

Գիրքը լուսապատճենահանվել է  
"Համահայկական Էլ. Գրադարան"

կայքի՝ [www.freebooks.do.am](http://www.freebooks.do.am)

կողմից և ներկայացվում է իր  
այցելուների ուշադրությանը:

The book created by "PanArmenian E. Library"



Գիրքը կարող է  
օգտագործվել միայն ընթերցանության համար...

For more info: [www.freebooks.do.am](http://www.freebooks.do.am)

ՊՆԻՔ ԱՌԻՅՆՈՍԻ ԿԱՐՈՂ, ԵՔ ՁՅԲ ՆՈՐԿՈՒՄՆԸ ՈՒՆԵԱՆ, ՀԱՅԱՍՏԱՆ  
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ ԵՎ ԻՆՏԵՐՆ  
ԼՈՒՄՊՈՅՏՔԵՆԱԶԱՆԵԸ ԳՐՔԵՐ:

ԹԿՈՅՆ ԳՐՔԵՐԻ ՍՏԵՂԾՄԱՆ ՄԱՆՐԱՄԱՍՆԵՐԸ ԿԱՐՈՂ ԵՔ  
ԻՄԱՆԱԼ "ՀԱՄԱՀՈՅՈՒՄԱԿԱՆ ԷԼԵԿՏՐՈՆԱՅԻՆ ԳՐԱԿՈՐՄԱՆ" ԿՈՅՔԻՑ՝

[www.freebooks.am](http://www.freebooks.am)

ԸՆԴՈՂՆԱԿԱԼ ԵՒՔ, ՈՐ ՕԳՏՎՈՒՄ ԵՔ ՄԵՂ ԿՈՅՔԻՑ:  
ՑԱՆՎԱԼՈՒՄ ԵՒՔ ՀԱՃԵԼԻ ԸՆԹԵՐՑԱԼՈՒԹՅՈՒՆ:



ԳՐԵՔ ՄԵՁ՝ [freebooks@rambler.ru](mailto:freebooks@rambler.ru)

1401091

ի-43

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ  
ԱՆԴՐԱԴԱՐՁՆԵՐ

ԳԻՏԱԿԱՆ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ  
ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

ԵՐԵՎԱՆ - 2006

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ  
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԱՄԻՒՈՆ

**ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ  
ԱՆԴՐԱԴԱՐՁՆԵՐ**

**ԳԻՏԱԿԱՆ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ  
ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ**

**Նվիրվում է ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի  
հիմնադրման 35-ամյակին**

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ  
ԵՐԵՎԱՆ 2006



1/14 (091) . 008

ԳՄԴ 87 3 + 71

Ի 433

Հրատարակության և ներկայացրել ԵՊՀ փիլիսոփայության  
պատմության ամբիոնը

Հրատարակվում է ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության  
ֆակուլտետի խորհրդի երաշխավորությամբ

Խմբագիր՝ փ.գ.դ , պրոֆ *Ս. Ա. Ջաքարյան*  
Գրախոսներ՝ փ գ.դ, պրոֆ. *Ս. Ա.Սարգսյան*,  
փ գ թ , դոց *Գ. Ա. Մելքունյան*

Ի 433 Իմաստասիրական անդրադարձներ. Գիտական հոդվածների ժողովածու /խմբ. Ջաքարյան Ս. Ա./ Եր Երևանի համալս հրատ., 2006, 179 էջ:

Ժողովածուն հիմնականում ընդգրկում է ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի աշխատակիցների հոդվածները Թեմատիկան բազմաբնույթ է Նրանում վերլուծվում են ինչպես պատմափիլիսոփայական, այնպես էլ մշակութաբանական հարցեր

Նախատեսված է փիլիսոփայության բաժնի ուսանողների, ասպիրանտների, դասախոսների, ինչպես նաև փիլիսոփայության ու մշակույթի պատմությամբ հետաքրքրվողների համար

Ի  $\frac{0301020000}{704(02)06}$  2006

ԳՄԴ 87.3 + 71

ISBN 5-8084-0792-3

© Հեղ կոլեկտիվ, 2006 թ

**X-XIV ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԳՆԱՀԱՏՄԱՆ ԵՎ  
ՊԱՐԲԵՐԱՑՄԱՆ ՀԱՐՑԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԵՐԱԾՆՈՒԹՅԱՆ  
ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

Պատմամշակութային երևույթների, հատկապես մշակութային դարաշրջանների կամ առանձին մշակույթների ու քաղաքակրթությունների ուսումնասիրության բնագավառում կարևոր նշանակություն ունի ելակետային մեթոդաբանական սկզբունքների ճշգրտման խնդիրը. Դա առաջին հերթին վերաբերում է պարբերացման հարցին՝ Որքան էլ համամիտ լինենք այն տեսակետին, թե ամեն մի պարբերացում, այդ թվում՝ մշակութային դարաշրջանների, պայմանական ու հարաբերական է, որ անչափ դժվար է որոշակի սահմանագիծ անցկացնել մշակութային դարաշրջանների միջև, այնուհանդերձ, կատարված պարբերացումն արդեն իսկ որոշակի պատկերացում է տալիս այն մասին, թե ինչպես պետք է գնահատվեն մյուս երևույթները: Այս իմաստով Հայկական վերածնության գոյությունն հիմնավորման համար կարևոր նշանակություն ունեն հետևյալ հարցերը

**ա/ ե՞րբ է Վերածնությունը տեղի ունեցել Հայաստանում, ինչպիսի՞ ժամանակահատված է ընդգրկել, որո՞նք են դրա զարգացման հիմնական փուլերի որակական տարբերությունները, այսինքն՝ ինչո՞վ և ինչպե՞ս են իրարից տարբերվում 10-11-րդ դդ. և 12-14-րդ դդ. մշակույթները, ինչպիսի՞ որակական փոփոխություններ են տեղի ունեցել և, ի վերջո, ի՞նչ հետևանքներ են դրանք ունեցել հասարակական կյանքի և մշակութային զարգացման վրա:**

**բ/ Եթե ընդունվում է Հայկական վերածնության գոյությունը, ապա արդյոք դա նշանակու՞մ է, որ հայոց պատմության և մշակույթի զարգացման մեջ Վերածնունդը պետք է դիտել որպես առանձին պատմական ու մշակութային դարաշրջան՝ իրեն բնորոշ աշխարհայացքային, փիլիսոփայական, գիտական, գեղագիտական, բարոյագիտական սկզբունքներով և մտածողության եղանակներով ու չափանիշներով: Այսինքն՝ մի պատմամշակութային դարաշրջան, որն իր դիմագծով էապես տարբերվում է Անտիկ, Միջնադարի և Լուսավորականության դարաշրջաններից:**

**դ/ Եթե Վերածնությունը առանձին մշակութային դարաշրջան է, ապա Հայկական վերածնության կողմնակիցները նախ պետք է ներկայացնեն միջնադարյան հայ մշակույթի տիպաբանական գծերը, այնու-**

հետև՝ Վերածնությանը: Պետք է հստակ պատասխան տրվի այն հարցին, թե ե՞րբ է Հայաստանում սկսվել և ավարտվել միջնադարյան մշակույթը, առհասարակ, միջնադարյան հայ մշակույթը զարգացման ի՞նչ փուլեր է անցել և որո՞նք էին դրա առանձնահատկությունները: Այլ խոսքով, հարկավոր է ներկայացնել հայոց Միջնադարի և Վերածննդի մշակույթի տիպաբանական-համեմատական բնութագիրը:

Այժմ տեսնենք, թե այս հարցերին ինչպիսի պատասխաններ են տալիս Հայկական վերածնության տեսության կողմնակիցները՝

Նրանց մեծ մասի կարծիքով՝ Վերածնությունը Հայաստանում տեղի է ունեցել 10-14-րդ դարերի սահմանագծում. ժամանակի տեսակետից, գրում է Վ. Չալոյանը, Հայկական վերածնության պատմության առաջին փուլը համընկնում է Անիի ժամանակաշրջանի Հայաստանի 10-11-րդ դարերին մինչև սելջուկների արշավանքները Հայաստանի վրա Այս փուլում դրսևորվում է «Վերածնության այնպիսի մի բաղադրատարր, ինչպիսին էր թոնդրակեցիների հզոր հեղափոխական շարժումը Հայկական Ռեֆորմացիան». Հայկական Վերածնության երկրորդ փուլը համընկնում է Անիի ժամանակաշրջանի 12-13-րդ դարերին, երբ Հայաստանը սելջուկների լուծը թոթափելուց հետո բռնում է սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական կյանքի բուռն վերելքի ուղին. Այս փուլն իր առանձին դրսևորումներով, հասարակական գիտակցության առանձին ձևերով շարունակվում է նաև հայկական պետության կործանումից հետո, ընդհուպ 14-րդ դար: Վ. Չալոյանի կարծիքով այս փուլը նման էր իտալական իրադրությանը, որտեղ 16-րդ դարում, քաղաքական ու սոցիալ-տնտեսական ճգնաժամի և երկրի դեգրադացիայի պայմաններում, Վերածնությունը դեռևս շարունակում էր իր գոյությունը<sup>1</sup>: Թեև Վ. Չալոյանը Հայկական վերածնության սահմանավերջ է ընդունում 14-րդ դարը, սակայն դա չի խանգարում նրան նկատելու, որ «Հայաստանում Վերածնության գրականությունը և Վերածնության սկզբունքները գեղարվեստական ստեղծագործության մեջ իներցիայով շարունակում էին գոյություն ունենալ դեռ երկար ժամանակ, ճիշտ այնպես, ինչպես այդ տեղի ունեցավ Արևմուտքում»<sup>2</sup>. Եթե Վերածննդի հայ գրականության վերջին փուլի ներկայացուցիչներից են համարվում Հովհաննես Թլկուրանցին /14-15-րդ դդ / և Գրիգոր Աղթամարեցին /15-16-րդ դդ /, ապա դա նշանակում է, որ Հայաստանում Վերածնությունը որոշ ոլորտներում գոյատևել է մինչև 16-րդ դարը. Բայց ամենազարմանալիս այն է, որ «Հայկական Ռեներսանս»

<sup>1</sup> Տես Չալոյան Վ., Հայկական Ռեներսանս, Եր., 1964, էջ 72-73

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 193

գրքի հեղինակի կարծիքով՝ Հայաստանում հիմնականում եղել է վաղ Վերածնություն և միայն որոշ ոլորտներում՝ Վերածնություն Ահա թե ինչ է այդ մասին գրում Վ.Չալոյանը իր գրքի վերջնամասում «Վերածնությունը, որպես այդպիսին, ունեցել է իր զարգացման աստիճանները, ինչպես որ նրա սոցիալ-տնտեսական հիմքը կազմող նախասկզբնական կուտակումն ուներ իր զարգացման ցածր և բարձր աստիճանները. Նախասկզբնական կուտակումը Անիի ժամանակաշրջանի Հայաստանում իր զարգացման նախնական ստադիայից հետո չգնաց, դրան համապատասխան հայկական Վերածնությունը ևս հասավ իր զարգացման առաջին ստադիային՝ վաղ Վերածնության մակարդակին. Եթե դա ճիշտ է հայկական Վերածնության նկատմամբ ամբողջությամբ վերցրած, ապա պա ճիշտ չէ նրա առանձին կողմերի նկատմամբ, որտեղ, ինչպես գրքում գույց է տրված, Վերածնությունը հասավ իր զարգացման բարձր աստիճանին»<sup>1</sup>: Այսպիսով, ըստ Վ.Չալոյանի, ամբողջությամբ վերցրած Հայաստանում եղել է վաղ Վերածնություն, իսկ մասամբ Վերածնություն /ի դեպ, «Հայկական Ռենեսանս» գրքում ցույց է տրված, որ Վերածնության կրկույթը դրսևորվել է տվյալ ժամանակաշրջանի գրականության, արվեստների, գիտության և փիլիսոփայության ոլորտներում, այսինքն մշակութային կյանքի գրեթե բոլոր կամ գլխավոր ոլորտներում/.

Հայկական վերածնության ժամանակագրությանը վերաբերող հարցի շոշափել է նաև վրաց գիտնական Շ. Նուցուրիձեն «Ռուսթավելին և Լևոնեյան Վերածնություն» գրքում. Նրա կարծիքով՝ նախավերածնունդը Հայաստանում սկսվել է 10-րդ դարում, սակայն սելջուկների արշավանքների հետևանքով ընդհատվել է, և Հայաստանը «դուրս է մնացել Լևոնեյան Վերածննդի ընդհանուր շղթայից»: Մեկ դար անց Հայաստանում սկսվում է Վերածննդի շրջանը. Սակայն այդ նույն գրքում նա 13-րդ դարի բնորոշում է որպես ընդամենը «հայկական գրականության Վերածնության արշալույս»<sup>2</sup>: Իսկ գրականագետ, հայ գրականության սրտոմարան Մ. Մկրյանի կարծիքով «Հայ Վերածնության մշակույթի զարգացումը մեծ բարձրության է հասնում 10-րդ դարի երկրորդ կեսին և 11-րդ դարի սկզբին»<sup>3</sup>

Հայկական Վերածնության ժամանակային պարբերացման հարցին տևողադարձել է նաև գրականագետ Հ. Թամրազյանը «Հայ քննադատություն» /6-15-րդ դդ / աշխատության մեջ: Նրա կարծիքով՝ անսո-

<sup>1</sup> Կոսյև տեղում էջ 217

<sup>2</sup> Пущубидзе Ш.И Собрание сочинений т 4 Тбилиси 1987 С. 255

<sup>3</sup> Մկրյան Մ, Հայ հին գրականության պատմություն, Եր, 1976, էջ 400

վոր արագ զարգացման պատճառով «գրեթե աննկատ է անցնում նախավերածնությունը, իսկ արդեն 10-րդ դարում մեզանում ձևավորվում է վաղ վերածնությունը, որն ուրույն էտապներով շարունակվում է մինչև 12-րդ դարը, ապա մի շարք բնագավառներում նոր թռիչք ապրում 13-14-րդ դարերում: Թերևս նախավերածնության շրջանն արագ ու աննկատ է անցնում այն պատճառով, որ մասամբ այդ երևույթն արդեն երևան էր եկել 7-րդ դարում Այս դարում էին ստեղծվել Չվարթնոցը և Հոփսիսինեն, Շիրակացու աշխարհիկ գիտությունը, Սյունեցու քերականությունը, հոգևոր երգեր և Դավթակի «Ողբի» նման երկեր Այս բոլորը չէին կարող անհետ անցնել և, ինչպես նշել ենք, որոշ կամուրջ էին նետում անցյալի և գալիքի միջև: Այսպես թե այնպես, 10-12-րդ դարերում, շուրջ հարյուր հիսուն տարվա խաղաղ աշխատանքի, անկախության և տնտեսական վերելքի մթնոլորտում, ծաղկում է հայկական վերածնությունը դառնալով յուրօրինակ նախերգանք մաս եվրոպական վերածնության համար»<sup>1</sup>:

Ի դեպ, «Հայ քննադատություն» աշխատության մեջ Հ Թամրազյանն ակնարկում է հայոց մեջ չորս վերածնությունների գոյության մասին. «Ուշագրավ է, որ հայ և համաշխարհային խոշոր մասնագետները անվերապահ ընդունում են հայոց երրորդ, մասամբ մաս անավարտ մնացած չորրորդ վերածնության խոր ազդեցությունը եվրոպական ճարտարապետության զարգացման ընթացքի, մասնավորապես վերածնողի ճարտարապետության վրա»<sup>2</sup> Թե ե՞րբ են տեղի ունեցել այդ չորս հայոց վերածնունդները, հեղինակը մանրամասն չի լուսաբանում /ըստ երևույթին նա նկատի է ունեցել Ա. Թորամանյանի կողմից հայ ճարտարապետության մեջ չորս «վերածնությունների» մասին տեսությունը Սակայն նկատենք, որ Ա Թորամանյանի այդ տեսությունը ոչ մի կապ չունի մեզ հայտնի իմաստով Հայկական վերածնության հետ/

Հայկական վերածնության ժամանակային ընդգրկման վերաբերյալ իր կարծիքն է արտահայտել նաև գրականագետ Վ. Նալբանդյանը Նշելով, որ Հայկական վերածնության հիմնահարցի գիտական մշակումը տակավին սկսվել է միայն, նա գրում է հետևյալը «Բոլոր դեպքերում, սակայն, այժմ իսկ մի բան պարզ է, որ մի քանի դարով կանխելով եվրոպացիներին, վերածնական հումանիզմի գաղափարներով ներթափանցված իր բազմանշանակ ու մեծարժեք ստեղծագործությամբ Գրիգոր Նարեկացին դարձավ ազգային գրականության, կարելի է ասել նույնիսկ ավելի լայն առումով, հայոց ողջ հոգևոր մշակույթի որակապես նոր դարաշրջա-

<sup>1</sup> Թամրազյան Հ, Հայ քննադատություն, Գիրք Բ /6-15-րդ դր /, Եր, 1985, էջ 36

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 44

ոյ՝ Վերածննդի ուսիվիրան՝ Խոսքն այստեղ, հարկավ, չի վերաբերում լույ սահմանափակ մի ժամանակահատվածի, այլ՝ շուրջ ութ հարյուր տարի հարատևող մի մեծ դարաշրջանի, որ տվել է գեղարվեստական խորի, գեղագիտական ու իմաստասիրական մտքի, արվեստի ու գիտության կարկառուն դեմքեր. »<sup>1</sup>։ Այս ակնարկից հետևում է, որ Հայտատանում Վերածնությունը գոյատևել է շուրջ ութ դար՝ Նարեկացուց մինչև Սայաթ-Նովա։

Հայկական Վերածնության տեսության կողմնակիցները հաճախ են նշում այն հանգամանքը, որ 10-14-րդ դարերում Հայաստանում տեղի ունեցած պատմամշակութային փոփոխությունները չեն հասել իրենց տրամաբանական վախճանին, որովհետև Հայկական վերածնությունը մնացել է անավարտ, արտաքին պատճառներով ընդհատվել է դրա զարգացումը «Մեզանում, - գրում է Հ Թամրազյանը,- հասկանալի պատճառներով, վերածնությունը ավարտուն պատկեր չի ստացել, այսինքն՝ չի առգել եվրոպական վերածնության տևական ու բնական ճանապարհը, ի վերջո կիսատ է մնացել Սակայն վերածնունդը սկիզբ է առել ու ծաղկել սլավոնագրության, փիլիսոփայության, ճարտարապետության և մանավանդ գեղարվեստական գրականության ամենաամհիջական և զգայուն տևուսկի բանաստեղծության մեջ»<sup>2</sup>։

Հայկական վերածնության անավարտության մասին պնդումը հույնալեզու մեթոդաբանական բնույթի բարդ խնդիրներ է առաջացնում Բունև այն է, որ մշակույթի զարգացման վերջնական արդյունքների հիման վրա կարելի է հստակ պատկերացում կազմել այդ մշակույթի լինելության գործընթացի, դրա զարգացման հիմնական միտումների մասին։ Երևի բացակայում է տվյալ երևույթի զարգացման տրամաբանական ավարտը, ապա պնդումները կանխագուշակության բնույթ են ստանում Երևի մշակութային դարաշրջանը կայացել է, այսինքն ստեղծվել են աշխարհայացքային նոր հարացույցներ, մտածողության նոր ձևեր և ավանդույթներ, կեցության և գիտակցության մեջ կատարվել են արդեն մոտունգականորեն փոխանցելի փոփոխություններ, ապա դրանք հնախուրդ չի, անկախ արտաքին և ներքին անբարենպաստ հանգամանքներից, ոչ ոք կամ այն չափով իրենց ազդեցությունը չունենան մշակույթի հետուրու գարգացման վրա, այդ վիճակով իսկ չպայմանավորեն մշակույթի նոր երևույթների կամ մշակութային նոր դարաշրջանի առաջացումը Եվրոպական վերածնունդը կայացած մշակութային դարաշրջան էր,

<sup>1</sup> Լուսինյան Վ Ս, Գրիգոր Նարեկացի, Եր, 1990, էջ 9

<sup>2</sup> Լուսինյան Վ Ս, Գրիգոր Նարեկացի, էջ 49

որը, անկախ իր ավարտման ձևերից, ծնունդ տվեց Նոր Ժամանակի եվրոպական մշակույթին. Եթե Հայկական վերածնությունը չի ավարտվել և չի ունեցել տրամաբանական շարունակություն, ապա մենք որտեղի՞ց և ինչպե՞ս կարող ենք իմանալ, որ դա Վերածնություն էր.

Այս պարագայում Հայկական վերածնության կողմնակիցները կատարում են հետևյալ մեթոդաբանական քայլը. նրանք տրամաբանական ավարտ ունեցած եվրոպական Վերածննդի արդյունքների տեսանկյունից գնահատում են անավարտ մնացած Հայկական Վերածնության, ավելի ստույգ՝ 10-14-րդ դարերի հայ մշակույթի զարգացման ընթացքը: Ահա թե ինչպես է այդ դիրքորոշումը հիմնավորում Վ. Չալոյանը: Նա իրավացիորեն ոչ միայն թույլատրելի, այլև անհրաժեշտ է համարում համեմատական մեթոդի օգտագործումը հասարակագիտական և պատմական գիտություններում «Փաստ է, - գրում է նա, - որ որոշ պատմական պայմանների հետևանքով, ոչ բոլոր երկրներն են իրենց տնտեսական կյանքի զարգացման դրությամբ, սոցիալ-դասակարգային պայքարի բնույթով կամ կուլտուրական զարգացման իրենց մակարդակով կանգնած եղել զարգացման միևնույն մակարդակին, այլ կերպ ասած, հասարակության զարգացումը տարբեր երկրների պատմության մեջ բոլորովին էլ չի ընթացել միատեսակ Ուստի, այն երկիրը, որը իր հասարակական կյանքի զարգացմամբ, այս կամ այն ասպեկտով վերցրած, դասական է, իր զարգացման որոշ օրինաչափությունների հրսևորմամբ կարող է հնարավորություն տալ լայն ընդհանրացումների համար. Կ Մարքսը գրում է, որ առավել բարձր զարգացած երկիրը ցածր զարգացում ունեցող երկրին ցույց է տալիս նրա իսկ սեփական ապագայի սոսկ պատկերը Եվ այդ պատճառով, եթե մեզ հետաքրքրում են պատմական այս կամ այն երևույթի երկաթյա անհրաժեշտությամբ գործող զարգացման օրենքներն ու տենդենցները /ընդգծ. իմն է - Ս Ձ /, ապա պետք է միշտ դրանք նկատի ունենանք այնտեղ, որտեղ երևան են գալիս առավելապես ավարտված ձևով»<sup>1</sup>. Սա ինքնըստինքյան նշանակում է, որ «առավելապես ավարտուն տեսք» ունեցած եվրոպական /իտալական/ Վերածնության պատկերի հիման վրա կարելի է պատկերացում ունենալ անավարտ մնացած Հայկական վերածնության մասին

Ինչպես տեսնում ենք, Հայկական վերածնության գոյության ժամանակահատվածի վերաբերյալ գոյություն ունեն տարբեր և իրարամերժ կարծիքներ, որոնց վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ մեթոդաբանական առումով Հայկական վերածնության տեսության մեջ այս կարևորագույն

<sup>1</sup> Չալոյան Վ., նշվ աշխատ , էջ 54-55

ուարցը ըստ էության մշակված չէ: Այդպես էլ պարզ չի դառնում, թե ե՞րբ է Հայկական Վերածնությունը ձևավորվել, ի՞նչ փուլեր է անցել, որո՞նք են սրանց բաժանման հիմքը, ե՞րբ է Վերածնությունը հասել զարգացման իր գագաթնակետին, ի՞նչ առնչակցություն գոյություն ունի Նախավերածնության ու Վերածնության միջև, ի՞նչ է նշանակում, որ այն չի անցել «ելլուպական վերածնության տևական ու բնական ճանապարհը» և այլն:

Հայկական վերածնության գոյության ընդունման և դրա ժամանակային պարբերացման հետ կապված ծագում են մի շարք հարցեր, որոնց պատասխանները սկզբունքային նշանակություն ունեն ոչ միայն այդ տեսության, այլև առհասարակ հայոց պատմության և մշակույթի զարգացման տրամաբանությունը պարզաբանելու համար: Հայկական վերածնության գոյության ընդունումը և դրա պատմական զարգացման պարբերացման փորձերը ըստ էության վկայում են այն մասին, որ այդ տեսության կողմնակիցները հակված են այն տեսակետին, թե Վերածնունդը մի առանձին, ուրույն ժամանակաշրջան է հայոց պատմության և մշակույթի զարգացման մեջ

Այսպես, Վ. Չալոյանը «Հայկական Ռենեսանս» աշխատության մեջ ըստ էության Վերածնությունը դիտում է որպես առանձին դարաշրջան /այդ մենագրության երկրորդ գլուխը վերնագրված է «Հայկական Վերածնության սոցիալ-տնտեսական հիմունքները», իսկ հիմնական՝ երրորդ գլուխը՝ «Վերածնության կուլտուրան Հայաստանում»/, թեև ավելի ուշ հրատարակած «Հայոց փիլիսոփայության պատմություն /Հին և միջին դարեր/» աշխատությունում մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանը ներկայացված է «Ֆեոդալական հասարակության ծաղկման շրջանի փիլիսոփայությունը /10-15-րդ դդ /» վերնագրով /ի դեպ, այդ բաժնի ենթագլուխներից ոչ մեկում հիշատակված չէ Վերածնություն հասկացությունը/, թեև բովանդակային առումով դրանց միջև գրեթե չկան տարբերություններ

Գրականագետ Վ. Նալբանդյանը հստակորեն առանձնացնում է «մեր ազգային գրականության երկու կարևոր շրջափուլերը Միջնադարն ու Վերածնությունը», նշելով, որ «ինչպես այլուր, այնպես էլ Հայաստանում Վերածնությունը ոչ թե պատրաստի վիճակով հաջորդել է Միջնադարին, այլ սաղմնավորվել, սկզբնավորվել է սկսել հենց Միջնադարի ընդերքում Սա միանգամայն օրինաչափ երևույթ է և վերաբերում է ոչ միայն Վերածնությանը, այլև առհասարակ մշակույթի ու գրականության որակապես ամեն մի նոր շրջափուլի»<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Նալբանդյան Վ., նշվ աշխատ., էջ 7-8



Հարկավոր է պարզել, թե ինչ իմաստով են գործածվում «միջնադար» և «վերածնունդ» հասկացությունները. դրանցով նշանակվում են պատմական, թե՞ մշակութային ժամանակաշրջաններ: Օրինակ՝ Հ Թամրազյանը նշում է, թե «մեզանում բոլորն էին գնում միջնադարի միջին շրջանի էությունը բնորոշելու համար /ընդգծ. իմն է - Ս.Ձ./: Վեճը հատկապես ծավալվում է հայկական վերածննդի շուրջ: Եղե՞լ է, թե՞ չի եղել հայոց վերածնունդ, համապատասխանո՞ւմ է արդյոք այդ վերածնունդ կոչվածը այն չափանիշներին, որ նկատել են մարքսիզմի դասականները»<sup>1</sup>: Եթե իսկապես ընդունվում է, որ Վերածնությունը հայ մշակույթի պատմության մեջ առանձին շրջափուլ է, ապա Հայկական վերածնության տեսության կողմնակիցները, հետևողական լինելու դեպքում, պետք է նորովի պարբերացնեն հայոց մշակույթի պատմությունը, ընդամին, այդ պարբերացման մեջ առանձին տեղ հատկացնելով Վերածնության ժամանակաշրջանին: Հակառակ դեպքում պետք է ընդունել, որ հայոց Միջնադարում /որպես առանձին պատմական դարաշրջան/ գոյություն են ունեցել երկու մշակութային դարաշրջան՝ Միջնադար և Վերածնություն Ստացվում է, որ միևնույն ժամանակ և միևնույն պայմաններում գոյություն են ունեցել մշակութային երկու դարաշրջան միջնադարյան և վերածնական, հետևաբար, 10-14-րդ դդ. հայ մշակույթը հավասարապես կարող ենք բնութագրել որպես միջնադարյան և վերածնական:

Այսպիսի խառնաշփոթության պատճառներից մեկը թերևս այն է, որ ընդունելով Հայկական Վերածնության գոյությունը, դրա կողմնակիցները հստակորեն ցույց չեն տալիս ինչպես դրա տիպաբանական առանձնահատկությունները, այնպես էլ այդ ժամանակաշրջանի տարբերությունները նախորդ և հետագա մշակութային դարաշրջաններից:

Մինչդեռ Միջնադարի և Վերածնության մշակույթները, որքան էլ կապված լինեն իրար հետ, տիպաբանորեն իրարից այնպես և այնքան են տարբերվում, որ դրանք հնարավոր չէ իրար հետ շփոթել. Ինչպես նկատում են եվրոպական Վերածնության տեսաբանները, Վերածննդի, որպես մշակութային գործընթացի, հասարակական իմաստն այն էր, որ դա «կատարելապես սպանեց միջնադարյան մշակույթը» /Ա. Ջիվիլեգով/. Վերածնունդը հակադիր է միջնադարյան մշակույթին այնպես, ինչպես քաղաքային կարգը հակադիր է ֆեոդալական կացութաձևին: Վերածնունդը, գրում է իսպանացի փիլիսոփա Խ Օրտեգա -ի- Գասետը, նախ և առաջ խզում էր Միջնադարի ավանդական մշակույթից, որը կազ-

<sup>1</sup> Թամրազյան Հ, նշվ աշխատ, էջ 27

մայրուծել և խեղդել էր մարդու տարերքային հզորությունը. Թեև ասված է խիստ ու կտրուկ ձևով, սակայն պարզ է, որ Միջնադարը և Վերածնունդը, որպես առանձին մշակութային տիպեր, սկզբունքորեն տարբերվում են իրարից: Համեմատելով այդ երկու մշակույթները, Ա. Հարությունյանը նշում է հետևյալը. Վերածննդի ինտելեկտուալ-գեղագիտական հումանիզմը պատմության մեջ առաջին անգամ իրականացրեց արժեքների վերարժեքավորում. «հոգու և մարմնի եկեղեցա-միջնադարյան հակադրությունը փոխարինվեց ամբողջական և ներդաշնակ անհատի փառաբանմամբ, ճգնակեցության քարոզը վերածվեց լիարյուն կենսասիրության վերականգմանը, մարդու չնչինության և ոչնչության դրույթը փոխարինվեց մարդու արժանապատվության և գերազանցության հակադրությամբ, կրավորական հայեցողության իդեալը փոխարինվեց ռացիոնալ կենսագործունեության սկզբունքով, կրոնական դոգմաների հեղինակության նկատմամբ եղած հավատը վերածվեց գիտելիքի հեղինակության ընդունման, եկեղեցու հոգևոր խնամակալությունը փոխարինվեց ազատախոհության պաշտպանությամբ, «աստվածաբանության աղախին» գիտությունը վերափոխվեց «փորձի աղախին» գիտությանը, արվեստի մեջ սինվոլիզմը և այլաբանությունը իրենց տեղը զիջեցին հոգեբանական ռեալիզմին. աշխարհի մասին աստվածաբանականացված գիտելիքը փոխարինվեց աշխարհի ճանաչողության ռացիոնալականացմամբ...»<sup>1</sup>:

Թվում է, թե ստեղծված փակուղային իրավիճակից դուրս գալու ելքերից լավագույնն այն կլիներ, եթե ընդունենք, որ 10-14-րդ դդ. հայոց մշակույթն ուներ անցումային բնույթ, այսինքն դա մշակութային այնպիսի դարաշրջան էր, որին բնորոշ էին թե միջնադարյան և թե՛ վերածնական երևույթներ. Կարծես թե այսպիսի մոտեցումը մեթոդաբանական առումով ավելի ընդունելի է, քանի որ տարբեր գնահատումների համար ստեղծում է լայն հնարավորություններ. Ի դեպ, միջնադարի հայ մշակույթով զբաղվող շատ հետազոտողներ հակված են ընդունելու 10-14-րդ դդ հայ մշակույթի անցումային բնույթը. Օրինակ՝ Հ Մանուչարյանը, պարբերացնելով հայ քաղաքագիտական մտքի զարգացման պատմությունը, առանձնացնում է նաև 10-14-րդ դարերը, նշելով, որ դրանք «զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջան լինելով հանդերձ բնորոշվում են վերածննդին առանձնահատուկ գծերով, որը նույնպես մի ինքնատիպ անցումային դարաշրջան է»<sup>2</sup>: Հետաքրքիր է նկատել, որ Հ. Մանուչարյանը,

<sup>1</sup> Арутюнян А. Западная Европа. От раннего христианства до Ренессанса. Ереван 2000 с 159

<sup>2</sup> Մանուչարյան Հ., Հայ քաղաքագիտական մտքի պատմության պարբերացման հարսի շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1999, թիվ 1, էջ 63

շատ հետազոտողների մնան, երկակի դիրքորոշում ունի այս դարաշրջանի բնութագրության հարցում. Նույն հողվածում, զուգահեռներ անցկացնելով հայ և արևմտյան քաղաքակրթության զարգացման փուլերի միջև, նա 10-14-րդ դդ. հայ մշակույթը համահունչ է համարում արևմտյան մշակույթի Վերածննդի փուլին, սակայն քիչ հետո արտահայտում է այն միտքը, որ դա «հայոց դասական միջնադարի» դարաշրջան է՝ Վերածննդի մշակույթին բնորոշ գծերով:

Եթե 10-14-րդ դդ. հայոց մշակույթը բնորոշենք որպես անցումային, ապա պետք է հստակեցնենք, թե ի՞նչ ենք հասկանում այդ հասկացության տակ: Լայն իմաստով, ամեն մի պատմամշակութային շրջան կարող ենք անվանել «անցումային», նկատի ունենալով դրանում տեղի ունեցող փոփոխությունները և փոխակերպությունները: Խիստ իմաստով, անցումային կարող ենք անվանել այն ժամանակաշրջանը, որում տեղի են ունենում արմատական փոփոխություններ, հին արժեքների կողքին ձևավորվում են նորերը, որոնք աստիճանաբար սկսում են գերիշխող դառնալ և որոնք հետագայում հիմք են հանդիսանում աշխարհայացքային նոր սկզբունքների հաստատման համար: Հեղաշրջում է կատարվում մարդկանց պատկերացումներում, փոփոխվում են նրանց մտածողության սկզբունքները և գործելակերպը: Հնի և նորի մրցակցությունը դրսևորվում է ամենուր սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, գիտամշակութային և կրոնական կյանքում. Արդյո՞ք 10-14-րդ դդ.՝ հայոց մշակույթը եղել է խիստ իմաստով անցումային ժամանակաշրջան եթե այո, ապա պետք է ցույց տրվեն հասարակական ու մշակութային կյանքում կատարված այն փոփոխությունները, որոնք արմատական և սկզբունքային բնույթ ունեն: Սովորաբար մնան դեպքում թվարկում են փաստեր, ներկայացնում են քանակական ցուցանիշներ, որոնք քիչ բան են հաղորդում որակական փոփոխության վերաբերյալ կամ եթե հաղորդում են, ապա պարզ չէ, թե ո՞ր մշակութային դարաշրջանի ոգուն են դրանք համահունչ. Օրինակ՝ Վ Չալոյանը Հայկական վերածնության շրջանի փիլիսոփայության «ամենանշանավոր ներկայացուցիչներից» է համարում Հովհան Ռոտունցուն /1315-1386/, սակայն վերջինիս հայացքների վերլուծության մեջ դժվար է վերածնական փիլիսոփայության հետք անգամ տեսնել: Ռոտունցին, ըստ Վ Չալոյանի, Աստծո և բնության հարաբերության հարցը թեպետև լուծում է հոգուտ Աստծո առաջնայնության և բնության երկրորդայնության, բայց և այնպես նրա ուսմունքում բնությունը գոյություն ունի Աստծուց դուրս, որպես մարդու մտածողությունից անկախ նյութական ռեալ կեցություն. Բնությունը նախորդում է մարդկային մտածողությանը,

խակ վերջինս ի վիճակի է ճանաչելու բնության, նյութական աշխարհի հատկությունները Վ. Չալոյանի մեկնաբանությամբ Ռոտունեցին աշխարհի իմացության հնարավորության հարցը լուծում է մատերիալիստության Մինչդեռ, եթե միջնադարյան փիլիսոփայության հարացույցի համատեքստում դիտարկենք Ռոտունեցու վերոբերյալ հայացքները, ապա առանց դժվարության կարող ենք տեսնել, որ այս հարցում հայ փիլիսոփան պաշտպանում է այնպիսի տեսակետ, որը բնորոշ է միջնադարյան գրեթե բոլոր փիլիսոփա-աստվածաբաններին: Վերածնության փիլիսոփայության հետ կապ չունի նաև Ռոտունեցու կողմից ունիվերսալիաների /ընդհանուր հասկացությունների բնության/ հարցի լուծումը: Ըստ Վ. Չալոյանի «Հովհան Ռոտունեցին ընդհանուրի և առանձնակիի հարաբերության իր հասկացության մեջ հակվում է Արիստոտելի կողմը, որի ուսմունքը նա ընկալում է մատերիալիստական իր մեկնությամբ: Դրա փայլուն արտահայտությունը Հովհան Ռոտունեցու նոմինալիզմն է»<sup>1</sup>: Նախ, նկատենք, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցը արժարժվել է միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ, որի ընթացքում էլ ձևավորվել են ռեալիստական, նոմինալիստական և կոնցեպտուալիստական ուղղությունները, երկրորդ, այս հարցի լուծման նոմինալիստական ու մատերիալիստական տեսակետները իրար չեն կարող համընկնել, հետևաբար Ռոտունեցու նոմինալիզմը չի կարող լինել մատերիալիզմի «փայլուն արտահայտություն», երրորդ, եթե նույնիսկ Ռոտունեցին այդ հարցը լուծում է նոմինալիզմի դիրքերից /Վ. Չալոյանի վերլուծությունից դա հստակ չի երևում/, ապա դա դեռ չի նշանակում, թե Ռոտունեցին արտահայտում է Վերածնության դարաշրջանի փիլիսոփայության համահունչ գաղափար: Այլ խոսքով, Վ. Չալոյանի կողմից Հովհան Ռոտունեցու փիլիսոփայական հայացքների վերլուծության մեջ անհնար է գտնել Վերածնության փիլիսոփայությանը հոգեհարազատ որևէ գաղափար: Նման դեպքում հարց է ծագում. արժե՞ արդյոք Ռոտունեցու փիլիսոփայությունը դիտարկել Վերածնության մշակույթի չափանիշներով, երբ այն աներկբայորեն, առանց հակասությունների բացատրվում է միջնադարյան մշակույթի չափանիշներով: ~

Բերենք մի այլ օրինակ՝ Մ. Մկրյանը Հայաստանում Վերածնության սկզբնավորման և զարգացման կարևորագույն փաստեր է համարում պատմագրության, ճարտարապետության, գրականության, գիտության և արվեստի որոշ ճյուղերի զարգացումը Այսպես, ըստ նրա, պատմագրության զարգացման առաջին ցուցանիշն այն է, որ ասպարեզ է գալիս

<sup>1</sup> Չալոյան Վ. նշվ աշխատ , էջ 150

պատմիչների մի խումբ: Բայց այս ցուցանիշն ինքնին Վերածնության երևույթ չէ, իսկ այդպիսին դառնալու համար հարկավոր է ցույց տալ, թե նրանք, ի տարբերություն իրենց նախորդների, պատմագրության մեջ ինչպիսի՞ սկզբունքային փոփոխություններ են կատարել, տեսական և աշխարհայացքային ի՞նչ նորամուծություններ են կատարել, որքանո՞վ են հաղթահարել պատմական իրադարձությունների իմաստավորման ու ներկայացման նախկինում եղած պատկերացումները. Առհասարակ, փորձե՞լ են դուրս գալ պատմագրության ավանդական շրջանակներից: Համոզիչ լինելու համար նման դեպքերում պետք է հստակորեն ցույց տրվի պատմագրության միջնադարյան և վերածնական մոտեցումների տարբերությունները: Եթե այդ տարբերությունները նկատելի են, ապա պետք է պարզել, դրանք համահունչ են միջնադարյա՞ն, թե՞ Վերածնության դարաշրջանի ոգուն: Ընդամին, չպետք է անտեսել /ինչը իսկապես անտեսվում է/, որ միջնադարյան մշակույթը նույնպես զարգացող, կերպարանափոխվող մշակութային ամբողջություն է, որն ունի իր ձևերի ծավալման տրամաբանությունը: Նշված հարցերին անդրադառնում է նաև Հ. Թամրազյանը: Նրա կարծիքով՝ այս շրջանում «պատմագրությունը ևս շարունակում է խաղալ իր հատուկ դերը: Ինչ-որ կարևոր հարցում նա զիջում էր 5-րդ դարի նվաճումներին, այսինքն՝ չունեի ժամանակագրական, գիտական ու գեղարվեստական այն միասնությունը, որը բնորոշ է հին պատմագրությանը: Բացի այդ, նոր պատմիչների երկերում դժվար է ցույց տալ այն վառ ընդգծված անհատականությունը և տաղանդի ուժը, որով այնքան զանազանվում էին հին հեղինակները: Սակայն, այսուհանդերձ, այդ պատմագրությունն ստեղծում է անցած ու նոր օրերի անցքերի պատմությունը, առաջ մղում նոր մարդկանց, որոնք դեր են խաղում քաղաքական կյանքում: Եվ հենց այստեղ ևս երևան են գալիս գաղափարական ու գեղարվեստական նոր հատկանիշներ. .»<sup>1</sup>: Զննարկվող ժամանակահատվածի պատմագրության մեծ արժանիքը, ըստ Հ. Թամրազյանի, այն է, որ դրանում առաջ է մղվում ինքնուրույն կենտրոնաձիգ պետականության զորացման և ազգային կյանքի վերելքի թեման. «Ինքնին վերցրած սա առաջադիմական քայլ էր, հարազատ վերածնությանը, քանի որ ուղղված էր ազգային անկախության գաղափարին և հետապնդում էր ազգային կյանքի վերածնության մեծ նպատակը»<sup>2</sup>: Մյուս արժանիքն այն է, որ «պատմիչները ձգտել են, տոհմային որոշ մեծարանքների ու ա-

<sup>1</sup> Թամրազյան Հ., նշվ աշխատ., էջ 53-54

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 55

առանձնաշնորհումների հետ միասին, առաջ քաշել ընդհանուր հայկական նոր գաղափարախոսություն, արտահայտել քաղաքական ու քաղաքական նոր իդեալներ»։ «Եվ հենց այս պատմագրության մեջ էլ յուրովի զարգացվում է ազգային կյանքի ստեղծման ու ծաղկման, աշխարհիկ մշակույթի և հոգևոր զարթոնքի թեման»<sup>1</sup> «Նոր բովանդակության հետ միասին, անշուշտ, «աներևույթ» փոփոխություններ են տեղի ունենում նաև ձևի մեջ, արձակի լեզուն դառնում է ազատ ու անկաշկանդ, շատ պատկերավոր, հեռու քերթողական արվեստի սխեմաներից, մեծ տեղ է բացվում ժողովրդական մտածողության և ոճի համար։ Եթե այդ բոլորին ավելացնենք նաև հեղինակների լայնախոհությունը քաղաքական հարցերում, նրբությունն ու իմաստնությունը արվեստի կոթողների նկարագրության ու գնահատության մեջ, և սեփական գրական գործի նշանակության խոր ըմբռնումը, նոր նյութի և ոճի անհրաժեշտության գիտակցումը, ապա պարզ կդառնա պատմագրական արձակի մեջ տեղի ունեցած կարևորագույն տեղաշարժը»<sup>2</sup>։ Իսկապես, այս շրջանի պատմագրության մեջ տեղի են ունեցել թե ոճական և թե բովանդակային որոշ փոփոխություններ, և դրանք առաջին հերթին պայմանավորված էին ժամանակաշրջանի առանձնահատկություններով։ Ավելին, պատմագրության մեջ հանդես են գալիս մի քանի ուղղություններ։ «Առաջինը պաշտպանում էր երկրի միասնության գաղափարը և ձգտում էր միաբանություն հաստատել իշխանների և թագավորների միջև։ Երկրորդ ուղղությունը ներկայացնող պատմիչները փորձում էին հիմնավորել ու արդարացնել ավատատիրական անջատողականությունը և գավառական թագավորությունների հանդես գալը։ Հայ պատմագրության մեջ առանձնացավ նաև երրորդ ուղղությունը, որն իր առջև նպատակ էր դրել ստեղծել «տիեզերական», այսինքն ընդհանուր պատմություններ, որոնք ամփոփ պատկերացում կտային աշխարհի ծագման ու զարգացման ընթացքի մասին... Հանդես են գալիս նաև նոր բնույթի երկեր ժամանակագրություններ»<sup>3</sup>։

Մակայն այդ փոփոխությունները, որքան էլ տպավորիչ լինեին, տեղավորվում են պատմագրության միջնադարյան հարացույցի շրջանակներում / ի դեպ, չ. Թամրազյանի թվարկած «արժանիքները» բնորոշ են

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 59

Նույն տեղում, էջ 67

<sup>3</sup> Մարգարյան Հ., Հայկական մշակույթը /հնագույն ժամանակներից մինչև 20-րդ դարի սկիզբը/, «Հայոց պատմություն. Հիմնահարցեր Հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրեր» գրքում, Եր., 2000, էջ 288-289

ատհասարակ 5-18-րդ դարերի հայ պատմագրությանը, այսինքն դրանք ընդհանրական բնույթ ունեն Դժվար է գտնել մի միջնադարյան հայ պատմիչ, որ չլինի հայոց պետականության կամ կենտրոնաձիգ պետության կողմնակից կամ չունենա իր քաղաքական ու քարոյական իդեալները/ 10-14-յդ դարերում հանդես եկած հայ պատմիչները միջնադարյան մտածողներ են թե իրենց աշխարհայացքային և փիլիսոփայական հայացքներով, թե՛ սոցիալ-քաղաքական, քարոյագիտական ու գեղարվեստական սկզբունքներով. Բանն այն է, որ այդպիսի փոփոխությունների գնահատման համար գործածվում են Վերածնության մշակույթին բնորոշ չափանիշներ, որովհետև ավանդույթի ուժով խիստ սահմանափակ է ներկայացվում միջնադարյան մշակույթի բովանդակությունը: Լուսավորականության շրջանում ստեղծված նախապաշարումներն ու կարծրատիպերը, որոնք հետագայում պաշտպանվեցին մարքսիստական ու պոզիտիվիստական մոտեցումներում, միջնադարը ներկայացվում է սխեմատիկ գծերով: Երբ միջնադարյան մշակույթը բնորոշում ենք որպես ավանդույթաշատական, քարոյախրատական, հակաանհատապաշտական, վերացական-ընդհանուր, հակաբնապաշտական և այլն, ապա դա բնավ էլ չի նշանակում, թե դրանց հակառակ երևույթները այդ մշակույթում առհասարակ բացակայում էին. Իրավացի է Կ Բուրդուսիը, երբ գրում է. «Նա, ով խորացել է հունական ողբերգության և Էսքիլեսի և Եվրիպիդեսի գաղափարների աշխարհում, ոչ մի կերպ չի կարող հավատալ նախ, արևային հունականության մասին հին լեգենդին՝ Եվ հակառակը, միջնադարը գուրկ չէր կյանքի զգայական ուրախությունից, աշխարհի խորը ընկալումից. մարդկային ուժի զգացմունքի անսահման դրսևորումից, հզոր անհատներից, ճակատագրի հանդեպ տիտանական հակադրությունից Ինչպես անտիկ շրջանում, այնպես էլ միջնադարում աշխարհի կենսուրախ ընկալումը և աշխարհի մերժումը խառնված էին այդ հակադրությունները միախառնված էին նաև հումանիզմի և Ռենեսանսի մեջ»<sup>1</sup> Ինչպես ցանկացած մշակութային դարաշրջան, այնպես էլ Միջնադարն ուներ իր ներքին հակասական կյանքը, իր «էության» դրսևորման բազմազան ձևեր, որոնք վերապահումով կարող ենք տեղավորել մեզ կարծրատիպի շրջանակներում Օրինակ՝ այս տեսանկյունից հետաքրքիր է 7-9-րդ դարերի սահմանագծում գրված և Հովհան Մամիկոնյանի անունով մեզ հասած «Պատմությունը», որում ստեղծված կեր-

<sup>1</sup> Бурдах К., Реформация Ренессанс Гуманизм/Пер с нем -М., 2004 - 125

սյարները, ուսումնասիրողների կարծիքով, ազատախոհ են, գերծ քրիստոնեական բարոյականության՝ չարին բարությանը պատասխանելու «լուզմատիկ քարոզի և մտածողության կաշկանդումներից: Նրանք չափազանց համարձակ են, անխնա՝ երկրի ամեն մի թշնամու նկատմամբ, նույնիսկ չեն խուսափում թշնամուն ճարակությանը, խորամանկությանը, ամեն միջոցով հաղթելու հնարավորությունից. Խորամանկությունն այստեղ արդեն դիտվում է իբրև խելացիություն, իմաստնություն, հնարաստություն: Սմբատը անմարդկային դաժանությամբ է վերաբերվում գերի սնացած բոլոր թշնամիների նկատմամբ անկախ տարիքից և սեռից. Նա աստ հեռու է Փավստոսի ներկայացրած Մուշեղի ասպետական մեծահոգությունից ու խղճմտանքից»<sup>1</sup>: Այլ խոսքով, Հովհան Մամիկոնյանի «Պատմությունը» թե՛ իր գաղափարական բովանդակությամբ և թե՛ իր ուսով շահեկանորեն տարբերվում է Հայկական վերածնության շրջանի նմանատիպ երկերից: Այդ դեպքում, ի՞նչ չափանիշներից ելնելով դա յուրեք է համարենք Հայկական վերածնության շրջանի երկ: Եթե հաշվի առնենք հայոց մշակույթի, ի մասնավորի հայ պատմագրության զարգացման առանձնահատկությունները, ինչպես նաև առաջնորդվենք սխալ մեթոդաբանությամբ, այսինքն՝ այս պատմական երկը համեմատենք Վերածնության դարաշրջանի նմանատիպ երկերի հետ, ապա կարող ենք խոսել մինչև Մաքիավելին եղած մաքիավելիզմի մասին:

Միջնադարում ստեղծագործել են մեծ անհատներ, որոնց խառնվածքը բնավորությունը, սոցիալ-քաղաքական, բարոյագիտական ու գեղագիտական ճաշակը իրենց դրոշմն են թողել նրանց ստեղծագործությունների վրա: Այդ անհատները, լինեն նրանք պատմիչներ, բանաստեղծներ, աստվածաբաններ, փիլիսոփաներ, ճարտարապետներ, իրարից տարբերվում են հենց իրենց անհատական ոճով: Պիեռ Աբելյարը, Առցեր Բեկոնը, Թոմաս Աքվինացին, Սիգեր Բրաբանտացին, Դոնս Ակոտը, Ուիլյամ Օկկամը և ուրիշներ, միևնույն սխոլաստիկական փիլիսոփայության ներկայացուցիչներ են, բայց ունեն իրենց անհատական ուր, սեփական մախասիրություններն ու փիլիսոփայական համակարգը. Իստ միջնադարյան եվրոպական ճարտարապետությունը ունեցել է երկու իմանական ոճ՝ ռոմանական և գոթական, որոնք իրարից էականորեն տարբերվում են, բայց երկուսն էլ պատկանում են միջնադարյան ոճին: Արվինքն եթե միջնադարյան հայ պատմագրության կամ մշակույթի այլ սյուրուներում նկատվում են բովանդակային, ոճական և գաղափարական

<sup>1</sup> Նաև Հովհան Մամիկոնյան, Տարոնի պատմություն /Աշխատասիրությամբ Վ. Հ. Վարդանյանի/ Եր., 1989, էջ 18



որոշ փոփոխություններ, ապա դեռևս դա չի նշանակում, թե դրանք իրենց բնույթով չեն պատկանում միջնադարյան մշակույթին.

Վերոգրյալից կարող ենք անել հետևյալ եզրակացությունը. «Հայկական Վերածնության» ընդունումը մեզ կանգնեցնում է մեթոդաբանական մի շարք հիմնախնդիրների առջև, որոնք ըստ էության չեն լուծվում այդ տեսության շրջանակներում: Մասնավորապես, մեթոդաբանական առումով չի հիմնավորվում Հայկական վերածնության պարբերացման խնդիրը, ցույց չի տրվում Հայկական վերածնության զարգացման ներքին տրամաբանությունը, դրա փուլերի միջև եղած որակական տարբերությունները, պարզ չի դառնում հայոց մեջ միջնադարյան ու վերածնական մշակույթների ձևավորման, զարգացման առանձնահատկությունների ժամանակագրական ու բովանդակային տարբերությունները և այլն: Միով բանիվ, «Հայկական վերածնության» ընդունումը ոչ թե նպաստում, այլ, ընդհակառակը, խանգարում է ճիշտ հասկանալու և գնահատելու 10-14-րդ դարերի հայ մշակույթը. 10-14-րդ դարերի հայոց մշակույթի գնահատման հարցում մեթոդաբանական խառնաշփոթությունը վերանում է, և շատ հարցեր իրենց լուծումն են ստանում այն դեպքում, երբ Վերածնության փոխարեն ընդունում ենք զարգացած միջնադարյան մշակույթի գոյության փաստը: Ընդ որում, այնպիսի մշակույթ, որը իր զարգացման բովանդակությամբ և միտումներով գրեթե համապատասխանում է նույն ժամանակահատվածի եվրոպական միջնադարյան մշակույթին Այսպիսի դիրքորոշումը հնարավորություն է տալիս ոչ միայն ճիշտ գնահատելու 10-14-րդ դարերում հայ մշակույթում կատարված փոփոխությունները, այլև համեմատություն անցկացնելու նույն ժամանակահատվածի եվրոպական մշակույթի հետ հընթացս ներկայացնելով հայ մշակույթի զարգացման առանձնահատկությունները: Այս դեպքում մենք վերածնական երևույթներ ու միտումներ կարող ենք տեսնել 10-14-րդ դարերի հայ մշակույթում այնքանով, որքանով որ դրանք առկա են եվրոպական միջնադարյան մշակույթում.

## ՆՈՐ ՋՈՒՂԱՅԻ ՖԵՆՈՍԵՆԻ ՊԱՏՄԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՉ\*

Հայոց բազմադարյան պատմության ընթացքում աշխարհի շատ երկրներում տարբեր պատճառներով ու եղանակներով ի հայտ եկած գաղթօջախները այս կամ այն ձևով կապված լինելով մայր հայրենիքի հետ, դարձել են նրա պատմական ընթացքի անբաժան ուղեկիցը, սնվել նրանից ու իրենց կարողությունների չափով սնել նրան Այդ գաղթօջախներից շատերը պատմական հանգամանքների բերումով վաղուց մարել ու անհետացել են պատմության թատերաբեմից, շատերը մինչև օրս շարունակում են իրենց գործունեությունը մեր նորանկախ պետության գոյության պայմաններում նոր լիցք ստանալով նրանից և լիցքավորելով նրան: Վերջապես, կան նաև, ցավոք, նոր գոյացող գաղթօջախներ: Ինքնին հասկանալի է, որ այդ գաղթօջախների պատմության հանգամանալից ուսումնասիրությունը կարևոր է ոչ միայն մեր ժողովրդի ամբողջական պատմության ստեղծման, այլև ինքնուրույն պետականության կերտման, մայր հայրենիքի և գաղթօջախների փոխհարաբերությունների ճիշտ կազմակերպման, իսկ որ ամենից կարևորն է, մեր ժողովրդի հավաքական ամբողջության բախտն ու ճակատագիրը ուղղորդելու տեսակետից Չէ՞ որ պատմության ուսումնասիրության առարկան լինելով անցյալը, նպատակը միշտ եղել և մնում է ցանկալի ներկայի և ապագայի ստեղծումը Իսկ դրա համար բավարար չեն միայն այդ գաղթօջախների պատմության էմպիրիկ ուսումնասիրությունն ու նկարագրությունը, այլ անհրաժեշտ է վեր հանել դրանցից յուրաքանչյուրի գոյացման ու գործունեության առանձնահատկությունները և դրանց բաղդատության ճանապարհով մշակել ցանկալի ապագայի ծրագիր: Քանի որ ներկա գիտաժողովը նվիրված է Նոր Ջուղայի հայկական գաղթօջախի ստեղծման 400-ամյա տարելիցին, ուստի կփորձեն ուշադրություն դարձնել այն պատմական առանձնահատկությունների վրա, որոնց ամբողջությունն էլ հենց անվանում ենք Նոր Ջուղայի ֆենոմեն.

\* Տպագրվում է Նոր Ջուղայի հիմնադրման 400-ամյակի առթիվ Լուս Անջելեսում /ԱՄՆ/ 2003 թ նոյեմբերի 14-16-ը կայացած միջազգային գիտաժողովում /UCLA International Conference Series on Historic Armenian Cities and Provinces Armenian New Julfa /Նոր Ջուղա The Fourt Centennial, 1604/5 – 2004/ կարդացված զեկուցման հայերեն տարբերակը

Գաղտնիք չէ, որ Նոր Ջուղայի հայկական գաղթօջախն իր ստեղծման օրվանից մինչև այժմ եղել ու մնում է հայ և օտարազգի ամենատարբեր կարգի հեղինակների՝ պատմագիրներ, կրոնական ու պետական գործիչներ, վաճառականներ ու ճանապարհորդներ, գիտնականներ ու մշակութային այրեր և այլն: Ավելորդ է ասել նաև, որ Նոր Ջուղայի վերաբերյալ ներկայումս ստեղծված է հայերեն և աշխարհի տարբեր լեզուներով անչափ հարուստ գրականություն, էլ չենք խոսում աշխարհի բազում թանգարաններում, արխիվներում ու ձեռագրատներում առկա սկզբնաղբյուրային անչափ հարուստ նյութերի մասին, որոնցից շատերը դեռ կարոտ են ուսումնասիրության, լուսաբանման ու հրատարակման: Բարձր գնահատելով հանդերձ Նոր Ջուղայի պատմության ուսումնասիրության ուղղությամբ բոլոր մասնագետների ու նրանցից յուրաքանչյուրի ներդրած լուծման, այնուամենայնիվ, ես կարծում եմ, որ այդ ամենը դեռ չի բացահայտում «Նոր Ջուղայի ֆենոմեն» ասվածի էությունը, հետևաբար, ամբողջական պատկերացում չի ստեղծում նոր շրջանի հայ և համաշխարհային պատմության մեջ նրա խաղացած բացառիկ դերի մասին: Եվ դա միանգամայն բնական ու հասկանալի է: Չէ՞ որ ինչպես ցանկացած քաղաքի փողոցներով քայլելով ու դրանք մանրամասն նկարագրելով՝ անհնար է տեսնել նրա ամբողջական համապատկերը, այլ դրա համար պետք է փոքր-ինչ վեր բարձրանալ և այն դիտել երկնքից, այնպես էլ Նոր Ջուղայի խաղացած պատմական դերը հասկանալու համար հարկավոր է վերացարկել նրա տնտեսական, քաղաքական ու գիտամշակութային կյանքի առարկայականությունից, տեսնել դրանցում մարմնավորված ու առարկայացած ոգին ու ոգեղենը: Ըստ այդմ, ես կփորձեմ կենտրոնանալ հենց այդ կարգի երևույթների վրա:

1. Կարծում եմ, շատերդ կհամաձայնեք ինձ հետ, եթե ասեմ, որ հայկական բազում տասնյակ գաղթօջախներից Նոր Ջուղան ըստ էության միակն է, որ ունի իր հիմնադրման ստույգ թվականը՝ 1604 թ., ուստի բնավ պատահական չէ, որ այդ բոլորից, որքան ինձ հայտնի է, Նոր Ջուղան առաջինն է, որի հիմնադրման տարեկիցը, ներկա դեպքում 400-ամյակը, նշվում է առանց տարակուսանքների ու տարակարծությունների: Առաջին հայացքից սա կարող է թվալ անկարևոր ու երկրորդական նշանակություն ունեցող հանգամանք, բայց դա միայն առաջին հայացքից, մինչդեռ իրականում դա շատ կարևոր է, որովհետև հենց դրանով էլ պայմանավորված են նրա մի շարք այլ առանձնահատկություններ.

