

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱԶԳԱՅԻՆ
ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐԱՑՈՒՅՑՆԵՐԻ
ԿԱՌՈՒՑԱՐԿՄԱՆ ՈՒ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՄԱՆ
ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

Պրակ 4

ԵՐԵՎԱՆ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

2017

ՀՏԴ 1/14

ԳՄԴ 87

Հ 240

*Գիրքը հրատարակության է երաշխավորել
ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի
գիտական խորհուրդը*

Խմբագիր՝ փ.գ.դ., պրոֆ. Հ. Ղ. Միրզոյան

Գրախոսներ՝ փ.գ.թ., դոցենտ Ա. Ս. Բաղդասարյան

փ.գ.թ., դոցենտ Ս. Ն. Օհանյան

Զաքարյան Ս. Ա., Միրզոյան Հ. Ղ., Պետրոսյան Ս. Ս.,

Սարգսյան Ա. Ա., Մովսիսյան Ն. Ս.

Հ 240 Հայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության հարա-
ցույցների կառուցարկման ու արդիականացման համա-
տեքստում, Հայոց ինքնության հարցեր, պրակ 4: -Եր., ԵՊՀ
հրատ., 2017, 190 էջ:

ՀՏԴ 1/14

ԳՄԴ 87

ISBN 978-5-8084-2240-7

© ԵՊՀ հրատ., 2017

© Հեղ. խումբ, 2017

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Երկու խոսք	5
Ս. Ա. Զաքարյան Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման ու գործառման պատմափիլիսոփայական տեսանկյունները	10
Հ. Ղ. Միրզոյան Փիլիսոփայության դերը XVII դարում հայ գիտամշակութային կյանքի վերընթացի կայացման և ազգային ինքնության ամրա- պնդման ու զարգացման գործում.....	52
Ս. Ս. Պետրոսյան Իմաստասիրությունը որպես հայոց մշակութային ինքնության գոյացնող բաղկացուցիչ	99
Ա. Ա. Սարգսյան Հայության կոչումը. բնազանցական տրվածություն՝ և, թե՞ գաղա- փարական նախագիծ	130
Ն. Ս. Մովսիսյան Կրոնական ինքնության փոխակերպման լուսավորական հա- րացույցը.....	159

Երկու խոսք

Արդի աշխարհում մարդկությանը ցնցող մեծ ու փոքր բնական ու արհեստական աղետների, տնտեսական վայրիվերումների, արտագաղթերի, ահաբեկչությունների, կրոնական արմատականության, զանգվածային ոչնչացումների, էթնիկական բախումների, պատերազմների և այլ անհայտ, իրական ու հավանական սպառնալիքների պայմաններում տեղի են ունենում անկանխատեսելի այնպիսի գործընթացներ, որոնք տարբեր չափերով ու ձևերով վտանգում են անհատի, սոցիալական խմբերի ու էթնիկական հանրույթների, պետությունների ինքնությունը, ամենուր, մինչև իսկ վիճակագրական ցուցանիշներով ամենաապահով երկրներում, ստեղծում անհատական ու կոլեկտիվ նույնականացման ճգնաժամեր: «Վախերի ու սպառնալիքների» բազմացման ու սոցիոմշակութային կեցության ռիզոմային ձևափոխությունների պայմաններում պարադոքսների ու ռիսկերի աշխարհում հայտնված, իրական կյանքում ու համացանցի վիրտուալ լաբիրինթոսներում տարաբնույթ հարցերի լուծման ելքերի բազմընտրանքի առջև կանգնած անհատը ինքնահաստատման ու ինքնադրսևորման փնտրտուքի պայմաններում ապրում է ընտրության ճգնաժամ, ինքնահաստատման տագնապ, փորձում լուծել ինքնության որոշակիացման ու սեփական նույնականության պահպանման ու արդիականացման էքզիստենցիալ խնդիրներ:

Որոշ հետազոտողներ, մասնավորապես ինքնության հետմոդեռնիստական տեսության ջատագովները, կանխատեսում էին, որ համաշխարհայնացման պայմաններում, երբ սոցիալական կեցության հիմնական բնութագրիչներն են դառնում ավանդական արժեքների հարաբերականացումը, մշակույթի զանգվածայնացումը, հաղորդակցության միջոցների համընդհանրակա-

նացումը, սպառողական հոգեբանության արմատավորումը, մարդկանց միջև հարաբերությունների վիրտուալացումը, հանդուրժողականությունը, բազմակարծությունը, վերէթնիկական ու աշխարհաքաղաքացիական մտածելակերպը, խիստ թուլանալու են էթնիկական ինքնության հետ կապված հարցադրումները՝ ժամանակավրեպ դաձնելով էթնիկական ինքնության պրիմորդիալիստական կառուցարկումներն ու «ինքնության արմատներին, ակունքներին» վերադառնալու կարոտախտային կոչերը: Աստծո, Սուրբեկտի, Հեղինակի, Ճշմարտության և այլ «դասական հերոսների» մահվանից (սպանությունից կամ ինքնասպանությունից) հետո անխուսափելի էր թվում մեծ «նարատիվի» «քաջարի հերոս» ազգի ու դրա ածանցյալ ազգային իրողությունների և ազգայնականության անժամանակ մահը: Սակայն մասամբ տեղի ունեցավ ճիշտ հակառակը. համընդհանուր արժեքներով առաջնորդվող ազգ-պետություններում և, հատկապես «ազգային պետություն» կերտող հասարակություններում մեծացավ էթնիկության բոլոր դրսևորումների (քաղաքական, կրոնական, մշակութային, ազգագրական և այլն) նկատմամբ հետաքրքրությունը, իսկ ընդհանրապես աշխարհակարգի խորացող անկայունության պայմաններում զարգացող երկրներում ուժեղացան ազգայնական շարժումները: Ռիսկային ու վտանգաշատ կեցության մեջ հայտնված անհատն ու էթնիկ հանրությունները դրսևորեցին սեփական էթնոսի հետ նույնականանալու, իրենց ակունքներին, էթնիկ արմատներին, նախորդ սերունդների արժեքներին, դարերի ընթացքում իրենց արդարացրած ավանդույթներին վերադառնալու ակնհայտ ձգտում՝ դրանց վերախմաստավորման ու արդիականացման մեջ տեսնելով անորոշությունից, ամեն կարգի վախերից ազատվելու, հստակություն ու էքզիստենցիալ վստահություն գտնելու երաշխիքը: Անշուշտ, չպետք է մոռանալ, որ այդ ինքնավերադարձը տեղի է ունենում այնպիսի սոցիոմշակու-

թային տարածության ու աշխարհակարգային փոփոխություններին պայմաններում, որտեղ ազգը որոշակի արժեքներով գործառնող հասարակությունն է, իսկ առանձին պետությունները տնտեսական, քաղաքական որոշումների ընդունման գործում կորցրնում են իրենց ինքնաբավ կարգավիճակը, և ընդհակառակը, գործուն են դառնում ռազմաքաղաքական բլոկները, տնտեսական ու քաղաքական միությունները, միջազգային աշխարհիկ ու կրոնական տարբեր կառույցներ և այլն: Այլ խոսքով, ձևավորվում ու գործառնում է միասնական արժեքային տարածություն, համանման են դառնում հաղորդակցության ձևերն ու միջոցները, ապրելակերպը, բարոյական պատկերացումները, այսինքն՝ Ս. Հանթիգթոնի արտահայտությամբ՝ ձևավորվում է վերեթնիկական, համընդհանրական քաղաքակրթական ինքնություն: Նման պայմաններում էթնոկիբների կամքից ու ցանկությունից անկախ և հակառակ դրանց, որոշակիորեն փոփոխվում է նաև էթնիկական ինքնության կառուցվածքը և ըստ այդմ, զգալիորեն նվազում է անհատի ինքնության էթնիկական հիմքերի նշանակությունը, թուլանում որոշակի էթնոսի, պետության, տարածքի, մշակույթի նրա պատկանելիության զգացումը և ընդհակառակը՝ առաջնահերթ դառնում անհատական բարեկեցության ապահովման մոդուլը: Այս ամենը, բնականաբար, հիմք է տալիս խոսելու էթնոմշակութային ինքնության ու նույնականացման ճգնաժամի մասին: Այս պարագայում էթնիկական ինքնության կառուցարկողները կանգնում են երկմիասնական խնդրի առջև՝ մի կողմից հարկավոր է միասնականացնող ու համահարթեցնող սոցիոմշակութային տարածքներում պահպանել ազգային ինքնության առանձնահատկությունները, մյուս կողմից՝ լուսանցքային, եզրաբնակ (մարգինալ) չլինելու համար՝ արդիականացնել ինքնության տարրերը և դրանք համապատասխանեցնել ընդհանրական քաղաքակրթական ինքնության տեսլականի պահանջներին: Ըստ

այդմ՝ ծագում են ինքնության կառուցարկումներին մշտապես ուղեկցող հետևյալ հարցերը. հնարավո՞ր է պահպանել էթնիկ ինքնությունը ու եթե այո՛, ապա ինչպե՞ս, ի՞նչ միջոցներով ու ձևերով կարող են իրականանալ ինքնության արմատներին վերադառնալու ու ավանդական արժեքները վերածնելու փորձերը, ինչպիսի՞ն կարող են լինել էթնիկական ինքնության հարացույցների ներկայացման զգացմունքային-արժեքային ու վարքագծային, նշանապատկերային ու գաղափարական-հասկացության ձևերը, ինքնության հարացույցի կառուցարկման ու ձևափոխության գաղափարախոսությունը և նույնականացման նախագծերի ու ռազմավարությունների ուղղվածությունը, ի՞նչ արժեքների հիմքի վրա կարող են տեղի ունենալու էթնիկական նույնականացման գործընթացները, ինչպե՞ս կարող են լուծվել էթնիկական ու վերէթնիկական (օրինակ, քաղաքացիական) ինքնությունների միջև ծագող հակասությունները և այլն: Այս հարցերի պատասխանները մեծապես կախված են ինքնության քաղաքականության փիլիսոփայական սկզբունքներից, էթնոկիրների ու ինքնության քաղաքականությունը մշակողների (իշխանություն, պետական մարմիններ, սոցիալական հաստատություններ, քաղաքացիական հասարակություն և այլն) մարտավարական ու ռազմավարական խնդիրներ լուծելու կամքից ու ցանկությունից: Այս իմաստով էթնիկական/ազգային ինքնության հարացույցների փիլիսոփայական իմաստավորման խնդիրն է ինչպես ազգային-մշակութային ինքնության առանձնահատկությունների վերհանում-արժևորումը, այնպես էլ ժամանակակից պայմաններում ինքնության արդիականացման միտումների, ընդհանրական քաղաքակրթական ինքնության և համաշխարհային հասարակությանն ինտեգրվելու թույլատրելի սահմանների ուրվագծումը:

Սույն գրքում ամփոփված են ՀՀ պետություններից ֆինանսավորվող «Հայոց փիլիսոփայությունը որպես ազգային ինքնության

հարացույցների կառուցարկման, գործառման ու արդիականացման գործուն» թեման ուսումնասիրող գիտական խմբի (ղեկ. փ.գ.դ., պրոֆ. Ս. Ա. Զաքարյան) հետազոտության որոշ արդյունքներ: Հետազոտողների նպատակն է բացահայտել հայոց փիլիսոփայական մտքի դերակատարությունը ազգային ինքնության հարացույցների կառուցարկման, պահպանման, գործառման ու արդիականացման գործընթացում, լուսաբանել ազգային փիլիսոփայական մտքի արժեքաաշխարհայացքային, մշակութային և ինքնութենաստեղծ գործառույթները: Հետազոտական խնդիրների լուծման ժամանակ խումբը մեկնակետ է ընդունել այն մեթոդաբանական սկզբունքը, որ ազգային փիլիսոփայությունը մի կողմից ազգային ինքնության ցուցիչ ու բաղադրիչ է, ինքնության, որպես ամբողջական մտակառույցի, դրա տարրերի միջև գոյություն ունեցող կապերի, հարաբերությունների իմաստավորման, վերլուծության ու համադրման գործիք, իսկ մյուս կողմից՝ տվյալ ազգի աշխարհատեսության և հոգեկերտվածքի, արժեհամակարգի և վարքաձևերի տեսական ընդհանրացման հանրագումար:

Հետազոտական խմբի ղեկավար,
փ.գ.դ., պրոֆ. Ս. Ա. Զաքարյան

**Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի
կառուցարկման ու գործառման պատմափիլիսոփայական
տեսանկյունները**

Մ. Ս. Զաքարյան

ՄՈՒՏՔ

Յուրաքանչյուր ազգ ունի կեցության և կենսական արժեքների ըմբռնման ու իմաստավորման իր յուրահատկությունները, որոնք այս կամ այն ձևով դրսևորվում են նաև ազգային/էթնիկական ինքնության հարացույցների կառուցարկման ու գործառման ընթացքում: Ազգային/էթնիկական ինքնության հարացույցի կառուցարկումը, գործառումն ու նորացումը էթնոկիրների անդադրում հոգևոր գործունեության, բազմամյա փորձառությունների ու ջանքերի արգասիք են: Դրանում իր գործուն մասնակցությունը ունի նաև փիլիսոփայական միտքը, որը, իբրև կեցության իմացության ու յուրացման բարձրագույն աստիճան, տվյալ դարաշրջանի ոգուն համապատասխան համադրում, վերլուծում ու մեկնաբանում է ինքնության մասին պատկերացումներն ու ինքնագնահատականները, ուրվագծում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի (Ուրիշի, Օտարի, Թշնամու) տեսական-գաղափարական ու պատկերախորհրդանշանային սահմանները, ստեղծում ինքնության և աշխարհի էթնիկական ընդհանրական պատկերը՝ իր արժեքա-աշխարհայացքային սկզբունքներով և գործառման կողմնորոշիչներով: Իր գործառույթները լիարժեք կատարելու համար ազգային փիլիսոփայությունը պետք է ելակետ ու դիտակետ ունենա ազգային հոգեկերտվածքի, ազգի վարքակերպի ու մշակութակերպի յուրահատկությունները: Այս առումով իրարից պետք է տարբերակել, օրինակ, «փիլիսոփայական միտքը Հայաստանում»

և «հայոց/հայկական փիլիսոփայություն» արտահայտությունները: Առաջին դեպքում գործ ունենք ազգապատկան կամ լայն իմաստով ազգային, երկրորդ դեպքում՝ խիստ իմաստով ազգային փիլիսոփայության հետ¹: Փիլիսոփայության նկատմամբ խիստ իմաստով «ազգային» ածականը կիրառելի է այն դեպքում, երբ այդ փիլիսոփայությունը մարդուն հուզող «հավերժական հարցերը» իմաստավորում է՝ հաշվի առնելով տվյալ ազգի/էթնոսի մտածելակերպն ու զգացակերպը, կենսական արժեքների հանդեպ վերաբերմունքի ձևերը, քաղաքակրթական ու սոցիոմշակութային փորձառությունները, երբ այդ փիլիսոփայության մեջ դրսևորվում են տվյալ ազգի/էթնոսի ինքնության յուրահատկությունները: Վերջիններիս ինքնատիպությունից է կախված տվյալ ազգի/էթնոսի փիլիսոփայման կերպը (թյուրիմացությունից խուսափելու համար նշենք, որ այնքան էլ դյուրին չէ ունենալ լիարժեք ինքնատիպ փիլիսոփայություն: Սովորաբար տարբերակում են արևմտյան (եվրոպական) և արևելյան (հնդկական, չինական) փիլիսոփայման տիպեր, որոնց մեջ մտնում են արևմտյան և արևելյան քաղաքակրթություններին պատկանող էթնոսները: Օրինակ, ըստ իս՝ հայերը պատկանում են եվրոպական քաղաքակրթությանը, իսկ հայ փիլիսոփայությունը տիպաբանորեն՝ եվրոպական փիլիսոփայությանը: Ունենալով դարավոր փիլիսոփայական ավանդույթ, այնուհանդերձ, խիստ իմաստով դեռ չենք կարող խոսել հայկական փիլիսոփայության մասին: Նման պարագայում ինքնատիպության տարրերը դրսևորվում են փիլիսոփայական ավանդույթի ինքնատիպության, հոգեկերտվածքի յուրահատկությամբ պայմանավորված և քաղաքական-գաղափարական պատ-

¹ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Զաքարյան Ս.**, Բնչպե՞ս է հնարավոր ազգային փիլիսոփայությունը, «Ինքնություն» ժողովածու, Եր., 1995, էջ 49-53:

ճառներով փիլիսոփայական հարցերին և դրանց այս կամ այն լուծմանը նախապատվություն տալու ձևերով):

Եթե տարբեր պատճառներով փիլիսոփայությունը չի հասնում խիստ իմաստով ազգայինի մակարդակի, ապա դա դեռ չի նշանակում, որ այն այս կամ այն ձևով իր մասնակցությունը չի բերում ազգային ինքնության հարացույցի ամբողջական պատկերի ստեղծմանը: Դա հատկապես վերաբերում է միջնադարին, որտեղ բառիս ժամանակակից իմաստով գոյություն չունեին ազգայնականություն, հետևաբար նաև խիստ իմաստով՝ ազգային փիլիսոփայություն: Միջնադարում փիլիսոփայությունը (որի հարցադրումները, դրանց լուծման եղանակները գրեթե նույնն էին հույների, հռոմեացիների, հրեաների, հայերի, ասորիների, արաբների և այլ ազգերի համար) գերազանցապես կոչված էր հիմնավորելու կրոնական ու դավանաբանական ճշմարտությունները: Իսկ քանի որ միջնադարում էթնոտարբերական հիմքում ընկած էին կրոնն ու դավանանքը (վերջիններս նույնացվում էին ազգության հետ), այսինքն՝ կրոնական ինքնությունը գերիշխում էր ինքնության մյուս տեսակների վրա, ուստի կրոնադավանաբանական սկզբունքների, ավանդական դիրքորոշումների փիլիսոփայական հիմնավորումները «գաղափարականացվում» էին և օգտագործվում ազգային ու քաղաքական նպատակների համար: Այս իմաստով բացառություն չէր նաև միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը:

1. Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության երկու գործառույթները

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունն իր սկզբնավորման օրվանից կարևոր դեր է խաղացել հայոց ինքնության քրիստո-

նեական հարացույցի կառուցարկման, գործառման ու պահպանման գործընթացում, որի ձևավորման ու կայացման փուլը (IV-VI դդ.) սկսվում է քրիստոնեության տարածման ու որպես պետական կրոն ընդունման պահից, այնուհետև տեղի են ունենում քրիստոնեական արժեքների ներմշակութացման, քրիստոնեության հետ նույնականացման, գիր ու գրականության (ինքնուրույն ու թարգմանական) ստեղծման, քրիստոնեական հաստատությունների հիմնադրման, վարքագծի քրիստոնեական նմուշների օրինականացման, եկեղեցու ինքնուրույնացման (ազգայնացման) ու եկեղեցական կանոնադրության ու դավանաբանության հաստատման շարժընթացներ²: Հետագա դարերում մշակվում-հրղկվում են ինքնության քրիստոնեական հարացույցի խորհրդանշանները, ավանդականացվում արարողությունները, ծեսերը, և ամենակարևորը՝ ինքնության կառուցվածքում ուրույն տեղ են սկսում գրավել մի կողմից Հայաստանի և հայերի հետ կապված աստվածաշնչյան թեմաները, մյուս կողմից՝ քրիստոնեության տարածման հետ կապված պատմական դեպքերը, ավանդազրույցները (առաքյալների ու սրբերի, նահատակների, մարտիրոսների, եկեղեցու հայրապետների վարքերը), տեսիլքներն ու «ազգայնացված» քրիստոնեական այլևայլ արժեքները: Բացի դավանաբանական-ծիսական ավանդույթից, հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցում աստիճանաբար հայտնվում են այլ խորհրդանշաններ ու փաստեր, աստվածաշնչյան եղելությունների մեկնություններ, Աստծուց՝ հայ ազգին տրված, այսպես կոչված, առանձնական պարգևների կամ «բարությունների» մասին մտքեր, որոնք վկայում էին քրիստոնեության հետ նույնակա-

² Այդ մասին տե՛ս **Զաքարյան Ս.**, Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը (ձևավորման ու կայացման փուլ), «Հայոց ինքնության հարցեր», Եր., 2014, էջ 6-24:

նացման փաստի սուբյեկտիվ վերաբերմունքի ու գնահատականի՝ ինքնանույնականացման դրական գնահատականի ու ինքնության ռացիոնալ և իռացիոնալ (զգացմունքային) վերապրումների մասին: Օրինակ, Գրիգոր Տաթևացու կարծիքով՝ Աստված հայոց ազգին շնորհել է հետևյալ «բարությունները»՝ ա) հրաշքով Դարձը, բ) եկեղեցու շինության ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը, գ) տասներկու առաքյալներից երեքը քարոզել ու վախճանվել են հայոց աշխարհում, դ) «Աբգարու թագաւորին նախընծայ ի Քրիստոս հաւատալն», ե) աստվածապարզն զիրը, զ) Արարատի վրա Նոյի տապանի կանգնելը, է) եղեմաբուխ երեք գետերի գտնվելը Հայքում, ը) Արևելյան կողմը Հայք կոչվելը, թ) աստվածատունկ դրախտը Հայքում գտնվելը, ժ) Լուսատուների շարժի սկսվելը Հայքի կողմից, որ խորհրդանշում է Քրիստոսի երկրորդ գալուստի ուղին («այսմ կողմանէ շարժին լուսաւորքդ ի յընթացս իւրեանց. որ են կարապետ մեծին լուսոյ ծագմանն: Վասն զի արեգակն արդարութեան Քրիստոս հայրական փառօք և աստուածագումար դասուք և կարապետեալ աստուծային նշանն անտի գալոց է ըստ տեառն...»³): VIII դարում ավարտվում է հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի գլխավոր խորհրդանշանի՝ եկեղեցու ազգայնացման գործընթացը: Այդուհետ հայոց եկեղեցու, եկեղեցական ծիսակարգի ու նվիրապետության, եկեղեցու դավանանքի ու հեղինակության դեմ հանդես եկողներին, անկախ դրդապատճառների բնույթից, սպասվում էին ծանր պատիժներ՝ բանադրանքից մինչև ֆիզիկական խոշտանգումներ, մահ ու քստը: Միջնադարյան Հայաստանում ներքին այլակարծության, այսինքն՝ աղանդավորական ու հերետիկոսական շարժումների ճնշումները նույնքան դաժան ու անողորք են եղել, ինչպես արևմտաեվրոպական երկրներում: Սակայն եկեղեցու համար ոչ պա-

³ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 555:

կաս վտանգավոր էր միարարական շարժումը: Եթե աղանդավորների դեմ մղվող պայքարում եկեղեցուն պաշտպանում էին աշխարհիկ իշխանությունները, ապա միարարական շարժման պարագայում աշխարհիկ իշխանությունը կա՛մ պաշտպանում էր չեզոքություն, կա՛մ, ինչպես Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում, «ստիպում» էր եկեղեցուն ջանքեր գործադրել եկեղեցիների միավորման ուղղությամբ:

Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման գործընթացներում, կախված ժամանակից, տեղից ու հանգամանքներից միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը խաղացել է փոխկապակցված երկու դեր.

ա) մշակել է քրիստոնեական արժեհամակարգի վրա խարսխված աշխարհայացք ու աշխարհատեսություն, բնագանգական, մարդաբանական ու բարոյագիտական հայացքների ամբողջություն, առանց որի անհնար է պատկերացնել ցանկացած ինքնութենական հարացույց: Այս դերը նա հիմնականում կատարել է հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ձևավորման ու կայացման փուլում, երբ հեթանոսության դեմ մղվող պայքարում փիլիսոփայությունը մի կողմից հերքում էր հեթանոսական արժեհամակարգը և դրա աշխարհայացքային հիմքերը՝ բազմաստվածությունը, կրակապաշտությունը, ճակատագրապաշտությունը, հեթանոսական «բարբարոսական» բարքերն ու սովորույթները, լեզվանշանային ու գաղափարական-հասկացութային սահմանագիծ անցկացնում Մենք-ի և Նրանք-ի, Յուրայինների ու Օտարների միջև, մյուս կողմից՝ տեսականորեն հիմնավորում քրիստոնեական արժեքա-աշխարհայացքային սկզբունքները՝ միաստվածությունը, մարդու անձնիշխանությունը, կամքի ազատությունը, բարեպաշտ ու առաքինի կենցաղավարությունը, բարոյական առաքինությունները, մերձավորի նկատմամբ հան-

դուրժողականությունն ու սերը, մարդու փրկությունը, հարությունը, գաղափարապես պայքարում աղանդավորական շարժումների դեմ և այլն: Այս առումով նշանակալից էր ջատագովական ուղղության ներկայացուցիչների ավանդը, հատկապես Եզնիկ Կողբացու, որի «Եղծ աղանդոց» երկում հեթանոսության (գրադատականության, զրվանականության), հունական փիլիսոփաների և աղանդավորական ուսմունքների քննադատությանը զուգահեռ ներկայացվել են քրիստոնեական աշխարհատեսության սկզբունքները: Հետագա դարերում փիլիսոփայությունը, սերտորեն համագործակցելով աստվածաբանության հետ, շարունակել է մշակութային ու աշխարհայացքային իր գործառնությունների իրականացումը:

բ) Ժամանակի հոլովություն հայ փիլիսոփայությունը՝ իբրև հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կարևոր բաղադրատարր, կատարում է պահպանիչ գործառնություններ. փիլիսոփայական հասկացություններով ու ռացիոնալ փաստարկներով հիմնավորում է կրոնական ինքնության գերիշխանությունը ինքնության մյուս տեսակների նկատմամբ, համաքրիստոնեական աշխարհում հայոց եկեղեցու ինքնուրույն կարգավիճակը, դրա դավանաբանության սկզբունքները, ավանդույթներն ու ծեսերը, արժարժում հավատացյալների գործնական-երկրային պահանջմունքներից բխող կրոնական ու ազգային հարցեր: Այդ միտումը հատկապես ցայտուն է դրսևորվել XIV դարում, երբ Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում սրվում են իշխանություն-եկեղեցի հարաբերությունները, երբ օրակարգում հայտնվում է եկեղեցիների միության խնդիրը: Եթե քրիստոնեական ինքնության ձևավորման փուլում քրիստոնյա մատենագիրներն ու տեսաբանները (Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ, Կորյուն, Մեսրոպ Մաշտոց, Եզնիկ Կողբացի, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի, Մովսես

Խորենացի և այլք) առաջնորդվում էին «Մենք՝ հայերս, քրիստոնյա ենք, կաթողիկե (ընդհանրական) եկեղեցու անդամ և ոչ ոք չի կարող մեզ այդ հավատքից ու եկեղեցուց զատել» նշանաբանով, ապա երկրորդ փուլի կարգախոսն էր՝ «Մենք քրիստոնյա ենք, Հայաստանյայց եկեղեցու, նրա դավանաբանության ու ավանդույթների հետևորդ»։ Այդ ավանդույթները ըստ Հովհան Ռոտունեցու՝ **«մեք ունինք գրեալ ի սիրտս և ի ճակատս հաւատոյ՝ անշարժ հաստատութեամբ»**⁴ և **«պատրաստ ենք տանջանքների, աքսորի, բանտի և մեռնելու՝ հանուն սուրբ և առաքելական հայրերի ավանդների»**⁵։ Երկրորդ փուլում, երբ արդեն ազգությունը միանշանակ նույնացվում էր կրոնի, եկեղեցու ու դավանանքի հետ, և որին բնորոշ էր միջկրոնական ու դավանաբանական հակամարտությունը, ավելի սրվեց ինքնության սահմանների զատորոշման ու պահպանման, ավելի ճիշտ՝ ինքնության միջնաբերդի ամրապնդման, և ըստ այդմ՝ ինքնության հարացույցի նորացման՝ հարստացման խնդիրը։ Հայոց աստվածաբանական միտքն առաջադրում և հիմնավորում է այն տեսակետը, համաձայն որի՝ ազգի որոշարկման ու համախմբման հիմքը ոչ թե տարածքը, լեզուն և արյունակցական կապերն են, այլ հավատքն ու եկեղեցական ավանդույթը, այսինքն՝ դավանաբանությունը, ծեսերն ու արարողությունները։ Գրիգոր Տաթևացին ձևակերպում է «կրոնական ազգի» սահմանումը, ըստ որի՝ ազգերն իրարից տարբերվում են տարածքով, աշխարհագրական դիրքով, լեզվով, սակայն առավելապես՝ կանոնական սահմանադրությամբ, այսինքն՝ հավատքով, գործերով, ավանդույթներով և եկեղեցու դավանաբանությամբ. **«Ազգ առ ազգ բաժանեալ լինի գաւառաւ և լեզուաւ և կանոն-**

⁴ **Բաղդասարյան Է.**, Հովհաննես Ռոտունեցու դավանաբանական գրությունը Կոստանդին Ե Մսեցի կաթողիկոսին, «Էջմիածին», 1973, թիվ 2, էջ 25:

⁵ **Ստեփանոս Օրբելյան**, Սյունիքի պատմություն, թարգմ., ներած. և ծանոթագր. Ա. Ա. Աբրահամյանի, Եր., 1986, էջ 361:

նական սահմանաւ որ են աւանդութիւնք և հաւատք եկեղեցոյ: Եւ բաժանումն յաւետ զքան զաւատաւ և լեզուաւ՝ կանոնական սահմանաւն ասացեալ լինին. այսպէս և առ միաբանութիւնս է իմանալ. առաւել միաբանութիւն ասել զորս կանոնական սահմանադրութեամբ է, քան որ զաւատաւ և լեզուաւ»⁶: Սա նշանակում է կրոնական ինքնության գերիշխանություն ինքնության մյուս տեսակների նկատմամբ: Ազգությունը կրոնի ու դավանանքի հետ նույնացրած ավանդապահ-պահպանողական հայ հոգևորականների կարծիքով՝ հրաժարվել քրիստոնեությունից, նշանակում էր հրաժարվել հայությունից, հրաժարվել հայոց եկեղեցուց, ուրանալ հայոց եկեղեցու դավանանքն ու ավանդույթները, նշանակում էր ուրանալ հայկական ինքնությունը: Այսպիսի մեկնության պարագայում ինքնության սահմանները նեղացվում են, իսկ ավանդույթը սրբագործվում ու վերածվում է ինքնության պահպանման վճռական միջոցի, ավելի ստույգ՝ ինքնութենաստեղծ գործոնի, որի շուրջ դասավորվում են ինքնության մյուս բաղադրամասերը: Ավանդույթը վերածվում է Մենք-ի և էթնիկական ինքնության նույնականացման հուսալի մեխանիզմի, որի միջոցով կապ է հաստատվում անցյալի սերունդների հետ, ապահովվում են ժամանակների անընդհատությունը ու Մենք-ի նույնականության շարունակականությունը: Մեր նախնիները, գրում է ավանդապահ պահպանողական եպիսկոպոս Ստեփանոս Օրբելյանը, «սահմանված դավանանքը և եկեղեցական կարգը անխախտելի կտակով թողեցին մեզ: Ուստի պետք է ամենայն հնազանդությամբ պահել այս սահմանվածը՝ առանց հավելման ու պակասեցման, պետք է միշտ ընթերցել նրանց գրածները, դրանցով առաջնորդվել ու դրանցով ղեկավարել հայոց եկեղեցիները...»⁷:

⁶ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխատ., էջ 552:

⁷ Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխատ., էջ 358-359:

Ինչ էլ ասվի հայոց եկեղեցու դավանանքի, կարգերի ու արարողությունների մասին, շարունակում է նա, միևնույնն է, «մեզ համար անհնար է ու մահու չափ ծանր նույնիսկ մասնակիությամբ շեղվել սրանցից, այնքան նզովքների պարտական լինել և հեռանալ մեր հայրերի միասնությունից՝ իբրև չար որդիներ ու մեր հայրերի ցանկությունը խախտողներ...»⁸: Միով բանիվ, եզրակացնում է Սյունաց անտեղիտալի մետրոպոլիտը՝ **«համաձայն ենք մեր հայրերի հետ դժոխք իջնել, իսկ հույների հետ երկինք չբարձրանալ»**⁹: Այսպիսի սկզբունքային ավանդապահությունը տեղ չի թողնում երկխոսության, ազգային ինքնության հարացույցի փոփոխության, կենսաիմաստային հարցերի վերաբերյալ այլ տեսակետների գոյության համար:

XIV դարում հայոց ինքնության տարբեր մեկնաբանություններն ու կառուցարկումները պայմանավորված էին այն հանգամանքով, որ ռազմաքաղաքական տարբեր իրավիճակներում հայտնված հայությունը լուծում էր տարբեր խնդիրներ: Կիլիկիայի հայկական թագավորության արքունիքը կանգնած էր բարդագույն երկրնտրանքի առջև՝ փրկել պետությունը, թե՞ հայոց եկեղեցու դավանանքը: Արքունիքը միանշանակ հակվեց առաջին տարբերակին՝ արտաքին ու ներքին անբարենպաստ պայմաններում ամեն գնով, այդ թվում համաքրիստոնեական ճակատ ստեղծելով կամ եկեղեցիների միավորմամբ, այսինքն՝ մասամբ հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության զիջման ճանապարհով պահպանել պետականությունը: Կիլիկիայի հայկական պետության իշխող վերնախավը փորձում էր միավորման եզրեր գտնել քրիստոնեական քույր եկեղեցիների՝ ասորական, հունական ուղղափառ, այնուհետև հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցիների հետ: Սա-

⁸ Նույն տեղում, էջ 359:

⁹ Նույն տեղում, էջ 361:

կայն վերջիններս, հետամուտ իրենց շահերին (հատկապես կաթոլիկ եկեղեցին), տարբեր խոստումներով ձգտում էին իրենց ենթարկեցնել նախ քաղաքական իշխանությունը, այնուհետև՝ հայոց եկեղեցուն, որի ղեկավարները ստիպված էին կատարելու «մարմնական տերերի» կարգադրությունները¹⁰: Օրինակ, Լևոն Գ-ի ատենադպիր, փիլիսոփա Վահրամ Բաբունին իր քաղաքագիտական բնույթի երկում թագավորության մեջ եկեղեցական դասին հատկացնում էր ծառայողական-դաստիարակչական դեր. «Իսկ եկեղեցական դասուց արժան է զաստուածային արեւնս ի ժամու և ի տարածամու յունկն թագաւորի լսեցուցանել, անպատկառ և անկառ ի սահման թագաւորական ուղղութեան զնա յորդորել: Եւ զաշխարհ ի նոցին ի հնազանդութիւն յորդորել, ուսուցանել, ծառայել մարմնաւոր Տեառն որպէս Աստուծոյ, և զամենայն հարկ և զիրաւունս առանց տրտնջման յարքունիս վճարել: Այլ և ինքեանք նոքաւք հանդերձ արասցեն աղաւթս և պաղատանս (վասն) աշխարհի և թագաւորի՝ պարագայց ամաւք մնալ ի խաղաղութեան»¹¹: Բաբունու համար պետական շահը գերադասելի է եկեղեցու շահից, հետևաբար հոգևոր իշխանությունը պետք է ենթարկվի աշխարհիկ իշխանությանը: Սա անընդունելի միտք էր

¹⁰ Կիլիկիայի հայկական պետությունում եկեղեցին ենթակա վիճակում էր, իսկ հոգևորականներն անհրաժեշտության դեպքում հարկադրված էին կատարելու իշխանության պահանջները: Հակառակ դեպքում նրանք պատժվում էին: Օրինակ, հայոց կաթողիկոս Գրիգոր է Անավարզեցին (1293-1306), լինելով միաբարական, սակայն ամբողջությամբ չկատարելով եկեղեցիների միավորման վերաբերյալ Հեթում թագավորահոր և Լևոն Դ-ի պահանջները, գահընկեց արվեց, արքայվեց, որտեղ էլ 1306 թ. կնքեց իր մահկանացուն՝ շնչալով՝ «**Հայ եմ և հայ մեռանիմ**» (տե՛ս **Եզնիկ քին. Պետրոսյան**, Հայ եկեղեցու պատմություն, մաս Ա, Եր., 1990, էջ 102):

¹¹ «Ի մեծի ատուր յայտնութեան Քրիստոսի, վերլուծութիւն բանին Եսայեայ, յետ որոյ և հաւաքմունք աստուածաշունչ բանից թարգման յօրինեալ ի խորհուրդ թագաւորաց որ յերկրի, արագ ցուցմամբ և իմաստասիրական սահմանաւ շարադրեալ **Վահրամ վարդապետի**, յորում ատուր օծեալ ձեռնադրեցաւ թագաւորն Հայոց Մեծն Լևոն», «Արարատ», 1869, թիվ Ե, էջ 99:

այն հոգևորականների համար, ովքեր կրոնական և դավանական ինքնությունը գերիշխող էին համարում ինքնության մյուս ձևերի նկատմամբ: Դրանք թվում էին Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները, ովքեր, գտնվելով մուսուլմանական իշխանությունների կառավարման ներքո, եկեղեցու համար ձեռք էին բերել որոշ արտոնություններ: Նրանք մտահոգված էին առաջին հերթին ոչ թե աշխարհիկ իշխանության, այլև եկեղեցու և դրա ինքնուրույնության պահպանման խնդիրներով: Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները դեմ էին եկեղեցիների միավորման քաղաքականությանը և վճռականորեն էին տրամադրված ավանդամերժության և եկեղեցիների միավորման ցանկացած փորձի ու ձգտման դեմ: Դրանցում նրանք տեսնում էին հրաժարում ավանդույթից, հայոց եկեղեցու ծիսադավանաբանական սկզբունքներից, հրաժարում նախնիների կողմից ավանդված հոգևոր ժառանգությունից, այսինքն՝ ինքնության կրոնական հիմնասյուներից: Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները մի կողմից նամակներով (թղթերով) դիմում էին Կիլիկիայի հոգևորականներին՝ հրաժարվելու միաբարական քաղաքականությունից, իսկ մյուս կողմից՝ պայքարում էին Հայաստանի մի շարք գավառներում (Արտազ, Երընջակ, Ծործոր) ու սահմանակից Պարսկաստանում բնավորված միաբարների՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու «առաքյալների» ու նրանց հայ համախոհների դավանափոխական գործունեության դեմ:

Փաստորեն լուծելով տարբեր խնդիրներ՝ միաբարական ու հակամիաբարական ուղղությունները տարբեր կերպ էին պատկերացնում ազգային ինքնությունը, դրա կառուցվածքն ու բովանդակությունը, արժեքներն ու բաղադրատարրերի փոխհարաբերությունը: Փոխադարձ անհանդուրժողականության պայմաններում ընթացող այդ երկու ուղղությունների մրցակցությունը դրսևորվում էր երկու կերպ՝ ա) կրոնադավանաբանական դիս-

կուրսի տեսքով, այսինքն՝ գաղափարական բանավեճը ընթանում էր դավանաբանական, ծիսական ու արարողակարգային հարցերի շուրջ, և բ) աստվածաբանական-փիլիսոփայական դիսկուրսի տեսքով, երբ այդ հարցերի քննարկման ու գաղափարական դրույթների հիմնավորման համար օգտագործվում էր փիլիսոփայությունը:

2. «Մենք» և «Նրանք» գաղափարական-դավանաբանական պայքարում

Կաթոլիկ գործիչները անուրանալի դեր խաղացին փիլիսոփայական դիսկուրսի սկսման համար: Դոմինիկյան ու ֆրանցիսկյան միաբանությունների ներկայացուցիչների (Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի, Պետրոս Արագոնացի և այլք) և նրանց համախոհ հայ մտածողների (Հովհաննես Քոնեցի, Հակոբ Քոնեցի, Իսրայել վարդապետ) ջանքերով հայերեն թարգմանվեցին արևմտաեվրոպական դպրոցային (սքոլաստիկական) փիլիսոփայության մի շարք հուշարձաններ, այդ թվում՝ Ջիլբեր Պոռետացու, Ալբերտ Մեծի, Թոմաս Աքվինացու, Ջոն Սուինֆորդ Անգլիացու և այլոց աշխատությունները: Այդ թարգմանություններն ու ինքնուրույն աշխատությունները, ինչպես իրավացիորեն նկատել է Ս. Արևշատյանը, նշանակալից չափով ընդլայնեցին անտիկ և միջնադարյան եվրոպական փիլիսոփայության մասին տեղեկությունների շրջանակը¹², հայ փիլիսոփայության մեջ ներմուծեցին դպրոցային փիլիսոփայության իմաստասիրման եղանակը: Դրանք թե՛ իրենց բովանդակությամբ և թե՛ իմաստասիրման ոճով թարմություն էին հայ աստվածաբան-փիլիսոփաների համար: Բանն այն է, որ 13-

¹² См. у **Аревшатын С.С.**, К истории философских школ средневековой Армении (XIV в.). Ер., 1980, էջ 28:

րդ դարի արևմտաեվրոպական մտքին բնորոշ էր փիլիսոփայության աստվածաբանականացման ու աստվածաբանության փիլիսոփայականացման միտումը, ինչը նկատելի չէր նույն ժամանակահատվածի հայ փիլիսոփայության մեջ: Սքոլաստիկան իմաստասիրման մի ոճ էր, որը փիլիսոփայությունը օգտագործում էր Հայտնության ճշմարտությունների ու կրոնադավանաբանական սկզբունքների հիմնավորման համար և փորձում էր ստեղծել տրամաբանորեն հիմնավորված աստվածաբանական համակարգ:

Միաբարական-հակամիաբարական մրցակցությունը բարձրացրեց ազգային ինքնության կոգնիտիվ, արժեքային, հոգեբանական, էթնիկական, հաղորդակցական-վարքագծային կոդերի նկատմամբ զգացական ու ռացիոնալ ինքնաանդրադարձումների, ինքնանույնականացման և դրանց նշանակության գիտակցման կարևորությունը: Կրոնադավանաբանական պայքարը Մենք-ի և Նրանք-ի արժեքների հանդիպման, ցուցադրության ու բախման դաշտ էր, ուստի ենթադրում էր հոգևոր ներուժի կենտրոնացում ու համախմբում, ազգային արժեքների վերաիմաստավորման ու ներկայացման նոր մակարդակ: Այդ պայքարի ընթացքում երևան եկան հայոց կազմակերպչական մշակույթի մի շարք թերություններ, որոնք մեծ մասամբ պայմանավորված էին հայոց պատմական ընթացքի և հոգեկերտվածքի՝ մտածելակերպի ու գործելակերպի յուրահատկություններով: Դրանցից են՝

ա) Ձգտելով անկախության ու ինքնուրույնության, վարելով գրեթե ինքնամեկուսացման քաղաքականություն՝ հայոց եկեղեցին հնարավորություն չունեցավ ըստ էության հետևելու մերձակա քաղաքակրթական տարածքում տեղի ունեցող զարգացումներին, հաղորդակցվելու և յուրացնելու համաքրիստոնեական աշխարհում ստեղծված ու ստեղծվող նոր արժեքները, հետևաբար՝

մտածելու ինքնության արտաքին ու ներքին «պարհիսպները» ամրացնելու և մրցունակ դարձնելու մասին: Այս իմաստով հայ հոգևորականների համար այնքան էլ դյուրին չէր բանավեճի բռնվել եվրոպական համալսարաններում կանոնավոր կրթություն ստացած, «ներքին» և «արտաքին» գրոց մեջ հմտացած, կաթոլիկական կրթական ավանդույթին հետևողականորեն նվիրված մտածողների դեմ: Անշուշտ, հայ հոգևորականները նույնպես կրթված էին, ծանոթ «ներքին» և «արտաքին» գրոց, իսկ հայոց եկեղեցին վաղուց ուներ իր դավանաբանությունը, ծիսակարգն ու արարողակարգը պաշտպանելու փորձառություն: Սակայն նրա դավանաբանության «փիլիսոփայությունը» տեսականորեն թույլ էր մշակված: Հայ հոգևորականների տեսական զինանոցի հիմնական «գեներն ու գրահը» IV-VII դարերի արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերի աշխատություններն էին: Բանն այն է, որ Քաղկեդոնի տիեզերաժողովից հետո, երբ վատթարացան հայոց և արևմտյան եկեղեցիների միջև հարաբերությունները, հայոց եկեղեցու դավանաբանական ուսմունքը չհարստացավ տեսական նոր մշակումներով: Ճիշտ է, հետագա դարերում հայ և հույն հոգևորականների միջև եղան դավանաբանական բնույթի վիճաբանություններ, թարգմանվեցին կրոնական բնույթի երկեր, ինչը մշակութային առումով դրական հետևանքներ ունեցավ, այնուհանդերձ այդ վեճերի և թարգմանությունների օգտագործման տեսական-փիլիսոփայական մակարդակը այնքան էլ բարձր չէր: Սկզբում հայ-հունական, հետո հայ-հռոմեական եկեղեցական հարաբերությունների սրման կամ վատթարացման հետևանքով հայոց եկեղեցին ինչ-որ իմաստով մեկուսացավ քրիստոնեական աշխարհից, իսկ նրա հոգևորականները հնարավորություն չունեցան կրթություն ստանալու բյուզանդական և եվրոպական բարձրագույն դպրոցներում ու համալսարաններում: Դրա ցա-

վոտ հետևանքները հատկապես ցցուն երևացին միաբարականների դեմ պայքարի սկզբնական տարիներին: Կաթոլիկադավան մտածողները իրենց պատրաստվածությամբ գերազանցում էին հայ հոգևորականներին: Պատահական չէ, որ որոշ հայ հոգևորականներ, ովքեր Գլաձորի համալսարանից ուղարկվեցին ծանոթանալու «ֆռանկների» կրթության դրվածքին ու ծրագրերին, գայթակղվեցին և դավանափոխ եղան առաջին հերթին նրանց «մտքի փայլի», գիտելիքների պաշարի, կրթության մակարդակի պատճառով: Գլաձորի համալսարանի ներկայացուցիչները հասկացան, որ առանց սքոլաստիկական փիլիսոփայության նրբություններին ծանոթ լինելու, այսինքն՝ առանց փիլիսոփայական գիտելիքի հնարավոր չէ արդյունավետ գաղափարական պայքար մղել կաթոլիկադավան մտածողների դեմ: Հենց այդ նպատակով էլ ստեղծվեցին Գլաձորի, այնուհետև Տաթևի համալսարանները:

բ) Արտաքին աշխարհից չստանալով հոգևոր նոր լիցքեր ու փորձառություններ՝ թվում է, թե հայերը իրենց ուշադրությունը կբևեռեին ներքին կարողությունների ու ուժերի համախմբման, առկա հնարավորությունների իրականացման և ըստ էության ազգային արժեքների վերարժարժման ու օգտագործման վրա: Սակայն ամեն ինչ ընթանում էր սովորականի պես, կարծես տազնապալի ոչինչ տեղի չի ունեցել ու տեղի չի ունենում, լավագույն դեպքում՝ հայ հոգևորականները բավարարվում էին դավանաբանական բնույթի թղթեր կամ հակաճառություններ գրելով՝ դրանով իսկ ցուցանելով եկեղեցական-դավանաբանական ավանդույթի հանդեպ իրենց նվիրվածությունը: Այդ «հանգստությունը» վկայում է հայոց հոգեկերտվածքի թերություններից մեկի՝ ազգային արժեքների հանդեպ անփույթ վերաբերմունքի, անտարբերության ու անհոգության մասին: Ընդ որում, այդ անտարբերությունն ու անհոգությունը դրսևորվում են երկու կերպ. առա-

ջին, ազգային արժեքների ըստ էության մոռացմամբ, ազգային մշակութային ավանդույթների, տեսական ժառանգության նկատմամբ ինքնասանդարդարձումների ու մեկնաբանությունների բացակայությամբ և այլն: Տեսական ժառանգությունն ստեղծվում է դարերի ընթացքում, մեծ դժվարությամբ, աներևակայելի ջանքերի ու զոհողությունների գնով, սակայն ժամանակի ընթացքում մոռացության է մատնվում, չի շրջանառվում ու արժևորվում, քանի որ մեզանում, ինչպես անցյալում, մասամբ նաև այսօր, չեն մշակվել դրանց պահպանման, վերստեղծման ու յուրացման համապատասխան մեխանիզմներ: Գերիշխում է ազգային արժեքների նկատմամբ զգացմունքային մոտեցումը: Իսկ արժեքները եթե պահպանվում են միայն մատենադարաններում ու թանգարաններում, ապա կորցնում են իրենց գործառությանն նշանակությունը: Եթե բավարարվում են միայն այդ արժեքների ֆիզիկական գոյությունը փաստելով, ապա դրանք դադարում են արժեքներ լինելուց: Այսինքն՝ արժեքները ոչ միայն պետք է պահպանել, այլև դրանք յուրացնելով՝ ներքնայնացնելով՝ անընդհատ հարստացնել ու արդիականացնել: Վահան Տերյանի արտահայտությամբ՝ ազգ կազմելու և մնալու «ցանկություն ու կամք ունեցող ժողովուրդն **անդադար** պիտի ստեղծե այն արժեքները, որոնք նրա **ինքնության** առհավատյաներ են»¹³: Հայոց հոգեկերտվածքին որքան բնորոշ է պահպանողականությունը, այնքան էլ՝ ձգտումը դեպի նորը: Եթե շեշտը դրվում է միայն ավանդույթների պահպանման և նորի (իհարկե, խոսքը վերաբերում է ոչ ամեն մի, այլ արժեքավոր նորին) անտեսման ու չընդունման վրա, ապա ինքնությունը դադարում է մրցունակ լինելուց: Ըստ այդմ, նրա կրողների մի մասը ոչ միայն յուրացնում, այլև հրապուրվում է օտար նոր ար-

¹³ **Տերյան Վ.**, Երկեր, Բանաստեղծություններ, գրականագիտ. հոդվածներ, նամակներ, Եր., 1989, էջ 346:

ծեքներով, հաճախ էլ, հայտնվելով քննադատության թիրախում, ինքնարդարացման նպատակով ցուցադրաբար հրաժարվում ավանդական արժեքներից:

Այս իմաստով իրենց գործունեությամբ միարարական շարժման մտածողները ոչ միայն նպաստեցին հայ փիլիսոփայական մտքի վերելքին, այլև յուրօրինակ ձևով խթանեցին ազգային փիլիսոփայական ավանդույթների վերածննդն ու վերակենդանացմանը: Փաստորեն, կաթոլիկադավան մտածողները, անկախ իրենց ցանկությունից ու կամքից, հայ մտածողներին «հարկադրեցին» էլ ավելի մեծ ուշադրություն դարձնել ազգային ավանդույթներին ու արժեքներին¹⁴: Բանն այն է, որ կրոնադավանաբանական պայքարում միարարականները կաթոլիկ եկեղեցու առավելություններից մեկն էլ համարում էին այն, որ «ճշտությամբ ու գիտությամբ յոյժ լցեալ է եկեղեցին Հոռմա. զի նման է աշտարակին Դաւթի յոյժ սպառագինեալ, այսինքն՝ ազգի ազգի գիտութեամբ՝ ի Սուրբ Գրոց և յարտաքնոց և գրոց քաջ վարդապետաց»¹⁵: Օրինակ, Արտազի կաթոլիկ եպիսկոպոսը պարծենում էր ինչպես իր, այնպես էլ իր շուրջը համախմբված անձանց հա-

¹⁴ Համանման երևույթի հանդիպում ենք XVII դարի հայ-հռոմեական եկեղեցական հարաբերությունների աշխուժացման ժամանակ (տե՛ս **Միրզոյան Հ.**, Կրոնադավանաբանական պայքարի խաղացած դերը հայոց ինքնության պահպանման գործընթացում, «Հայոց ինքնության հարցեր», Եր., 2014, էջ 25-43): Կաթոլիկ մտածողները, օրինակ՝ Կոնստանտին Գալանտս, կամայական էին վարվում պատմաեկեղեցական սկզբնաղբյուրների և դրանց մեկնաբանման հետ, նման մոտեցմամբ հայերին հուշելով, որ «հարկավոր է յուրացնել հայրենի դպրությունը, տեր կանգնել գրական բազմադարյան արժեքներին, այլապես օտարը ինչպես ցանկանա, այնպես կարող է վարվել այդ արժեքների հետ: Այս իրողության գիտակցումն էր, որ առաջ բերեց մտավոր մի նոր շարժում» (**Ղևրիկյան Վ.**, Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, Մասն Բ, Լվովից Ամստերդամ (17-րդ դար), Եր., 2014, էջ 135):

¹⁵ **Քարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. թիվ 2184, էջ 12բ:

րուստ գիտելիքներով¹⁶: Հայ մտածողները որդեգրեցին իրենց հակառակորդի իմաստասիրման ու փաստարկման ձևերը և դրանցով սկսեցին պայքարել նրանց դեմ: Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու վկայությամբ՝ «հակառակ մարդիկ զմեր Բանս իւրեանց զէն արարին և սրով մեր պատերազմեցան ընդ մեզ...»¹⁷: Ավելին, հայ մտածողները չբավարարվեցին եվրոպական ավանդույթների յուրացմամբ, այլ սկսեցին վերաիմաստավորել նախորդ դարերի ազգային փիլիսոփայական արժեքները և դրանք զուգակցելով, համադրելով ներմուծված արժեքների հետ՝ բարձրացրեցին մի նոր մակարդակի: Այդ երկմիասնական խնդրի լուծման համար մշակվեց համադրական մի մոտեցում, որն իր արտահայտությունը գտավ տաթևցիների (Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Մատթեոս Ջուղայեցի, Առաքել Սյունեցի) աշխատություններում: Տաթևցիներն սկսում էին վերականգնել հայ տեսական-փիլիսոփայական ու աստվածաբանական ավանդույթները, շրջանառության մեջ դնել (մեկնաբանել, վերաշարադրել, մեջբերումներ անել) վաղուց թարգմանված, հայոց տեսական ժառանգության մեջ հարազատացած՝ Արիստոտելի, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Պորփյուրոսի, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու, Նեմեսիոս Եմեսացու, Եվագրոս Պոնտացու, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու և այլոց երկերը: Հետաքրքիր է նշել, որ լատին մտածողների պես ստեղծելով «հավաքաբանական» երկեր, փոխառնելով իմաստասիրման նրանց եղանակները, հայ մտածողները հազվադեպ էին մեջբերում լատին մտածողների կողմից մեծարվող եկեղեցական հեղինակությունների մտքերը և, ընդհակառակը, առատորեն հղումներ էին անում այն հեղինակներին, ովքեր