2. Ի տարբերություն մյուս գաղթօջախների՝ Նոր Ջուղան ստեղծվել էր ոչ թե աստիճանաբար՝ տասնամյակների ու դարերի ընթացքում, այլ

միանգամից. Այսինքն՝ այն ծնունդ էր ոչ թե մեր ժողովրդի «կամավոր» արտագաղթի, այլ շահաբասայան հայտնի բռնագաղթի. Ինքնին հասկանալի է, որ նույնը չի կարող լինել հայրենիքից բռնությամբ քշվածների և «կամավոր» հեռացածների վերաբերմունքը այդ նույն հայրենիքի հանդեպ: Բանն այն է, որ առաջինների հոգում անհամեմատ վառ է մնում հայրենիքի հանդեպ սերը, վերադարձի հույսն ու ձգտումը: Ի հաստատումն ասվածի՝ հիշենք Հին Ջուղայի բռնագաղթի կապակցությամբ բանալիները Արաքսսին պահ տալու մասին Առաքել Դավրիժեցու նկարագրած սրտաճնլիկ տեսարանը<sup>1</sup>: Իսկ դա վերաբերում է ոչ միայն ջուղայեցիներին, այլև բոլոր բռնագաղթվածներին: Չէ՞ որ Դավրիժեցին այս կամ այն երևույթը նկարագրում է ոչ թե միայն տվյալ դեպքի կամ փաստի համար, այլ իբրև տիպական օրինակ նույնանման բոլոր իրողությունները հասկանալի դարձնելու համար: Օրինակ՝ ներկայացնելով դարակեսին նոր ջուղայեցիների միջավայրում տեղի ունեցող կրոնափոխության և ուծացման գործընթացը, վերջում եզրակացնում է. «Եւ դու այսու երկու բանիս՝ զորս վասն օրինակի գրեցի քեզ՝ զամենայն կիրս վտանգիցն ի միտ ամեալ գիտասցես՝ զոր կրեն քրիստոնեայքն...»<sup>2</sup>: Եվ որովհետև բռնությամբ արտագաղթվածների մեջ ավելի ամուր է լինում հայրենիքի հանդեպ սերը, ըստ այդմ, սերնդեսերունդ մտածում են հայրենիք վերադառնալու մասին, որը և դառնում է հայապահպանության գործուն ուժ: Նույն Դավրիժեցու վկայությամբ, բռնագաղթից ավելի քան հինգ տասնամյակ անց ոչ միայն Հայաստանից բռնագաղթված ջուղայեցիները, այլև Պարսկաստանում ծնված նրանց սերունդները «հեծեն, յոգոց հանեն, հաշին և մաշին, զի թերևս զերծցին յաշխարհէն Պարսից՝ կամ յայտնի և կամ ի ծածուկ գնալ յաշխարհն Հայոց՝ և ո՛չ կարեն»<sup>3</sup>:

Հարկավ, նույնը չենք կարող ասել հայրենիքից «կամավոր» հեռացածների մասին: Ճիշտ է, ոչ ոք հենց այնպես չի լքում հայրենիքը, այլ ամեն մի «կամավոր» արտագաղթ, վերջին հաշվով, արդյունք է թաքնված հարկադրանքի, բայց և այնպես վերջնական վճիռը կայացնում է արտագաղթողն ինքը: Ուստի, այլ ձևով մտածելու դեպքում նա կարող է կայացնել հակնռակ որոշում, մի բան, որ չի կարող անել բռնագաղթվողը: Այդ տեսակետից անչափ հետաքրքիր տեղեկություններ է հայտնում նորից Առաքել Դավրիժեցին՝ հատկապես զառնեցիների և ջուղայեցիների բռնագաղթմանը նվիրված գլուխներում<sup>4</sup>:

Տե՛ս *Առաքել Դավրիժեցի*, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրությամբ Լ Ա Խանլարյանի, Եր, 1990, էջ 91

Նույն տեղում, էջ 96

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 97

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 82-86, 92-96 և և

3. Նոր Ջուղայի ֆենոմենը ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է թեկուզ թոռցիկ հայացք գցել Հին Ջուղայի վրա: Բանն այն է, որ դեռ բռնագաղթից առաջ Հին Ջուղան սկսել էր իր ձեռքը վերցնել հայոց կյանքի դեկը Այդ է հաստատում Առաքել Դավրիժեցու անչափ հետաքրքիր մի վկայությունը: Իր կոթողային երկի Ա և Բ գլուխներում նկարագրելով 17-րդ դարասկզբին Էջմիածնի կաթողիկոսության սարսափելի ծանր վիճակը, ասում է, որ այդ վիճակից դուրս գալու համար Դավիթ և Մելքիսեթ աթոռակից կաթողիկոսներն անձամբ առաջարկում են Սրապիոն Ուոհայեցուն, որը այդ ժամանակ Տիգրանակերտ քաղաքի հոգևոր առաջնորդն էր, գալ Հայաստան և դառնալ միանձնյա կաթողիկոս: Վերջինս, պատմագրի քառերով ասած, «ոչ թե յաղագս կաթողիկոսութեան և փառաց, քանզի նա փառաւորեալ էր յԱստուծոյ և ի մարդկանէ, այլ վասն փրկութեան լուսասփիռ աթոռոյն... եկեալ հասանէ ի վերին աշխարհս Հայոց ի գիտաքաղաքն Ջուղայ, որ էր մեծ և երևելի շէնն այն ի ժամանակին յայնմիկ ի մէջ արեւելեայ աշխարհիս, զի տակաւին ոչ էին վարեալ յաշխարհն Պարսից յայնմ ժամանակի, և եկեալ անդ ի Ջուղայ դադարէ»<sup>1</sup> /ընդգծ. իմն է,- Հ.Մ./:

Ստանալով Սրապիոնի գալստյան լուրը, աթոռակից կաթողիկոսները հատուկ շքախմբով այցելում են Ջուղա՝ քննարկելու համար նրա կաթողիկոսացման հանգամանքները: Զննարկման ընթացքում ի հայտ են գալիս լուրջ տարածայնություններ, ուստի աթոռակից կաթողիկոսներն իրենց ուղեկիցներով հանդերձ գնում են Տաթև, իսկ Սրապիոնը մնում է Ջուղայում: Որոշ ժամանակ անց Սրապիոն վարդապետը, շնորհիվ բարձրաստիճան հոգևորականին վայել վարքագծի ու փայլուն քարոզխոսության, արժանանում է ջուղայեցիների և արևելահայոց հարգանքին, ուստի վերջիններս, գրում է պատմագիրը, «առեալ զվարդապետն ամին ի բարձրագահ Աթոռն ի սուրբ Էջմիածին, և ժողովեալ զամենայն ժողովուրդ երկրին զեկեղեցականս և զաշխարհականս, և եղեալ սինհորոս մեծ, և այնպիսի մեծախումբ հանդիսի ձեռնադրեցին զվարդապետն Սրապիոն կաթողիկոս ամենայն Հայոց և յաջորդ սրբոյ Աթոռոյն Էջմիածնի, ի թուականութեան մերում ՌԾԲ. յօգոստոս ամսոյ ԺԴ»<sup>2</sup>: Հենց այն փաստը, որ Սրապիոն վարդապետը կանգ էր առել Հին Ջուղայում, իսկ աթոռակից կաթողիկոսներն ստիպված եկել էին Ջուղա, բայց ընտրությունը չկայանալուց հետո մեկնել էին Տաթև, մինչդեռ Սրապիոնը

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 61

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 62

մնացել էր Ջուղայում, ի վերջո ջուղայեցիների նախաձեռնությամբ ու աջակցությամբ 1603թ. օգոստոսի 14-ին ընտրվել է Ամենայն Հայոց կաթողիկոս, իսկապես վկայում է այն մասին, որ Ջուղան դեռ բռնագաղթից առաջ դառնում էր հայ կյանքին տոն ու ընթացք տվող կենտրոն:

4. Բնականաբար Հին Ջուղայի այդ ղեկավար դերը պետք է ավելի հզորանար Նոր Ջուղայում, որովհետև այստեղ հաստատվել էր ոչ միայն Հին Ջուղայի բնակչությունը, այլև, ըստ էության, Հայաստան աշխարհի ազգաբնակչության մտավորական, առևտրական ու արհեստավորական սերունդը: Բանն այն է, որ ըստ Առաքել Դավրիժեցու, Շահ Աբասը Պարսկաստան քշեց ոչ թե մեկ կամ երկու գավառ, «այլ զբազումս»: Այնուհետև թվարկելով բռնագաղթեցված գավառները, Դավրիժեցին գրում է «Եւ սկսեալ ի սահմանացն Նախչուանու և անցեալ ընդ Եղեգաձոր, առ եզերք Գեղամայ, և Լօռոյ, և զՀամգաչիման գաւառն, զԱպարան, զՇարապխանէն, զՇիրակուան, զՋարիշատ, և մասն ինչ ի գեղօրէիցն Կարսայ, և զձորն Կաղզվանու բնաւին, և բովանդակ գերկիրն Ալաշկերտու, և զգեղօրայսն Մակուայ, և գերկիրն Աղբակու և զՍալամաստու և զԽոյայ և զՈրմի, և որ ինչ պանդուխտք և դարիպականք մնացեալք էին ի քաղաքն և ի գեղօրայսն Թարվիզու, զդաշտն Արարատու բովանդակ, և զԵրևան քաղաք, գերկիրն Գրիսբուլաղայ, զԾաղկունուց ձոր, զԳառնու ձորն, զՈրծաձորն Եւ յառաջ քան զայս՝ զգաւառն Կարնոյ, և զԲասենու, և զԽնուսայ, և զՄանազկերտու, և զԱրծկէոյ, և զԱրճշոյ, և զԲերկրու, և զՎանայ աւարով և գերութեամբ բերեալ էին յԵրևան, և ընդ սոսա քշեցին և տարան»<sup>1</sup>: Ավելին, Դավրիժեցին պարզ ու մեկին ասում է, որ Սպահանում ջուղայեցիներից բացի բնակություն են հաստատել նաև Հայաստանի այլ վայրերից բռնագաղթված հայերից շատերը: Նա գրում է. «Եւ ժողովուրդքն Ջուղայու նաև ամենայն հայազունք՝ որք զմացին ի քաղաքն Սպահան, և անդէն բնակեալ մնացին՝ բազում ունի պատճառ»<sup>2</sup> /ընդզժ. իմն է,- Հ.Մ./.

Հաճիրահայտ է, որ Նոր Ջուղան բաղկացած լինելով մի քանի թաղամասից, դրանցից յուրաքանչյուրը կոչվում էր հիմնական բնակիչների (նախկին՝ բնակության վայրի անունով՝ «ջուղայեցիների», «երևանցիների», «դաշտեցիների» և այլն: Հարկավ, կային նաև այնպիսի բնակիչներ, ովքեր չունեին հայրենի նախկին բնակավայրին համանուն ինքնուրույն րաղամաս, այլ ապրում էին այլոց հետ միասին: Ավելին, ապրելով Նոր Վողայի «հայրենական թաղամասում», այստեղ ծնված ու մեծացած ան-

<sup>1</sup> Եւոյն տեղում, էջ 86-87

<sup>2</sup> Եւոյն տեղում, էջ 93

ձինք ավանդաբար իրենց կոչում էին ոչ թե նորջուղայեցի, այլ՝ երևանցի, դաշտեցի և այլն՝ Այդ է պատճառը, որ 17-րդ դարի հայ մշակույթի մի շարք նշանավոր գործիչներ թեև ծնվել, ապրել ու գործել էին հիմնականում Նոր Ջուղայում, բայց և այնպես, ի հիշատակ իրենց ծնողների կամ պապերի ծննդավայրի, կոչվել են Երևանցի /Ավետիս, Ոսկան, Թադեոս Երևանցի/, Դաշտեցի /Ստեփանոս Դաշտեցի/ և այլն: Նույն ձևով Լազարյան տոհմի Հին Նախիջևանից սերելու փաստի արձագանքը նշմարվում է Նոր Նախիջևանի հայկական գաղթօջախի անվան մեջ<sup>1</sup>: Ըստ այսմ, կարծում են, զարմանալի ոչինչ չկա, եթե ասենք, որ Նոր Ջուղայի սոցիալ-տնտեսական, հասարակական-քաղաքական ու գիտամշակութային ներուժը մեծ մասամբ ստեղծվել էր ոչ թե օտար երկնքի տակ կամ միայն Հին Ջուղայում, այլ ողջ մայր հայրենիքում: Դրանով պետք է բացատրել պատմական այն անատարկելի իրողությունը, որ հայրենիքի հոգսերն ու խնդիրները բոլոր գաղթօջախներից ավելի հոգեհարազատ էին հենց Նոր Ջուղային. Կասկածից վեր է, որ եթե չլիներ «մեծ բռնագաղթը», այդ ներուժը կարող էր դրսևորվել բուն հայրենիքում և այն էլ՝ ավելի վաղ ու ավելի արդյունավետ ձևով: Հետևաբար, դժվար է համաձայնել այն կարծիքի հետ, որ իբր «հազիվ թե... Հին Ջուղան կարողանար շարունակել իր կյանքը և դառնար հեռավոր Իսպահանի արվարձանում նոր կյանքի կոչված, շքեղությամբ ծաղկող և համաշխարհային անուն վաստակած Նոր Ջուղայի հավասար»<sup>2</sup>:

Նախ՝ ինչպես ասացինք, Նոր Ջուղան չէր գոյացել միայն Հին Ջուղայից: Երկրորդ, չբռնագաղթվելու դեպքում թերևս պակաս կլիներ ջուղահայ խոջաների կուտակած դրամը, բայց կասկածից վեր է, որ այդ ամբողջը կմնար մայր հայրենիքում, ուստի ողջ Հայաստանով մեկ թե՛ որակապես և թե՛ քանակապես ավելին կլիներին կատարված ազգօգուտ ձեռնարկումները. Հարկավ, առաջին ջութակը կարող էին նվագել ջուղայեցիները, բայց անմասն չէին մնա նաև մյուս վայրերի կարող ուժերը, որի վկայությունն է հենց Նոր Ջուղան: Փաստորեն, այն ամենը, ինչ արել է Նոր Ջուղան, ըստ էության պետք է դիտել ոչ թե միայն ջուղայեցիների մենաշնորհ, այլ Նոր Ջուղայում հավաքված համայն հայության ծառայություն: Այստեղից էլ՝ գրել Նոր Ջուղայի պատմությունը, ըստ էության նշանակում է, գրել նոր շրջանի հայոց պատմությունը.

<sup>1</sup> Այդ մասին մանրամասն տե՛ս *Շ Լ Խաչիկյան*, Նոր Ջուղայի հայ վաճառականությունը և նրա առևտրատնտեսական կապերը Ռուսաստանի հետ XVII-XVIII դարերում, Եր., 1988, էջ 102

<sup>2</sup> *Մ Հասրաթյան*, Պատմական Իրանը և Հայաստանը, «Հայկագեան հայագիտական հանդես», Կ Է, Պեյրուք, 1979, էջ 29

5 17-18-րդ դարերում քիչ թե շատ աչքի ընկած հայկական գաղթօջախներից հայրենիքին ամենից մոտը Նոր Ջուղան էր. Ըստ այդմ, անհամեմատ սերտ էին նրա կապերը հայրենիքի և հատկապես Էջմիածնի հետ, ուստի ավելի մեծ էր հայրենիքից նրա ստացած հոգևոր ու բարոյական սնունդը, և, ընդհակառակը, հայրենիքին նրա ցուցաբերած աջակցությունը: Եթե, օրինակ, Էջմիածնի նվիրակները դեպքից դեպք էին այցելում լեհահայ գաղթօջախներ, ապա Նոր Ջուղա հաճախակի էին այցելում ոչ միայն նվիրակները, այլև անհրաժեշտության դեպքում՝ նույնիսկ կաթողիկոսները:

6. Մայր հայրենիքի կյանքում Նոր Ջուղայի դերի մեծացմանը էապես նպաստում էր և այն հանգամանքը, որ Ջուղան անմիջական հարևանն էր Իրանի մայրաքաղաքի, որի շնորհիվ ջուղահայ վաճառականներից ու արհեստավոր-արվեստագետներից շատերը ուղղակի կապերի մեջ էին սեֆյան արքունիքի բարձրաստիճան պաշտոնյաններից շատերի, նույնիսկ պարսից շահերի հետ և անհրաժեշտության դեպքում կարողանում էին վերջիններիս աջակցությամբ իրենց նպաստը բերել հայրենիքին, հետևաբար և իրենց կամքը թելադրել Էջմիածնին: Չմոռանաք, որ Նոր Ջուղայի գաղթօջախի ստեղծմամբ Շահ Աբասը նպատակ էր դրել իր երկրում զարգացնելու առևտուրն ու արհեստները, ուստի ինչպես նա, այնպես էլ նրան հաջորդող շահերից ոմանք վարում էին ջուղահայության սիրաշահման ու հովանավորման քաղաքականություն, որից, անշուշտ, անուղղակիորեն շահում էր նաև հայրենիքը: Հետաքրքիր է, որ անդրադառնալով Շահ Աբաս I-ի և նրան հաջորդած շահերի վարած հայանպաստ քաղաքականությանը, Առաքել Դավրիժեցին ասում է, որ Շահ Աբասը լինելով «բազմահանճար՝ և խելացի, և նախահոգակ. հնարեցաւ բազում և պէսպէս հնարս վասն ազգին Հայոց՝ զի մնացեմ յաշխարհն Պարսից, զի թէ ո՛չ էր այնպէս հնարեալ՝ ոչ մնային»<sup>1</sup>: Ծիշտ է, Շահն այդ ամենն խնում էր հանուն Պարսից պետության տնտեսական հզորացման, բայց և այնպես դա նպաստավոր էր նաև հայության համար. Եվ միանգամայն իրավացի էր Առաքել Դավրիժեցին գրելով «թէպէտ սուս և սնտոի և ոչ ճշմարտութեամբ, սակայն սեր ցուցանէր»<sup>2</sup> /ընդգծ. իմն է,- Հ Մ./

7 Իբրև տնտեսապես ամենից հզոր կենտրոն, Նոր Ջուղան ամբողջ 17-րդ դարում և 18-րդ դարի առաջին քառորդում հանդես էր գալիս նաև հայ քաղաքական կյանքն ուղղորդողի դերում. Վերը ասվեց, որ այդ դերը

<sup>1</sup> *Առաքել Դավրիժեցի*, նշվ աշխ., էջ 93-94

<sup>2</sup> Նույն տեղեւում, էջ 96



ջուղահայերն ստանձնել էին դեռևս Հին Ջուղայում: Ինքնին հասկանալի է, որ այն ավելի պիտի ակտիվանար Նոր Ջուղայում: Հատկանշական է, որ եթե հին ջուղայեցիների նախաձեռնությամբ կաթողիկոսացած Սրապիոն Ուռհայեցին հանգամանքների բերումով ըստ էության չկաթողիկոսեց, ապա, սկսած Մովսես Տաթևացուց վերջացրած Աստվածատուր Համադանցիով, Ամենայն Հայոց կաթողիկոսները /շուրջ հարյուր տարի՝ 1629-1725/ ընտրվել են նորջուղայեցիների համաձայնությամբ ու նրանց կամքով: Բանն այն է, որ Էջմիածինը, գտնվելով պարսկահպատակ Արևելյան Հայաստանում, Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ընտրության համար պարտադիր էր պարսից շահի մանսարը, իսկ վերջինս տրվում էր անպայման ջուղահայության կամքով ու ցանկությամբ: Ի հաստատումն ասվածի՝ բերենք միայն մեկ օրինակ. հայտնի է, որ Հակոբ Ջուղայեցու մահվանից /1680թ./ հետո Էջմիածնի հոգևորականները, հաշվի առնելով հայ եկեղեցու միասնության խնդիրը, կաթողիկոս էին ընտրել մինչ այդ իրեն հակաթոռ կաթողիկոս հռչակած՝ Երուսաղեմի պատրիարք Եղիազար Այնթափցուն: Քաջ գիտակցելով կաթողիկոսի ընտրության հարցում ջուղայեցիների կամքի կարևորությունը, Էջմիածին գնալու ճանապարհին Եղիազարը կանգ է առել Կ. Պոլսում՝ «ասելով, թե ոչ եկից ի սուրբ Աթոռն մինչև ոչ գայցե մանսարն Իսպահանու»<sup>1</sup>: Բնականաբար, Եղիազարի այդ քայլից շոյված ջուղահայերը շուտափույթ ուղարկում են սպասված մանսարը: Ոչ պակաս հետաքրքրական է նաև Եղիազար Այնթափցուն հաջորդած, նրա աշակերտ Նահապետ Եդեսացու կաթողիկոսական պատմությունը<sup>2</sup>. Չխորանալով մանրամասնությունների մեջ, ասենք միայն, որ հենց ջուղայեցիները 1695թ. նրան առժամանակ գահընկեց արեցին փոխարենը կաթողիկոսացնելով Ս. Ամենափրկիչ վանքի առաջնորդ Ստեփանոս Ջուղայեցուն: Իսկ Նահապետը, մեկնելով Նոր Ջուղա, կարողացավ սիրաշահել հայազգի մահմեդականացած հայերից Մահմատ Հուսեյն անունով նախկին գյուղավագ Ավետիսին և ձեռք բերել Հուսեյին շահի հրամանը կաթողիկոսական իշխանությունը ետ ստանալու մասին

Քանի որ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսները, ինչպես ասացինք, շուրջ հարյուր տարի ընտրվում էին հիմնականում ջուղահայության կամքով ու ցանկությամբ, իսկ ընտրությունից հետո, իբրև կանոն, ստանում էին

<sup>1</sup> *Ցարութիւն Տէր-Յովհաննեանց*, Պատմութիւն Նոր Ջուղայու որ յԱսպահան, Խ 2, Նոր-Ջուղա, 1881, էջ 117

<sup>2</sup> Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հ.Ղ.Միրզոյան, Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցի, Եր., 2001, էջ 76-83

կրանց տնտեսական ու քարոյական աջակցությունը, ուստի ցանկացած կարևոր քայլ՝ լինի այն տնտեսական ու շինարարական, գիտական ու մշակութային, թե քաղաքական ու կրոնադավանաբանական, ձեռնարկելուց առաջ անպայման հաշվի էին առնում ջուղահայոց կամքն ու ցանկությունը, ըստ էության գործում էին նրանց թելադրանքով: Այս տեսակետից ուշագրավ է Հակոբ Ջուղայեցու օրինակը որպես Հին ջուղայից Նոր Ջուղա բռնագաղթված գործիչ, թեև քաջածանոթ էր Ջուղային ու ջուղայեցիներին, իսկ կաթողիկոսանալուց հետո քանիցս եղել էր Նոր Ջուղայում, այնուամենայնիվ ազգային-ազատագրական առաքելությամբ Եվրոպա ուղևորվելուց առաջ՝ նախքան 1677թ. Էջմիածնի խորհրդածողովը, մոտավորապես 1673-1674 թթ. այցելել էր Նոր Ջուղա, հրավիրել հոգևորականների խորհրդածողով քննարկելու համար Արևմուտքում դրսևորելիք կրոնադավանաբանական դիրքորոշման հարցը: Այդ մասին հետաքրքիր տեղեկություններ է հայտնում մասնակիցներից մեկը՝ Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցին<sup>1</sup>:

8. Իբրև տնտեսական ու քաղաքական հզոր կենտրոն Նոր Ջուղան տոն ու ընթացք էր տալիս նաև հայ գիտամշակութային կյանքին: Բավական է ասել, որ նոր զարգացող հայ առևտրական բուրժուազիայի օրըստօրե մեծացող պահանջմունքները բավարարելու համար բուռն զարգացում է ապրում կրթական-դպրոցական գործը. բացվում են նոր դպրոցներ, իսկ որ շատ կարևոր է, նախկին ավանդական գիտելիքների հետ միասին դրանցում սկսում են դասավանդել հայ առևտրականների գործնական պահանջմունքները բավարարող գիտություններ՝ աշխարհագրություն, մաթեմատիկա, տոմարագիտություն, հաշվապահություն, բարոյագիտություն և այլն:

Ներկա դեպքում հարկ չհամարելով մանրամասն ներկայացնելու պահանք, ասենք միայն, որ այդ ամենի հովանավորն ու խրախուսողը նորից դառնում է ջուղահայ վաճառականությունը Ի հաստատումն ասվածի, մի կհղմ թողնելով գիտության ու մշակույթի մյուս ոլորտները<sup>2</sup>, բերենք միայն տպագրության օրինակը. հայտնի է, որ Ասիա աշխարհամասում ստաջին անգամ տպագրական հաստոցը գործի է դրվել Նոր Ջուղայի հայկական գաղթօջախում, 17-18-րդ դարերում գործած հայկական տպարաններից շատերը հիմնադրվել են ջուղահայերի կողմից կամ նրանց նյութական աջակցությամբ, իսկ տպագրված գրքերի գրեթե կեսը յույս աշխարհի է եկել նրանց պատվերով ու դրամական միջոցներով:

<sup>1</sup> Տես նույն տեղը, էջ 40-41

<sup>2</sup> Այդ ամենի համառոտ շարադրանքը տես Հ.Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր, 1983, էջ 61-93

9. Ինքնին հասկանալի է, որ իբրև հայ տնտեսական, քաղաքական ու գիտանշակութային կյանքի ղեկավար կենտրոն Նոր Ջուղան պետք է ստանձներ նաև գաղափարախոսություն մշակողի և ուղղորդողի դերը: Եվ, իսկապես, եթե ընդունենք, որ հայ իրականության մեջ մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում /և ոչ միայն/ գաղափարական ամենակարևոր հարցը եղել է կրոնադավանաբանական խնդիրը կամ, այսպես կոչված, միարարական ու հակամիարարական պայքարը, ապա աներկբա կարող ենք ասել, որ այստեղ ևս դրոշակակիր է դարձել Նոր Ջուղայի հայկական գաղթօջախը: Ինչպես գիտենք, Հոռմի կաթոլիկ եկեղեցին վաղուց ի վեր փայփայելով Արևելքում կաթոլիկություն տարածելու երազանքը 17-րդ դարի սկզբում, օգտվելով ստեղծված նպաստավոր պայմաններից, ստանալով եվրոպական մի շարք երկրների գործուն աջակցությունը, լուրջ քայլեր է ձեռնարկում իր այդ վաղեմի երազանքն իրականացնելու համար: Այդ նպատակով «Սուրբ հավատի տարածման միությունը» Հոռմում հիմնում է հատուկ տպարան, որն ստանձնում է դավանաբանական, ինչպես նաև այդ նպատակին ծառայող այլ կարգի գրականության տպագրության գործը: Ավելին, Հոռմում բացվում են հատուկ դպրոցներ, որոնք պատրաստում էին արևելյան լեզուներ իմացող, բժշկական ու բնագիտական բավական հարուստ գիտելիքներ ունեցող քարոզիչներ: Գալով Արևելք՝ հավատացյալներ որսալու նպատակով նրանք գործի էին դնում իրենց բոլոր կարողություններն ու հնարավորությունները՝ կանգ չառնելով և ոչ մի միջոցի առաջ: Նրանք, անշուշտ, կարողանում էին հասնել որոշ հաջողությունների, որոնք առավել շոշափելի էին լինում հատկապես այն երկրներում ու այն ժողովուրդների մեջ, որոնք զրկված լինելով քաղաքական իշխանությունից գտնվում էին տնտեսական, քաղաքական, գիտական ու մշակութային ծանր կացության մեջ, ուղիներ էին որոնում այդ դրությունից դուրս գալու համար: Իսկ քանի որ արևելյան ժողովուրդներից ամենից ծանրը հայ ժողովրդի վիճակն էր, ուստի փորձելով օգտվել դրանից, կաթոլիկ միսիոներները եռանդուն գործունեություն են ծավալում նաև Հայաստանում և հայկական գաղթօջախներում: Իհարկե, նրանք առանձին ղեպքերում, հատկապես հայկական գաղթօջախներում, հասնում են լուրջ հաջողությունների: Օրինակ ստանալով լեհական կառավարության աջակցությունը, կարողացան ամենաբիրտ միջոցներով դավանափոխել լեհահայերին: Բայց, ընդհանուր առմամբ, միարարարական շարժումը ձախողվեց ինչպես մայր Հայաստանում, նույնպես և գաղթօջախներից շատերում, որովհետև հայ ժողովրդի լավագույն զավակները, քաջ հասկանալով այդ շարժման բացասական

հետևանքները, մեծ ջանքերի գնով կարողացան դիմագրավել դրան. Այս հարցում ևս, առանց չափազանցության, վճռական դեր խաղաց Նոր Ջուրայի հայակական գաղթօջախը. Դիշտ է, ջուղահայ վաճառականներից ումանք, տնտեսական շահերով կապված լինելով եվրոպական տերութ-  
յունների հետ, այդ երկրներում ազատ գործունեություն ծավալելու հա-  
մար երբեմն հարկադրաբար ընդունում էին կաթոլիկություն և նյութապես  
ու բարոյապես սատար կանգնում կաթոլիկ քարոզիչներին, իսկ առան-  
ձին դեպքերում պարզապես պահանջում էին Էջմիածնի կաթոլիկոսնե-  
րից որոշակի զիջումներ կատարել կաթոլիկ քարոզիչներին<sup>1</sup>, բայց ամ-  
բողջությամբ վերցրած ջուղահայ վաճառականությունը, դրսևորելով ազ-  
գային բարձր ինքնագիտակցություն, դեմ կանգնեց միարարական շարժ-  
մանը Հենց Նոր Ջուղան դարձավ հակամիարարական պայքարի գա-  
ղափարական կենտրոնը, ինչպես ընդունված է ասել՝ «հայկական Ժնևը»,  
տալով այդ շարժման մի շարք ակնավոր պարագլուխներ, հայկա-  
կան կալվիներ ու լուծերներ /Սիմեոն, Ստեփանոս, Աղեքսանդր, Հով-  
հաննես Ջուղայեցիներ/, որոնցից ամենաակտիվը, ամենաեռանդունն ու  
ամենահետևողականը, իմ կարծիքով, եղել է Հովհաննես Ջուղայեցին,  
որն իր ողջ գիտակցական կյանքում թե խոսքով և թե գործով պայքարել  
է միարարական շարժման դեմ՝ Նրա գրեթե բոլոր գործերը՝ լինեն դրանք  
նամակներ, հիշատակարաններ, մեկնություններ, թե ծավալուն աշխա-  
տություններ, անկախ այն բանից նվիրված են կրոնաաստվածաբանա-  
կան ու դավանաբանական, փիլիսոփայական, տրամաբանական ու քե-  
րականական հարցերի քննությանը, համակված են հակամիարարական  
պայքարի ոգով, պաշտպանում են հայոց եկեղեցու ու դավանանքի,  
հետևաբար և՛ հայ ժողովրդի ինքնուրույն գոյության իրավունքը: Ուշա-  
գրավ է, որ արժարժեղով կրոնադավանաբանական պայքարի հետ կապ-  
ված մի շարք հարցեր Հովհաննես Ջուղայեցին իրավացիորեն ցույց է  
տալիս, իր այդ պայքարն ունի քաղաքական խորք ու հնչեղություն, որ  
սերտ կապ կա աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների միջև, որն իր  
դրսևորումն է գտնում միջկրոնական ու միջեկեղեցական հարաբերու-  
թյուններում Նրա խորին համոզմամբ, նայած թե աշխարհիկ ինչպիսի ուժ  
է կանգնած այս կամ այն եկեղեցու թիկունքում, ըստ այդմ՝ նա դրսևորում

---

<sup>1</sup> Վերջիններս, քաջ հասկանալով հայ վաճառականների գործոնի կարևորությունը հա-  
ռախ Հոռմից պահանջում էին ճնշում գործադրել Եվրոպայում գործող հայ վաճառական-  
ների վրա, ընդհուպ մինչև Եվրոպայից նրանց դուրս վտարելը, որպեսզի նրանք ստիպեն  
հայոց կաթոլիկոսին իրականացնելու միության խնդիրը /տես, օրինակ, Հ.Մանակ Ծն-  
ճենեան, Նախիջևանի հայոց վարժարանը և Հոռմը, Վենետիկ – Ս Ղազար, 2000, էջ 127  
134/

է համապատասխան վերաբերմունք մյուս եկեղեցիների ու կրոնների նկատմամբ Քաղաքականապես ուժեղ եկեղեցիներն արհամարհելով թույլ եկեղեցիների իրավունքներն ու գաղափարները, փորձում են նրանց զցել իրենց ազդեցության տակ: Ընդհակառակը, վերջիններս, գուրկ լինելով քաղաքական իշխանությունից, չկարողանալով նրանց հետ խոսել ու վարվել ինչպես հավասարը հավասարի հետ, բռնում են կրոնական-գաղափարական ընդդիմության ուղին՝ հաճախ հարկադրական զիջումներ կատարելով նաև գաղափարախոսության մեջ: Հատկանշական է, որ Ջուղայեցու այս դատողությունները ոչ թե վանական խցում գրասեղանի մոտ նստած գիտնականի կատարած տեսական եզրակացություններ են, այլ ողջ կյանքը կրոնադավանաբանական հարցերի շուրջ կաթոլիկ միսիոներների, կաթոլիկամետ հայերի, մահմեդական հոգևորականների ու պարսից շահերի դեմ մղած գաղափարական մարտերում սեփական թիկունքի թուլությունն զգացած մարտիկի դառն խոստովանություն. մարտիկ, որը պատրաստ է եղել կոպելու մինչև վերջին շունչը, բայց չի մերժել նաև նահանջի հնարավորությունը, եթե, իհարկե, դրանից քաղաքական շահ էր ակնկալում:

Ի պատիվ Հովհաննես Ջուղայեցու՝ պետք է ասել, որ ելնելով սեփական փորձից արված տեսական ճիշտ եզրահանգումից, ըստ էության, ճիշտ է գնահատում ինչպես հայ և հոռմեական եկեղեցիների միջև գոյություն ունեցող դարավոր հակամարտությունը, այնպես էլ, հանձին լուծերականության, ընդհանրապես՝ ռեֆորմացիոն շարժումը: Բանն այն է, ասում է նա, որ հոռմեական եկեղեցին ոտնահարելով կաթոլիկ մյուս ժողովուրդների ինքնագիտակցությունն ու ինքնասիրությունը, նրանց պարտադրում էր չափից ավելի սիրել ու պաշտել Հոռմի պապին: Վիրավորվելով նման կենտրոնամետ վերաբերմունքից այդ ժողովուրդներն ըմբոստանում են Հոռմի դեմ և հեռանում կաթոլիկական դավանանքից: Անշուշտ, որոշ չափազանցություն կա 1686 թ. ոմն պատրի Էլիայի հետ ունեցած բանավեճում նրա արտահայտած՝ «այսքան լուծերականք յաղագս այդորիկ բաժանեալք են ի ձեռն»<sup>1</sup> դատողության մեջ, բայց մի բան ճիշտ է, որ լուծերականության առաջացման գործում, ի թիվս այլ պատճառների, կարևոր դեր է խաղացել նաև կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանությունից ազատագրվելու գերմանական ժողովրդի հայրենասիրական ձգտումը: Դիտելի է, որ Հովհաննես Ջուղայեցու այս խոսքերը գրվելուց