¹⁶ Այդ մասին տե՛ս **Խաչիկյան Լ.**, Արտագի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, «Բանբեր Մատենադարանի», թիվ 11, 1973, էջ 151:

¹⁷ Նույն տեղում:

կա՛մ հայագգի էին, կա՛մ էլ վաղուց թարգմանվելով՝ «հայացվել» էին: Օրինակ, VIII դարի սկզբներին Ստեփանոս Սյունեցին թարգմանել էր Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու աշխատությունները, որոնց գաղափարները (Աստծո անունների ու հատկությունների բնութագրությունը, աստվածիմացության դրական ու բացասական մեթոդները, խորհրդապաշտական աստվածաբանությունը, երկնային քահանայապետության ու եկեղեցական նվիրապետության կառուցվածքը և այլն) այս կամ այն չափով ազդեցին հետագա դարերի մեկնարվեստի, բանաստեղծության լեզվի ու ոճի (Նարեկա դպրոցի, Գրիգոր Նարեկացու), աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի ներկայացուցիչների՝ Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու, Վահրամ Բաբունու և այլոց հայացքների ձևավորման վրա: Սակայն այդ ազդեցությունը այն աստիճանի չէր, որ ստեղծվեր աստվածաբանական-փիլիսոփայական համակարգ: Հակամիարար հայ մտածողները, ուսումնասիրելով միարարականների հոգևոր ժառանգությունը, պարզեցին, որ վերջիններս աստվածաբանական մի շարք հարցերի քննարկման ու լուծման ժամանակ մեծապես հենվում են Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու աշխատությունների վրա: Դրանից հետո Հովհան Որոտնեցին իր քարոզչությունում ու ճառերում սկսեց մեջբերումներ անել Արեոպագացու հայերեն թարգմանություններից, օգտվել նրա մտքերից¹⁸, իսկ Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց» երկում արդեն առանձին գլուխ հատկացրեց Արեոպագացու աստվածաբանությանը:

¹⁸ Տե՛ս, օրինակ, «**Հովհաննես Որոտնեցու** ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են» (**Սուրբ Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր: Քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 146-147):

Երկրորդ, հայերը ոչ միայն պատշաճ ուշադրություն չեն դարձնում իրենց ազգային արժեքներին, այլև հաճախ դրանք թերագնահատում և նախապատվությունը տալիս են օտար արժեքներին ու օտարազգի մտածողներին, այն դեպքում, երբ ազգային արժեքներն ու ազգային մտածողների գործերը եթե առավել չեն, ապա գոնե չեն զիջում դրանց: Մատթեոս Ջուղայեցու բնորոշմամբ՝ «սովորութիւն է բնական մերոյ ազինս՝ ի յօտար ազգաց իմաստից բանին ցանկալ և որոնել, թէն կարի յետոնց է արարեալ, և զնոյն ընթեռնուլ և զիրոյ հօր, թէն կարի մեծաց է աշխատեալ՝ ոչ ընդունել...»¹⁹: Ջուղայեցու մտահոգությունը պատահական չէր: Բանն այն է, որ դավանափոխ հայ մտածողները և կրոնական գործիչները ոչ միայն հրաժարվում էին հայկական ավանդույթներից՝ փառաբանելով Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին, այլև ուրացողի հոգեբանությամբ բնորոշ ագրեսիվությամբ հարձակվում և ամեն գնով ջանում էին արժեզրկել ազգային արժեքներն ու ավանդույթները, իսկ եթե արժևորում էին, ապա դա ծառայեցնում էին իրենց քարոզչական նպատակներին: Դավանափոխությունը, որպես կանոն, ուղեկցվում է սեփական ավանդույթի անտեսմամբ, նախնիների վատաբանությամբ, ազգային արժեքների թերագնահատմամբ, պատմական իրողությունների թյուր մեկնաբանությամբ, եկեղեցիների միավորման գաղափարի պատմական հիմքերի հորինմամբ, հետևաբար՝ միավորման օրինականացմամբ: Միարարականների անհամեստությանն ու մեծամտությանը սահման չկար. նրանք հայ ազգին համարում էին մոլորված, ճշմարտությունից շեղված, իսկ հայ հոգևորականներին՝ անգետ, անգրագետ, անմիաբան, խռովարար, սուտ եղբայրներ, հերձվածողներ, սուտ քրիստոնյաներ և այլն: Եթե լատին քարոզիչների նման բնութագրումները ինչ-որ իմաստով հասկանալի էին, ապա

¹⁹ «ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», Մասն առաջին (1401-1450 թթ.) կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1955, էջ 120-121:

միանգամայն անընդունելի էր կաթոլիկադավան հայ գործիչների «պապից ավելի պապական» հակահայ դիրքորոշումը: Վերջիններս իրենց դավանափոխությունը արդարացնելու և լատին գործիչների աչքում վստահելի երևալու համար դասը սերտաժ աշակերտի պես բազում մեղադրանքներ էին ներկայացնում հայ եկեղեցուն և հայ հոգևորականներին: Նրանք ազգային արժեքների ուրացման կամ թերագնահատման ճանապարհով մեծարում էին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գործիչներին ու աստվածաբան-փիլիսոփաներին: Այդ ժամանակաշրջանի մի ձեռագրի հիշատակարանում կաթոլիկադավան Հովհաննես Քոնեցու մասին կարդում ենք հետևյալը. «Ոհան վարդապետն եղև պատճառ բազում բարութեան, զի ժողովեաց աստ վարդապետք ի լատինացոց և ի հայոց՝ տարածելով գնոսայ ըստ հոգոյ և ըստ մարմնոյ, թարգմանեաց և թարգմանէ գիրս բազումս ոգեշահս և լուսաւորիչս, և ոչ այսչափ միայն, այլ եղև իբրև գիւատարիմ լրտեսն Յեսու Նաւեայ մտանելով յերկիրն աւետեաց, այսինքն՝ ի միաբանութիւն սուրբ եկեղեցոյն Հռոմայ և եբեր ազգիս հայոց զփրկական համբաւն և առաջնորդեաց արժանաւորացն մտանել ի հնազանդութիւն գերադրական աթոռոյն Հռոմայ, որ է մուտ և դուռն երկնից արքայութեանն, որում զմեզ արժանաւորեսցէ Քրիստոս»²⁰: Ահա այսպէս, ըստ հիշատակարանագրի, որ ամենայն հավանականությամբ նույնպէս կաթոլիկադավան է, դավանափոխ Հովհաննես Քոնեցի վարդապետը, մտնելով «երկիր ավետյացը», այսինքն՝ դառնալով կաթոլիկ եկեղեցու անդամ, «հայտնագործում» է, որ հայերը կարող են փրկվել միայն այն դեպքում, եթե հնազանդվեն երկնային դռանը ավելի մոտ գտնվող Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն:

²⁰ **Ալբերտ Մեծ**, Համառոտ հաւաքումն աստուածաբանական ճշմարտութեան, Յիշատակարան թարգմանութեան, ՄՄ, ձեռ. թիվ 104, էջ 398ա-398բ: Տե՛ս նաև **Քարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, էջ 12բ-13ա:

Նման իրավիճակներում հայ մտածողները պետք է ցույց տային, որ հայոց ազգն ու եկեղեցին նույնպես ունեին և ունեն այնպիսի մտածողներ, ովքեր քաջահմուտ էին ու են թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին գիտությունների մեջ, ովքեր ստեղծել են մեծարժեք աշխատություններ: Ուստի նրանք պետք է ասպարեզ բերեին այդ մտածողներին ու մեկնեին նրանց երկերը, շրջանառության մեջ դնեին նրանց գաղափարները՝ ցույց տալու համար հայերի ստեղծագործական ներուժը: Այս միտքը հիմնավորելու համար համեմատենք Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի երկու մեկնություն, որոնցից մեկը գրված է XII դարում Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի կողմից (մինչև վերջերս այդ մեկնությունը համարվում էր անանուն, սակայն «Լուծմունք «Սահմանաց գրոց» բնագրի հրատարակիչներից Հ. Ղ. Միրզոյանը հիմնավորել է, որ դա պատկանում է Սարկավագի գրչին²¹, իսկ մյուսը՝ գրված Առաքել Սյունեցու կողմից (XIV դ. վերջ – XV դ. սկիզբ): Նախ, Սարկավագի մեկնության մեջ անաղարտորեն վերարտադրվում են Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական մտքերը, և դրանք գրեթե չեն օգտագործվում որևէ կրոնական ու դավանաբանական սկզբունքի հիմնավորման համար: Այսինքն՝ այստեղ չենք տեսնում սքոլաստիկական (դպրոցային) փիլիսոփայությանը բնորոշ մոտեցումը: Մինչդեռ այս առումով հակառակ պատկերն է նկատվում Սյունեցու մեկնության մեջ: Երկրորդ, երկու մեկնությունների ներածական մասերում խոսվում է Անհաղթի երկի գրման շարժառիթի մասին, սակայն ներկայացված բացատրություններն իրարից էապես տարբերվում են: Սարկավագը, ով, կարևորելով փիլիսոփայության տեղը և դերը քրիս-

²¹ Տե՛ս **Միրզոյան Հ.**, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերը «Լուծմունք Սահմանաց գրոց» երկի հեղինակ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2002, թիվ 1, էջ 93-106:

տոնեական կրթության ասպարեզում, նշում է, որ քրիստոնեական վարդապետները (օրինակ, Գրիգոր Նյուսացին, Գրիգոր Նազիանզացին և այլք) «նախ նովաւ եղեն կրթեալք յիմաստութիւն գիտութեան և ապա կարգեցան առաջնորդութիւն»: Նրանցից ետ չմնացին հայ ուսումնասերները, ովքեր, «մնաս բարյաւ» ասելով աշխարհիկ վայելքներին ու հաճույքներին, «ի մայրն ընթացան վարժից, ի տունն իմաստութեան, ի ճեմարան կրթարանին, ուր բազում ցուցեալ հանդէս երկոց տաժանմանց՝ մինչ ի սակաւն յոյով յինքեան յամբարեալ ժամանակ գիտութեան, փոյթ սովերք և քա՛ջ եղեն փիլիսոփայք անուանիք, մինչ ոչ միայն տեսողացն և կամ լսողաց, այլ և հանուրց լինէր զարմացումն...»²²: Նրանց թվում էր նաև «գերառեցալեալ» Դավիթ փիլիսոփան, ով հակադրվեց ոչ միայն այն մարդկանց, ովքեր «ոչ միայն ոչ ընդունեցան, այլ և հենգնեցին ընդդէմ յառնելով՝ զի՛նչ մեզ բաղբաղիք, ասէին, սեթևեթանքս ձեր անպիտան բնաւին մեզ թուին, սուտ և ունայն ձերդ իմաստութիւն...»²³, այլև այն մտածողներին, ովքեր «եղծանել կամէին զիմաստասիրութիւնն և առ ոչինչ համարէին, անօգուտ և անպիտան ասէին...»²⁴: Սարկավագի կարծիքով՝ Դավիթ Անհաղթի «Սահմանքի» գլխավոր նպատակն այն էր, որ հերքեր փիլիսոփայության գոյությունը ժխտողների փաստարկները և «ցուցանէ սա գեղեցիկ գոլ զսա և ցանկալի քան զամենայն երևելի պատուականութիւն և զայս հնարս իմացեալ իմաստնոյն, ազգասիրութեամբ եկեալ յայսոսիկ. իբրու զի յորժամ տեսցեն զսահման և զիրողութիւն իմաստասիրութեան, ի սեր շարժին նմին և բաղձան ուսանել...»²⁵: Բերված հատվածներից կարելի է եզրա-

²² **Յովհաննէս Սարկաւագ Իմաստասէր**, Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», աշխատասիրությամբ Ա. Գ. Մադոյանի և Հ. Ղ. Միրզոյանի, Եր., 2004, էջ 16:

²³ Նույն տեղում:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 16-17:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 17:

կացնել, որ Սարկավագի առաջնահերթ խնդիրը փիլիսոփայության հեղինակության պաշտպանությունն էր և Դավիթ Անհաղթին որպես փիլիսոփա ու փիլիսոփայության ջատագովի ներկայացնելը:

Հակամիարարական շարժման մասնակից, Տաթևի դպրոցի սան Առաքել Սյունեցին այլ կերպ է բացատրում Դավիթ Անհաղթի երկի ստեղծման շարժառիթը: Ըստ նրա՝ Անհաղթը այդ երկը գրել է «ընդդեմ աթենացւոց», որովհետև երբ նա և Եզնիկ Կողբացին Աթենքում ուսանելիս քննադատում են հույն վարդապետներին («տեսին բիծ ի վարս վարդապետացն և զայրացեալ մեղադրեցին նոցա»²⁶), վերջիններս վիրավորվում են, հայերին անվանում «կարճոզիս և չարաճճիս և հակառակօղս և փորձողս» և սպառնում այլևս ոչ մի հայի չթույլատրել ուսանելու Աթենքում: Եվ դրա միակ պատճառն այն է, գրում է Սյունեցին, որ հայերն ուրիշներից ավելին գիտեին: Այս դեպքից հետո, ըստ Սյունեցու՝ Անհաղթը որոշում է գրել իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկը՝ որպես «յանդիմանութիւն նոցա թէ տեսէք որ այսպիսի իմաստութիւն գոյ ի հայս, այլ ոչ եմք կարօտ գալ յԱթենս»²⁷: Թե որքանով է այս կարծիքը համապատասխանում իրականությանը, տվյալ պարագայում այնքան էլ կարևոր չէ: Սյունեցու խնդիրն է ցույց տալ, որ հայերը իրենց մտավոր ունակություններով ոչնչով չեն զիջում այլոց և կարող են ստեղծել (և ստեղծել են) հպարտության արժանի մեծարժեք փիլիսոփայական երկեր: Այսպիսով, տաթևցիները, իրենց «ազգի մեծությունը միտքը բերելով» (Խ. Աբովյան), ազգային գործիչների և մտածողների (Գրիգոր Լուսավորիչ, Դավիթ Անհաղթ, Գրիգոր Նարեկացի և ուրիշներ) մեծարման ճանա-

²⁶ **Առաքել Սյունեցի**, Լուծմունք, Յաղագս Սահմանացն Դավթի Անյաղթի փիլիսոփայի, «Դաւիթ Անյաղթ, Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դաւթի» գրքում, Մաղրաս, 1797, էջ 152:

²⁷ Նույն տեղում:

պարհով հակահարված էին տալիս այն մտածողներին, ովքեր արհամարհական ու ոչնչապաշտական մոտեցում ունեին հայոց մտավոր ներուժի հանդեպ: Նրանք կարծես թե գիտակցում էին, որ երբ օրակարգում դրվում է ազգի ու եկեղեցու հեղինակության հարցը, ապա առանց ապավինելու ազգային սիմվոլներին, ազգային արժեքներին ու ավանդույթներին, հնարավոր չէ լուրջ պայքար մղել: Ի դեպ, մեծարանքի արժանի ազգային սիմվոլ է դառնում նաև Գրիգոր Տաթևացին, ում նրա աշակերտները միանշանակորեն համարում են ազգային մեծություն, նրան ներկայացնում որպես ազգասեր, եռամեծ փիլիսոփա և «երկրորդ Լուսավորիչ»: Վարքագրի կարծիքով՝ «նա դարձաւ Հայոց երկրորդ լուսավորիչը եւ որպէս աստուածաբան գերազանցեց բոլոր հին ու նոր իմաստասէրներին եւ վարդապետներին»²⁸: Այս առիթով Մատթեոս Ջուղայեցին իր ուսուցչի մասին ասում է, որ «այլ և արար գիրս յոգնաիմաստք ընդդէմ ամենայն ազգաց, ճշմարիտ ցուցանելով զհայք. և արար զբանս խրատականս և իմաստ. և հանճարս. և իմաստնացոյց զազգս հայոց՝ քան զամենայն ազգս...»²⁹: Եվ բնավ պատահական չէ, որ նա դասվել է հայ եկեղեցու սրբերի շարքը, մինչդեռ կաթոլիկ քարոզիչներն ամեն կերպ ջանացել են ստվերել նրա հեղինակությունը:

3. Առանձի՞նը, թե՞ ընդհանուրը. ինքնության պահպանման կրկանները փիլիսոփայական խոսույթում

Միարարականների և հակամիարարականների «սրերը» խաչվեցին նաև փիլիսոփայական բանավեճերում, որոնց կենտ-

²⁸ «Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաթևացի Անհաղթ փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը», էջ 290:

²⁹ Մատթեոս Ջուղայեցի, Վարք Գրիգոր Տաթևացույ, ՄՄ, ձեռ. թիվ 6607, էջ 5բ:

րոնում ընդհանրականների (ունիվերսալիաների), ի մասնավորի անհատի և ընդհանուրի, առաջնային ու երկրորդային գոյացությունների առաջնության ու առավելության հարցն էր: Հարկ է նշել, որ հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ ընդհանրականների (ունիվերսալիաների) հիմնահարցի կապակցությամբ լատին մտածողների հայացքները իրավացիորեն գնահատվել են որպես չափավոր ռեալիստական: Մակայն, համեմատություն անցկացնելով լատին և հայ մտածողների հայացքների միջև, հետազոտողները արմատական տարբերություն էին տեսնում դրանց միջև՝ կարծելով, որ հայ մտածողները հիմնականում պաշտպանում էին չափավոր նոմինալիստական, իսկ լատին մտածողները՝ չափավոր ռեալիստական տեսակետներ: Այս գնահատականը վերանայվել է³⁰: Հայ և լատին մտածողների հայացքների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցի գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական կողմերի, այդ թվում առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության հարցի, մեկնաբանության խընդրում նրանց հայացքներում էական տարբերություններ չկան. թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը ընդհանուր առմամբ պաշտպանում են արիստոտելյան տեսակետը: Հետևելով Արիստոտելին՝ նրանք կարծում են, որ գոյաբանական առումով առաջնային գոյացությունները (առանձին իրերը) հիմք են ինչպես սեռերի և տեսակների՝ որպես բազմությունների առաջացման, այնպես էլ մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման համար: Իսկ տարբերությունն ընդգծված նկատվում է միայն հիմնահարցի արժեքա-աշխարհայացքային (դավանաբանական, գաղափարական) կողմի քննարկման ընթացքում: Եթե ընդհանուրի և առանձինի

³⁰ Տե՛ս **Զաքարյան Ս.**, Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 2014, էջ 73-74:

հարաբերակցությանն առնչվող տեսական հարցերը քննարկելիս լատին և հայ մտածողները ձգտում են արժևորել թե՛ ընդհանուրը և թե՛ առանձինը, պարզել դրանց միջև գոյություն ունեցող գոյաբանական, իմացաբանական ու տրամաբանական փոխառնչությունները, ամրագրել դրանց փոխկապակցվածությունը, ապա արժեքաբանական, տվյալ դեպքում դավանաբանական և գաղափարական հարցերին անդրադառնալիս լատին մտածողները, լինելով կաթոլիկ և հայ եկեղեցիների միավորման (ունիայի) կողմնակիցներ, շեշտում էին ընդհանուրի գերազանցությունն առանձինի հանդեպ, իսկ հայ մտածողները, ձգտելով պահպանել հայոց եկեղեցու անկախությունն ու ինքնուրույնությունը, շեշտում էին առանձինի առավելությունն ու գերակայությունը ընդհանուրի նկատմամբ։ Իրենց ուսուցիչ Թովմա Աքվինացու նման լատին մտածողների մոտ «ընդհանուրը բառացիորեն խեղդում, ոտնակոխ է անում եզակիին»³¹։ Իրենց տեսակետի օգտին բերվող բազմաթիվ օրինակներում նրանք մի կողմից գովում ու փառաբանում էին «ընդհանուր եկեղեցու» բարեմասնությունները, բարբառում «ընդհանուր աթոռի» ներքո քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդների միավորման գործնական օգուտների ու առավելությունների մասին, մյուս կողմից՝ արհամարհում և ոտնահարում քրիստոնյա առանձին ազգերի եկեղեցիների իրավունքներն ու ավանդույթները, աղաղակում նրանց անհնազանդության և անմիաբանության մասին, նրանց մեղադրում այն բանի համար, որ «զբաժանումն ձգեն ի մեջ եկեղեցոյ և ապստամբին ընդդէմ ընդհանուր գլխոյն եկեղեցու»³²։ Ընդհանուրը, ըստ միաբարական շարժման տեսաբանների, մի հզոր և անսպառ ուժ է, որից սնվում

³¹ **Стяжкин Н.И.**, Проблема универсалий в средневековой философии, «Философские науки», 1980, № 2, с. 113.

³² **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, ՄՄ, ձեռ. թիվ 2184, էջ 81բ։

են բոլոր անհատ գոյացությունները և ստանում իրենց կեցության իմաստն ու բովանդակությունը: Բոլոնիացին միաբանության և միավորման քարոզ է անում, խոսում բոլոր քրիստոնյա ազգերին մեկ ընդհանուր եկեղեցու հովանու ներքո միավորվելու առավելությունների (օրինակ, միասնաբար թշնամու դեմ կռվելը, միմյանց օգնելը, ջերմացնելը) մասին: Միաբանության մասին Բոլոնիացու դատողությունները համոզիչ են: Թշնամությունն ու անմիաբանությունը, գրում է նա, մեծ պակասություն են, իսկ սերն ու միաբանությունը՝ օգտակար բազում առումներով: Ինչպես մարմնի անդամների բաժանումը «յոժ ցաւեցուցանէ» և ապականում է մարմինը, այնպես էլ եթե եկեղեցու հոգևոր մարմինը, այսինքն՝ քրիստոնյա ազգերը, իրարից բաժանվում են, ապա խիստ ցավեցնում են հոգուն և, ի վերջո, վրա է հասնում թե՛ եկեղեցու ավերումը և թե՛ հոգու մահը: Եթե մարմնի մի անդամ ցավում է, ապա ցավը զգում են նաև մյուս անդամները, իսկ եթե մարմնի մի անդամ հաճույք է զգում, ապա դա զգում են նաև մյուսները: Քրիստոնյա ազգերը իրար անհրաժեշտ են, զգում են մեկը մյուսի կարիքը, ուստի «պարտին սիրել զմիմեանս»: Լատին եպիսկոպոսը համոզված էր, որ քրիստոնյա ազգերի միասնության ու համերաշխության ապահովման հիմքը «ընդհանուր գլխի»՝ կաթոլիկ եկեղեցու շուրջ միաբանվելն է: Նրա կարծիքով՝ ովքեր չեն ուզում միավորվել, ովքեր չեն ուզում ընդունել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանությունը, գնում են Աստծո կամքին հակառակ: Այս կապակցությամբ Բոլոնիացին բերում է երաժշտական գործիքի՝ քնարի, պատկերավոր օրինակը: Քնարը ունի բազում լարեր, և եթե դրա բոլոր լարերին հպվում է մեկ ձեռք, ապա քնարը արձակում է գեղեցիկ ու ներդաշնակ ձայն, իսկ եթե հպվում են բազում ձեռքեր՝ արձակում է խառնաշփոթ ու աններդաշնակ ձայներ: «Այսպես ընթեանուր եկեղեցի որ նմանէ քնարի և ունի բազում և

ազգ ազգի լարս որ է զանազան ազգք քրիստոնէից. յորժամ հարկանին ի միոյ ձեռանէ, այսինքն զի ամենեքեան հնազանդ և հրամանակատար լինի միոյ զլիոյ որ լինի երեսփոխան Քրիստոսի, յայնժամ գեղեցիկ և քաղցր ձայնս արձակեն, այսինքն զմիաբանութիւն: Այլ յորժամ զքնարս եկեղեցոյ բազում ձեռօք հարկանեն զի ամենքն բաժանեցան ի ընթեհանուր զլիոյն ի պետ ի աթոռոյն և ուրանան զնա գոլ ընթեհանուր գլուխ և իւրաքանչիւր ազգ եղեալ է իւր գլուխ և պատրիարզ ինքնագլուխ, յայնժամ երգ այսպիսի քնարիս խառնափնթոր և անյարմար է Քրիստոսի»³³: Այս օրինակի դեմ առհասարակ և հատկապէս գեղազիտական առումով հնարավոր չէ առարկել, սակայն դրան քաղաքական երանգավորում տալով՝ Բոլոնիացին բացահայտում է իր հետին նպատակը՝ հիմնավորել առանձին եկեղեցիները «տիեզերական եկեղեցու գերագոյն քահանային» ենթարկեցնելու միտքը: Որպէս եկեղեցիների միաբանության քարոզիչ՝ Բոլոնիացին վստահ է, որ կգա ժամանակ, երբ բոլոր քրիստոնյաները կհավաքվեն, կմիաբանվեն «ընդ իրարս և ընդ սուրբ եկեղեցոյն Հռոմա միջնորդութեամբ սուրբ սիրոյն»:

Ի տարբերություն միարարական մտածողների, Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց» երկում, հենվելով Հովհան Որոտունեցու՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» երկի վերլուծության մեջ առաջադրված տեսական դրույթների վրա³⁴, պաշտպանում է

³³ **Քարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Քարոզգիրք, էջ 84ա:

³⁴ Հովհան Որոտունեցին ընդհանրականների, անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության հիմնահարցը քննարկում է **առաջնության, հավասարության և առավելության** տեսանկյուններից՝ փորձելով հիմնավորել դրանց փոխկապակցվածության փաստը: Նրա կարծիքով՝ անհատ գոյացությունները առավել են ընդհանուր գոյացություններից (տեսականերից ու սեռերից), որովհետև՝ ա) անհատը ենթակա է բոլոր կարգի (եական ու պատահական, ընդհանուր և եզակի) ստորոգումների, բ) անհատը առավել է ընդհանրականների հանդեպ, որովհետև ներգործությամբ ունի իրենից վեր գտնվողները (նկատի ունի

ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելության և գերապատվության սկզբունքը: Եթե անհատի և ընդհանուրի, առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության տեսական կողմը քննարկելիս նա հակասություն չի տեսնում Պորփյուրոսի և Արիստոտելի տեսակետների միջև, ապա միարարների հետ բանավեճում նա առավելությունը միանշանակ տալիս է Արիստոտելի այն տեսակետին, ըստ որի՝ անհատ գոյացությունները իսկագույն և առավել են երկրորդ գոյացություններից: «Դարձեալ՝ թէպէտ ըստ Պորփիրոսի՝ մասն բոլորին հետևի. որպէս անհատն տեսակին և տեսակն սեռին: Սակայն ըստ Արիստոտելի՝ սեռն և տեսակն անհատին հետևին, զի են երկրորդ գոյացութիւն: Իսկ անհատն է առաւել և իսկագոյն և առաջին գոյացութիւն, որ է՝ առանձնական և մասնաւոր որպէս զազս մեր»³⁵: Ըստ այդմ, ոչ թե անհատն է կարիք զգում ընդհանուրի գոյության, այլ, ընդհակառակը, ընդհանուրը չի կարող գոյություն ունենալ առանց անհատ գոյացությունների: Հետևաբար, անհատն առավել պատվա-

Պորփյուրոսի ծառը)՝ սեռը, տեսակը և տարբերությունները, գ) անհատը սեռից և տեսակից առավել է, քանզի դրան բնորոշ են նաև անհատական (պատահական) հատկություններ: Պատահական հատկությունը նախ՝ դրսևորվում է անհատի մեջ, այնուհետև՝ տեսակի և սեռի մեջ, դ) «Զի անհատն անկարօտ է սեռից և տեսակաց, զի ստորոգեցցին ի վերայ նորա. այլ նոքա կարօտ են ենթակայի, զի ժողովեցցին և կախեցցին ի նա և սոքա չորեքկին միապէս կարօտ են, այսինքն՝ պատահումն՝ գոյացութեան, և բայն՝ անուան, և գործն՝ իրի և ստորոգեալն՝ ենթակայի, զի ոչ կարէ լինել զոյ առանց պատահման, և անուն առանց բայի, և իր առանց գործոյ, և ենթակայ առանց ստորոգեալոյ...», ե) անհատն է ծնվում, աճում, մեռնում, փառք ու տանջանք, գովք ու պարսավանք ընդունում և ոչ թե սեռն ու տեսակը, որովհետև «անհատն է անձնաւորեալ տեսակ և անհատ բնութիւն, և սեռ տեսակացեալ» (**Յովհաննու Որոտնեցոյ** Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, Եր., 1956, էջ 38-40):

³⁵ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 550:

կան և գերադասելի գոյ է, քան կախվածության մեջ գտնվող ընդհանուրը:

Հայոց ազգին, գրում է Տաթևացին, մեղադրում են անմիաբանության մեջ և այդ կապակցությամբ ասում են, թե ընդհանուր կանոնները ճշմարիտ են, քան մասնավորները, ուստի բոլոր ազգերը պետք է հետևեն ընդհանուրին: Այս փաստարկը, ըստ Տաթևացու, քննադատության չի դիմանում, որովհետև տրամաբանությանը գիտակ ամեն ոք գիտի, որ ընդհանուրը ոչ միշտ է ճշմարիտ: Օրինակ, «Բոլոր մարդիկ արդար են» և «Ոչ մի մարդ արդար չէ» ընդհանուր դատողությունները չեն կարող ճշմարիտ լինել, իսկ «Որոշ մարդիկ արդար են» և «Որոշ մարդիկ արդար չեն» մասնավոր դատողությունները ճշմարիտ են: Պետք է նշել, որ լատին մտածողները նույնպես քաջ գիտեին տրամաբանության այս կանոնը: Այսպես, Բոլոնիացին գրում է, որ «ընդհանուրն կարելի չէ սուտ՝ մնալով մասնատրին ճիշտ»³⁶: Ընդհանուրի (ընդհանուր դատողությունների) ճշտությունից հետևում է մասնավորի ճշտությունը, իսկ ընդհանուրի կեղծ լինելուց դեռևս չի հետևում մասնավորի կեղծությունը: Հարցի տրամաբանական կողմը քննարկելիս Բոլոնիացին պահպանում է մտածողության կանոնները, ճիշտ է մեկնաբանում տրամաբանության հիմնական օրենքները, սակայն դրա արժեքային կողմի քննարկման ժամանակ նախապատվությունը տալիս է ընդհանուրին: Այնուհետև, շարունակում է Տաթևացին, կաթոլիկները իրենց դավանաբանությունը համարում են ճշմարիտ. դա կարելի է հասկանալ, եթե նկատի ունենանք այն թուլությունը, որ «քնալորեալ է մարդոյ՝ զի ամեն ոք կարծե՛զ զինքն ճշմարիտ և արդար»³⁷: Սակայն այս կամ

³⁶ **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Համառոտ հաւաքումն և յոյժ օգտակար դիպելկոսիկայէն որ է տրամաբանութիւն, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1684, էջ 272ա:

³⁷ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 551:

այն դավանաբանության ճշմարտացիությունը որոշվում է ոչ թե ըստ այն բանի, թե ինչ են դրա մասին մտածում այդ դավանաբանության պաշտպանները, այլ՝ թե որքանով է դա ուղղափառ և անփոփոխ, որքանով է դա համապատասխանում ճշմարտությանը: Տաթևացին հենվում է միջնադարյան մտածողության՝ «Որքան հին, այնքան ճշմարիտ» հանրահայտ սկզբունքի վրա, համաձայն որի կրոնական ցանկացած վարդապետության կամ դավանաբանության ճշմարտության չափանիշը դրա հնության մեջ է: Հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը խարսխված է առաջին երեք տիեզերական ժողովների որոշումների վրա և ժամանակի ընթացքում չի փոփոխվել: Ճշմարտությունը առաքելական կանոններն ու տիեզերական երեք ժողովներում ձևակերպած դրույթներն են, որոնց «առաւել մերձ է և անշարժ մնացեալ՝ է ազգս հայոց»: Հետևաբար, քրիստոնյա բոլոր ազգերը պետք է հետևեն ոչ թե Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն, որի դավանաբանությունը ժամանակի ընթացքում փոփոխվել է և շեղվել առաջին երեք տիեզերաժողովներում ընդունված սկզբունքներից, այլ ավելի շուտ հայոց եկեղեցուն, որի դավանաբանությունը, լինելով հնագույնը, մնացել է անխախտ ու անփոփոխ: Ուրեմն ոչ թե հայոց ազգը «ընդհանուրը» թողեց և առանձնացավ քրիստոնեական մյուս եկեղեցիներից, այլ «նոքա թողին ուղիղն ու բաժանեցան»:

Ընդհանուրի և անհատի արժանիքները, գրում է Տաթևացին, որոշվում են ոչ թե քանակական, այլ որակական ցուցանիշներով: Ամեն մի առանձին չէ, որ կարող է «ծնկի գալ» «ընդհանուրի» առջև, և ամեն մի «ընդհանուր» չէ, որ կարող է ունենալ առանձինին հավասար արժանիքներ. «Այլ և արդ կարելի՛ է գմինն բազմաց հակառակեցի և յաղթեցէ. Որպէս ազգս հայոց զայլս ամենայն որ բազո՛ւմ են և ո՛չ մի»³⁸: Բազում առումներով առանձինը

³⁸ Նույն տեղում, էջ 550:

կամ լավագույն մեկը պատմական ու գերադասելի է ընդհանուրից կամ բազումից: «Դարձեալ՝ յայտնապէս ասել ո՛չ է հարկ՝ թէ ամեն բազում պատուական է քան զմին. Ձի ահա՛ գոյացութիւն մի է և պատահումն բազում. և արեգակն մի է և աստեղք բազում. և զլուխն մի է և անդամք բազում: Որ և պատուական է վարդապետն քան զաշակերտն. և զօրավարն քան զգօրս. և կառավարն քան զկառն և այլն: Նմանապէս և ազգս հայոց թէպէտ մի է, կարէ՛ պատուական գոլ բազմաց»³⁹: Ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելությունը և գերապատվությունը ցուցանող օրինակները այնքան շատ են, որ Տաթևացին անիմաստ է համարում դրանց թիվն ավելացնել. «Եւ զայս վասն է՞ր է յերկարել ինձ. Ձի ցուցանիցի թէ ո՛չ է պարտ միոյն ճշմարտի բազում ստոց հետևիլ: Եւ լաւ է մի ակն պատուական՝ քան զբազում քարինս անպիտան»⁴⁰: Այսպիսով, ի հակադրություն միաբարակական շարժման գաղափարախոսների, ովքեր ընդհանուրի գերազանցության դրույթով փորձում էին հիմնավորել Հռոմի կաթովիկ եկեղեցու և հայոց եկեղեցու միավորման գաղափարը, Տաթևացին պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի առավելության և գերազանցության սկզբունքը և դրանով իսկ հիմնավորում հայոց ազգի ինքնություն և անկախ գոյելու իրավունքը: Հարկ է նկատել, որ ինչպես Տաթևացին, այնպես էլ հայոց եկեղեցու գաղափարախոսները ոչ թե կողմ չէին քույր եկեղեցիների միաբանությանը կամ համագործակցությանը, այլ դեմ էին այն դիրքորոշմանը, երբ մեկ եկեղեցի փորձում էր իրեն ենթարկեցնել մյուսներին: «Հայոց Եկեղեցին, - նկատում է Մ. Օրմանյանը, - միաբանութիւնը հասկացաւ ճիշտ, բառին ճիշդ և սեղմ նշանակութեամբ: Նա միաբանութիւն ըսելով, ուզեց եկեղեցիներու միջեւ ունենալ հոգեւորական

³⁹ Նույն տեղում, էջ 551:

⁴⁰ Նույն տեղում:

հաղորդակցութիւն, փոխադարձ յարաբերութիւն, և իրարու դիրքին հանդէպ յարգանք. Իւրաքանչիւրին համար իւր շրջանակին և սահմաններուն մէջ ազատութիւն, և ամէնուն վրայ տիրապետող քրիստոնէական սուրբ սէրը: Նա երբեք չուզեց հանդուրժել, որ միաբանութիւնը տիրապետութեան փոխոյն, և մարդոքսութեան վերածուի: Դժբախտաբար Յունական և Լատինական եկեղեցիներ, իրենց քաղաքական և կենցաղական դիրքերուն առաւելութենէն գրգռուելով, այն համոզմամբ վարուեցան, թէ եկեղեցիներու միաբանութիւնը ուրիշ կերպով չկրնար իրականանալ, բայց եթէ ուրիշները իրենց եկեղեցւոյն հնազանդեցնելով»⁴¹: Իսկապէս, հայ հոգևորականները ոչ թէ դեմ էին կաթոլիկ եկեղեցուն, այլ նրա աշխարհակալ նկրտումներին: Եսայի Նչեցին իր դավանակիցներին ասում էր, եթէ կաթոլիկները, ինչպէս նաև դավանափոխված հայերը ձեր տուն են գալիս որպէս եղբայրներ, ապա ընդունեք, իսկ եթէ գալիս են դավանափոխ անելու մտադրությամբ, ապա մի՛ ընդունեք, մի՛ ողջունեք նրանց և մի՛ հաղորդակցվեք այդ գառան մորթի հագած գայլերի հետ, որովհետև նրանք «զՀայոց քրիստոնէութիւնս հայիոյեալ՝ նախատեն զեկեղեցի, և զառաջնորդս ուրանալ տուեալ, բազում հակառակութիւնս յեկեղեցիս զձգեն»⁴²: Իսկ Տաթևացին իրավացիորեն նկատում էր, որ միարարականները մի կողմ են դնում քրիստոնէական եկեղեցիների դավանաբանության ընդհանրությունները, որոնք անհամեմատ շատ են, այլ միայն շեշտում են տարբերությունները: Ընդ որում, կաթոլիկ և ուղղափառ եկեղեցիները իրենց դավանանքի ու ծեսերի առանձնահատկությունները համարում են օրինակելի, և «միայն հայք նախատեալ լինին որպէս ո՛չ ունել միաբանութիւն

⁴¹ Օրմանյան Մ., Հայոց եկեղեցին, Եր., 1993, էջ 80-81:

⁴² Մեջբ. ըստ Խաչիկյան Լ. Ս., Արտագի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, էջ 154:

ընդ այլս ի քրիստոնէից, այլ առանձին միայնաբար ընթանալ: Բայց պարտ է այնոցիկ, որք ո՛չ գիտեն՝ և կամ թէ կամաւ տգիտանան՝ ցուցանել զմիաբանութիւն ազգիս հայոց առ այլ քրիստոնեայսն, զի գիտացեալ յամօթ լիցին յաղթեալք ի ճշմարտութենէն»⁴³: Քննադատելով նման կողմնապահ մոտեցումը՝ Տաթևացին բազում օրինակներով ցոյց է տալիս հոյն, լատին ու ասորի եկեղեցիների միջև առկա ծիսադավանաբանական ընդհանրությունները: Գաղափարական պայքարում այդ ընդհանրությունների անտեսումը արդեն իսկ խոսում է հակառակորդ կողմի հետին նպատակների մասին: Այդ դեպքում, եզրակացնում է Տաթևացին, լավ է տարաձայնություն, քան համաձայնություն, լավ է բաժանում, քան միություն:

Այսպիսով, վերոգրյալը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման ու գործառման գործընթացում խաղացել է երկակի դեր. ա) մշակել է քրիստոնեական արժեհամակարգի վրա խարսխված աշխարհայացք ու աշխարհատեսություն, բնագանցական, մարդաբանական ու բարոյագիտական հայացքների ամբողջություն, առանց որի անհնար է պատկերացնել ցանկացած ինքնութենական հարացույց, բ) որպէս հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կարևոր բաղադրատարր, կատարել է պահպանիչ գործառույթներ՝ փիլիսոփայական հասկացություններով ու փաստարկներով հիմնավորել է հայոց եկեղեցու ինքնուրույնությունը, նրա դավանաբանության սկզբունքները, ավանդույթներն ու արարողությունները, գաղափարական պայքար մղել միաբարական շարժման դեմ, կարևորել ազգային (կրոնական) ինքնության կառուցվածքում փիլիսոփայական գիտելիքի, պատմական հիշողության, ազգային

⁴³ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 553:

ավանդույթների պահպանման ու կիրառման անհրաժեշտության, ազգային արժեքների շարունակական «ընթերցման» ու նորովի իմաստավորման նշանակությունը՝ դրանով իսկ նպաստելով ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանը և ըստ այդմ՝ հայոց ինքնության որոշակիացմանն ու կայունացմանը:

4. Ազգային ինքնության կառուցարկման քաղաքականություն. դասեր և տեսականներ

Միջնադարում ինքնության շուրջ ծավալված բանավեճերը, մրցակից ուղղությունների միջև գաղափարական պայքարը պետք է գնահատել ոչ միայն տվյալ ժամանակահատվածի համատեքստում, ոչ միայն տվյալ պահին ձեռք բերված արդյունքներով, այլև պատմական ավելի ընդգրկուն ժամանակի, հետագա դարերի ու այսօրվա վրա թողած հետևանքների ու ազգային ինքնության արդիականացման տեսանկյունից: Հայոց առասպելների, էպոսի, պատմագեղարվեստական երկերի և վարքաձևերի վերլուծությունից ակնհայտ երևում է, որ հայոց հոգեկերտվածքի հիմնային գծերից է ազատատենչությունը, սեփական ինքնության պահպանման ձգտումը: Այս իմաստով հակամիարարականների փիլիսոփայական դիրքորոշումները, մասնավորապես «քաղաքական-գաղափարական նոմինալիզմը» ոչ միայն իր արժեքները, ինքնուրույնությունն ու անկախությունը պաշտպանելու հայ ոգուներունակության ու վճռականության վկայությունն է⁴⁴, այլև յու-

⁴⁴ Հետագա դարերի, հատկապես XX դարի հայ մտածողները, մտահոգ հայ ազգի ճակատագրով, նույնպես ձգտել են պաշտպանել առանձինի անկախությունը, ընդգծել դրա առավելությունը ընդհանուրի նկատմամբ: Այս կապակցությամբ դիպուկ է արտահայտվել XX դարի հայ հոգեբան Հ. Պողոսյանը. «Մարդկութիւնը Պղատոնի «ձիութեան» ... գաղափարական է, ուր մենք ձին գիտենք, բայց «ձիութիւն» կը փիլիսոփայենք, մարդը գիտենք, բայց մարդկութիւնը կը փիլիսո-

րատեսակ դաս բոլոր նրանց, ովքեր ազգային ինքնության տարրերի, ազգային արժեքների ուրացման, թերագնահատման կամ անտեսման ճանապարհով ձգտում են «ընդհանուրի» գայթակղիչ ու մշուշապատ անորոշության մեջ գտնել ազգի փրկության կամ պարզապես իրենց գոյակերպի բանալին⁴⁵, ովքեր ազգերի ու պետությունների միջև միութենական ու միավորման հարաբերությունները հասկանում են ոչ թե հորիզոնական, այլ ուղղահայաց ձևով՝ որպես գերադասության ու ստորադասության հարաբերություններ: Միայն հորիզոնական հարաբերությունների դեպքում է հնարավոր քույր եկեղեցիների, ազգերի, պետությունների ու քաղաքակրթությունների միջև, անկախ դրանց մեծությունից ու

փայենք, և անոնք որ հակառակը կը պնդեն՝ իրենց սոփեստութիւնովը ի վերջոյ ցեղին ապերջանկութեան ու փճացումին պատճառ կրնան դառնալ: Վասնզի, ինչպէ՞ս կրնայ մէկը՝ առանց ինքն իրեն օգտակար ըլլալու՝ ուրիշի մը օգտակար ըլլալ, եւ ինչպէ՞ս կրնայ ցեղ մը համայն մարդկութեան ծառայել՝ առանց նախ ինքզինքը շտկելու: ... Հայեր, աչքերնիս բանանք, եւ առանց ցեղային գոյութիւնը, ցեղային սկզբունքը, եւ ցեղային ոգին մեր մէջը մշակելու որնէ սկզբունքի չի յարինք, որչափ ալ փայլուն ու համամարդկային, տիեզերական երեւնայ անիկայ, որչափ ալ աստուածային եւ երկնային թուի անիկա: Անոնց ամբողջն ալ՝ առանց ցեղային ինքնագոյութեան ու պահպանումին՝ օղային դղեակներ են: Ցեղը առաջին եւ համամարդկութիւնը երկրորդական է: Առանց իրականութեան գաղափարական չիկայ, եւ առանց ցեղերու գոյութեան՝ մարդկութիւնը փոշիացած է» (**Պողոսեան Յ.**, Հայ ցեղը եւ հալածանքները: Հոգեբանական լոյսին տակ, Բոստոն, 1919, էջ 102-103):

⁴⁵ Հայոց հոգեկերտվածքին բնորոշ է աշխարհաքաղաքական գաղափարախոսության յուրացման սկզբնական փուլում պարզապես հափշտակվածությունը դրավերացական գաղափարների նկատմամբ: Հայը այդ գաղափարների իրագործման մեջ է տեսնում իր փրկության ու երջանկության բանալին: Սակայն այդ ռոմանտիկ հափշտակվածությունը դառնում է փորձությունների, եթե չասենք ձախորդությունների սկիզբ, մանավանդ որ վերացական գաղափարները հասկացվում են տառացիորեն և ընդունվում անվերապահորեն: Ճիշտ է նկատված, որ «միայն հայն է աշխարհի երեսին բոլոր ազգերուն մէջ, որ ամէն «ուրիւն», քրիստոնէութենէն մինչեւ ընկերվարութիւն, առեր է այնպէս բառացի ու տառացի կերպով, վերացական յափշտակութեամբ ուրանալով եւ մոռնալով ինքնապահպանութեան ամենատարրական բնագոյն անգամ» (**Շահան Նաթայի,** Հուշեր, Եր., 1992, էջ 130):

փոքրությունից, մեծաքանակությունից ու փոքրաքանակությունից, արժանապատիվ, անկեղծ, հանդուրժողական, փոխզիջումային, ընդհանուր արժեքներին հետամուտ ու միասնական նպատակ հետապնդող միավորումների, փոխհարաբերությունների ու կապերի հաստատում: Իհարկե, դա բնավ չի նշանակում, թե ազգային ինքնության կառուցարկումներում պետք է բացարձակացնել «քաղաքական նոմինալիզմի» նշանակությունը կամ պետք է «ընդհանուրի» դեմ պայքարը դարձնել ինքնանպատակ՝ այն վերածելով ազգայնամոլական սին նկրտումների ու քաղաքական միջերի հորինման գործիքի:

Անցյալի դասերը չպետք է ապարդյուն անցնեն: Ազգային ինքնության հարացույցների կառուցարկման և մրցակցող նախագծերի հիմքում պետք է ընկած լինի փոխադարձ հանդուրժողականության սկզբունքը: Եվ այս տեսանկյունից պետք է նաև իմաստավորենք անցյալի դեպքերը: 1995 թ. մայիսի 25-ի «Սեսում սինտ» շրջաբերականում Հռոմի Պապ սբ. Հովհաննես Պողոս Երկրորդը «պատմական հիշողության մաքրագործման» շրջանակներում հրապարակավ ներողություն հայցեց կաթոլիկ եկեղեցու գործած «սխալների» (անցյալից ժառանգած թյուրիմացությունների, անստույգ մեկնաբանությունների ու նախապաշարումների)⁴⁶, այդ թվում՝ քրիստոնեական այլ եկեղեցիների նկատմամբ վարած սխալ քաղաքականության համար, ինչով հիմք դրվեց քույր եկեղեցիների միջև տարաձայնությունների քննարկման ու հարթման, իսկապես քրիստոնեական հարաբերությունների հաստատման ու մերձեցման համար: Հայոց եկեղեցին նույնպես պետք է որոշ հարցերում, մասնավորապես հայազգի այլադավանների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի համար, ընդունի

⁴⁶ Св'т **Иоанн Павел II**, В кн.: «Православная энциклопедия», т. 24, <http://www.pravenc.ru/text/471418.html>

իր «սխալները»: Նախիջևանում և այլուր, որտեղ գործում էին կաթոլիկ առաքյալները, հայերը, կտրվելով իրենց արմատներից ու ավանդույթներից, չհաղորդակցվելով իրենց ազգակիցների հետ, ժամանակի ընթացքում կամ գաղթեցին կամ կրոնափոխ եղան՝ ընդունելով մահմեդականություն: Պատմական Նախիջևանը և դրան հարակից հայաշատ բնակավայրերը հայաթափվեցին ու հայազրկվեցին: Եվ դրանում մեղավոր էին ոչ միայն կաթոլիկ եկեղեցու «առաքյալները», կաթոլիկադավան հայերը, այլև հայ գործիչները, ովքեր նույնացնելով ազգությունն ու դավանանքը, նեղացնելով ազգային ինքնության սահմանները, հայության այդ և հարանման այլ հատվածներին դրեցին «խաղից դուրս» վիճակում, դավանափոխներին ու կրոնափոխներին համարեցին օտար ու դավաճան տարրեր և դադարեցրին բոլոր կարգի շփումները նրանց հետ: Այսօր աշխարհասփյուռ հայության հատվածները մշակութակերպով, կրոնով ու դավանանքով, մտածելակերպով ու հոգեբանությամբ այնքան տարբեր են, որ նրանց միավորելու և մրցունակ ինքնության տեսլական ունենալու համար նախ հարկավոր է հաշվի առնել նախորդ դարերում գործած սխալները, հրաժարվել փոխբացառող անարդյունավետ մոտեցումներից ու դիրքորոշումներից, երկրորդ՝ մշակել ինքնության ընդգրկուն և վերհատվածական ու վերկուսակցական հարացույց՝ իր համահայկական-համամարդկային արժեհամակարգով, երրորդ՝ ինքնության ընկալման ու կառուցարկման տարբերությունները դիտել ոչ թե որպես պատնեշներ, այլ հաղորդակցության ու փոխհասկացման յուրատեսակ կամուրջներ:

Բանալի բառեր - *միջնադարյան հայ փիլիսոփայություն, ազգային ինքնություն, ավանդույթ, միարարական շարժում, սքոլաս-*

տիկա, նսմհնալիզ, ռեալիզ, ազգային արժեքներ, ազգային հոգեկերտվածք:

С.А. Закарян – Историко-философские аспекты конструирования и функционирования христианской парадигмы армянской идентичности. Автор показывает, что средневековая армянская философия в процессе конструирования и функционирования христианской парадигмы национальной идентичности сыграла двоякую роль: а) она разработала основанное на христианской иерархии ценностей мировоззрение и мировидение, систему метафизических, антропологических и этических взглядов, без которых невозможно представить ни одну парадигму идентичности; б) в течение времени она стала компонентом христианской парадигмы армянской идентичности и осуществляла следующие защитные функции: философскими понятиями и аргументами обосновать автономность армянской церкви, ее конфессиональные принципы, традиции и обряды; вести идеологическую борьбу против унитарского движения; обосновать значение философского знания, исторической памяти, необходимости сохранения и применения национальных традиций, продолжительного «чтения» и нового осмысления национальных ценностей в структуре национальной (религиозной) идентичности.

Ключевые слова: *средневековая армянская философия, национальная идентичность, традиции, унитарское движение, схоластика, номинализм, реализм, национальные ценности, национальный менталитет.*

S.A. Zakaryan –Historico-philosophical views of construction and functioning of the Christian Paradigm of Armenian Identity. In the text the role of medieval Armenian philosophy in the processes of construction and functioning of Christian paradigm of national identity is illustrated. Armenian philosophy of mentioned centuries played a dual role: a) it elaborated a world-view and an outlook based on Christian value system; an integrity of metaphysical, anthropological and ethical views, without which it is impossible to imagine any paradigm of identity, b) over time it has become a component of the Christian paradigm of the Armenian identity, and with it's crucial participation performed the following protective functions: by means of philosophical concepts and arguments to substantiate the sovereignty of the Armenian Church and its doctrinal principles, traditions and ceremonies; to perform an ideological struggle against union movement; to appreciate the importance of the philosophical knowledge, historical memory, the necessity of preservation and usage of national traditions, continuous “reading” and rethinking of national values in the structure of national (religious) identity.