<sup>1</sup> *Յովհաննես Ջուղայեցի*, Վիճաբանութիւն ընդ պատրի Էլիային, Մաշտոցի անվ մատենադրան, ձեռ թիվ 727, էջ 108բ

երկու դար հետո Ֆ Էնգելը նույնպես գերմանական գյուղացիական սրատերազմի ծագման հիմնական պատճառներից ու շարժառիթներից մեկը համարում էր «ազգային զգացմունքը»<sup>1</sup>:

Իսկ թե ինչու հայերից ոմանք ընդունում էին կաթոլիկություն, ինչ ուղանակություն ունեցավ այդ պայքարը մեր ժողովրդի կյանքում, ինչպիսին պետք է լինի այսօր մեր վերաբերմունքը կաթոլիկ միսիոներների ու կաթոլիկադավան հայերի ստեղծած հարուստ մատենագրության հանդեպ, այդ ամենի մասին իմ տեսակետը արտահայտել եմ տարբեր առիթուներով<sup>2</sup>, ուստի այստեղ չեմ ուզում նորից ծանրանալ դրանց վրա:

10. Ղեկավարելով հակամիարարական պայքարը, Նոր Ջուղան կանա թե ականա դառնում է նաև ազգային-ազատագրական միտքը սնող կենտրոն: Բանն այն է, որ հակամիարարական շարժումն արտաքնապես լինելով կրոնադավանաբանական, խորքում մի կողմից ծնունդ էր ազգային-ազատագրական արթնացող գիտակցության, իսկ մյուս կողմից գալիս էր սնելու վերջինս, նպաստելու օտարի լծից ազատագրման ուղիների որոնմանը: Ճիշտ է, նման ուղիների որոնումն սկսվել էր դեռևս 16-րդ դարից, բայց 17-րդ դարի կեսերից՝ կապված սոցիալ-տնտեսական, կասարական-քաղաքական և գիտամշակութային լուրջ տեղաշարժերի հետ, այդ գաղափարը դառնում է տիրապետող, համակում հասարակական նորանոր խավերի, որոնց դրոշակակիրն ու ջահակիրը նորից դառնում է Նոր Ջուղան: Ինչպես գիտենք, երկար ժամանակ հայ ազատագրական միտքը ելնում էր այն տարածուն մտայնությունից, թե կգտնվի քրիստոնյա որևէ հզոր պետություն, որը հանուն հավատի կամ համանման մեկ այլ մղումով օգնության ձեռք կմեկնի մեր ժողովրդին, կօգնի ազատագրվելու օտարի լուծից, վերագտնելու իր պետականությունը: Օգտվելով այդօրինակ մտածողությունից, կաթոլիկ եկեղեցու գաղափարախոսները վաղուց ի վեր քարոզում էին իրենց իսկ հորինած այն մոլոր տեսությունը, որ իբր հայ ժողովուրդն իր քաղաքական ազատությունը կգործել է հռոմեական եկեղեցու «սուրբ գրկից» հեռանալու եկեղեցուն, ուստի այն վերագտնելու համար նա պետք է վերադառնա հռոմեական եկեղեցու գիրկը<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> К.Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 7, с. 352:

Տես, օրինակ, Հ.Ղ.Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983, էջ 54-61

Այդ տեսության ամենաեռանդուն քարոզիչներից էր Կղեմես Գալանոսը Մանրամասն տես նրա «Միաբանութիւն Հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հոովոսյ» սովարածավալ աշխատությունը /հ. 1, Հոռն, 1650, հ. 2, մասն Ա, Հոռն, 1658, մասն Ի՝ Հոռն, 1660/

Անկախ ամեն ինչից, պատմական իրողություն է, որ հայ ազատագրական միտքը երկար ժամանակ Հայաստանի ազատագրության հույսը կապում էր եվրոպական տերությունների հետ, իսկ 17-րդ դարավերջին կտրուկ շրջադարձ կատարեց դեպի Ռուսաստան: Չանդրադառնալով այդ դարակազմիկ իրադարձության գնահատության հարցում հայ պատմագիտության մեջ թույլ տրված ծայրահեղություններին, ասենք միայն, որ քաղաքական այդ կտրուկ շրջադարձը վաղուց նախապատրաստվել էր ջուղահայ վաճառականության առևտրատնտեսական գործունեությամբ, որը, ինչպես հայտնի է, ծավալվում էր հիմնականում Ռուսաստանի վրայով, քանզի դա թե տնտեսապես և թե քաղաքականապես շահավետ էր ոչ միայն ցարական Ռուսաստանին ու Սեֆյան Իրանին, այլև ինքնուրույն պետականություն չունեցող, հետևաբար նաև պետականքաղաքական ու ռազմական հզորությունից զուրկ հայ առևտրական բուրժուազիային: Եվ բնավ պատահական չէ, որ թեև 17-րդ դարում Ռուսաստանի վրայով պարսկական մետաքսն արտահանելու իրավունք ստանալու «համար, - գրում է Շ.Խաչիկյանը, - մեծ ջանքեր էին գործադրում և անգլիացիները, և՛ հոլանդացիները, և՛ եվրոպական մի շարք երկրների կառավարող շրջաններ ու առևտրական կոմպանիաներ ի վերջո, 1667թ. և 1673թ. պայմանագրերի համաձայն ռուսական պետական մարմինները շնորհեցին Նոր Ջուղայի հայ վաճառականներին»<sup>1</sup>: Հիմնական պատճառն, իհարկե, ոչ թե ջուղահայ վաճառականության տնտեսական հզորությունն էր կամ դիվանագիտական ճարպկությունը, այլ, ընդհանրապես, նրա քաղաքական տկարությունը, եթե չասենք անզորությունը: Բանն այն է, որ ռուսական կառավարող շրջանները քաջ գիտակցում էին, որ ինքնուրույն պետականությունից զուրկ հայ վաճառականների հետ ցանկացած պահի կարող են վարվել իրենց ձեռնտու եղանակով, մինչդեռ միանգամայն այլ էր անգլիական, հոլանդական կամ եվրոպական մեկ այլ տերության առևտրական ընկերության պարագայում: Չէ՞ որ վերջինիս տնտեսական իրավունքները խախտելու, առավել ևս՝ ոտնահարելու դեպքում անխուսափելի էին քաղաքական անախորժություններն ու բարդությունները

11 Եթե Նոր Ջուղայի ֆենոմենը հասկանալու համար, ինչպես ասացինք, անհրաժեշտ է թեկուզ թուուցիկ հայացք գցել Հին Ջուղայի և շահաբայան բռնագաղթի ինչ-ինչ հանգամանքների վրա, ապա նույնքան կարևոր է նաև տեսնել այն կապը, որ կար Նոր Ջուղայի և նրանից սեր-

<sup>1</sup> Շ.Լ. Խաչիկյան, Գշվ աշխ , էջ 21-22

ված հայկական մյուս գաղթօջախների /հատկապես հնդկահայ և ռուսահայ/ միջև Մասնագետներին քաջ հայտնի է, որ ջուղահայ գաղթօջախի ծաղկուն վիճակը, ցավոք, երկար շտեյց, այլ 17-րդ դարի երկրորդ և հուստկապես 18-րդ դարի առաջին կեսին Իրանում աստիճանաբար սկսեց ուժեղանալ եվրոպական և ամենից առաջ անգլիական առևտրական կապիտալի ազդեցությունը: Դա խիստ բացասաբար անդրադարձավ ջուղահայ գաղթօջախի, հետևաբար և մայր հայրենիքի վրա: Բանն այն է, որ ջուղահայ առևտրական կապիտալը, չունենալով սեփական բաղադրական իշխանություն, չկարողացավ դիմանալ քաղաքականապես հզոր մրցակցի ճնշմանը, ուստի հարկադրված տեղափոխվեց ազատ գյուրծունեության համեմատաբար բարենպաստ վայրեր Հնդկաստան, Ռուսաստան, մասամբ Իտալիա, Հնդկաչին և այլն: Ջուղահայ առևտրական կապիտալի մասնաբաժանման ու թուլացման սկսված գործընթացն ուժեղացավ 18-րդ դարի առաջին տասնամյակներում Իրանում ստեղծված քաղաքական ու կրոնական անբարենպաստ պայմանների և հուստկապես աֆղանների ներխուժման հետևանքով: Այդ տեսակետից վերջին ամենածանր հարվածը հասցրեց բռնակալ Նադիրը, որը երբեմն սրսվարարվելով հայ վաճառականներից մեծ գումարների բռնագանձուսով, նրանց վերջ էր տալիս ֆիզիկապես<sup>1</sup>

Փաստորեն մայր հայրենիքից բռնությամբ Նոր Ջուղա տեղափոխված տնտեսական, մտավոր ու հոգևոր ներուժն այստեղ ևս չկարողացավ լիովին դրսևորել իր ներքին բոլոր կարողություններն ու հնարավորությունները, այլ ընդամենը մեկ դար հետո ջուղահայ առևտրական կապիտալն ստիպված եղավ բռնելու արտագաղթի ուղին: Հանգրվանելով հինդուսկանում Հնդկաստանում և Ռուսաստանում, կարճ ժամանակ անց ջուղահայ /իմա՝ հայ/ առևտրական կապիտալն՝ ստիպված լինելով կենաց և մահու պայքար մղելու եվրոպական /ամենից առաջ անգլիական, ֆրանսիական և հոլանդական/ քաղաքական ու ռազմական տեսակետից անհասնելի հզոր մրցակիցների դեմ և այդ պայքարից, իբրև կանոն, դուրս գալով անասելի կորուստներով, ի վերջո հասկացավ, որ առանց սեփական ինքնուրույն պետության անհնար է քիչ թե շատ ազատ ու ապահով գյուրծունեություն: Ահա թե ինչու հենց հնդկահայ և ռուսահայ առևտրական բուրժուազիան սկսեց երազել օտարի լծից հայրենիքի ազատագրման և վաղուց կորսված ազգային պետության վերականգնման ուղիների սուսին: Այստեղից էլ ծնվեցին Հայաստանի ազատագրման հնդկահայ և

<sup>1</sup> Դ մասին տես նույն տեղը էջ 94



նուսահայ հանրահայտ ծրագրերը, որոնք անկախ ինչ-ինչ տարբերություներից, ըստ էության սկիզբ էին առնում մայր հայրենիքից, սնվել էին Նոր Ջուղայից, ուղղված էին Հայրենիքին, պետք է իրագործվեին այնտեղ:

Նպատակ չունենալով մանրամասն փաստարկելու այս հիմնադրույթը, կրավարարվեմ միայն մի քանի փաստով, որոնք, փստահ եմ, հայտնի են ներկաներից շատերին. ինչպես գիտենք, Լազարյան գերդաստանից Ռուսաստանում ազգանվեր գործունեությամբ աչքի ընկած գրեթե բոլոր նշանավոր դեմքերը՝ Աղազար Լազարյանը /1700-1782/ և նրա որդիներ Հովհաննեսը /1736-1801/, Մինասը /1737-1809/, Խաչատուրը /1741-1774/ և Հովակիմը /1743-1826/ ծնվել էին Նոր Ջուղայում: Բնավ պատահական չէ, որ Աղազարի թոռներից Եղիազար Հովակիմի Լազարյանը, թեև ծնվել ու դաստիարակվել էր ոուսական իրականության մեջ, բայց և այնպես դարձավ հայ ազգային-ազատագրական շարժման ականավոր դեմքերից մեկը:

Ինչ վերաբերում է հնդկահայ լուսավորիչներին և մյուս նշանավոր գործիչներին, ապա առավել ակնհայտ է նրանց կապը պարսկահայոց, ի մասնավորի Նոր Ջուղայի հետ: Անվարան կարող ենք ասել, որ հնդկահայ գրեթե բոլոր գաղթօջախները ուղղակիորեն սերում էին Նոր Ջուղայից ու պարսկահայ մյուս օջախներից: Այդ է պատճառը, որ խոսում ու գրում էին նույն արևելահայրենով, ունեին նույն սովորույթները, բարքերը, նիստն ու կացը: Ավելին, չնայած մեծ հեռավորությանը, հնդկահայերը հոգևոր իմաստով ևս կապված էին Նոր Ջուղայի հետ, սնվում էին նրանից: Չմոռանանք, որ մինչև անցյալ դարի առաջին տասնամյակները հնդկահայ համայնքները մտնում էին պարսկահայոց թեմի մեջ, ենթարկվում էին նրան Ուստի ցանկացած ազգանվեր գործ ձեռնարկելիս անպայման տեղյակ էին պահում պարսկահայոց թեմի առաջնորդին, նույնիսկ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին հասցեագրված փաստաթղթերի կրկնօրինակն ուղարկվում էր Նոր Ջուղա. Այստեղից է՝ մտավոր-գաղափարական այն սերտ կապը, որ նկատվում է Նոր Ջուղայի և հնդկահայ գաղթօջախների միջև: Բանն այն չէ, որ հնդկահայ լուսավորիչները ֆիզիկապես կապված էին պարսկահայոց հետ /Հովսեփ Էմինը Համադանից էր, Հարություն Շմավոնյանը՝ Շիրազից, Շահամիր Շահամիրյանը՝ Նոր Ջուղայից, իսկ Մովսես Բաղրամյանը, սերելով Ղարաբաղից, առժամանակ քահանայագործել էր Նոր Ջուղայում/, այլ որ նրանց գաղափարախոսությունն ըստ էության Նոր Ջուղայի չորսերկրված հոգևոր ներուժի

օրգանական շարունակությունն ու հարյուր տարով ուշացած իրացման ճիգն էր<sup>1</sup>։

Ահա թե ինչու, երբ ասում ենք, որ հայոց պատմության նոր շրջանը, այսինքն 17-րդ դարից ընդհուպ մինչև 19-րդ դարի կեսերը, պետք է անվանել ջուղայական շրջան, ապա դա բոլորովին չի նշանակում, թե այդ պատմաշրջանում գործել ու արարել է միայն Նոր Ջուղան, այլ նշանակում է, որ այդ ընթացքում ողջ հայության՝ թե՛ մայր հայրենիքի և թե՛ հայկական գաղթօջախների տնտեսական, քաղաքական, գիտամշակութային և հոգևոր կենսուժը դրսևորվել է ջուղահայության անվան տակ ու նրա դրոշի ներքո, ուստի այն ինքնին վերցրած ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ համայն հայության յուրատեսակ խտացումը, որը մենք անվանում ենք Նոր Ջուղայի ֆենոմեն։ Հետևաբար, ուսումնասիրել ջուղահայության պատմությունը, նշանակում է ուսումնասիրել հայոց պատմության նոր շրջանը և ընդհակառակը։ Ճիշտ է, ինչպես արդեն ասել ենք, այդ ուղղությամբ թեև շատ մեծ գործ է կատարվել, բայց առայժմ հեռու է բավարար լինելուց, որովհետև ըստ էության դեռ չի բացահայտված մեր ժողովրդի պատմության նոր շրջանի խորհուրդն ու իմաստը, որը անչափ կարևոր է ոչ միայն որպես անցյալի պատմական արժեք, այլև անցագիր համաշխարհային պատմության քառերաբեմում մեր ունեցած տեղն ու խաղագած դերը ճիշտ հասկանալու և գնահատելու համար։

---

<sup>1</sup> Մանրամասն տես Հ.Ն.Միրզոյան, Հնդկահայ լուսավորականության ակունքները, «Էջմիածին», 1998, թիվ ԺԲ

ՄԱՐԴՈՒ ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԸ ՀՆԴԿԱՀԱՅ  
ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ-ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ  
ՊԱՅՔԱՐԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՉ

Չնայած նրան, որ 18-րդ դարի 2-րդ կեսի հնդկահայ լուսավորիչներն առաջ քաշեցին եվրոպական տեսական մտքին համարժեք և նրան ոչնչով չզիջող գաղափարներ, բայց և այնպես, ինչպես հայ ժողովրդի, այնպես էլ նրա տեսական մտքի համար գերխնդիր էր մնում ազգի ազատությունն ու անկախությունը, միասնական պետականության վերականգնումը: Հիմնախնդիր, որը չէր կարող չհուզել ժամանակի հայ մտածողներին և որն էլ իր կնիքն է թողել ինչպես 18-րդ դարի 2-րդ կեսի լուսավորական, այնպես էլ ողջ դարի ընդհանուր տեսական ու հասարակական մտքի առանձնահատկությունների ձևավորման վրա: Այդ առանձնահատկությունները դրսևորվեցին նաև լուսավորիչների կողմից ազգային-ազատագրական պայքարի և նրանում մարդու հիմնախնդրի տարբեր կողմերի բացատրության մեջ.

Հանրահայտ է, որ մարդու հիմնախնդիրը հայոց մեջ ունեցել է խիստ ընդգծված միտվածություն և ազգային երանգավորում, որը «միաձուլվում է հայ ազգային կյանքի պահանջների հետ, դառնում է դրանց յուրահատուկ արտացոլումն ու հիմնավորումը...»<sup>1</sup>: Հայոց պատմության անցած հետազիծը նայելիս աչքի է զարնում պատմական հանգամանքներից բխող մի էական յուրահատկություն: Այն , որ նրա պատմության մի զգալի մասը անցել է գոյապահպանման մտահոգությամբ: Տարբեր դարերում կորցնելով անկախությունն ու զրկվելով պետականությունից, հայ ժողովուրդն անընդհատ մտածել է այն վերականգնելու և հզոր պետականություն ունենալու մասին: Այդ ճանապարհին միակցվել են «սրի և գրչի» գործոնները. Ահա թե ինչու, հայ ազգի մոտ ավելի է ուժեղացել ինքնապահպանման և գոյատևման բնազդը: Հանրահայտ է, որ բնության կողմից մարդուն, այդ թվում և ժողովրդին, ազգին տրված ինքնապահպանման բնազդը նրան ստիպում է մշակելու բազմաբնույթ պաշտպանական մեխանիզմներ՝ գոյությունը պահպանելու: Ազգի համար այդ մեխանիզմներից գլխավորը ազգային ծրագիր (իմա ազգային գաղափարախոսություն) ունենալն է, որը Օրտեգա-ի-Գասսետը անվանում է

<sup>1</sup> Ս.Մարգարյան, Մարդու հիմնախնդիրը 19-րդ դարի հայ փիլիսոփայության և հասարակական մտքում, Եր , 2001, էջ 43

«սեփական գոյատևման ծրագիր»<sup>1</sup>. Հենվելով հայոց պատմության ուսումնասիրման հարուստ նյութի վրա, Լ.Խուրշուդյանը գալիս է այն եզրակացության, որ մարդկային հասարակության արդի փուլում այն ժողովուրդները կարող են գոյապահպանվել, «որոնք ունեն պատմության փորձից բխող գիտականորեն հիմնավորված գաղափարախոսություն»<sup>2</sup>: Ընդ որում, այդ գաղափարախոսությունը պետք է բխի ազգային հիմնադրույթներից և ընդունվի ազգի մեծամասնության կողմից<sup>3</sup>:

Պատահական չէ, որ հայ տեսական միտքը, ի մասնավորի նրա պատմության փիլիսոփայությունը, հատկապես ազատագրական պայքարի շրջաններում, փորձել է վերլուծել պատմական անցյալը, գտնել և մատնանշել ազգի օպտիմալ զարգացման ուղիները: Հայ փիլիսոփաները ոչ միայն քննարկել են այդ ուղիների, այլև նրանում մարդ-անհատին վերաբերող հիմնախնդիրները: Ընդ որում, պատահական չէ նաև, որ մարդու հիմնահարցն առանձին սրությամբ է բարձրանում հատկապես ազատագրական շարժումների ժամանակ. Ինչու՞, որովհետև ազատության համար պայքարի ելած մարդը, առաջին հերթին, սոցիալապես ակտիվ մարտիկ է, կյանքը վտանգելու ընդունակ անհատ, որին, որպես կանոն, խորթ են հարմարվողականությունը, իդեալական անձ ներկայանալու հեռանկարը: Այդ մարդը որոշակի հանդգնույթ ու գիտակցություն, աշխարհայացքային կոնկրետ կողմնորոշում ունեցող սուբյեկտ է: Ինչ խոսք, սա պատմափիլիսոփայական հիմնահարց է, և պատահական չէ, որ մարդու, նրա ազատության ու ակտիվության փիլիսոփայական մեկնաբանություններն ավելի շատ տրվել են՝ կապված ազատագրական պայքարի գաղափարախոսության ու փիլիսոփայության մշակման հետ:

Հայ ազգային ազատագրական պայքարի գաղափարախոսության ոչակնման մեջ առաջին կարևոր փուլը, բոլոր հետազոտողների վկայությամբ, ուկալում է 5-րդ դարից, երբ քաղաքական, մշակութային հզոր շարժումների արդյունքում ստեղծվում է կրոնա-փիլիսոփայական հարուստ միտք, որում ձևակերպվում են ազգային գաղափարախոսության գրեթե բոլոր հիմնական սկզբունքները. Դառնալով կայուն արժեքներ, դրանք կրկնվում են հետագա դարերում. Ա.Սարգսյանը այդ արժեքների թվին է դասում.

ա) ազգային հպարտության զգացումը,

բ) ազգային արժանապատվության, արժանապատիվ կեցվածքի սկզբունքը,

<sup>1</sup> Хосе Ортега-и-Гассет, Дегуманизация искусства М 1991 с. 211

<sup>2</sup> Լ. Խուրշուդյան, Ազգային գաղափարախոսություն, Եր, 1999, էջ 11

<sup>3</sup> Տե ս, նույն տեղում

- գ) հարազատ հողի ամենագորության սկզբունքը,
- դ) աննահանջ, անդադար, անտրտունջ հավատարմությամբ երկրին ու թագավորին ծառայելու սկզբունքը,
- ե) միաբանության և միաբան անձնագոհության սկզբունքը,
- զ) օտար լծի համեմատությամբ սեփական, թեկուզ փառ թագավորի ավելի լավը լինելու սկզբունքը,
- է) ազգային պետականության, հայրենիքի կորստի ողբերգականության սկզբունքը,
- ը) «մահ ոչ իմացյալ մահ է, մահ իմացյալ՝ անմահություն» սկզբունքը, որը դառնում է հայոց ազատամարտի կարգախոսներից մեկը բոլոր դարերում<sup>1</sup>:

5-րդ դարից սկսած՝ հայ փիլիսոփայության ու հասարակական մտքի մեջ ձևավորվում են գաղափարներ, որոնք պատմական ժառանգորդման օրինաչափությամբ և ազգային-ազատագրական պայքարի տրամաբանությամբ դառնում են առանցքային. Դրանց շարքին են դասվում մարդաբանական, մարդու և ազգի ազատության, ազգային պայքարի գաղափարախոսության և այլ հիմնախնդիրներ՝ Այդ են վկայում հայ հեղինակների՝ տարբեր ժամանակաշրջաններում ստեղծված գործերը՝ Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը», Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոցը», հետագայում՝ Ջուղայեցիների և Վանանդեցիների գաղափարախոսական տրակտատները, հնդկահայ լուսավորիչների հիմնական աշխատությունները և այլն: 5-րդ դարում Մովսես Խորենացին, Մեսրոպ Մաշտոցը, Եղիշեն, Կորյունը, Եզնիկ Կողբացին, մյուսները, ելնելով հայ ազգային-ազատագրական շարժման տրամաբանությունից, դրեցին և փորձեցին լուծել մարդու հիմնահարցի ամենատարբեր կողմերին առնչվող հարցեր<sup>2</sup>:

Խնդրո առարկա հարցերի շուրջ հայ ազատագրական պայքարի փիլիսոփայության մշակման գործում մեծ է հնդկահայ լուսավորիչների ավանդը: Օբյեկտիվ հանգամանքներով թելադրված հնդկահայ լուսավորիչների մոտ ուժեղանում է շրջադարձը դեպի հայ ազգը և նրա պատմության հերոսական էջերի լուսաբանումը: Հ Էմինը, Մ.Բաղրամյանը, Շ.Շահամիրյանը նոր գաղափարներով են հարստացնում հայոց ազգային գաղափարախոսությունը հենվելով բնական իրավունքի լուսավորական

<sup>1</sup> Տե՛ս , Ա.Սարգսյան, Ուրվագիծ 19-րդ դարի հայ իմաստասիրության, Եր , Վանեվան, 2001, էջ 146-148

<sup>2</sup> Միջնադարյան հայ հեղինակների հայացքների մասին տե՛ս Գ.Խրլոսյան, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, Եր , 1978, էջ 188

գաղափարների վրա: Հնդկահայ լուսավորիչների համար կենտրոնականն այն է, որ ազգը որպես յուրահատուկ ամբողջ, և այն կազմող անհատներն ունեն ինքնուրույն և ազատ ապրելու բնական իրավունքներ և ազատություններ: Այդ հանգամանքը ազգային-ազատագրական պայքարի նրանց փիլիսոփայությանը հաղորդում է հումանիստական բովանդակություն, որն ընկած է ազգային-ազատագրական պայքարի նրանց փիլիսոփայության մեջ: Պետք է փաստել, որ բոլոր ժամանակների ու բոլոր ազգերի համար ազատագրական պայքարն ունի մարդասիրական բովանդակություն, քանի որ այդ պայքարի փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական նպատակը մեկն է՝ ազգի, մարդու ազատություններն ու իրավունքները

Հնդկահայ լուսավորիչների մոտ ազգային ազատագրական պայքարի փիլիսոփայությունը (գաղափարախոսությունը) ենթադրում է նաև *սեփական արժանապատվությունը* պահպանելու և ինքնահաստատվելու, համամարդկային արժեքները որդեգրելու անհրաժեշտություն: Այդ փիլիսոփայությունը հանդես եկավ որպես ձևավորվող ազգային բուրժուազիայի մտածողության արտահայտություն: Այն ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարախոսությանը տվեց նոր ազդակներ ու նոր որակներ:

Հայրենիքի ազատության ու անկախության գաղափարը հնդկահայ լուսավորիչների մոտ միախառնվում է համընդհանուր հույզերի ու ապրումների, զգացմունքների ու տրամադրությունների հետ, կապվում ազգային արժանապատվության, ազգի հանդեպ ունեցած պարտքի, հայրենիքի լինել-չլինելու խնդիրների գիտակցման հետ Նրանց մոտ ազգային հոգեբանությունը դրսևորվում է որպես ազգային արժանապատվության և ազգային հպարտության ընկալման հուզական ակտ:

Ազատագրական պայքարը իր ներքին տրամաբանությամբ մերժում է որոշ արժեքներ և հաստատում ուրիշները: Ահա թե ինչու այդ պայքարի կարևոր բաղադրիչներից մեկն է դառնում արժեքների կողմնորոշման հիմնահարցը: «Ընդունվող և մերժվող արժեքների համակարգը,- այս կապակցությամբ գրում է Գ.Խրլոպյանը,- մի կողմից արտացոլում է այդ պատմական շարժման մի շարք հիմնական սկզբունքները, մյուս կողմից՝ մարդկային գործունեության դրդապատճառ դառնում: Բարոյա-իմացական արժեքները օգնում են մարդկային ուժերի հավաքագրմանն ու կազմակերպմանը»<sup>1</sup>: Ազատագրական պայքարի հաստատած արժեքները,

<sup>1</sup> Գ.Խրլոպյան, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, էջ 197

միաժամանակ, գերակայող են դառնում ժամանակաշրջանի մարդկանց պատմական հեռանկարի ու նպատակների համակարգում:

18-րդ դարի հայ ազատագրական պայքարի առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ նրա սոցիալական հիմքը չնայած միասեռ չէր, բայց և այնպես հասարակության բոլոր խավերի մոտ կար շահերի ու նպատակների միասնություն: Խոսքը վերաբերում է նրան, որ բոլոր խավերը՝ ֆեոդալներից, մելիքներից մինչև հասարակ գյուղացին, ամեն մեկը յուրովի, իր վրա կրում էր թուրք-պարսկական ճնշման հետևանքները: Ահա թե ինչու «օտար լծից ազատագրվելու ձգտումը մերձեցնում էր իրար հայ ժողովրդի բոլոր խավերին՝ միացյալ ուժերով թուրք-պարսկական բռնակալության դեմ պայքարի գործում»<sup>1</sup> Եթե նաև ավելացնենք, որ գաղթօջախներում՝ մասնավորապես Հնդկաստանի հայ գաղթօջախում, նոր ձևավորվող հայ բուրժուազիան ևս գտնվում էր «երկրորդ տեսակի» կարգավիճակում, ապա պարզ կդառնա, թե ինչու հայոց մեջ նոր ուժով արթնացավ ազգային ինքնուրույն պետականությունը վերականգնելու գաղափարը: Այդ գաղափարախոսությունը ընդհանրացնում է բոլոր սոցիալական խմբերի տրամադրություններն ու ձգտումները, զգացմունքներն ու հոգեբանությունը՝ դառնալով քաղաքական, իրավական, կրոնական ու փիլիսոփայական մտածումների համար անհրաժեշտ հիմք: Սա այն դեպքն է, երբ հայ հասարակության բոլոր սոցիալական խավերի խմբակային շահերը ներկայանում են որպես համաժողովրդական, համազգային շահեր, իսկ գաղափարախոսությունը՝ համազգային գաղափարախոսություն:

Ի տարբերություն նախորդ շրջանի ազատագրական պայքարի, մյուս ամենահիմնական առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ 18-րդ դ. 2-րդ կեսին այդ պայքարը ձեռք բերեց *գաղափարական, փիլիսոփայական* հիմնավորում: Մյուս առանձնահատկությունը, թերևս, այն էր, որ այդ գաղափարախոսության հիմքերը մշակվեցին հայկական գաղթօջախներում ձևավորվող բուրժուազիայի կողմից: Այս կապակցությամբ նկատելի է Հ.Էմինի, Մ.Բաղրամյանի, Շ.Շահամիրյանի ավանդը: Ընդ որում, ինչպես նշվել է, հայ լուսավորիչներն իրենց գաղափարներն ու փիլիսոփայական ընդհանրացումները կատարել են ինչպես նախորդ հայ, այնպես էլ եվրոպական ժամանակակից մտքի նորագույն նվաճումների հիմքի վրա:

Հայ լուսավորիչների կողմից դրվում է *պատմական հեռանկարի* հարցը: Առաջին պլան է մղվում պետականության, նրա արտաքին ու

<sup>1</sup> Գ.Գրիգորյան, Հայ առաջավոր հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությունից, էջ 15

ներքին կողմնորոշումների, ազատագրման ու ազատության խնդիրներին մվիրված հարցերը. Այս իմաստով, հայ գործիչների քաղաքական դիրքորոշումները շարադրված են Մ. Բաղրամյանի „Նոր տետրակ, որ կոչվում է հորդորակ,, , Հ.Էմինի „Ինքնակենսագրական,, աշխատանքներում, իսկ ապագա հասարակարգի քաղաքական կարգը և ազատագրված Հայաստանի պետական կառավարման ու սահմանադրական ձևերն ու օրենքները՝ Շ.Շահամիրյանի „Որոգայթ փառացում,,:

Հնդկահայ լուսավորիչները, ելնելով փոփոխվող իրավիճակի անհրաժեշտությունից, թերահավատորեն էին վերաբերվում քարացած նախկին լուծումներին, առաջարկում նոր լուծումներ: Հայ լուսավորիչները ազգային ազատագրական պայքարի մեջ կարևորում էին նպատակասլացությունը: Պայքարին նպատակասլացություն հաղորդելու գործում մեծ դեր են խաղում կրթությունը, մշակույթը, նրա արժեքները, լուսավորությունը, որոնք նաև կարևոր գործոններ են ժողովրդի գիտակցության ու տրամադրությունների հստակեցման գործում: Ազատագրական պայքարի կենսափիլիսոփայությունը պատմական ու աշխարհաքաղաքական կոնկրետ հանգամանքների ծնունդ է, այդ պատճառով էլ տարբեր են ազգերի գոյատևման ու հեռանկարի խնդիրներն ու հիմնահարցերը: Իրոք, հայ ժողովրդի գոյատևման «կենսափիլիսոփայության ողջ կառույցը բարձրանում է երկու հիմնասյուների՝ *աշխարհաքաղաքական պայմանների և ազգային ինքնության վրա*»<sup>1</sup>:

Հայ իրականության մեջ, ինչպես ազգային-ազատագրական պայքարի, այնպես էլ այդ պայքարի փիլիսոփայության վրա առանձնահատուկ ազդեցություն են թողել մի շարք գործոններ, որոնց թվին պետք է դասել՝

- հարևան հզոր տերությունների տիրապետությունը,
- անկախության և պետականության կորուստը,
- աշխարհագրական դիրքը,
- բնագնաքանակ գաղթօջախների գոյությունը և այլն:

18-րդ դ. քաղաքագիտական միտքը, որը բուրժուական մտքի դրսևորում է, «ժրպես քաղաքակիրթ մշակույթի էլիտար մակարդակ, ծնունդն էր եվրոպական հեղափոխությունների, նրանց գաղափարախոսության ու լուսավորիչների տեսական ժառանգության», իսկ մյուս կողմից «այն խարսխված էր նաև հայ ժողովրդական, էթնիկական մշակույթի ձեռքբերումների վրա, որոնք դրսևորվեցին 18-րդ դ. առաջին 30-ամյակի ազգա-

<sup>1</sup> Է Ա.Հարությունյան, Անցումային հասարակությունը որպես տրանսֆորմացիոն գործունեության համակարգ, Եր , 2000, էջ 160:



յին-ազատագրական հերոսական կռիվների ու նրանց գաղափարախոսությունների տեսքով»<sup>1</sup>.

Լուսավորականությունը, որի գաղափարախոսության մեջ առաջնային են ազատության ու ազատագրման, արդարության ու հավասարության գաղափարները, արտահայտվեցին հյուսիսամերիկյան նահանգների անկախության պատերազմի, ֆրանսիական հեղափոխության, իսկ Հայաստանում Դավիթ Բեկի, Ղարաբաղի մելիքների ապստամբությունների մեջ:

18-րդ դարի 2-րդ կեսի հայ ազատագրական շարժման ամենավառ ու հետաքրքիր դեմքերից մեկն, անշուշտ, Հովսեփ Էմինն է, որի կյանքն ու գործունեությունը ամենաշատ ուսումնասիրվածներից մեկն է: Դրանում անգնահատելի ավանդ ունի Ա.Հովհաննիսյանը, որն իր «Հովսեփ Էմին» արժեքավոր հետազոտության մեջ, հենվելով փաստական հարուստ նյութի վրա, ներկայացնում է հնդկահայ լուսավորչի կյանքի յուրաքանչյուր փուլը, գնահատում նրա հասարակական-քաղաքական հայացքները, ցույց տալիս հնդկահայ լուսավորիչների վրա նրա ունեցած ազդեցությունը: Հետագայում այլ հետազոտողներ ևս անդրադարձել են Հ.Էմինի հասարակական-քաղաքական, իրավական հայացքներին (Վ.Չալոյան, Հ.Գաբրիելյան, Մ.Թելունց և ուրիշներ): Կատարված հետազոտությունները վկայում են, որ Հովսեփ Էմինը ոչ միայն 18-րդ դարի 2-րդ կեսի հայ ազատագրական շարժման գործիչներից է, այլև այդ շարժման տեսաբանը:

Հովսեփ Էմինը հատուկ փիլիսոփայական կամ տեսական բնույթի որևէ աշխատություն չի գրել: Նրա հիմնական գիրքը, որն ունի «Յովսեփ Էմինի կեանքն ու արկածները» բնութագրական վերնագիրը, գրվել է անգլերեն լեզվով և տպվել Լոնդոնում 1792 թվականին: 1958 թ. Յ.Խաչմանյանի հայերեն թարգմանությամբ այն տպագրվել է Բեյրութի «Մշակ» տպարանում: Հ.Էմինն ունի նաև բազմաթիվ նամակներ ուղղված անգլիացի, ռուս, վրացի, հայ պետական ու հասարակական գործիչներին: Դրանց ուշադիր վերլուծությունը հիմք է տալիս պնդելու, որ, բացի այն, որ նա գործնական քայլեր է կատարել հայ ժողովրդի ազատագրման և պետական անկախությունը վերականգնելու ուղղությամբ, ունեցել է նաև եվրոպական մտքին համարժեք և այդ մտքով դաստիարակված տեսական մտեցումներ ու գաղափարներ:

Իր իսկ խոսքերով՝ տեսնելով ազգի թշվառ վիճակը և մտահոգվելով նրա ապագայի համար, որոշում է «երթալ Անգլիա, տեսնելու համար ի-

<sup>1</sup> Հ.Գ.Մանուչարյան, Հայ քաղաքագիտական մտքի պատմության պարբերացման հարցի շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1999, թիվ 1, էջ 67

մաստուն օրենքներու և օգտակար կանոններու երոպական հրաշալի դրութիւնը»<sup>1</sup>: Էմիւնը ճշմարիտ հայրենասեր է: Ըստ նրա, հայրենասիրութիւնը չպետք է հենվի միայն խոսքի ու ցանկութեան վրա, այլ՝ տեսական ու ռազմական գիտելիքների իմացութեան վրա: 1761 թ. սեպտեմբերի 1-ին Լոնդոնում Ռուսաստանի դեսպան Ա. Գոլիցինին գրած նամակում Հ. Էմիւնը այն միտքն է հայտնում, որ Պարսկաստանից գալով Հնդկաստան, այնտեղ տեսավ, թե անգլիացիներին ինչպիսի մեծ առավելություն է տալիս նրանց եվրոպական կրթությունը, նավագնացութեան արվեստը, նրանց օրենքները, սովորույթները<sup>2</sup>: Ահա թե ինչու, ինչպես ինքն է խոստովանում, գնում է Եվրոպա, որպէսզի սովորի գինվորական արվեստը և այդ արվեստին հարակից այլ գիտություններ. «Ես վստահ էի, - գրում է Հ. Էմիւնը, - որ եթէ ես Եւրոպական սպայի մը նման Հայաստան դառնայի, կրնայի գոնէ չափով մը օգտակար հանդիսանալ իմ Հայրենիքին», քանի որ «ես չէի կրնար հանդուրժել .. այդ կյանքին, առանց ԱԶԱՏՈՒԹԵԱՆ, առանց ԳԻՏՈՒԹԵԱՆ»<sup>3</sup>: Իր այդ քայլը նա համեմատում է ռուսական կայսր Պետրոսի նմանատիպ քայլերի հետ: Հերակլ 2-րդին գրած նամակում նա վստահ համոզմունք է հայտնում, որ եթէ Պետրոսը չմեկնէր Եվրոպա (Հոլանդիա) և «իմաստություն չսովորէր», ապա «ոչ պիտի կրնար այնքան մեծ մարդ մը դառնալ, ոչ ալ պիտի կրնար իր երկրին ընծայել այնքան մեծ օրհնութիւն»<sup>4</sup>: Այս հարցում իսկ երևում է Հ. Էմիւնի հայացքների լուսավորական ուղղվածությունը, որը նա ձեռք էր բերել Անգլիայում ծանոթանալով անգլիական ու ֆրանսիական լուսավորական գաղափարներին.

Որպէս լուսավորիչ մտածող, Էմիւնը ինչպէս մարդու, այնպէս էլ ազգի բարգաւաճումը տեսնում էր կրթության, գիտության, իմաստության տարածման մեջ: Ըստ նրա, գիտության տվյալների ու փորձի վրա հենվելը կայունության ու հզորության երաշխիքն է, քանի որ «ինչ որ գիտութեան վրայ հիմնուած չէ, որքան հզօր ըլլնայ ու բարձր, կը նմանի բանի մը, որ շինուած է աւազի վրայ»<sup>5</sup>: Նա նույն միտքն է զարգացնում նաև Վրաստանի թագավոր Հերակլին գրած նամակում, ուր նշում է եվրոպական ազգերի բարգաւաճման ու հաղթանակների պատճառը:

<sup>1</sup> Յ Էմիւնի կէտերն ու արկածները, էջ 8

<sup>2</sup> Տե՛ս Армяно-русские отношения в 18-ом веке, 1760-1800 гг.: Сб. документов, Ер., 1990, с 38

<sup>3</sup> Յ Էմիւնի , էջ 72

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 127

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 130

«Բազուկի ուժով չէ այնքան, որ այս ազգերը յաղթական կը կոչուին, այլ իմաստութեամբ ու արուեստով.-գրում է Էմինը.-Ոչ մեկ ազգ ազգ է առանց իմաստութեան. իսկ անոնք, որ զաւակներն են այդ ազգին, կոյր են ու ապերջանիկ»<sup>1</sup>: Ազգի առաջադիմութեան հիմնական պայմաններից մեկը Էմինը համարում է կրթական համակարգի ճիշտ կազմակերպումը, քանի որ վայրի եղանակով մեծացած մարդը չի կարող ճիշտ պատկերացում կազմել իրերի ուսուցիչի մասին: «Անկարելի է,-գրում է նա,-որ ունեն մարդ կարենայ ունեն քանի մասին արդարանալի յոյսեր տալ, որքան ատեն, որ նոյն այդ անձը մեծցած է վայրի եղանակով, առանց կրթութեան կամ աշխարհի փորձառութեան»<sup>2</sup>: Մարդու և՛ կրոնական պատկերացումները, և՛ ռազմական գիտելիքները, և կրթությունը, և, նույնիսկ, հանգստի կազմակերպումը, պետք է լինեն կանոնավոր, ենթարկվեն կրթության ու դաստիարակության կոնկրետ նորմերի: Էմինը առաջարկում է կրթության ու դաստիարակության իր մոդելը, ըստ որի անհրաժեշտ է քացել 7-16 տարեկան տղաների համար երկու կամ երեք հասարակ դպրոցներ՝ «ուսանելու կրօնքի սկզբունքները, որպեսզի լավ կերպով հիմնատրած ըլլայ անոնց հաւատքը»: Դրանից հետո՝ 16-20 տարեկանների համար պետք է կազմել գումարտակներ, «սորվեցնելու համար զենքի գործածութիւնը, ինչպէս կընեն երոսպացիները», ինչպէս նաև «կարդացուին հերոսական դասախօսութիւններ՝ կարճ ու քաղցր»<sup>3</sup>: Էմինը հավատացած է, որ իր ազգը կարող է նա պետք է երջանիկ կյանք ունենա: Դրա համար միայն պետք է նորից վերադարձնել իմաստությունը, որը տարբեր պատճառներով հեռացած է «այս գեղեցիկ երկրէն» և որի վերադարձը այնպէս պիտի «ծաղկեցնէ զայն ու այնպէս պիտի լուսաւորէ, ինչպէս ըրած է Երոսպայի բոլոր երկրները»<sup>4</sup>:

Հենվելով «քնական իրավունքի» տեսության վրա, հնդկահայ լուսավորիչները ելնում էին այն գաղափարից, որ բոլոր մարդիկ, այդ թվում և ազգերը, ի սկզբանե օժտված են «քնական իրավունքներով»: Ոչ մի սուբյեկտ իրավունք չունի բռնանալու այդ իրավունքների վրա: «Բանական էակը չպետք է տանի ուրիշների ինքնական ստրուկի դրությունը»: Ավելին, ազատությունն այնպիսի բացարձակ արժեք է, որ նույնիսկ առանձին մարդը չպետք է ենթարկվի ուրիշի իշխանությանը,

<sup>1</sup> Յ Էմին, նշվ աշխ , էջ 127

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 234

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 234

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 235

քանի որ աստված բոլորին ստեղծել է հավասարապես ազատ: Մարդու լուրջունը (բնույթը), ըստ Հ.Էմինի, իրենց հավասարության մեջ է: «Բանաւոր էակ մը չպիտի հանդուրժեր, որ ուրիշի գերի ըլլար, չպիտի ուզեր, որ իր կրօնակիցները փորձեին բռնանալ իր վրայ, -գրում է Հ.Էմինը. Աստված բոլորը հաւասար ստեղծած է, ... ցուցանելով, թէ ամէն մարդ ունի արժանապատուութեան զգացում, առանց որո՞ւ անասունէն տարբեր պիտի չըլար»<sup>1</sup>:

Հայ մտածողները մարդու ազատության հետ միասին կարևորում են նաև այդ **ազատության գիտակցման** անհրաժեշտությունը: Ազատություն կարելի է ձեռք բերել այն ժամանակ, երբ ազգը լուսավորության ու կրթության օգնությամբ գիտակցի, որ բոլորը հավասար ու ազատ են ստեղծվել և ոչ մեկը իրավունք չունի բռնանալ իր ազատության ու հավասարության վրա. Այն պահից, հավատացած էին հայ լուսավորիչները, երբ ազգը դա գիտակցեց, ապա կարող է պայքարի օգնությամբ հասնել դրան: Այս կապակցությամբ Շ.Շահամիրյանը հայերին հիշեցնում է Ամերիկայի ազատագրական պայքարի օրինակը: Ներկայումս լսում ենք, գրում է Շահամիրյանը, թե Վաշինգտոն անունով ոմն իմաստուն, որը ծնվել է իսպանացիների հսկողության տակ գտնվող Ամերիկայում, ընդդիմանալով տերերին՝ ջանում է ու չարչարվում ձեռք բերել ազատություն և չենթարկվել որևէ մեկին: Ամերիկացիների ցանկությունը «բնական է մարդու բնությանը, քանզի երկրի երեսին մարդուն տրված բարիքների մեջ ավելի քաղցր ոչինչ չկա, քան ազատությունը»<sup>2</sup>: Հայ ազգը ևս պետք է գիտակցի դա և նմանվի առաջավոր ազգերին: Ազգային-ազատագրական պայքարի գլխավոր հարցը, ըստ հնդկահայ մտածողների, հատկապես երիտասարդության կրթական մակարդակի ապահովումն է, նրանց մտ լուսավորության տարածումը: Հայ լուսավորիչները շատ էին կարևորում այդ հանգամանքը, քանի որ կրթությունը, լուսավորությունը, ըստ նրանց, ազգային շահի, ազգային ինքնագիտակցության ընթացման կարևոր պայմաններ են: Ազատագրական պայքարի փիլիսոփայության մեջ ևս **գիտակցությունը** կենտրոնական հասկացություններից է: Մ.Բաղրամյանը համոզված է, որ ազգը հալածանքի ու փորձության մեջ կմնա այնքան ժամանակ, քանի դեռ չի գիտակցել իր թշվառ վիճակն ու տառապանքը<sup>3</sup>: Առհասարակ հնդկահայ լուսավորիչները կարևորում էին

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 157

<sup>2</sup> Շ. Շահամիրյան, Որոգայթ փառաց, էջ 72

<sup>3</sup> Տես Մ.Բաղրամյան, նշվ աշխ ,էջ 16

սեփական կեցության գիտակցման անհրաժեշտությունը՝ այն համարելով ազգի միաբանության ու միասնականության գլխավոր պայմաններից մեկը. Միայն ազգային ինքնագիտակցությամբ օժտված ազգը կարող է մտածել նաև երկրի տնտեսական հզորացման մասին: Իսկ տնտեսական հզորացման հիմնական պայմանը, կրթության հետ միասին, աշխատանքն է. Նշելով անկախության նվաճման գործում տնտեսական հզորության, ինքնագիտակցության ձևավորման և այլ գործոնների դերը, Մ.Բաղրամյանը կարևորում է նաև քաղաքակիրթ *օրենքների* առկայության և դրանց հետևելու անհրաժեշտության փաստը: Օրենքները ազգերի ու երկրների կյանքում ուղղություն տվող գործոն են, իսկ օրենքներից շեղվելը՝ դժվարությունների ու դժբախտությունների պատճառ: Այնպես, ասում է Մ.Բաղրամյանը, ինչպես «կարգված սահմանն ու օրենքները ուղղություն են ազգերին և չափանիշ՝ երկրներին, նույնպես էլ կարգ ու սահմանի չհետևող մարդկանց ընթացքը խոչ ու խոթ ու քարքարոտ է հավիտյան»<sup>1</sup>:

Սոցիոլոգիայի, սոցիալական հոգեբանության, ազգագրության և այլ գիտությունների տվյալները ցույց են տալիս, որ ինչպես առանձին սուբյեկտը (մարդը), այնպես էլ սոցիալական մեծ հանրույթները ունեն սեփական գիտակցություն և ինքնագիտակցություն, „կենսական պլաններ,, , որոնք կարող են կյանքի կոչվել կամ մնալ որպես լոկ ցանկություն: Այս իմաստով է, որ խոսում ենք իր զարգացման ուղին ինքնուրույն ընտրելու այս կամ այն ժողովրդի ազատության (կամ անազատության) մասին: Եթե ազատությունը սուբյեկտի հնարավորությունն է՝ իրականացնելու իր սեփական „ես,,-ը, նշանակում է ազատության համար անհրաժեշտ է. 1) որպեսզի հանդես գա այդ „ես,,-ը և 2) ստեղծվեն որոշակի հնարավորություններ դրա դրսևորման համար: Ցանկացած „ես,, (անհատական կամ համահավաք սուբյեկտի ձևով) ունի սեփական պահանջմունքները, շահերը, արժեքները, ինչպես նաև դրանց հիման վրա ծագող պատկերացումները, ցանկությունները, ձգտումները, որոնց շնորհիվ գիտակցում է իրեն որպես ինքնուրույն սուբյեկտ. Վերջիններս ազատության անհրաժեշտ, սակայն դեռևս հնարավոր պայմաններ են: Որպեսզի այդ ազատությունը դառնա իրականություն, անհրաժեշտ են օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ հնարավորություններ, որոնք իրենց մեջ թաքցնում են ազատության արտաքին ու ներքին ռեսուրսները: Օբյեկտիվ հնարավորությունները կապված են սուբյեկտի կենսագործունեության

<sup>1</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 8

արտաքին հանգամանքների հետ: Ազգի համար ցանկալի նպատակների յրականացումը դժարանում է ոչ միայն այն պատճառով, որ օբյեկտիվ յրականության ճանաչողության մեջ սխալներ են թույլ տրվում, կամ սխալվում են սեփական գործունեության արդյունքների կանխատեսման մեջ, այլև՝ որ հասարակությունը միասեռ չէ, նրա տարբեր սոցիալական խավերի ու խմբերի շահերը, ձգտումները, գործողությունները հաճախ չեն համընկնում: Հայ լուսավորիչները մտահոգված էին հենց այդ «ես»-ի ինքնաբացահայտմամբ, երբ դնում էին գիտության և լուսավորության զարգացման, անցյալի պատմության իմացության, ծուլության թմբիրից հրաժարվելու հարցերը:

Ամենատարբեր հանգամանքների բերումով՝ հայ ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարախոսության մեջ կարևորվել է նաև դեպի այս կամ այն հզոր երկիր կողմնորոշման խնդիրը: 18-րդ դարի մտածողության մեջ, այս հարցի կապակցությամբ, կային մի շարք մոտեցումներ: Ոմանք հայերի ազատագրման հարցը կապում էին եվրոպական հզոր պետությունների, մյուսները՝ Ռուսաստանի ռազմական օգնության հետ: Դրանց զուգահեռ, հնդկահայ լուսավորիչների մոտ ձևավորվում է նաև մի նոր «սեփական կողմնորոշման» գաղափար: Գրականության մեջ երկար ժամանակ այն տեսակետն էր իշխում, որ հնդկահայ լուսավորիչները, առանձնապես Հ.Էմինը, ավելի շատ հակված էր հայ ազգի ազատագրման հարցը կապել դրսի «ուժեղ» պետության օգնության հետ (Անգլիա, Ռուսաստան): Մինչդեռ, ինչպես նկատում է ՄԹելունցը, ազատագրման մեջ Հ.Էմինը ամենից առաջ հույսը դնում էր սեփական ուժերի վրա: Այս կապակցությամբ նա մեջ է բերում Հ.Էմինի և ռուսական կանցլեր Վորոնցովի միջև կայացած գրույցից մի հատված, որը վերաբերվում է Քարթլիի թագավոր Թեյմուրազ 2-րդի՝ Ռուսաստանից ֆինանսական և ռազմական օգնություն հայցելու փաստի գնահատվմանը: «Ցավում եմ,,-ասում է Հ.Էմինը,-որ Թեյմուրազ թագավորը 65 տարեկան հասակում, լեզգիների դեմ մղած կռիվներից գրեթե մաշած, անյաբան հեռու տեղ է եկել օգնություն հայցելու»<sup>1</sup>: Հ.Էմինը դեմ լինելով օտարի ձեռքով ազատություն ստանալու գաղափարին, գտնում է, որ միայն սեփական ուժերով ձեռք բերված ազատությունը կարող է լինել իսկական ու լիակատար: Հակառակ դեպքում, ազատագրմանն օժանդակողը կթելադրի իր պայմանները:

<sup>1</sup> Մեջ է բերվում ըստ Մ.Մ.Թելունց, Հովսեփ Էմինի «արտաքին քաղաքական կողմնորոշման» հարցի շուրջ «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1993, թիվ 3, էջ 103

Նույն միտքն են պաշտպանում նաև Մ.Բաղդամյանն ու Շ.Շահամիրյանը, պնդելով, որ ազգի կողմից ազատության նվաճման միակ ճիշտ ուղին սեփական ուժերին ապավինելն է. Այսպես, բերելով իսպանացիների ու պորտուգալացիների ժամանակակից պատմության փորձը, Մ. Բաղդամյանը նշում է, որ նրանք ազատագրվեցին ոչ թե ինչ որ հրաշքով կամ ուրիշների աջակցությամբ, այլ ապավինելով սեփական ուժերին<sup>1</sup>:

Սեփական կողմնորոշման էմինյան մոտեցումը անընդհատ առկայծել է հայ ազատագրական պայքարի գաղափարախոսության մեջ: Ավելի ուշ, Հ.Էմինից մոտ 2 դար հետո, Գարեգին Նժդեհը գրում էր, որ ինքն իրեն հարգող ժողովուրդը ինքնապաշտպանության հույսը դնում է իր բազկի և գենքի վրա: Իր ուժերից զատ ամեն ինչի ապավինող ժողովուրդն արժանի չէ անկախ հայրենիք ունենալու, ազատ ապրելու<sup>2</sup>: Կողմնորոշման գաղափարը Նժդեհը կապում էր հոտային հոգեբանության հետ, գտնելով, որ վերջինս ժողովրդին ներշնչում է այն համոզումը, որ ինքը տկար է և օտարի հովանավորության կարիքն ունի: Ազատագրական պայքարում սեփական ուժերին ապավինելու և վստահելու անհրաժեշտությունը շեշտելու նպատակով նա օգտագործում է «վճռական մենակի հոգեբանություն» տերմինը: Եթե մինչև Հ.Էմինը, և ինչու չէ, նրանից հետո էլ հարցը դրվում էր այնպես, թե ո՞ր լուծն է տանելի կամ ցանկալի, ապա Հ.Էմինը հստակ դնում էր սեփական ուժերին ապավինելու, սեփական կողմնորոշման հարցը: Այս հարցը ենթադրում էր ոչ միայն ԱԶԱՏԱԳՐՎԵԼԸ, այլ նաև ԱԶԱՏՎԵԼԸ: Ասել է, թե պայքարի պատրաստվող ժողովուրդը պետք է նաև պատրաստվի հոգեբանորեն, ազատվի ներքին բարոյյթներից:

---

<sup>1</sup> Տե՛ս Մ.Բաղդամյան, Նոր տեսրակ որ կոչվում է հորդորակ, էջ 31

<sup>2</sup> Տե՛ս Գարեգին Նժդեհ, Հատընտիր, Եր, Հայաստան, էջ 45-46

**ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ  
ՃԳՆԱԺԱՄԻ ՀԱՂԹԱՀԱՐՈՒՄԸ ԸՍՏ  
ԱԼԲԵՐՏ ԸՎԵՅՑԵՐԻ**

Ներկայումս մշակույթի փիլիսոփայության մեջ ընդունելություն է գտնում XX դարը պարադոքսալ համարելու միտումը<sup>1</sup>: Որոշակի վերապահումներով ընդունելով, որ չնայած մարդկության պատմության բոլոր դարաշրջաններում էլ կարելի է նկատել պարադոքսալության հասնող հակասական իրողություններ, այնուամենայնիվ, երևի, պետք է համաձայնել, որ մարդկությունը, հպարտանալով մարդասիրության որակական նոր աստիճանով, որին հասավ անցյալ դարում, դեռ չէր ցուցադրել մարդատյացության այնպիսի «զուխագործոցներ», ինչպիսիք եղան անցյալ դարում՝ սկսած հայոց եղեռնից, վերջացրած դարավերջի պատերազմներով, այդ թվում նաև՝ արցախյան:

Դարի այդպիսի պարադոքսալ դիմագծի զարմանալի օրինակ է Ալբերտ Ըվեյցերի կյանքն ու ստեղծագործությունը Այն ժամանակ, երբ իր հայրենիքում մտքերի տիրակալն էին բարձր ոսասայի, արիականության, ընտրյալ ցեղի գաղափարները, Ըվեյցերը իր երջանկությունը տեսնում էր Աֆրիկայում նույնիսկ ոչ «արիացիների» կողմից «ցածր» ոսասա համարվողներին ապաքինելու մեջ: Ապրելով երկու համաշխարհայինների դարաշրջանում և, գուցե, զարմանալով, թե ինչպես հնարավոր դարձան այդ պատերազմները, Ըվեյցերը ստեղծում է մշակույթի ուրույն փիլիսոփայություն... սկսելով մշակույթի ճգնաժամի մեջ հենց փիլիսոփայությանը մեղադրելուց:

Նա արդարացիորեն նկատում է, որ իր սերունդն ապրում է այնպիսի մշակութային ճգնաժամի պայմաններում, ինչը հղի է մշակույթի կողմից ինքն իրեն կործանելու վտանգով: Իսկ այդ վիճակի հիմքերը տեսնում է ժամանակն ու նրա պահանջներն արտահայտելու փիլիսոփայության անկարողության մեջ:

Իր «Մշակույթի ճգնաժամն ու վերածնունդը» աշխատության մեջ Ըվեյցերը ցավով նկատում է, որ եվրոպական մշակույթը շեղվել է պատմական զարգացման ուղիղ ճանապարհից, քանի որ դադարել է

<sup>1</sup> Steu, օրինակ, *Ästhetik A.A.*, *Yadāaifēnū ēōēūōōđīēīāēē*, I., 2005; *Áúçēīā Á.*, *Áúçēīāā É.*, XX áāē: *īđāāēūīúā īāđāīīđōīçū ēōēūōōđū*, M., 1998:



խորհրդածել այն հարցի շուրջ, թե ինչ է մշակույթը<sup>1</sup>: Նա գտնում է, որ XIX դարավերջի և XX դարասկզբի մտածողները փոխանակ վերլուծելու, թե ինչ է հասարակության հոգևոր կյանքը, որոնք են դրա հենասյունները, նախապատվությունը տվել են պատմական մոտեցմանը՝ զուտ նկարագրական ձևով մատուցելով ներկա մշակույթը որպես Վերածննդի դարաշրջանի մշակույթի զարգացման արդյունք<sup>2</sup>: Դա իր հերթին նպաստել է, որ մարդկային զանգվածները բավարարվեն անցյալի ձեռքբերումների թվարկմամբ ու չնկատեն, որ իրենց ժամանակաշրջանը գտնվում է մշակութաստեղծ դրական կենսալիցքերի սպառման եզրին<sup>3</sup>: Եթե Լուսավորականության դարաշրջանի առաջադեմ հայացքների ուժով մի քանի սերունդ շարունակ հասարակությունը ձգտում էր բարեփոխվել, և ստեղծվել էր տպավորություն, թե մշակույթը բարգավաճում է, ապա XX դարի սկիզբն ազդարարեց, որ մշակույթի զարգացման գաղափարները հետ են մնացել ու այլևս չեն համապատասխանում նոր իրականության պահանջներին: Իսկ Շվեյցերը այս ամենի որոշիչ գործոն համարում է փիլիսոփայության հասարակական կարծիք ձևավորելու և ուղղորդելու անկարողությունը

Փիլիսոփայության մարդաստեղծ և մշակութաստեղծ (հատկապես ներքին մշակույթի իմաստով) ներուժը ճանաչվել ու գնահատվել է դեռևս անտիկ քաղաքակրթություններում: Լավագույնս այն բացահայտվել է հին հունական Պայդեյայի համակարգում, որտեղ փիլիսոփայությունը համարվում էր ամեն մի ազատ քաղաքացու կրթության թե՛ սկիզբը, թե՛ ավարտը<sup>4</sup>: Շվեյցերն առանձնապես նշում է, որ փիլիսոփայությունը մշակույթի մասին խորհրդածության էր մղում XVII-XVIII դարերում, քանի որ այդ ժամանակաշրջանի տեսական մտքին բնորոշ էր «մարդու, հասարակության, ազգերի, մարդկության ու մշակույթի մասին *տարրական իմաստասիրումը*, ինչը բնականորեն ծնում էր հասարակության գիտակցությունը գրավող *հանրամատչելի փիլիսոփայություն*» խթանելով

<sup>1</sup> Տե՛ս Չառլոթ Ա., *Ճանաչում է ինչ՞ է մշակույթը*, Մ., 1973, (մեջբերվում է ըստ [www.vusnet.ru](http://www.vusnet.ru) էլեկտրոնային գրադարանում տեղադրված նյութերի)։

<sup>2</sup> Նույն տեղում

<sup>3</sup> Ինչ որ առումով սա բնորոշ է նաև մեզ հայերիս, քանի որ մշակույթի մասին խոսք լինելու դեպքում մենք սկսում ենք հայարտանալ հայոց մշակույթի իրոք հարուստ պատմությամբ, լուրջան մատնելով, սակայն ներկա սերնդի մշակութային ինքնարարումի կարողության պակասը

<sup>4</sup> Տե՛ս Աժ՝ Ի, *Свободные искусства и философия в античной мысли*, М., 2002, В Йегер, *Пайдейя Воспитание античного грека*, М., 1997

մարդկանց մշակութաստեղծ ոգևորությունը» (ընդգծումն իմն է - Ս. Պ. )<sup>1</sup>: Բայց այս համապարփակ լավատեսական-բարոյագիտական աշխարհայացքը շուտով ջախջախիչ քննադատության է ենթարկվում Կանտի, Շիլլերի, Գյոթեի ու Հեգելի կողմից, որոնք ապացուցում են, որ այդ փիլիսոփայությունը դոգմատիկ է, այլ ոչ թե փիլիսոփայություն է բառի բուն իմաստով: Նրանց հաջողվում է ստեղծել նոր փիլիսոփայական համակարգեր, որոնք իրենց տրամաբանական հետևողականությամբ ձգտում են կատարելության, սակայն, ինչպես խորիմաստորեն նկատում է Շվեյցերը, նրանք փիլիսոփայությանը հակասական ծառայություն են մատուցում՝ այն կտրելով մարդկանցից ու «բռնանալով իրականության վրա սեփական աշխարհայացքի տեսանկյունից»<sup>2</sup>: Ըստ էության, գերմանական դասական փիլիսոփայությունը երկակի ազդեցություն գործեց փիլիսոփայության՝ որպես հոգևոր մշակույթի տարրի վրա: Դասական մտածողների շնորհիվ փիլիսոփայությունը հասավ տեսական մտածողության անգերազանցելի բյուրեղացման՝ ստեղծելով հիմնարար փիլիսոփայական համակարգեր: Սակայն դրանով իսկ այն կարծես անջրպետվեց մարդկանցից, որոնք չընկալեցին այդ վեհաշուք համակարգերի խորությունը, սակայն հասկացան, որ փիլիսոփայությունը կամ նեղ ընտրյալ շերտի գործ է, կամ կյանքից կտրված վերացական մտակառույց: Բացի այդ, ըստ Շվեյցերի, գերմանացի հանճարեղ փիլիսոփաները, տարվելով համակարգաստեղծ մղումով, ստեղծեցին տեսական կառույցներ, որոնք մարդուն ապրելու, առօրյա աշխարհում մշակութաբար գոյելու հարցում չկարողացան օգնել՝ դժվարացնելով աշխարհայացքային հիմքերի որոնումները: Եվ պատահական չէ, որ լավատեսական բանապաշտական այս փիլիսոփայության ավարտին արդեն ձևավորվում է պեսիմիզմի, իռացիոնալիզմի փիլիսոփայությունը: Ըստ Շվեյցերի, փիլիսոփայության և հասարակության առկա կյանքի անհամապատասխանության արդյունքում XIX դարի կեսերից սկսվում է մեծ փիլիսոփաների ստեղծած օղային ամբոցների փլուզումը: Փիլիսոփայությունն առանձնանում է հասարակությունից, փակ համակարգում վերարտադրելով իր գաղափարները, կարծես թե տեղը զիջելով գիտականությանը, որոշ դեպքերում էլ ձգտելով հարմարվել գիտական լինելու պահանջներին: Խարխուլվում է հավատը ռացիոնալիզմի հանդեպ, ինչի հետևանքով ճգնաժամ են ապրում նաև մարդու և հասարակության