Key words: *Medieval Armenian Philosophy, national identity, traditions, union movement, scholasticism, nominalism, realism, national values, national mentality.*

**Փիլիսոփայության դերը XVII դարում հայ գիտամշակութային
կյանքի վերընթացի կայացման և ազգային ինքնության
ամրապնդման ու զարգացման գործում**

Հ. Ղ. Միրզոյան

Ամեն անգամ, երբ փորձում եմ հասկանալ պատմության թոհ ու բոհում հայ ժողովրդի գոյապահպանության գաղտնիքը, կամա թե ակամա հիշում եմ մեսրոպաստեղծ գրերով առաջինը հնչած միտքը՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ»։ Պարզապես ապշել կարելի է, թե ինչպե՞ս է կարողացել հողածին մարդը ստուգապես կանխագգալ իր ժողովրդի կյանքում դարեր ու հազարամյակներ շարունակ գիտելիքի, և հատկապես փիլիսոփայական գիտելիքի, խաղալիք վճռորոշ դերը որպես ինքնապահպանության ու առաջընթացի զենք, որ հայագիր առաջին իսկ նախադասությամբ պատգամել է յուրացնել հենց այդ զենքը, որը, ի տարբերություն մյուս բոլոր զինատեսակների, ժամանակի հոլովություն ոչ թե մաշվում ու բթանում է, այլ ավելի է սրվում ու զորանում, ոչ թե հնանում ու անպետքանում է, այլ անվերջ նորոգվում ու հարստանում։ Ճիշտ է, իր բազմադարյան գոյության ընթացքում հայ ժողովուրդը, ցավոք, շա՛տ է տեսել պատերազմ ու ավեր, հաճախ են վտանգվել նրա գոյությունն ու գոյատևությունը, բայց ամեն անգամ կարողացել է դուրս գալ ծանր կացությունից շնորհիվ գիտության ու մշակույթի և հատկապես փիլիսոփայության։ Ի հաստատումն այս դրույթի ներկա հոդվածում ցանկանում եմ ցույց տալ այն բախտորոշ նշանակությունը, որ ունեցավ փիլիսոփայությունը XVII դարում ինչպես անցյալի թուլացած* գիտամշակութային ավանդույթների վերա-

* Առաքել Դավրիժեցու գրքի ԼԲ (32) գլխի ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ XVII դարասկզբին ոչ թե իսպառ ընդհատված էր կապը նախորդ դարերի հետ, այլ այնքան էր բարակել այն, որ թողնում էր ընդհատվածության տպավո-

կանգնման, այնպես էլ նոր շրջանի մտածողության ձևավորման գործում և դրանով իսկ վճռվեց հայ ժողովրդի լինել-չլինելու հարցը հոգուտ լինելու:

Թեև հայ ժողովուրդը նախկինում ևս ունեցել էր քաղաքական, տնտեսական, գիտամշակութային կյանքի դժվարություններ, բայց այնպիսի վիճակ, ինչպիսին հատկապես XVI դարավերջին ու XVII դարասկզբին էր, առանց չափազանցության, երբեք չէր եղել: Պատճառները շատ էին, որոնցից հիշեցնենք առավել կարևորները. թուրք-պարսկական ավելի քան հարյուրամյա ավերիչ պատերազմներ, որոնք ընթացել էին գերազանցապես Հայաստանի տարածքում, ջալալիների ահավոր շարժում, հայ ազգաբնակչության շահաբասյան բռնի տեղահանություն, երաշտ, տարափոխիկ հիվանդություններ, մորեխ, համատարած աղքատություն և սով: Այս ամենի հետևանքով արմատապես փոխվել էր բնակչության կյանքն ու կենցաղը, ավերվել էին եկեղեցիներն ու դպրոցները, դադարել կամ այլասերվել էր հոգևոր կյանքը, մոռացության տրվել գիրն ու գրականությունը: Ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացնելով դարասկզբին Հայաստանում գիտամշակութային կյանքի ահավոր անկյալ վիճակը, դարի մեծագույն պատմագիր Առաքել Դավրիժեցին սրտի կսկիծով արձանագրում է, որ «տգիտութեամբ խոպանացեալ և կորդացեալ էր ազգս Հայոց, և ոչ միայն ոչ ընթեռնութիւն, այլ և ոչ զգիրս գիտէին, և ոչ զգօրութիւնս գրոց. վասն զի **անայխտանացեալ էր գիրքն յաչս մարդկան, և իբրև գկոճեղս փայտից անկեալ յանկեան ուրեք՝ լցեալ հողով և մոխրով**»¹ (այս և հետագա ընդգծ. իմն են – Հ. Մ.):

րություն: Թեև մենք նույնպես նախկինում գործածել ենք «ընդհատված ավադություններ» հասկացությունը (տե՛ս **Միբգոյան Հ.**, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, էջ 126-150), բայց կարծում եմ, այսուհետև ճիշտ կլինի գործածել «թուլացած ավանդություններ» հասկացությունը:

¹ **Առաքել Դավրիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանլալյանի, Եր., 1990, էջ 219:

Ի մի բերելով XVI-XVII դարերի սահմանագծում հայոց տընտեսական, քաղաքական ու գիտամշակութային կյանքի ընդհանուր պատկերը, ականավոր հայագետ Մ. Աբեղյանն այն համարում է «հայոց կյանքի և գրականության ամենից անկյալ» շրջանը, որն ավելի սաստկացավ Շահ Աբասի անսպասելիորեն կազմակերպած ահավոր բռնազաղթի հետևանքով: «Հայերն,- ասում է նա,- այնուհետև կամ պետք է ոչնչանային և վայրենանալով ընկնեին, և կամ, եթե ազգի մեջ կենսունակության դեռ ուժ կար՝ մեծ ջանքերով նորից ձգտեին կենդանության: Բարեբախտաբար այդ ուժը կար հայոց մեջ»²:

Հենց XVII դարի երկրորդ տասնամյակում սկիզբ է առնում գիտամշակութային կյանքի վերակենդանացման գործընթացը, որը «սկզբում շատ դանդաղ առաջ գնաց՝ Հայաստանի անկայուն քաղաքական դրության պատճառով, և հետո՝ շատ արագ քայլերով, երբ այս դարու առաջին քառորդից հետո՝ այդ ամեն տարվա պատրեբազմներին վերջ դրվեցավ»³:

Հոգեմտավոր այդ վերընթացի ծնունդ ու գովերգիչ Առաքել Դավրիժեցին մանրամասն շարադրելով Սյունյաց Մեծ անապատի պատմությունը, որտեղ էլ հենց սկսվեց խնդրո առարկա գործընթացը, կարևոր խորհուրդ է տեսնում այն բանում, որ շարժումը նախ և առաջ սկսվում է գործնական փիլիսոփայությունից, այսինքն՝ նախաձեռնողները քաջ հասկանում էին, որ տեսական ձեռքբերումներ ունենալու համար պետք է առաջին հերթին սկսել բարքերի և հատկապես կենցաղային կարգ ու կանոնի փոփոխությունից, ուստի, ասում է պատմագիրը, «սկսան յընթերցմանէ և յուսուցանելոյ գրոց վերստին նորոգել և յարդարել զամենայն

² Աբեղյան Մ., Երկեր, Դ, Եր., 2015, էջ 511:

³ Նույն տեղում, էջ 512:

կարգս բարիս, անապատաց՝ և վանօրէից, և ժամատեղաց»⁴: Իհարկէ, հոգևորականներից ոչ բոլորն են սիրով ունկնդրում Մեծ անապատի վանականների քարոզներն ու հետևում նրանց օրինակին: Ճիշտ է, շատերը լսելով, օրինակ, Պողոս և Մովսէս վարդապետներին, «դարձան ի թիւր ճանապարհաց իւրեանց՝ և հնազանդեցան կարգաց և սահմանադրութեան նոցա, իշխանք և եպիսկոպոսունք, և երիցունք, և արք նշանաւորք ռամկօք ամենիւք», բայց գտնվեցին նաև «յոլով արք անուանիք՝ եկեղեցականք և աշխարհականք, ո՛չ միայն ո՛չ ընկալան զքարոզութիւն նոցա, այլ և ներհականային ևս, և կեղծաւորս և խաբեբայ անուանէին. և զսահմանեալ կարգս նոցա խանգարէին ինքեանք և արաբաւնեալք իւրեանց, ուր և հասանէին և ուր և կարէին»⁵:

Թէև անապատական շարժումը լուրջ արդյունքներ է արձանագրում, բայց շուտով պարզվում է, որ առանց տեսական-փիլիսոփայական խոր պատրաստության, ըստ էության, անհնար է հոգեմտավոր լուրջ առաջընթաց, ուստի սկսում են զբաղվել փիլիսոփայական գիտելիքների յուրացմամբ, այսինքն՝ անցյալի ավանդույթների վերականգնմամբ և նոր գիտելիքների ձեռքբերմամբ: Փիլիսոփայական գիտելիքի յուրացման գործընթացն, ըստ Առաքել Դավիթեցու, սկսում է Բաղեշի Ամրդօլու վանքի առաջնորդ Բարսեղ վարդապետը, բայց ոչ թե սոսկ անձնական հետաքրքրասիրության բավարարման մղումից, այլ հայրենասիրական զգացմունքից դրդված, քանզի քաջ գիտեր, որ, ցավոք, հայ վարդապետներն անտեղյակ են դրանից, մինչդեռ առանց փիլիսոփայական գիտելիքի անհնար է գոյատևել, առավել ևս՝ առաջադիմել: Ըստ այդմ, «ինքն մեծաւ տարփանօք ըղձայր թերևս հասանել այնմ գիտութեան, ոչ միայն վասն իւր, այլ մանաւանդ

⁴ Առաքել Դավիթեցի, նշվ. աշխ., էջ 219:

⁵ Նույն տեղում, էջ 243:

վասն ազգին, զի արծարծեալ սփռեացի ի մէջ ազգիս Հայոց, որպէս զի ամենեքեան հասցեն այնմ շնորհաց և գիտութեան»⁶: Չեմ բացառում, որ այդպէս մտածում էր ոչ թե Բարսեղ վարդապետը, այլ Առաքել Դավրիժեցին: Բայց ներկա դեպքում դա չէ կարևորը, այլ այն, որ արդեն XVII դարակեսին այդքան արժևորվում էր փիլիսոփայության դերն ու նշանակությունը: Ուշագրավ է այն փաստը, որ անհատի հետաքրքրասիրության, գիտելիք ձեռք բերելու ձգտման մէջ ընդգծվում է նաև ազգային, ազգասիրական երանգը: Իհարկէ, Բարսեղը կարողանում է երկարատև տքնաջան աշխատանքով այնպէս յուրացնել Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության բովանդակությունը, «որ այլոց ևս կարէր ուսուցանել», իսկ այնուհետև անցնում է Պոռփյուրի «Ներածությանը»: Ներկա դեպքում մեզ հետաքրքրում է ոչ այնքան փիլիսոփայական գիտելիքի ստացման պատմական ընթացքը, որքան այդ ընթացքի հոգեբանական ընկալումն ու տրամաբանական-բանական բացատրությունը: Դավրիժեցու ասելով Բարսեղը մահվան մահճում իր սաներին բացատրում է, որ մեր նախնիների գրքերում հիշատակվող «սեռ, տեսակ և տարբերութիւն, և յատուկ, և պատահումն, և ստորասութիւն, և բացասութիւն... թէպէտ և ընթեռնումք, և անցանեմք, այլ թէ զի՞նչ են սոքա, և սոցին հետևումնքն, և բոլորն և մասունքն, և այլ որպիսութիւնքն մեք ոչ գիտեմք. և հարկ է վարդապետաց՝ որ սոցին ամենեցուն քաջ գիտակ գոլ, զի թարց սոցին գիտութեան, թէպէտ ընթեռնուողք, զինչ և ընթեռնու, և կարծէ իմացեալ զնա, այլ ոչ է իմացեալ ըստ պատշաճին և պարտին. զի ամենայն իմաստութեան և գրոց, ներածութիւնք սոքա են, եթէ նրբից և թէ արտաքնոց»⁷: Ինչպէս տեսնում ենք, այստեղ հստակ ընդգծվում է փիլիսոփայության

⁶ Նույն տեղում, էջ 311:

⁷ Նույն տեղում, էջ 312-313:

տեսական-մեթոդաբանական արժեքը, շեշտվում նրա նշանակությունը մյուս գիտությունների համար, այսինքն՝ որ առանց փիլիսոփայության չկա խորքային ճշմարիտ իմացություն գիտության ցանկացած ոլորտում: Ըստ այդմ՝ Բարսեղ վարդապետը պատվիրում է իր սաներին, որ իրենց ստացած գիտելիքներն անվերջ հարստացնեն նորերով՝ անընդհատ «ընթեռնելով և յառաջ գնալով», դրանք փոխանցեն իրենց սաներին և նույնը պատվիրեն նրանց: Միայն այս ձևով, այսինքն՝ «յորդուց որդիս առնելով», հավատացած եմ, ասում է նա, Տերը կբանա և ցույց կտա «զամենայն ճանապարհս և գորունս **չքնաղ և պանծալի գիտութեանս այսմիկ**»⁸: Եվ այսպես, փիլիսոփայությունը հայտարարվում է ոչ միայն արժեքավոր ու կարևոր, այլև «չքնաղ և պանծալի» գիտություն, որը ձեռք է բերվում անդուլ աշխատանքով ու սերունդների համատեղ ջանքերով:

Բարսեղի աշակերտներից փիլիսոփայության ջահը վերցնում ու փոխանցում է իր սաներին Ներսես Մոկացին, իսկ սրանից՝ Մելքիսեթ Վժանեցին, որի հետ միասին թեև շատերն էին աշակերտել Ներսես Մոկացուն, բայց առժամանակ հետո մյուսները՝ «ձանձրացեալք յեսս կացին յընթերցմանէ արտաքին գրոց, զի աշխատութիւնն յովով էր, և մխիթարութիւնն սակաւ*», զի տակաւին ո՛չ էին թագաւորեալ ի վերայ բանին, և զճաշակ քաղցրութեան ոչ էին առեալ. որով ամենայն աշխատութիւնքն նուաստ և երկրորդ նմին տեսանի, ըստ վկայելոյն Դաւթի Փիլիսոփային»⁹: Ինչպես տեսնում ենք, Դավրիժեցին, որպես Անհաղթի փիլիսոփայության հետևորդ ու գիտակ, համոզված է, որ փիլիսոփայությամբ հետևողականորեն զբաղվելու համար նախ և առաջ պետք

⁸ Նույն տեղում, էջ 313:

* Բնագրում տպագրված է **սկսաւ**, բայց, ելնելով մտքի տրամաբանությունից, դարձրել եմ **սակաւ**:

⁹ Նույն տեղում, էջ 314:

է հասկանալ ու արժուորել այն, իսկ դրա համար՝ զգալ ու ճաշակել նրա քաղցրությունը, համն ու հոտը: Ինչևէ, Մելքիսեթ Վժանեցին ավելի քան 15-ամյա տքնաջան աշխատանքով կարողանում է անհամեմատ վեր բարձրանալ թե իր ուսուցիչներից և թե առավել ևս՝ դասընկերներից, «քանզի գիտութեան ամենայն արտաքին գրոց անտարակոյս ի վերայ հասեալ գիտող եղև», ասում է Առաքել Դավրիժեցին: Ավելին, շարունակում է պատմագիրը, փիլիսոփայությունից զատ յուրացրեց նաև այլ ազգերի տոմարները, ինչպես նաև «քերականութեան գիտութեան եղև տեղեակ և գիտող առաւել քան որք էին ի ժամանակին»¹⁰: Ինչպես տեսնում ենք, Վժանեցին ժամանակակիցների համեմատությամբ մյուս գիտությունների մարզում ավելի առաջ էր անցել, որովհետև բոլորից ավելի էր խորացել փիլիսոփայության մեջ:

Զգալով, որ մյուսների համեմատությամբ ավելի մանրամասն է ներկայացնում Մելքիսեթի կյանքն ու գործունեությունը, ասում է, որ նրա գիտելիքներն այսքանով չեն սահմանափակվում, բայց եւս «**զայս արտաքին գրեանս յայն սակս յիշեմ** և շնորհակալ լինիմ նմա, զի զայսպիսի **այլաշաւիղ, և այլատեսակ, և այլանուն, և անընտել բանս**, առանց վարժողի և թարգ ուրուք ուսուցանողի՝ իւրովի եգիտ զամենայն ի սկզբանէ մինչև զկատարածն»¹¹: Մի կողմ թողնելով Դավրիժեցու այն չափազանցությունը, որ իբր Մելքիսեթը յուրացրել էր ամբողջ փիլիսոփայությունը «ի սկզբանէ մինչև զկատարածն», կարող ենք վստահությամբ եզրակացնել, որ Վժանեցին ըստ էության ներկայանում է որպես այս դարում փիլիսոփայական լուրջ պատրաստականություն ունեցող առաջին մտածողը:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 315:

¹¹ Նույն տեղում:

Լսելով նորընտիր կաթողիկոս Մովսես Տաթևացու ձեռնարկած եկեղեցաշինական, կրթական-լուսավորական լայնածավալ գործունեության մասին, շատերի նման Մելքիսեթը նույնպես կամավոր ներկայանում է կաթողիկոսին՝ մասնակցելու համար սկսված գործընթացին: Երբ սկսում է դասախոսել, կամ քարոզել, ասում է պատմագիրը, «իբրև գյորձանս ուղիսից և հեղեղաց ընթանայր Բանն ի Բերանոյ նորա, յորոյ իմաստութիւնն ամենեքեան ապուշ եղեալ՝ հիանային և բաղձային»¹²: Չնայած բոլորը «ապուշ եղեալ՝ հիանային և բաղձային», բայց շուտով պարզվում է, որ ունկնդիրների մակարդակը շատ ցածր է, ուստի կարճ ժամանակ անց, գրեթե ոչ ոք չի ցանկանում հետևել նրա դասախոսություններին: Ճիշտ է, Դավրիժեցին մեզ անհասկանալի պատճառով, ըստ էության լռում է այդ մասին, բայց ունենք ոչ պակաս վստահելի սկզբնաղբյուր, որն այս մասին հայտնում է հետաքրքիր տեղեկություն: Խոսքը վերաբերում է Դավրիժեցու գրքի առաջին հրատարակիչ, հայ գրատպության ու մատենագրության մեծ երախտավոր Ոսկան Երևանցուն, որը 1669 թ. Ամստերդամում հրատարակելով Դավրիժեցու գիրքը, որտեղ, որպես 57-րդ գլուխ, գետեղել է իր ինքնակենսագրությունը*։ Նրանում պատմում է, որ 1629 թ. աշնանը, երբ ինքն ընդամենը 15-ամյա պատանի էր, Նոր Զուղայից գալով Էջմիածին, հանդիպել է Մելքիսեթ Վժանեցուն, որին անվանում է «գայր կորովի և բանիբուն, զգտօղն հանճարոյ բնաբանականին մասնաւորաբար»¹³, ցավով խոստովանում է, որ չի մտածել «հետևիլ նմին. զի ինքն տղայ էր հասակաւ, մանաւանդ զի առ ոչ ոք գոյր ի մէջ Հայոց այն գիտութիւնն: Եւ ևս զի

¹² Նույն տեղում, էջ 316:

* Թե ինչու՞ է Ոսկան Երևանցին դիմել նման քայլի, այդ մասին տե՛ս **Միրզոյան Հ.**, Հայ գրքի ու գրատպության պատմության փիլիսոփայական անդրադարձներ, Եր., 2015, էջ 13-27:

¹³ Նույն տեղում, էջ 89:

ամենեքեան պարսաւօղք էին այնմ արհեստի, որք էին արք երկելիք, և թուէին թէ գոյ գիտութիւն 'ի նոսա: Նա և էին ատեցօղք գիտութեան, և եպերօղք վեհագանցին այնմիկ. վասն ոչ գոլոյ ինքեանց հասու գիտութեանն այնմիկ: Մանաւանդ զի ոչ կարէին իսկ հասու լինիլ՝ վասն որոյ և ոչ սա հետևեցաւ նմին տեսանելով զմեծագոյնսն պարսաւօղս գիտութեանն լուսաւորի, և Աստոածապարզի. առանց որոյ անհնար է մարդկան զիր ինչ ճշմարտապէս իմանալ՝ և զբառս Աստոածաշնչոց զրոց ուղղակի բացատրել»¹⁴: Ահա այսպիսին էր դարի 20-ական թվականների վերջերին Հայաստանում փիլիսոփայության հանդեպ տիրող հասարակական վերաբերմունքը. ըստ էության չկարողանալով հասու լինել փիլիսոփայության խորախորհուրդ գաղտնիքներին, անգամ իսկ «գիտունները», ծաղր ու ծանակի էին ենթարկում այն և ոչ ոք չէր ցանկանում ունկնդիր լինել Մելքիսեթին, որը տասնամյակների տքնաջան աշխատանքով կարողացել էր կուտակել փիլիսոփայական, բնագիտական ու աստվածաբանական հարուստ գիտելիքներ: Եթե այսպիսին էր գիտուն կոչվող ավագների վերաբերմունքը, ապա, պարզ է, որ ավելի վատթար էր երիտասարդների մտածողությունը, որից, ինչպես խոստովանում է Ոսկանը, մեծապես տուժել է նաև ինքը:

Բարեբախտաբար այս վիճակը երկար չի տևում և տառացիորեն մի քանի ամիս հետո պատկերը տրամագծորեն փոխվում է, իսկ որ անչափ կարևոր է, այդ շրջադարձի համար վճռորոշ նշանակություն է ունենում հեռավոր Լեհաստանի Լվով քաղաքում տեղի ունեցած առերևույթ անկարևոր թվացող մի միջադեպ, որը ստիպեց հայ մտավորականներին սթափվելու մտավոր քնից և ձեռնամուխ լինելու փիլիսոփայական գիտելիքների յուրացմանը: Բանն այն է, որ մինչ այդ Լվովում կաթոլիկ քարոզիչների բա-

¹⁴ Նույն տեղում:

ցահայտ սատարմամբ տխրահռչակ Նիկոլ Թորոսովիչի անմիջական նախաձեռնությամբ սկիզբ էր առել լեհահայոց բռնի կաթոլիկացման գործընթացը, որը կանխելու նպատակով նորընտիր Մովսես Տաթևացի կաթողիկոսը Լվով նվիրակության էր ուղարկել Ժամանակի նշանավոր հոգևորական Խաչատուր Կեսարացուն, որին ուղեկցում էր նրա աշակերտ Սիմեոն Ջուղայեցին: Հասնելով Լվով, Էջմիածնի նվիրակները ոչ միայն չեն կարողանում կասեցնել սկսված գործընթացը, այլև կաթոլիկ քարոզիչների սաղրանքով դառնում են ծաղր ու ծանակի առարկա և ամոթահար վերադառնում Հայաստան: Պատճառն այն էր, որ Հռոմում հատուկ կրթություն ստացած ամենագետ ու հրապարակային բանավեճերում հմտացած կաթոլիկ քարոզիչները, իրենց առավելությունը և հայ հոգևորականների մտավոր հետամնացությունը ցուցադրելու համար կազմակերպել էին հրապարակային բանավեճ՝ ի մասնավորի ծանրանալով հայոց լեզվին վերաբերող հարցերի վրա, որը, ինքնին հասկանալի է, խիստ հանկարծակիի է բերում հայերին, քանզի մինչ այդ, ասում է Դավրիժեցին, «**ո՛չ ընդդիմակայ ախոյեանի պատահեալք էին եղբարքն՝ որք ընդ Խաչատուր վարդապետին, վասն որոյ ի միտս իւրեանց կարծէին գինքեանս գիտնականս*** և **կարողս ոմանս գոլ**»¹⁵: Այստեղ Դավրիժեցին շոշափում է փիլիսոփայական շատ կարևոր հարց, որն այսօր ևս պահպանում է իր իմացական արժեքը. գիտելիքը պետք է ստուգվի, փորձարկվի, հղկվի ու ճշգրտվի փոխշփումների ու փոխհաղորդակցության ընթացքում, որոնցից է նաև հրապարակային բանավեճը, առանց որի մարդկային միտքը, առավել ևս փիլիսոփայական մտածողությունը, դատապարտված է ինքնամեկուսացման ու ինքնաամփոփման, իսկ դա ծնում է մեծամտու-

* Բնագրում գիտնականաս է, որն ակնհայտ վրիպակ է:

¹⁵ Առաքել Դավրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 316:

թյուն ու ամբարտավանություն, որոնք ճշգրիտ հայտարարն են տգիտության:

Թե որոշակիորեն ի՞նչ հարցեր էին քննարկվել հիշյալ բանավեճում, ներկա դեպքում դա չէ կարևորը, այլ այն, որ կաթոլիկ քարոզիչները կարողացել էին հավատացյալների առջև նսեմացնել հայ մտավորականներին՝ անառարկելիորեն ապացուցելով, որ եթե չեն տիրապետում մայրենի լեզվի իրողություններին, ապա ինքնին հասկանալի է, որ չունեն նաև փիլիսոփայական ու աստվածաբանական պատշաճ գիտելիքներ: Ճիշտ հասկանալով, որ դա դեռ սկիզբն է ապագայում կայանալիք կրոնադավանաբանական բուռն վեճերի, մերոնք, գրում է Դավրիժեցին, «ի սիրտ և ի յոգի խոցեալք են. և **խմացեալ թե գայն, գոր գիտեն, ո՛չ է գիտութիւն, այլ պարտ է նոցա զարտաքին գիրքն կարդալ** և անդէն ի մտի եդեալ են հաստատութեամբ, թէ գնամք յԷջմիածին առ Մելքիսէփ վարդապետն, **զայլ ամենայն ինչ թողեալ՝ արտաքին գիրքն կարդամք ի նմանէ**»¹⁶:

1630 թ. գարնանը վերադառնալով Հայաստան, նվիրակները Երևանում հանդիպում են Մելքիսէթ Վժանեցուն և անմիջապես սկսում նրանից փիլիսոփայական դասեր վերցնել: Այս դեպքում արդեն նրանց է միանում նաև Երևանում գտնվող պատանի Ոսկանը: Այդ մասին լսելով Էջմիածնի հոգևորականները, նրանք, ովքեր ընդամենը ամիսներ առաջ քամահրել էին Մելքիսէթ Վժանեցուն և նրա փիլիսոփայական դասախոսությունները, ինչպես գրում է Ոսկան Երևանցին, «յարեան ի վերայ կաթողիկոսին Մօսէսի ասելով՝ կամ մեզ ևս զհրաման տուր զի գնացեալք յԵրևան զդաս առցուք ՚ի Մելքիսէթէն՝ և կամ զնա բեր ՚ի տեղիս. զի աստ ի

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 316-317:

մէջ Էջմիածնիս դաս ասասցէ»¹⁷: Ճարահատյալ կաթողիկոսը նպատակահարմար է գտնում Մելքիսեթին հրավիրել Էջմիածին, որպէսզի դասախոսի «աբեղայիցն ամենեցուն, ոյք կամիցին»¹⁸:

Քանի որ Խաչատուր Կեսարացին մնում է Երևանում, իսկ Սիմեոն Ջուղայեցին և Ոսկան Երևանցին, լինելով նրա հոգևոր սաները, միաժամանակ չէին կարող գնալ Էջմիածին, այլ մեկն ու մեկը պետք է մնար Երևանում նրան սպասավորելու, ըստ այդմ, նրանք պայմանավորվում են, որ Սիմեոնը գնա Էջմիածին Մելքիսեթին ունկնդրելու, իսկ Ոսկանը մնա Երևանում: Սիմեոնը, որ մինչ այդ Երևանում շնորհիվ Մելքիսեթի, ուսումնասիրել էր Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատությունը, Էջմիածնում ուսումնասիրում է Պորփյուրի «Ներածություն» և Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» աշխատությունները, իսկ «Մեկնության մասինը»՝ մինչև 14-րդ գլուխը, որովհետև Խաչատուր Կեսարացին, որ ջուղահայերի հոգևոր առաջնորդն էր, նրանց պահանջով մեկնում է Նոր Ջուղա, ուստի ստիպված նրա հետ Նոր Ջուղա են գնում նաև Սիմեոնը և Ոսկանը, կիսատ թողնելով ուսումնառության գործընթացը:

Դավրիժեցու պատմելով, ցավոք, Մելքիսեթն Էջմիածնում կարողացել է փիլիսոփայություն դասավանդել ընդամենը ութ ամիս, որովհետև Ներսէս Մոկացուն Լիմ անապատում աշակերտելիս «դիմակայեալ տևեալ էր ցրտոյ և սառնամանեաց ձմերայնոյ. ցուրտ քամի ունակացեալ էր ի մարմնոջ նորա, յորմէ պատճառէ ստէպ ստէպ հիւանդանայր»¹⁹:

Իհարկէ, Մելքիսեթի աշակերտներն ամեն կերպ ջանացել են փրկել ուսուցչի կյանքը, բայց բժշկի անհմտության պատճառով

¹⁷ Միրզոյան Հ., Հայ գրքի և գրատպության պատմության փիլիսոփայական անդրադարձներ, էջ 90:

¹⁸ Նույն տեղում:

¹⁹ Առաքել Դավրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 318:

ավելի է վատթարացել նրա առողջական վիճակը և շուտով հրա-
 ժեշտ է տվել երկրային կյանքին: Հետաքրքիր է, որ Բարսեղ Բա-
 ղիշեցու պես Մելքիսեթը ևս մահվան մահճում գոհունակություն
 է հայտնում, որ կարողացավ «բազում և անթուելի չարակրու-
 թեամբ» իր ստացած «**պանծալի և չքնաղ գիտութիւնս**» փոխանցել
 իր սաներին: Միաժամանակ հավելում է, որ ինչպես «պատուիրե-
 ցին մեզ նախնի վարդապետքն մեր կտակ արարեալ և հարկ
 եղեալ ի վերայ մեր, նոցին նման և ես այսօր ձեզ պատուիրեմ, և
 գնոյն հարկ դնեմ ի վերայ ձեր, զի մի՛ թուլանայցեք՝ և մի՛ տայցեք
 հանգիստ աչաց կամ նինջ արտևանաց, այլ բուռն առեալ զշաւիղս
 իմաստութեանս այսմիկ, և յաւուրս կենաց ձերոց անդուլ և անդա-
 դար աշխատեցեք ի վերայ սորին մինչև ցօր վախճանի ձերոյ: Եւ
 ես յուսամ ի սուրբ Հոգին Աստուած, յաննախանձ պարգևատուն,
 զի բազմապատիկ առաւելեալ արդիւնաւորեսցէ զձեզ շնորհօք
 քան զմեզ, և զօր ինչ պարգևեսցէ ձեզ, աննախանձաբար ուսուցեք
 այլոց խնդրողաց՝ ով ոք և իցէ»²⁰: Սա նշանակում է, որ, ըստ հեղի-
 նակի, գիտելիքը, առավել ևս փիլիսոփայական գիտելիքը, ձեռք է
 բերվում սերունդների անդուլ աշխատանքով, նույնիսկ շատերի
 կյանքի գնով, որ երբեք չպետք է խզում առաջանա սերունդների
 միջև, այլ յուրաքանչյուր սերունդ նախորդներից ստացածը պետք
 է հարստացնի ու բազմապատկի և անպայման փոխանցի հա-
 ջորդներին, ովքեր էլ որ լինեն դրանք, այսինքն՝ գիտելիքը պետք է
 փոխանցվի սերնդից սերունդ «աննախանձաբար», անկախ հա-
 մակրանքից ու հակակրանքից: Միայն այդ ձևով կարող է տեղի
 ունենալ և անպայման տեղի կունենա գիտելիքների առաջընթաց,
 ասել է, թե նոր սերունդը կունենա նախորդից ավելի հարուստ ու
 խոր գիտելիքներ:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 317-318:

Հասնելով Նոր Զուղա, Միմեոնը Ոսկանին բացատրում-տվորեցնում է այն ամենը, ինչ ինքն ստացել էր Մելքիսեթից էջմիածնում, իսկ այն, ինչ թերի էր մնացել «ի պերիարմենիասէն. և զքերականութիւնն որ ի նախնեաց», նրանք ձեռք են բերում համատեղ ջանքերով:

Լվովում ճաշակած լինելով գիտելիքի պակասի տհաճ դառնությունը, իսկ Մելքիսեթից ստացած գիտելիքներով՝ փիլիսոփայության համն ու հոտը, Զուղայեցին շարունակում է զօր ու գիշեր ինքնուրույնաբար զբաղվել փիլիսոփայությամբ, բնագիտությամբ, աստվածաբանությամբ և հատկապես մայրենի լեզվի քերականությամբ: Այս կապակցությամբ Առաքել Դավրիժեցին ունի շատ հետաքրքիր դիտարկում, որն այսօր ևս հնչում է խիստ այժմեական: Ասում է, որ թեև Խաչատուր Կեսարացին իր բոլոր աշակերտներին «ի մարմնական գործոց յապահով պահէր, վասն որոյ և աշակերտքն միշտ և հանապազ ի կարդալ և յընթեռնուլ կային», բայց անհամեմատ ավելի մեծ «գութ և խնամ ունէր» Միմեոնի նկատմամբ, այդ պատճառով էլ նա «կարի առաւել աճեցոյց գոսումն իւր, զի զարտաքինն՝ զոր դաս էր առեալ՝ յառաջ եբեր և սկսաւ կարդալ կարգաւ, և մտախոհ լինէր զցայգ և զցերեկ անդուլ և անդադար տըքնութեամբ, ոչ տալով հանգիստ աչաց, և ոչ նինջ արտնանաց»: Ավելին, հավելում է պատմագիրը, Միմեոնն «ի բնէ ունէր միտս սուր և ծննդական, և այս արտաքին իմաստութեանս կարդալն ևս պատահեցաւ նմա ի տիս երիտասարդական հասակին՝ որ առնու և պահէ և աճեցնէ. և ջան, և երկն, և վաստակն անչափ էր, զոր կրէր յընթեռնուլն»²¹: Ասել է, թե ըստ Դավրիժեցու, մտավոր գործունեությամբ զբաղվելու համար մարդս պետք է ազատված լինի նյութական-մարմնական հոգսերից, որ փիլիսոփայության համար պետք է ունենալ բնածին տվյալներ, իսկ որ

²¹ Նույն տեղում, էջ 319:

ամենից կարևորն է, փիլիսոփայությամբ պետք է զբաղվել երիտասարդական տարիքում, երբ մարդու միտքն ավելի ընկալունակ է հասկանալու համար դժվար ըմբռնելին: Ինչևէ, կարճ ժամանակ անց այնքան է խորամուխ լինում մայրենի լեզվի ուսումնասիրության մեջ, որ աշակերտներին դրա ուսուցումը դյուրացնելու նպատակով 1637 թ. գրում է արդի իմաստով հայերենի առաջին ամբողջական քերականությունը²², որտեղ քերականական շատ հարցեր քննարկվում են նորովի ու անհամեմատ ավելի մատչելի ձևով: Շնորհիվ այդ արժանիքների այն ստացել է լայն ճանաչում, մեծ ազդեցություն գործել հետագա քերականներից շատերի վրա, իսկ 1725 թ. Հայաստանի տարբեր շրջաններից 24 հոգու նյութական ու բարոյական աջակցությամբ հրատարակվել է Կ. Պոլսում: Ներկա դեպքում կարևոր է հատկապես այն հանգամանքը, որ ուսանելի դասեր քաղելով իր ժողովրդի վերելքներով ու վայրէջքներով լի պատմությունից, ինչպես նաև հաշվի առնելով սեփական դառը փորձը, Ջուղայեցին ինչպես այս, այնպես էլ մյուս աշխատությունները շարադրել է պարզ ու հասկանալի լեզվով ոչ թե այն պատճառով, որ չէր կարող բարդ ու խրթին գրել, այլ մտածելով, որ եթե ապագայում նորից այնպես պատահի, ինչպես իր ժամանակ էր, այսինքն՝ չլինեն գիտակ ուսուցիչներ, ապա ցանկացողները «թարց ուսուցչի հասկանայցեն»²³:

Հաջորդ տասնամյակում՝ 40-ական թվականների կեսերին, նույն մղումով և նույնպիսի կատարելությամբ Ջուղայեցին ստեղծում է փիլիսոփայական իր գլուխգործոց «Գիրք տրամաբանության» աշխատությունը, որը շուրջ երկու դար լինելով տրամաբանության տարածուն դասագիրք, 18-րդ դարում ունեցել է երկու

²² Այդ աշխատության գիտական քննությունն ու գնահատությունը տե՛ս, **Ջահուկյան Գ.**, Գրաբարի քերականության պատմություն, Եր., 1974, էջ 120-159:

²³ **Միմեն Ջուղայեցի**, Գիրք որ կոչի քերականութիւն, Կ. Պոլիս, 1725, էջ 9:

տպագրություն²⁴, իսկ նույն դարակեսին թարգմանվել է վրացերեն և նպաստել վրաց տրամաբանական և փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը²⁵: Ներկա դեպքում առավել ուշագրավ է հատկապես այն իրողությունը, որ Ջուղայեցու գրքի առաջին տպագրիչ, 18-րդ դարի հայ մշակույթի նշանավոր գործիչ՝ Բանաստեղծ, քերական, փիլիսոփա և գրահրատարակիչ Պաղդասար Դպիրն այն գնահատել է որպես «դուռն ու ճանապարհ... առ ամենայն փիլիսոփայությունս»՝ հավելելով, որ ովքեր լավ յուրացնեն սա «դիրաւ ճանապարհորդին առ ամենայն իմաստասիրութեան ուսմունս, իսկ առանց օժանդակութեան սորին՝ կարի դժուարաւ»²⁶:

Եվ այսպես, անվարան կարող ենք ասել, որ դարակեսին ավարտվում է հայ փիլիսոփայական մտքի անցյալի ավանդույթների վերականգնման տառապալից գործընթացը և սկսվում է նոր շրջանի փիլիսոփայության զարգացումը: Այդ երկուսն իրար կապողի դերում հանդես է գալիս Միմեոն Ջուղայեցին, որն ավարտելով նախկին ավանդույթների յուրացումն ու վերականգնումը, դրա հիման վրա ու դրա շնորհիվ սկիզբ է դնում նոր շրջանի հայ փիլիսոփայության ձևավորմանը²⁷, որը երկրորդ դարակեսին օրըստօրե առաջ ընթանալով, դարավերջին հասնում է անուրանալի նվաճումների:

Եթե փիլիսոփայության հանդեպ հետաքրքրության արթնացման և անցյալի ավանդույթների վերականգնման գործում խթանիչ դեր խաղաց լեհահայության բռնի միության գործընթացում

²⁴ Միմեոն Ջուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1728, 1794:

²⁵ Այդ մասին տե՛ս, **Каландаришвили Гр.**, Очерки по истории логики в Грузии, Тбилиси, 1952, 1955:

²⁶ Միմեոն Ջուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1728, էջ 295:

²⁷ Միմեոն Ջուղայեցու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս, **Միրզոյան Հ.**, Միմեոն Ջուղայեցի, Եր., 1971:

Լվովում ծագած բանավեճը, ապա այդ նույն գործընթացը ոչ պակաս վճռորոշ դեր խաղաց նաև դարակեսին սկիզբ առած նոր շրջանի հայ փիլիսոփայության զարգացման գործում: Բանն այն է, որ հենց լեհահայության բռնի միության հետևանքով էլ Մայր հայրենիքի գիտամշակութային կյանքում հայտնվեց դարի երկրորդ կեսի հայ մշակույթի և հատկապես փիլիսոփայական մտքի այնպիսի երախտավոր գործիչ, ինչպիսին Ստեփանոս Լեհացին է: Ծնված լինելով Լվովում «յազատ և ի փարթամ տանէ, բարեպաշտ ծնողաց զաւակ»²⁸, իր ժամանակի համար ստացել էր փայլուն կրթություն և քաջ տիրապետում էր լատիներենին և լեհերենին: Ծնողները կանխազգալով լեհահայոց բռնի միության վտանգավոր հետևանքները, իրենց որդուն կաթոլիկացման վտանգից զերծ պահելու նպատակով նրան վաղօրոք ուղարկել էին հայրենիք: Գալով Հայաստան, Լեհացին դարձել էր Էջմիածնի հոգևոր միաբանության անդամ, կատարելագործել մայրենիի իմացությունը և անմնացորդ նվիրվել մշակութային գործունեության՝ կարճ ժամանակ անց դառնալով դարի գիտամշակութային կյանքի ամենանշանավոր դեմքերից մեկը: 1662 թ. գրված մի ձեռագրում Լեհացու աշակերտ Ներսեսը խնդրում է հիշել իր ուսուցիչ ու վարժիչ «զՍտեփանոս Իլովացի քաջ հռետոր և թարգմանիչ Բաբունին, որ էր այր լի շնորհօք և հանճարով և սրբեալ հոգւով սրբով. զի հանապազ ըստ աստուածատուր պարգևօքն **զամենայն եղբարս կատարելագործէր փիլիսոփայական կրթութեամբ**»²⁹: Ի սպաս դնելով լեզվական իր փայլուն կարողություններն ու փիլիսոփայական հարուստ գիտելիքները, Լեհացին լատիներենից ու լեհերենից հայերեն է թարգմանել մշակութային, ի մասնավորի փիլիսոփայական, համաշխարհային արժեք ներկայացնող մի

²⁸ Առաքել Դավրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 322:

²⁹ Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. N 110, էջ 466բ-467ա:

շարք կոթողային գործեր՝ Հովսեփոս Փլավիոսի «Հրեական պատերազմը», «Հայելի վարուցը», Կեղծ – Դիոնեսիոս Արեոպագացու հանրահայտ չորս աշխատություններն ու դրանց մեկնությունները, «Ղուրանը», Արիստոտելի գլուխգործոց «Մետաֆիզիկան» և այլն: Դրանցից փիլիսոփայական մտքի զարգացման համար բացառիկ նշանակություն ունեցավ հատկապես վերջինը, քանզի Լեհացին ոչ միայն թարգմանել էր այն, այլև գրել բարձրարժեք մեկնություններ, որոնք այսօր ևս չեն կորցրել իրենց իմացական արժեքը:

Իսկ թե մինչև դարավերջ փիլիսոփայական ի՞նչ աշխատություններ են ստեղծվել, ովքե՞ր են դրանց հեղինակները, ինչպիսի՞ հարցեր են արծարծվել դրանցում, այս և համանման շատ այլ հարցերի պատասխանները ընթերցողը կարող է գտնել դարի փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծությանը նվիրված մեր մենագրության³⁰ մեջ:

Առայժմ մենք ներկայացրեցինք XVII դարասկզբին հայ գիտամշակութային կյանքի անկյալ վիճակը, վերականգնման գործընթացը և դրանում փիլիսոփայության տեղի ու դերի ըմբռնումը դարի մտածողների կողմից, բայց մեր ասելիքը խիստ թերի կմընար, առանց տեսնելու, թե փիլիսոփայական պատրաստականությունը որոշակիորեն ինչ նշանակություն ունեցավ գիտամշակութային կյանքի ինչպես անցյալի ավանդույթների վերականգնման, այնպես էլ հետագա վերընթաց զարգացման գործում: Ինչպես տեսանք, փիլիսոփայության հանդեպ հետաքրքրության արթնացման գործում վճռորոշ դեր խաղաց Լվովում տեղի ունեցած բանավեճը, որը յուրատեսակ նախերգանք էր մինչև դարավերջ ու հաջորդ դարում ծավալվելիք կրոնադավանաբանական կատաղի

³⁰ Տե՛ս **Միրզոյան Հ.**, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983:

պայքարի, որն անուրանալի ազդեցություն գործեց գիտության ու մշակույթի անխտիր բոլոր ոլորտների վրա: Այժմ տեսնենք, թե այդ պայքարն ինչպես էր դրսևորվում յուրաքանչյուր ոլորտում և ինչպես էր նպաստում ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանը և դրանով իսկ՝ ազգային ինքնության ամրապնդմանն ու զարգացմանը:

1. Քանի որ այդ պայքարն, ինչպես տեսանք, առաջինը ամենատար ձևով դրսևորվեց հենց մայրենի լեզվի հարցում, ապա սկսենք հենց դրանից: Հայտնի է, որ XVI-XVII դարերում արտակարգ ուժեղանում է Արևելքում իր ազդեցությունը տարածելու՝ կաթոլիկ եկեղեցու ձգտումը, որն իրականացնելու նպատակով 1622 թ. ստեղծվում է «Հավատի քարոզչության սուրբ միաբանությունը», իսկ 1627 թ.՝ համապատասխան մասնագետներ պատրաստելու նպատակով բացվում է հատուկ դպրոց, որտեղ ի թիվս այլ լեզուների պատրաստվում էին նաև հայերենի մասնագետներ: Այս դպրոցից «դուրս եկած կաթոլիկ քարոզիչների և նրանց հետևորդների պաշտոնական լեզուն,- գրում է Գ. Ջահուկյանը,- դառնում է լատիներենի վրա ձևված և լատինական արտահայտության եղանակներով համեմված ու վերափոխված այն գրաբարը, որը հայտնի է «լատինաբան հայերեն» անունով: Այս հեղինակների քերականական աշխատություններն էլ բնականաբար կառուցվում են լատինական քերականության օրինակով. դրանք մեր կողմից որակվում են որպես լատինատիպ քերականություններ»³¹: Ահա հենց այս լատինատիպ քերականություններն էլ XVII դ. ստանում են այնպիսի լայն տարածում, որ ըստ էության տանում էին հայերենի դիմագրկման ու այլասերման: Ասես սա քիչ էր, Հռոմն ավելի առաջ գնալով իր ցանկությունների մեջ, հայերի դավանափոխությունից հետո պահանջում էր նաև լեզվափոխու-

³¹ **Ջահուկյան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 8:

թյուն, այսինքն՝ իր քարոզիչներին հրահանգում էր Հայաստանում ու հայկական գաղթօջախներում իրենց հովանավորությամբ գործող հայկական դպրոցներում հիմնականում ուշադրություն դարձնել հենց լատիներենի ուսուցմանը՝ անտեսելով մայրենիի ուսուցման կարևորությունը: Ինքնին հասկանալի է, որ միարարական և հակամիարարական պայքարի կարևորագույն ոլորտներից մեկը դառնում է մայրենի լեզվի գոյության խնդիրը, որի արծարծումը կամա թե ակամա հանգեցնում է ազգային ինքնագիտակցության արթնացման, իսկ սա՝ ազգային ինքնության պահպանմանն ու զարգացմանը: Բանը հասնում է այնտեղ, որ լեզվափոխության Հռոմի պահանջին հակադրվում են ոչ միայն հակամիարարական պայքարի պարագլուխներն ու հետևորդները, այլև կաթոլիկադավան հայերից ոմանք: Այդ տեսակետից հատկանշական է հատկապես Նախիջևանի կաթոլիկացած հայերի հոգևոր առաջնորդի պաշտոնը երկար տարիներ վարած Օգոստինոս Բաջեցու օրինակը: 1646 թ. ապրիլի 1-ին Ս. Ժողովի քարտուղարին ուղղած նամակում՝ ըմբոստանալով Հռոմի վարած լեզվաքաղաքականության դեմ, գայրույթով ասում է, որ **«եթե ասեք պիտոյ է լաթին կարդան, առաջ պիտոյ մեր լեզուն լաւ իմանան եւ արտաքին բանի վերահաս լինին»**³²: Ավելին, նա քաջ հասկանում է, որ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին հայերին դավանափոխելու համար տալիս է մեծամեծ խոստումներ, բայց իր նպատակին հասնելուց հետո մոռանում է այդ ամենը՝ նրանց թողնելով բախտի քմահաճույքին: Ուստի ընդվզում է դրա դեմ՝ այդ նույն նամակում **«դառացած շեշտով մը»** ասելով՝ **«մինչ դուք աշխարհ կուզեք շահիլ ի սուրբ հաւատս, կը մոռանաք զանոնք, որ այդ հաւատքին մէջ են»**³³: Ինչպես տեսնում ենք, կաթոլիկ եկեղեցու ծավալապաշ-

³² Կարապետ եպս. Ամատունի, Ոսկան վրդ. Երևանցի և իր ժամանակը, Վենետիկ- Ս. Ղազար, 1975, էջ 117:

³³ Նույն տեղում, էջ 116:

տական ձգտումներն՝ անցնելով չափ ու սահման, հանգեցնում էին ոչ միայն հակամիարարական, այլև կաթոլիկադավան հայերի ազգային ինքնության գիտակցության բարձրացմանն ու ամրապնդմանը:

2. Համանման երևույթ տեսնում ենք նաև գրատպության կապակցությամբ. հայտնի է, որ սկսած գրատպության գուտենբերգյան արվեստին հաղորդակից լինելու պահից՝ 1512 թ., հայ եկեղեցին ցանկանում էր մայրենի լեզվով տպագրված տեսնել Աստվածաշունչ գիրքը, մինչդեռ կաթոլիկ եկեղեցին՝ օգտվելով իր անսահման հնարավորություններից, ամեն կերպ խափանում էր այդ ուղղությամբ ձեռնարկված քայլերը: Բայց ահա դարի երկրորդ կեսում հայ գրատպության պատմության մեջ տեղի ունեցավ շրջադարձային իրադարձություն, որի շնորհիվ հնարավոր դարձավ ընդամենը երկու տարում՝ 1666-1668 թթ., իրականացնել հայ եկեղեցու դարավոր երազանքը: Հակոբ Ջուղայեցին 1655 թ. ապրիլի 8-ին ձեռնադրվելով կաթողիկոս, հաջորդ տարվա մայիսին Եվրոպա է ուղարկում Մատթեոս Ծարեցուն, որը նախ՝ Վենետիկում, իսկ ապա Հռոմում երկար դեգերելուց հետո համոզվում է, որ անհնար է Բտալիայում իրականացնել իր նպատակը ոչ միայն այն պատճառով, «որ ոչ կային վարպետք կատարեալք այսմ գործոյ», այլև որովհետև ոմանք «հակառակասերք և բարեատեացք կռկեցին զմեծամեծս: Եւ զժողովս առ ի խաբանել զայս գործ»: Բանը հասնում է այնտեղ, որ ժողովը հատուկ հրաման է արձակում, համաձայն որի ոչ ոք իրավունք չունի «հանել զայս արհեստ և տալ ի ձեռս հայոց», իսկ ովքեր կհանդգնեն անել այդ բանը «ծածկուկ և կամ յայտնի պատիժ սաստիկ կրելոց են»³⁴: Ասում է, որ դրանով ինձ նույնպես ցանկանում էին «ահացուցանել», բայց մեզ համար, շարունակում է Ծարեցին, ոչինչ էին «սոցին որոտ-

³⁴ Ոսկանյան Ն., Կորկոտյան Ք., Սավալյան Ա., Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Եր., 1988, էջ 36:

մունք»։ Կարծելով, թե կաթոլիկ եկեղեցու վերադասները կարող են ավելի բարեհաճ գտնվել, քանիցս դիմել է «կարտինալաց ժողովին և փափին իսկ. բայց ոչ եղև հնար»³⁵։ Վերջնականապես համոզվելով, որ նախորդների նման իր ջանքերը նույնպես անցնելու են ապարդյուն, նա կայացնում է հայ գրատպության պատմության մեջ ամենահեռատեսական քայլերից մեկը. որոշում է գնալ աշխարհում առաջին բուրժուական երկիր, բողոքական Հոլանդիա։ Չիրականացնել Ծարեցին այդ որոշումը, հազիվ թե մեկ տասնամյակ էլ չանցած Ոսկան Երևանցին կարողանար իրականացնել Աստվածաշնչի վաղուց սպասված տպագրությունը և լույս աշխարհ բերել բազում այլ գրքեր, էլ չենք խոսում Ամստերդամում Վանանդեցիների ծավալած տպագրական բեղուն գործունեության մասին։ Եվ բնավ պատահական չէ, որ մինչև XVIII դարասկիզբ աչքի ընկած հայ տպագրիչներից Միքայել Չամչյանցը միայն Մատթեոս Ծարեցուն է անվանում «այդ հանճարեղ»³⁶, առանց բացատրելու, թե ինչու՞մն էր նրա հանճարեղությունը, երբ չէր կարողացել ավարտել իր տպագրական երախայրիք «Յիսուս որդի» գրքի հրատարակությունը։ Բնականաբար, որպես կաթոլիկադավան գիտնական, նա չէր կարող ասել ամբողջ ճշմարտությունը, բայց որ նկատի ունի նրա ձեռնարկած հենց այդ քայլը, վեր է կասկածից, քանզի այդ են հաստատում նաև Ոսկան Երևանցու կենսագրական ինչ-ինչ փաստեր. ստանալով Ավետիս եղբոր հրավերը, Ոսկանը նախ գնաց Իտալիա, որտեղ շուրջ երկու տարի ապարդյուն ջանքեր գործադրեց տպարանը Իտալիա տեղափոխելու համար, բայց վերջապես համոզվելով, որ դա ըստ էության անհնար է, ստիպված մեկնեց Ամստերդամ և սկսեց իր

³⁵ Նույն տեղում։

³⁶ **Չամչյանց Մ.**, Պատմություն հայոց, հ. Գ, Եր., 1984, էջ 658։ Ի դեպ՝ Չամչյանցը տեղեկություն չունի Հակոբ Մեղապարտի տպագրական գործունեության մասին, քանզի մինչև XIX դարի 80-ական թվականները Մեղապարտի գործունեությունն ընդհանրապես անհայտ էր հայագետներին։

տպագրական գոծունեությունը: Ավելին, տարբեր պատճառների թելադրանքով և ինչ-ինչ նկատառումներով 1669 թվականի վերջերին Ոսկանը տպարանն Ամստերդամից տեղափոխեց նախ՝ Լիվոռնո (Իտալիա), իսկ ապա՝ Մարսել (Ֆրանսիա), որով մասամբ արագացրեց թե՛ տպարանի խափանման գործընթացը և թե՛ իր մոտալուտ վախճանը, բայց դա արդեն այլ հարց է:

Գրատպության մարզում դժվարություններն ու հակամարտությունները շարունակվել են նաև դարավերջի տասնամյակներում՝ փոխանցվելով հաջորդ հարյուրամյակին: Ինչ խոսք, նյութապես անհամեմատ ավելի նպատակահարմար կլինեք տպարան ունենալ Հայրենիքում, կամ նրան մոտ որևէ վայրում, բայց դա ըստ էության անիրականանալի էր տեխնիկապես: Եվ բնավ պատահական չէ, որ 30-ական թվականների երկրորդ կեսում Նոր Ջուդայում Խաչատուր Կեսարացու հիմնած տպարանը երկար չտևեց, իսկ այն վերաբացելու բոլոր փորձերը փաստորեն ձախողվեցին: Մեզ հետաքրքրող տեսանկյունից անչափ ուշագրավ է 1687 թ. Նոր Ջուդայի վերաբացված տպարանում հրատարակված՝ Հովհաննես Մրքուզ Ջուդայեցու «Գիրք համառօտ վասն իսկապես և ճշմարիտ հաւատոյ» գրքույկի «Պատճառ և նախերգանք գրոցս» առաջաբանում տեղի հոգևոր առաջնորդ Ստեփանոս Մանուկյանի արտահայտած հետևյալ տեսակետը. «Արդ որովհետև ոչ գոյր յագգին մերոց տպագրատուն. եթէ տպեալ յովեցուցեալ սփռեալ էին ի տունս հայոց. և ձեռագրով հազիւ այսպէս. և այսքան լինի որպէս տեսանեքդ. և յղել տալ տպել յերկիրն ֆռանկաց. անմարթ էր և անկար: **Զի մերս գիրք ինքեանց գրոցն է ներակ. վասն որոյ ոչ կամին. և ոչ թոյլ տան առ ի բազմանալ. մերայնոց սրբոց վարդապետաց գրեցելոցն:** Այժմ որովհետև. պատրաստեալ եղև ի միջի մերում գործարան տպագրութեանս այսուհետև անահ. և անկասկած տպելուցեմք զամենայն զգրեանս սրբ-

բոց վարդապետաց որ առ մեզ գոյ»³⁷: Ցավոք, իրերի հետագա ընթացքը ցույց տվեց, որ վաղաժամ ու անհիմն էր Ստեփանոս վարդապետի ոգևորությունը, քանզի պարզվեց, որ հայերեն գրքերի տպագրությունը «անմարթ էր և անկար» ոչ միայն «երկիրն ֆռանկաց», այլև պարսից երկրում և ընդամենը 3 գրքույկ տպագրելուց հետո վերաբացված տպարանը դադարեց գործելուց:

Կաթոլիկ եկեղեցին հայ գրատպությանը խոչընդոտում էր այլ եղանակով ևս. օրինակ, հսկողություն էր սահմանվում տպագրված գրքերի բովանդակության վրա, և եթե պարզվում էր, որ հայ գիրքն այս կամ այն չափով հակասում կամ անհամաձայն էր կաթոլիկական դավանանքին, ապա անպայման պահանջում էր փոխել այն: Բայց դա միշտ չէ, որ հաջողվում էր, որովհետև հայ տպագրիչներն էլ իրենց հերթին կարողանում էին գտնել նման պահանջները չեզոքացնելու միջոցներ: Օրինակ, հայտնի է, որ Ոսկան Երևանցին հայերեն Աստվածաշունչը տպագրել է երկու տարբերակով, որոնցից մեկը, ըստ կարելվոյն, հարմարեցված էր Վուլգատային, իսկ մյուսն անհամեմատ ավելի հարազատ էր հայկական տարբերակին³⁸: Վերջապես, երբեմն արգելվում էր տպագրված գրքի տարածումը կաթոլիկադավան երկրներում: Ստուգապես հայտնի է, որ կտրականապես արգելվեց 1669 թ. Ամստերդամում տպագրված՝ Առաքել Դավրիժեցու գրքի վաճառքը Լեհաստանում: Ահա թե ինչ է գրում անհայտ ժամանակակիցը. «Յայնմ ժամանակի եկն յԻվով քահանայ ոմն հայազն Թադեոս անուն, որ առաքեալ էր յեպիսկոպոսէն Հայոց յՈսկանայ, կառավարչէ հայ տպարանին Ամստերդամի, առ ի վաճառել տպագրեալս գիրս ինչ պատմութեանց և այլոց բովանդակու-

³⁷ Ոսկանյան Ն., Կորկոտյան Ք., Մավալյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 108-109:

³⁸ Այդ մասին տե՛ս Կորկոտյան Ք., Ոսկանյան Ն., Հայերեն Աստվածաշնչի առաջին տպագրությունը և նրա տարբերակը, «Էջմիածին», 1966, N ԺԱ-ԺԲ:

թեանց: ... Այլ ոչ հաւանեցաւ Ալոյիսիոս ընդ թույլտուութիւն վաճառմանն, քանզի **էին ի մատենին բանք անպատշաճք զլատինացոց և զհռովմէական հաւատոց, այլ և գովութիւնք ուռուցիկք վասն այլադաւան հայոց** (իմա գորոց էինն յուխտի եկեղեցոյն Հայոց): Դիմեաց ապա քահանայն առ դատաւորս Հայոց, խնդրելով ի նոցանէ օժանդակութիւն օգնութեան, այլ ոչինչ յաջողեցաւ անդ ևս, զի իբրև հարցաւ տեսուչն զպատճառս մերժելոյ նորա զխնդիր քահանային, եցույց նոցա գտեղի ինչ ի պատմութենէ վարուց արքեպիսկոպոսին (Նիկոլի), տպագրելոյն ի միում ի մատենիցն և յայտնեաց՝ **թէ ոչ կարէ ինքն, գոլով ծառայ առաքելութեանն, հաւանիլ ընդ վաճառումն և ընդ ծաւալումն գրոց, յորս են բանք անարգանաց զհովուէն իւրենաց**³⁹: Ինչպէս տեսնում ենք, արգելման համար նշված է առնվազն երեք պատճառ. ա) «էին ի մատենին բանք անպատշաճք զլատինացոց և զհռովմէական հաւատոց», բ) «գովութիւնք ուռուցիկք վասն այլադաւան Հայոց», այսինքն՝ խոսքը վերաբերում է Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդներին, գ) «են բանք անարգանաց զհովուէն իւրենաց»: Թեև դրանցից ամեն մեկը, ինքնին վերցրած, կարող էր հիմք դառնալ նման արգելքի, բայց, իմ կարծիքով, ամենահիմնական պատճառը եղել է առաջինը, որովհետև Դավրիժեցու գրքում, որպէս նրա ԾԸ (58) գլուխ, զետեղված էր նաև «միություն» և «միավորություն» հասկացությունների քննությանը նվիրված Ոսկան Երևանցու փիլիսոփայական աշխատությունը, որտեղ ի հակադրություն կաթոլիկ եկեղեցու մարտնչող գաղափարախոս Կղեմէս Գալանոսի ընդունած երկու տեսակի միավորման, Ոսկանն ընդունում է նաև երրորդ ձևի միավորում, «որ փոխարկմամբ ասի. յորժամ միաւորութեամբն մինն ի միւսոյն կլանիցի. այսինքն մի ի բնութիւն միւսոյն փոխարկիցի, կամ սակս նուագութեան, կամ սակս նուաւ-

³⁹ «Բռնի միութիւն հայոց», Ս. Պետերբուրգ, 1884, էջ 215:

տութեան»։ Փաստորեն Ոսկանը հայ ընթերցողին փորձում էր հասկացնել, որ այնպիսի անհավասար մեծությունների, ինչպիսիք են Կաթոլիկ և Հայ Առաքելական եկեղեցիները, միավորումը կարող է տեղի ունենալ միայն ու միայն ուժեղի կողմից թույլի կլանման, այսինքն՝ Հայ եկեղեցու կաթոլիկացման ճանապարհով։ Բնական է, որ լեհահայերի բռնի միության գործնական դեկավար, կաթոլիկ եկեղեցու տեսուչ Ալոյիստս Պիդուն չէր կարող անտարբեր գտնվել մի գրքի հանդեպ, որտեղ ոչ միայն հեղինակի կողմից անարգանքի սյունին էին գամվում Նիկոլ Թորոսովիչի քստմնելի գործունեությունը և կաթոլիկ քարոզիչների հակահայ վարքագիծը, այլև տպագրիչ Ոսկանը տեսական-փիլիսոփայական ճանապարհով պարզաբանում էր ընթացող գործընթացի կործանարար հետևանքները հայոց ինքնության պահպանման տեսակետից, կոչ անում զգուշության և ազգային ինքնության պահպանության։ Անշուշտ, կան համանման այլ փաստեր ևս, բայց կարծում եմ, այսքանն էլ բավական է եզրակացնելու, որ գիրն ու գրականությունը լինելով գաղափարական պայքարի հզորագույն զենքեր, պայքարող կողմերից ամեն մեկը ջանում էր ըստ կարելիության հարստացնել իր զինանոցը և, ընդհակառակը, զինազրկել կամ զինաթափել հակառակորդին։ Իհարկե, պայքարող կողմերը ոչ միշտ էին հասնում համարժեք արդյունքի, այլ հաճախ նրանց գործողությունները բումերանգի նման շրջվում էին իրենց դեմ՝ ջուր լցնելով հակառակորդի ջրաղացին։ Ըստ այդմ, լեզվապայքարի նման տպագրապայքարը նույնպես գալիս էր սթափեցնելու դյուրահավատ հայերից շատերին՝ մղելով նրանց ազգային ինքնության գիտակցման և պայքարի՝ հանուն դրա պահպանման ու զարգացման։

3. Դարի հայ տեսական մտքի կարևորագույն խնդիրներից մեկը դառնում է Վերածննդի շրջանում կատարված աշխարհա-

գրական մեծ հայտնագործությունների և բնագիտական մտքի նվաճումների յուրացումը, որոնք գիտամշակութային կյանքի նախընթաց անկման պատճառով, ըստ էության, անհայտ էին մնացել հայերին: Լ. Խաչիկյանի իրավացի կարծիքով «Արևելյան ժողովուրդներից հայերն առաջինն էին, որ հաղորդակից դարձան եվրոպական գիտության նվաճումներին և, ինչպես թարգմանություններ կատարելով, այնպես էլ ինքնուրույն երկեր շարադրելով հարստացրին հազարամյա հայ մատենագրությունը նոր արժեքներով»⁴⁰ (ընդգծ. հեղինակինն է – Հ. Մ.): Շնորհիվ այդ ամենի դարավերջին արդեն հայ բնագիտական-բնափիլիսոփայական միտքը ընթանում էր արևմտաեվրոպական մտածողությանը համընթաց, բայց մինչև դրան հասնելը կրոնադավանաբանական պայքարի բովում տեղի էին ունենում բարդ ու հակասական վայրիվերումներ, որոնք կամա թե ակամա ազդում էին հայերի ազգային ինքնագիտակցության ու ինքնության ձևավորման վրա: Բանն այն է, որ եվրոպական կրթություն ստացած կաթոլիկ քարոզիչները բնագիտական գիտելիքներով ևս սկզբնական շրջանում ակնհայտորեն գերազանցում էին հայազգի գործիչներին, ուստի կարողանում էին հրապուրել գիտելիքասեր հայ պատանիներին ու երիտասարդներին, որոնք շատ հաճախ աննկատելիորեն հեռանում էին հայրենի եկեղեցուց ու դառնում կաթոլիկադավան: Բայց լինում էր նաև տրամագծորեն հակառակը՝ հայ երիտասարդները կաթոլիկ քարոզիչներից յուրացնելով բնագիտական ու բնափիլիսոփայական գիտելիքներ, կարողանում էին ի մոտո ճանաչել նրանց, հասկանալ վերջիններիս հեռուն գնացող նպատակները, գալ ազգային ինքնագիտակցության՝ դառնալով գաղափարական երդվյալ հակառակորդներ: Այդ տեսակետից չափազանց հե-

⁴⁰ Խաչիկյան Լ., Հայ բնագիտական միտքը XIV-XVIII դարերում / Խաչիկյան Լ., Աշխատություններ, հատոր Գ, «Նաիրի», Եր., 2008, էջ 752:

տաքրքիր տեղեկություն է հայտնում դարի ականավոր փիլիսոփա, քերական ու աստվածաբան Միսեոն Ջուդայեցին՝ 1639 թ. Լվովում գտնվող իր կրտսեր ընկեր Ոսկան Երևանցուն գրած նամակում: Ոսկանի կենսագրությունից հայտնի է, որ պատանեկան տարիներին Էջմիածնում ծանոթանալով կաթոլիկ քարոզիչ Պողոս Պիրումալուի հետ, հրապուրվել էր հմուտ քարոզչի տարաբնույթ գիտելիքներով, դարձել նրա գաղափարական համախոհը, որի համար հանդիմանվել, գուցե և հալածվել էր յուրայինների կողմից, ուստի հարկադրված հասել էր Լվով, որտեղ այդ ժամանակ ամենադաժան ձևով իրականացվում էր լեհահայոց բռնի կաթոլիկացումը: Վկայակոչելով սեփական փորձը, Ջուդայեցին բացորոշ գրել է. «Արդ գիտեմ ստուգապես զի զղջացեալ ես եւ ապաշաւես. քանզի ես ինքնին դմին հանդի(պեցա): Քանզի յորժամ ոչ գիտէի զօրութիւնս գրոց եւ ոչ է(ի) տես(եալ) զդոսս, եռայր սիրտ իմ առ խաբեբայսդ, և դու գիտակ իսկ ես: Իսկ յորժամ զճմարտութիւն հաւատոց ու(սայ) և զդքա տեսի, գիտես թէ որպէս վարէի ընդ եր(կա)քնակսդ: Եւ այն յայնմ ժամանակին, որ ոչ գիտէի ճշմար(տապէս) զբնախօսութիւն նաեւ զօրութիւն բանից աստուածաբ(անութեան), այլ սակաւօք հասեալ էի ճշմարտութեան: Իսկ այ(ժմ), եթէ տեսանիցես զփանաքիս թէ որչափ շնոր(հօք) սուրբ հոգւոյն հաւելեալ եմ, նաև զհակառակութիւն) ընդ նմին, գիտեմ ճշմարտապէս, գիտեմ զի թէ տեսանիցես՝ հաւատայցես. իսկ անտեսութեամբ անհնար է քեզ հաւատալ»⁴¹: Կարծում եմ, պարզեիպարզ երևում է, որ Ջուդայեցին ազգային ինքնության գիտակցումը ուղղակիորեն կապում է անհատի ունեցած բնագիտական, աստվածաբանական և ընդհանրապես գիտելիքների խորության աստիճանի հետ, այսինքն՝ ուղիղ համեմատական կապ

⁴¹ Հ. Պողոս Անանեան, Ոսկան վարդապետի նամականին, «Բազմավեպ», 1967, N 6-8, էջ 132:

է տեսնում գիտելիքի և ազգային գիտակցության ու ինքնության միջև:

4. Թվում է, ասելիքս խիստ թերի կմնար առանց դարի հասարակական-քաղաքական մտածողության, ի մասնավորի սոցիալական փիլիսոփայության մարզում ի հայտ եկած ինչ-ինչ երևույթների թեկուզև համառոտակի ներկայացման: Այդ տեսակետից բացառիկ արժեք ունի գիտամշակութային վերընթացի անմիջական մասնակից ու գովերգիչ Առաքել Դավրիժեցու «Գիրք պատմութեանց» կոթողային աշխատությունը, որը գրված լինելով ոչ այնքան անցյալն իմանալու կամ փառաբանելու, որքան պատմությունից դասեր քաղելու և ապագայում նոր սխալներ թույլ չտալու նպատակով, այսօր էլ չի կորցրել իր ճանաչողական արժեքն ու կարևորությունը: Ճիշտ է, այլևայլ առիթներով անդրադարձել եմ Դավրիժեցու երկի առաջին տպագրության հանգամանքներին⁴², նրանում արծարծված ինչ-ինչ հարցերի, իսկ իմ դեկավարությամբ Լ.Գ. Սահակյանը 2007 թ. պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսություն⁴³, այնուամենայնիվ պարզվում է, որ մեզ հետաքրքրող տեսանկյունից այն կարոտ է նորովի ուսումնասիրության և արժևորման: Տեղի սղության պատճառով կփորձեմ ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացնել Առաքել Դավրիժեցու առաջադրած առավել այժմեական սոցիալ-փիլիսոփայական հարցադրումներն ու դրանց տված լուծումները:

ա) Իբրև պատմահայր Խորենացու պատմափիլիսոփայական գծի շարունակող ու վերջին խոշոր ներկայացուցիչ, Դավրիժեցին

⁴² Տե՛ս, **Միքզյան Հ.**, Առաքել Դավրիժեցու Պատմության առաջին հրատարակության մասին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, N 2, **նույնի**՝ «Մովսես Խորենացի և Առաքել Դավրիժեցի» // Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության ստեղծման 1500-ամյակը»: Միջազգային գիտաժողով: Զեկույց. դրույթներ, Եր., 1991:

⁴³ Տե՛ս, **Սահակյան Լ.**, Առաքել Դավրիժեցու պատմափիլիսոփայական ըմբռնումները, փիլ. գիտ. թեկնածուի ատենախոսության սեղմագիր, Եր., 2007:

քաջ հասկանում է, որ ճշմարիտ պատմություն գրելու համար շա՛տ կարևոր է ժամանակագրության իմացումն ու խստիվ պահպանումը, բայց և ցավով խոստովանում է, որ ինքը մշտապես չի կարող պահպանել այդ սկզբունքը, որովհետև սերտ կապ գոյություն ունի ժողովրդի տնտեսական, քաղաքական ու գիտամշակութային կյանքի ընդհանուր վիճակի և նրա ունեցած պատմագիտական գիտելիքների միջև: Ըստ այդմ, ասում է պատմագիրը, քանի որ «ազգս մեր յաւարառուաց և ի գերչաց և ի հարկապահանջողաց ցիր և ցան եղեալ են, կոշկոճեալ և կաշկանդեալ, տառապեալ և կապեալ յաղքատութեան», ուստի ամեն մեկը հազիվ կարողանում էր «զապրուստ իւրոցն կենաց» հայթայթել, այդ պատճառով էլ «ոչ գտաք գիտող այր այնպիսի, որ զի ընդ պատմութեանն և զթուականն ևս ծանուցեալ էր»⁴⁴:

Մեփական պատմությունը հայերիս լավ չիմանալու մասին Դավրիժեցին ուշագրավ միտք է արտահայտում նաև կաթողիկ քարոզիչների կողմից հայոց սրբերի նշխարները կողոպտելու պատմությունը շարադրելիս (գլուխ ԺԶ): Ասում է մեծ բռնագաղթից հետո ինչ-որ ֆռանկ պատրիներ եկան «յաշխարհս Հայոց» և սկսեցին շրջել հայկական վանքերում: Միամիտ հայերից ոչ ոք չէր հասկանում նրանց շրջելու նպատակը, մինչդեռ նրանք «ըստ մարդելոյզ և երեսահաճ և խաբուսիկ բարոյից իւրեանց զամենեսեան հաճեցուցանէին յինքեանս»: Բանը հասնում է այնտեղ, որ նրանք կարողանում են կաշառել Մելքիսեթ կաթողիկոսին, «զի մի լիցի հետաքրքիր և կամ վրէժխնդիր գործոց նոցա. զոր առ յապայն առնելոց էին»: Պարզվում է, որ եվրոպացի պատրիներն իրենց հետ ունեցել են «գիրք մի որպէս զաշխարացոյց իւրեանց գրովն և լեզուան, որ հաւաստեաւ և անվրէպ ցուցանէր, թէ ուրանօր իցեն գերեզմանք և դամբարանք սրբոցն՝ որք կան ի վանօ-

⁴⁴ Առաքել Դավրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 55:

րայս Հայոց, և գորպիսութիւն շինուածոց մատուռացն և թէ յո՛ր կողմն իցէ դուռն և լուսամուտն: Եւ ի շրջիլն իւրեանց ի վանօրայսն, այն գրովն գտանէին զնշխարս սրբոցն, և տային ինչս բնակչաց վանիցն՝ և զնշխարսն առնուին»⁴⁵: Գիտության ու տպագրական արվեստի վերջին խոսքով զինված պատրիսները՝ ունենալով դրամական միջոցներ և տիրապետելով մարդկանց հրապուրելու արվեստին, ամենուր զարմանք ու հիացմունք էին պատճառում տեղացի հայերին, նաև դրդում ավելի լավ ճանաչելու հայրենի հուշարձաններն ու մշակութային արժեքները: Օրինակ, Հրազդանի Առաքելոց վանքում, երբ իրենց գրքով գտնում են Անդրե առաքյալի գլուխը, թե՛ վանքի բնակիչները և թե՛ գավառաբնակները խիստ զարմանում են, որ պատրիսներն այդպես հստակ գիտեն, թե որտեղ ինչ կա, մինչդեռ իրենք ստուգապես ոչինչ չգիտեն, «այլ միայն աւանդութեամբ լռեալ էին որդիք ի հօրէ և հաւուց՝ թէ անդէն կան գերեզմանք սուրբ Աւետարանչին Մատթէոսի և Անդրէի առաքելոյն, բայց գտեղին բնաւ ոչ գիտէին»⁴⁶:

Պատրիսների գործած տպավորությունը ավելի քան զարմացուցիչ է լինում Էջմիածնում Հռիփսիմե սրբուհու նշխարները գտնելու կապակցությամբ: Բանն այն է, որ եկեղեցու ներսի մատուռը, որտեղ պահվում էին նշխարները, այնպես էր կառուցված, որ բոլորովին չէր հասկացվում, թե որտեղ կարող է լինել մատռան մուտքը և ինչպես կարելի է գտնել ու բացել այն: Այդուհանդերձ ամենագետ պատրիսները «գրով իւրեանց գտեալք էին զդուռն մատրանն», բայց դրանից հետո էլ դժվարացել է դռան բացումը, ուստի նորից «ըստ նշանակելոյ գրոյն իւրեանց» կարողացել են բացել «զճանապարհ դրանն» և հասնել իրենց նպատակին: Բարեբախտաբար զբոսանքի ելած Գրիգոր և Վարդան անունով

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 167-168:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 168:

երկու եպիսկոպոս՝ հասնելով Հոփսիսմե եկեղեցի, տեսնում են, որ պատրիսներն արդեն «գտապանն նշխարօքն բերեալ են ի մէջ եկեղեցւոյն՝ և կամէին առնուլ զնշխարսն»: Իհարկե, մեծ աղմուկ է բարձրանում, ուստի հավաքվում են վանականներ, շրջակա բնակիչներ, անգամ իսկ կաթողիկոսը և մնում զարմացած: Ակամայից նրանք իրենց հարց են տալիս. **«Մեք՝ որ ի հարց և ի հաւուց աստ ծնեալ եմք և սնեալ, յայսքան ժամանակս բնաւին ոչ եմք տեղեակ սոցա, և սոքա արք օտարք նան պանդուխտք, զիա՞րդ կարացին գտանել և առնել զայսպիսի գործ»**⁴⁷: Իմ խորին համոզմամբ, սա ոչ թե սովորական հարց է, այլ պատմափիլիսոփայական աշխարհայացքային խորիմաստ հարցադրում, որով համեմատվում են սեփական պատմության և հայրենի մշակութային արժեքների հայերիս և եվրոպացիների իմացությունները, ցույց տրվում եվրոպականի առավելությունները, հայկականի թերությունները և ըստ այդմ, կոչ արվում պատմության նոր, ավելի խորքային ու գիտակցված իմացության, եվրոպացիների փորձի յուրացման և ընդօրինակման*: Կարծում եմ, այդ պահանջներն այսօր ևս ինչ-որ իմաստով մնում են ուժի մեջ: Իհարկե, նշխարների պատմությունն այսքանով չի ավարտվում, այլ գործը հասնում է նույնիսկ

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 171:

* Ի դեպ՝ այդպիսի կոչ անում է նաև Դավրիժեցու գրքի պատվիրատու, կաթողիկոս Հակոբ Զուղայեցին, որն իր մեծարժեք «Կտակում» ասում է, որ Հռոմի պապը «թէպէտ յամենայնի հրամայող է եւ ամենեքեան նմա հնազանդ եւ լսողք են, այլ ոչ ունի իշխանութիւն ի վերայ Պետրոսի առաքելոյ գանձին եւ գանձարանին, այլ է ի ձեռն երեսփոխանաց: **Նոյնպէս պարտինք եւ մեք մեր աղքատութեամբն նոցա կարգաւորութենէն օրինակ առնումք»** (Խաչիկյան Լ., Աշխատություններ, Ա, Եր., 2012, էջ 438-439): Ըստ այդմ, առաջարկվում է Մայր աթոռում ստեղծել ել և մտից վերահսկիչ հանձնախումբ՝ անպայման բաղկացած աշխարհիկ ունևոր դասի ներկայացուցիչներից, այլապես եթե այդ վերահսկողության իրավունքն **«ի ձեռն սեւագլխի եղնի, փոքր ինչ ժամանակաց յետոյ՝ սուրբ Աթոռն աւեր տեսէք»** (նույն տեղում, էջ 439):

Շահ Աբասին, բայց ներկա դեպքում մեզ հետաքրքրում է այս հանգամանքը:

բ) Իբրև աշխարհագրական դետերմինիզմի տեսության կողմնակից, Դավրիժեցին սերտ կապ է տեսնում երկրի բնակլիմայական պայմանների և մարդկանց առողջական-ֆիզիկական վիճակի միջև: Ըստ այդմ գտնում է, որ յուրաքանչյուր մարդ, եթե հնարավոր է, պետք է բնակվի այն միջավայրում, որտեղ ծնվել, ապրել, սովորել ու հարմարվել է: Այստեղից էլ պատմագիրը մերժում ու խստիվ դատապարտում է ցանկացած ժողովրդի բռնի տեղահանություն: Հայտնի է, որ Շահ Աբասը բռնի գաղթեցրեց ինչպես վրաց, այնպես էլ հայ ժողովրդի մի հոծ զանգված ու վերաբնակեցրեց Պարսկաստանի ամենատարբեր վայրերում: Կարճ ժամանակ անց, ասում է Դավրիժեցին, անսովոր օդի, կլիմայի, ջրի, անգամ իսկ սննդի պատճառով շատերը ֆիզիկապես չկարողացան հարմարվել ու համակերպվել, այլ մահացան ու վերացան: Այդ տեսակետից վրացիների վիճակն ավելի վատթար էր, քան հայերինը, որովհետև Պարսկաստանի համեմատությամբ Վրաստանի պայմանների տարբերություններն ավելի զգալի էին: Վրացիների կապակցությամբ ասում է, որ «գնացեալ ժողովուրդքս այսօրիկ ո՛չ աճեցին յաշխարհին յայնմիկ, **վասն զի ոչ էին ընտելք գէջ և դաժան, շնչարգել և մգռահոտ օդոյ երկրին. նա և ոչ ուտելէաց և ըմպելաց, և այլ կենցաղավարութեան երկրին:** Վասն որոյ սկսան կոտորիլ և մեռանիլ. և ի սակաւ ժամանակս՝ այնքան կոտորեալ մեռան, հազիւ թէ ի տասնէն մէկն մնաց»⁴⁸: Մնացածներն էլ հետագայում ստիպված ընդունեցին մահմեդականություն և իսպառ ուծացան: Մինչդեռ հայերին շահը բնակեցրեց տարբեր վայրերում, այդ պատճառով էլ անհամեմատ փոքր եղան

* Բնագրում տպագրված է՝ ժամանակաս, որպես ակնհայտ վրիպակ, ուղղել եմ:

⁴⁸ **Ստաքել Դավթիժեցի**, նշվ. աշխ., էջ 137-138:

կորուստները, չհաշված Ֆահրապատում բնակեցվածների, որոնք ևս վրացիների նման չմնացին ու չաճեցին, «այլ օր յաւուր պակասեալ և վատնեալ սպառեցան, **վասն դաժան և մգռահոտ և վնասակար օդոյն, որում ո՛չ էին ընտել**»⁴⁹: Իհարկէ, եղան շատերը, ովքեր չէին ցանկանում մնալ և փորձում էին փախչել և վերադառնալ հայրենիք, բայց շահի հրամանով ամենայն դաժանությամբ կանխեցին նման փորձերը:

գ) Դավրիժեցին իր ընթերցողների ուշադրությունն է հրավիրում այն փաստի վրա, որ հաճախ հակասություն է առաջանում մարդկանց հետապնդած նպատակի և դրան հասնելու համար ընտրված միջոցների միջև, որոնց իրագործումից հետո ստացվում է հետապնդած նպատակին տրամագծորեն հակառակ արդյունք: Օրինակ, պատմում է, որ Շահ Աբասի արշավանքից առաջ Մելքիսեթ կաթողիկոսը, Հավուց թառի Մանոէլ եպիսկոպոսը և Գեղարդի Աստվածատուր եպիսկոպոսը, իմանալով շահի՝ Հայաստան արշավելու մտադրության մասին, շատերի նման, անձնական շահից դրդված, աճապարում են Սպահան, ներկայանում շահին ու հորդորում արագացնել արշավանքը Հայաստան: Խորամանակ ու հեռատես շահը՝ ձևանալով նրանց մտերիմ բարեկամ, կարողանում է նրանցից ստանալ իրեն անհրաժեշտ տեղեկությունները երկրի մասին և երբ համոզվում է, որ ստույգ է այդ ամենը ու իր համար նպաստավոր, անմիջապես ձեռնամուխ է լինում արշավանքի: Հետագայում դեպքերն այնպես դասավորվեցին, որ Մելքիսեթ կաթողիկոսը մի կերպ կարողացավ ճողոպրել շահի հալածանքներից, իսկ հիշյալ երկու եպիսկոպոսները բռնագաղթից խուսափելու պատճառով սրախողխող եղան պարսիկների կողմից: Այնքան մեծ է պատմագրի զայրույթն այդ հոգևորականների անխոհեմ արարքների դեմ, որ առանց դրուգն-ինչ ափ-

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 356:

սոսանքի ասում է, թե այդ եպիսկոպոսները, որ գնացին Սպահան և բերեցին պարսիկներին, որոնք ավերեցին հայոց աշխարհը, **«ինքեանք ևս նոցին սրովն սատակեցան, զի յորս յուսացան՝ նոքին եղեն ինքեանց սատակիչ»**⁵⁰: Փաստորեն, շարունակում է պատմիչ-փիլիսոփան, նրանք ոչինչ չշահեցին իրենց ամբարիշտ գործերից, «այլ մնացին պարտական Աստուծոյ արդար դատաստանին, յաղագս աւերման աշխարհին Հայոց և կործանման ազգիս, և կորստեան անմեղ անձանց, և այնքան անպարտ արեանց հեղմանց, և խաւարման սրբոց եկեղեցեաց, և այլ ևս ազգի ազգի չարաչար պատահմանց, և զկնի ամենայնի ինքեանք ևս սատակեցան սրովն Պարսից»⁵¹: Համանման օրինակներ, անշուշտ, շատ կան Դավրիժեցու երկում, բայց այդ բոլորից հետևում է մեկ հիմնական եզրակացություն. ցանկացած քայլ կատարելուց առաջ անհրաժեշտ է ծանր ու թեթև անել այն, բազմակողմանիորեն հաշվի առնել հնարավոր բոլոր հետևանքները և նոր միայն կայացնել բանական-տրամաբանական ճիշտ որոշում և ոչ թե դեկավարվել կույր կրքերով ու զգայական անհեռատես զգացմունքներով: Օրինակ, իր գրքի 13-րդ գլխում շարադրելով Շահ Աբասից դրամ պարտք վերցրած հայերի պատմությունը, դառնությամբ գրում է, որ «արբշիռ, և անագորոյն, և անիմաստ, և անասնաբարոյ ազգս Հայոց՝ **ո՛չ ի սկիզբն խորհեցան, և ո՛չ ի վերջն հայեցան՝ թէ զի՞նչ է լինելոց վերջ գործոյս այսորիկ. այլ իբր անբան և անմիտ անասուն գոլով՝** գնացին և առին զթագաւորական գանձն, որ էր որպէս զմահարար թոյնս օձի, և պատճառ նոցին կորստեան. և ոչ եղեն մտախոհ, թէ որպէս զփուշս օձի է գանձն այն մահացուցանող»⁵²: Քանի որ լրջորեն չէին խորհել իրենց կատարելիք քայլի

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 84:

⁵¹ Նույն տեղում:

⁵² Նույն տեղում, էջ 149:

ու դրա հետևանքների մասին, պարտք վերցնողները «**ո՛չ միայն ոչ շահեցուցին, այլ և զգլուխն ևս կորուսին, զի ոմանք ի չքաւրութենէ. և ոմանք յանհանճարութենէ, և ոմանք յանտեղեկութենէ առնտրոյ քաղաքին՝ կերան և վատնեցին, ցընցիւեցին, և կորուսին գտուեալ գանձն թագաւորին**»⁵³: Կարծում եմ, պատմագրի այս խոսքերը լիովին վերաբերում են նաև բանկերից վարկ վերցրած մերօրյա պարտապաններից շատերին: Մինչդեռ նրանք այդ վիճակի մեջ չէին ընկնի, եթե փոքր-ինչ լրջորեն մտածած լինեին իրենց կատարելիք քայլերի մասին: Ի հակադրություն պարտատեր հայերի գործելակերպի, պատմագիրը անթաքույց հիացմունքով է արտահայտվում Լեհաստան նվիրակության մեկնած Խաչատուր Կեսարացու մասին, որը ականատես լինելով լեհահայերի բռնի դավանափոխման գործընթացին, «**մտածելով զգործս անցելոյն, և խորհելով զապառնույն, և տեսանելով զներկային, զիտեաց զի ո՛չ գոյ ինչ օգուտ, այլ գուր աշխատանք և ի նանիր վաստակ**»⁵⁴, ուստի ավելորդ բարդություններից խուսափելու համար վերադարձավ Հայաստան, ապա մեկնեց Նոր Զուղա, անմիջապես ձեռնամուխ եղավ լուսավորական գործունեության՝ մեծապես նպաստելով գիտամշակութային կյանքի սկսված վերընթացին:

դ) Իբրև բանապաշտ պատմագիր, Դավրիժեցին միանշանակ դրվատում ու փառաբանում է ռացիոնալ-բանական մտածողությունը, քանզի վերջինիս առջև տեղի են տալիս նույնիսկ Շահ Աբասի նման ամենագոր բռնակալները. պարտք վերցրած հայերը բաժանված էին երկու խմբի, որոնցից առաջինը պարտք էր 300, իսկ երկրորդը՝ 100 թուման: Եվ ահա պարտապահանջության ժամանակ կաթոլիկ ոմն եպիսկոպոս, տեսնելով հայերի գլխին կախ-

⁵³ Նույն տեղում:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 303:

ված բռնի մահմեդականացման վտանգը, քրիստոնեական սիրուց դրդված, առաջին խմբին անհատույց նվիրում է 200, իսկ երկրորդին՝ 50 թուման: Իմանալով այդ մասին, շահը վերցնում է առաջին խմբի 200 թումանը, մնացած 100 թումանի համար բռնությամբ հավատափոխ անում բոլորին: Լուրը հասնում է կաթոլիկ եպիսկոպոսին, որը ներկայանում է շահին և ետ պահանջում իր 200 թումանը՝ պատճառաբանելով, որ ես այդ դրամը նրանց տվել էի հանուն քրիստոնեական հավատի, բայց դու և՛ դրամն ես վերցրել, և՛ պարտադրել հավատափոխություն: Քանի որ այդպես ես վարվել, ուստի «իրաւունք դատաստանին վկայեն վասն իմոյ տուեալ գանձին առ իս դոնալ», հետևաբար խնդրում եմ վերադարձնել 200 թուման դրամս: Թագավորը մի պահ մտածելով այդ մասին, համոզվում է, որ «իրամաքք էր բան եպիսկոպոսին, զերկու հարիւր թուման դրամն դարձուցեալ առ եպիսկոպոսին վճարեաց նմա»⁵⁵: Ինչ վերաբերում է երկրորդ խմբին, ապա վերջինս ոչ մի կերպ տեղի չէր տալիս գործադրված բռնություններին և չէր ընդունում մահմեդականություն: Բայց այդ խմբի ղեկավար Ղրխելւան մեղիքն, ինչ-ինչ պատճառով անձամբ ընդունում է մահմեդականություն և քանի որ շահի ներկայությամբ սկսում է «անիմաստ ու անգէտ բարբաջելով խօսել», ուստի կարծիք է հայտնում, որ բոլորը հավատափոխ կլինեն, եթե հավատափոխվի Բաղդասար երեցը, որը ըստ Դավրիժեցու, էր «այր հանճարեղ և իմաստուն և հաստատուն ճշմարտութեամբ և հավատովն Քրիստոսի»⁵⁶: Այս «մահահրաւեր լուրս՝ և դառնահամբաւ բօթս» նույն երեկոյան հասնում է Բաղդասար երեցին և ժողովրդին, որոնք «յահէն հասին ի դրունս դժոխոց»: Ամբողջ տազնապալից գիշերն անցկացնելով աղոթքով, առավոտյան լույսը բացվելուն պես «շեշ-

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 157:

⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 152:

տակի ձիրքաց արշամամբ եկին զինուորք և զօրականք իբրև զչար գազանք պատեցան շուրջ զտէր Բաղդասարի՝ քարշեցին արտաքս, և ձգեցին առաջի երիվարացն՝ ընթացմամբ վարէին փութանակի հասանել ի դիւան թագաւորին: Եւ ի հասանելն ի դուռն թագաւորին՝ շուրջ զնովաւ պատեալ մարդադէմ գազանքն կրճտէին զատամունսն, և խրոխտական բանիւք ջանային ատամամբք քանցել զմարմին նորա»⁵⁷:

Շահը սկսում է զրուցել հավատափոխության մասին՝ բացատրելով դրա արժանիքներն ու առավելությունները, միաժամանակ սպառնում, որ հրաժարվելու դեպքում «շանց և առիծոց կերակուր լինիս»: Բաղդասար երեցը առանց շփոթվելու անվրդով պատասխանում է **«Եթէ ասէս ինձ իմովք կամովք դառնալ յիմոցս հաւատոց, ես կամովք իմովք ոչ դառնամ. և թէ բռնութեամբ դարձուցանես, ոչ է այդպէս հրամայեալ քեզ օրինադիրն քո. և թէ վասն պարտուցն քոց ասես և խնդրես, զյոլովն տոեալ եմք, և որ ինչ մնացեալ է, զայն ևս այսօր և ի վաղիւն վճարեմք»**⁵⁸: Ասում է, ինչպես եռացող ջրի կաթսայի մեջ սառը ջուր լցնելով, «նոյնժամայն նստուցանէ զնորին փրփրալի եռանդն», այդպես էլ տէր Բաղդասարի պատասխանը մեղմացրեց թագավորի բարկությունը, ուստի այլևս ոչինչ չասաց արքան, բացի այն, որ գնա և «տուր զմնացեալ պարտսն քո»: Ավելին, ասում է պատմագիրը, տէր Բաղդասարի շնորհիվ թուլացավ նաև առաջին խմբի մահմեդականացած հայերի նկատմամբ հսկողությունը և նրանք շարունակեցին ապրել քրիստոնեական պատշաճ կենցաղավարությամբ:

ե) Ինչպես պատմական գործիչներին, հոգևոր թե աշխարհիկ, այնպես էլ սովորական մարդկանց գնահատելու համար հայրենասեր պատմագիրն ունի մեկ հիմնական չափանիշ՝ գործը և ոչ

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 155:

⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 156:

թե նրա մասին շրջող դրվատական պատմություններն ու գրույցները: Այդ տեսակետից հատկանշական է Շահ Աբաս առաջինին նրա տված գնահատականը: Հենց Դավրիժեցու երկից հայտնի է դառնում, որ իբրև հեռատես ու գործունյա պետական գործիչ պարսից շահը շատ բան է արել իր մասին հասարակական դրական կարծիք տարածելու համար, և արդեն իր կենդանության ժամանակ քիչ չէին այդօրինակ պատմությունները: Ի մի բերելով այդ ամենը, պատմագիրը զարմացած գրում է. «Արդ՝ որք գովեն շահս թե քրիստոնէասէր և աշխարհաշէն և խաղաղարար թագաւոր էր, այս է նորա քրիստոնէասիրութիւնն, որ զամենայն աշխարհն քրիստոնէից՝ զՀայոց և զՎրաց աւերեաց, և զամենեսէան սպառեաց սրով և սովու և գերութեամբ. և զմանցեալսն վարեալ տարաւ ի Ֆահրապատ և ի Սպահան, որ նոքա ևս օր աւուր անդէն սպառին պէս պէս կերպիւ: Եւ **ով ոք որ գովել կամի զնա, թող յառաջ հայեցեալ նկատեսցէ զարարեալ գործս նորա, զոր արար ընդ քրիստոնէից՝ և ապա գովեսցէ զնա**»⁵⁹: Ի դեպ՝ մահմեդականացած քրիստոնյաների՝ ազգությամբ հայ և հատկապէս վրացի հավատաւորների մասին Դավրիժեցին ունի շատ հետաքրքիր դիտարկում. այդպիսիք հաճախ ավելի մոլեռանդ ու թշնամաբար էին տրամադրված քրիստոնյաների հանդէպ, քան բուն մահմեդականները: Ըստ այդմ գրում է, որ մահմեդականացած վրացիներն «այնքան կուռեճք և դահիճք էին քրիստոնէից, **որ ի պատահիլն մեր նոցա ի ճանապարհի ուրեք՝ զբարևն մեր ոչ առնուն**, մեղք համարելով իւրեանց զբարև առնուլն: Այլ և հայհոյեալ անարգեն զհարս և զնախնիս իւրեանց՝ թէ նոքա անհաւատք էին և անհաւատ մեռան. այլ և ի վերայ նոր հաւատոյն իւրեանց գոհանան զԱստուծոյ, թէ այս է ճշմարիտ հաւատ՝ զոր այժմ ստա-

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 138:

ցաք»⁶⁰: Այո՛, իբրև կանոն, հավատափոխներն ու դավանափոխները ինքնաարդարացման կամ այլ զգացմունքից դրդված, ավելի անհանդուրժողական վերաբերմունք են ունենում իրենց նախկին հավատակիցների ու դավանակիցների հանդեպ, քան ի սկզբանե այլահավատներն ու այլադավանները: Կարծում եմ, սխալված չեմ լինի, եթե ասեմ, որ նույնպիսի երևույթ նկատվում է նաև ազգային ինքնության դեպքում՝ սովորաբար ազգութացները նոր ազգային ինքնության ավելի խանդավառ ու ջերմեռանդ կրողներ են լինում, քան ի բնե նույն կարգավիճակում մեծացածները:

զ) Առաքել Դավրիժեցու պատմափիլիսոփայական ըմբռնումներում նկատվում է, իմ կարծիքով, բավականին հետաքրքիր, ընդ որում հակասական միտում կամ ավելի ստույգ՝ մտածողության յուրահատուկ երկվություն. մի կողմից նա հանդես է գալիս որպես հայոց կրոնական-քրիստոնեական ավանդական ինքնության կրող, հետևորդ ու ջատագով, իսկ մյուս կողմից փորձում է ընդլայնել դրա շրջանակները և ներառել նոր բաղադրատարրեր: Ըստ այդմ, ընդհանուր առմամբ կարևորում, արժևորում ու ներկայացնում է հայոց գիտամշակութային կյանքի այն իրողությունները, որոնք ունեն կրոնական-քրիստոնեական եկեղեցական կարևորություն ու հնչեղություն, իսկ մյուս կողմից՝ փորձում է ուշադրություն դարձնել այնպիսի երևույթների վրա, որոնք ունեն հիմնականում աշխարհիկ, ոչ կրոնական ու եկեղեցական բովանդակություն ու նշանակություն: Այդ է պատճառը, որ ավարտելով վանական շարժման, գիտամշակութային կյանքի վերակենդանացման պատմության շարադրանքը, որի գործող անձինք բացառապես հոգևորականներ են, պատմագիրը շարունակում է. «Այլ և պարտ վարկանիմ մեզ ականատես եղելոցս ոչ զանց առնել և այ-

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 138-139:

լովք ևս շնորհալից արամքք. թէպէտ և են աշխարհականք*, այլ զի են հաւատով քրիստոնեայք և յազգէս Հայոց, որք են պարծանք և օգուտ մերում ազգի, որոց անուանքն են վարպետ Մինաս և վարդապետ Յակոբջան, և են սոքա երկոքեանս ի ցեղէն **Ջուղայեցւոց**»⁶¹: Ուշագրավ է, որ պատմագիրը նույն մարդկանց ինքնությունը բնութագրելու համար գործածում է երեք տարարժեք ստորոգելիներ՝ «հաւատով քրիստոնեայք», «յազգէս Հայոց» և «ի ցեղէն Ջուղայեցւոց», որոնցից առաջինը ցույց է տալիս կրօնական, երկրորդը՝ աշխարհիկ-ազգային, իսկ երրորդը՝ տեղային պատկանելիությունը: Պատմագիրն այս անձանց ներառում է իր պատմության մեջ ոչ թե քրիստոնյա լինելու համար, քանզի աշխարհիկներ են և ոչ էլ Ջուղայեցի լինելու համար, այլ միայն այն պատճառով, որ «են պարծանք և օգուտ մերում ազգի»: Սա նշանակում է, որ Դավրիժեցին սկսում է պատմական իրողություններին ու գործիչներին գնահատության չափանիշ դիտել ազգային պատկանելությունը, ի շահ ազգի կատարած օգտակար գործը, ազգային ինքնագիտակցության և հպարտության ձևավորմանը բերած նպաստը: Այստեղից էլ դրվատում, գովաբանում ու փառաբանում է հոգևոր ու աշխարհիկ գործիչների այն գործողություններն ու արարքները, որոնք նպաստում են ազգային միաս-

* Ի դեպ՝ թեև Դավրիժեցին անձամբ շեշտում է, որ հայ գեղանկարչության սկզբնավորողներ Մինասը և Հակոբջանը եղել են «աշխարհականք», բայց շարունակության մեջ Հակոբջանին անվանում է «վարդապետ», որն ակնհայտ վրիպանք է, որովհետև դարի ստուգապատում օրագրող-վաճառական Զաքարիա Ագուլեցին հայտնում է, որ Հակոբջանը մահացել է 1671 թ. մարտի 29-ին՝ շեշտելով, որ «սայ շահի դուրգար էր» («Զաքարիա Ագուլեցու օրագրությունը», Եր., 1938, էջ 103): Դիտելի է նաև, որ պատմագիրը նրա մասին ուրիշ ոչինչ չի հավելում, այլ հանգամանորեն ներկայացնում է միայն վարպետ Մինասի գեղանկարչական հմտությունները և երբեք նրան չի անվանում վարդապետ, մինչդեռ, ցավով, աշխատասիրող Լ. Խանլարյանը ծանոթագրության մեջ նրան սխալմամբ անվանում է «վարդապետ» (տե՛ս էջ 516, ծան. 144):

⁶¹ Նույն տեղում, էջ 324:

նության ամրապնդմանը, ազգային ինքնության գիտակցմանը, ազգային զարթոնքին ու առաջընթացին և, ընդհակառակը, անարգանքի սյունին է գամում բոլոր նրանց, ում հոգևոր կամ աշխարհիկ գործունեությունը վնասում է ազգային միասնության հաստատմանը, պառակտում ազգի միասնությունը, որը տանում է ազգի թուլացման, հաճախ նաև՝ կործանման: Ավելին, այդ չափանիշով է գնահատում ոչ միայն պատմական գործիչներին, այլև այս կամ այն հասարակության մեջ գործող բարքերը, դասային ու դասակարգային հարաբերությունները, հասարակական գիտակցությունն ու հոգեբանությունը: Այդ տեսակետից արտակարգ հետաքրքրական է վրաց Լուարսափ թագավորի պատմությունը. հանգամանքների բերումով պատանի արքայազնը սիրահարվել էր «ի հասարակ և ի խոնարհ ազգէ՝ զոր ազգն Վրաց գլեխի ասեն», այսինքն՝ սոցիալական ստորին ծագումով, բայց «չքնաղ և գեղեցիկ, բարետեսիլ և բարեյօղ դիրք մարմնոյն և հասակին» օրիորդի: Շահ Աբասի խարդավանքով մահացած Գորգի հորից հետո դառնալով թագավոր, Լուարսափն իր սիրեցյալի եղբորը նշանակում է Թիֆլիսի մովրով և «վասն կնութեան» նշանվում չքնաղազեղ օրիորդի հետ: Ցավոք, այդ փաստը երկրում տիրող անառողջ բարքերի պատճառով ունենում է ահավոր ողբերգական հետևանքներ ամբողջ պետության համար: Դեմոկրատ պատմագիրն անթաքույց գայրույթով հայտնում է, որ «բիրտ և հպարտ և ինքնահաճ ազգն Վրաց՝ որ զտոհմաթիւս և զնախնի հարց սեռս քնենէ՝ և խուզեալ որոնեն. ոչ հաճեցան ընդ այս բան: Քանզի կանայք իշխանացն՝ և ազնիորդոցն՝ և թաւատացն, որք էին մեծազգիք և դստերք իշխանաց յառաջ և արդեանս ամանակի կին և մարք իշխանաց: Ընդ սոցին և արք ոմանք ևս, ո՛չ բնաւ հաճեցան՝ և ոչ եղեն կամակից այսմ գործոյ»⁶²: Անճարացած երիտա-

⁶² Նույն տեղում, էջ 121:

սարդ թագավորը՝ տեղի տալով հասարակական կարծիքի ճնշմանը, ստիպված հրաժարվում է նշանաձի հետ ամուսնանալու մտքից, որից ահավոր վիրավորվում է գլեխի օրիորդի մոլորով եղբայրը, որը, ըստ պատմագրի, էր «հանճարեղ բանիւ և կորովի խորհրդով, և խելամուտ ի գործս իւր, այլ և հսկայաձև, և ուժընդակ, քաջ պատերազմող և անպարտելի ախոյեան, որ ի կողմն՝ յոր և միաբանէր՝ զմիւս ներհակ կողմն հաղթէր. և զընդդիմակայ զօրսն իբրև զբանջար կոտորեալ ընդ երեսս դաշտաց թափէր»⁶³: Ահա այսպիսի ուժի ու խելքի տեր պարկեշտ անձնավորությունը՝ կուրանալով արժանապատվության վիրավորանքից, լցվում է վիրժառության անհագուրդ զգացումով, դիմում այնպիսի ահավոր քայլերի, որոնք կործանարար եղան ինչպես թագավորական ընտանիքի, այնպես էլ ամբողջ թագավորության համար:

Արդ, ամփոփելով վերը շարադրվածը, ինչպես նաև հաշվի առնելով բազում այլ փաստեր ու իրողություններ, որոնց բոլորին ներկա դեպքում հնարավոր չէ անդրադառնալ, կարծում եմ, լիովին հիմք ունենք ասելու, որ XVII դարում հայ գիտամշակութային կյանքի անկյալ վիճակը հնարավոր եղավ հաղթահարել շնորհիվ այն բանի, որ ժամանակի մտավորական գործիչները միանգամայն ճիշտ հասկանալով փիլիսոփայության դերն ու նշանակությունը գիտությունների ու մշակույթի համակարգում, վերականգնման գործընթացը սկսեցին հենց փիլիսոփայությունից, դրանով իսկ նպաստավոր պայմաններ ստեղծվելով գիտության ու մշակույթի ամենատարբեր ոլորտների վերականգնման ու առաջընթաց զարգացման համար: Անշուշտ, դրանում վճռորոշ դեր խաղացին ոչ միայն ներքին մղիչ ուժերը, այլև արտաքին գործոնները, ի մասնավորի կրոնադավանաբանական պայքարը, որը մի կողմից հայ մտավորականներին ստիպեց ստուգելու, վերա-

⁶³ Նույն տեղում, էջ 120:

նայելու, վերագնահատելու, հետևաբար, նորոգելու և թարմացնելու սեփական գիտելիքները, իսկ մյուս կողմից՝ շփվելու եվրոպական գիտության ու գիտնականների հետ, շատ բան յուրացնելու նրանց գիտական զինանոցից ու հարստացնելու սեփական գիտանոցը: Հենց շնորհիվ այդ ամենի է, որ ակադեմիկոս Հ. Գևորգյանի իրավացի գնահատմամբ, հաջորդ հարյուրամյակում «հայկական գիտական միտքը հատկապես պատմության, բառարանագրության, բանասիրության, հասարակական-քաղաքական բնագավառներում ունեցավ այնպիսի արդյունքներ, որոնք ամենախիստ չափանիշներով անգամ, եվրոպական գիտության լավագույն նվաճումների մակարդակին են»⁶⁴:

Ինքնին հասկանալի է, որ գիտամշակութային կյանքի համընդհանուր վերընթացը էապես նպաստում է հայոց ազգային ինքնության ամրապնդմանն ու զարգացմանը, ընդլայնում վերջինիս բովանդակությունը՝ նախկին կրոնական-քրիստոնեական հարացույցի մեջ ներառնելով նաև աշխարհիկ բաղադրիչներ, որոնք հետագա դարերում բազմանալով, դառնում են այդ հարացույցի հիմնական պարունակները:

Հ.Գ. – Քանի որ շարադրանքում քանիցս նշել են, որ խնդրո առարկա գործընթացում արծարծված շատ հարցեր ունեն այժմեական հնչեղություն, ուստի պարտքս են համարում ասել նաև, որ ավելի քան երեք դար անց, Հայոց անկախ պետականության առկայության պայմաններում, հասարակական-քաղաքական կյանքում տեղի ունեցող ինչ-ինչ երևույթների հետևանքով, ցավոք, նկատվում է գիտության, մշակույթի և հատկապես փիլիսոփայության ահագնացող արժեզրկում, որը երկար շարունակվելու դեպքում կարող է ունենալ աղետալի, եթե չասենք համազգային ողբերգական հետևանքներ:

⁶⁴ Գևորգյան Հ., Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, էջ 26:

Բանալի բառեր – գիտաֆակտային կյանք, անկում, ավան-
դույթների վերականգնում, փիլիսոփայական գիտելիք, ազգային
ինքնագիտակցություն, պատմագիր, կրոնադավանաբանական
սյուքար, հրապարակային բանավեճ, գիտելիքների ստուգում,
գրադպրություն:

Г.К. Мирзоян – Роль философии в возрождении армянской научно-культурной жизни XVII в. и в укреплении и развитии национальной идентичности. В статье на основе тщательного анализа первоисточников показано, что в конце XVII века удалось преодолеть бездеятельность и бессилие, долго сковывавшие армянскую научную и культурную жизнь. Возрождая её, интеллигенты того времени начали этот общенациональной значимости процесс с развития философии, поскольку справедливо понимали её важнейшую роль в системе наук и культуры. Благодаря этому сложились теоретически благоприятные условия для воссоздания традиционных областей науки и культуры и создания новых сфер. При восстановлении и дальнейшем подъеме научной и культурной жизни наилучшим образом были использованы как внутренние движущие силы, так и внешние факторы, в частности религиозно-догматическая борьба. Последняя вынудила армянских интеллигентов, с одной стороны, проверить, пересмотреть, переоценить, иными словами, обновить и освежить собственные познания, а с другой – соприкоснуться с европейскими науками и учёными, усвоить новые сведения и методы и, таким образом, стать в конце века на платформу европейской науки. Научная и культурная жизнь серьезно способствовала укреплению и развитию армянской идентичности, расширила ее содержание, включила в прежнюю – религиозную, христианскую – парадигму иден-

тичности светские компоненты, которые, впоследствии приумножаясь, стали в этой парадигме преобладать.

Ключевые слова: *научно-культурная жизнь, падение, восстановление традиций, национальное самосознание, историограф, религиознодогматическая борьба, публичный диспут, проверка знаний, книгопечатание.*

H. Kh. Mirzoyan – The Role of Philosophy in the Realization of the Uplift of the Armenian Scientific-Cultural Life and the Strengthening and Development of National Identity. On the basis of thorough analysis of the primary sources, the article shows that it became possible to overcome the fallen state of scientific-cultural life thanks to the fact that the intellectual figures of the time, realizing the important role of Philosophy in the system of sciences and culture quite correctly, began the process of national reconstruction just with the development of Philosophy. Thus, favorable theoretical conditions were created for the restoration of traditional fields of science and culture as well as the origination of new ones. The author believes that for the restoration and further development of scientific and cultural life, internal driving forces as well as external factors, religious struggle, in particular, were best used. The latter made the Armenian intellectuals check, reconsider, revalue, as a result renewing and refreshing their own knowledge on the one hand, and associate with European science and scientists, master new skills and techniques, reaching the platform of European science on the other. It is clear that the global advance of scientific and cultural life significantly contributes to the reinforcement and development of the Armenian identity, expands its content, includes secular components in the paradigm of former religious-Christian identity, which, being

multiplied in later centuries, become the main components of that paradigm.

Key words: *scientific-cultural life, fall, restoration of traditions, philosophical knowledge, national self-consciousness, chronicler, religious struggle, public debate, knowledge check, typography.*

Իմաստասիրությունը որպես հայոց մշակութային ինքնության գոյացնող բաղկացուցիչ

Ս. Ս. Պետրոսյան

Դավիթ Անյաղթը հերքելով Պիտհոն «իմաստակ»-ի թերահաւատությունը՝ յանգեց իմացաբանական լատենտության – կարելիապաշտության: Ըստ նրա իմաստունը նա է, ով ընդունում է կարելիությունը, այսինքն՝ լատենտներն ձգտում է հնարաւորի իրականացման:

Դարեր յետոյ՝ Դավիթ Անյաղթի ժողովուրդը կանգնած իր գոյության ահարկուրէն սրած կնճռի առջեւ, այլ մի դատելակերպ որդեգրեց...