<sup>1</sup> Швейцер А. Благоевение перед жизнью М, 1992, с. 45.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 47

մասին լավատեսական ու բարոյագիտական համոզմունքները: Փիլիսոփայությունն, ըստ Շվեյցերի, չի ցանկանում ընդունել, որ վերջին հաշվով յուրաքանչյուր փիլիսոփայական համակարգի արժեքավորությունը չափվում է այդ փիլիսոփայության կարողությամբ՝ դառնալ կենդանի հանրամատչելի փիլիսոփայություն: Եվ «մշակույթի մասին ունիվերսալ հայացքներ մշակող աշխատավորից փիլիսոփայությունը XIX դարի կեսերին վեր է ածվում մի թոշակառուի, որն աշխարհից հեռու մի անկյունում «զցում-բռնում է» այն ամենն, ինչ դեռևս հաջողվել է պահպանել»<sup>1</sup>: Այսպիսի ինքնամեկուսացմամբ փիլիսոփայությունը մարդուն անպաշտպան է թողնում արտաքին հանգամանքների հետևանքով առաջացող հեղինդուկ ու փոփոխական հոգեմաշ մտքերի հորձանուտում: «Ժամանակակից մարդը, որքան էլ ցանկանա իրեն համարել զգոն դիտորդ և անկիրք հաշվարկող, միևնույն է ենթարկվում է տրամադրությունների և կրքերի, որոնք առաջանում են փաստերի ազդեցությամբ»<sup>2</sup>: Նույնիսկ չգիտակցելով դա, մենք բոլորս գտնվում ենք մեզ պարուրած ինֆորմացիոն հեղեղի քառսում: Այս ամենի հետևանքով, ըստ Շվեյցերի, ժամանակակից մարդու մտածել-խորհրդածել-իմաստավորելու ցանկությունը շեշտակիորեն նվազում է, և նա վեր է ածվում «ախտաբանական երևույթի»: Շվեյցերի մշակույթի փիլիսոփայության կարևորագույն դրույթներից մեկն է հայտ է գալիս այստեղ. *իսկական մշակույթը ստեղծվում է ոչ թե հասարակական հաստատություններում, այլ առանձին անհատների հոգևոր աշխարհում, իսկական մշակույթը մտածող, նրբորեն զգացող անհատների ներքին հոգևոր աշխատանքի արդյունքն է: Եվ հասարակությունն այնքանով է մշակութային, որքանով շատ են նման աշխատանք կատարելու ի վիճակի անհատները*: Սկզբունքորեն, անգամ միջին ունակություններ ունեցող մարդուն հատուկ է մտածելու կարողությունը, որի շնորհիվ սեփական խորհրդածությունների արդյունքում ծնվող աշխարհայացքի ձևավորումը ոչ միայն հնարավոր է, այլև վերածվում է բնական պահանջմունքի: Սակայն երիտասարդ տարիքի որոնումների փուլում ծնվող այդ պահանջմունքն աստիճանաբար իր տեղը զիջում է ինֆորմացիոն հեղեղի անդեմ ճնշմանը, և մարդը խուսափում է աշխարհայացքային խորհրդածություններից, թույլ տալով, որ տարբեր հաստատություններում ստեղծված աշխարհայացքային մոտեցումները ձևավորեն իր կյանքը: Ինչ խոսք, Շվեյցերն ընդունում է, որ անգամ իդեալական

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 53

<sup>2</sup> Նույն տեղում

իրադրությունում յուրաքանչյուրն ի վիճակի չի լինի ինքնուրույն աշխարհայացքի կառուցման, միշտ կլինեն այս հարցում առաջնորդներ և հետևորդներ, ինքնուրույնությունն այստեղ հարաբերական է: Բայց կարևոր խնդիրն այն է, թե ինչպիսի հարաբերություններ կլինեն առաջնորդների և հետևորդների միջև: Եթե հասարակությունն ընդունի սեփական աշխարհայացք մշակելու յուրաքանչյուր մարդու ինքնուրույնությունը (օգտագործելով ողջ մարդկային մտքի մեծագույն նվաճումները), ապա կզնա դեպի առավել մշակութայնացում, իսկ եթե ժխտի այդ ինքնուրույնությունը, կզնա դեպի մշակութային քառս ու անմտություն: Անմտություն, որ բնորոշ է ժամանակակից հասարակությանն ու նրա անձնավորություն չդարձող անհատներին: Այդ անմտությունը հաղթահարելու համար ևս մեկ անգամ Շվեյցերը շեշտում է, որ յուրաքանչյուր մարդու կոչումը սեփական մտածող աշխարհայացք ձևավորելու միջոցով իսկական անձնավորություն դառնալն է:

Իսկ ինչպիսի՞ն պետք է լինի մտածող աշխարհայացքը: Ըստ Շվեյցերի՝ այն պետք է լինի *լավատեսական և բարոյական*: Լավատեսականնա համարում է այն աշխարհայացքը, որը կեցությունը վեր է դասում ոչ կեցությունից՝ ընկալելով աշխարհն ու կյանքը որպես ինքնին արժեքավոր երևույթներ: Դրա շնորհիվ մարդը սկսում է խնամքով վերաբերվել թե՛ իր, թե շրջապատող աշխարհի նկատմամբ՝ ակնածելով կյանքի յուրաքանչյուր դրսևորման հանդեպ: Հետաքրքրական է բարոյականության շվեյցերյան ընկալումը. բարոյականությունը մարդու գործունեության այն ոլորտն է, որն ուղղված է նրա անձնավորության ներքին կատարելագործմանը<sup>1</sup>: Այս սահմանման մեջ որևէ ուղղորդում չկա այն մասին, թե հենց որ ուղղությամբ է մարդն իրեն կատարելագործում, կարևորը ինքնակատարելագործման գաղափարն է, որ համահունչ է ինքնախնամքի անտիկ պահանջին: Ընդ որում, Շվեյցերն ընդունում է, որ նույնիսկ հոդիտեսական մոտեցումը կարող է լինել բարոյական, սակայն հետևողական վատատեսական աշխարհայացքում բարոյականությունը նպատակ չունի ազդել աշխարհի վրա, և անհատի ինքնակատարելագործումը աշխարհից ազատվելու մեջ է, այնինչ լավատեսական ինքնակատարելագործումը տվյալ մտածող անհատի ներքին աշխատանքից վեր է անվում այլ մարդկանց ու շրջապատող աշխարհի հետ փոխազդեցության սկզբունքի: Մարդը, դառնալով ներքնապես ազատ և առավել ո-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 78

գեղեն, սկսում է հաղորդակցվել շրջապատող իրականության հետ՝ հանդես բերելով ակնածանք կյանքի ամեն մի դրսևորման հանդեպ:

Ուշագրավ է փիլիսոփա-երաժիշտ-բժշկի այն դիտողությունը, որ աշխարհայացքային ճգնաժամը վրա հասնելուն զուգընթաց փիլիսոփայությունը վեր է ածվում փիլիսոփայության պատմության: Շվեյցերը նշում է, որ տարրական իմաստասիրման ձևով փիլիսոփայությունը կազմում է յուրաքանչյուր մշակույթի բուն էությունը, իսկ փիլիսոփայելուց հրաժարունը բերում է անազատության մի նոր աստիճանի անցյալում ստեղծված փիլիսոփայական կառույցների մտաբերմամբ ու ներկայում փիլիսոփայական ամլությամբ: Փիլիսոփայության և փիլիսոփայության պատմության հարաբերակցության խնդիրը կարևոր է թե՛ աշխարհայացքային, թե՛ փիլիսոփայության դասավանդման ու փիլիսոփայական մտածելակերպի մշակույթ ձևավորելու տեսանկյունից: Եվ Շվեյցերի նշած այն խնդիրը, որ ճգնաժամային մտածողության մեջ արդիական մտածողությունն իր տեղը զիջում է պատմական մոտեցմանն ու փիլիսոփայությունը վեր է ածվում փիլիսոփայության պատմության, Լ.Աբրահամյանը բացատրում է հետևյալ կերպ: Նա գրում է. «Վաղուց, դեռևս Պյութագորասի ժամանակներից է հայտնի դոգմատիզմին բնորոշ ինքնահաստատման հետևյալ տրամաբանությունը: Եթե Ուսուցիչն իրավացի է, ապա որպեսզի ապացուցվի, որ ճշմարտությունն անբողջովին նրա կողմն է, պետք է ցույց տրվի, որ մնացած բոլոր տեսակետները սխալ են: Ըստ այս տրամաբանության, հետևում է, որ ողջ նախորդ փիլիսոփայության պատմությունը մոլորությունների, խարխափումների պատմություն է: Սակայն մյուս կողմից, երբ վրա է հասնում հիասթափությունն Ուսուցչի տեսության հանդեպ, փրկությունը որոնվում է կասկածամտության մեջ»<sup>1</sup>: Կարևոր է համարվում ճշմարտության որոնումն ինքնըստիներյան, և փիլիսոփայական մտածողության գոյության միակ հնարավոր եղանակ համարվում է փիլիսոփայության պատմությունը<sup>2</sup>. Բայց այդ երկու մոտեցումն էլ անբավարար են, քանի որ փիլիսոփայությունը որպես տեսություն ունի անցյալին անդրադառնալու անհրաժեշտություն, իսկ յուրաքանչյուր փիլիսոփայության պատմություն իմաստավորվում է փիլիսոփայական տեսության միջոցով յուրաքանչյուր նոր դարաշրջանում յուրովի:

<sup>1</sup> Steu Л А Абрамян, Заметки о Гегеле Философия и история философии // "Философские исследования", М, 2002, N 2, էջ 211-214

<sup>2</sup> Նույն տեղում

Շվեյցերը նշում է արդի ճգնաժամային հասարակությունում փիլիսոփայման պակասը, սակայն ըստ արժանվույն կարծես թե չի գնահատում փիլիսոփայության պատմության դերը: Իհարկե, փիլիսոփայական հիմնախնդիրները հավերժական են, սակայն ընդունելով, որ յուրաքանչյուր սերունդ հավերժական վերադարձ է կատարում դեպի կյանքի, մահվան, երջանկության ու այլ խնդիրների մասին մտորումները, պետք է նաև ընդունել, որ խորհրդածելու արվեստը յուրաքանչյուր նոր սերունդ կարող է սովորել միայն օգտագործելով նախորդ մարդկային սերունդների գտած լավագույն լուծումները, այլ ոչ թե դրանցից հրաժարվելով: Շվեյցերը նշում է, որ ժամանակակից մարդը դառնում է ավելի ու ավելի անազատ, քանի որ ամեն քայլափոխի ընկնում է կախվածության նոր ձևերի մեջ, որ տարեցտարի ավելի է սրվում պայքարը նյութական արժեքների համար: Անընդհատ կատարելագործվող տնտեսական, սոցիալական ու քաղաքական ինստիտուտները մարդուն ավելի են ենթարկում իրենց կամքին: Հետևաբար, մարդու անձնական կեցությունը բոլոր առումներով ստորադասվում է: Անձնավորություն դառնալն ավելի ու ավելի է դժվարանում<sup>1</sup>, իրավամբ նկատում է Շվեյցերը: Սակայն ինչպե՞ս կարելի է այս ահագնացող արտաքին ճնշման պայմաններում օգնել մարդուն՝ ձևավորվելու որպես անձնավորություն, հոգ տանելու սեփական հոգևոր աճի մասին, առանց դիմելու փիլիսոփայության պատմությանը: Այլ բան է դա անելու ձևի խնդիրը: Նշենք միայն, որ իր «Մշակույթ և բարոյականություն» աշխատության առյուծի բաժինը Շվեյցերը նվիրում է փիլիսոփայության պատմության քննական վերլուծությանը՝ այնտեղ որոնելով լավատեսական ու բարոյական աշխարհայացքի իր տեսության հիմնավորումները:

Արդի հայ իրականության ճգնաժամային վիճակի մեջ նույնպես իր բաժինն ունի փիլիսոփայական վերլուծությունների և ուղղորդող աշխարհայացքային հիմքերի մշակման պակասը: Նախորդ (խորհրդային) ժամանակաշրջանն ուներ իր փիլիսոփայությունը, թեկուզև դրսից մեզ պարտադրված, բայց, այնուամենայնիվ, կար որոշակի գաղափարական հիմք (իր բոլոր թերություններով հանդերձ), որ մարդկանց փրկում էր հոռետեսության ոչնչապաշտությունից: Դրան հաջորդած ազգային զարթոնքի ընթացքը այն մեծ ալիքն էր, որ իր հետ բերեց բազմաթիվ հույսեր, այդ թվում նաև՝ փիլիսոփայական հավատ դեպի լավը: Սակայն իննսունականների պայքարը զուտ կենսաբանական ու նյութական գոյա-

<sup>1</sup> См у Швейцера А. Благоевение перед жизнью. М., 1992, т. 2 81.

պահպանության համար մեծ հարված հասցրեց այն ոգեղեն իմաստասիրականին, որ ամենաանպաշտպանն է գոյերի ողջ շղթայում, բայց միաժամանակ նաև ամենազդեցիկն է մարդկանց մարդկայնացնելու և մշակութայնացնելու առումով: Համաձայնելով Հ Գևորգյանի այն մտքի հետ, որ մարդկանց բարոյագեղագիտական հարաբերություններն «ամենից թույլն են պաշտպանվում հասարակայնորեն մշակված մեխանիզմներով, և դրանց մարումը կարող են նկատել և ողբերգականորեն վերապրել միայն այդ հարաբերության կրողները»<sup>1</sup>, այնուամենայնիվ, Է.Աթայանը գտնում է, որ «տնտեսական ու քաղաքական դժվարությունները կանցնեն, բայց չի անցնի մեր զգացած մեծ տառապանքի՝ հոգին խոցող ու մաքրագործող դասը, և այն կկերպարանափոխվի ստեղծագործ թոփշքում, կմարմնավորվի՝ հանուն դարերով մշակված մեր ազգային հորինվածքի ապաստրկացման»<sup>2</sup>. Նա հավատում է նաև, որ «մենք, ի հեճուկս մեզ շրջապատող, մեզ շրջափակող քառսի ու այլանդակության, այնուամենայնիվ, գտնվում ենք մեր պատմության մեջ ամենամեծ հոգևոր սլացքներից մեկի (եթե ոչ ամենամեծի) նախաշեմին»<sup>3</sup>: Ինչ խոսք, 1993-ին արված այս պնդումը հրաշալի մեկնակետ կարող է լինել, սակայն հոգևոր սլացք ապրելու համար մեզ պետք է, երևի, նախ հասկանալ ինքներս մեզ, որի համար անհրաժեշտ է մի կողմից վերադառնալ-վերագտնել մեր ազգային իմաստասիրման ավանդույթները, մյուս կողմից նաև ուսումնասիրել համամարդկային այն որոնումները, որոնք ներդաշնակում են մեր արդի իրադրությանը և մտածելակերպին:

Ալբերտ Շվեյցերը արդի փիլիսոփայության անկարողության քննադատությունից անցում է կատարում դեպի լավատեսության և մշակույթի պահպանման համար բարոյականության դերի վերարժևորում՝ ստեղծելով կյանքի հանդեպ ակնածանքի ուսմունքը, որը համահունչ է V-VI դարերի հայ մեծ իմաստասեր Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական մարդաբանության որոշ դրույթներին, մասնավորապես կյանքի ընկալմանը՝ որպես մարդուն տրված կատարելագործման հնարավորություն: Անհաղթը գտնում է, որ մարդը ոչ մի դեպքում չպետք է հրաժարվի իրեն տրված կյանքից, եթե անգամ մարմնի կեսն արդեն անկյանք է, քանի որ մյուս կեսում դեռևս առկա կյանքը հնարավորություն է տալիս ինքնահաղթա-

<sup>1</sup> St'u Геворкян Г.А., Национальная культура с точки зрения философии истории, Ер, 1992, из 108:

<sup>2</sup> Աթայան Է., Հոգի և ազատություն, Երևան, 2005, էջ 260

<sup>3</sup> Նույն տեղում

հարման, ինքնակատարելագործման<sup>1</sup>: Նույն ձևով Շվեյցերն առաջարկում է ինքնակատարելագործման բարոյականությունը, ըստ որի ակնածանքի ու երկյուղածության է արժանի ոչ միայն սեփական կյանքը, այլև կյանքն ընդհանրապես: Սա նոր մոտիվ է, որ իր հետ բերում է XX դարի իրականությունը, երբ ինչպես առանձին մարդու, այնպես էլ կենդանիների ու բույսերի կյանքը արժեզրկվում էր, և, ցավոք է: Շվեյցերն իր փիլիսոփայությամբ փորձում է վերականգնել քրիստոնեական այն ավանդույթը, որ Անհաղթն իր տեսությամբ վերառեց անտիկ աշխարհից ու փոխանցեց հայոց քրիստոնեական ավանդույթին. կյանքն արժեապրել և հնարավոր է իմաստավորել ցանկացած պայմաններում: Իսկ հասարակությունը կդառնա առավել մշակութային, արժանապատիվ, մարդասեր, եթե այդ հասարակության բջիջ կազմող անհատները (Շվեյցերը հատուկ նշում է՝ անկախ այն բանից՝ կրթություն ստացել են, թե ոչ) վերագտնեն կյանքի իմաստի մասին մտորելու կարողությունը: Կյանքի իմաստի մասին մտորումն ինքնին արժեքավոր է, և ընդունելով, որ տարբեր մարդիկ միանգամայն տարբեր կերպ կլուծեն այդ խնդիրը, Շվեյցերը գտնում է, որ նման մտորումներով իմաստնացած մարդիկ կսկսեն նորովի նայել իրենց ու շրջապատող աշխարհին, հասարակությունը կդառնա առավել ոգեղեն և թույլ չի տա, որ վրա հասնի անազատության մի այլ «նոր միջնադար»:

---

<sup>1</sup> Տե՛ս Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, Երևան, 1980, էջ 79



## ԳԱՐԵԳԻՆ ՆԺՂԵՀԻ ԲԱՐՈՅԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՀԱՅԱՅԸՆԵՐԸ

Գարեգին Նժդեհի բարոյափիլիսոփայական հայացքների ուսումնասիրության և դրա բնութագրական գծերի վերհանման խնդիրը ցայսօր էլ նժդեհագիտության առանցքային հիմնահարցերից է: Չնայած այն իրողությանը, որ վերջին տարիներին Գարեգին Նժդեհի թե՛ գործունեությունը և թե՛ տեսական ժառանգությունը դարձել են բազմակողմանի ուսումնասիրությունների առարկա, այնուամենայնիվ, վերջիններիս հետ կապված բազմաթիվ հիմնախնդիրներ այժմ էլ համապատասխան վերլուծությունների կարիք ունեն: Ասվածը բացառություն չէ նաև մեծ իմաստասերի և հանճարեղ գորավարի բարոյափիլիսոփայական հայացքների պարագային, որոնց ուղղությամբ կատարված հետազոտությունները *հիմնականում* սահմանափակվում են մի քանի հիմնահարցերի խոր վերլուծությամբ կամ էլ *հիմնականում* դուրս չեն գալիս *«Ցեղակրոնության հավատամքում»* բանաձևված գործնական որոշ սկզբունքների վերլուծության և մեկնաբանության շրջանակներից:

Նժդեհի բարոյափիլիսոփայական հայացքների վերլուծությունը ունի տեսական և գործնական նշանակություն, քանզի մի կողմից հնարավորություն կտա առկա ուսումնասիրությունների<sup>1</sup> խորացման և խնդրո առարկա հարցի շուրջ հնարավոր տարըմբռումների բացառման, իսկ մյուս կողմից՝ հասկանալու դրանց արդիականությունը մերօրյա հայիրականության բազմաթիվ թերիների ախտորոշման և հնարավոր լուծումների որոնման գործում:

Նժդեհի գրեթե ողջ տեսական ժառանգությունը, որը նրա հարուստ և տառապալից կենսափորձի ու բազմակողմանի զարգացածության արդյունք էր, ուներ բարոյափիլիսոփայական ուղղվածություն: Թեպետ Նժդեհի ստեղծագործություններում կարելի է հանդիպել մտքեր, որոնք

---

<sup>1</sup> Գարեգին Նժդեհի բարոյափիլիսոփայական հայացքների մասին հիմնականում տես Ա. Չաքարյան, Գարեգին Նժդեհ (Փիլիսոփայական ճեպանկար), Եր, 2001, Ա. Պետրոսևան, Գարեգին Նժդեհը եւ քրիստոնեությունը, Եր, 2001, Վ. Միրզոյեան, Գարեգին Նժդեհի կենսափիլիսոփայությունը, Եր, 2002 Այս հարցի հետ կապված որոշ անդրադարձեր տես նաև Յու. Հովականյան, Ժամանակակից փիլիսոփայական հոսանքներ, Եր, 1998, Մ. Լալայան, Ցեղակրոն և տարոնական շարժումներն ու Գարեգին Նժդեհի գործունեությունը, Եր, 2001, Հ. Ասատրյան, Արթնացիր, հայ մարդ, «Ազգայնական միտք», թիվ 2, Եր, 1998, «Գարեգին Նժդեհ -115» (Գիտաժողովների նյութեր), Եր, 2001

հետաքրքրություն են ներկայացնում իմացաբանության և գոյաբանության տեսանկյունից, այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ Նժդեհի տեսական ժառանգության մեջ չի կարելի հանդիպել ինչպես իմացաբանական, այնպես էլ գոյաբանական համակարգերի. Այլ կերպ՝ Նժդեհը չունի ոչ իմացաբանություն, ոչ էլ գոյաբանություն: *«...Առանց չափազանցության, - արդարացիորեն գրում է Ս. Չաքարյանը, - կարող ենք պնդել, որ Նժդեհի թե՛ գործունեությունը և թե՛ փիլիսոփայությունը ունեն ընդգծված բարոյապաշտական բովանդակություն: Իր ստեղծագործություններում նա քննարկում է այնպիսի հարցեր, որոնք պահանջում են բարոյագիտական մտեցումներ»<sup>1</sup>:*

XX դարի առաջին կեսի եղեռնապատ հայ իրականությունը, հայ ժողովրդի ողբերգական ներկան և ստեղծագործ ապագայի կերտման պատասխանատվությունը, առաջին և երկրորդ համաշխարհային պատերազմները, անմարդկային դաժանություններն ու մշակութային, հոգևոր կյանքի միօրինակացման ջանքերը, նյութապաշտական կողմնորոշումների արմատավորումը, ապագային և մարդատյաց գաղափարաբաղաքական հոսանքների զանգվածային բնույթ ստանալու միտումները, մարդկային հասարակության կյանքում գիտության գործառնական երկակի դերը, քաղաքական կյանքում և գործընթացներում մաքիավելիզմի հաղթարշավը, բազմաբնույթ և բազմաբովանդակ արժեքային գերակայություններն ու քառսային բազմազանություն ներկայացնող բարոյափիլիսոփայական ուսմունքները յուրովի ապրվել են նաև Գարեգին Նժդեհի մտածողի ներաշխարհում և համապատասխան իմաստավորում ստանալով՝ արտահայտություն ստացել նրա ուսմունքի մեջ: Այլ կերպ՝ սեփական ժողովրդի «գորշ» ներկայի և ոչ հուսադրող ապագայի, մարդկության բարոյական անկատարության գիտակցմամբ էր նաև պայմանավորված Նժդեհի «տառապաշատ» ոգու ստեղծագործական բարձր կենսունակությունը: Եվ պատահական չէ, որ Հայկ Ասատրյանը, նկատի ունենալով Նժդեհի *«Ամերիկահայությունը. ցեղը և իր տականքը»* աշխատությունը, գրում է. *«Ստեղծագործական ամեն յղութիւն պատճառում է իրականութեան խայթումով, ստեղծագործական ամեն ծնունդ պայմանաւորում է աշխարհի ցաւը յաղթահարելու կարօտով»<sup>2</sup>:*

Բազմաթիվ բարոյափիլիսոփայական հիմնախնդիրներ Նժդեհի կողմից քննարկվել են հայի հոգեբարոյական նկարագրի վերլուծության համատեքստում, քանզի հայի հոգեբարոյական հիմնական թերիները

<sup>1</sup> Ս Չաքարյան, Գարեգին Նժդեհ (Փիլիսոփայական ճեպանկար), Եր, 2001, էջ 7

<sup>2</sup> Հ. Ասատրյան, Արթնացիր, հայ մարդ, «Ազգայնական միտք», թիվ 2, Եր, 1998, էջ 135

Նժդեհը հաճախ դիտում է որպես մարդկային թերիներ, իսկ դրանց հաղթահարման սկզբունքները՝ որպես բարոյական, առաքինի անհատի կամ «հավիտենական հայի» կերպարին արժանանալու, «ձուլվելու» անհրաժեշտ պայմաններ: Այսինքն՝ հայոց թերիների թվարկումն իր ենթատեքստում հիմնականում ուներ *«ինչի՞ց խուսափել, ձերբազատվել, ինչի՞՞ ձգտել, ինչպիսի՞ն լինել կամ ի՞նչ (ինչպե՞ս) անել»* հարցերն ու դրանց պատասխանները, որոնք, ընդհանուր առմամբ, հասցեագրված էին ինչպես հայ մարդուն, այնպես էլ մարդուն առհասարակ Ավելին, հայոց թերիների նժդեհյան քննադատությունը ինչպես ախտորոշված հայ իրականության վերափոխման, այնպես էլ համայն մարդկությանն ուղղված սթափության, մարդատյացություն, այլատյացություն սերմանող ուսմունքներից հրաժարման, ճգնաժամային իրավիճակի գիտակցման և այդ իրավիճակի հաղթահարման կամքի կոչ էր. *«Աշխարհը, տրուած է ոչ միայն վայելելու, այլև՝ կատարելագործելու, բարեշտկելու այն - ահա՛ հայու աշխարհըմբռնունը, նրա էտիկական բարձր հասկացողութիւնը...: ...Նրա համար աշխարհը դեռ այն չէ, ինչպիսին կարող է լինել, եւ պէտք է որ լինի»<sup>1</sup>:*

Եթե *«Սասունցի Դավիթ»* էպոսի գլխավոր հերոսը՝ Դավիթը, մանուկ հասակում ոսկի վերցնելու ցանկության պատճառով հրեշտակի անմիջական միջամտությամբ այրում է իր մատը, հետո՝ լեզուն, ապա սա, համաձայն Նժդեհի մեկնաբանության, խորհրդանիշն է հայի անընչասիրության, հականյութապաշտության իդեալի: Սա բնավ էլ չի փաստում, որ հայ իրականության մեջ չկան նյութապաշտներ, այլ նշանակում է, որ չպետք է լինեն այդպիսիք, մարդիկ, որոնց հիմնական նպատակը և ակտիվության նախապայմանը բացառապես նյութական հարստության, անձնական կարիքների և կենսաբանական պահանջների բավարարման կենդանական մոլուցքն է: *«Կընկենն, - գրում է Նժդեհը, - կպարտվեն, կմեռնեն ժողովուրդները, երբ կթունավորվեն անասնացող նյութապաշտությամբ, երբ նրանց մեծամասնությունը իր Աստվածը կդարձնի անձնական կաշին, երբ կժխտի այլասիրական ամեն տեսակի պարտականություն և վախով ու անվստահությամբ կնայի իր ապագային»<sup>2</sup>:* Եթե հայկական էպոսը բացահայտ կամ ոչ բացահայտ կերպով խորհրդանշում է հայի հականյութապաշտական իդեալը, ցույց է տալիս, թե ինչպիսին չպետք է լինի հայը, ապա Նժդեհի մոտ այս խորհրդանիշը

<sup>1</sup> Գ Նժդեհ, Հատընտիր, Եր, Հայաստան, 2001, էջ 252

<sup>2</sup> Գ Նժդեհ, Երկեր, հ 1, Եր, ՀՀ Արխիվային գործի գործակալություն, 2002, էջ 319

ուսև մարդուն ուղղված պատգամ է՝ ապրելու նույն իդեալներով, ցույց է տալիս, թե ինչպիսի՞ն պետք է լինի մարդը կամ *«ի՞նչ աստղերով պետք է նա ապրի»*:

\* \* \*

Նժդեհի բարոյափիլիսոփայության կենտրոնում անհատական և ընդհանուր երջանկության, կամքի ազատության, բարոյական պարտքի և առաքինությունների, կյանքի իմաստի, մահվան, քաղաքականության և բարոյականության փոխհարաբերության<sup>1</sup> և այլ խնդիրների վերաբերյալ խորհրդածություններն ու իմաստավորումներն էին:

Նժդեհի կողմից խիստ քննադատվում են դեռևս անտիկ ժամանակաշրջանում ձևավորված հեղոնիզմը և էվդեմոնիզմը՝ հիմնականում ի դեմս էպիկուրականության: *«Չէ՛, չնմանվենք հռոմեասին, - գրում է Նժդեհը, - ոչ էլ էպիկուրյան վերաբերմունք ունենանք դեպի կյանքը: Մոռացում չփնտրենք թեթևամիտ հաճույքների մեջ, այլ ընդունենք տառապանքը՝ որպես միջոց մեր հավաքական վերածնունդի և քաղաքական փրկության»*<sup>2</sup>: Իսկ այն հարցին, թե ինչպիսին պիտի լինի վաղվա առաջնորդը, ապագայի մարդը, Նժդեհը մեկ այլ տեղում գրում է. *«Ո՛չ աշխարհի իրերի և անցքերի վրա նյութապաշտ փիլիսոփայության աչքով նայող իրենից զգվելի էպիկուրյանը, որն իր բավականությանց զոռ է բերել կյանքի ողջ սրբությունը, ո՛չ, ո՛չ նմանը, այլ կյանքի լի՛րաժակը արհամարհել իմացող իդեալիստը՝ վսեմախոտ»*<sup>3</sup>: Նժդեհի այս և նմանատիպ այլ արտահայտություններում նկատվում է էպիկուրիզմի՝ որպես հաճոյապաշտական, նյութապաշտական ուսմունքի, ինչպես նաև մարդուն սեփական կրքերի ու կարիքների, կենսաբանական պահանջումքների և դրանց բավարարման մեջ երջանկության բանալին գտնելու գաղափարը քարոզողի ըմբռնումը: Մի բան, որը չի կարելի արդարացված համարել: Այն, որ Նժդեհը քանիցս քննադատում է էպիկուրականությունը, հաճախ հիմք է հանդիսացել այնպիսի տեսակետների ներկայացման, թե իբր էպիկուրի բարոյագիտական ուսմունքը և Նժդեհի բարոյափիլիսոփայությունը չունեն ոչ մի ընդհանրություն, որ դրանց միջև գաղափարական երկխոսությունը սկզբունքորեն բացառված է. Մինչդեռ, իրականում,

<sup>1</sup> Այս մասին տես Ա. Սարգսյան, *Քաղաքականության և բարոյականության փոխհարաբերության նժդեհյան ըմբռնումը*, «Վասն արդարութեան» իրավական գիտամեթոդական հանդես, 2003, թիվ 47-48

<sup>2</sup> Գ Նժդեհ, Երկեր, հ 1, էջ 363

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 168

Նժդեհը հաճախ քննադատել է ոչ թե *ինքնին* Էպիկուրի ուսմունքը, այլ իր պատկերացումներում «տրված» էպիկուրականությունը: Նման մեղադրանքների հասցեագրումը Էպիկուրի ուսմունքին՝ տարըմբռնման հետևանք է: Աներկբա կարելի է ասել, որ դարերի խորքից Էպիկուրը կհամաձայնեք Նժդեհի հետևյալ մտքին. *«Կարիքներ կան, որոնց բավարարումը ստրկացնում է մեզ, դարձնելով մեզ գերի՝ մեր կրքերին և ցանկությանը: Իսկ չկա ավելի աղետալի բան, քան կրքերի և անհմաստ կարիքների լուծը: Կան ավելորդ կարիքներ, զորս ապրեցնում, սնուցում ենք որպես մակարոյժներ, որոնց բավարարումը սպանում է մարդու հոգևոր ազատությունն ու կարողությունները: Հազար հիմարություններ փնտրողը միշտ էլ կունենա հազարումեկ կարիք: Իսկ նմանը չի կարող չզգալ իրեն դժբախտ ու տկար»<sup>1</sup>:*

Նժդեհը հատուկ ուշադրություն է ցուցաբերում երջանկություն և պարտականություն հասկացությունների փոխհարաբերության հիմնախնդրին, որին տրված լուծումների մակարդակում նկատելի է ստոիկյան փիլիսոփայության՝ մասնավորապես Սենեկայի մոտեցումների, և Կանտի բարոյագիտության զգալի ազդեցությունը կամ, այլ կերպ, դրանց և Նժդեհի հայացքների ընդհանրությունը: Ի տարբերություն Էպիկուրի, որն առաքինության առաջացումը և ձևավորումը բացատրում է ձգտումներով առ երջանկություն, Նժդեհը, Սենեկայի նման, այն բացատրում է պարտականությունների կատարման պատրաստականության փաստով և «հետևելով» Կանտին՝ կարևորում է պարտքի անշահախնդիր կատարման գիտակցությամբ պայմանավորված վարքը՝ որպես երջանկության արժանի լինելու նախապայման, այլ ոչ թե Էպիկուրի՝ երջանկության ձգտմամբ պայմանավորված, թելադրված «առաքինի» վարքը: *«Պատմության նպատակարանական սկզբունքին հավատարիմ, - գրում է Նժդեհը, - հայն իրեն զգում է ավելի իբրև պարտականության, քան միայն անձնական երջանկության ձգտող էակ: Արդ, թե ինչու հայի մտալը էվդեմոնիստական չէ - երջանկապաշտական չէ: Նա ունի գիտակցությունը իր առաքելության, որի աստիճանական իրականացման մեջ է տեսնում երջանկության իբ իրավունքը: Նա փոլունտարիստական տիպ է: Եթե սիրեր փիլիսոփայությունը՝ նա պիտի նախընտրեր Ֆիխտեին - նրա կամապաշտական իմաստասիրությունը»<sup>2</sup>:*

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 69-70

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 261.