Հայկ Ասատրյան

Դավիթ Անհաղթը արդեն V-VI դարերում հայոց մշակութային աշխարհի հոգեմտավոր սեփականությունը դարձրեց մի իմաստասիրական ուսմունք, որը հին հունական քաղաքակրթության մեջ բյուրեղացած կարևորագույն մարդաստեղծ սկզբունքի՝ հոգու խնամքի մշակույթի ժառանգորդն է: Մի ուսմունք, որն իմաստասիրող մարդուն հնարավորություն է տալիս կայունություն ձեռք բերել արտաքին անկայուն հանգամանքների հորձանուտում և ինքնամշակման ներքին աշխատանքի շնորհիվ շարունակաբար իմաստավորել սեփական գոյությունն ու ձգտել առավելագույն հնարավորին: Նման մտագործելակերպի համար փակուղի, ըստ էության, գոյություն չունի, քանի որ ցանկացած պայմաններում մարդը կարող է և պետք է զբաղվի ինքնախնամքով, իր ներունակության շարունակական առարկայացմամբ: Անհատի մակարդակում ինքնախնամքը հոգու բանական, հուզական և կամային բաղադրիչների միջև ներդաշնակություն հաստատելն է, իսկ խմբային, ընկերային, սոցիալական մակարդակներում՝ տնտեսական ու քաղաքական խնդիրները ներդաշնակու-

թյան սկզբունքներով բարեհարգարելը: Սա, ըստ էության, բարոյական աննկունության, անհաղթելիության փիլիսոփայություն է, որը ներքնապես ապրվելու և կենսուժի հիմք դառնալու պարագայում կարող է արդի աշխարհաքաղաքական բարդ պայմաններում հայտնված հայությանը խորքային ամրություն հաղորդել:

Ելնելով իր դարաշրջանի մարտահրավերներին դիմագրավելու ձգտումից, Դավիթը՝ «ոչ սակավ» խորհրդածելով ու մերժելով թերահավատությունը, կասկածամտականությունը, ինքնապանության փիլիսոփայական արդարացումները, իր ժամանակի տարատեսակ աշխարհայացքային մոտեցումներից ընտրել է, երևի, ամենակենսունակը, ապրեցնողը, սակայն, ինչպես ցավով փաստում է Հայկ Ասատրյանը, *Դավիթ Անհաղթի ժողովուրդը* դարերի ընթացքում մոռանում է կարելիությունների մասին, և աստիճանաբար հեռանում իմաստասիրական լավատեսությունից՝ տուրք տալով այն մտայնությանը, որ հայոց ճակատագիրը կախված է ոչ թե հենց իրենից, այլ արտաքին ուժերից¹:

Հայաստանի ապագայի խնդրի լուծման համար իրենց հայացքը արտաքին աշխարհին ուղղողներին Ասատրյանն իրավացի հարց է տալիս. «*Էլ ինչո՞ւմն է մեր հայկական գործոնի դերը: Ի՞նչ արժեք ունենք մենք իբրև պատմագործ ոյժ*»²: Ապա դրսից լուծումներ սպասող և անգործության մատնված կեղծ-մտավորականության դատելակերպը նա կոչում է «*ծուլութեան իմաստասիրություն*», օգտագործելով մի բառակապակցություն, որում կապակցված է անկապակցելին: Պարադոքսն այն է, որ ծուլությունը չի կարող իմաստասիրություն ունենալ, քանի որ իմաստասիրելը աշխատանք ու ճիգ է ենթադրում՝ հենց այնպես չի տրվում: Իմաս-

¹ Տե՛ս **Ասատրյան Հ.**, Ուժական ճշմարտություն // **Ասատրյան Հ.**, Հատընտիր, Երևան, «Ամարաս» հրատարակչություն, 2004, էջ 19:

² Նույն տեղում, էջ 20:

տասիրողն ու ծույլը հակառակ բնեռներ են: Գուցե նա նկատի ունի թևաթափ եղածին, հուսահատվածին, վատատեսին, որը դարձել է իր գիտակցված կամ չգիտակցված որոշակի արժեքային նախապատվությունների գերին: Բայց մի՞թե դա կարելի է կոչել իմաստասիրություն: Դա ընդամենը հոսանքին տրված, քամու հետ այս ու այն կողմ տարուբերվող հոգիների արդարացու-պատճառաբանություն կարող է լինել, բայց ոչ՝ սեր իմաստության կամ իմաստի հանդեպ...

Վերը ներկայացված հոդվածում չարդարացված շռայլությանմբ ծույլի ինքնարդարացումը իմաստասիրություն անվանելով, նույն՝ 1932 թվականին իր խմբագրականներից մեկը Ասատրյանը սկսում է Անանիա Շիրակացու «... *զի ոչ սիրեն Հայքս իմաստ կամ գիտութիւն, այլ ծոյլք են եւ ձանձրացողք*» արտահայտությամբ, դառնությամբ խոստովանելով, որ «*հոգեւոր ծուլութեամբ պայմանաւորւած մտաւոր մակերեսայնութիւնը, ահա, խեղդում է մեզ*»³, այսինքն՝ *ծուլությունը միայն ծանծաղ կարող է լինել, խորք ունենալ այն ուղղակի ի վիճակի չէ: «Բնչո՞ւ դժգոհել աշխարհից, երբ ինքներս խորշելով իմաստասիրելու արուեստից՝ զրկւեցինք մեր հոգեւոր եւ մարմնական ոյժերը գիտականորեն կազմակերպելու կարելիութիւնից, դարձանք անոյժ և անսկրզբունք մի հօտ, խաբւեցինք քաղաքական բոլոր «առեւտորներ»-ի մէջ եւ ճշմարտօրէն հերոսական մեր պայքարների պատմութիւնը փակեցինք պարտութեամբ*»⁴, - ցավով հարցնում է նա, ըստ ամենայնի պարտություն համարելով նաև խորհրդային Հայաստանում նյութապաշտական մտածողության հաղթանակը գաղափարապաշտականի հանդեպ:

³ **Հ. Ասատրյան**, Վերանորոգչական շարժման սկիզբը // **Հ. Ասատրյան**, Հատընտիր, էջ 11 և 13:

⁴ Նույն տեղում, էջ 14:

Փորձելով նպատակադիր հայացքով նայել հայոց հոգեմտավոր պատմությանը՝ կարելի է հանգել երկակի, ոչ միանշանակ պատասխանի: Մի կողմից հասկանալի է Ասատրյանի վերոբերյալ դրույթը իմաստասիրելուց մեր «խորշելու» մասին, սակայն մյուս կողմից ճշմարիտ է, որ հայն ի սկզբանե ներատեսության ձգտող ժողովուրդ է, որը Նժդեհի դիպուկ բնութագրությամբ՝ *«իր գոյութեանը հաղորդում է որոշ սրբազանություն և նպատակ՝ ձրգտելով իմաստաւորել եւ կատարելագործել այն: Հայն իդէալի ժողովուրդ է, իսկ իդէալը ենթադրում է ոգու խռովք, նպատակասլացութիւն, լաւագոյնի կարօտ»*⁵: Այո՛, բազմաթիվ հանգամանքներ, փաստեր, քննարկումներ վկայում են, որ **հայը իմաստասիրականն արժնորոդ, այն իր կերպարի գոյացնող տարրը համարող տեսակ է, ինչի շնորհիվ գոյատևել է պատմական նույնիսկ ամենաանբարենպաստ պայմաններում**: Այդուհանդերձ, որպես անհատների ներաշխարհում կատարվող աշխատանք, մշակույթ, կուլտիվացիա, իմաստասիրականը, ինչպես ամենուր, սակավ է հայոց մեջ, քանի որ առանձին ընտրյալների մշակած ուսմունքները, մոտեցումները, արժեքային հիմնավորումները մնացել են ներփակ՝ չդառնալով լայն հանրության ներքին սեփականությունը: Հանրությունն իր մեջ չի զարգացրել Ա. Շվեյցերի արտահայտությամբ՝ *«տարրական իմաստասիրման»* կարողությունը, որի շնորհիվ ձեռք կբերեր ինքնակարգավորման հզոր ազդակ և պատմական իրողությունները փոխակերպելու և իրեն ծառայեցնելու կամք: Իսկ կատարելապաշտության հակված հայ մտածող-

⁵ **Գ. Նժդեհ**, *Հայը* // **Գ. Նժդեհ**, Հատընտիր, Եր., 2001, էջ 252: Ասատրյանը նույնպես համաձայն է, որ *«հայն այն ժողովուրդներից է, որոնք դեռևս հնագոյն ժամանակներից օժտուած են պատճառախուզական իմացականութեամբ: Նախաքրիստոնէական շրջանի տիեզերածնական նրա դիցաբանութիւնից մնացած փշրանքները հաստատում են, որ դա իմաստապաշտ ժողովուրդ է»*⁵ (ընդգծումն իմն է – Ս. Պ.):

ներն այդ հանգամանքը ապրել են ցավագնորեն ու երբեմն տվել խիստ գնահատականներ:

Փիլիսոփայությունը հոգևոր մշակույթի ամենաբյուրեղացած տարրն է, որն ամենաշատը կարիք ունի նպատակամղված կուլտիվացիայի, քանի որ իմաստասիրականը միանգամից չի կարող դառնալ ինքն իր վրա չաշխատող լայն հասարակայնության սեփականությունը: Բնականաբար, մեր նախնիները գիտակցել են այդ հանգամանքը, ձգտելով մեզանում արմատավորել իմաստասիրելու մշակույթը: Մի կողմից ճիշտ է, որ *«դեռեւս Ե. դարում հայ մտաւորական ընտրանին անհրաժեշտութիւն զգաց իր ստեղծագործական ճիգերի մէջ մտցնել իմաստասիրական գիծը: Այդ եւ յաջորդ մի քանի դարերի հայ մտաւորականները հպարտանքն ունէին իրենց անուան կցել «փիլոսոփոս» կամ «իմաստասէր» մակդիրը»*⁶: Բայց մյուս կողմից ակնհայտ է, որ ոսկեդարյան հայ մշակույթի գործիչների համար հայոց ինքնության նոր հարացուցի կառուցաստեղծման գործընթացը բարդ էր, քանի որ մեր նախնիները պատշաճ խնամք հանդես չէին բերել իմաստասիրականի հանդեպ և չէին ձգտել իմաստության սկզբունքներով «զարդարել» իրենց հոգիները և/կամ գործերը: Նման ձգտման համար գովելով Սահակ Բագրատունուն՝ Մովսէս Խորենացին իր պատմության բուն շարադրանքին անցնելուց առաջ անհրաժեշտ է համարում անդրադառնալ հայոց առաջին թագավորների և իշխանների «անիմաստասեր բարքին»⁷: Նա գրում է. *«Կամիմ և ոչ զանիմաստա-*

⁶ **Զ. Ասատրյան**, Վերանորոգչական շարժման սկիզբը // Զ. Ասատրյան, Հատընտիր, էջ 11:

⁷ Այդ հանգամանքին անդրադարձել է Ս. Զաքարյանը, գրելով. *«Ողբի համար կա հիմք. ներկայի մէջ անցյալի բացակայությունը կամ դրա մասնակի գոյությունը, մեր նախնիների «անիմաստասեր բարքը», պետականության անկումն, արժեհամակարգի փլուզումն արդեն Ողբ է: Պատմական անցյալը թաղված է Լռության մէջ: Իսկ Լռությունը հարցերին չի պատասխանում»* (**Ս. Զաքարյան**, Պատմական

սէր բարս առաջնոցն մերոց նախնեաց առանց յիշատակի բամբասանեաց թողնուլ, այլ և աստէն իսկ յիսկիզբան մերոյ գործառնութեանս զվասն նոցա կշտամբութեան յարմարել զբանս»⁸: Այնուհետև գովելով իրենց քաջության և իմաստության գործերն արձանագրած այրերին, Խորենացին շարունակում է. «Ի ձեռն որոց և մեր ընթեռնուլն զառ ի նոցանէ շարածս բանից, ըստ աշխարհորէն կարգաց **իմաստնանալ** ասեմք, և քաղաքականս ուսանել կարգս յորժամ այսպիսի ընթերցասիրիցեմք, **իմաստութեան ճառս և զրուցատրութիւնս**, որք են քաղղեացոց և ասորեստանեաց, եգիպտացոց և ելլենացոց: Առ այսոքիւք և փափագիցեմք եւս արդեւք **իմաստութեան** արանցն այնոցիկ, որ զայսպիսի փոյթ յանձին կալան: Ապա ուրեմն ամենեցուն մեզ յայտնի է թագաւորացն մերոց և այլոց առաջնոց առ ի **յիմաստն աղամարութիւն, և անկատարութիւն ոգւոյն բանականի**»⁹ (ընդգծումներն իմն են – Ս. Պ.): Խորենացին բազմիցս անդրադառնում է իմաստությանը և իմաստասիրելուն, ըստ ամենայնի կարևորելով այն, սակայն լեզվագագնդության, իսկ գուցէ՝ քաղաքական խնդիրներից ելնելով, նրա տեքստի աշխարհաբար թարգմանության մեջ «իմաստութիւնն» առավելապէս թարգմանված է «գիտություն»¹⁰: Խորենա-

անցյալի իմաստավորումը հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցում // Հայոց ինքնության հարցեր, Եր., 2012, էջ 17):

⁸ Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1827, էջ 19:

⁹ Նույն տեղում, էջ 19-20:

¹⁰ «Ապա ուրեմն մեզ ամենիս է հայտնի մեր թագավորների և մյուս նախնիքների անփութունը դեպի գիտությունը», - կարդում ենք աշխարհաբար թարգմանությունում (Մովսէս Խորենացի, Հայոց պատմություն, թարգմ., ներած. և ծան. Ս. Մալխասյանի, Եր., 1981, էջ 96): Խորենացին ասում է. «Եւ գովելիք են, որպէս իմաստասիրեցեալքն՝ յաղագս ջանին և իմաստութեանն առ ի յայլոցն լինելոյ գտակք, առաւել եւս որք ընկալան եւ պատուեցին զայսպիսի գիտս իմաստից: Վասն որոյ և զբոյր իսկ գծոյնս ոչ դանդաղիմ մայր կամ դայեակ ասել իմաստից» (Նույն տեղում, էջ 18), իսկ թարգմանությունը հետևյալն է. «Եվ գովելի են ինչպես ուսումնասիրողները՝ իրենց ջանքի և գիտությունը ուրիշ ազգերից ձեռք բերելու համար, նույնքան և ավելի նրանք, որոնք գիտության այսպիսի գյուտերն

ցին ասում է. «Այլ ինձ թուի, որպէս այժմ՝ և առ հինսն հայաստանեաց լեալ **անսիրելութիւն իմաստութեան** և երգարանաց բանաւորաց»¹¹, իսկ թարգմանության մեջ կարդում ենք. «*Բայց ինձ թվում է, որ ինչպես այժմ, այնպես էլ հին հայերը չեն ունեցել **սէր դեպի գիտությունը** և իմաստալից երգարանները*»¹² (ընդգծումներն իմն են – Ս. Պ.): Քննարկվող խնդրի համատեքստում ակնհայտ է, որ Խորենացուն դառնացնում է «**անսիրելութիւն իմաստութեան**»-ը, իմաստասիրության բացակայությունը մեր նախնյաց մոտ, այնինչ նրա երկն աշխարհաբար ընթերցողն այդ նրբություններին հասու լինել չի կարող: Եթե գրաբարյան հայերենում արդի «գիտություն» բառի նշանակությունը տալու համար կիրառվում էր «մակացութիւն» բառը, իսկ Խորենացին քննարկվող հատվածներում կիրառում է «իմաստութիւն» բառը, որը նույնությամբ հասել է մեզ, ուրեմն հարկ չկար այն փոխարինելու «գիտությամբ»: Գիտապաշտական մտածողությունը թարգմանության ժամանակ իմաստասիրությունը դարձրել է գիտություն, անտեսելով այն հանգամանքը, որ իմաստասիրության մեջ գիտելիքն ամենակարևորը չէ, քանի որ գիտելիքից վեր են արժեքները, բարին: Իմաստասիրությունը միայն մտահայեցողությունն չէ, այլ կենսակերպ, ապրելաձև, և այդ հանգամանքի օգտին էր փաստարկում Դավիթ Անհաղթը, շարունակելով Պլատոնի միտքը. «...*իմաստասէր կոչեն ես ոչ զայն, որ շատն գիտէ, և որ ոչ բազում ինչ ի միտ առնուլ կարող է, այլ որ անբիժ և անաղտ կենցաղավարութիւն ստացեալ ունի յինքեան. քանզի կատարեալ իմաստասէր*

ընդունեցին և պատվեցին: Այդ պատճառով ես չեմ տատանվում՝ ամբողջ Հունաստանը գիտության մայր կամ դայակ կոչել» (Մովսէս Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 95): «Իմաստասիրեցեալքն» հեշտորեն դարձել է ուսումնասիրողներ, իմաստությունը՝ գիտություն:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 21:

¹² Մովսէս Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 96:

է ոչ որ բազում ինչ գիտէ, այլ որ ախտս կարող գոյ հնազանդեցուցանել»¹³: Պլատոնի այս դրույթի ընտրությունը Դավթի կողմից և այն տարբեր համատեքստերում երկու-երեք անգամ կրկնելը ցույց է տալիս, որ հայ փիլիսոփայի համար իմաստասիրությունը հանդես է գալիս որպէս կենսաձև. եթէ տեսական փիլիսոփայությունն ընկալվում է բանականությամբ և արտահայտվում խոսքով, ապա գործնականն իրականացվում է մարդու ամբողջ էությամբ ու վարքագծով: Հարկ է նկատել, որ շեշտվում է անարատ և անբիծ վարք մշակելու կարողությունը: Սա այն է, ինչ Միշել Ֆուկոն XX դարում անվանում է «*նզեղենություն*»: Ըստ այդմ նա գրում է. «Անվանենք «*փիլիսոփայություն*» մտածողության այն ձևը, որը հարցադրում է անում, թե ինչն է սուբյեկտին հասու դարձնում ճշմարտությանը, մտածողության այն ձևը, որը փորձում է ուրվագծել սուբյեկտի համար ճշմարտության հասանելիության պայմաններն ու սահմանները: Եվ ահա, եթէ դա անվանենք «*փիլիսոփայություն*», ապա ես մտածում եմ, որ կարելի կլիներ «*նզեղենություն*» անվանել այն որոնումները, պրակտիկաներն ու փորձառությունը, որոնց միջոցով սուբյեկտն ինքն իրենում իրականացնում է փոփոխություններ, որոնք անհրաժեշտ են ճշմարտությանը հասու լինելու համար: Նման դեպքում «*նզեղենություն*» կկոչվի այդ որոնումների, պրակտիկաների ու փորձառությունների համակցությունը. դրանցից են մաքրման պրակտիկաները, ասկեզան, աշխարհաթող լինելը, դարձը, կենսակերպի փոփոխությունը և այլն, և այլն, և դրանցից է կազմվում այն գինը

¹³ **Դավիթ Անյաղթ**, Երկասիրութիւնք Փիլիսոփայականք, համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 99: «Ես փիլիսոփա եմ անվանում ոչ այն մարդուն, որ շատ բան գիտէ, և ոչ նրան, ով շատ բաների մասին կարող է խոսել, այլ նրան, ով անբիծ ու անարատ կյանք է վարում, որովհետև կատարյալ փիլիսոփան նա չէ, ով մեծ գիտելիքներ ունի, այլ նա՝ ով կարող է հնազանդեցնել կրքերը», (**Դավիթ Անհաղթ**, *Երկեր*, Թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 120):

(խոսքն արդեն ոչ թե ճանաչողության, այլ սուբյեկտի գոյության մասին է), որ պետք է վճարել դեպի ճշմարտություն մուտք ունենալու համար»¹⁴: Հանդես գալով կարտեզիանական *cogito*-ի մշակութային աշխարհում, Ֆուկոն տարանջատում և առանձին-առանձին է դիտարկում իր ընկալմամբ «փիլիսոփայությունը» (որպես զուտ մտածական երևույթ) ու «ոգեղենությունը» (որպես վարժանք, ինքնամշակման փորձառություն), որոնք Դավթի ժառանգած մշակութային աշխարհում մեկ ընդհանրություն են կազմում տեսականի և գործնականի միասնության պահանջի արտահայտմամբ: Փաստորեն, երբ Դավթին է խոսում փիլիսոփայության մասին, նա նկատի ունի այն, ինչը Ֆուկոն երկատում է, քանի որ այդ դիստոտմիան հենց բնորոշ էր նոր դարաշրջանի եվրոպական ավանդույթին: Ոգեղենությունը Սոկրատես-Պլատոն-նորպլատոնականություն գծի փիլիսոփայության ատրիբուտն է և ոչ թե նրանից դուրս բան, քանի որ այդ փիլիսոփայությունն ապրելու արվեստ է, և ոչ թե սոսկ մտավարժանք...

Իր հերթին Ֆուկոն ընդունում է, որ այդ երկուսը (իր ընկալմամբ փիլիսոփայությունն ու ոգեղենությունը) առանձին չեն դիտարկվել ոչ՝ պայթյազորականների, ո՛չ Պլատոնի, ո՛չ ստոիկների, ո՛չ կինիկների, ո՛չ էպիկուրականների, ո՛չ նորպլատոնականների կողմից, «նրանք երբեք փիլիսոփայական թեման (ինչպես հասու լինել ճշմարտությանը) չեն դիտարկել ոգեղենության հարցերից առանձին (ինչպիսի վերափոխումներ են անհրաժեշտ սուբյեկտին, որպեսզի նա մուտք ունենա դեպի ճշմարտություն): Եվ իհարկե, կա բացառություն: Վեհաշուք և հիմնավոր. դա նա է, ում էլ հենց անվանում են «փիլիսոփա»¹⁵, քանի որ անկասկած նա

¹⁴ **М. Фуко**, Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году, СПб, 2007, с. 27-28.

¹⁵ Ֆուկոն ակնարկում է, որ իր մեկնություններում Արիստոտելին «փիլիսոփա» էր անվանում Թովմա Աքվինացին:

անտիկ աշխարհում միակ փիլիսոփան է նրանցից, ում համար ոգեղենության հարցերն այնքան էլ կարևոր չէին, բայց որին մենք ճանաչել ենք որպես արդի իմաստով՝ փիլիսոփայության հիմնադիր, դա Արիստոտելն է: Բայց ինչպես ամեն ոք գիտի, Արիստոտելը անտիկ աշխարհի գագաթնակետը չէր, նա բացառություն էր»¹⁶: Տրամաբանության իր շեշտադրմամբ Արիստոտելն, ինչ խոսք, ոչ միանշանակ ծառայություն է մատուցել փիլիսոփայությանը, սկիզբ դնելով գիտապաշտական, բանապաշտական ավանդույթին, որի գագաթնակետը գերմանական դասական փիլիսոփայությունն էր հեգելյան պանլոգիզմով, և որի արդյունքը արևմտաեվրոպական մտածողության մեջ փիլիսոփայության, որպես ապրելու կերպից անցումն էր փիլիսոփայության որպես գիտակարգի, որպես փիլիսոփայական հայացքների սոսկ տեսական ուսումնասիրության: Այդ իրողությունը դիպուկ կերպով նկարագրում է Պիեռ Ադոն, մատնանշելով, որ արդի Արևմուտքում չկան փիլիսոփաներ, այլ կան միայն փիլիսոփայության դասախոսներ: Ադոն խոսում է *«ոգեղեն վարժանքների»* մասին, ասելով, որ դրանք շոշափում են մարդու ոչ միայն և ոչ այնքան մտածողությունը, որքան կամքը, զգացմունքները, իրականության հանդեպ ընդհանրապես նրա ունեցած վերաբերմունքը, ներքին մարդու աճը: Ըստ այդմ, նա գտնում է, որ *«ոգեղեն վարժանքներ»* բառակապակցությունն այնքան էլ ժամանակակից չի հնչում, սակայն չկա մեկ այլ եզրույթ, որ համապատասխանաբար ներկայացնի մարդու ներքին աշխատանքի այդ տեսակը¹⁷: *«Եթե խոսենք «մտածական վարժանքների» մասին, -գրում է Ադոն,- դա բավարար չափով չի ենթադրի, որ երևակայությունն ու զգայականու-*

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 30:

¹⁷ Տե՛ս **P. Hadot**, *Spiritual Exercises* // **P. Hadot**, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, էջ 81:

թյունը այդ վարժություններում կարևոր դերակատարություն ունեն: Նույն պատճառով մեզ չի կարող բավարարել նաև «ինտելեկտուալ վարժանքներ» արտահայտությունը, չնայած այնպիսի ինտելեկտուալ գործողություններ, ինչպիսիք են սահմանումը, բաժանումը, դատողականությունը, ընթերցանությունը, հետազոտումը, հոետորական չափագանցությունը մեծ դեր են խաղում դրանցում: «Բարոյական վարժանքներ»-ը բավական գայթակղիչ արտահայտություն է, քանի որ դրանք կրքերի հաղթահարման հզոր եղանակ են և գործ ունեն կյանքի վարման հետ: Բայց դա նույնպես սահմանափակ դիտակետ կլինի: [...] «Ոգեղեն վարժանքներ» արտահայտությունը ցույց է տալիս, որ դրանք գործ ունեն ոչ թե մարդու միայն մեկ կողմի հետ, այլ՝ ողջ հոգեկանության (psychism): Բացի այդ «ոգեղեն» բառը բացահայտում է այդ վարժությունների իրական հարթությունը. Դրանց միջոցով անհատն իրեն վեր է բարձրացնում կյանքից դեպի օբյեկտիվ Ոգին, այսինքն՝ նա իր դիրքը փոխում է Ամբողջի դիտակետից»¹⁸: Այսպես բնութագրելով ոգեղեն վարժանքները, Ադոն կարծում է, որ ժամանակակից մարդը նույնիսկ անգիտակցաբար, երբեմն խոսում է նման վարժանքների անհրաժեշտության մասին, չիմանալով, որ անտիկ հունա-հռոմեական մշակույթում դա եղել է առանցքային խնդիր...

Դավթի համար շատ կարևոր է ոգեղեն վարժանքների ունակ մարդու ձևավորումը, անպայմանական բարու ջատագովությունը, կատարյալին անվերջորեն ձգտելը: Այդ նկատի ունենալով է, երևի, Նոթեիը գրում. «Աշխարհը տրուած է ո՛չ միայն վայելելու, այլև կատարելագործելու, բարեշտկելու այն – ահա՛ հայու աշխարհըմբռնումը՝ նրա էտիկական բարձր հասկացողութիւնը, որի հետեւանքով այնքան վաղ մարդկայնացաւ նա՝ կանխելով գրեթէ

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 82:

իր բոլոր հարեւաններին: Հայր հաւասարապէս տառապում է ինչպէս իր գոյութեան ծանրածանր պայքարի առթած ցաւից, այնպէս էլ աշխարհի եւ մարդկային ազգի անկատարելութեան գիտակցութիւնից: Նրա համար աշխարհը դեռ այն չէ, ինչպիսին կարող է լինել, եւ պէ՛տք է որ լինի: Միերը՝ հայկական էպոսի հերոսը – իմա՛ ինքը հայ ժողովուրդը – մերժում է գոյութիւն ունեցող աշխարհակարգը՝ լաւագոյնի պահանջ զգալով եւ առաջադրելով»¹⁹:

Վերադառնալով Խորենացուն, նշենք, որ նրա բողոքը մեր նախնայաց մոտ իմաստասիրականի պակասի մասին վերաբերում է ոչ միայն պատմության որպէս գիտության առկայության խընդրին, այլև՝ արժեքայինի տեսանկյունից պատմության իմաստավորմանը, պատմության և պատմական ճանաչողության նկատմամբ փիլիսոփայական անդրադարձին (ռեֆլեքսիային), որի նպատակն է «ըմբռնել և իմաստավորել պատմությունը, ինչպէս և վերլուծել պատմական ճանաչողությունը և վերհանել նրա առանձնահատկությունները: Այդ նպատակների կատարումն իսկ արդեն ենթադրում է համընդհանրական և մտահայեցողական մոտեցում»²⁰: Խորենացին փաստում է ինքնառեֆլեքսիայի պակասը հայոց պատմության դաշտում նաև մեջբերելով հայոց Վաղարշակ թագավորի նամակը՝ պարսից թագավոր Արշակ մեծին. «Զի ո՛չ կար ինչ լեալ աստ յայտնի, և ո՛չ մեհենից պաշտամունք, և՛ ո՛չ գլխաւորաց աշխարհիս առաջինն յայտնի է, և ո՛չ վերջինն, և ո՛չ այլ ինչ օրինաւոր, այլ խառն ի խուռն ամենայն և վայրենի»²¹: Հետաքրքիր է նաև փաստել, որ Վաղարշակն այստեղ խոսում է իմաստության հանդեպ հոգ տանելու մասին. «Քանզի

¹⁹ Գ. Նժդեհ, նշվ. աշխ., էջ 252:

²⁰ Տե՛ս Հ. Ա. Գևորգյան, Դիտողություններ պատմության փիլիսոփայության առարկայի մասին // Հ. Ա. Գևորգյան, Փիլիսոփայություն, պատմություն, մշակույթ, Եր., 2005, էջ 267:

²¹ Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1752, էջ 30:

պատուէր ընկալայ ի քէն՝ քաջութեան և իմաստութեան հոգ տանել: Ո՛չ երբեք անփոյթ արարեալ զքոյովն խրատու. այլ խնամտարեալ հոգացայ ամենայնի. որչափ միտք և հասողութիւն բաւեցին»²²:

Իր հոգու խնամքի իմաստասիրությամբ Դավիթը ոչ միայն մտքի և հոգու կենսահաստատ մշակույթ է բերել Հայաստան, այլև դարերի հոլովությունում դարձել է հայոց մշակութային ինքնության կառուցման հիմնասյուներից մեկը անգամ այն պարագայում, երբ նրա պահպանված բուն իմաստասիրական ժառանգության մեջ Հայաստանին և հայկականությանը էքսպլիցիտ անդրադարձներ չկան²³: Պատահական չէ, որ հայ ազգի ճակատագիրն ուրիշներից կախվածության մեջ պահելու նպատակ ունեցող այլազգի գործիչները (օրինակ, XVII դարի կաթոլիկ միսիոներ Կդեմես Գալանոսը),

²² Նույն տեղում:

²³ Դավթի դասախոսությունների հունարեն տարբերակում առասպելական և իրական հերոսների անունները հունական իրականությունից են, իսկ հայկական տեքստերում դրանք հայկականացվել են, ինչպես նկատել է Թոմսոնը (տե՛ս **R. Thomson**, Notes on the Armenian Version of David the Invincible's "Definitions of Philosophy" // Դավիթ Անհաղթը՝ հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան, Եր., 1983, էջ 392): Անհաղթի երկերի բնագրերի հունարեն լինելու կապակցությամբ հետաքրքիր դիտարկում ունի Հ. Ներսոյանը, որը լինելով Հայաստանից դուրս ստեղծագործող գիտնական, բնական է համարում, որ Դավիթն իր իմաստասիրական երկերը գրեր հունարեն: «Նա կարող էր դրանք գրառած լինել Ալեքսանդրիայում կամ Կոստանդնուպոլսում, - գրում է Ներսոյանը, - ճիշտ այնպես, ինչպես հայ դասախոսը, աշխատելով Բողիանայում կամ Վիսկոնսինում կգրի անգլերեն և այնպիսի խնդիրների մասին, որոնք բնավ կապված չեն իր ազգային պատկանելության հետ: Հնարավոր է, որ Դավիթը հետագայում իր տեքստերը թարգմանել է Հայաստանում դասավանդելու համար: Բայց եթե մեզ հարցնեն, թե ինչո՞ւ Դավիթը հանգամանորեն չի «հայացրել» իր գործերը, մենք կպատասխանենք, քանի որ այն ժամանակ ազգայնականություն (nationalism) գոյություն չուներ և հունարեն ուսումնասիրությունները, կամ հույն վարպետներին հնարավորինս հավատարմությունը, նվազագույնը Հայաստանի մի մասում համարվում էին գիտական մակարդակի նշան» (**H. Nersoyan**, The Cross of God: The Religious Philosophy of David the Invincible // A. Sanjian (ed.), David Anghaght. The "Invincible" Philosopher, Atlanta, 1986, p. 69.):

շատ լավ ծանոթ լինելով Անհաղթի ժառանգությանը, փորձում էին այն մոռացության տալ, քանի որ Դավիթը *«հայ ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանը, նրա ազգային համախմբմանն ու ինքնուրույն պահպանմանը նպաստում էր ոչ միայն իր աշխատություններով, այլև իր անձով»*²⁴:

Որոշ հետազոտողներ, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Դավթի երկերը պարունակող մատյանները հետագա դարերի ընդօրինակություններ են, կասկածի տակ են առել անգամ Դավթի V-VI դարերի հեղինակ լինելը²⁵: Սակայն այդ հանգամանքը բավարար կռվան չէ, քանի որ հայկական մատենագրության վաղ շրջանի երկերի մեծ մասը, ցավոք, պահպանվել է հետագա դարերի արտագրությունների շնորհիվ: *«... Վաղ շրջանի հեղինակների աշխատությունները մեզ չեն հասել իրենց ինքնագրերով, այլ ընդօրինակված են ուշ շրջանի արտագրողների կողմից: Մեզ չի հասել ո՛չ Խորենացու, ո՛չ Եղիշեի, ո՛չ Շիրակացու, ո՛չ Ղևոնդի և ո՛չ էլ հայ հին մատենագիրներից որևէ մեկի աշխատության ինքնագիրը: Ինքնագիր ունեցող հայ մատենագիրներին մատների վրա կարելի է հաշվել»*²⁶: Դավիթ Անհաղթի պարագայում խնդիրն էլ ավելի է բարդանում, քանի որ նրա հունարեն երկերի վերնագրերում գրված է **«ԱՅՈՒ ՖՈՆԵՍ ԴԱՎԻԹ»**՝ Դավթի ձայնից, ինչը նշանակում է, որ դրանք նրա դասախոսությունների գրառումներն են աշակերտների կամ հետևորդների կողմից: Իսկ հայկական տեքստերն իրենց հերթին թարգմանություն են հունարենից, և դեռևս միանշանակ պարզ չէ, թե ինչ տեքստեր է նա հեղինակել, բացի այն չորս երկերից, որոնք արդի գիտական գրականության մեջ

²⁴ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Հ. Ղ. Միրզոյան**, Դավիթ Անհաղթը և նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի սկզբնավորումը // «Դավիթ Անհաղթ: ՌԵ: Հոդվածների ժողովածու», Եր., 1980, էջ 25-30:

²⁵ Տե՛ս, օրինակ, **M. Khostikian**, David der Philosoph, Bern, 1907, էջ 9-11:

²⁶ **Ա. Գ. Աբրահամյան**, Հայոց գիր և գրչություն, Ե., 1973, էջ 63:

համարվում են Դավթինը: Այդուհանդերձ, հետագա դարերի հայ մտածողները Դավթի և նրա համախոհների կողմից իմաստասիրական մշակույթի սերմանումը մեզանում շատ բարձր են գնահատել, և նրա փիլիսոփայությունն ու անձը դարձել են հայոց մտահարացույցի կարևորագույն բաղադրիչ: Ըստ երևույթին, ոմն հույն դպիր Կիրակոս Գրիգոր Մագիստրոսի (մոտ 950-1058) հետ նամակագրության մեջ կամ զրույցներում թերագնահատել է հայոց մեջ փիլիսոփայական տարրի առկայությունը, քանի որ իր պատասխանն նամակում Մագիստրոսն ասում է, որ *«մեր ոչ է սովորություն գողաբար զայլոցն իմաստասիրություն խորթս մեզ ստեղծանել»*²⁷: Մագիստրոսը բազմիցս իր թղթերում օգտագործում է «Սահմանքից» թե՛ հատվածներ, թե՛ գաղափարներ՝ մեկ անգամ նաև հիշատակում է Դավթի փիլիսոփային²⁸: Իսկ Հովհաննես Սարկավազ իմաստասերը (մոտ 1045-1129) իր «Պատճառ Սահմանաց գրոց» երկում նշում է, որ Հունաստան գնալով ու իմաստություն ու գիտություն ամբարելով. *«փոյթ սոփերք և քաջ եղեն փիլիսոփայք անուանիք, մինչ ոչ միայն տեսողացն և կամ լսողաց, այլ և հանուրց լիներ զարմացումն. և զի՞նչ յետ այսորիկ յաշխարհն իւրեանց մեծաւ խնդրութեամբ դառնային. ոչ պատուոյ աղագաւ, զոր և ոչ առին հաւաստի, այլ յազինս իւրեանց սերմանել զուսումն իմաստութեան»*²⁹ (ընդգծումն իմն է – Ս. Պ.): Իսկ ահա Առաքել Սյունեցին (մոտ 1350-1425) պատմում է, որ հայոց գրերի արարումից և Ս. Գրերի թարգմանությունից հետո կիրթ հայորդիներից ընտրվել է վաթսուն այր և ուղարկվել Աթենք, *«զի*

²⁷ Տե՛ս **Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը**, Բնագիրը յառաջաբանով և ծանոթություններով առաջին անգամ ի լոյս ընծայեց Կ. Կոստանեանց, Աղեքսանդրապոլ, 1910, Թուղթ ԽԸ, էջ 112:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 66:

²⁹ **Յովհաննես Սարկավազ Իմաստասեր**, *Լուծմունք «Սահմանաց գրոց»*, աշխատասիրությամբ Ա. Գ. Մաղոյանի և Հ. Ղ. Միրզոյանի, Եր., 2004, էջ 16:

ուսցին ամենայն **իմաստութիւնս**. և գայցեն և աթոռ դպրութեան դիցեն ի հայս. զի **ամենեքեան վարժեսցին ի իմաստասիրութիւն»**³⁰ (ընդգծումներն իմն են – Ս. Պ): Սակայն ամենքին ի իմաստասիրություն վարժելը հանդիպել է դիմադրության: Ավանդույթը պահպանել է տեղեկույթ այն հակասության մասին, որ եղել է Դավթի և հայաստանցիների միջև Հունաց աշխարհից նրա վերադառնալուց հետո: Ահա, թե ինչ ենք կարդում 1735 թ. «Ժողովածոյ իմաստասիրական գրոց»-ի հիշատակարաններից մեկում. «Կամեի այլ իմն երկարաբանութեամբ յայտնել զհանգմանն բազմերախտ հօրն մերոյ Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի [□] այս երջանիկ հայրս մեր յորժամ եկն ի Հայս, ոչ արդիւնացաւ բանքն սորա, այլ բիրտ և կորոյ ազգն հայոց, որ մարդն ի հանդերձէն ճանաչեն, եւ զլայնաորովայնն, եւ հանդերձասէրն, եւ ստուարապարանոցն [□]. արք երկրածին եւ իմաստնատողք, ոչ ընկալան զնա, այլ անարգեցին զինքն եւ զբանն իւր [□]: Եւ ինքն դարձեալ հանդիմանեաց չարասէր ազգիս, ասելով, թէ ես վասն ձեր աշխատեցայ, եկայք ուսարութ, զի անկարօտք լիջիք այլոց ազգաց: Եւ նոքա իւրեանց գազանաբարոյ բնութեամբ դիմեցին ի վերայ սրբոյն եւ գան հարեալ վիրաւորեցին զնա, եւ զնացեալ ի Վիրս, որ է Ադպատ՝ անդ վախճանեցաւ, եւ յետոյ մարմինն տարան ի գաւառն Տարունոյ ի Վանքն Առաքելոց, որ է Մշո դաշտն»³¹: Հիշատակարանի հեղինակն իմաստասիրականի հանդեպ հայոց մոտեցման երկվությունը ցուցանելով՝ Դավթի Անհաղթին հակադրվողներին՝ հոգու խնամքի իմաստասիրական մշակույթը մերժողներին, անվանում է «իմաստնատողք», «լայնաորովայն», «հանդերձասէր» և

³⁰ **Առաքել Միւնեցի**, Լուծմունք Յաղագս Սահմանացս Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի // Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի Հայոց իմաստասիրի, Մաղրաս, 1797 էջ 170:

³¹ «Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց», կազմ. Ն. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1967, էջ 343:

«ստուարապարանոց»: Հուգական մոտեցում հանդես բերելով՝ հեղինակը մոռանում է, որ իմաստնատողների կողքին եղել են նաև իմաստասերներ ու ողջ ազգին անվանում է բիրտ, կորդ ու չարասեր՝ չմտածելով, որ ինքն ու իր նման բազմաթիվ գրիչներ իրենց ժամանակը իմաստասիրական երկերի ժողովածուների արտագրությանը նվիրելով, դրանցով կրթության գործը կազմակերպելով և Անհաղթի երկերի ոգին պահպանելով արդեն իսկ վկայում են, որ հայք բարեսեր են ու կատարելապաշտ, ինչպես իրավամբ բնութագրում է Նժդեհը: Իսկ հայ հոգեբանությունը գիտական ուսումնասիրության առարկա դարձրած Հ. Պողոսյանը գտնում է, որ *«հայ ցեղին առանձնահատկություններն մէկն ալ իր ընդհանուր, փիլիսոփայական, վերացական խորհելու եղանակն է»*³²: Իմաստասիրականի հանդեպ այդ հակվածությունն է պատճառը, որ Դավթի երկերը եղել են միջնադարում ամենաշատ արտագրվածները Սուրբ գրային տեքստերից հետո: Իմաստասիրության հանդեպ հայոց գնահատանքի հրաշալի ձևակերպում է տվել Առաքել Սյունեցին. *«այսպէս մի է իմաստասիրութիւնս և անման, որպէս ասէ Սողոմոն գեղեցկագոյն քան գդիրս աստեղաց և ընդ լուսոյ համեմատել առաւել գտնի: Երկրորդ՝ զի լուսատու է իմաստութիւնն. վասն որոյ ասէ. լուսաւոր և անթառամ է իմաստութիւն: Երրորդ՝ դեղթափ է, վասն որոյ ասէ, կենաց հաղորդութիւն ունի ընդ Աստուծոյ: Չորրորդ՝ զի անդին է, վասն որոյ ասէ,*

³² **Յ. Պ. Պողոսեան,** *Ներածութիւն հայ հոգեբանութեան*, Գահիրէ, Տպարան Սահակ-Մեսրոպ, 1958, էջ 198: Մեկ այլ տեղում Հ. Պողոսյանը գրում է. *«Վերացական Մտածողութիւնը, ընդհանուր և փիլիսոփայական խորհելու եղանակը հայ ցեղային հոգիին տիրական կիրքն է: Ամենէն տգէտ Հայէն սկսեալ ամենէն գիտնականն ու ուսեալը իր առօրեայ կեանքին մէջ կհետաքրքրուի խորապէս ընդհանուր նիւթերով. կրօնական ու փիլիսոփայական խորունկ խնդիրներու վրայ խօսիլն ու վիճիլը իրեն համար գերագոյն հաճոյքն է: Հայուն՝ այդ ընդհանուր խնդիրներուն շուրջ ունեցած հմտութիւնն ու հետաքրքրութիւնը օտարներուն անգամ հետաքրքրութիւնը գրաւած են»* (նշվ. աշխ., էջ 246):

ամենայն որ պատռական է չարժէ զնա: Հինգերորդ՝ զի սիրական է, վասն որոյ ասէ, ամենեցուն Տէրն սիրեաց զնա: Վեցերորդ՝ զի բազմաց ցանկալի է, վասն որոյ ասէ ցանկացող եղէ գեղոյ նորա: Այս ամենայն պայծառութիւնս գոյ իմաստասիրութիւնն»³³: Այս կերպ դատելով՝ Սյունեցին հետևում է դավթյան տրամաբանությանը, ըստ որի իմաստությունն աստվածային պարզանների մասնիկ է, քանի որ. «Եթէ է Աստուած, է և իմաստասիրութիւն: Այլ արդ է Աստուած, քանզի էպիկուրացոցն է ասելն, թէ ոչ է Աստուած: Արդ, եթէ է Աստուած, է և նախախնամութիւն. Քանզի ոչ միայն ստեղծանէ Աստուած, այլ և **խնամ տանի ստեղծուածոցն**: Արդ եթէ է նախախնամութիւն, է և իմաստութիւն. Քանզի ոչ եթէ անբանաբար, այլ իմաստութեամբ նախախնամէ: Եւ եթէ է իմաստութիւն, է և բաղձանք իմաստութեան: Եւ եթէ բաղձանք իմաստութեան՝ և սիրելութիւն իմաստութեան: Եւ եթէ սիրելութիւն իմաստութեան, ապա և իմաստասիրութիւն, քանզի ոչ այլ ինչ է սիրելութիւն իմաստութեան, եթէ ոչ իմաստասիրութիւն»³⁴ (ընդգծումն իմն է, - Ս. Պ.): Անհաղթի այս փաստարկը համահունչ է քրիստոնեական աշխարհագրացողությանը, և լայնորեն օգտագործվել է հաջորդ դարերի հայոց փիլիսոփաների կողմից: Առաքել Սյունեցին, իր հերթին զարգացնելով աստվածային նախախնամության մասին այս միտքը, գտնում է, որ իմաստությամբ

³³ Առաքել Սյունեցի, նշվ. աշխ., էջ 154:

³⁴ Դավիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 37: «Եթէ կա Աստված, կա և իմաստասիրութիւն: Բայց Աստված իրոր գոյություն ունի: Միայն էպիկուրականներն են ասում, թէ Աստված չկա: Արդ, եթէ կա Աստված, կա և նախախնամություն, քանի որ Աստված ոչ միայն ստեղծում է, այլև **խնամք է տանում** ստեղծվածների նկատմամբ: Ուրեմն, եթէ կա նախախնամություն, կա և իմաստություն, որովհետև նա նախախնամում է ոչ թէ անմտորեն, այլ իմաստուն կերպով: Եվ եթէ կա իմաստություն, կա և իմաստության բաղձանք: Եվ եթէ կա իմաստության բաղձանք, կա և սեր դեպի իմաստությունը, կա և իմաստասիրություն, որովհետև իմաստության հանդեպ սերը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ իմաստասիրություն» (Դավիթ Անյաղթ, Երկեր, էջ 44, ընդգծումն իմն է - Ս. Պ.):

խնամել նշանակում է յուրաքանչյուր էակին վերաբերել իր կարողություններին ու բնույթին համապատասխան: Նա գրում է, որ Աստված «*ոչ անբանաբար, այլ իմաստությամբ նախախնամէ, այսինքն՝ զհւրաքանչիւր տեսակ ըստ իւրաքանչիւր բնութեան, զի այլ ազգ ինամէ զանբան տարերսն, և այլ ազգ զտնկականսն, և այլ ազգ զգայական կենդանսն, և այլ ազգ զմարդկային բնութիւնս, և այլ ազգ զիմանալիսն*»³⁵: Եթէ կենդանիներին Աստված տվել է միայն շարժվելու և թշնամիներից ազատվելու հնարավորություն, ապա մարդուն օժտել է ավելի բարձր կարողություններով. «*Նախ՝ զի բանականին լուսով վայելեն զգիտութիւն էականցն, որպէս իմաստասէրք: Երկրորդ՝ զի հոգով ընդդիմանալեացն լուսափայլին, վասն որոյ ասէ մարգարէն. առաքեա՛ Տէր, զլոյս քո: Երրորդ՝ զի պէսպէս բարեգործութեամբ զանազան պսակաց արժանաւորին*»³⁶: Նկարագրելով մարդուն տրված աստվածային շնորհները, Սյունեցին գտնում է, որ ինչպէս առանց արեգակի չի կարող լույսի շող ընկնել տան մեջ, այնպէս էլ առանց Աստծո չի կարող գոյություն ունենալ իմաստասիրություն. «*Եւ այսպէս ըստ զանազան բնութեանց զանազանապէս նախախնամէ Աստուած զարարածս մեծաւ իմաստությամբ. Ապա ուրեմն իմաստասիրութիւն յԱստուծոյ սկսեալ է*»³⁷: Եվ այսպիսով, հայոց մեջ շարունակվում է անհաղթյան ավանդույթը, ըստ որի «շնորհեաց Աստուած իմաստասիրութիւն վասն զարդարելոյ զմարդկային հոգի»³⁸: Իմաստասիրությունը Աստծուն առդիմելու միջոցով հիմնավորելու միտումը բնորոշ է հայոց միջնադարյան քրիստոնեական մտածելակերպին, և դա է գուցե պատճառը, որ «արտաքին գրեանք» ընդունվել են առավել բարեհաճորեն, քան կարելի էր պատկերացնել կադա-

³⁵ **Առաքել Միսնեցի**, նշվ. աշխ., էջ 226:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 227:

³⁷ Նույն տեղում, էջ 228:

³⁸ Դավիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 104:

պարված դիրքորոշում հանդես բերելու պարագայում: Ջատագովելով իմաստասիրությունը և, այնուհետև, բացատրելով Աստծո կողմից մարդկանց իմաստություն շնորհելու վեց պատճառները, Առաքել Սյունեցին դրանցից հինգերորդի մասին գրում է. «*Հինգերորդ, զի գալոց էր վերին անճառական շնորհն յաշխարհ, վասն որոյ շատաւիղ լուսոյն նախ ծագեաց յիմաստասէրսն, և յորժամ այլ մերձեցաւ ժամանակ, յայտնեցաւ ի մարգարէսն. վասն որոյ Բեն դասքն. իմաստասիրացն և մարգարեիցն, զոր յայտնեցին զԱստուածութիւնն, որպէս ասէր Պղատոն ի Տիմէի տրամաբանութեանն, այսպէս*»³⁹: Այսինքն, իմաստասերները նույնպէս հայտնում են Աստծո մասին, ինչպէս մարգարեները, հետևաբար, նրանց ուսմունքները լրացնում են միմյանց: Սյունեցու «*Լուսիշ շատավիղը նախ ծագեց իմաստասերների վրա*» դատողությունը լայնախոհ իմաստ ունի և վկայում է հայոց մեջ գոյատևած մտահարացույցի մասին, որն է՝ աստվածայինին հասու լինել իմաստասիրաբար՝ ներքին աշխատանքի և կատարելացման շնորհիվ: Նույն հանգամանքը փոքր-ինչ այլ դիտանկյունից է գնահատում Հ. Ասատրյանն, ասելով. «*Քրիստոնէությունը կրօնական խորք տուեց իմաստապաշտութեան: Հայր հանդիսացաւ իր էութեան համապատասխանող այդ կրօնի առաջին որդեգրողը և մէկը նրա գլխաւոր տարածիչներից*»⁴⁰: Իսկ Հ. Գևորգյանը նկատում է. «*Քրիստոնէությունը ներկայանում է որպէս լուսավոր ուսմունք, որը վեհացնում է մարդուն՝ լուսավորելով նրա միտքն ու հոգին, ի հակադրություն հեթանոսության, որը մարդուն մղում է վայրենաբարո վարքի՝ սահման չդնելով բարու և չարի, հոգևոր բերկրանքի և զգայական վայելքների միջև: [...] Այս հակադրության*

³⁹ **Առաքել Սյունեցի**, Լուծմունք Յաղագս Սահմանացս Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի, էջ 157:

⁴⁰ **Հ. Ասատրյան**, *Իմաստի ողբերգությունը* // **Հ. Ասատրյան**, Հատընտիր, էջ 391:

խորհրդապաշտական արտահայտություններն են դառնում մարդու կերպարանքով հայտնվող դները և արևային ճառագայթների լույսով հյուսված խաչը»⁴¹։ Ասվածի համատեքստում տեղին է հիշատակել, որ Դավիթ Անհաղթը հեղինակել է ոչ միայն «արտաքին»՝ իմաստասիրական, երկեր, այլև բուն աստվածաբանական բնույթի գործեր, ի մասնավորի՝ «Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ» երկը⁴², որը թեպետ լեզվի և ոճի տեսանկյունից խիստ տարբերվում է «Մահմանք իմաստասիրութեանից», սակայն աշխարհայացքային, գաղափարական բաղադրիչով հարազատ է նրան⁴³։ Եվ բարու ջատագովության խորհրդանիշ է դարձել խաչը, որի շնորհիվ մահը վերածվում է իր հակոտնյային՝ հավերժական կյանքին, չարիքը հաղթահարվում է, իսկ բարին՝ հաղթա-

⁴¹ **Հ. Ա. Գևորգյան**, Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում պատմության փիլիսոփայության տեսանկյունից // **Հ. Ա. Գևորգյան**, Փիլիսոփայություն. Պատմություն. մշակույթ, Եր., 2005, էջ 85:

⁴² Տե՛ս **Դավիթ Անյաղթ**, Ներբողեան ի սուրբ խաչն Աստուածընկալ // Կորին վարդապետի, Մամբրե Վերծանողի եւ Դավթի Անյաղթի Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 103-120, աշխարհաբար տեքստը՝ **Դավիթ Անհաղթ**, Ներբողներ, թարգմ. գրաբարից՝ Մ. Արաբյան, Էջմիածին, 2008:

⁴³ Այդ երկերի հարազատության օգտին է փաստարկում Հ. Ներսոյանը, պնդելով, որ դրանք փոխլրացնում են միմյանց՝ արտացոլելով Դավիթ Անհաղթի կրոնական փիլիսոփայությունը (Տե՛ս **H. J. Nersoyan**, The Cross of God: The Religious Philosophy of David the Invincible, in A. K. Sanjian (ed.), David Anghaght. The "Invincible" Philosopher, Scholars press, Atlanta, 1986, էջ 65-81): Բնարկե, Ներսոյանն ընդունում է, որ շարադրանքի ոճով դրանք շատ են տարբերվում միմյանցից, «Մահմանքի» խիստ գիտական զուսպ ոճին հակադրվում է «Ներբողեանի» պատկերավոր ոճը, որում մեծ տեղ է տրվում հնչողությանն ու խորհրդանշանային արտահայտչականությանը։ Սակայն զուգադրելով «Մահմանքում» Դավթի արտահայտած այն միտքը, որ փիլիսոփայությամբ զբաղվելու նպատակը հոգու մաքրումն ու զարդարումն է և նյութական ու մատախլապատ կյանքից դեպի աննյութական ու աստվածային կյանքին անցումը, «Ներբողեանի»։ «Եկեք մի կողմ դնենք ծանր և միտքը մթազնոդ խոհերը։ Լուսավորվելով հոգու պարզ տեսությամբ, արժանի դառնալով սուրբ, երկնային խորհրդին, եկեք բարձրանանք դեպի ավելի բարձր իրողությունները» դրույթի հետ, Ներսոյանն իրավամբ եզրակացնում է, որ այդ երկու երկերն էլ պատկանում են Դավթին (տե՛ս նույն տեղը)։

նակում: Բարու հաղթանակի նույն ջատագովությունը Անհաղթն անում է «*Մահմանքում*»՝ խոսելով մարդու ամենամշակութային, «*բարերջանիկ*» տեսակի՝ իմաստասերի մասին: Դավթյան փիլիսոփան չի բավարարվում իրեն տրված նախասկզբնական էթոսով, այլ փորձում է առավել մարդկայնանալ, այդ ճանապարհին երբեմն էլ դեմ գնալով բնության օրենքներին: Փիլիսոփան առաջնորդվում է ինքնապահպանման մեկ այլ սկզբունքով, որտեղ կարևորը դառնում է հոգու անաղարտության պահպանումը: Անհաղթը նշում է, որ փիլիսոփան չի նախընտրում ո՛չ զրկանք կրելը, ո՛չ պատճառելը, սակայն անհրաժեշտության դեպքում ստիպված է նախընտրել զրկանք կրելը (որին այլ պայմաններում ինքը հակված չէ), որպեսզի վնաս չհասցնի իր ամենակարևոր ունեցվածքին՝ հոգուն: Եթե բնության մեջ գործ ունենք ֆիզիկական ինքնապահպանման սկզբունքի հետ, ապա մարդու աշխարհում հոգևոր ինքնապահպանումը շատ ավելի է կարևորվում, ու երբեմն կարող է դառնալ նույնիսկ ֆիզիկական ինքնակորստյան պատճառ: Դա հերոսականություն է, որ բնության հավերժական շրջապտույտում տեղ չունի, քանի որ բնական էակներից միայն մարդուն է տրված այդ ուղիով գնալ: Դավթյան փիլիսոփան այլևս չի գտնվում ֆիզիկական գոյության փուլում, երբ բնությունը (թե՛ արտաքին, թե՛ ներքին) մարդուն ենթարկեցնում է իրեն, ընդհակառակն, նա հասել է ազատության մի նոր աստիճանի, մի նոր վիճակի, որտեղ արդեն հանդգնում է նույնիսկ ձևավորել, փոխակերպել իրեն տրված նախասկզբնական բնությունը, իր իսկ էթոսը: Գուցե հայ մտագործելակերպի հենց այդ կողմն է Նժդեհը անվանում անաշխարհահարմար, գրելով. «*Ժողովուրդներ կան, որոնք իրենց բացասորեն մարդկայինը – իրենց նկարագրի ամենադատապարտելի թերիները, կենսաբանական անհրաժեշտությամբ, ծառայեցնում են իրենց գոյութեան պաշտպանութեան: Հայը վա-*

դուց է դատապարտել աշխարհաքանդ չարութիւնն իբրեւ պայ-
քարի գենք: Ի զուր են շները լիզում Արտաւազդի շղթաները – ար-
թո՛ւն է հայ դարբինը: Հայ էութեան այդ չարամերժ գիծը – որ պա-
տիւ է բերում ենթակային – մեծապէս դժուարացրել է իր դարա-
ւոր գոյամարտը: Չարի ու բարու իր հասկացողութեամբ, դեռ այ-
սօր էլ հայը մղում է ամենայն անշահասիրութեամբ – անքաղա-
քագիտօրէն – դիրք ճշտելու մէկի թէ միւսի հանդէպ, առանց հա-
շուի առնելու գոյութիւն ունեցող առարկայական պարագանե-
րը...»⁴⁴:

Նժդեհի ձգտումը հայրենապաշտ փիլիսոփայության միջո-
ցով հաղթահարելու հայի ապաքաղաքական և անաշխարհա-
հարմար⁴⁵ մտածողությունը, գուցէ, իր հիմքում ունի անհաղթյան
այն լավատեսական մոտեցումն, ըստ որի փիլիսոփան միաժա-
մանակ և՛ բարոյագետ է, և՛ տնտեսագետ, և՛ քաղաքագետ: Նա բա-
րոյագետ է, քանի որ *«յորժամ զարդարէ ոք զբարս՝ կամ զմիոյ ու-
րութ զարդարէ զբարս՝ և լինի բարոյական»*⁴⁶: Փիլիսոփան նաև

⁴⁴ Նժդեհ, նշվ. աշխ., էջ 252:

⁴⁵ Հայի աշխարհին չհարմարվելու հանգամանքը նշում, բայց դրան փոքր-ինչ այլ
մեկնաբանություն է տալիս Հ. Պողոսյանը, գրելով. *«Թերեւս պիտի դատապար-
տուինք կարգ մը Հայերու կողմէ, երբ կը համարձակինք յայտարարել թէ հայ ազ-
գին գաղափարապաշտութիւնը ժամանակի ընթացքին հանգեցաւ այս մատնա-
նշուած անիրական և աղաւաղուած գաղափարապաշտութեան, որով ցեղը փո-
խանակ իր սեփական ուժովը երեսն գալու և ապրելու իրական ու գործնական
կեանք մը, յամառեցաւ կառչիլ ոչ-իրական գաղափարապաշտութեան և այս
պատճառով ալ միշտ հալածուեցաւ ու ջարդուեցաւ: Գաղափարապաշտութիւնը
ժողովուրդի մը կեանքին տեսիլքն է (vision), անոր ուժարձակ ոգին է, բայց պետք
է որ անիկա հիմնուի գործնականութեան ու փորձառութեան վրայ: Ուրեմն մեր
ջատագոված գաղափարապաշտութիւնը գործնական գաղափարապաշտութիւն
է (practical idealism) և անոր իրականացումը նոր սերունդին մէջ գերագոյն կո-
չումն է հայ կառավարութեան և հայ պատասխանատու մարմիններուն: Եւ ահա
այն ատեն պիտի ծնունդ տանք գերագոյն ցեղի մը, ինչպէս նաեւ գերագոյն ու
փառապանծ հայ պատմութեան մը»* (Յ. Պ. Պօղոսեան, Ներածութիւն հայ հո-
գեբանութեան, էջ 693-694, ընդգծումները հեղինակինն են – Ս. Պ.):

⁴⁶ Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 100:

տնտեսագետ է, քանի որ կարգավորում է տան գործերը, ձգտում է պատշաճ համաչափության բերել տան թե՛ նյութական միջոցները (ծախսը և եկամուտը), թե՛ հոգևոր փոխհարաբերությունները (համերաշխությունը): Անհաղթը նշում է, որ բարոյագիտությունը դրսևորվում է տնտեսագիտության, վերջինս էլ քաղաքագիտության մեջ, նա այդ երեք կողմերի միջև տեսնում է սերտ փոխկապակցվածություն: Ըստ նրա «...գործականն բաժանի ի բարոյականն, ի տնտեսականն, և ի քաղաքականն, որ պարունակեալ ունի յինքեան զբարոյականն և զտնօրինականն. վասն զի որ կարող գոյ զքաղաք կարգաւորել, այնպիսին և զտուն և զբարս. յայտ է, թէ համակար գոյ քաղաքականն գործականին և տնօրինականն քաղաքականին»⁴⁷: Ինչպես տեսնում ենք, դավթյան փիլիսոփան իրեն բնավ հեռու չի պահում աշխարհիկ, առօրեական գործերից, բնավ չի նվիրվում միայն գերզգայական իդեալներին, այլ փորձում է հնարավորինս կարգավորել իրեն տրված իրականությունը: Դավթի լավատեսությունն արտահայտվում է այն համոզման մեջ, որ տնտեսագիտությունն ու քաղաքագիտությունը բարոյագիտության հետ կազմում են մեկ ամբողջություն և կարող են հաշտ գոյակցել իմաստասերի կերպարում: Ցավոք, վերջին դարերի պատմությունը ցույց տվեց, որ դրամատիքության տիրապետությունը և շահույթի շարժառիթը երբեմն ի չիք են դարձնում բարոյագիտական պահանջները, իսկ միջազգային հարաբերությունների ոլորտում դեռևս՝ «պետությունը պետությանը գայլ է», բայց այդ հանգամանքն իսկ մեկ անգամ ևս գալիս է կարևորելու կենսահաստատ փիլիսոփայական հիմքի առկայության նշանա-

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 101: «Ով ի վիճակի է պետություն ղեկավարել,- ասում է նա,- նա կարող է կարգավորել և՛ տան գործերը, և՛ բարքերը: Ուստի քաղաքագիտությունը համագոր է գործնական փիլիսոփայության, իսկ տնտեսագիտությունը՝ քաղաքագիտության» (Դավթի Անհաղթ, Երկեր, էջ 122):

կուրծքները գլոխը տնտեսա-ռազմա-քաղաքական մրցավազքի արդի պայմաններում:

Անհաղթն անուղղակի նշում է նաև, որ իր պատմական միջավայրից կտրված առանձին մարդը չի կարող համեմատվել միջավայր (հայրենիք) ունեցող մարդու հետ: Հայրենիքը նա համարում է մարդու սեռը, նրա սերման սկիզբը. «*Եւ դարձեալ, ասելով, զՊինդարոս թերայեցի զհեռի սեռ՝ հայրենի նշանակեաց. Իսկ ասելով զՊլատոն աթենացի՝ զհուպ սեռ հայրենեացն: Եւ զի մի ոք ասիցէ՝ թէ և հայրենիքն սե՞ռք են, այո՛ ասէ, և կարի քաջ. վասն զի անտի է սկիզբն լինելութեան սերմանն, և նա է, որ ուսուցանէ բարս պիտանացուս և օրէնս և կրօնս՝ առ ի բարիոք կենցաղավարութիւն» (ընդգծումն իմն է – Ս.Պ.)⁴⁸: Անհաղթն ամենուր հոգ է տանում բարի կենցաղավարության մասին: Նրա հունարեն դասախոսությունների և հայերեն թարգմանական տեքստերի միջև թուփոսներ նրբորեն նկատում է հետևյալ տարբերությունը. «*եթէ հունարեն տեքստում խոսվում է կրքերի սանձահարման մասին, ապա հայերենում կարդում ենք հետևյալը. «Որպեսզի մի գտնու գիտութիւն ընկալցուք և մի չար ինչ գործեսցուք»*⁴⁹: Ընդհանրապէս, բարին ընտրելու և չարը բացառելու մասին բազմիցս բաց տեքստով նշվում է հայերենում. «...ապացոյցն՝ գործի գոլով իմաստասիրութեան ընտրութիւն եւ բացընտրութիւն, որպէս զի ի տեսականին ընտրեսցէ զճշմարիտն եւ բացընտրեսցէ զսոսն,*

⁴⁸ **Դավիթ Անյաղթ**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, էջ 134: «*Ասելով, որ Պինդարոսը թերայեցի է, նա [Պորփյուրը՝ Ս. Պ.] նշեց հայրենիքը որպէս հեռու սեռ, իսկ ասելով, որ Պլատոնը աթենացի է, նշեց հայրենիքը՝ մոտիկ սեռի իմաստով: Եվ որպէսզի ոչ ոք չասի՝ մի թէ հայրենիքը հանդես է գալիս որպէս սեռ, նա պնդում է այդ, ընդ որում շատ վճռականորեն, որովհետև այդտեղից է ծագում ամեն մեկի լինելիության սկիզբը, և հայրենիքն է, որ սովորեցնում է օգտակար բարքեր, օրենքներ և կրօն, որոնք պետք են բարի կենցաղավարության համար» (Դավիթ Անհաղթ, *Երկեր*, էջ 165):*

⁴⁹ R. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 394:

նոյնպէս եւ ի գործականին ընտրեցէ՛զ Գրարին եւ Բացընտրեցէ՛զ զչարն, որպէս զի մի՛ տուտ ինչ կարծեսցուք եւ ստոյն հաւատասցուք եւ մի՛ չար ինչ գործեսցուք»⁵⁰:

Այն, որ ներքին հոգևոր աշխատանքի մշակույթը դարձել է Դավթին հաջորդող հայոց մտածողների սերունդների սեփականությունը, ի թիվս այլ ուսումնասիրությունների հիմնավորապես փաստվում է նաև Հ. Թամրազյանի «Գրիգոր Նարեկացին և նոր-սլլատոնականությունը» հետազոտության մեջ, որում հեղինակը նարեկյան դպրոցի ներկայացուցիչների, մասնավորաբար Անանիա և Գրիգոր Նարեկացիների մասին գրում է. «Իբրև միատիկ աստվածաբաններ, նրանք արտաքին պաշտամունքից՝ եկեղեցական ծեսից, արարողակարգից, պահքից, արտաքին կենցաղավարության նորմերից բացի՝ մեծ ուշադրություն էին դարձնում մարդու ներքին, հոգևոր մաքրագործությանը, ներքին ծեսին, ինքնակատարելագործման տևական մի ընթացք, ուր կենտրոնանում էին մարդու հոգեմտավոր, զգացմունքային-բանական, ինչպես նաև ստեղծագործական ունակություններն ու կարողությունները»⁵¹: Բայց այն հանգամանքը, որ ինչպես Դավիթը, այնպես էլ Նարեկացին իրենց ժամանակակիցների և անմիջական հաջորդների կողմից որոշ ժամանակ լռության են մատնվել, խոսում է դիսկուրսի ազատության սահմանափակումների մասին: Ակնհայտ է, որ այս կամ այն փիլիսոփայական մոտեցման լեզվատիացիայի համար պահանջվել է բավական ժամանակ և կիրառվել են Միշել Ֆուկոյի նշած որոշ մեխանիզմներ դարաշրջանի «դիսկուրսի կարգը» պահպանելու համար:

Բացի այդ, Հայաստանի բնության ներանջատական նկարագիրը և քաղաքական անկախության բացակայությունը դժվա-

⁵⁰ Դավիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք Փիլիսոփայականք, էջ 210:

⁵¹ Հ. Թամրազյան, Գրիգոր Նարեկացին և նորսլլատոնականությունը, Եր., 2004, էջ 17:

րացրել են իմաստասիրման համընդհանուր մշակույթի ձևավորումը որպես հայոց կենսակերպի մաս: Իմաստասիրական մշակույթը գոյատևել է առանձին կենտրոններում, լինելով մտահոգնոր վերնախավի՝ էլիտայի կեցության անկապտելի բաղադրիչը և ժառանգվելով մտածողների մի սերնդից մյուսին ու, ինչպես ցույց տրվեց վերը, պահպանելով գաղափարների ու մոտեցումների դիախրոնիկ կապը հինգերորդ դարից առ այսօր: Սակայն, նման բարձր, էլիտար փիլիսոփայման ավանդույթը լայն հասարակությանն արժեքներ մատակարարելու մշտականությունից զուրկ էր, քանի որ իմաստասիրական երկերը, այսպես կոչված, զանգվածային մշակույթի ներկայացուցիչների համար որպես կանոն չէին դառնում գործելու ազդակներ, հասարակական-քաղաքական կյանքը կարգավորող արժեքների հիմնավորումներ: Արդյունքում՝ XX դարակեսին հայ մամուլի, դպրոցի, կազմակերպությունների, մտավորականության ասատրյանական, ինչ-որ իմաստով կատարելապաշտական, ներկայացումը դառնում է մի նոր ողբ՝ հար և նման Խորենացու «Ողբին»։ Գիտականության փոխարեն՝ բանդագուշանք, մտածումի փոխարեն՝ հույզ, ձևի փոխարեն՝ քառս, կազմակերպության փոխարեն՝ անկանոնություն, ուսուցիչներ՝ մանկավարժության սկզբունքներին անծանոթ, թերթեր՝ միասնականության փոխարեն երկպառակում մտցնող⁵²: Նման ողբալից իրադրությունը արդյունք է անհատական, փոքր և մեծ խմբային մակարդակներում տարրական իմաստասիրման ավանդույթի սակավության, տարերային և անհեռատես ձևով գոյատևելու, ինչը ցավոք առկա է նաև ներկայումս զանգվածային «դյուրամարս» կեղծ-մշակույթ կրողների լայն շրջաններում: Իմաստասիրելուց հրաժարումը կամ մինչ այն չհասունանալը

⁵² Տե՛ս **Զ. Ասատրյան**, նշվ. աշխ., էջ 13:

վտանգում են հանրության նպատակամղված զարգացումը՝ մեծացնելով տարերայինի տեսակարար կշիռը:

Իսկ, ի վերջո, ո՞րն է իմաստասիրության դերը մարդու և հանրության ինքնակարգավորման, ինքնության գոյակերտման գործընթացում: Ի թիվս այլ հանգամանքների (անցյալի իմաստավորում, արժեքների աստիճանակարգի, նվիրապետության՝ հիերարխիայի հիմնավորում, ընդունելի գործելաձևերի ջատագովում և այլն)⁵³, *փիլիսոփայության խնդիրն է նաև մասնավորեցումներից վերացած, բայց դրանք իր մեջ պարունակող մեծ պատկերի ստեղծումը, որը քաղաքական կամ մեկ այլ կազմակերպության ամեն մի ներկայացուցչի հնարավորություն է տալիս հասկանալու իր արածն ու անելիքը համընդհանուր համատեքստում, տեսնելու ելման սկզբնակետն ու ցանկալի վերջնակետը և ուժերն ու կարողությունները այնպես վերաբաշխելու, որ անցումը հնարավոր դառնա*: Իմաստասիրությունը հիմնավորում է այն արժեքները, որոնց համար իրոք արժե ծախսել ժամանակ, էներգիա և այլ միջոցներ: Իսկ արժեքները կազմակերպական մշակույթի հիմնաշերտն են, և պատահական չէ, որ արդի հասարակություններում յուրաքանչյուր կազմակերպություն սկսում է իր տեսլականի հստակեցումից, այնուհետև հռչակում է իր արժեքներն ու նախապատվությունները և միայն այդ ամենից հետո սահմանում այն ուղիներն ու եղանակները, որոնցով պետք է հասնի նախանշված նպատակներին: Եվ արդեն վաղուց ընկալված փաստ է, որ այն կազմակերպություններն են հասնում այդ նպատակներին, որոնց ներկայացուցիչները կրում են այդ նպատակների արժևորում-մտորումներն իրենց ներաշխարհում, դրանցով իրականացնում ինքնաճանաչում և դեպի ցանկալի

⁵³ Փիլիսոփայության գործառնությունների առավել մանրամասն վերլուծության համար տե՛ս Ս. Զաքարյանի հոդվածը սույն կոլեկտիվ մենագրության մեջ:

նպատակակետը տանող համապատասխան գործողություններ-
բարեփոխումներ:

Ամփոփենք Հ. Ասատրյանի մոտ 100 տարի առաջ արտահայ-
տած ցանկություն-մտահոգությամբ, որը ներկայումս առավել
քան արդիական է⁵⁴. *«Փիլիսոփայութիւնը ձգտելով աշխարհի
իրականութիւնները քննութեան առնող գիտութիւնների ար-
դիւնքներն ընդհանրական յօրինուածի վերածել եւ իմաստաւո-
րել՝ ընձեռում է մեզ կենսագործ ու ընդհանրարժէք ճշմարտու-
թիւններ:*

*Այս ճշմարտութիւնները վերացական ըմբռնումներ չեն, այլ
կեանքում յաղթանակներ նուաճելու գործնական միջոցներ: Որ-
դեզրել այս միջոցները – նշանակում է սպառազինել հոգեբանո-
րէն, իսկ սպառազէն հոգեբանութեամբ պայքարի մտնել – նշանա-
կում է՝ քայլել դեպի յաղթանակ:*

*Մեզ մնում է... արմատախլել հոգեւոր ծուլութեան եւ մտա-
ւոր մակերեսայնութեան չարիքները, լծել հայ իմաստասիրու-
թեան շէնքը վերա- եւ նորա- կառուցելու աշխատանքին: Ոչի՛նչ
կարող է վտանգւած մի ժողովուրդի մտաւորականութեան աւելի
բարձր երջանկութիւն պատճառել, քան հոգեբանօրէն կազմա-
կերպւած ներոյժ աշխատանքը՝ նրան, այդ ժողովուրդին ստեղծա-
գործելու և յաղթելու արւեստին վարժեցնելու:*

*Որ իմաստասիրութիւնն այդպիսի մի արուեստ է – այդ գի-
տէն իրենց գոյութեան պայքարը գիտութեան օրէնքներին եւ զէն-
քերին պատշաճեցնող մեծ ազգերը, այդ կռահել էին հին դարերի
հայ բարձր մտաւորականները, այդ պիտի գիտնանք նաեւ մենք՝
ստեղծագործելու և յաղթելու կարօտից տառապողներս... »⁵⁵:*

⁵⁴ Ասատրյանի խոսույթն ապրեցնելու ցանկությամբ միտքը մեջբերվում է ամբող-
ջությամբ:

⁵⁵ Հ. Ասատրյան, Վերանորոգչական շարժման սկիզբը // Հ. Ասատրյան, Արթնա-
ցի՛ր, հայ մարդ, Եր., 1998, էջ 15 (ընդգծումներն իմն են – Ս. Պ.):

С.С. Петросян – Философия как генерирующая составляющая армянской культурной идентичности. В статье указывается, что уже в V-VI веках армянская философская мысль в лице неоплатоника Давида Непобедимого усвоила философскую культуру заботы о себе, тем самым подготавливая духовную основу жизнеспособности нации даже в неблагоприятных условиях, при потере государственности. Давид осуществил синтез древнегреческой философской культуры с христианским мировоззрением, тем самым обосновывая новый тип человечности, свойственный армянской действительности. В статье прослеживается идейная связь с учениями мыслителей разных эпох, начиная с отца армянской истории Мовсеса Хоренаци и кончая представителями философии XX века Гарегином Нжде и Гайком Асатрян, которые стремились с помощью философского подхода понять сильные и слабые стороны менталитета армян, совершенствуя первые и преодолевая вторые. В статье также показывается, что несмотря на диахроническую преемственность философских идей как основ армянской культурной идентичности, широкие массы нуждаются в сознательной культивации философии «забота о душе», которая уже 1500 лет является достоянием армянской культуры и способом сохранения духовной самобытности.

Ключевые слова: философия, идентичность, Давид Непобедимый, забота о душе, Мовсес Хоренаци, Гарегин Нжде, Гайк Асатрян, Мишель Фуко, Пиер Адо.

Silva Petrosyan – Philosophy as a Generating Component of the Armenian Cultural Identity. The author shows that already in the fifth and sixth centuries Armenian philosophical thought due to Neoplatonist philosopher David the Invincible sophisticated the philosophical culture of caring for himself, thereby preparing the

spiritual basis for the viability of the nation even under adverse conditions of existence in case of loss of statehood. David carried out the synthesis of ancient Greek philosophical culture with a Christian worldview, in that way justifying a new type of humanity, distinguishing Armenian reality. There is an ideological connection in the teachings of thinkers from different eras, beginning with the father of the Armenian history Movses Khorenatsi and ending with the representatives of the philosophy of the 20th century, such as Garegin Nzhdeh and Hayk Asatryan, who sought to understand the strengths and weaknesses of the Armenian mentality with the help of a philosophical approach, improving the former and overcoming the latter. It is also shown that, despite the diachronic succession of philosophical ideas as the basis of the Armenian cultural identity, the broad masses need conscious cultivation of the philosophy of caring for the soul, which has been the property of Armenian culture for 1500 years and a way of preserving spiritual identity.

Key words: *Philosophy, identity, David the Invincible, care of soul, Movses Khorenatsi, Garegin Njdeh, Hajk Asatryan, Michael Foucault, Pierre Hadot.*

**Հայության կոչումը. բնագանգական տրվածություն,
թե՞ գաղափարական նախագիծ**

Ա. Ա. Մարգարյան

*Պատմությունը նպատակի հավիտենականություն ունի,
բայց հավիտենական նույնանպատակություն չունի*

Հ. Ասատրյան

Տարբեր էթնոսների կամ ազգերի «ես»-կոնցեպցիայում ուրույն նշանակություն ունի իրենց իսկ առաքելության կամ կոչման գաղափարը: Որոշ ազգեր իրենց առաքելությունն են համարել այլոց լուսավորելը կամ քաղաքակրթելը՝ կանխավ ընդունելով իրենց բացառիկ որակները, որոշները հանդես են եկել աստվածընտրյալ լինելու գաղափարի դիրքերից՝ կանխավ փորձելով լեզվափոխանել մարդկության ընտանիքում առանձնաշնորհյալի, բացառիկի իրենց կարգավիճակը, ուրիշներն էլ, եթե խոսենք ժամանակակից եզրերով, իրենց առաքելությունն են համարել ու համարում ժողովրդավարական արժեքների և մարդու իրավունքների ջահակիր-պաշտպան լինելը, համայն աշխարհում այդ արժեքները տարածելը և այլն: Հին հույներ, հրեաներ, ռուսներ, գերմանացիներ, անգլիացիներ, ամերիկացիներ և այլն. ահա՛ խիստ հակիրճ ցանկն այն ժողովուրդների կամ ազգերի, որոնք, հիմնականում ի դեմս իրենց մշակութային կամ քաղաքական երևելիներից շատերի, չեն խուսափել սեփական կոչման գաղափարից, չեն հրաժարվել բացառիկ պատմական առաքելություն իրականացնողի կամ իրականացման պարտականություն ունեցողի գիտակցությունից: Ավելին, սեփական առաքելության ըմբռնման մակարդակում որոշ ազգեր տուրք են տվել նաև ռասիստական նախապաշարմունքներին, քանզի իրենց բացառիկության գաղափարը հաճախ ուղեկցել են այլ ժողովուրդների ստո-

րաբժեքության հիմնավորման փորձերով և այլն: Այս տեսանկյունից պատահական չէ, որ, օրինակ, ռուս նշանավոր մտածող Բերդյասը որոշակի կապ էր տեսնում տարբեր ժողովուրդներ ներկայացնող մտածողների ազգայնական հայացքների, սեփական ժողովրդի առաքելության մասին նրանց ըմբռնումների և ռասիզմի միջև: Այդպիսի կապ նա տեսնում էր, օրինակ, Ֆիխտեի հայացքներում: Բերդյասի համաձայն՝ Ֆիխտեն հակասեմական էր և մարդկայնության բացառիկ ու մենիշխան կրողի կարգավիճակը վերապահում էր գերմանական մշակույթին: Գերմանացիների բացառիկ առաքելության հիմնավորում էր նաև Հեգելի փիլիսոփայությունը, ով, ըստ ռուս մտածողի, ի դեմս պրուսական պետության տեսնում էր համաշխարհային ոգու մարմնացումը և այլն¹⁶⁶:

Խնդիր չունենալով սեփական առաքելության կամ կոչման մասին տարբեր ժողովուրդների մոտ ձևավորված ըմբռնումները ներկայացնելը, դրանց ռասիստական կամ ոչ ռասիստական բնույթ ունենալու հարցը քննարկելը՝ նշենք միայն, որ այդ ըմբռնումների տարբերություններն ու հնարավոր ընդհանրությունները հետևանք են ինչպես ազգային կեցության առանձնահատկությունների, պատմության հոլովույթում ազգային կյանքի առջև ծառացած խնդիրների, այնպես էլ ինքնութենական այն «պատուհանների», որոնցից այդ ազգերը նայում են աշխարհին: Այսինքն՝ ազգի առաքելության այս կամ այն մոդելը հիմնականում ազգի առջև ծառացած մարտահրավերների հանդեպ յուրօրինակ արձագանք է, աշխարհում տվյալ ազգի տեղի ու դերի որոշակիացմանը, այդ դերի ապահովմանը միտված երևույթ, իսկ այդ մոդելը

¹⁶⁶ Այս մասին տե՛ս նրա «Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи» աշխատությունը՝ ըստ հետևյալ հրատարակության: **Бердяев Н.**, Философия свободного духа, М.; Республика, 1994:

հաջողությամբ ներդնելը՝ ազգի հոգեբարոյական նկարագրին որոշակիորեն համահունչ լինելու արդյունք: Ճիշտ այնպես, ինչպես խիստ դժվար է (եթե ոչ՝ անհնարին) պատկերացնել, օրինակ, արևմտյան ընտանիքի մոդելի «պատվաստումը» արաբական պետություններում, այնպես էլ դժվար է (եթե ոչ՝ անհնարին) ակնկալել, որ ազգի առաքելության այս կամ այն մոդելը հաջողությամբ կներդրվի կամայական ազգի կյանք:

Ազգի առաքելության ձևակերպման և հստակեցման հրամայականը, ինչպես արդեն ակնարկել ենք, հիմնականում պայմանավորված է ազգային կյանքում տեղ գտած հիմնախնդիրներով և դրանց լուծման առաջնահերթությամբ: Այսինքն՝ ազգի կոչման կամ առաքելության թեման հաճախ հրատապ է դառնում այն ազգերի համար, որոնք այս կամ այն պատճառով հայտնվել են «մարդկություն» կոչվող գրքի լուսանցքում, որոնց մտավորական ներկայացուցիչները կանգնել են սեփական ազգին մշակութային և քաղաքական նիքից արթնացնելու, մարդկության ընտանիքում գործուն դարձնելու, ազգային կյանքը ինքնահոսի չթողնելու անայլընտրանքայնության առջև: Հայ իրականության համատեքստում ասվածի վկայություններից են 20-րդ դարի առաջին կեսին ձևավորված վերանորոգչական գաղափարները, որոնք, օրինակ, ի դեմս Գ. Նժդեհի, Հ. Ասատրյանի և այլ նշանավոր հայերի ստեղծագործությունների, խնդիր ունեին ցեղասպանությունից մազապուրծ, ազգային նիհիլիզմով համակված և երկպառակված հայությանը հոգեփոխելը, որպես լիարժեք մշակութային ու քաղաքական սուբյեկտ կայացնելը: **«Հայը,- ոչ պատահականորեն գրում է Հ. Ասատրյանը,- իր ոգին շարժման մեջ է դնում, երբ կորցնում է իրականութեան հողը»**¹⁶⁷: Այսինքն, օրինակ, 20-րդ դարում տարբեր սահմանային իրավիճակներում հայտնված հա-

¹⁶⁷ Ասատրյան Հ., Հատընտիր, Եր., 2004, էջ 121:

յությունը կանգնած էր իրականության հողը կորցնելու վտանգի առջև, ինչն էլ հրամայական էր դարձնում հայոց ոգին շարժի մեջ դնելը, ժամանակաշրջանի հայության նկարագիրն արմատապես փոխելը: Խնդիր, որի լուծման տեսանկյունից կարևոր էր ինչպես հայոց հոգեբարոյական նկարագրի վերլուծությունը, պատմության հոլովությունը հայոց թերիների պատճառագիտական ուսումնասիրությունը, այնպես էլ այն տեսլականի ձևակերպումը, որ պետք է դառնար հոգեվերանորոգվող հայի կամ հայության գլխավոր նպատակը:

Արդյո՞ք կարելի է խոսել հայության կոչման մասին, և եթե այո՛, ապա ինչո՞ւմ է վերջինիս էությունը: Այդ կոչումը բնական-ցական տրվածություն է, թե՞ ազգի սերունդի կողմից մշակված կամ մշակվելիք գաղափարական նախագիծ: Արդյո՞ք ի դեմս հայության գործ ունենք այնպիսի կազմակերպված հավաքականության հետ, որի կարևորագույն խնդիրը պետք է լինի սեփական առաքելության հստակեցումը, ո՞վ կամ ովքե՞ր իրավունք ունեն սահմանել այդ առաքելությունը և այլն: Սրանք հարցեր են, որոնք այս կամ այն կերպ, այս կամ այն լուծմամբ իրենց արտահայտությունն են գտել հայ իրականությունը ներկայացնող տարբեր մտածողների, գրողների ստեղծագործություններում: Հարցեր են, որոնք կարծիքների բազմազանության և արժեքային առումով ազգային սահմանների տրոհման տրամաբանությամբ զարգացող մերօրյա աշխարհում շատերի համար խորթ են, շատերը դրանք համարում են ազգայնական կամ էթնոցենտրիկ մտածողությունից ծնունդ առած և ՀՀ ապագայի տեսանկյունից վտանգավոր: Հարցադրումներ, որոնք խորթ են յուրօրինակ անհատապաշտություն քարոզող, սպառողական հասարակության ձևավորմանը նպաստող, աշխարհաքաղաքացիությունը գովերգող, սուբյեկտիվիզմին հավատարմության ուխտ տված և մարդ-սուբյեկտին

բնագանցական առաջնայնությունն վերապահող հետմոդեռն աշխարհին: Այս համատեքստում հատկանշական է, որ եթե 16-րդ դարում Կոպեռնիկոսը մարդուն զրկեց տիեզերքի կենտրոնում գտնվողի կարգավիճակից (բնագիտական, աշխարհագրական առումով), իսկ 18-րդ դարում Կանտն իր կոպեռնիկոսյան հեղաշրջմամբ նրան վերադարձրեց «այդ» կարգավիճակը, ապա հետմոդեռն աշխարհում մարդը պահպանեց տիեզերքի «կենտրոնում» գտնվողի կարգավիճակը, սակայն այն տարբերությամբ, որ եթե Կանտի մոտ այդ կարգավիճակը ճանաչող սուբյեկտի կարգավիճակ էր, ապա հետմոդեռն աշխարհում՝ արժեքային պլյուրալիստի, ապառգեղենացած սպառողի և, ինչու ոչ, բարոյական նիհիլիստի: Պատահական չէ, որ 2007 թ. Մոսկվայում կարդացած իր զեկույցում («Եվրոպայի ապագայի մասին՝ նրա ներկայի լույսի ներքո») Կ. Սվասյանը փաստում է, որ այսօր *«բոլորը խոսում են մարդու իրավունքների մասին, ոչ ոք՝ նրա կոչման»*¹⁶⁸: Չեն խոսում, քանզի, օրինակ, գերմանական դասական փիլիսոփայության մեջ առանցքային նշանակություն ունեցող այս հարցը/թեման հետմոդեռն աշխարհին, ազատական գաղափարախոսությանն ըստ էության խորթ է, կարելի է անգամ ասել՝ որոշակիորեն թշնամական: Ինչը պայմանավորված է նրանով, որ Բացարձակին ձեռնոց նետած և Բացարձակի գահին բազմած սուբյեկտն է այլևս տիեզերքի «կենտրոնը», նա՛ է ազատության ջահակիրը, նա՛ է, որ իր ազատության անսահմանությունից մերժում է առաքելության կամ կոչում ունենալու սահմանափակությունը և այլն:

Թեպետ հայության կոչման կամ առաքելության հարցին այս կամ այն կերպ անդրադարձել են բազմաթիվ հայ հեղինակներ,

¹⁶⁸ **Свасьян К.**, О будущем Европы в свете её настоящего, (10.01.17), http://rvb.ru/swassjan/noch_nacht/03.htm

այնուամենայնիվ սույն հոդվածի տեսանկյունից կարևորություն ներկայացնող հարցերը կքննարկվեն հիմնականում Հայկ Ասատրյանի, Գարեգին Նժդեհի, Կոստան Զարյանի, Վահան Տերյանի մոտեցումների համատեքստում: Եթե Գ. Նժդեհն ու Հ. Ասատրյանը ազգի կոչման հարցին անդրադարձել են իրենց տարբեր տարիների ստեղծագործությունների առանձին հատվածներում, ապա փոքր ինչ այլ է պատկերը Կ. Զարյանի և Վ. Տերյանի դեպքում: Բանն այն է, որ Զարյանի «Հայության կոչումը» փոքրածավալ գործը և Տերյանի «Հոգևոր Հայաստանը», ըստ ամենայնի, այն կոնկրետ աշխատանքներն են, որոնց վերլուծության շնորհիվ հնարավոր է առավել ամբողջական պատկերացում կազմել խնդրո առարկա հարցի լուծման զարյանական և տերյանական տարբերակների մասին: Իհարկե, կարելի էր անդրադառնալ նաև այլ հեղինակների հայացքներին, սակայն սույն հոդվածում նշված հեղինակների ընտրությունը որոշակիորեն արդարացված է: Ինչն առավելապես պայմանավորված է նրանց գաղափարական ընդհանրությամբ, ազգային ինքնության կամ կոչման խնդրի հանդեպ հետազոտական հետաքրքրվածությամբ, ինչպես նաև խնդրո առարկա հարցի հետ կապված նրանց մտքերը համապատասխան մեթոդաբանությամբ վերլուծելու նպատակահարմարությամբ:

Ազգի կոչման կամ առաքելության հղացքին անդրադառնալուց առաջ շատերի մոտ կարող է հարց ծագել: Ի՞նչի հիման վրա ենք խոսում ազգի կոչման մասին, արդյո՞ք այն կոնկրետ անհատների սուբյեկտիվ ապրումների կամ կամայական մտակառուցումների պարտադրում չէ կոնկրետ հավաքականությանը, ազգի կոչումն ունի՞ «գոյաբանական» հիմքեր, այն բնագանգական տրվածությո՞ւն է, թե՞ սոսկ գաղափարական նախագիծ: Այս կամ այսօրինակ հարցերն արդարացված են, քանզի, օրինակ, ազգի

կոչման հղացքը լոկ տվյալ ազգին աղերսվող երևույթ չէ, այն հաճախ խորապես կապված է այլ ազգերի հետ: Բանն այն է, որ ազգի առաքելության տարբեր հղացքներում մի կողմից սահմանվում են ազգի անելիքները, աշխարհում տվյալ ազգի տեղն ու դերը, իսկ մյուս կողմից, կամա թե ակամա, «ուրվագծվում» է առաքելակիր ազգի հնարավոր դերակատարությունը կամ ազդեցությունն այլ ազգերի կյանքում: Օրինակ՝ եթե իրեն աստվածընտրյալ համարող որևէ ժողովուրդ, որն ինքնահռչակ ու միակ «ճշմարտակրի» ես-կոնցեպցիայի դիրքերից իր առաքելությունն է համարում այդ ճշմարտությունը «կենսագործելը» կամ այդ ճշմարտությամբ աշխարհը վերափոխելը, ապա պարզ է դառնում, որ այդ առաքելության կյանքի կոչման ճանապարհին «ճշմարտության» ջահակիրը լեզվափոխվում, գուցե նաև սակրալիզացնում է իր համար շահեկան ազգային աստիճանակարգը, ինչը, բնականաբար, խընդիր է այլ ազգերի համար և այլն: Ավելին, ազգի այս կամ այն առաքելության սակրալիզացման կողմնակիցները հաճախ այդ առաքելությունը դիտարկում են որպես բնագանցորեն տրված, ի վերուստ կանխասահմանված մի բան: Եվ սա որոշակիորեն հասկանալի է, քանի որ բնագանցորեն տրված, ի վերուստ կանխասահմանված, Աստծո կողմից նախանշված լինելն այդ առաքելությանը կարծես հաղորդում է օբյեկտիվության բնույթ, իսկ առաքելակիր ազգը դառնում է ոչ թե սուկ իր հավակնությունների հեղինակը, այլ պատմաստեղծ ոգու կամ Աստծո ընտրության արդյունքը:

Հարկ է փաստել, որ ազգի առաքելության բնագանցական տրվածության գաղափարն ընդունողների հայացքների միջև կան նաև էական տարբերություններ, որոնք չի կարելի անտեսել: Ասվածն առավել առարկայական կդառնա, եթե տարբերակենք այդ տրվածության երկու կողմ՝ *բովանդակային* և *ձևական*: *Բովան-*

դակային կողմը վերաբերում է այդ կոչման որպիսությանը, գաղափարական բովանդակությանը, նրան, թե ի վերուստ սահմանված կոնկրետ ինչ նպատակների կենսագործմանն է կոչված տվյալ ազգը: *Ձևական* կողմը վերաբերում է ոչ թե կոչման կոնկրետ բովանդակությանը, այլ՝ *կոչված լինելուն*: Այսինքն՝ եթե բովանդակային կողմի տեսանկյունից բնագանցորեն տրված կամ սահմանված է առաքելության գաղափարական հղացքը, ապա ձևական կողմի տեսանկյունից՝ առաքելությունն ունենալը, բնագանցորեն «բովանդակագուրկ» կոչման սուբյեկտ լինելը: Ասվածն առավել հասկանալի դարձնելու համար կարելի է անգամ արհեստական զուգահեռ անցկացնել գերմանական դասական փիլիսոփայության ներկայացուցիչ Կանտի իմացաբանության որոշ դրույթների հետ: Իր «Ձուտ բանականության քննադատություն» աշխատության ներածության մեջ Կանտը գրում է. «*Բայց թեև մեր ամեն իմացություն սկսվում է փորձից, այդտեղից չի բխում, որ ամեն ինչ գոյանում է նրանից*»¹⁶⁹: Գերմանացի մտածողն ասել կուզի, որ չնայած իմացության բովանդակությունը փորձի արդյունք է, սակայն իմացությունն ունի նաև նախափորձնական կամ ապրիորի կողմ, որը վերաբերում է իմացության ձևին: Օրինակ՝ ժամանակն ու տարածությունը զգայականության ապրիորի ձևերն են, որոնց «համապատասխան» էլ սուբյեկտն իր ճանաչողության ընթացքում ձեռք է բերում իմացական կոնկրետ բովանդակություն: Այսինքն՝ փորձին նախորդում է ոչ թե բովանդակային գիտելիքը, այլ այն ձևը, որը որոշակիորեն հնարավոր է դարձնում այդ գիտելիքը (*մենք ինչ-որ տեսնում ենք՝ տեսնում ենք տարածական չափումների մեջ: Տարածական կոնկրետ չափումների «ձևաչափն» ապրիորի է, իսկ այն, ինչ տեսնում ենք այդ ապ-*

¹⁶⁹ Կանտ Ի., Ձուտ բանականության քննադատություն: Եր., Սարգիս Խաչենց, 2006, էջ 37:

րիորի «ձևաչափով»՝ ունի փորձնական ծագում, ապաստերիորի է): Ազգի կոչման մասին վերն ասվածը խիստ պայմանականորեն գուգահեռելով Կանտի տեսակետի հետ՝ կարող ենք ասել, որ այդ կոչման ձևական կողմի տեսանկյունից ապրիորի կամ բնական-ցորեն տրված է կոչված լինելը, կոչման սուբյեկտ ներկայանալու հնարավորությունը, այլ ոչ թե այդ կոչման կոնկրետ ազգային բովանդակությունը, քանզի վերջինս ձեռք է բերվում կամ սահմանվում է ազգի կենսագործունեության ընթացքում:

Սույն հոդվածում հայության կոչման վերաբերյալ նշված հայ հեղինակների տեսակետները կներկայացնենք ազգի բնականցական կոչման բովանդակային և ձևական կողմերի տարբերակման, ինչպես նաև գաղափարական նախագիծ լինել-չլինելու համատեքստում, ինչը պայմանավորված է նրանց մոտեցումների առանձնահատկություններով: Նախապես փաստենք միայն, որ եթե Նժդեհի, Զարյանի և Ասատրյանի հայացքներում կարելի է բավականին պարզորոշ նկատել ազգի կոչման բնականցական տրվածության հղացքը, ապա նույնը չի կարելի ասել Տեղյանի դեպքում: Քանզի վերջինիս մոտեցումներում առավել հստակ է այն, որ ազգի, հայության կոչման հարցը նա քննարկում է հիմնականում գաղափարական նախագծի տեսանկյունից: Իսկ գաղափարական նախագիծ ասելով նկատի ունենք ազգի կենսագործունեության ընթացքում ձևավորված կամ ձևավորման ենթակա որոշակի տեսլական, որը միտված է աշխարհում այդ ազգի տեղի ու դերի, նրա զարգացման ուղղությունների հստակեցմանը, ազգային ինքնության՝ ըստ համապատասխան իդեալի, դիմագծմանը: Այս առումով՝ գաղափարական նախագիծը ոչ թե իրականության հայելային արտացոլում է, այլ նոր իրականության կերտման բաղձանք կամ հանձնառություն: Այդ նախագիծը միտված է պատասխանելու ոչ թե սոսկ այն հարցին, թե ինչպիսին է, օրի-

նակ, հայ իրականությունը, այլ թե ինչպիսին պետք է լինի այդ իրականությունը հարցին: Իսկ դա նշանակում է, որ ազգի կոչման գաղափարական նախագծերում կարելի է արձանագրել ինչպես գիտական, այնպես էլ արտագիտական բովանդակություն, քանզի այդ նախագծերը աշխարհը դիտում են ոչ թե մարդուց, ազգից դուրս և անկախ, այլ դրանց պրիզմայով:

Արդեն ակնարկել ենք, որ ինչպես Նժդեհին, այնպես էլ Ասատրյանին խորթ չէ ազգի կոչման կամ առաքելության բնագանցական տրվածության գաղափարը: Սակայն այդ գաղափարը հայ մտածողների ստեղծագործություններում չի ըմբռնվում կամ մեկնաբանվում վերը նշված *բովանդակային* կողմի համատեքստում: Այսինքն՝ թեպետ և՛ Նժդեհը, և՛ Ասատրյանը չեն հրաժարվում ազգի կոչման բնագանցական տրվածության մտքից (*չնայած նրանց ստեղծագործություններում այս արտահայտությունը չի օգտագործվում*), սակայն այդ տրվածությունը, ըստ էության, չեն հասկանում կոնկրետ բովանդակություն ունենալու, կոնկրետ գործողությունների ծրագիր իրականացնելու իմաստով, այլ ներկայացնում են հիմնականում «բովանդակագուրկ» կոչվածության գաղափարի համատեքստում: Այս առումով խիստ ուշագրավ են նպատակի հավիտենականության մասին Ասատրյանի դատողությունները, որոնցով հայ մտածողը բնագանցական, գոյաբանական կարգավիճակ է վերապահում նպատակին կամ հանդես է գալիս յուրօրինակ նպատակաբանական մոտեցման դիրքերից: «...Մեր «Ես»-ը,- գրում է Ասատրյանը,- *միանպատակ չէ, որ աշխարհում կայ նպատակների բազմազանություն: Այս ասել է՝ որ պատմութեան նպատակներն էլ փոփոխական են, որ պատմութիւնը նպատակի յաւիտենականութիւն ունի, բայց յաւիտենական նոյնանպատակութիւն չունի: Ո՞րն է նպատակի այս յաւիտենականութիւնը. առաջադիմութի՞ւնը: Բայց ո՞վ կը ձգտէր դրան,*

*եթէ դա մի քիչ երջանկութիւն չիտստանար: Պատմութեան մղիչ ոգին ապերջանկութեան զգացումն է եւ երջանկութեան կարօտը: Պատմութիւնը ոգու ինքնափրկումի տենչ է: Եթէ այս տենչը յաւիտենական է - այդ նշանակում է, որ պատմութիւն յաջող ոգու առջեւ կայ անբացատրելիօրէն մութ, անբանական, անգիտակցական մի խոչընդոտ, մի հակառակ, որ իր հակադրեցութեամբ յաւիտենական է: Ըստ այսմ՝ պատմութեան նպատակի յաւիտենականութիւնը պայմանաւորում է անգիտակցականի յաւիտենականութեամբ»¹⁷⁰: Թեպէտ Ասատրյանը հանգամանալից չի «վերծանում» այս միտքը, այդուամենայնիվ, ասվածից որոշակիորեն պարզ է դառնում, որ հայ մտածողի մոտ կարծես համադրված են ազգի կոչման կամ նպատակաբանության բնագանցական և ոչ բնագանցական կողմերը: Ասել կուզենք, որ **պատմության նպատակի հավիտենականությունը** բնագանցական հիմքեր ունեցող երևույթ է, այն ոչ թե ազգերի կենսագործունեության արդյունք է, այլ այդ կենսագործունեությունն իմաստավորելու հնարավորության գոյաբանական հիմքը, պատմության զարգացման ներքին տրամաբանության արտահայտություն: Ինչ վերաբերում է **հավիտենական նույնանպատակության** չգոյության ասատրյանական մտքին, ապա այն հուշում է կոնկրետ նպատակների փորձնական կամ ապոստերիորի ծագման մասին: Այսինքն՝ **նպատակի հավիտենականությունը** բազմանպատակության հնարավորության հիմքն է, իսկ նպատակների բազմազանությունը կարող է պայմանավորված լինել, օրինակ, այն պայմաններով ու մարտահրավերներով, որոնք որոշակիորեն բնորոշում են տվյալ ազգի «էմպիրիկ» կյանքի առանձնահատկությունները: Ասվածն առավել առարկայական կդառնա, եթե, ինչպես նախորդող շարադրանքում, դիմենք որոշակի գուգահեռի: Ֆրանսիացի մտածող, «բանա-*

¹⁷⁰ Ասատրյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 24:

կան էգոիզմի» ներկայացուցիչ Հելվեցիուսի համաձայն՝ մարդ էական բնորոշ է սեփական շահերի դիրքերից հանդես գալը, մարդուն գործելուն դրող էական գործոնը սեփական շահն է (*Ֆրանսիացի հեղինակը համոզված է, որ ճշմարիտ հասկացված անհատական շահը չի հակասում հասարակական շահին*), որն էլ, կարծես, մարդու «էությունը» բնորոշող գոյաբանական իրողությունն է։ Սակայն հանուն սեփական շահի գործելու առաջնայնությունը չի վկայում շահերի նույնականության մասին։ Մեկը սեփական շահը կհամարի հարստության կուտակելը կամ նյութական բարեկեցության հասնելը, մյուսը՝ սեփական «ես»-ը կատարելագործելը և այլն։ Այսինքն, այս գուգահեռով ասել կուզենք, որ *պատմության զարգացման ներքին տրամաբանության, նպատակաբանության համատեքստում ազգի նպատակահաղորդությունը կամ կոչվածությունն անայլընտրանք է, մինչդեռ նպատակի որպիսությունը՝ այլընտրանքային։* Նպատակների բազմազանությունը որոշակիորեն կախված է ազգային կեցության յուրակերպություններից և եթե ազգերը խուսափում են կեցությային նշանակություն ունեցող նպատակադրումից, ապա իմաստագրվում են սեփական գոյությունը և դատապարտվում առօրյա «մեծագործությունների» ունայնությամբ երջանկանալուն։ *«Ունայնութեան մնացորդ է որեւէ երամակ, նախիր կամ ժողովուրդ»*- գրում է Հ. Ասատրյանը, - *եթէ դա իր գոյութեան պատճառներից դէպի ճակատագրի հարցերը չի անցնում նպատակի կամուրջով, եթէ արշալոյսին չի զգում, որ կեանքն աւելի՛ խոր իմաստ ունի, քան ապրելու հաճոյքն ու մահւան ցաւը, եւ վերջալոյսին չի գիտակցում՝ հենց նրա համար կրկին պէտք է արթնանալ, որ վաղւայ մէջ նոյնքան իմաստ կայ, որքան երէկւայ»*¹⁷¹։ Ավելին, հայոց պատմությունը չի ներկայանում որպես նպատակի գիտակցություն ու-

¹⁷¹ Նույն տեղում, էջ 3:

նեցող և գիտակցված նպատակ սահմանող հավաքական սուբյեկտի պատմություն: Ասատրյանի համոզմամբ՝ հայը ժառանգական ճիգի մարդ չէ, այլ՝ պատմական հիշողություն: *«Նա, - գրում է հայ մտածողը, - չի՝ շարունակում գործը, այլ՝ միայն ապրում՝ որպես կատարած փաստ: Նա աւանդապահ է, բայց ո՛չ ստեղծագործ, դիպապաշտ, բայց ո՛չ իրերի շարժի հետ գործող: Հայի հոգևոր զարգացումն ընթանում է անկապ թռիչքներով եւ ո՛չ թէ տրամաբանական շղթայակցութեամբ: Այդ է մէկը այն պատճառներից, որ մեր պատմութիւնը ո՛չ թէ արդիւնքներ է կուտակում, այլ՝ հակասութիւններ, աղէտներ, սարսափներ վիժում»*¹⁷²: Իսկ սա կարծես հուշում է այն մասին, որ թերի ենք, քանզի կառչած են պատմական հիշողությունից և, ըստ այդմ էլ, *ապրում ենք անցյալն ապագայից անջրպետելով, պատմաստեղծումի կամքն ընդարմացնելով, «Բախտաբեր» թռիչքների հույսին մնալով, ինքնութենական նիրհն անմահացնելով: Այնինչ, մեր կյանքի բարեփոխումը ենթադրում է ոչ թէ անցյալահպատակություն, այլ անցյալակիր նորարարություն, ոչ թէ կրավորական հայում, այլ ստեղծագործ ճիգի հավիտենականացում, ոչ թէ գործողությունների «կույտ», այլ քայլերի «օրգանիզմ»:*

Ասատրյանի համոզմամբ՝ պատմություն ասելով հայն ավելի շուտ հասկանում է իրերի ընթացքի նկարագրություն, քան ոգու տրամաբանության, իր կյանքի ներքին ուժերի և խորհուրդների մեկնաբանություն: Ուստի, բնավ պատահական չէ, որ նա դեռ չունի պատմության իմաստասիրություն, չի խոսել իր գոյության խորհրդի ու նպատակի հետ: Միով բանիվ՝ դարեր ի վեր հայության կյանքում պակասել են հոգևոր բնույթի երեք առանցքային պատմաստեղծ գործոններ՝ պատմական զգացումը, նպատակի

¹⁷² Նույն տեղում, էջ 147:

կամքը և ճիգի ժառանգությունը¹⁷³: Այս թերիները, ի թիվս այլոց, մեզ կանգնեցրել են «ապաշխարհելու» խնդրի առջև: Սակայն եթե բարոյական մեղքերը քաղելու համար քրիստոնեական եկեղեցին հանձնարարում է զոջում, ապա *«պատմա-քաղաքական մեղքերը քաղելու համար, գիտությունը յանձնարարում է անցեալի աննախապաշար վերագնահատում, այսինքն՝ հին ճշմարտութեանց թօթափում եւ նոր ճշմարտութեանց որդեգրում»*¹⁷⁴: Ավելին, ինչպես կարծում է հայ մտածողը, առհասարակ մեր կյանքում բացակայում է ապագայահոգ գործ անելու և այն որոշ մեթոդով, համակարգով, նպատակադիր կերպով առաջ մղելու կամքը: Տենչում ենք միասնականություն կամ միավորում, բայց չենք հաղթահարում դրանց քարոզչությամբ բավարարվելու սահմանափակությունը, ցանկանում ենք բարեփոխել մեր կյանքը, բայց չենք որոշարկում մեր նպատակները՝ աննպատակ դարձնելով մեր գործողություններն ու ճիգերը: *«Միությունը,- գրում է Ասատրյանը,- կը կառուցի, երբ կայ հանրապարտադիր նպատակը, նաեւ բարոյական բռնեցքը, որ ձգողական իր կարողականությունը կը ստանայ էաբանական խորքէ մը»*¹⁷⁵: Սակայն, մի բան է խոսել հայության միություն դառնալու մասին, մեկ այլ բան՝ այդ գործոնի ցուցանումը, որի շուրջ հնարավոր է նրա կենտրոնացումը: Իսկ դա խրթին գործ է, քանզի *«...հայ մտաւորականությունը չունի գիտական պատրաստություն (արժանաւորները թո՛ղ ներեն մեզ) եւ ընդունակ չէ մետաֆիզիքական խորքով եւ պատմա-իմաստասիրորէն հիմնաւորւած հայկական աշխարհայեցողութիւն ստեղծել: Մեր քաղաքական կազմակերպութեանց ծրագիրները օտար ճշմարտութեանց թարգմանական խառնարաններ են: Այդտեղ կան հայ-*