Նժդեհի համար ընդունելի չէր «Ապրիլ աննկատ» էպիկուրյան կարգախոսը: *Եթե մենակ, ապա՝ վճռական, եթե ապրել, ապա՝ գործել, ահա, կարելի է ասել, սրանք էին Նժդեհի առանցքային լուծումները: Նժդեհյան վճռական մենակը իրականության հրամայականների կրավորական թիրախը չէ, որը գարշելով տիրող անարդարությունից, բարոյագուրկ մթնոլորտից՝ փորձում է սեփական սփոփանքը գտնել իրականությունից փախուստով պայմանավորված ինքնակատարելագործման մեջ. «Մի՛ գարշիր հասարակությունից, բայց հաճախ գերադասիր իմաստավոր մենությունը: Ասված է՝ «արժիվը թռչում է մենակ, ազատվները՝ խմբով»: ... Տկարն է ձգտում հաճոյանալ ամբոխին, արժանանալ փողոցի ուշադրությանը»<sup>1</sup>. Այո՛, Նժդեհը մեծապես կարևորում է մասնակցայնությունն իրականության վերափոխման գործում, սակայն դա չէր հասկանում արմատական կամ հեղափոխական փոփոխությունների իրականացման ձևով: «Հավատա՛, - գրում է Նժդեհը, - մարդն ու աշխարհը ավելի են շահում շատերի համեստ, մարդկորեն բարի գործերից, քան սակավաթիվ անհատների մեծագործություններից: Չի՛ լինում և՛ բարության փոքրը. դա էլ միշտ մեծ է ըստ էության, մեծ իր ամեն մի արտահայտության մեջ: Բուրդան, մի կարապի կյանքը փրկելով՝ դրեց սկիզբը սրտի կրոնի, սիրո իմաստասիրության»<sup>2</sup>:*

Երջանկության էվդեմոնիստական ըմբռնմանը զուգահեռ Նժդեհը րենադատում է նաև դրա հետ սերտաճած մի քանի երևույթներ՝ եսապաշտությունը և աշխարհաբաղաբացիությունը *«Ձգելի է եսասերը: Նա, թշնամի է իր նմաններին, իր հասարակութեան, մարդկութեան: Նա ստանում է՝ առանց տալու: Նա անիշխանական է, որովհետև իրատունքներ ունի՝ առանց պարտականությունների: ... Իր յանցավոր եսի մէջ փակած, ինչպես խխունջն իր պատեանի մէջ, նա արհամարհում է եւ հեզմում այն ամէնը, ինչ որ հենց այժմ անձնապէս չի շահեցնում, չի պարարտացնում»<sup>3</sup>: Նժդեհի կարծիքով եսասերը կամ եսապաշտը իր սեփական աղքատիկ էս-ի կապանքների գերին է, նա առօրեական մանրագործություններից չի կարողանում վեր կանգնել՝ շարունակելով մասնակցել իր ստեղծագործական ներուժի «ամենօրյա թաղմանը»: Իսկ աշխարհաբաղաբացիական վարդապետությունը սնանկ է, քանզի այստեղ հստակ ներկայացված չեն այն օբյեկտները, որոնց նկատմամբ կա աշխար-*

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 68-69

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 267

<sup>3</sup> Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 38

հաքադաքացու պարտականության դրսևորման անհրաժեշտությունը: Վերջինիս բարոյական պարտականության օբյեկտ կարող է լինել մարդկությունը, սակայն այն դեռևս վերացական հասկացություն է, քանզի **«Մարդկությունն իրենից չի ներկայացնում մի կազմակերպած միություն, ինչպիսին է ազգը, որպեսզի նրա նկատմամբ կարողանանք որոշել մեր անելիքը, մեր պարտականությունները»**<sup>1</sup>: Արտաքուստ աշխարհաքաղաքացիությունը և եսապաշտությունը միմյանցից էապես տարբեր երկու ծայրահեղություններ են: Իրականում, սակայն, այս երկու երևույթները միևնույն արատավոր շրջանի միմյանց նկատմամբ ոչ անտարբեր կետերն են: Կարող ենք ասել, որ *եթե եսապաշտի սիրո «տեսահորիզոնը» տահմանափակվում է սեփական ես-ի անձուկ քարանձավով, ապա աշխարհաքաղաքացու սիրո «լայն» տեսահորիզոնը փորձում է տեսնել այն, ինչ գոյություն չունի և, միևնույն ժամանակ, անտեսում է իր տեսադաշտում հայտնված իրերը, առարկաներն ու երևույթները: Աշխարհաքաղաքացիությունը հիմնականում եսապաշտի մարդասիրական «հագուստն» է, որը կոչված է մարդասիրության կարգախոսի ներքո քողարկել անհատի անձնապաշտական նկրտումները, այն նաև եսապաշտի զենքն է՝ պարտականության դասալիքի իր կոչմանը բարոյական արդարացվածություն հաղորդելու համար: Այսինքն՝ աշխարհաքաղաքացին «իրականում մօտենում է աւելի եսասերին քան այլասերին: Իսկ եթե եսասեր չէ, ապա ցնորապաշտ է, որի սերը դեպ մարդկությունը պլատոնական է, անարժեք»<sup>2</sup>:*

Լինելով «կամքի և ոգու փիլիսոփա»<sup>3</sup>, Նժդեհն անհատական կյանքի ճշմարիտ իմաստավորման միակ միջոց էր համարում բարձր արժեքներին, իդեալներին, ազգին և մարդկությանը ծառայելը. **«Անհմաստ ու դատապարտելի է մարդկային կեանքը, եթե դա ծառայությունը չէ իդեալի, կատարումը բարոյական պարտականութեանց»**<sup>4</sup>: Համաձայն Նժդեհի՝ բարոյական պարտականության օբյեկտ չի կարող ունենալ անձնական երջանկության էվդեմոնիստական տարբերակը, քանզի անհրաժեշտ է ձգտել ոչ թե երջանկության, այլ դրան արժանի դառնալուն: Էվդեմոնիզմը կեղծ վարդապետություն է, քանզի **«Բարոյապէս անբանացնելով անհատը՝ այդ թունատը ուսմունքը նրան թերում է դեպի կեղծ աշխարհաքաղաքացիություն եւ ապա՝ դէպի ազգային դիմազրկություն: Դա եսա-**

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 39

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 39

<sup>3</sup> Յու Հովականյան, Ժամանակակից փիլիսոփայական հոսանքներ, Եր, 1998, էջ 158.

<sup>4</sup> Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 93

*պաշտ թշուառականներ է ստեղծում եւ ո՛չ առաքինի եւ անձնադիր քաղաքացիներ, ո՛չ հրաշունչ մարտիկներ»<sup>1</sup>*: Էվդենոնիզմը քարոզում է անհատական երջանկության իդեալը, որը ոչ միայն «անտարբեր» է ընդհանուրի երջանկության նկատմամբ, այլև իր անտարբերությամբ ի վերջո դառնում է նրա ախոյանը, հակոտնյան: Նման երջանկությունը, ըստ էության, գուրկ է պարտականության այնպիսի օբյեկտներից, որոնք հնարավորություն կտային ապրել չմեռնելու համար: Մինչդեռ *«մարդու արժեքն ու արժանապատվությունը ստեղծագործելու մեջ է և ոչ՝ ունենալու: Եվ քանի որ ոչ ոք ոչինչ չի տանում աշխարհից՝ լավ է, որ մարդս մի բան թողնի աշխարհում...»<sup>2</sup>*:

Նժդեհի համար հայրենասիրական, ազգասիրական զգացմունքներն ու գիտակցությունը չեն կարող իրենց հիմքում ունենալ այլատյացությունը կամ ատելությունն առ օտարները: *«Այդ նվիրական զգացումը (իմա՝ հայրենասիրությունը - Ա. Ս.), - գրում է Նժդեհը, - զարգանում է աստիճանաբար: Սկզբում՝ բնագղական, զարգանալով՝ նա դառնում է իմացական՝ ոգիանում է նա: Առաջին դեպքում անհատը թելադրվում է, մղվում մի բնագղային զգացումից, երկրորդ դեպքում՝ նա գիտակցորե՛ն կատարող է մի պարտականություն»<sup>3</sup>*: Այսպիսով, եթե հայրենասիրությունը (առաքինությունների թագն ու պսակը) բնագղային զգացումից վերածում է գիտակցական երևույթի, ապա հարց է առաջանում՝ ի՞նչն է ապահովում այդ անցումը: Համաձայն Նժդեհի՝ այդ գործընթացի հիմքում ընկած է ինքնաճանաչողությունը, վերապրումը. Հետևելով Բերգսոնի փիլիսոփայական հայացքներին՝ Նժդեհը գրում է. *«Ըստ Բերգսոնի ներհայնցողական իմացականության՝ «Ատելությունը բաժանում է, որի հետևանքով ճանաչումը դառնում է անկարելի կամ սխալ: Ճանաչել նշանակում է միութեանը մեջ լինել նրա հետ, որին ուզում ես ճանաչել, որով՝ ով ատում է՝ չգիտէ, չի ճանաչում»<sup>4</sup>*: Այստեղից պարզ է դառնում, որ հայրենիքի նկատմամբ տաժաժ բնագղական սերը հնարավորություն է տալիս նրա ճանաչման, իսկ դրա ճանաչումը աստիճանաբար այդ բնագղական սերը կամ զգացմունքը բարձրացնում է նոր մակարդակի՝ գիտակցված հայրենասիրության: Այսինքն՝ իրական հայրենասիրությունը խարսխված է սեփական մշակույթի համամարդկային գծերի ճանաչման, ազգի

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 172

<sup>2</sup> Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ 1, էջ 279

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 24

<sup>4</sup> Գ. Նժդեհ, Ամերիկահայությունը ցեղը և իր տականքը, «Ազգայնական միտք», թ 7, Եր , 2000, էջ 54



պատմության լուսավոր էջերի վերապրման վրա, այն *չի կարող իրապես ուժեղանալ, ամրապնդվել այլոց նկատմամբ ատելության հողի վրա: «Ըն հայրենիքը, - գրում է Նժդեհը, - դա մարդկայնորեն այն լավագույնն է, որ կա Հայաստանում»<sup>1</sup>:*

Նժդեհի կարծիքով հայրենասիրությունը և մարդասիրությունը բարեկամներ են և ոչ թշնամիներ, միայն ազգասերը կարող է սիրել նաև մարդկությունը: Հայրենասերը, ծառայելով իր ազգին, ծառայում է նաև մարդկությանը: Սեփական նպատակների իրականացման համար պահանջվող միջոցների նկատմամբ խտրություն չդնող և այլատյաց «հայրենասիրությունը», ըստ էության, հայրենասիրություն չէ, այլ ազգատյացություն է. *«Չի կարելի միաժամանակ վատ մարդ, բայց և այնպես լավ Հայ լինել: ... Այո՛, - շարունակում է Նժդեհը, - չի կարելի անկատար մարդ, բայց կատարյալ Հայ լինել: Միայն մարդ կոչվելու արժանին կարող է արժանարար Հայ կոչվել»<sup>2</sup>:* Այսինքն՝ իրական հայրենասերը նա չէ, ով առաջնորդվում է *նախ հայ, հետո՝ մարդ* նշանաբանով, նա, ով ազգային պատկանելությունը վեր է դասում մարդկային սեռի ներկայացուցիչ լինելու հանգամանքից:

Մահվան և կյանքի փոխհարաբերության հարցը Նժդեհը չի դիտարկում սրանց բացարձակ «օտարվածության» տեսանկյունից: Կարելի է խոսել մահվան նժդեհյան ըմբռնման մի քանի կողմերի մասին. *մահը որպես ֆիզիկական երևույթ, մահը որպես սեփական սարսափին զիտակցական առերեսում և մահը որպես կամք առ կյանք:* Նժդեհը մահը չէր նույնացնում հավերժական կորստի հետ: Հավատարիմ իր ոգեպատական փիլիսոփայությանը՝ Նժդեհն այս կապակցությամբ գրում է. *«Կորուստ չկայ տիեզերքում – կայ անդադրում մի շարժ, որի ընթացքում կերպարանափոխուելով հոսում է ամեն ինչ: Մեռա՛լ չէ նշանակում ոչնչացալ, կորալ, այլ կերպարանափոխուեց, թողնելով իր նիւթերէն անօթը երկրին, ոգին մարդկութեան: ...Իբրեւ անօթ վաղուց է խորտակուել Բեթհովէնը, չկայ նա, սակայն, մնում են նրա ակկորդներն աստուածային»<sup>3</sup>:*

Նժդեհի բարոյափիլիսոփայության մեջ առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում նաև մահվան կամքի հասկացությունը. *«Մեռնելու կամքը, դա ներքին ինքնարուխ այն զգացումն է, անլի՛ճիչը ներքին մղումը, որ ուխտաձին ոյժ, արխութիւն եւ ուրախութիւն է տալիս մեռնելու իր հայ-*

<sup>1</sup> Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ 1, էջ 254

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 62

<sup>3</sup> Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 271

*րենհրքի եւ ցեղի համար»<sup>1</sup>*: Մահվան կամքի կրողներն արտաքին իշխանության և օրենքի հպատակներ չեն, որոնք պետք է գործեն *պարտադրված պարտականության* թելադրանքով, այն պատճառով, որ դա պահանջվում է ազգի, պետության կամ հասարակության կողմից: Նրանք գործում են, որովհետև իրենք են ուզում նահատակվել, իսկ իրենց կամքն առ մահը արդյունք է ներքին և արտաքին հրամայականների «համերաշխության», մտքի և սրտի ներդաշնակ համագոյության: Նժդեհյան մահվան կամքի կրողը մահն ընդունում է որպես գիտակցված ընտրություն Իսկ ընտրության գիտակցվածությունը հնարավորություն է տալիս խուսափել մահվան արահետում հայտնված մոլորյալի կարգավիճակից, որը պատրաստ չէ դիմակայել արտաքին վտանգին, չգիտի թե ո՞ր գնա և ինչո՞ւ, որը, սարսափելով ամեն շշուկից, սեփական գոյության միակ փրկությունը տեսնում է մոտակա «պնակում»։ Նժդեհյան մահվան կամքը ոչ թե մահն իրականացնելու, այլ դրան պատրաստ լինելու կոչ էր: Այսինքն՝ *մահվան կամքը ոչ այլ բան էր, եթե ոչ կամք առ կյանք*, քանզի *«մեռիք միայն ապրելու և ապրեցնելու, ոչ թե ապրիք մեռնելու համար»* կարգախոսը այդ կամքը կրողի նշանաբանն է. Նժդեհյան մահը ոչ թե կյանքի բացասումն էր, այլ դրա այլակեցության կյանքի կոչումը, նրա կերպարանափոխությունը, այն կյանքի հակոտնյան չէր, այլ սեր և զգվանք էր առ կյանք, այն մարդկանց, ազգերի կատարելագործման, նրանց նոր կենսական կողմնորոշումներ ու իդեալներ տալու պայքարի միջոց էր: Այլ կերպ ասած՝ պետք է *«ապրել ու գործել միայն ա՛յն բանի համար, որի համար արժէ մեռնել, և մեռնել միայն ա՛յն բանի համար, որի համար արժէր ապրել»<sup>2</sup>*: Այս կարգախոսն իրենց հարազատած մարտիկ անցել և անցնում են տառապանքի ճանապարհով: *«Մարդկությունը, - գրում է Նժդեհը, - տառապանքին կպարտի իր հոգևոր ողջ մշակույթը: Ով տառապանքից է փախչում՝ կատարելությունից է փախչում: Ով չի տառապել չի՛ աճել, չի՛ հզորացել ոգով: Ճշմարիտ ամեն մի արվեստագետի մեջ առկա է տառապողը, խորապես տառապողը: Եվ հենց տառապանքն է ստեղծագործում»<sup>3</sup>*: Նժդեհի պարագայում տառապանքն ունի առավելապես էրզիստենցիալ բնույթ, այն ոչ այնքան արտաքին ազդակների, որքան կատարելագործման և կատարելագործվելու ներքին հրամայականների արդյունք է: Նժդեհյան տառապողը իրականության բացասական ազդեցությանն անդիմադրողունակը չէ, որը փախչում է դաժան

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 353-354

<sup>2</sup> ՆճՈՂ 1 «ՃճՈՍ, էջ 338

<sup>3</sup> Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ 1, էջ 275-276

իրականությունից կամ դառնում դրա ստրուկը, այլ այդ իրականության վերափոխման պայքարի հավատարիմ «զինվորն» է, որը կոչված է ստեղծելու և պահպանելու մնայուն արժեքներ, մարդասիրական արժեքներ *Տառապաշատ ոգու կրողի համար սեփական ժողովրդի, աշխարհի ցավն իր ցավն է, նա տանջվում է աշխարհի և մարդկանց անկատարելության զիտակցությունից, ընդվզում է աշխարհում տիրող անարդարությունների, անօրինակ դաժանությունների դեմ, և նրանից անպակաս է իրականության կատարելագործման հնարավորության զիտակցությամբ պայմանավորված կամքն առ այդ իրականության վերափոխումը*: «Այն օրից, - գրում է Նժդեհը, - երբ մարդու մեջ, առաջին անգամ լինելով, շանթեց մտածումը, թե աշխարհը կարող է լինել և պե՛տք է որ լինի ավելի բարեկարգ, ավելի արդար, քան որ է՝ և որ այդ անկատարելության պատճառը ինքը, մարդկային ազգն է - այդ օրվանից մարդը ճանաչեց տառապանքը»<sup>1</sup>: Նժդեհը տառապանքը չէր դիտում նախնական մեղսագործության հետևանքով մարդուն «հասցեագրված» աստվածային պատիժ: Տառապանքը պատիժ չէ, բայց և շնորհ չէ: Տառապանքը մարդու համար միջոց է մարդու կոչումն արդարացնելու գործում, այն է՝ ստեղծագործելու, կատարելագործվելու և ազգանվեր, բոլորանվեր ծառայություն իրականացնելու: *Նժդեհյան տառապողը իրականության հրամայականներին հարմարվողը և նրա պահանջների կամակատարը չէ, որը տառապանքի ծովում անգործության մատնվելով՝ իրեն թողնում է ալիքների հոսքի քմահաճույքին, նա նաև իրականության մեջ տիրող բարոյական, քաղաքական, սոցիալական, արժեքային քառսի թելադրանքներն անտեսողը չէ, որն առանց թիևրի փորձում է փոխել իր «կյանքի նավակի» ուղղությունը*:

Նժդեհի բարոյափիլիսոփայական ուսմունքի շրջանակներում քննարկվում է նաև կամքի ազատության հիմնախնդիրը, որի իմաստավորումն ու վերլուծությունը Նժդեհն իրականացնում է հայ իմաստասիրության մեջ որոշակի ավանդույթ դարձած հակաճակատագրապաշտական մոտեցումների ոգով: Նա չի ընդունում այն տեսակետը, որի համաձայն՝ ազգերի, մարդկանց բախտի որոշման գործում որոշիչ դեր են խաղում բնակլիմայական, աշխարհագրական պայմանները կամ արտաքին ուժերը: Խուսափելով աշխարհագրական միջավայրի մարդաստեղծ (անտրոպոգեն) գործառույթի ծայրահեղացումից՝ Նժդեհը մերժում է ոչ թե մարդկանց, ժողովուրդների վրա դրա ազդեցությունը, այլ այդ ազ-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 275

ւեցության ճակատագրապաշտական բնույթը: Արտաքին ուժերին  
 ապավինող ժողովուրդը, համաձայն Նժդեհի, խուսափում է սեփական  
 գործողությունների պատասխանատուն լինելուց, իր պարտություններն  
 արդարացնում է իրենից դուրս գտնվող հանգամանքներով. *«Մեր դարում,  
 մասնատրապես մեր օրերում ոչինչ այնքան չի տկարացնում ժողովուրդ-  
 ների պայքարունակութեան ոգին, որքան այն աղէտալի մոլորանքը, թէ  
 իրենց ճակատագիրը բարտաբողը սեփական ճիգերը չեն, այլ ինչ-որ  
 արտաքին ուժեր: Աւելի՛ պարզ: Մի ժողովուրդ, որ իրեն պէտք եղած ու-  
 ժերը իրենից դուրս է փնտռում, կուրօրէն իր պարտութիւնն ու անկումն  
 է նախապատրաստում»*<sup>1</sup>: Ազգի ճակատագիրը իրենց պատասխանատու  
 կամ անպատասխանատու գործունեությամբ «կերտում» են ազգի ներ-  
 կայացուցիչները, այլ ոչ ինչ-որ այնկողմնային, խորհրդավոր ուժեր,  
 որոնք *հանդիսատեսի կարգավիճակով նայում են իրենց իսկ մտա-  
 հղացմամբ ստեղծված թատերական գործի բեմականացման փորձերին:*  
 Այսինքն՝ ազգի ճակատագրի նկատմամբ անտարբերությունը, կրավո-  
 րականությունն ու ներքին պատասխանատվության գիտակցման, փո-  
 փոխությունների իրականացման կամքի բացակայությունը կերտում և  
 սերունդներին են ժառանգում ազգի՝ մեր կողմից ստեղծված ճակատա-  
 գիրը, որը կարող է ողբերգական լինել, եթե սերունդները նաև ժառան-  
 գորդն են նախորդների անտարբերության, չեզոքության, երկպառակու-  
 յունների, ներքին անազատության և այլ թերիների: Չմերժելով արտա-  
 քին ազատության կարևորությունը՝ Նժդեհը, այնուամենայնիվ, առանց  
 ներքին, բարոյական ազատության վերջինս համարում էր ոչ լրիվ, ոչ կա-  
 յուն: Կարելի է արտաքին ազատություն վայելել, սակայն մնալ որպէս  
 հոգևոր ստրուկ, քարշակել անազատության բեռը և տկարի հոգեբանու-  
 յան քայքայիչ ազդեցության թիրախ լինել, կարելի է ապրել նաև արտա-  
 քին անազատության մեջ, սակայն կրողը լինել ներքին ազատության  
 ստեղծագործ ուժի: Այլ կերպ՝ *եթե ստրուկ ես, ապա անվերապահորէն չի  
 կարելի պնդել, թե անազատ ես, կամ եթե ազատ ես, ապա աներկբա չի  
 կարելի ասել, թե ստրուկ չես. «Ընթերցող, - գրում է Նժդեհը, - ես տեսա  
 հոգով ազատը ստրկության մեջ, և սիրեցի մարդը: Ես տեսա ստրուկին  
 ազատության մեջ և զարշեցի մարդուց»*<sup>2</sup>: *«Պետք է ազատվել և ոչ թե  
 միայն ազատագրվել»*<sup>3</sup>, - մեկ այլ առիթով ավելացնում է Նժդեհը:

<sup>1</sup> Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 384

<sup>2</sup> Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ 2, էջ 196-197

<sup>3</sup> Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ 1, էջ 109

Այսինքն՝ կարելի է արտաքին ազատություն ձեռք բերել, սակայն վերջինս ինքնին չի կարող վկայել ներքին ազատության մասին:

Անհատական և ընդհանուր երջանկության փոխհարաբերության հարցում Նժդեհը դիալեկտիկական մոտեցում է ցուցաբերում: Եթե փորձենք այդ հարաբերությունը ներկայացնել այլ ձևակերպումներով, ապա պետք է նշել, որ անհատը, *հաղթահարելով սեփական ես-ը, գերազանցելով ինքն իրեն և ինքնաճանաչողության ու ներապրման ճանապարհով ապահովելով ազգի, ցեղի, մարդկության տատապանքի հետ իր իսկ ծուլումը, ի վերջո վերադառնում է իր ինքնահզորացմանը, ինքնահսկայացմանը, ինքնագիտակցմանը: Այս ես-ը ոչ թե անձնապաշտական, այլ մնայուն արժեքների ստեղծման ու պահպանման, իրականության բարեփոխման նպատակով կրկին ու կրկին իրեն հաղթահարող ես-ն է: Ընդհանուրի երջանկությանը սեփական ես-ի նվիրաբերումը Նժդեհը, մյուս կողմից, դիտում էր որպես ներդրում անհատների երջանկության կայացման հեռանկարային գործին: Այսինքն՝ ընդհանուրի երջանկությանը սեփական ես-ի անձնվիրումը ինքնանպատակ չէ, այն նպատակունի ընդհանուրի երջանկության մեջ տեսնել իրական մարդկանց, անհատների երջանկությունը, այլ ոչ սոսկ պարզ վերացարկում: Սա առավել առարկայական կդառնա, եթե ուշադրություն դարձնենք Նժդեհի «Մետապոլիտիկա» անավարտ աշխատությանը, որտեղ գրում է. «Մեկտանտն (իմա՝ ադանդավորը - Ա. Ս.) *ասում է՝ գաղափարն ամեն ինչ է, մարդը՝ ոչինչ (հաստատությունները ամեն ինչ՝ անհատը՝ ոչինչ): (Հաստատությունը դա կոնկրետացյալ գաղափար է): Դա ասել է՝ հաստատությունները չեն ստեղծված մարդու համար, այլ մարդը հաստատության: Նմանները մոռանում են, որ ամենապայծառ գաղափարը մնում է իրրեւ չոր արստրակցիա, երբ կապը կտրված է նրա {և} հասարակական ոգեկառույցի միջև*<sup>1</sup>: «Ընդհանուր բարիքը, - մեկ այլ տեղ շարունակում է Նժդեհը, - *դառնում է չարիք, երբ չի արտացոլում մասնավոր բարիքը*»<sup>2</sup>(ընդգ. իմն է - Ա. Ս.):*

\* \* \*

Գարեգին Նժդեհի բարոյափիլիսոփայական հայացքները բազմակողմանի վերլուծելու և առավել խորությամբ հասկանալու համար խիստ կարևոր է առանձնահատուկ ուշադրություն դարձնել նաև բարոյական

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 510

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 511

շարժառիթի հիմնախնդրին<sup>1</sup>: Խնդրո առարկա հարցի առումով մեծ հետաքրքրություն և կարևորություն է ներկայացնում 1930 թ.-ին «Նոր Արաքս»-ի համարներում տպագրված «*Բաց ճամակ Մայրլ Արլենի*<sup>2</sup>» խորագրով հոդվածաշարը: Այս հոդվածը, կարելի է ասել, հրապարակախոսական կադապարների ներքո «թաքնված» բարոյախոսություն էր, որի «նպատակն» էր հարց ու պատասխանի, երկխոսության ձևով ներկայացնել առանցքային որոշ գաղափարներ և, միևնույն ժամանակ, զգուշացնել բարոյական վարքի մասին նժողեյան պատկերացումները բացառապես ազգօգուտ կամ հանրօգուտ գործողությունների և դրանց արդյունքների շրջանակներում սահմանափակելու վտանգի մասին: Պետք է նշել, որ այդ հոդվածում տարբեր թեմաներ են արծարծվում, և Նժողեիը բազմիցս համաձայնում է Մայրլ Արլենի՝ հայ իրականության բնութագրական գծերի, հայ ժողովրդի պատմական անցյալի և ներկայի թերիների վերաբերյալ տեսակետների հետ: Սակայն որոշ հարցերում դրսևորած համաձայնության հետ մեկտեղ՝ Նժողեիը չի դադարում քննադատության առանցքում պահել վերջինիս: Նժողեին անբարոյական չէր համարում հայոց թերիների հարցի արծարծումը, անբարոյական չէր համարում դրանց բնութագրական գծերի, առանձնահատկությունների վերհանման փորձերը, քանզի ազգային թերիների վերհանումն ու քննադատությունը նաև խիստ պատասխանատու պարտականություններ են: Այստեղից առաջանում է արտաքուստ եթե ոչ հակասական, ապա զոնե անհասկանալի մի իրավիճակ. եթե ազգի թերիների թվարկումը և դրանց բացահայտումը խիստ կարևոր ու ազգօգուտ նշանակության աշխատանք է, ապա ինչո՞վ պետք է բացատրել Արլենի հասցեին ուղղված բարոյական բնույթի մեղադրանքներն ու քննադատությունը նմանատիպ աշխատանք կատարելու դեպքում: Ինչո՞ւ թեկուզ վերհանված թերութ-

<sup>1</sup> Ի սկզբինն պետք է նշել, որ Նժողեիը թեպետ հատուկ քննարկման նյութ չի դարձնում բարոյական շարժառիթի կամ նպատակադրման հարցը, սակայն նրա մի շարք աշխատություններ և հոդվածներ («*Որդիների պայքարը հայրերի դեմ*», «*Բանաայիճ գրատուններ*», «*Բաց ճամակ Մայրլ Արլենին*» և այլն) կարողալուց կարելի է գալ այն եզրակացության, որ վերջինս Նժողեի բարոյափիլիսոփայության շրջանակներում առանցքային նշանակություն ունի: իսկ դրա անտեսումը կարող է հանգեցնել վերջինիս միակողմանի մեկնաբանմանը և սխալ հասկացմանը

<sup>2</sup> Մայրլ Արլենը (իսկական ազգանունը և անունը՝ Գույումճյան Տիգրան (1895-1956)) հայազգի անգլիական գրող է Օնվել է նոյեմբերի 16-ին, Բուլղարիայում 1900թ-ից ապրել է Անգլիայում Համաշխարհային ճանաչում է գտել «Կանաչ գլխարկը» (1924թ) և «Մեյ Ֆեերը» (1925թ) վիպակներով Արլենի բազմաթիվ վեպեր և վիպակներ վերածվել են պիեսների և կինոնկարների, բեմադրվել և ցուցադրվել են Եվրոպայի և Ամերիկայի շատ երկրներում (Տես Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ 1, Ա - Արգինա, Եր, 1974, էջ 545)

յունների ձևով մեզ ներկայացված միևնույն արդյունքը, որը կարող է հանրօգուտ նշանակություն կամ գործառույթ ունենալ, մի դեպքում քննադատվում է, իսկ մյուս դեպքում՝ ոչ, մի դեպքում դատափետվում է, մյուսում՝ ոչ: Սա բացատրվում է նրանով, որ Նժդեհի համար այս կամ այն արարքի ազգօգուտ, հանրօգուտ կամ «մարդասիրական» գործառույթը կամ նշանակությունը դրան բարոյական «լիցք» հաղորդելու համար չի կարող անհրաժեշտ և բավարար պայման հանդիսանալ, քանզի նրա համար կարևոր է ոչ միայն և գուցե թե ոչ այնքան այն, թե *«ի՞նչ արեցիր»*, այլ այն, թե *«ինչո՞ւ արեցիր»*: Այլ կերպ՝ ինչի՞ համար կամ ինչ՞ նպատակադրումով ես դու դա իրականացնում: *Նժդեհը քննադատում է որպես հետևանք դրական արդյունք ունեցած այս կամ այն վարքը կամ գործողությունը (դրանց «բարոյական» բնույթը), որոնց շարժառիթը պարտականության գիտակցումը չէ, այլ սեփական նեղ անձնային շահն է, որը կարող է թաքնվել չգիտակցված, բայց իրականացված պարտականության ներքո: Այսինքն՝ Նժդեհը փորձում է ցույց տալ, որ բարոյականը նպատակադրության հետ սերտորեն շաղկապված է, որ «ի՞նչ արեց» - հարցի պատասխանը «ինչի՞ համար արեց» հարցի անտեսման դեպքում՝ բարուց և չարից անդին է, բարոյականի նկատմամբ գտնվում է չեզոք դաշտում: «Մարդու բարոյական կողմը, - գրում է Նժդեհը, - ամեն բանից առաջ, արդյունք է իր հետապնդած մեծ ու փոքր նպատակների»<sup>1</sup>:*

*«Ահ, - գրում է Նժդեհը՝ ի պատասխան հայոց թերիների արլենյան քննադատության, - պիտի ուզեի, որ ձեզ ծնող ժողովրդի նվաստ վիճակը թելադրած լինեք ձեր եխտերիկ բացականչությունները...»<sup>2</sup>: «Ձեզ համար, - մեկ այլ տեղ շարունակում է, - ներելի չէ, եթե չգիտեք, որ իրենց գեղի ստվերային կողմերի վրա հարձակվելու իրավունք և պարտականություն ունեն միայն նրանք, որոնք տեսնում, հասկանում և սիրում են իրենց ժողովուրդը իր բովանդակ մեծության և տկարությունների, իր բովանդակ ողբերգության մեջ»<sup>3</sup>:* Այստեղից պարզ է դառնում, որ թերիների վերհանումն ու բացահայտումը, դրանց քննադատությունը Նժդեհը ինքնին անբարոյական չի համարում (դա նաև պարտականություն է և իրավունք), սակայն այն դեպքում, երբ առկա է սերն առ քննադատելին, կա նրա անկատար վիճակի գիտակցությամբ սնուցվող տառապանք և կա այն կատարելագործելու ներքին նպատակադրումը.