¹⁷³ Տե՛ս, նույն տեղը, էջ 146:

¹⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 12:

¹⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 94:

կական նշանաբաններ, բայց ո՛չ հայկական գաղափարախօսութիւն»¹⁷⁶: Այսինքն՝ հայությունն ունի նպատակի սահմանման, հստակեցման և, ըստ այդմ էլ, սեփական առաքելության որոշարկման կարիք: Այսինքն՝ այնպիսի առաքելության, որը բովանդակապէս կանխասահմանված չէ և որը «գունատ» հայ իրականությանը կարող է հաղորդել բաղձալի «գունագեղությունը»: Այդօրինակ առաքելության բացակայությունն անհնարին կդարձնի մեր ինքնության արդիականացումը: Արդյունքում մեր ինքնութեանական նկարագրով դատապարտված կլինենք կրավորաբար արձագանքելու հարափոփոխ աշխարհի մարտահրավերներին, չենք հաղթահարի համաշխարհային մշակույթի կամ քաղաքականության «էդդուսի» ստվերի կարգավիճակը, չենք վերակերտվի կամ նորակերտվի, արժեք չենք ներկայացնի ո՛չ պատմության, ո՛չ աշխարհի, ո՛չ էլ մեզ համար: Այս տեսանկյունից ուշագրավ են ազգային ինքնության արժեքավորության հետ կապված Տերյանի մտքերը: *«Ես, - գրում է Տերյանը, - ոչ մի արժեք չեմ տալիս այն ազգությանը, որ արտաքին սահմաններով է պահպանում իր ինքնությունը, եւ որ գլխավորն է՝ մի ինքնություն, որ կարիք էլ չկա պահպանելու: ...Ահա թե ինչու՛, ես կարծում եմ, որ բացի արտաքին արգելքները հաղթահարելուց, ամեն մի՝ ազգ կազմելու ցանկություն ու կամք ունեցող ժողովուրդ անդադար պիտի ստեղծի այն արժեքները, որոնք նրա ինքնության առհավատչյաներն են»¹⁷⁷*: Այսինքն՝ հայ ժողովուրդը (առհասարակ ամեն ժողովուրդ կամ ազգ) պետք է ստանձնի իր ինքնության առհավատչյա արժեքների ստեղծման առաքելությունը, հայ իրականությունը պետք է դառնա արժեքների յուրատեսակ դարբնոց, որը, ինչպես

¹⁷⁶ Նույն տեղում:

¹⁷⁷ Տերյան Վ., Հոգևոր Հայաստան // Երկերի ժողովածու, հատոր 2, Եր., Հայպետհրատ, 1961, էջ 315:

վկայում է Տերյանը, զերծ կլինի նյութակենտրոնությունից, «շենքերի հայրենասիրության» և կենդանական ազգասիրության դրսևորումներից: Հանդես գալով հայոց կոչման գաղափարական նախագիծ լինելու և վերջինիս ուրվագծման փորձի դիրքերից՝ Տերյանը համոզված է, որ չպետք է ցանկանանք մեր հույսն ու ապագան հիմնել նյութական Հայաստանի գաղափարի վրա, այլ պիտի տենչանք ու աշխատենք Հոգևոր Հայաստանի համար¹⁷⁸: *«Հակառակ դեպքում,- գրում է Տերյանը,- մենք կնմանվենք մեր տգետ հայ բուրժուային, որ առատ ձեռքով նվիրում է իր ոսկին դպրոցական շենքեր կառուցելու, առանց երբեքիցե մտածելու՝ թե ինչպիսի՞նք, ի՞նչ դպրոց է լինելու այդ շենքի մեջ, թե վերջապես դպրոց է լինելու դա... Ով լոկ շենքերի մասին է մտածում, նա «չգիտի ինչ է անում»»¹⁷⁹:* Թեպետ Հոգևոր Հայաստան կառուցելու Տերյանի հղացքն արտահայտվել է ավելի քան 100 տարի առաջ, այնուամենայնիվ այսօր էլ՝ անկախ պետականության պայմաններում, չենք կարողացել մնաք բարյավ ասել «շենքերի» հայրենասիրությանը, չենք հրաժարվել նյութակենտրոնությունից, չենք ստեղծել և ստեղծում մեր ինքնության առհավատչյան հանդիսացող արժեքներ, չենք հստակեցրել և գիտակցության փաստի չենք վերածել մեր առաքելությունը, չենք կերտել հայության համար «երազանք» սահմանող ու դրան կամրջող պետությունը: Չենք կերտել գուցե նաև այն պատճառով, որ հակադրել ենք «հայրենիքն» ու պետությունը: Մինչդեռ, ինչպես կասեր ռուս նշանավոր մտածող Ի. Իլյինը՝ *«Հոգևոր կյանքի միասեռությունը, հոգևոր ստեղծագործու-*

¹⁷⁸ «Հոգևոր Հայաստան»-ի տերյանական ըմբռնման մասին տե՛ս, **Մարգարյան Ա.**, Տերյանի «Հոգևոր Հայաստանը» և Նժդեհի «Հոգևոր հայրենիքը» // Արդիականության մարտահրավերները. փիլիսոփայական և հոգեբանական հիմնախնդիրներ: ԵՊՀ 95-ամյակին և ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի 50-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2014, էջ 147-151:

¹⁷⁹ **Տերյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 316:

թյան համատեղությունը և հոգևոր մշակույթի ընդհանրությունն ամեն տեսակ պետական միավորման խորագույն և իսկական հիմքն են: ...Պետությունը որոշվում է հենց նրանով, որ այն հայրենիքի դրական-իրավական ձևն է, իսկ հայրենիքը՝ նրա ստեղծագործական, հոգևոր բովանդակությունը»¹⁸⁰:

Հայության կոչման խնդիրը հատուկ ուշադրության է արժանացել նաև Կոստան Զարյանի «Հայության կոչումը» գործում: Գործ, որտեղ հայ մտածողը ձևակերպում կամ ուրվագծում է հայության անելիքները, մշակութային Արևելքի և քաղաքակրթական Արևմուտքի խաչմերուկում հայտնված հայության առջև ծառացած մարտահրավերներն ու հնարավոր ելքի ուղիները: Մշակութային Արևելք, թե՛ քաղաքակրթական Արևմուտք, հայությունը որի՞ն պետք է տա իր նախապատվությունը սեփական կոչման կամ առաքելության հստակեցման հարցում և, առհասարակ, ինչո՞ւ մշակութային Արևելք և քաղաքակրթական Արևմուտք: Արևելքի և Արևմուտքի այսօրինակ սահմանաբաժանումը (տարբերակումը) բնավ պատահական չէ, քանզի Շպենգլերի, Կայզերլինգի և ուրիշների գաղափարներին քաջաձանոթ Զարյանը ևս համոզված էր, որ էական տարբերություններ կան մշակույթի և քաղաքակրթության միջև, որ արևմտյան քաղաքակրթությունը մայրամուտի փուլում է, այնինչ Արևելքը մշակութաստեղծ ոգու աղբյուր է: *«Պիտի կառչե՞նք մեռնող եվրոպական քաղաքակրթության,- հարցնում է Զարյանը,- թե՛ առաջին պլանի վրա կանգնած՝ արևելյան մտքի նոր ճառագայթումի և նոր ստեղծագործական թափին հետ, պիտի հանդիսանանք ներուժ մշակութային կենդրոն: Պիտի կրկնե՞նք մեր նախնիքների սխալը, թե գիտակցորեն, հերոսաբար, պիտի կարողանանք՝ հակառակ մեզ շրջապատող*

¹⁸⁰ Ильин И., О сущности правосознания // Собрание сочинений в 10 т., т. 4, М., Русская книга, 1994, с. 258.

անողորք պայմաններին՝ դրսևորել մեր ազգային եսը, ընդունել պատմությունից մեզ վիճակված խորհրդավոր, հակատրամաբանական ճակատագրական դերը»¹⁸¹ (ընդգծ. իմն է – Ա.Ս.): Վերջին դատողությունից պարզ է դառնում, որ Զարյանը որոշակիորեն ընդունում է հայության կոչման այնպիսի հիմքեր, որոնք կարծես տրված են ի վերուստ, որ հայոց ազգային ես-ն իր «տրամաբանության» մեջ է, եթե կենսագործում է իր հակատրամաբանական ճակատագրական դերը: Հնարավոր տարբերումներից խուսափելու նպատակով նախապես փաստենք, որ խորհրդավոր, հակատրամաբանական ճակատագրական դերի մասին միտքը ճիշտ հասկանալու համար մեթոդաբանական կարևորություն ունի մշակույթի և քաղաքակրթության զարյանական հակադրումը: Բանն այն է, որ, ինչպես հուշում են Զարյանի մտքերը, քաղաքակրթական արևմուտքը ենթադրում է հնազանդություն, ենթարկվածություն «անհրաժեշտությանը», քաղաքակրթության զարգացման տրամաբանությանը, տիրող սոցիալական, քաղաքական, տնտեսական պայմաններին, մինչդեռ մեծ մշակույթները միշտ էլ առաջացել են առարկայական, տնտեսական և քաղաքական պայմաններին հակառակ: Մշակույթը, համաձայն Զարյանի, *«...հոգեկան արկածախնդրություն է. վսեմ մի խենդություն, որով տիեզերքը գալիս գտնում է իր իմաստը: Մշակույթը պահանջում է մեծ ճիգ, հավատք և գոհաբերություն...»¹⁸²*: Արևմուտքը, համաձայն Զարյանի, նոր գանձեր գտնելու համար խենթացած գազանի նման քերում է երկրագնդի մակերեսը՝ անգիտակցաբար փորելով սեփական գերեզմանը: 18-րդ դարից ի վեր այն ժառանգել է նյութապաշտ իմացականության դյուրին զենքը, որով կարողանում է

¹⁸¹ Զարյան Ա., Հայության կոչումը // Նավատոմար: Եր., Սարգիս Խաչենց, 1999, էջ 224:

¹⁸² Նույն տեղում:

հաղթել բնության տարրական ուժերին, ուրանում է հոգեկան արժեքների ավանդական շաղկապումը, մարդուն վերածում է իրի, ազգությունը՝ տնտեսական ազդակի ու խորհուրդը՝ նախապաշարումի¹⁸³։ Զարյանը, ըստ էության, ոչ պատահական է շեշտում 18-րդ դարը, քանզի այն ինչ-որ իմաստով շրջադարձային էր արևմտյան, եվրոպական իրականության մեջ։ Բանն այն է, որ, օրինակ, ի դեմս ֆրանսիական լուսավորական փիլիսոփայության որդեգրած ռացիոնալիզմի և գիտապաշտության (*ֆրանսիացի լուսավորիչների շարքում բացառություն պետք է համարել Ժան Ժակ Ռուսսոյին*), Եվրոպան հասարակական կյանքի բարեփոխումների անկյունաքար դարձրեց գիտությունը, տեխնիկական առաջընթացը, երկրի վրա բանականության թագավորության հաստատումը։ Այնպիսի «թագավորության», որին ինչ-որ առումով խորթ չէր թշնամանքն առ կրոնն ու կրոնականը, քանզի վերջիններս դիտվում էր որպես նախապաշարմունքների, սնոտիապաշտությունների, մոլորությունների աղբյուր, առաջընթացի խոչընդոտ և այլն։ Ասվածի համատեքստում հատկանշական է, որ, օրինակ, Արևմուտքի հանդեպ սլավոնասերների թշնամանքը, Բերդյանի համոզմամբ, ոչ թե եվրոպական մշակույթի դեմ էր, այլ հաղթանակող և անկրոն եվրոպական քաղաքակրթության, այն Եվրոպայի՝ ի դեմս որի անկրոն քաղքենիական քաղաքակրթությունը հաղթանակ տոնեց հին սրբազան մշակույթի նկատմամբ¹⁸⁴։ *«Քաղաքակրթության մեջ»*- գրում է Բերդյանը,- *սպառվում է հոգևոր էներգիան, հանգչում է ոգին՝ մշակույթի աղբյուրը։ Այդժամ մարդկային հոգիների վրա սկսվում է ոչ թե բնության ուժերի, բառիս դրական իմաստով բարբարոս ուժերի տիրապետու-*

¹⁸³ Տե՛ս նույն տեղը։

¹⁸⁴ Տե՛ս **Бердяев Н.**, Воля к жизни и воля к культуре, (02.03.2017), <https://docs.google.com/document/d/1wvD-w-L932dBLmTWHzk47LveG43WxIBYDoUgO7DluYU/preview>

թյունը, այլ մեքենայականության և ինքնաբերականության մոգական թագավորության...: Քաղաքակրթությունը ծագել է մարդու կամքից առ իրական «կյանք», իրական հզորություն, իրական երջանկություն՝ ի հակադրություն մշակույթի խորհրդանշանակ և հայեցողական բնույթի»¹⁸⁵:

18-րդ դարից ի վեր Արևմուտքը կարծես թևակոխել է քաղաքակրթական զարգացման շրջան, որն էլ մարդկանցից և ազգերից պահանջում է անվերապահ հնազանդություն զարգացման իր տրամաբանությանը, ինչ-որ իմաստով իր ապակրոնական բնույթին: Այնինչ, համոզված է Ջարյանը, բավական է թեթև հայացք նետել մեր քարտեզի վրա՝ համոզվելու համար, որ մեր երկիրը մեծ արդյունաբերական ապագա չունի: *«Հայոց աշխարհը,- գրում է հայ մտածողը,- ինչպես Հիմալայի ստորոտը և Հռոմեական բլուրները, գերազանցապես կրոնական է: Աշխարհը խաչաձևող տնտեսական ճանապարհներից դուրս՝ դրանք հանդիսանում են իբրև խորհրդավոր կետեր, ուր երկրագունդը մի վայրկյան կանգ է առնում և երկար շնչում: Մեր հոգեկան սնունդը Արարատից է գալիս՝ չոր ու ցամաք, տնտեսապես անպետք մի լեռ»¹⁸⁶:*

Քաղաքակրթության և մշակույթի զարյանական հակադրման ուրվագծումից պարզ է դառնում, որ հայությունն իր կոչումը պետք է «նախագծի» մշակութաստեղծ առաքելության համատեքստում, պետք է «ճեղքի» տիրապետող պայմանները, շրջանցի քաղաքակրթական իրականության հրամայականները: Հայությունը ոչ միայն պարտավոր է, այլև ի գործ է անել դա, քանզի նրան խորթ չեն ի վերուստ տրված խորհրդավոր, հակատրամաբանական ճակատագրական դերն իրագործելու համար անհրաժեշտ առաքինություններն ու կարելիությունները: *«Հայոց աշ-*

¹⁸⁵ Նույն տեղում:

¹⁸⁶ **Ջարյան Կ.**, նշվ. աշխ., էջ 225:

խարհը, արյունի և մահի ողբերգական այդ երկիրը,- գրում է Զարյանը,- այլևս հղի է բոլոր կարելիություններով: Արարատի աստվածաշնչական ոգին պատրաստ է ճառագայթելու նրա թաքնված ստեղծագործական թափը, հսկա սերմի նման պայթելու վրա է, ու դարը մոտենում է, երբ վերջապես հայ ժողովուրդը պիտի գտնե ինքն իրեն: Լինի այն, ինչ որ է: Կատարի իր դերը, ասե իր խոսքը»¹⁸⁷:

Այդ կարելիություններն ու ներուժը չեն կարող փոխել մեր կյանքը, եթե հայությունն ինքն իր մեջ ու ինքն իր համար չհարազատացնի մշակութաստեղծ առաքելության համար կոչված լինելու գաղափարը և ինքնուրույն չսահմանի իր հակատրամաբանական դերի «տրամաբանությանն» ու ես-ին ներդաշնակ առաքելությունը: *«Մեզ,- այլաբանորեն գրում է Զարյանը,- վիճակված է ապրել բարձրավանդակի վրա: Մեր դաշտերը և մեր լճերը մազլցում են դեպի լեռը: Վա՛յ մեզ, եթե վար իջնենք, կ'ընկնենք արդի քաղաքակրթության ծխնելույզի տակ, մեքենայի մաս կը դառնանք կամ խանութպան: Հայաստանում, դեռ հովիվներ կան: Նրանք ճանաչում են աստղերը և քաջ գիտեն բոլոր ճանապարհները: Մշակույթը հովիվների գիտություն է»¹⁸⁸:* Մերժելով իր իսկ բնորոշմամբ ծխնելուզային և ստամոքսային Հայաստանը՝ Զարյանը համոզված է, որ եթե մենք ուրանանք մեր անցյալը, դավաճանենք մեզ և, հետևելով իրապաշտ առաքյալների դավանանքին, ընդունենք քաղաքակրթական շուկայում մեզ վիճակված փոքրիկ խանութպանի դերը՝ կստորագրենք մեր մահվան «վճիռը»:

Սույն հոդվածում քննարկվող հիմնական խնդրի տեսանկյունից պակաս հետաքրքիր չեն Նժդեհի հայացքները, որոնք, սակայն, գոնե առերևույթ, սովորում են նրա մասին մինչ այժմ գրը-

¹⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 226:

¹⁸⁸ Նույն տեղում:

վածք: Բանն այն է, որ, ընդունելով ազգի կոչման բնագանցական տրվածության գաղափարը՝ Նժդեհը մի կողմից այն մեկնաբանում է «բովանդակագուրկ» կոչվածության, իսկ մյուս կողմից՝ կոնկրետ բովանդակությամբ առաքելություն ունենալու դիրքերից: Շատերը հայ մտածողի մոտեցումը գուցե կհամարեն խիստ հակասական, սակայն դրա «նրբություններին» ծանոթանալու պարագայում պարզ կդառնա, որ այն ավելի շուտ տարբերման արդյունք է: Նժդեհը, ինչպես նաև Հ. Ասատրյանը, ընդունում է, որ պատմությունն աննպատակ չէ, պատմության մեջ կա որոշակի օրինաչափություն, պատմությանը խորթ չէ նպատակաբանական «ոգին»: **«Պատմութեան նպատակն է,- գրում է Նժդեհը,- ժողովուրդներին եւ մարդկային անհատներին վարել դէպի ներքին բարոյական ազատութիւն, առանց որի սակաւարժէք է արտաքին ազատութիւնը»**¹⁸⁹: Ավելին, պատմության նպատակն է ոչ թե անհատների կամ ժողովուրդների ստրկության տնականացումը, այլ դրա հաղթահարումն արյունալի ընդվզումների ճանապարհով: Միով բանիվ՝ պատմությունն ունի իր զարգացման ալգորիթմը, ներքին տրամաբանությունը, որի համատեքստում ժողովուրդներին ու անհատներին «հանձնարարված» կամ բնագանցորեն տրված է ներքին ազատության կերտման ճանապարհ անցնելը: Ի դեպ, համաշխարհային պատմությունը ժողովուրդների ազատության հետ ունեցած կապի մեջ դիտարկելը վաղուց էր արմատավորված փիլիսոփայական գրականության մեջ: Ժամանակին Հեգելը համաշխարհային պատմությունը դիտարկում էր որպես առաջընթաց ազատության գիտակցման մեջ՝ իր պատմափիլիսոփայության մեջ ցույց տալով այդօրինակ առաջընթացի յուրակերպությունները Հին Արևելքում, հունահռոմեական իրականության մեջ և այլն:

¹⁸⁹ Նժդեհ Գ., Հատընտիր, Եր., 2006, էջ 357:

Ճիշտ է, Նժդեհն ընդունում է, որ ժողովուրդներին բնագան-
ցորեն, իրենց կամքից անկախ տրված է համընդհանրական
բնույթ ունեցող որոշակի առաքելություն, այն է՝ ստրկությունից
անցում արտաքին ազատության, իսկ վերջինից՝ բարոյական
ազատության, սակայն դա բնավ չի նշանակում, թե ժողովուրդնե-
րի առաքելությունը սահմանափակվում է լոկ դրանով: Հայ մտա-
ծողի համոզմամբ՝ ցեղերից, ժողովուրդներից յուրաքանչյուրը
կոչված է համապատասխան առաքելության, այնպիսի առաքե-
լության, որը պատշաճում է նրա հոգեբարոյական նկարագրին,
նրա բնագանցական էությանը: *«Ամեն ցեղ,- գրում է Նժդեհը,- մեր
Երկրագնդի վրայ կոչում է իրականացնելու մի որոշ առաքելու-
թիւն: Հայը պիտի չկարողանար իրականացնել զաղդիական ազ-
գին տրուած պատմական առաջադրութիւնը, անգա՛մ այն դէպ-
քում, եթէ ողջ հայութեան արտօնուէր ապրել Փարիզում»*¹⁹⁰: Իսկ
թե ինչու չպետք է կարողանար, հեղինակը չի մանրամասնում իր
տեսակետը: Տեսականորեն այդ հարցի հետ կապված հնարավոր
են, օրինակ, մի քանի տարբերակներ. ա/ ամեն ազգի առաքելու-
թյունը կամ պատմական առաջադրանքն ի վերուստ կանխասահ-
մանված է որպես սոսկ տվյալ ազգինը, բ/ ամեն ազգի առաքելու-
թյունը կամ պատմական առաջադրանքը թեպետ ի վերուստ
կանխասահմանված չէ, սակայն իրագործելի չէ տվյալ ազգի ցե-
ղային նկարագրի, ցեղային գորութենականության յուրակերպու-
թյունների պատճառով, գ/ ամեն ազգի պատմական առաջադ-
րանքն ի վերուստ կանխասահմանված է որպես սոսկ տվյալ ազ-
գինը և, մինևույն ժամանակ, դրա իրագործելիությունը հնարա-
վոր չէ նաև տվյալ ազգի ցեղային գորութենականության առանձ-
նահատկությունների պատճառով: Չբացառելով մեկնաբանական
նման տարբերակների հնարավորությունը՝ նաև հավելենք, որ

¹⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 617:

Նժդեհին այլ առիթներով էլ է ընթերցողին փոքր-ինչ բարդ կացության մեջ դնում: Բանն այն է, որ հիմնականում ցեղակրոն ուսմունքի շրջանակներում արտահայտում է այնպիսի մտքեր, որոնք խրթին են դարձնում հայության կոչման մասին նժդեհյան ըմբռնմանը ստույգ, անսակարկելի բնորոշում տալը, մանավանդ այն դեպքում, երբ այդ մտքերը դիտարկվում են Նժդեհի ողջ ստեղծագործական ժառանգության համատեքստից դուրս: Օրինակ՝ այդ ուսմունքի շրջանակներում Նժդեհը գրում է. *«Յեղը - կոսմիքական սկզբունք է - դա նշանակում է, որ ժողովուրդների պատմութեան սաղմերը պիտի փնտրել իրենց արեան եւ երկրի բնութեան մէջ: ...Մեր արեան մէջ դրած է մեր ցեղի գաղափարը – հայկակա նը, բնագանցութիւնը, նպատակաբանութիւնը, ինչպէս եւ այդ վերջինների իրականացման համար անհրաժեշտ գործենականութիւնը, կարողական ոյժերը»*¹⁹¹: Անշուշտ, այս մըտքերը ևս կարելի է մեկնաբանել այնպես, որ Նժդեհը, իբր, նաև բովանդակային իմաստով է հասկանում հայության կոչման բնագանցական տրվածությունը, այսինքն՝ գտնում է, որ օրինակ, ի դեմս յուր ցեղային նկարագրի, յուր արյան՝ հայության՝ առաքելության «բովանդակությունը» ևս բնագանցորեն տրված է, սահմանված է նրա գործողությունների «ծրագիրը»: Կրկին չբացատրելով նմանօրինակ մեկնաբանությունների հնարավորությունը՝ նշենք, որ դրանց թերությունները, այնուամենայնիվ, նկատելի են դառնում այն ժամանակ, երբ չենք անտեսում Նժդեհի մյուս մտքերը, երբ դրանք դիտարկվում ենք հայ մտածողի ողջ ստեղծագործական ժառանգության համատեքստում¹⁹²: *«Իր էութեան բերու-*

¹⁹¹ Նույն տեղում:

¹⁹² Տողերիս հեղինակի համոզմամբ՝ Նժդեհի ցեղակրոն ուսմունքում տեղ գտած արյան պաշտամունքը, արյան «միստիֆիկացիան» բնավ վկայությունը չեն ազգային կեցության համակարգում կենսաբանական տարրի նշանակության ուռճացման, դրանք միտված էին ազգային ինքնության պահպանման գործում էնդո-

մով՝,- գրում է Նժդեհը,- *հայն իր գոյութեանը հաղորդում է որոշ սրբազանությունն եւ նպատակ՝ ձգտելով իմաստաւորել եւ կատարելագործել այն: Հայն իդէալի ժողովուրդ է, իսկ իդէալը ենթադրում է ոգու խոռովք, նպատակասլացություն, լուսագոյնի կարօտ: Աշխարհը տրոսած է ո՛չ միայն վայելելու, այլեւ՝ կատարելագործելու, բարեշտկելու այն – ահա՛ հայու աշխարհըմբռնումը, նրա էտիկական բարձր հասկացողությունը, որի հետեւանքով այնքան վաղ մարդկայնացաւ նա՝ կանխելով գրեթէ իր բոլոր հարեւաններին: Հայը հաւասարապէս տառապում է ինչպէս իր գոյութեան ծանրածանր պայքարի առթած ցաւից, այնպէս էլ՝ աշխարհի եւ մարդկային ազգի անկատարելութեան գիտակցութիւնից: Նրա համար աշխարհը դեռ այն չէ, ինչպիսին կարող է լինել, եւ պէ՛տք է որ լինի: Մեերը՝ հայկական էպոսի հերոսը – իմա՛ ինքը հայ ժողովուրդը - մերժում է գոյութիւն ունեցող աշխարհակարգը՝ լուսագոյնի պահանջ զգալով եւ առաջադրելով¹⁹³»: Եթե ուշադրութիւն դարձնենք այս մեջբերման առաջին դատողությանը, ապա կնկատենք, որ Նժդեհը գրում է *հայի՛ կողմից* իր գոյությանը որոշակի սրբազանությունն և նպատակ *հաղորդելու* մասին: Այսինքն՝ հայն է այդ նպատակի հեղինակը, նա *ոչ թե հաղորդ է դառնում* ի վերուստ իր գոյության համար սահմանված նպատակին, այլ *հեղինակում է* այդ նպատակը, սրբազանությունը: Ավելին, հաջորդող դատողություններում հայոց ինքնութեանական նկարագրի, այլ ոչ թե կոնկրետ էմպիրիկ «հայ-ես»-ի աշխարհըմբռնման համատեքստում Նժդեհը խոսում է աշխարհը կատարելագործելու գի-*

գամիայի ոչ թե կենսաբանական, այլ սոցիալական դերի ու նշանակության փաստմանը: Ավելին, Նժդեհի փիլիսոփայությունն ունի ոգեպաշտական ուղղվածություն, որի համատեքստում կենսաբանականը ստանում է երկրորդական նշանակություն: Այս մասին մանրամասն տե՛ս, **Մարգարյան Ա.**, Ազգային ինքնության կենսաբանական կառուցակազմիչը և ցեղակրոնությունը //«Հայոց ինքնության հարցեր», Եր., Լիմուշ, 2012, էջ 102-115:

¹⁹³ **Նժդեհ Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 351:

տակցություն ունեցող, լավագույնի պահանջ զգացող և աշխարհի բարեփոխման խնդիր առաջադրող սուրբեկտի մասին: Այնպիսի սուրբեկտի, որը, կարծես, ի՛ր պահանջներն է ներկայացնում աշխարհին, չի խորշում ի՛ր աշխարհըմբռնման դիրքերից աշխարհի բարեփոխմանը մասնակից դառնալուց, կոչված լինելուց: **«Նա, նկատի ունենալով հային՝ մեկ այլ տեղ շարունակում է Նժդեհը, ունի գիտակցությունը իր առաքելութեան, որի աստիճանական իրականացման մեջ է տեսնում երջանկութեան իր իրաւունքը: Նա փոլունտարիստական տիպ է: Եթէ սիրէր փիլիսոփայությունը՝ նա պիտի նախընտրէր Ֆիխտեին - նրա կամապաշտական իմաստասիրությունը»**¹⁹⁴: Այս և նախորդ մտքի համադրումից պարզ է դառնում, որ հայը մի կողմից իր առաքելությունը սահմանողն է, իսկ մյուս կողմից՝ դրա հանդեպ դեռնատրոգիական դիրքերից հանդես եկողը: **«Պատմութեան նպատակաբանական սկզբունքին հաւատարիմ, - գրում է Նժդեհը, - հայն իրեն զգում է աւելի իբրեւ պարտականութեան, քան միայն անձնական երջանկութեան ձրգտող էակ: Արդ, թէ ինչու հայու մորալը էդեմոնիստական չէ - երջանկապաշտական չէ»**¹⁹⁵: Ուստի, կարևոր է ոչ միայն առաքելություն ունենալն ու այն խորապես գիտակցելը, այլև դրա իրականացմանը կոչված կամքի առկայությունը, այդ առաքելությանը պարտականության անհրաժեշտության գիտակցության դիրքերից մոտենալը: Ավելին, «առաքելակիր» կամքի սուրբեկտը նաև բարոյականության ինքնավարության կողմնակից է, քանզի ձրգտում է ոչ այնքան կամ ոչ թե երջանկության, այլ երջանկության իրավունքի նվաճմանը: «Առաքելակիր» սուրբեկտը ոչ թե իր ներկայությունն է փաստում աշխարհում, այլ իր ներգործուն ներկայությամբ փաստում է աշխարհի փոփոխության հնարավորու-

¹⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 356:

¹⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 355:

թյունը: Առաքելության գիտակցություն և կամք ունեցողը ինքնահաղթահարող, ինքնագերազանցող է, նա գիտի նաև այն, որ *«մարդս չի ծնվում կատարյալ, դա դառնում է ինքնամշակմամբ, ինքնահաղթահարումով, որով՝ կյանքը առաքելություն է»*¹⁹⁶:

Այսպիսով՝ Նժդեհը մի կողմից ընդունում է ազգի կոչման բնագանցական տրվածության գաղափարը, իսկ մյուս կողմից՝ դրա գաղափարական «նախագիծ» լինելը, էմպիրիկ բնույթը: Այն դեպքում, երբ խոսքը պատմության ներքին տրամաբանության և օրինաչափությունների մասին է, Նժդեհը կարծում է, որ յուրաքանչյուր ազգի համար գոյություն ունի բնագանցորեն տրված առաքելություն: Մինչդեռ կոնկրետ ազգին, տվյալ դեպքում՝ հայությանը, բնագանցորեն տրված է ոչ թե իր առանձնահատուկ առաքելության բովանդակությունը, այլ «սուրբեկտայնությունը»:

Ամփոփելով վերոշարադրյալը՝ պետք է նշել, որ հայության կոչման հարցին վերը նշված հայ հեղինակների տված պատասխաններն ունեն համադրական բնույթ (*բացառություն պետք է համարել Տերյանին, քանզի վերջինս հարցը քննարկել է բացառապես գաղափարական նախագիծ լինելու համատեքստում*): Բանն այն է, որ հայության կոչումը «բնագանցական տրվածություն՝, թե՞ գաղափարական նախագիծ է» հարցը նրանք լուծում են ոչ թե խիստ դիսյունկցիայի դիրքերից՝ հնարավոր համարելով կողմերից միայն մեկը, այլ համադրական: Իսկ սա նշանակում է, որ թե՛ Ասատրյանը, թե՛ Նժդեհը, թե՛ Զարյանը, չնայած որոշակի տարբերություններին, այն տեսակետին են, որ հայության կոչումը կարելի է դիտարկել և՛ որպես բնագանցորեն տրված իրողություն, և՛ որպես գաղափարական նախագիծ կամ սահմանելի «տեսական»: Նման համադրումը հնարավոր է, քանզի հայության կոչումը բնագանցորեն տրված է «ձևական» առումով, այսինքն՝ լոկ որ-

¹⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 662:

պէս կոչվածություն, մինչդէռ բովանդակությամբ այն ունի փորձ-նական ծագում, այսինքն՝ նախագծվում կամ որոշարկվում է ազգի կենսափորձի շրջանակներում:

Բանալի բառեր – *հայության կոչում, բնագանձական տրվածություն, գաղափարական նախագիծ, բնագանձական տրվածության բովանդակային կողմ, բնագանձական տրվածության ձևական կողմ, Գարեգին Նժդեհ, Հայկ Ասատրյան, Կոստան Զարյան, Վահան Տերյան:*

А.А. Саргсян - Призвание армянства: метафизическая данность или идеологический проект? В статье представлен анализ взглядов А. Асатрян, К. Заряна, В. Теряна и Г. Нжде о призвании армянства в контексте дилеммы «метафизическая данность или концептуальный проект», а также обосновывается тезис о том, что, за исключением Теряна, подходы всех остальных мыслителей носят синтетический характер, т.е. призвание армянства они рассматривают и как метафизическую данность, и как идеологический проект. В статье наряду с обособлением содержательного и формального аспектов тезиса о метафизической данности призвания нации выявляется также то обстоятельство, что данные мыслители считали метафизической данностью не содержание призвания, а сам факт призвания. А содержание призвания армянства имеет апостериорное происхождение, то есть оно обозначается или определяется в рамках жизненного опыта армянской нации.

Ключевые слова: *призвание армянства, метафизическая данность, идеологический проект, содержательный аспект*

метафизический данности, формальный аспект метафизической данности, Гарегин Нжде, Айк Асатрян, Костан Зарян, Ваан Тeryan.

A. A. Sargsyan - The calling /mission/ of the Armenians: a metaphysical givenness or an ideological project?. Analyzing the views of A. Asatryan, K. Zaryan, V. Teryan and G. Nzhdeh on the destination /mission/ of the Armenians in the context of the dilemma "metaphysical givenness or ideological project", the article justifies that except for Teryan, the approaches of all other thinkers are of a synthetic nature. That is, they consider the calling /mission/ of the Armenians both as a metaphysically given fact and as a ideological project. Demarcating the contentual and formal aspects of the metaphysical givenness of the calling /mission/ of a nation, the author of the article also reveals the fact that these thinkers considered metaphysically given not the content of the calling /mission/, but the fact of being called. And the content of the calling /mission/ of the Armenians has an aposteriori origin, that is, it is outlined or defined in the framework of the experience of Armenians.

Key words: *the calling /mission/ of Armenians, metaphysical givenness, ideological project, contentual aspect of metaphysical givenness, formal aspect of metaphysical givenness, Garegin Nzhdeh, Hayk Asatryan, Kostan Zaryan, Vahan Teryan.*

Կրոնական ինքնության փոխակերպման լուսավորական հարացույցը

Ն. Մ. Մովսիսյան

Հայ տեսական մտքի լուսավորական շրջանը ազգային ինքնության տեսանկյունից հատկապես բեկումնային է, քանզի հենց այդ ժամանակաշրջանում սաղմնավորվեցին և բուռն զարգացում ապրեցին մշակութային, քաղաքական մտածողության նոր տարրերը, որոնք նախևառաջ անմիջականորեն արտացոլվեցին հայոց ինքնության մեջ, քանզի դրանց բովանդակային ուղղվածությունն ազգային առաջընթացն էր: Կրելով Եվրոպական լուսավորականության՝ ազդեցությունը և ազգային առաջընթացի հիմքում դնելով կրթությունը՝ **հայոց ինքնության պատմության** այս շրջանում կարելի է գատորոշել **հայոց ինքնության լուսավորական նախագիծը** ձևավորող տարրեր:

* Եվրոպական լուսավորականությունը սոցիալական, գաղափարական շարժում էր, որը պայքարում էր ֆեոդալիզմի, կաթոլիկական եկեղեցու դեմ՝ որպես ուղենիշ ունենալով գիտության և գիտելիքի դերի հաստատումը հասարակության մեջ: Լուսավորական շարժումը Եվրոպայում սկսվել է դեռևս տասնյոթերորդ դարում՝ սկիզբ դնելով Բանականության հաղթարշավին: Այն մի կողմից «հանում էր մարդուն անչափահասության վիճակից» (Տե՛ս **Կանտ** **И.**, Избранные сочинения. Т. 2, Калининград, 2005, էջ 11-20) հաստատում սուբյեկտի գերիշխանությունը, իսկ մյուս կողմից «ձգտում էր կործանել առասպելները և երևակայությունը գիտելիքի միջոցով» (Տե՛ս **Хоркхаймер** **М.**, Адорно Т. В., Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М., 1997, էջ 17): Հաբերմասի դիտարկմամբ լուսավորական շարժումը կարելի է համարել հաջողված, եթե արմատներից հեռանալը դառնար ազատում առասպելներից և չստեղծեր նոր առասպելներ (Տե՛ս **Хабермас** **Ю.**, Философский дискурс о модерне, М., 2003, էջ 119): XIX դարի մարդը homo economicus (տնտեսական մարդ), homo politicus (քաղաքական մարդ) և homo ludens (խաղացող մարդ) կերպարների ամբողջությունն է: Ընդ որում, վերջինը՝ homo ludens-ն է որոշում և ստեղծում մշակույթի, ինքնության կերպը, քանզի նրա առանձնահատկությունը գործելու ազատությունն է (Տե՛ս **Хейзинга** **И.**, Homo Ludens. Опыт определения игрового элемента культуры, Санкт-Петербург, 2015, էջ 31):

Հայոց ինքնության լուսավորական նախագիծը հայոց ինքնության պատմության մեջ ուրույն դեր ունի, քանի որ առանձնանում է մշակութային, քաղաքական նոր հայեցակարգերի առաջադրմամբ, պատմական, լեզվական մյուծոսների ստեղծմամբ, ազգային ինքնության մեջ հարացույցների փոփոխությամբ, այնպիսի տարրերի շեշտադրմամբ, ինչպիսիք են հոգեկերտվածքը, պատմական հիշողությունը, ազգային իդեալը, լեզուն, կրոնը և այլն: Ըստ այս հիմնահարցերի զարգացման տրամաբանության էլ հայոց ինքնության լուսավորական նախագիծը կարելի է պայմանականորեն պարբերացնել երեք փուլի՝ մխիթարյան, մադրասյան և բուն լուսավորական՝ հիմք ընդունելով այն, որ այդ փուլերում միևնույն հիմնահարցերը տարբեր կերպեր են ստանում՝ շեշտելով դրանց առանձին կողմերը:

Չնայած հայոց ինքնության լուսավորական նախագծի կառուցարկման հիմնաքարերից յուրաքանչյուրի կարևորությանը՝ առաջնային և պատշաճ ուշադրության է արժանի ինքնության կառուցման բաղադրատարրերից հատկապես կրոնը: Այն աշխարհաճանաչողության, ազգային արժեհամակարգի, հոգեկերտվածքի ձևավորման գործում իր հիմնարար դերն ունի, ապահո-

* Հայ փիլիսոփայական մտքում լուսավորականության ժամանակշրջանի սկզբի վերաբերյալ կան տարբեր մոտեցումներ: Հ. Միրզոյանը, օրինակ, XVII դարի երկրորդ կեսը հատկապես գնահատում է հայ ժողովրդի ինքնագիտակցության «արթնացման» տեսանկյունից, որը նշանավորվում է հասարակական առաջընթացի, մարդու տեղի և դերի, անհատի իրավունքների, հասարակական օրենքների բնույթի, հասարակության կառավարման հարցերի առաջադրմամբ: Հենց այս ժամանակահատվածում Հովհաննես Ջուղայեցին կարևորում է կրթության, լուսավորության դերը՝ մարդկային բոլոր արատների հիմքը տեսնելով մտքի կուրության մեջ (Տե՛ս **Միրզոյան Հ.**, Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի, Եր., 2001, էջ 93-94, 133): Իսկ ահա Ա. Մարգարյանը կարծում է, որ լուսավորականությունը՝ որպես ամբողջական երևույթ, հայ տեսական մտքում սկզբնավորվել է XIX դ. 50-ական թվականների վերջին և 60-ական թվականների սկզբին (Տե՛ս **Մարգարյան Ա.**, Ուրվագիծ XIX դարի հայ իմաստասիրության, Եր., 2001, էջ 24):

վում է մարդ-սոցիալական աշխարհ փոխհարաբերության արժեքային կոդմբ: Առհասարակ, կրոնը կատարում է բազում գործառույթներ՝ իմացաբանական, գոյաբանական, մեթոդաբանական, արժեքային. ազգային ինքնության մեջ հատկապես այն կարող է դառնալ առանցքային՝ ձևավորելով կրոնական ինքնություն կամ դրան խարսխվող ազգային գիտակցություն, իր գործառույթների մեջ ներառելով նաև ազգը միավորող և այլ ինքնություններից տարբերակող գծեր: Թվարկվածից զատ, սակայն, հայոց ինքնության համատեքստում կրոնի դերն առավել հիմնավոր է. պետականության բացակայության պայմաններում կրոնը, եկեղեցին՝ որպես ազգը միավորող և ինքնությունը պահպանող միջոց, էապես կարևորվել են, դարձել գոյապահպան առանցք՝ ամրապնդելով «կրոնական ազգ» սահմանման հիմքերը, որը XIV-XV դարերում, օրինակ, արտահայտվել է «...առավելապես կանոնական սահմանադրությամբ, այսինքն՝ հավատքով, գործերով, ավանդույթներով և եկեղեցու դավանաբանությամբ»¹:

Իհարկե, այլադավան և այլալեզու տերությունների տիրապետության ներքո ազգային դիմագիծը, հոգեկերտվածքը, ավանդույթները պահպանելն այդքան էլ դյուրին չէր և մեծ էր ուժացման վտանգը, իսկ *ազգը կրոնական եզրույթով բնորոշելը* նպաստում էր հայոց ինքնության ինքնուրույնության պահպանմանը, ավելին՝ ձևավորում ինքնության այնպիսի տեսակ, որի մեջ ցայտուն են *հոգևոր* ինքնության տարրերի գերակշռությունը կամ գոնե դրանց միջոցով ազգային կյանքի կազմակերպումն ու նրա գոյության պահպանումը: Միևնույն արժեհամակարգին պատկանելու միջոց էր դառնում կրոնական գիտակցության ձևավորումը,

¹ Տե՛ս **Զաքարյան Ս.**, XIV-XV դարերի հայ փոխադարձությունը հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի համատեքստում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», 2016, № 2, էջ 6:

որը դարերի ընթացքում իր մեջ խտացրել էր ազգային արժեքները, մշակույթը, ավանդույթները և դրանք պահպանել ճշմարիտ լինելու անբասիր հավատով, իսկ եկեղեցին դարձել էր և՛ հոգևոր, և՛ աշխարհիկ կենտրոն: Թվարկվածը թույլ է տալիս կրոնական ինքնությունը սահմանելիս այն դիտարկել որպես ազգային ինքնագիտակցության այնպիսի ձև, որն արտահայտվում էր քրիստոնեական բարոյականությանը խարսխված արժեհամակարգի, ազգային սովորությունների, բնության և հասարակության ընկալման ամբողջությամբ՝ իբրև գոյության առանցք ունենալով եկեղեցին:

Երբ XVIII-XIX դարերում աստիճանաբար փոխվեց իրերի կարգն ու նշանակությունը, «նոր աշխարհը» պահանջեց «նոր ինքնություն»։ կրոնական գիտակցությունն այլևս կենսունակ չէր, ենթակա էր վերաձևակերպման, և լուսավորականների խնդիրն էր բացատրել այդ փոխակերպումների անհրաժեշտությունը, ցույց տալ «ինչու՞» հարցադրումից անցումը «հանուն ինչի՞» և «ինչպե՞ս» հարցադրումներին, ճշտել կրոնի, եկեղեցու (հոգևոր հայրերի) տեղը և դերը հայոց կյանքում, սակայն այնպես, որպեսզի չխախտվեր հայ ազգային ինքնության ամբողջականությունը, բայց նաև չարգելակվեր ազգային առաջընթացը. անհերքելի էր, որ կրոնական գիտակցության փոփոխությունն անմիջականորեն անդրադառնալու էր նաև ազգային ինքնության մյուս բաղկացուցիչներին՝ հոգեկերտվածք, լեզու, պատմական հիշողություն և այլն: Այսպես թե այնպես հայոց ինքնության լուսավորական նախագիծը նախևառաջ առնչվում էր հայի կրոնական գիտակցությանը, և, թեև լուսավորականներից յուրաքանչյուրն ուներ կրոնի էության վերաբերյալ իր համակարգը, սակայն ազգային ինքնության համատեքստում մեր խնդիրն է ցույց տալ ոչ այնքան կրոնի վերաբերյալ տեսական դրույթները, որքան դրանց առնչությունը

հայոց ինքնությանը փուլ առ փուլ՝ Մխիթարյաններից մինչև XIX դարի վերջ:

Բնական է՝ արտաքին աշխարհում տեղի ունեցող գաղափարական փոփոխություններն իրենց հերթին ազդակ հանդիսացան Հայոց աշխարհի համար, սակայն այն տարբերությամբ, որ, եթե Եվրոպան Վերածննդից հետո ապրում էր հոգևոր անհատից զատ քաղաքական անհատականություն ձևավորելու վերելք, ապա մեզանում առաջնային էր հայի գիտակցության փոփոխության միջոցով ազգի գոյության պահպանումը: Հայ ազգը դարեդար ապրել էր և՛ քաղաքական, և՛ հոգևոր շրջափակման մեջ, որն էապես դժվարացրել էր նրա առաջընթացը: Եվ օրինաչափ էր, որ առաջին իսկ հնարավորության դեպքում այդ շրջափակման մեջ ճեղքեր պետք է առաջանային: Այս վերակազմավորումը նշանավորվեց Մխիթարյան միաբանության ստեղծմամբ և հայագիտական գործունեության մեկնարկով՝ որպես հայոց ինքնության լուսավորական նախագծի առաջին փուլ: Թեև Մխիթարյան միաբանության գործունեության հիմքն առավելապես ինքնության մշակութային տեսանկյան սաղմնավորումը, պահպանումն ու զարգացումն էր, սակայն այն անմասն չմնաց ինչպես կրոնի, այնպես էլ լեզվի, պատմական հիշողության վերաբերյալ տարաբնույթ հայեցակարգերի մշակումից: Դեռ XVIII դարի սկզբին հայ հասարակության մեջ շարունակվում էր կրոնական գաղափարախոսության գերիշխանությունը: Հոգևոր հայրերի և եկեղեցու շուրջ էին ամփոփվում և՛ քաղաքական, և՛ հոգևոր, և՛ ազգապահպան պատկերացումներն ու ծրագրերը: Չափազանցություն չէ, եթե ասենք, որ ազգային իդեալը կամ այլ կերպ հայ լինելու հանդերձավորումն առավելապես արտահայտվում էր առաքելական եկեղեցու հետևորդը լինելու, դավանաբանական որոշակիացմանը հավատարիմ մնալու մեջ՝ չհայտնաբանելով, թե ի՞նչ է ենթադրում

քրիստոնյա լինել. հավատ առ Աստված, առ քրիստոնեական վարդապետություն², թե՛ համոզմունք առ հոգևոր ինքնության գոյություն: Մխիթարյանները թեև առերևույթ էական ուշադրություն չդարձրին այս հարցադրումներին, սակայն իրենց գործունեությամբ սկիզբ դրվեց այն գաղափարախոսությանը, որ *ազգությունը կրոնից կախված չէ*. կարելի է լինել ազգասեր և դավանաբանական այլ ուղղվածության հետևորդ միաժամանակ²: Անշուշտ, լինելով կաթոլիկ եկեղեցու ներկայացուցիչ, Մխիթարյանների այս դրույթը, հայոց ազգի կողմից վավեր ճանաչելու առումով, ինչ-որ չափով ապահովագրում էր ազգանպաստ իրենց գործունեությունը, սակայն այս մտածողության սկզբնավորումն ամրագրում էր նաև հայկական ինքնության էքստերիորիզացումը (լատ.՝ exterior-արտաքին), ապակրոնականացվող աշխարհին հաղորդակից լինելու, ինքնության «փակ» մոդելի հաղթահարման մեր պատրաստակամությունը: Մխիթարյանները հայագիտության մեջ խմբավորեցին *կրոն, հավատ, եկեղեցի* հասկացությունները՝ սահմանազատելով ազգը և կրոնը. «Պահելով հանդերձ կրօնական խորքը, որ իրենց էութեան հիմունքը կը կազմեր, այդ խորքին վրայ ասեղնագործեցին հայրենասիրութեան ու գեղեցկասիրութեան ամենէն շքեղ ծաղիկները: «Աշխարհական տարրը» «մարդկային տարրը» մտցուցին հայ գրականութեան մեջ, ամեն բանէ վեր դասեցին Գեղեցիկ սէրը, ըմբռնեցին եւ նոյն իսկ ընդգրկեցին հեթանոսականը՝ իր գեղեցկութեանը համար»³:

Եթե մինչ XVIII դարը ազգի կողքին դրվում էր «կրոնական» եզրույթը, ապա XVIII դարից սկսած չգրված խնդիր էր հիմնավորել այս երկուսի առանձին գոյության անհրաժեշտությունը, քան-

² Տե՛ս **Լեո**, Երկերի ժողովածու տասը հատորով, հատոր երրորդ, Եր., 1973, էջ 496:

³ **Զօպանեան Ա.**, Վենետիկի Մխիթարեանները, «Անահիտ», թիւ 12, 1899, Բարիզ, էջ 359:

զի ազգային ինքնության տեսանկյունից հիշյալը խիստ կարևոր է: Ազգային եկեղեցին արդեն իսկ ենթադրում էր ազգային կոչվող համակարգի մեջ կրոնական տարրերի գերիշխանություն, որը, անկասկած, առաջնահերթ էր համարում հոգևոր գոյության անհրաժեշտությունը՝ մի կողմ թողնելով քաղաքական ինքնություն գոյության պահանջը: Գուցե դարեդար հայը կարողացել էր պահպանել իր լինելիությունը նման հանդերձանքով, սակայն հարց էր առաջանում՝ ի՞նչ կարգավիճակով, և Մխիթարյանների այս մոտեցումը կարգավիճակի հստակեցման ուղերձ դարձավ: Ազգային ինքնության մեջ շեշտադրելով մշակութային կողմը և գործելով առավելապես դրա հոլովությամբ՝ Մխիթարյանների ավանդը կրոնի և ազգության փոխհարաբերության հարցում նախ դավանաբանությանը երկրորդային նշանակություն տալն էր, ապա՝ «Ոչ ազգս կրօնքիս կը գոհեմ, ոչ կրօնքս ազգին»⁴ դրույթի սաղմանավորումը, և եկեղեցական (ի դեմս հոգևորականների) ու աշխարհիկ կյանքի սահմանազատումը, հոգևորականների տեղի և դերի ճշտումը, քանզի Մխիթարի «...մեծ արժանիքը եղաւ վերանորոգումը եւ բարեկարգումը հայ վանական ինկած կարգերուն, անոնց կրօնաւորական յօրինուածքին, ուզելով վերապրեցնել հայ վանականութեան նախկին կարգապահութիւնը՝ աւելացնելով միանձնական երեք Ուխտերու (հնազանդութեան, աղքատութեան եւ կուսակրօնութեան) ներքին բացայայտութիւնն ալ»⁵:

Ինչ վերաբերում է կրոնի՝ որպես հոգևոր առանձին ոլորտի թվացյալ անտեսմանը, ապա պետք է նշել, որ հակառակը՝ Մխիթարյաններն ահռելի ուշադրություն էին դարձնում կրոնական

⁴ Տե՛ս Զօպանեան Ա., Դեմքեր, Փարիզ, 1924, էջ 48:

⁵ Տաճատ Վարդապետ Եարտըմեան, Մխիթարեան գաղափարական և Մխիթարեան ինքնություն, Վենետիկ, 1994, էջ 24:

հարցերին՝, ավելին՝ մշակում կրոնն ուսուցանելու խաղային եղանակներ՝, կատարում արժեքավոր թարգմանություններ, սակայն Մխիթարյանների առանձնահատկությունն այս երկուսի՝ ազգի և կրոնի սահմանազատումն էր: Այն ազգայինը կրոնական բնույթից մշակութայինի վերածելու լուսավորական նախագծի առաջին փուլերից էր, քանզի Մխիթարյանների գործունեության հիմնական նպատակներն էին լեզվի բարեփոխումները, տոհմական գրականության վերակենդանացումը և կրթության ծավալումը⁶: Ազգային ինքնության մեջ Մխիթարյանների մշակութային գծի շեշտադրմանը հաջորդեցին քաղաքական ինքնության առաջին տարրերի սկզբնավորումը և ազգի վերաբերյալ կրոնական պատկերացումների փոխակերպումը քաղաքական պատկերացումների: XVIII դարի վերջին Մադրասի խմբակի կազմավորման նպատակներից մեկն այս փոխակերպումների անհրաժեշտության հիմնավորումն ու որոշակի մեխանիզմների մշակումն էր: Մադրասի խմբակի ներկայացուցիչները, ինչպես և Մխիթարյանները, արտահայտված հակակրոնական դիրքորոշում չունեին, ավելին՝ և՛ Մովսես Բաղրամյանը, և՛ Շահամիր Շահամիրյանն ակնհայտ բարեպաշտությամբ էին վերաբերվում կրոնին՝ որպես հոգևոր ոլորտի (ինչն ակնհայտ է նաև եվրոպական լուսավորականության մեջ՝ բացառությամբ մատերիալիստական ուղղության): Անդրադառնալով հայի հոգեկերտվածքային թերություններին և պատմական անհաջողություններին՝ Մադրասի խմբակի ներկայացուցիչներից Մ. Բաղրամյանը կարծում է, որ գուցե հայ ազգի

* Այս առումով կատարվում էին արժեքավոր թարգմանություններ, հատկապես ուշադրության էին արժանանում միջնադարյան հեղինակները՝ Թ. Աքվինացին և այլք:

* Մրա վառ վկայությունն է Մխիթար Մեբաստացու՝ «Քրիստոնեական վարդապետութիւն որ ի գործ ունի մեկնելն զպատկերս ի ժամանակի խաղալոյ» աշխատությունը:

⁶ Տե՛ս **Ալան Զ.**, Մխիթարեանք գրականութեան հանդէպ, Վենետիկ, 1902, էջ 13:

գործած մեղքերն են նրա չարչարանքների պատճառը⁷: Ըստ էության, Բաղրամյանը շարունակում է առաջնորդվել քրիստոնեական կրոնի և հայ ազգային կյանքի անքակտելի կապի վերաբերյալ միջնադարում տարածում գտած դրույթով: Հարկավ, ինչպես նկատում է Ս. Զաքարյանը, «Միջնադարում տարածված էր մեղքի տեսությունը, ըստ որի՝ մեր մեղքերի համար է Աստված մեզ պատժում»⁸: Ինչևէ, Բաղրամյանի կոչը հոգեկերտվածքային թերություններից ձերբազատվելն է ու նոր տեսրում նոր պատմություն գրելը, իսկ ահա Շահամիր Շահամիրյանն առավել ամբողջացնում է հնդկահայ տեսական մտքի գաղափարական ուղղվածությունը: Մատնանշելով հայոց ինքնության տեսանկյունից մի շարք գործոններ՝ նա շեշտում է քաղաքականապես կարգավորված լինելու գաղափարը, ինչը հիմնվում է «օրենք» հասկացությանը: Եթե մինչ այդ եկեղեցին էր իր սպասավորներով կարգավորում սոցիալական կյանքը, ապա Շահամիրյանը կարծում է, որ **եկեղեցու գործառույթներից դուրս է աշխարհիկ հարցեր կարգավորելը**, և յուրաքանչյուր ոլորտ պարտավոր է կատարել իրեն վերապահված դերը:

Ինչ խոսք, ակնհայտ է, որ ինչպես Մխիթարյան միաբանությունում, այնպես էլ Մադրասի խմբակում չկային հակակրոնական, արեխստական գաղափարներ, և միակը, ինչը շեշտադրվում է այս երկու փուլերում, կրոնի գործառույթները հստակեցնելն էր և եկեղեցու՝ որպես սոցիալական ինստիտուտի դերի սահմանափակումը, ավելին՝ հակակղերական գաղափարախոսությունը ևս հիշյալ փուլերում ցայտուն կերպով արտահայտված չէր: Եթե Մխիթարյանները հայ լինելու չափանիշը համարեցին ազգասի-

⁷ **Բաղրամյան Մ.**, Նոր տեսրակ որ կոչվում է հորդորակ (Թարգմ. Գրաբար բն. և ծանոթագր. Պ. Մ. Խաչատրյան), Եր., 1991, էջ 30:

⁸ **Զաքարյան Ս.**, Վահրամ Բաբունու պատմափիլիսոփայական և քաղաքագիտական հայացքները, «Վեմ» համահայկական հանդես, Եր., 2016, էջ 142:

րությունը և շրջանցեցին կրոնական պատկանելությունը՝ մի կողմ թողնելով դավանաբանական հարցերը, Մադրասի խմբակի ներկայացուցիչները սահմանափակեցին կրոնի արտահայտման ինստիտուտի՝ եկեղեցու, սոցիալական գործառույթները, ապա XIX դարն աչքի ընկավ կրոնի և ազգային ինքնության փոխհարաբերության նոր եզրեր մատնանշելով՝ քրիստոնեական հավատի դիտարկումից մինչև աթեիզմ և հեթանոսություն:

XIX առաջին կեսին արդեն Աբովյանն ազգային ինքնության մեջ շեշտադրեց ազգապահպան երկու գործոն՝ **լեզուն և հավատը**, առանց որոնց ազգն ի գորու չէ գոյատևել: Հատկանշական է, որ Աբովյանը չի նշում կրոնի պարագան, այլ շեշտում է հավատը՝ թույլ տալով կրոնը մերթ փնտրել հավատի հոլովություն, մերթ այն ամբողջովին գտել դրանից: Հավատի և կրոնի փոխհարաբերության հարցում կարելի է բազում եզրեր մատնանշել, ավելին՝ հայ ազգային կյանքի տեսանկյունից հիմնավորել եկեղեցու անժխտելի դերը, սակայն դրանից չի փոխվում այն փաստը, որ ինքը՝ Աբովյանը, ազգապահպանման մեջ առանձնացնում է հավատի պարագան, ինչը խիստ կարևոր է և ունի մի շարք պատճառներ: Այդ պատճառներից մեկն այն է, որ լուսավորականության ժամանակաշրջանում եկեղեցին, հոգևոր հայրերը ստանում են երկրորդական կարգավիճակ, քանզի ժամանակավրեպ էր դառնում միջնադարյան այն պատկերացումը, թե մարդու և Աստծո միջև միջնորդ է եկեղեցին. հավատը կապում էր մարդուն ու Աստծուն անմիջականորեն, առանց հոգևոր հայրերի միջնորդության: Վերոնշյալը, սակայն, բնավ չէր նսեմացնում Աստծո դերը մարդու կյանքում, այլ որոշակիացնում, սահմանափակում էր եկեղեցու, հոգևորականների դերակատարումը: Բացի այդ, ամենաբարդը հավատին գոյության իրավունք տալն էր, քանզի յուրաքանչյուրը չէ, որ կարող է աննյութական, անտեսանելի, անշոշա-

փելի գոյությունը համարել իրական: Հայը, սակայն, կարողացել է և լրիվ այլ հարց է, թե որպես հավատի օբյեկտ ի՞նչն է հանդես եկել՝ Աստված, բնության անմեկնելի երևույթները, թե՞ հոգևոր հայրերը: Աբովյանը որոշակիացնում է այս հարցը և «հավատ» հասկացությունն ուղղում է առ Քրիստոս, ավելին՝ *պետականության կորստի, բայց և երկրի երեսից չվերանալու* հինգ պատճառները թվարկելիս նշում է. «...մեր ազգը քրիստոնյա էր, մյուսները կամ կռապաշտ, կամ մահմեդական, որ Քրիստոսի հավատը ուզում էին ջնջեն»⁹: Առհասարակ, Աբովյանը, լինելով իր ժամանակաշրջանի հանրագիտակ մտածողներից մեկը, դժվար թե հաշվի չառներ հավատ և կրոն հասկացությունների տարբերությունները և, ուրեմն, հավատին առաջնային նշանակություն տալը նախ հետապնդում էր նպատակ եկեղեցու, հոգևորականների դերը սահմանափակել՝ նշելով, որ ազգը պահպանում է հավատը և ապա՝ եկեղեցին, ինչու չէ նաև հային տալ վստահություն ապագայի նկատմամբ, որը հիմնվում էր հավատի ամենագործության գաղափարին: Առավել ևս, երբ հայն անմասն չէր այդ մտածողությունից, քանզի հետագայում Դավիթ Անանունը նկատում է, որ «Հայ ժողովրդի մեջ ծայր էր տվել մի ինքնօրինակ մեսսիանիզմ, հրաշքի և ակնկալութեան մի սպասում, թե հայութեան տառապանքները պիտի շարժեն Աստուծոյ կամ մի այլ մեծութեան գութը, որ հեռու չէ փրկութեան ժամը»¹⁰: Աբովյանն ազգային ինքնության պահպանման մեջ եկեղեցու տեղի և դերի վերաբերյալ պատկերացումները լրացրեց կասկածով՝ արդյոք միայն եկեղեցին է եղել հայի դարավոր գոյության երաշխավորը, և եկեղեցու կողքին առաջ քաշեց հավատի գաղափարը՝ դրանով իսկ հիմք

⁹ Աբովյան Խ., Երկեր, Եր., 1984, էջ 421:

¹⁰ Անանուն Դ., Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը XIX դարում, հատոր 1, Բագու, 1913, էջ 328:

դնելով կրոնական գերիշխանության՝ որպես ազգապահպանման **ապստոսապելագման** շարժմանը, ինչը նկատելի չէր Մխիթարյան հայրերի և Մադրասի խմբակի ներկայացուցիչների առաջադրած գաղափարներում: Բացի այդ, հիմք դրվեց նաև եվրոպական տեսական մտքում լայնորեն տարածում գտած **աշխարհականացման** (սեկուլյարիզացիայի) գործընթացին: Աբովյանից սկսած ազգային ինքնության մեջ կրոնական հարացույցի գերիշխումը դարձավ խոցելի: Մինչ այս ընդունված չէր տարբերակել «հավատ», «կրոն», «եկեղեցի» հասկացությունները, այլ տիրապետող էր այս երեքը միասնական համարելու մոտեցումը, ինչն էլ առավել ամրապնդել էր եկեղեցու գերիշխանությունն աշխարհիկ կյանքում և անխոցելի դարձրել այն դրույթը, թե հայ ազգը ձուլվելու վտանգից փրկում է եկեղեցին: Գաղափարական նման զարգացման պարագայում բնավ էլ զարմանալի չէր, որ XIX դարում հատկապես սրվեց հոգևորականների և լուսավորականների բախումը: Եթե լուսավորականներն առաջիններին դիտում էին որպես ազգային առաջընթացն արգելակողներ, ապա նրանք էլ, իրենց հերթին, լուսավորականներին համարում էին ազգի դավաճաններ՝ կաթոլիկներ և բողոքականներ: XIX դարում փորձ էր կատարվում գրել սահմանադրություն, դնել ազգային ինքնորոշման հարցը, հիմնել կրթական նոր համակարգ, բայց առանց հոգևորականների անմիջական մասնակցության: Հոգևոր դասի ներկայացուցիչները, ինչ խոսք, չէին ցանկանում իրենց տեղը զիջել աշխարհիկ իշխանությանը և այդ բախումն առաջին հերթին առնչվում էր հայ ժողովրդին, որովհետև հենց նա էր այդ իշխանության հիմքն անսասան պահողը: Ինչպես տեսանք, Աբովյանն արդեն սկսել էր հոգևոր հայրերի դերի օբյեկտիվացման ուղղությամբ գաղափարական առաջին դրույթները ներկայացնել՝ տարանջատելով հավատն ու կրոնը, սաղմնավորելով անհատի ազ-

դեցության գերակայությունը՝ ի հակակշիռ եկեղեցու ազդեցության: Չէ՞ որ շեշտադրելով հավատի դերն ու ազդեցությունը՝ որպես ներքին հատկություն, երկրորդ պլան էր մղվում կրոնը՝ իր արտաքին հատկություններով: Գաղափարական այս գիծը նոր երանգներ ստացավ Նալբանդյանի, Րաֆֆու, Մամուրյանի, Պատկանյանի և այլոց հրապարակախոսության մեջ՝ հսկա սահմանագիծ անցկացնելով կրոնի, հավատի, եկեղեցու, ազգության միջև և ի վերջո նպատակ ունենալով ապակրոնականացնել հայ ազգային կյանքը:

Նալբանդյանը նախ անդրադարձավ մարդու կյանքում կրոնի տեղին և դերին: Տարանջատելով մարմինն ու հոգին և նյութապաշտոթեն չլուծելով դրանց փոխհարաբերության հարցը՝ Նալբանդյանն ընդունեց, որ մարդը միայն մարմին չէ և կազմված է աննյութ տարրից՝ հոգուց: Վերջինս վերացական հասկացություն չէ. այն իր գոյությունն արտահայտում է կրոնի միջոցով, որը նալբանդյանական մեկնաբանությամբ կարելի է համարել «ներքին» և «արտաքին» մարդու փոխհարաբերության կարգավորիչ: Այսպես, երբ որևէ գործողություն կատարելիս մարդը երկմտում է՝ ի՞նչն է ճշմարիտ և ի՞նչը՝ սխալ, նա հղում է կատարում կրոնում տրված կանոններին՝ ըստ այդմ կարգավորելով իր վարքը¹¹: Այս համատեքստում կրոնը ձեռք է բերում բարոյական արժեհամակարգի ձևավորման գործառույթ: Կարևոր է շեշտել, որ Նալբանդյանի այս ընկալումը հիմնվում է կրոնի ինքնուրույն գոյությանը: Եթե կրոնն ինքնին ճշմարիտ արժեհամակարգ ձևավորելու հնարավորություն ունի, ապա սա չի ենթադրում, որ հոգևոր դասը ևս նույն հավակնությունը կարող է ունենալ: Կարևորելով յուրաքանչյուր անհատի կյանքում աննյութ գոյության՝ կրոնի դերը, Նալբանդյան

¹¹ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Մխիթար Մեբաստացի և Մխիթարյանք, Երկերի լիակատար ժողովածու, հատոր 2, Եր., 1980, էջ 246-247:

նը, սակայն, փորձում է ապացուցել, որ կրոնն ազգային կատեգորիա չէ և այն չի կարող դառնալ գոյության առանցք: Ինքը՝ քրիստոնեական կրոնը, միատարր չէ. «...քանիսը հաշվեմ. լուսավորչական, հռովմեական, բողոքական, հունական»¹²: Իսկ եթե ինչ-որ բան միատարր չէ իր ներսում, ապա չի կարող լինել միասնության հիմք, քանի որ ազգի ներսում յուրաքանչյուր անհատ կարող է ունենալ դավանաբանական տարբեր նախընտրություններ: Այդ պարագայում հնարավոր չէ միավորվել մեկ գաղափարի շուրջ, որը, օրինակ, արտահայտվում է ուղղադավանության մեջ: Բացի այդ, եկեղեցին ինչ-որ չափով անշարժության, կրավորական կեցվածքի մարմնավորումն է, քանզի «...բնական եղած են մոլի, հեշտասեր, ծույլ անձանց, որք ընդունելով կրոնավոր անունն, ազգն հովվելու պաշտոն ստանձնելով, թողած են յուրյանց հոտն անտերունչ...»¹³: Այնինչ ազգային առաջընթացը ենթադրում է շարժում, փոփոխություն, նոր գաղափարների կենսագործում: Նալբանդյանը կրոնի հարցում, ինչպես նկատում է Ջալոյանը, հանդես է գալիս դեիզմի և քրիստոնեական ազատականության դիրքերից¹⁴, ինչը, իմիջայլոց, ընդունելի էր XIX դարի լուսավորիչներից շատերի կողմից:

Ինչպես Աբովյանը, այնպես էլ Նալբանդյանը սահմանափակում են հոգևորականների դերը հավատի հարցում, ամրապնդում Աստծո և մարդու անմիջական փոխհարաբերության գաղափարը: Եվ եթե կրոնական թևի ներկայացուցիչները կարծում էին,

¹² **Նալբանդյան Մ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հատոր 3, Եր., էջ 387:

¹³ Նույն տեղում, էջ 153:

¹⁴ Տե՛ս **Ջալոյան Վ.**, Լուսավորականությունը, աշխարհիկացումը և կրոնը հայկական լուսավորական շարժման մեջ. Միքայել Նալբանդյան <http://www.religions.am/arm/articles/>

* Այդ, թվում է՝ Նալբանդյանը ևս քրիստոնեական կրոնն ազատում է պատգամախոսներից և Աստծուն օժտելով ազատ կամքով՝ նույնը փոխանցում է մարդուն, ինչի վկայությունն է նրա «Ազատություն» բանաստեղծությունը:

որ հոգևորականները, ի տարբերություն աշխարհիկների, ունեն արտոնություններ, ապա Տերոյենց-Նալբանդյան բանավեճում Նալբանդյանը պնդում է, որ հոգևորականների պարտքն ազգին ծառայելն է, և հետո, ըստ նրա, ո՞վ ասաց, որ եկեղեցին է պահել հայերի դարավոր գոյությունը. «Եթե հայոց ազգը յուր կրոնը պահելով մնաց աշխարհի երեսին, այդ մասին շնորհակալություն մահմետականությանը. սա բացասաբար պահպանեց հայերի կրոնը: ...Թող հայոց ազգը, իր թագավորության կործանման օրից, ստրկանար որևէ քրիստոնյա կառավարության, այն ժամանակ կտեսանեինք»¹⁵: Այսինքն, Նալբանդյանը ի չիք է դարձնում դարեդար եկած այն «առասպելը», թե հայ եկեղեցին է պահել ազգի գոյությունը և այն վերագրում է միայն արտաքին գործոններին, այլ կերպ՝ արժեքային տարբերությանը: Հայ ժողովուրդը, ըստ նրա, քրիստոնյա տիրակալների տիրապետության ներքո գտնվելու պարագայում կձուլվեր և միայն այս զանազանությունն է կանգուն պահել Հայոց ազգը: Մրանով Նալբանդյանը մեկ քայլ առաջ է անցնում Աբովյանից, ով հավատն էր համարում ազգապահպան գործոն, և առավել երկրորդական է դարձնում քրիստոնեական կրոնի, եկեղեցու, հավատի դերը՝ առավելություն տալով արտաքին պայմաններին և նոր ձևով մեկնելով առանց «եկեղեցու հայ ազգը գոյություն ունենալ չի կարող» պատմական «առասպելը»:

Նալբանդյանի կրոնի ընկալման կերպը, սակայն, այլ երանգ է ստանում հայ ազգային կյանքի և ինքնության համատեքստում այն մասնավորեցնելիս՝ նկատելիորեն հետ նահանջելով վերը նշված տեսանկյունից: Կրոնական բարոյականության և ազգասիրության դիրքերից գնահատելով Մխիթարյանների դերը՝ Նալբանդյանը ոչ միանշանակ է արժևորում այն: Ինչու՞, թվում է Մխիթարյանների գոծունեությունը միայն դրվատանքի և մեծար-

¹⁵ Նալբանդյան Մ., Երկեր, Եր., 1987, էջ 37:

ման է արժանի, քանզի այն միայն և միայն նպաստել է ազգային առաջընթացին: Նալբանդյանի քննադատության էությունը հասկանալու համար, սակայն, նախ հիշենք, թե ինչպես էր նա կրոնն անմիջականորեն կապում բարոյական արժեհամակարգի ձևավորմանը, իսկ վերջինս ոչ այլ ինչ է, քան ազգային հոգեկերտվածքի, աշխարհայացքի արտահայտչամիջոցներից էականը, որի ձևավորման գործում մեծ է կրոնի դերը: Մխիթարյանները, ըստ նրա, պապական բարոյականության հետևորդներ են, որը ոչ միայն լուսավորության ակունք չէ, այլև բարոյական արժեհամակարգի հակոտնյան¹⁶: Պապական բարոյականությունն իր իշխանությունն օգտագործում է ի չարս ժողովրդի: Ազգասիրության հիմքը չհամարելով դավանաբանական պատկանելությունը՝ Մխիթարյաններն անմիջականորեն նպաստում են հայ ժողովրդի ներսում պապականության տարածմանը իրենց կատարած թարգմանություններով, գործունեությամբ, որոնք, ըստ Նալբանդյանի, սքոլաստիկական են և չեն կարող նպաստել ազգի առաջընթացին. «Մի մարդու, մի ընկերության կամ մի ամբողջ ազգի բարոյականություն երկու աղբյուր ունի. առաջինը և գլխավորը՝ կրոնը, երկրորդը՝ լուսավորությունը... Մխիթարյանց բարոյականության տարերքը որոնելու համար դարձյալ պիտո է մեզ դիմել դեպի նոցա կրոնը, որ է պապականություն»¹⁷: Իհարկե, հենց այնպես, միայն որպես բարի կամքի դրսևորում, մեկ այլ պետություն չէր կարող պահպանել այնպիսի միաբանության գոյությունը, որը գործում էր ի նպաստ այլ պետության: Թարգմանական գործունեությունը, հայագիտության նման առաջխաղացումն ունեռ նաև իր շարժառիթները. «Միաբանությունը հարկադրված է այժմ ծառայել երկու պարոնների՝ հայոց ազգին և պապականությանը:

¹⁶ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, Եր., 1980, էջ 255:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 261-262:

Ծառայում է հայոց ազգին՝ աշխատելով նորա լեզվի վերա, ծառայում է պապականությանը հալած յուղի տեղ տալով հայերին սխոլաստիկական գրքեր, որ գրված էին պապական պոտոր հայեցվածքով»¹⁸: Նալբանդյանը, կարծես, թաքնված վտանգ է զգում հային ըստ դավանաբանության չգանազանելու Մխիթարյանների կեցվածքի մեջ, թեև անմիջականորեն չի խոստովանում, որ, եթե կրոնը բարոյական արժեհամակարգ է ապահովում, իսկ Մխիթարյանները նպաստում են պապական բարոյականության տարածմանը, որն, ըստ նրա, աղտեղված է, ապա սա անմիջականորեն ազդելու է հայ ժողովրդի բարոյական արժեհամակարգի փոփոխմանը, հետևապես նաև հոգեկերտվածքի այլակերպմանը: Կրոնին ազգային տարր չվերագրող Նալբանդյանը դավանաբանական գանազանության և դրանից բխող հետևանքներից, թվում է, պետք է չմտախոգվեր, հատկապես երբ կրոնական գաղափարաբանության տեսանկյունից կաթոլիկությունն ու առաքելականությունն իրար հակոտնյա չեն և ինքը՝ Նալբանդյանը, շեշտում է, որ դավանաբանությունն ինքնին երբևէ չի եղել կրոնական «ձեղվածքի» պատճառ, այլ դրա պատճառ միմիայն եղել են ազգային ներքին կյանքն ու կրոնական «կառավարությունը», իշխանությունը¹⁹: Նալբանդյանի տագնապը, սակայն, ակնհայտ է, ինչը ենթադրում է, որ կրոնի ազգային ընկալման յուրահատկությունն ինքնության պահպանման և չձուլվելու տեսանկյունից իրապես կարևոր է, և այլ է կրոնի տեսության մշակումը փիլիսոփայության տեսանկյունից և լրիվ այլ՝ այդ տեսության գործնական կիրառությունը:

Անդրադառնալով դավանաբանական հարցին, որը, թվում է, չափազանց «անմեղ» է ազգային ինքնության մեջ հեղաշրջող դե-

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 275:

¹⁹ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Հրապարակախոսական երկեր, Եր., 1979, էջ 423:

րակատարում ունենալու համար, անհրաժեշտ ենք համարում փոքր-ինչ լույս սփռել դրա էութենական կողմերին: Երբ ընդունվեց Նիկիո հանգանակը (ընդունվել է 325 թվականին Նիկիայի Ա տիեզերական ժողովի կողմից, լրացվել է հաջորդ՝ 381 թվականին Կոստանդնուպոլսի Բ և 431 թվականին Եփեսոսի Գ Տիեզերական ժողովներում), որը քրիստոնեական նախնական միաձև կառուցվածքը դարձրեց բազմաձև, հայ հոգևորականությունը որոշեց դավանել քրիստոնեությունն իր նախնական էության մեջ՝ դառնալով քրիստոնյա աշխարհում միակն իր դավաբանությամբ, որն արտահայտված է Հավատամքում: Ինչու՞: Արդյոք վախենում էինք ընտրել երկու հզոր տերություններից մեկին, այդ դեպքում առավել մեծ էր վախն առանձնանալ մյուսներից: Քաղաքականապես հմու՞տ չէինք, այդ ընտրությունը քաղաքական «բանականության» տեսակետից առհասարակ ջանք չէր պահանջում: Այդ պարագայում գուցե՞ հավատն էր զորավոր, այլապես ինչու՞ են մեր պատերազմները եղել կրոնական, իսկ օտար տերությունները փորձել են հային ձուլել միայն կրոնական զանազանությունը վերացնելու միջոցով՝ փաստ և՛ Նիկիայի ժողովը, և՛ Վարդանանց պատերազմը, և՛ Մեծ Եղեռնը: Այս հայտնի իրողությունները թույլ են տալիս եզրակացնել, որ հայ ազգի «աքիլլեյան գարշապարը» եղել է և է կրոնականը. առավել մասնավորեցված դավանաբանական որոշակիացման մեջ, որը սահմանում է նրա ինքնությունը (մի կողմ թողնելով քրիստոնեության, հավատի, եկեղեցու, հոգևորականության ճշմարիտ լինելու պարագան, որը քննարկման բոլորովին այլ տեսնակյուն է ուրվագծում): Ահավասիկ, զանազանությունն ըստ դավանանքի նշանակում է զանազանություն ըստ ազգության, քանզի մարդկության պատմության ինչ-որ կետում այդպես են որոշել երկու հզոր տերությունները՝ հիմնվելով քաղաքական իշխանությանը, այլապես ի՞նչ կարիք կար դա-

վանաբանական յուրակերպության «ստեղծմանը», երբ քրիստոնեությունն իր գոյության նախասկզբում միակերպ էր, միաձև: Պարզ է, որ քրիստոնեության մեջ այս արհեստական տարրի ներմուծումը քաղաքական խմբավորման և իշխանության ամրապնդման միջոց էր: Եվ բնավ էլ զարմանալի չէ Նալբանդյանի տազնապը, ով որպես անհատ կրոնական ազատականություն էր դավանում, որպես հայ՝ դավանաբանական որոշակիացումը չէր անտեսում:

Անշուշտ, XIX դարում Նալբանդյանի այս մտահոգությունը ստահոդ համարող տեսաբաններ ևս կային: Ազգային ինքնության տեսանկյունից պատասխանելով այն հարցին, թե ո՞վ է հայը օտարի աչքում, Արծրունին նկատում է, որ ռուսը, ֆրանսիացին իրենց ներկայացնում են հայրենիքի, լեզվի, մշակույթի միջոցով, իսկ հայն այդ նույն հարցին պատասխանում է՝ «Ես հայ քրիստոնյա եմ»: Արծրունին սա համարում է աղանդավորական բնութագիր, ազգակործան երևույթ. «Հայն իր ազգութիւնը ազգութեան մեջ չէր տեսնում, նրան անյայտ էր ազգային գաղափարը, այլ տեսնում էր իր հայ լինելը միայն աղանդի, եկեղեցու մեջ: Պարզ է, որ փոխելով կրօնը, նա կարծում էր, որ փոխում էր իր ազգութիւնը:

Հային անծանօթ էին հայրենիքի, մայրենի լեզուի, ազգութեան գաղափարները, պարզ է ուրեմն, որ կրօնը, իր միակ յատկանիշը փոխելով, նա կարծում էր, որ փոխում է իր ազգութիւնը, փոխում է և իր արիւնը, իր ցեղը»²⁰: Արծրունին, սակայն, հաշվի չի առնում մի շարք հանգամանքներ: Ռուսը, ֆրանսիացին և այլ ազգի ներկայացուցիչներ ունեին պետություն, և ինքնության մեջ էական, տարբերակիչ կարող էին և համարել հայրենիքը, մշակույթը, լեզուն... Հայը բացի այն, որ քաղաքականապես անազատ էր,

²⁰ **Արծրունի Գր.**, Իմ խոստովանութիւնը, «Մշակ», 1880, Թիֆլիս, թիւ 164:

նան ինչպես նշեցինք վերը, դարեր առաջ արդեն իսկ առանձնացել էր քրիստոնյա հանրությից՝ հավատարիմ մնալով քրիստոնեության նախնական բնույթին և դրանով իսկ սահմանելով իր ինքնության տարբերությունն այլ ինքնություններից: Զարմանալի և անբնական կլիներ որպես ինքնության տարբերակիչ գիծ չնշել այդ պարագան, այլ առաջ քաշել այն, ինչը բոլոր ազգերին է բնութագրական: Կրոնական թևի ներկայացուցիչները, մասնավորապես Հովհաննես Տերոյենցը, Գաբրիել Այվազովսկին հասկանում էին, որ լուսավորականների նման գաղափարախոսությունը կարող է իրապես թուլացնել հոգևորականների ազդեցությունը հայ ազգային կյանքում և ձեռնամուխ եղան հակազդուհի: Տերոյենցը նախ Նալբանդյանին և ամբողջ լուսավորականությանը մեղադրեց բողոքականության և անհավատության մեջ, ապա փորձեց հիմնավորել՝ ինչու՞ է անհրաժեշտ պահպանել հայ ազգի նախկին կյանքը²¹: Երբ հայ հոգևորականը հրաժարվեց ամուսնացնել բողոքական և ուղղափառ եկեղեցուն պատկանող գույզի, հայ լուսավորականներից շատերը քննադատեցին և ևս մեկ անգամ ուշադրություն հրավիրեցին հոգևոր դասի այս կամայականությանը, որը հակասում էր կրոնի ընտրության ազատության, անհատի իրավունքների պահպանման լուսավորական դրույթների: Տերոյենցը, սակայն, այս օրինակը համարեց փաստարկ՝ հոգուտ կրոնական ինքնության պահպանման և գերիշխանության, քանի որ, եթե ուղղափառն ամուսնանում է բողոքականի հետ, ապա նա էլ, իր հերթին, չի կարող շրջանցել այդ գաղափարախոսությունը, իսկ բողոքականությունը հալածում է բուն քրիստոնեությանը, որը հայի ազգային ինքնության մեջ հիմնարար

* Նալբանդյան-Տերոյենց բանավեճն առավել ցայտուն է արտահայտված Նալբանդյանի «Երկու տող» երկում, ինչպես նաև Տերոյենցի խմբագրությամբ լույս տեսնող «Երևակ» պարբերաթերթում:

²¹ Տե՛ս «Երևակ», Կ. Պոլիս, 1860:

դեր ունի, քանզի, ինչպես նշում է Տերոյենցը. «Ազգը իր լոյսը և խոհեմութիւնը գլխատրապէս իր սուրբ հավատքէն կը ճանաչէ»²²: Այսինքն՝ կրօնը, ըստ այս տեսակետի, դետերմինացնում է ազգը, նրա ինքնությունը: Եթե դավանաբանական հիմքը փոխվում է, ապա փոխվում են նաև աշխարհը ճանաչելու գործիքները և ըստ այդմ՝ նաև հոգեկերտվածքը: Ուրեմն, ազգության հարցում կրոնական զանգանություն չդնելը, հոգևորականների դերը նսեմացնելը նշանակում է հարվածել ազգային ինքնությանը, որովհետև «...եկեղեցին անսխալ ճանչցողները կը պարտաւորին անոր վարդապետածներուն հաւատալու. Եւ եկեղեցոյ անսխալութիւնն ալ մեզի սովորեցնողը եւ ապահովեցընողը Տէրն մեր ինքն է»²³: Բացի այդ, հայ հասարակությունը լինելով ընտանիքակենտրոն՝ պետք է կայուն պահի այն արժեհամակարգը, որին հիմնվում է ընտանիքը, այլապես նոր արժեհամակարգի գոյությունը կարող է հեշտորեն խաբխլել ազգային նախկին կյանքը, պետականության բացակայության պայմաններում իրական դարձնել ձուլվելու վտանգը: Չնայած Տերոյենցի փաստարկների ճշմարտացիությանը՝ նա, իհարկէ, փորձում էր պահպանել նաև հոգևորականների տեղն ու դերը հայի կյանքում, որի համար միջոց էր նաև հոգևորականների և քրիստոնեական վարդապետության անմիջական կապը ևս մեկ անգամ շեշտելը, մեկի ճշմարտությունից մյուսի ճշմարտացիությունը բխեցնելը, ցույց տալը, որ առանց եկեղեցու հայ ազգը չի կարող գոյատևել՝ ստեղծելով, կարծես, իռացիոնալ այնպիսի շրջան, որտեղ հրաժարումը համարվում էր ապագայի գոյության սպառնալիք:

²² «Երևակ», Կ. Պոլիս, 1857 (1):

²³ **Տերոյենց Հ.**, Բանադատ. Ս. Ս. Մատթեոսի սրբազան կաթողիկոսի ամենայն հայոց բարի մարդ եւ բարի քրիստոնեայ անուն գրքին դէմ բողոքականներուն հանած նոյնանուն գրքին վրայ քննութիւն, Ի Կոստանդնուպօլիս, 1860, էջ 39:

Կրոնական թևի ներկայացուցիչների մյուս փաստարկն այն է, որ եվրոպական փիլիսոփայությունն ինքնին չի կարող լինել լուսավորության չափանիշ, որովհետև այլափոխում է քրիստոնեական կրոնի հիմնական դրույթները. չի ընդունում մեկ նախասկզբի գաղափարը (Ադամ և Եվա): Այնինչ, «ճշմարիտ գիտությունը հաւատքի հետ միաբան կերթայ»²⁴: Ֆրանսիացի լուսավորիչները կարծում էին, որ մեկ նախասկզբ ունենալու պարագայում մարդկությունը պետք է մեկ լեզվական համակարգ ունենա, սակայն, ըստ Տերոյենցի, լեզուները մինչև հիմա պահպանում են իրենց միասնական համակարգը, ինչպես օրինակ՝ «Եւրոպացիք մէկ ցեղ ֆամիլեա կանուանեն»²⁵ և այլն: Լեզվական նմանություններ, ցեղակցություններ բոլոր լեզուներում կարելի է նկատել, հետևաբար, ըստ կրոնական թևի ներկայացուցիչների, հիշյալը չի կարող հիմք տալ կասկածելու Սուրբ գրքի դրույթների ճշմարիտ լինելուն: Մյուսը, ինչն ամրապնդում է հայ ազգի կրոնական գիտակցությունը, վերջինիս և բարոյական գիտակցության կապն է: Մասնավորապես, տարածում է գտնում այն կարծիքը, որ կրոնական գիտակցությունը նույնական է բարոյական գիտակցությանը, իսկ վերջինս առավել է քաղաքական գիտակցությունից, քանզի մարդը նախ հոգևոր գոյ է, ապա՝ նյութական: Մարկոս Ադաբեգյանը նշում է. «Հայոց ընկերականութիւնը ազգային լինելէ յառաջ է միայն բարոյական, որովհետև իր գլխաւոր տարերքն է հոգևոր բան. եկեղեցի, որ մեզ տալիս է Ավետարանի լոյսը, աստուածային օրէնքը. իր առաքելականութեամբը պահած է իր մէջ և մեր նախնական ազգայնութեան տարերքը, այն է մեր ազգային պատմութիւնը, մեր հոգևոր անկողնութիւնքը....մի խօսքով Հայաստանեաց

²⁴ «Երևակ», Կ. Պոլիս, 1857 (2), էջ 34:

²⁵ «Երևակ», Կ. Պոլիս, 1857 (2), էջ 35:

սուրբ և առաքելական Եկեղեցւոյ ինքնագոյութիւնը»²⁶: Կրօնական գիտակցութեանը միավորված՝ կրկին երևան է գալիս բարոյական գիտակցութիւնը՝ որպէս *հայ ազգային ինքնութիւնը մյուս ազգային ինքնութիւններից զատորոշող գիծ*, եկեղեցւոյ ինքնագոյութիւնը նույնացվում է հայ ազգի ինքնագոյութեանը, և եկեղեցւոյ, հոգևորականների ժխտումը, ըստ այս տեսակետի, կարող է վտանգել հայ ազգի գոյութիւնը: Կրօնական թնի ներկայացուցիչներն իրենց փաստարկների վերջնարդյունքում հանգում են հետևյալին՝ կրօնական գիտակցութիւնը պետք է գերակշռի, քանի որ այն արտահայտում է հայի ինքնութիւնն իր ամբողջական էութեան մեջ, և այն փոփոխել նշանակում է փոխել հայի ինքնութիւնը և վտանգել նրա ապագան՝ դրանով իսկ ստեղծելով անգիտակցական վախի մթնոլորտ: Այս տեսակետն իհարկէ որոշ հիմք ունէր և որոշ առումով ընդունելի էր նաև լուսավորականների կողմից, սակայն նշելով միայն դրա բացասական կողմերը:

Ծագելով եվրոպական լուսավորականութեան գաղափարական ազդեցութեամբ՝ հայ լուսավորականութիւնը դարի երկրորդ կեսին անմասն չմնաց հետլուսավորական գաղափարախոսութիւնից, ինչպիսին էր, օրինակ, շոպենհաուրեյան «կամք առ կյանք» դրոյթը, որը խարսխվում էր ճանաչողական գործընթացի ամբողջութեանը, դրա միջոցով պատկերում անհատի և ազգի ինքնիրացումն ու ինքնապահպանումը²⁷: Այս համատեքստում՝ եթէ կրօնական ինքնութիւնը պահպանել է հայի գոյութիւնը դարեր շարունակ, ապա հայը պարտավոր է այն ճանաչել ըստ էութեան, հաստատել կամքն առ կյանքը և կրավորական սուբյեկտից

²⁶ «Ծիլն Ավարայրի», Հանդէս ազգային, բարոյական եւ մտավոր լուսավորութեան, Ա հատոր, Տարի Ա, Կ. Պոլիս, 1866 (1), էջ 2 (Մտորագրված է Կ. Պոլիս, հոկտ. 3, 1865):

²⁷ Տե՛ս **Шопенгауэр А.**, Афоризмы. Мир как воля и представление, Минск, 2011, էջ 277-278:

դառնալ գործող սուբյեկտ: Գրաբարով կարդացվող աղոթքները, պատարագները ոչ միայն հասու չեն յուրաքանչյուր հայի, այլև անմեկնելի են դարձնում կրոնի խորհուրդը, աստվածաշնչյան ճշմարտությունները, ուստի անհրաժեշտ է քրիստոնեական գաղափարաբանությունը հնարավորինս հասանելի դարձնել: Ահա շրջադարձային այս տեսակետով Ստեփանոս Նազարյանը նախ շեշտում է կրոնական ճանաչողության անհրաժեշտությունը, ապա կրոնի և լեզվի հիմնահարցերը դարձնում մեկը մյուսից կախյալ և, բացի այդ, փորձում հաշտեցնել լուսավորական և կրոնական թևի ներկայացուցիչներին: Ի հեճուկս Աբովյանի, ով դարի առաջին կեսին հավատն ու լեզուն էր համարում ազգը պահպանող կարևորագույն միջոց, Նազարյանը շեշտում է. «Հայերը՝ ինչպէս նոցա ներկայ դրութիւնն է՝ ունին երկու հօգեղէն անօթ՝ լեզուն և *կրօնը* (ընդգծումը իմն է). Քաղաքական անօթը՝ արդարև մի անչափելի մեծակշիռ անօթ՝ իւր և օտարի մեղքովը ոչնչացել է և չը կայ այժմուս»²⁸: Նազարյանը կրկին շեշտում է կրոնի կարևորությունը, ավելին՝ առանցքային համարում քրիստոնեական դաստիարակությունը, քանզի «քրիստոնէութիւնը լոյս է, ճշմարտութիւն է, ամեննին կատարյալ է»²⁹: Սակայն այն կիրառելի չէ, եթե մեկնելի չէ, ուրեմն միայն մատչելի լեզուն կարող է հային դարձնել ճշմարիտ քրիստոնյա: Նազարյանը, կարծես, փորձում է չեզոք դիրքորոշումով հանդես գալ, չնսեմացնել եկեղեցու, կրոնի դերը, այլ, ընդհակառակը, շեշտել դրանց կարևորությունը, սակայն միաժամանակ առաջ է մղում նաև գիտակից անհատի, ճանաչող սուբյեկտի գաղափարը՝ ենթատեքստում նրան թողնելով կրոնի ընտրության իրավունքը:

²⁸ **Նազարեան Ստ.**, Վարդապետարան կրօնի. Հասարակաց հայախօսութեամբ, Մասն Առաջին, Մոսկվայի մեջ, 1853, էջ 7:

²⁹ Նույն տեղում:

XIX դարի կեսին, սակայն, Նազարյանի այս մոտեցումը գերիշխող չէր. ազգային ինքնության համատեքստում կրոնական ինքնության մերժումը դարձավ առավել ակնհայտ և հիմնավոր, «կամք առ կյանքը» վերածվեց «կամք առ իշխանության»: Այո՛, ենթադրենք հայն իր գոյությունը պահպանել է հոգևոր ինքնության միջոցով, ենթադրենք բարոյական արժեհամակարգը եղել է առավել քաղաքական շահերից, սակայն արդյոք այսպիսի դիքորոշումը արդարացված էր կամ արդյոք սա ևս առասպել, նախապաշարմունք չէր: Ահա այս հարցին փորձեց պատասխանել XIX դարի երկրորդ կեսի լուսավորական միտքը՝ ձևակերպելով կրոնական գիտակցության և հայի հոգեկերտվածքի փոխհարաբերման հարցը: Եթե կրոնական թևի ներկայացուցիչների պատկերացմամբ բարոյական կամ այլ կերպ՝ հոգևոր կյանքն է սահմանում հային, նրա ինքնությունը, ապա Բաֆֆին սա համարում է հայի ողբերգությունը և ինքնախաբեության վառ դրսևորումը: Հայը հարմարվող և ներողամիտ է, որովհետև քրիստոնյա՞ է և այդ արժեհամակարգի կրո՞ղը, բնավ՝ ո՛չ. «Հայի այս ներողամտությունը առաջ է գալիս ոչ թե նրա քրիստոնեական եղբայրասիրութենից, այլ նրա հոգեկան անզգայութենից»³⁰: Հայը չի կարողանում ամբողջապես ընկալել սոցիալական իրականությունը և բացի այդ, եթե Բաֆֆին իր հայեցակարգը կառուցեր XX դարի սկզբին, ապա կհամաձայներ Այն Ռենդի բանական էգոիզմի բարոյականության այն դրույթներին, որ սեփական շահի գերակայությունը հենց ինքդ քո նկատմամբ բարոյականության նորմերի պահպանումն է, քանզի կամա թե ակամա դու ինքդ էլ բարոյական նորմերի և՛ օբյեկտը, և՛ սուբյեկտն ես: Ուստի, այս դրույթն առավել հստակ ձևով է բացատրում Բաֆֆու տարակուսանքը, ով չի ընդունում հոգեկերտվածքային թերությունը որպես բարոյական նորմերի

³⁰ Բաֆֆի, Երկերի ժողովածու, հատոր 11, Եր., 1991, էջ 9:

պահպանում ներկայացնելը, դրանք համարում է ստահող և ինքնախաբեություն՝ վերջինս բացատրելով որպես ազգի, ընտանիքի, լեզվի, կրոնի նկատմամբ ունեցած նախապաշարմունք: XX դարի սկզբին արդեն Թեքեյանը սա անվանեց «հայի սնոպիզմ», որն արտահայտվում է որպես «առաքինություններն իբրեւ մոլութիւն և մոլութիւններն իբրեւ առաքինութիւն կրելու արուեստ»³¹: Մինչ սնոպիզմ բնորոշելը, սակայն, Բաֆֆին համարում էր, որ. «Հայն ունի այն երազական ցնորքը, որ մենք հույս կոչեցինք, որով ապրում ենք, որով մխիթարվում են ծուլ և դանդաղկոտ ժողովուրդները, թե մի օր գերբնական կերպով ազատված կլինենք»³²: Բաֆֆին, առհասարակ, խիստ քննադատության է ենթարկում հոգևորականությանը, հանդես գալիս հակակղերականության դիրքերից, սակայն, ձեռնպահ է մնում քրիստոնեական կրոնը քննադատելուց: Ըստ նրա «Մեր եկեղեցին այլանդակվել է, փոխել է իր նախնական պարզ կերպարանքը, դարձել է ծիսապաշտության, շնորհավաճառության և անհավատության գործարան» և երբ այս պատկերը քննադատության է ենթարկվում, եկեղեցականները այդ քննադատությունը համարում են հակակրոնական³³: Մրանով իսկ ևս մեկ անգամ փաստվում է կրոնական թևի այն մոտեցումը, որ հոգևորականը Աստծո խոսքն է ներկայացնում, հետևապես հոգևորականին չընդունելը նույնն է, ինչ չընդունել Աստծուն, սակայն Բաֆֆին և մյուս լուսավորականները շեշտում են կրոնի, հավատի և եկեղեցականների տարբերությունները և խարխլում կրոնական թևի՝ դրանք նույնական դիտելու դրույթները: Իհարկե, կրոնի, հավատի, եկեղեցու նման կարգավիճակը մասնավորեցնել միայն հայ ազգի ներսում, ճիշտ չէ, քանի որ եվրոպական

³¹ Թեքեյան Վ., Ամբողջական երկեր, հատոր 8, Գահիրե, 1950, էջ 140:

³² Նույն տեղում:

³³ Տե՛ս Բաֆֆի, Երկերի ժողովածու, հատոր իններորդ, Եր., 1964, էջ 275:

լուսավորականությունը, հետագայում նաև Նիցշեն, Գյուրդջիևը ևս ձևակերպում են բուն քրիստոնեական կրոնի և նրա մեկնաբանման ու ներկայացման անհամապատասխանության հարցը:

Չնայած քրիստոնեական կրոնի նկատմամբ բացասական վերաբերմունք չունենալուն՝ Րաֆֆին նշում է, որ «...երբ ժողովրդի ուշադրությունը լարված է եղել դեպի իր դրությունը, հանկարծ ծագել են կրոնական կամ եկեղեցական վեճեր: Ժողովուրդը թողել է իր կենսական հարցերը և զբաղվել է այդ վեճերով»³⁴: Այս իմաստով ևս հոգևորի և աշխարհիկի միջև սահմանների բացակայությունն անկայուն է դարձրել հայ ժողովրդի կյանքը և ինչ-որ չափով վերածվել նաև հոգեկերտվածքային գծի՝ հոգևոր և աշխարհիկ ոլորտների միջև տարբերություն չտեսնել: Րաֆֆու իդեալը ոչ թե կրոնական ինքնությամբ ապրող հայն է, այլ քաղաքական գիտակցությամբ առաջնորդվող անհատը, ում համար, եթե անհրաժեշտ է, դատելով Րաֆֆու գաղափարախոսությունից, կարելի է և երկրորդական դեր տալ կրոնին: Տարվելով եվրոպական գաղափարախոսությամբ և հաշվի չառնելով հայ ազգի ներկայի հավակնությունների և հնարավորությունների անհամամասնությունը՝ XIX դարի երկրորդ կեսի մտածողները գուցե ամբողջապես չէին զգում դավանաբանությունից շեղվելու վտանգը: Դարի երկրորդ կեսին որոշակիորեն տարածում էր գտնում կաթոլիկությունը, ինչը հիմք էր հանդիսանում ազգային երկպառակության համար: Չէ՞ որ կաթոլիկ միսիոներները տիրապետում էին ֆինանսական զգալի միջոցների, կիրթ էին, տեղեկացված և ազգի ներսում երկպառակություն գցելն այդքան էլ բարդ չէր: Մամուրյանը կաթոլիկության մեջ մեծ վտանգ էր տեսնում և հատկապես քննադատում էր Մխիթարյաններին՝ նրանց էլ դասելով ի թիվս

³⁴ Րաֆֆի, Երկերի ժողովածու, հատոր տասներորդ, Եր., 1964, էջ 221:

ազգը վնասող «թունավոր իժերի»³⁵: Մամուրյանը չէր կիսում Գ. Այվազովսկու այն կարծիքը, թե կաթոլիկությունը Մխիթարյանների համար դիմակ էր և ոչ դեմք. արդեն դարավերջին Մխիթարյանների գործունեությունը ոչ միանշանակ գնահատականի էր արժանանում՝ դավանաբանական զանազանության մեջ տեսնելով ազգակործան վտանգ. «Կրոնափոխության մոլությունը հայկական միության հիմքը կքակե»³⁶: Եվ, իրոք, դարավերջին արդեն կային տեսաբաններ, ովքեր զուգահեռներ էին տեսնում հայի հոգեկերտվածքի և հեթանոսության միջև, փորձում հիմնավորել, որ հեթանոսական որևէ Աստված չի ստեղծվել հենց այնպես, այլ նրանք արտահայտել են հայի ինքնությունը և կան հեթանոսական ծեսեր, որոնցից հայ ժողովուրդը դեռևս չի հրաժարվել: Ինչպես, օրինակ, հայ կնոջ կերպարը ներկայացնելով Նանե աստվածուհու միջոցով, որպես հնարագիտության աստվածուհի, Կոստանյանցը նշում է, որ դարեդար հայ կնոջ այդ պատկերացումները չեն փոխվել և արտահայտում են նրա ինքնությունը. նա հնարագետ է, ընտանիքի պուրը³⁷: Կոստանեանցից գատ՝ հեթանոսությունը դիտարկում են նաև Պալասանյանը, Ալիշանը և այլք, սակայն պատմական լույսի ներքո, իսկ արդեն XX դարի սկզբին օրինաչափորեն առաջանում է մեհենականությունը՝ որպես գաղափարական առանձին ուղղություն: Ինչևէ, XIX դարի վերջի կրոնական գիտակցության փոխակերպումներից էր նաև աթեիզմը, որը գաղափարական աննշան հոսանք չէր և ուներ իր հետևորդները, ովքեր հիմնավորում էին կրոնի և եկեղեցու ավելորդ լինելու տեսակետը: Ինչպես նշում է Ա. Սարգսյանը. «Դարի կեսերի ազատախոհական առաջադիմական միտքը զգալի դեր

³⁵ Տե՛ս **Մամուրյան Մ.**, Երկեր, 1966, էջ 463:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 462:

³⁷ **Կոստանեանց Կ.**, Հայոց հեթանոսական կրոն, Ի Վաղարշապատ, 1879, էջ 24:

կատարեց գիտության, աշխարհիկ մտքի զարգացման գործում, նպաստեց կրոնից գիտակցության ազատագրմանը, հասարակական ու անհատական կյանքի, սոցիալ-քաղաքական հարաբերությունների, գաղափարախոսության ու մտածողության ապակրոնացմանը»³⁸: Տասնիններորդ դարի երկրորդ կեսերից սկսած եվրոպական լուսավորականությունը ևս դադարեց գոյություն ունենալ, երբ Նիցշեն «հայտարարեց» Աստծո մահը՝ դրանով կարծես եվրոպական լուսավորականության առաքելությունը համարելով ավարտված և մարդուն մղելով նոր աստվածներ փնտրելու դժվարին գործին:

Կրոնական ինքնության փոխակերպման լուսավորական հարացույցի դիտարկումը թույլ է տալիս նկատել մի շարք առանձնահատկություններ: Կրոնն ու եկեղեցին հայ ժողովրդի կյանքում առանձնահատուկ էին չափից ավելի գործառույթներ կատարելու տեսակետից, ինչն անմիջականորեն անդրադառնում էր ազգային ինքնության և հայ ազգի կյանքին, ձևավորում գիտակցության այնպիսի տեսակ, որտեղ տարբերակված չէր կրոնականն ու ազգայինը, և, այդ հիմքով, հայ լինելու չափանիշը որոշվում էր դավանաբանական պատկանելությամբ, ինչին հիմնվում էր հոգևոր ինքնության գոյությունը. այն, ինչը տարբերակում էր հային մյուս ազգերից: Հայկական ինքնության լուսավորական նախագծի հիմնական նպատակներից էր նախ սահմանազատել կրոնն ու ազգը, ապա հստակեցնել կրոնի, եկեղեցու գործառույթները, ինչն իրականացվեց Մխիթարյանների և Մադրասի խմբակի կողմից, սակայն XIX դարում այս հիմնահարցերից գատ քրննարկվեցին նաև հավատի, հոգեկերտվածքի և կրոնի, աշխարհիկ և հոգևոր իշխանության փոխհարաբերության հարցերը, որոնք

³⁸ Մարգարյան Ա., XIX դարի կեսերի հայ լուսավորական միջոցը ընդդեմ կրոնական գաղափարախոսության և արդիականություն, Եր., 1990, էջ 198:

իրենց բովանդակությամբ մոտ էին եվրոպական լուսավորականության գաղափարախոսությանը: Հաշվի առնելով այդ ժամակաշրջանում լայնորեն տարածվող կաթոլիկական և բողոքական քարոզչությունը և դարավերջին ձևավորվող աթեիստական ու հեթանոսական գաղափարները՝ հայ լուսավորականները կրկին կանգնեցին երկրնստրանքի առջև՝ արդյոք վաղաժամ չէր ապակրոնականացման շարժման ջատագովությունը դեռևս պետականություն չունեցող ժողովրդի համար, ում միասնության ուժը հավատն էր ու եկեղեցին:

Բանալի բառեր – *լուսավորական նախագիծ, հայկական ինքնություն, կրոնական գիտակցություն, հավատ, եկեղեցի:*

Н.С. Мовисян - Просвещенческая парадигма трансформации религиозной идентичности. XVIII-XIX века в армянской теоретической мысли являются переломными особенно с точки зрения национальной идентичности, поскольку особое внимание уделяется элементам национальной идентичности и переосмысливанию их роли: религия, язык, историческая память, менталитет. В перечисленных элементах особенно важна роль религии, потому что она на протяжении веков сохраняла существование армянской нации. В XVIII-XIX веках в результате переосмысления религиозного сознания, она подвергается постоянной трансформации. Если до Мхитарянов национальная идентичность решается религиозной верой, то Мхитаряны считают, что нациолюбие – более важный фактор. Представители Мадрасского кружка ограничивают функции церкви, считая ее духовной сферой, которая не имеет мирских функций. В XIX веке, переосмысливая понятия веры, религии, церкви, от ограничивания социальных функций

церкви переходят к атеизму и рассматриванию язычества и армянской национальной идентичности.

Ключевые слова: *Просвещенческий проект, армянская идентичность, религиозное сознание, вера, церковь.*

N. S. Movsisyan-The Enlightenment Paradigm of Religious Identify Transformation.

The XVIII-XIX centuries in Armenian theoretical thought were crucial especially in terms of national identity since special attention was paid to national identity components – religion, language, historical memory, mentality-reviewing their role. The role of religion among above mentioned components, however, is especially important as it has been maintaining the existence of Armenian nation for centuries. In the XVIII-XIX centuries, national identity was undergoing incessant transformation as a result of the review of religious consciousness. If before the Mkhitarians, being a Christian was considered as a criterion for being an Armenian, then the Mkhitarians put emphasis on patriotism as a ground for being an Armenian. The representatives of Madras group restricted the functions of church, viewing it as a merely spiritual sphere that had no secular functions. And in the XIX century, the terms of religion, belief and church being newly reviewed, shifted from restricting their social functions to viewing Armenian national identity in the light of atheism and pagan religion.

Key words: *Enlightenment Project, Armenian Identity, religious consciousness, faith, church.*

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

**ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆԻԹՅՈՒՆԸ ԱԶԳԱՅԻՆ
ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐԱՑՈՒՅՑՆԵՐԻ
ԿԱՌՈՒՑԱՐԿՄԱՆ ՈՒ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՄԱՆ
ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

**ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԵՐ
Պրակ 4**

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. սրբագրումը՝ Վ. Դերձյանի

Տպագրված է «Time to Print» օպերատիվ տպագրությունների սրահում:
ք. Երևան, Խանջյան 15/55

Ստորագրված է տպագրության՝ 29.11.2017:
Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 11,875:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.am