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 274

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 332

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 335-336

*«Հայությունը քննադատելուց առաջ, պետք է արհուրթյուն ունենալ ապրելու նրա պատժված խղճմտանքը, ..., կրկին ու կրկին անգամ ապրելու նրա և՛ փառքը, և՛ ամոթանքը – նրա բովանդակ տղերգությունը: Այն դատապարտելուց առաջ՝ պետք է խաչվել նրա ապրած Գողգոթայի վրա: Իսկ այսպես վարվելու համար՝ ընդունակ պիտի լինել անսահման սիրո և գոհաբերության: Այլապես՝ քննադատել չպիտի նշանակի տատապել: Իսկ երբ քննադատողը չի տատապի, նա վուլգար չարախնդացող է և ոչ՝ քննադատ: Այո՛, անսխալ տեսնելու և արդարախոտի լինելու համար՝ պետք է մեծ սեր ունենալ: Չեզ, դժբախտաբար, պակասում է դա, ասել է՝ պակասում է թե՛ քննադատելու քարոյական իրավունքը...»<sup>1</sup>:*

Վարքի քարոյական լինելը որոշելու հարցում Նժդեհի համար խիստ կարևոր է նաև *«ի՞նչպես»* հարցն ու դրա պատասխանը: Այսինքն՝ կարևոր է պարտքի ոչ միայն անշահախնդիր կատարումը, այլև դրա կատարման եղանակների կամ ձևերի բնույթը: Չի կարելի ազգին, հայրենիքին ծառայել ստոր եղանակներով: Ստորությունները և քարոյական տկարությունները միմյանց սերտաճած են. ստորություններով սնվում են մարդկանց քարոյական տկարությունները, իսկ վերջիններիցս ծնունդ են առնում մարդկային ստորությունները: Եսապաշտը (նյութապաշտը), որի նպատակը բացառապես սեփական բարեկեցության ապահովումն է, որն աշխարհը տեսնում է միայն սեփական ես-ի քարանձավից, իրեն չի գիտակցում որպես պարտականության կրող, ում համար պարտականությունը պարտադրված դաժան իրականություն է, որը կյանքի է կոչվում բացառապես անձնական շահախնդրության կամ վախի դեպքում, իսկ իրավունքը՝ անձնական վայելքների ու հաճույքների բավարարման հետ է միայն զուգակցվում՝ քարոյապես տկար է: Նրա տկարությունը իր «պաշտամունքային օբյեկտներին» հասնելու համար պատրաստ է նաև ստորությիւնների, քանզի նմանը գերին է իր կրքերի ու ցանկությունների, նա ղեկավարվում է դրանցով, այլ ոչ հակառակը, իսկ ստորությունները ավելի են խորացնում նմանի քարոյական տկարությունները, քանզի Նիցշեի նման կարող ենք ասել (թեկուզ այլ մեկնաբանությամբ), որ *«երբ երկար անդունդի մեջ ես նայում, ապա անդունդը նույնպես քո մեջ է նայում»*<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 341

<sup>2</sup> Ֆ Նիցշե, Բարուց և չարից անդին, Եր, 1992, էջ 69



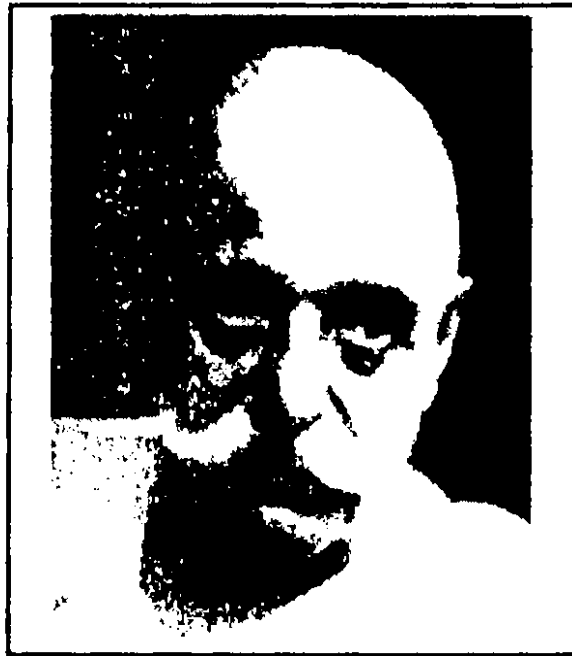
Ստորոթյան հետ մեկտեղ Նժդեհի համար անթույլատրելի են դաժանությունը և բռնությունը: Ժողովուրդներն իրենց ինքնապաշտպանության գործի կազմակերպման ընթացքում բազմիցս ստիպված են լինում պատերազմելու, իսկ վերջիններս քանիցս ուղեկցվել են և ուղեկցվում են բազմաթիվ գազանություններով ու դաժանություններով: Ինքնապաշտպանությամբ թելադրված պատերազմների ժամանակ էլ Նժդեհը չի ընդունում անմարդկային դաժանությունների արդարացման ջանքերը *«Մի՛, մի՛ սպանիր թշնամուդ անգամ, եթե կարելիութիւն կայ - սպանելու նրա մարտունակութիւնը - կոհիւր շարունակելու նրա ցանկութիւնը: Այլ կերպ վարտող մարդասպան է հասարակ, եւ ոչ մարտիկ: ...Խնայի՛ր տկարներին, եթե թշնամիդ իսկ լինի: Յարգի՛ր քաջութեան օրէնքը – մնա՛ մարդ, մարդ մնա՛ բոլոր դէպքերում: Եւ, զա՛րկ միայն նրանց, որոնք կարող են պատասխանել զարկիդ»*<sup>1</sup> Մարդասիրական ոգին չպետք է լքի մարդուն անգամ պատերազմի դաշտում, որտեղ թեպետ անխուսափելի են զոհերն ու վիրավորները, սակայն հնարավոր են նաև մարդկայնորեն վեհի, ասպետականի և մարդասիրականի դրսևորումները: *«...Չկա աստվածորեն ավելի վսեմ և զեղեցիկ շարժումև, -գրում է Նժդեհը, - քան մեր սրից ու զնդակից զարնված հակառակորդի վերքերը կապելը: Ինչպես չկա ավելի բարբարոս արարք, քան վիրավորներին նոր վերքեր հասցնելը»*<sup>2</sup>:

Այսպիսով, Նժդեհի բարոյափիլիսոփայության ծիրում մարդն է, նրա կատարելագործման, ինքնադրսևորման և ինքնարարման հնարավորության հիմնահարցը: Հիմնահարց, որին տրված լուծումների մակարդակում դժվար է չնկատել Նժդեհի աշխարհայացքի հումանիստական և ազգասիրական, ինչպես նաև մերօրյա հայի և մարդու համար խիստ արդիական բովանդակությունը:

<sup>1</sup> Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 286-287.

<sup>2</sup> Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ 1, էջ 106-107

ԳԵՈՐԳ ԳՈՒՐՋԻԵՎԻ ԿՅԱՆՔԸ ԵՎ  
ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆԸ  
/1880-1949/



*Աստված և մանրէ սա մեկ և նույն  
համակարգն է: Տարբերությունը նրանց  
միջև կենտրոնների քանակի մեջ է:»*

*Գ. Գուրջիև*

Հետազոտողները վաղուց նկատել են, որ մարդկության պատմության մեջ գոյություն են ունեցել միատիկայով հափշտակվածության շրջաններ: Հետաքրքրությունը վերջինիս նկատմամբ ընթացել է ալիքաձև՝ մերթ և մերթ կտրուկ բարձրանալով, մերթ իջնելով: Այդ երևույթը, ըստ էության, իր հիմքում կապված է հասարակական-քաղաքական և սոցիալ-տնտեսական ճգնաժամերի և համադեպների, հնացած մտածողության և կենսակերպի արմատական բեկման հետ: Նմանատիպ երևույթ պարբերաբար արձանագրվել է նաև փիլիսոփայության պատմության մեջ: Սկսած XIX դարի վերջից՝ մի կողմից բանականության և գիտության նկատմամբ դասական պաշտամունքի ճգնաժամը, մյուս կողմից՝ ավանդական քրիստոնեական արժեքների հեղինակության կտրուկ անկումը առաջ բերեցին յուրօրինակ հոգևոր վակուում, որի մեջ աստի-

ճանաբար սկսեցին «ներծծվել» ամենատարբեր միստիկա-իռացիոնալիստական գաղափարներ և կոնցեպցիաներ: Մխաված չենք լինի, եթե այդ շրջանն անվանենք «փիլիսոփայության պատմության սպիտակ էջեր» Սակայն այսօր արդեն, երբ կրկին մեր հիշողության մեջ վերականգնվում են բազմաթիվ մոռացված անուններ, երբ հայրենական հոգևոր մշակույթի գանձարանը դարձել է բազմազան, քան առաջ էր, ակնհայտ դարձավ մարդկության հոգևոր որոնումների պատմության մեջ այդ «սպիտակ էջերի» լրացման անհրաժեշտությունը: Դրանց թվին է պատկանում հոգևոր-մշակութային ուրույն մի երևույթ, որն արևմուտքում ընդունված է անվանել «ոռուսական միստիցիզմ»: Այդ ոչ ավանդական ուսմունքներն ու շարժումները կապվում են իրենց ժամանակին մեծ հեղինակություն վայելած ակնառու դեմքերի կամ, ինչպես իրենք էին իրենց անվանում, «Ճշմարտություն որոնողներ» միության անդամների անվան հետ:

«Ճշմարտություն որոնողներ» միության մեջ ընդգրկված էին աշխարհի տարբեր ծայրերից հավաքված ամենատարբեր մասնագիտության տեր տղամարդիկ և կանայք, որոնք իրենց կյանքը նվիրեցին Տիեզերքի և մարդու մասին հնագույն գիտելիքների որոնմանը: Նրանք համոզված էին, որ ինչ-որ ժամանակ գոյություն է ունեցել մեկ համաշխարհային կրոն, որն իրար մեջ բաժանեցին Արևելքի երկրները: Փիլիսոփայությունը բաժին ընկավ Հնդկաստանին, տեսությունը՝ Եգիպտոսին, իսկ պրակտիկան՝ Պարսկաստանին, Միջագետքին և Իրանին. Նրանք ենթադրում էին, որ փնտրվող գիտելիքը թաքնված է հնագույն լեգենդների սիմվոլների, երաժշտության և պարային շարժումների, հնագույն հուշարձանների և առանձին վանքերի բանավոր ավանդույթների մեջ.

Դարասկզբին ոռուսական մտավորականությանը բնորոշ էր բուռն հետաքրքրությունն արևելյան միստիկական փիլիսոփայության և մասնավորապես հնդկական փիլիսոփայության նկատմամբ Հարց է ծագում. ինչո՞ւ էր հատկապես գերապատվությունը տրվում «մարմնի վերադաստիարակման» և «գիտակցության վերափոխման» արևելյան մեթոդներին. Այս երևույթի ամենատարածված բացատրություններից մեկում հատկապես շեշտվում է այն փաստը, որ արևելյան միստիցիզմը լայն զանգվածներին ներկայանում է պսիխոտեխնիկայի ավելի հարուստ շտեմարանով, քան քրիստոնեությունը, և որ այն անձի ներքին աշխարհի ավելի խորը, հոգեբանական վերլուծությունն է, ունի ավելի գործնական և պրակտիկ նշանակություն, քան վերջինս: Կա մի բացատրություն ևս. ճիշտ այն ժամանակ, երբ Արևմուտքում համենատարբար կարևոր աշ-

խարհայացքային դեր էին խաղում այն փիլիսոփայական համակարգերը, որոնք թերահավատությամբ էին վերաբերվում մարդու վերափոխման ամեն մի հնարավորությանը, այդ կապակցությամբ արևելյան իմաստուններն ասում էին. «Tat twam asi» - «Դու այն ես», այսինքն՝ «Դու աստվածն ես»: Նրանք ոչ միայն գերագնահատում էին մարդկային հնարավորությունները, այլև ուղիներ էին փնտրում մարդկությանը իրենց այդ բարձրագույն նպատակին հասցնելու համար: Հետևաբար նրանց ուսմունքներում շարադրված փիլիսոփայական կոնցեպցիան կոչվեց «փրկության փիլիսոփայություն» XX դարում այդ տիպի ուսմունքների առանձնահատկությունն այն էր, որ դրանք անհատական, դիցաբանական ստեղծագործության արդյունք էին և ձևավորվում էին կրոնական հայացքների դոգմատիզմից դուրս:

Փիլիսոփայության պատմության «սպիտակ էջերում» իր ուրույն տեղն է զբաղեցնում XX դարի հայ-ռուսական միստիցիզմի ականավոր ներկայացուցիչ, «Ճշմարտություն որոնողներ» միության ղեկավարներից մեկը՝ Գեորգի Գուրջիևը, որի անձն այսօր էլ, ավաղ, շարունակում է քիչ լուսաբանված մնալ մասնավորապես հայ հասարակության լայն շրջանակների համար: Նրան անվանում էին տարօրինակ մարդ, «խորամանկ իմաստուն»: Նա իր ողջ կյանքը նվիրեց արևելյան էզոտերիկական ուսմունքների ուսումնասիրությանը և ստեղծեց մի ուրույն համակարգ, որն իր մեջ ամբողջացնում է «Չորրորդ ուղի» կոչվող էզոտերիկական-փիլիսոփայական ուսմունքի պրակտիկ և տեսական գիտելիքները:

Ներթափանցելով նշանավոր մարդկանց անձնական կյանքի մանրամասնությունների մեջ՝ որպես կանոն կենսագիրներն առանձնահատուկ ուշադրություն են դարձնում այդ մարդկանց կենսագործունեության ամենավաղ շրջանին՝ մանկությանը: Ժամանակակից հոգեբանության մեջ կարևորվում է հատկապես մանկական տպավորությունների դերն անձի կայացման գործընթացում: Մանկության և պատանեկության տարիներին Գեորգի Գուրջիևի հետ կատարված մի շարք դեպքեր և դեմքեր ուրվագծել են նրա կյանքի հետագա ուղին:

«Գուրջ» թուրքերեն նշանակում է վրացի: Գուրջիև /Գյուրջյան/ ազգանունը կրում էին շատ հույներ, որոնք Հայաստան էին գաղթել Վրաստանից, և որտեղ նրանք առայսօր բնակվում են Խալկա լճի շրջակայքում: Գուրջիևի կենսագրության մասին շատ մանրամասնություններ հավանաբար իր իսկ նախաձեռնությամբ քողարկված են. Հայտնի է, որ նա ծնվել է 1880 թ. /իսկ որոշ աղբյուրների համաձայն՝ 1872 թ./ Ալեքսանդրապոլ քաղաքում. Գեորգիև Գուրջիևների բազմազավակ ընտանիքի ա-

ուաջնեկն էր: Նրա հայրը ծագումով փոքրասիացի հույն էր, իսկ մայրը՝ հայ. Առաջին մարդը, որը ոչ միայն մեծ ազդեցություն է ունեցել նրա կյանքի, այլ նաև աշխարհայացքի ձևավորման վրա, եղել է, ինչպես ինքն է հաստատում, հայրը: Իվան Գուրջիևը կամ, ինչպես նրան անվանում էին տեղացիները, աշուղ Ադաշն աշխարհ տեսած, ուսյալ, բազմաշնորհ մարդ էր: «Հայրս շատ պարզ ու որոշակի հայացքներ ուներ մարդկային կյանքի նպատակների մասին: Նա հաճախ էր կրկնում այն միտքը, որ յուրաքանչյուր մարդու հիմնական ձգտումն է ձեռք բերել ներքին ազատություն և նախապատրաստվել երջանիկ ծերության: Այս նպատակին մարդը կարող է հասնել, եթե միայն, սկսած մանկուց, գիտակցի հետևյալ չորս պատվիրանների աներեր կատարման անհրաժեշտությունը.

Առաջին՝ սիրի՛ր ծնողներիդ.

Երկրորդ՝ միշտ մնա՛ առաքինի:

Երրորդ՝ հարգալից եղի՛ր ամենքի հանդեպ առանց խտրականության, բայց միևնույն ժամանակ ներքնապես մնա՛ անկախ և երբեք մի՛ վստահիր ոչ մեկին:

Չորրորդ՝ սիրի՛ր աշխատանքը հանուն աշխատանքի, այլ ոչ թե հանուն շահի»:

Հետագայում այս հարգարժան հոր պատվելի որդին իր կենսագրությունում կգրի, որ հոր շնորհիվ իր մեջ զարգացել է նաև բանաստեղծական կերպարներ և բարձրագույն իդեալների ստեղծելու ընդունակությունը: Հաճախ էր հայրը որդուն իր հետ տանում Կարս, Գյանջա, Վան քաղաքներում պարբերաբար անցկացվող գուսանական վարպետության մրցույթներին, որտեղ նա ունկնդրում էր տարբեր վայրերից ժամանած թափառական աշուղների երգն ու գրույցները, նրանց հրաշապատում հեքիաթները. Ժողովրդական լեգենդների հերոս Խոջա Նասրեդդինը, ասորաբաբելոնական էպոսի հերոս Գիլգամեշը - ահա այն գրական կերպարները, որոնք ոգեշնչել են ապագա փիլիսոփային:

Գուրջիևի մանկությունը անցել է ընդգծված էթնիկական և կրոնական միջավայրում Կարս քաղաքը՝ որտեղ ապրել և ուսանել է Գուրջիևը, համարվում էր տարբեր ժողովուրդների մշակույթի և հավատքի օրրան: Եվ այդ յուրօրինակ մշակութային բազմերանգությունը նույնպես իր անհերքելի հետքն է թողել երիտասարդ Գուրջիևի աշխարհայացքի վրա:

Սկզբնական կրթությունը ստացել է Կարսի քաղաքային դպրոցում, իսկ ավելի ուշ՝ նաև մայր տաճարում, որտեղ նրա առաջին ուսուցիչը, իսկ կյանքի երկրորդ ուսուցիչը եղել է դեկան Բոշը: Նրա խորհրդով է Գուրջիևն իր համար ընտրում բժշկի մասնագիտությունը, բայց կյանքում կա-

յանում է որպես հոգու բժիշկ՝ Առանձնահատուկ շնորհներով օժտված պատանին վայելում էր ուսուցիչների՝ ուղղափառ քահանաների բարեհաճությունը և վաղաժամկետ ստանում է հոգևոր և բժշկական կրթություն: Սակայն ապագայում համոզված լինելով, որ դեռ ինչ-որ տեղում շարունակում են պահպանվել հավերժական էզոտերիկական գիտելիքների ավանդույթները, թողնում է գիտական ուղին և նվիրվում այդ ավանդույթների որոնմանը.

Գուրջիկը մի ներքին անբացատրելի մղումով էր ձգտում դեպի գաղտնագիտության՝ մոգության և օկուլտիզմի ոլորտը: Ծանոթությունը հարևանությամբ բնակվող եզդիների տարօրինակ կենսակերպի առանձնահատկություններին դեռ մանկուց նրա մեջ ծնեց կայուն հետաքրքրություն դեպի գերբնական երևույթները: Երիտասարդ հասակում նա առիթ է ունեցել շփվելու այն ժամանակներում գաղտնի գործող գրեթե բոլոր կրոնական, քաղաքական, փիլիսոփայական օկուլտային և միստիկական կազմակերպությունների հետ. Ինչպես նաև այցելել է տարբեր հավատքի սրբավայրեր, որտեղ ականատեսն է եղել հրաշագործ միջոցներով խեղանդամ հիվանդների ապաքինմանը. Երեք ամիս ծառայության մեջ է եղել Սանահինի վանքում, որտեղ ծանոթացել է քրիստոնեական հավատքի ծիսակարգին և պրակտիկային: Սակայն, չնայած նման արգասաբեր միջավայրի առկայությանը, այնուամենայնիվ, կային հարցեր, որոնք մտատանջում էին նրան, և որոնց պատասխանները գտնելու համար նոր հորիզոններ էր փնտրում: Որոնումների դժվարին ճանապարհին Գուրջիկին ընկերակցում էր Էջմիածնի ճեմարանի սան Սարգիս Պողոսյանը /միստր Իբս/. Ժամանակակից աղբյուրներում թաքնված գիտելիքը գտնելու բոլոր հույսերը կորցնելով՝ նրանք տրվեցին կորուսյալ և մոռացված աղբյուրների ուսումնասիրությանը: Պատմական Անիի ավերակներում պեղումների ժամանակ գտնված գրավոր փաստաթղթերում Գուրջիկի հայտնաբերում է, որ «Սարմունգ» կոչվող գաղտնի միաբանությունը գտնվել է Ասորեստանի մայրաքաղաք Նինվեից ոչ շատ հեռու: Այդ դպրոցի հետքերով իր մի խումբ ընկերների /Աբրահամ Ելով, պրոֆեսոր Սկրիդով, Յուրի Լյուբովեդսկի, Էկիմ Բեյ և ուրիշներ/ հետ, որոնց անվանումն էին «Ճշմարտություն որոնողներ», մեկնեց ճանապարհորդության դեպի Արևելքի երկրներ: Եղել է Հնդկաստանում, Աֆղանստանում, Պարսկաստանում, Եգիպտոսում, Տիբեթում, Կենտրոնական Ասիայի տարածքով հասել մինչև Եթովպիա, Սոլումոնյան կղզիներ: Այդ ուղևորության առավել նշանակալից իրադարձությունների նկարագրությունը տեղ է գտել նրա «Հանդիպումներ նշանավոր մարդկանց հետ» կենսա-

գրական պատմվածքում: Այս գրքից ենք իմանում, որ Գուրջիկը մուսուլմանական էզոտերիկական ճյուղին՝ սուֆիզմին ծանոթացել է Նակղբթ սուֆիստական տերիտորիայում: Որոշ տեղեկություններից հայտնի է դառնում, որ նա եղել է Դալայ-Լամա հոգևոր կենտրոնի սանը, ուսումնասիրել է հնագույն ձեռագրեր, զբաղեցրել է կարևոր ֆինանսական պաշտոն տիբեթյան իշխանության օրոք: Սակայն նրա կյանքի այն տաս տարիները, որը, ինչպես ենթադրվում է, անցկացրել է Տիբեթում /որոշ աղբյուրներում նշվում է որպես ռուսական գաղտնի գործակալ /, այսօր էլ մնում են մեզ համար չբացահայտված: Առհասարակ Գուրջիկի ուսմունքի գաղափարական ակունքների մասին մանրամասն տեղեկություններ նրա որևէ աշխատություն չի պարունակում: Այդ հանգամանքը հայտնի պատճառով անտեղծված է մնացել ոչ միայն նրա ուսմունքի պատահական երկրպագուների, այլև իր հավատարիմ աշակերտների համար: Գուրջիկյան աշխատանքի կենտրոնական սիմվոլը՝ էնեոգրաման, ինչպես նաև այն հոգևոր պարերը, որոնք օգտագործվում էին Գուրջիկի կողմից իր իսկ ստեղծած դպրոցում, սուֆիստական ծագում ունեն: Գուրջիկի ուսմունքում նկատվում են նաև այլ էզոտերիկական ուսմունքների ազդեցություններ, օրինակ՝ տիբեթյան բուդդիզմը, սիբիրյան շամանիզմը, լամաիզմը և այլն:

Դարերի վաղեմություն ունեցող հնագույն քաղաքակրթության օրրաններում կատարած այդ դժվարին ու երկարատև դեգերումների և փնտրտուքների արդյունքում ձեռք բերված տեսական ու պրակտիկ գիտելիքները համադրվեցին, և ստեղծվեց աշխարհի ու մարդու մասին նոր պատկերացումների համակարգ՝ գուրջիկյան համակարգը. Աստիճանաբար նա գիտակցեց իր առաքելության նպատակները

1. անխնայորեն կործանել ռեալության մասին դարերով մարդու գիտակցության մեջ արմատավորված բոլոր սխալ պատկերացումները,

2. ծանոթացնել մարդկանց այն նյութի հետ, որն անհրաժեշտ է գաղափարների նոր համակարգի ստեղծման համար,

3. աջակցել մարդկանց գիտակցության մեջ ճշմարիտ պատկերացումների ստեղծմանը այն աշխարհի մասին, որը ռեալ գոյություն ունի:

Գուրջիկի կյանքի հաջորդ կարևոր փուլը համարվում է 1910 թվականը, երբ առաջին անգամ հայտնվեց Ռուսաստանում՝ Մոսկվա և Մանկո-Պետերբուրգ քաղաքներում՝ որպես հոգու Ուսուցիչ: Աստիճանաբար այդ քաղաքներում նրա շուրջ հավաքվեցին մարդիկ /մասնավորապես մտավորական խավից/, որոնք ոչ միայն ընդունում էին նրա գաղափարները, այլև իրենց համարում էին նրա հետևորդները: Այդ ժամա-

նակաշրջանի առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ երկու դարաշրջանների սահմանակետում հոգևոր իմացության քաղցի պատճառով շատերն էին հոգևոր փնտրտուքների տրվում: Արդյունքում կազմվեցին առաջին ուսումնական խմբերը: Գուրջիկը գտնում էր, որ մարդիկ ծույլ են ու անգործունյա և այդ պատճառով ինքնավերափոխման գործընթացում երբեք չեն կարող ինքնուրույն հասնել այն անհրաժեշտ ինտենսիվության, ինչպիսին իրականացվում է խմբային աշխատանքում: Նրա աշխատանքն այդ խմբերում բազմաբնույթ և բազմակողմանի էր. իր աշակերտներին սովորեցնում էր դերվիշների հնագույն սինվոլիկան, սրբազան պարերի տեխնիկան, նրանց հետ անցկացնում էր բազմազան հոգեբանական փորձեր, մեղիտացիայի սեանսներ և այլն: Նրա վաղ շրջանի աշակերտներից մեկի վկայությամբ՝ Գուրջիկը իր դժվարին ուսուցողական աշխատանքը չդադարեցրեց անգամ 1917թ. ռուսական հեղափոխության բեկումնային շրջանում Ի դեպ, նշվում է, որ նա արտակարգ վիճակների սիրահար է եղել: Նրա համար միանգամայն ընդունելի էր չինական փիլիսոփա Լաո-Յզիի աֆորիզմը. «Ինչքան վատ, այնքան լավ»: Կարելի է նույնիսկ ասել, որ նա ինքն էր իր աշակերտների համար արհեստականորեն ստեղծում այդ ծայրահեղ պայմանները, որոնք նրանցից պահանջում էին գերջանքեր, և առանց որի հնարավոր չէր հասնել ինքնավերափոխման:

1914 թվականին իր աշակերտների ջանքերով Գուրջիկը բեմադրեց և մոսկովյան հասարակայնության դատին ներկայացրեց իր առաջին երաժշտական բեմադրությունը՝ «Մոգերի պայքարը» բալետը: Այս ներկայացումը հետագայում բազմաթիվ անգամներ ցուցադրվել է եվրոպական հայտնի թատրոններում: Ընդհանրապես երաժշտությունը և պար՝ որպես յուրահատուկ ուսուցողական մեթոդներ, առանձնակի ուշադրության էին արժանանում Գուրջիկի կողմից: Երաժշտական ունի և պարային շափժումների մեխանիզմով նա բացատրում էր տիեզերական շարժումը և վերջինիս ազդեցությունը մարդու վրա. Երաժշտության ոլորտում նրան նախընտրում էր իր աշակերտ, հայտնի երաժիշտ և դաշնակահար Թոմաս դը Հարթմանը:

Պետերբուրգում Գուրջիկը ծանոթանում է Պյոտր Ուսպենսկու հետ, որը նույնպես հետազոտում էր էզոտերիկական գիտելիքի ակունքները Ուսպենսկին այսպես է նկարագրում իր առաջին հանդիպումը Գուրջիկի հետ «Հրաշքների փնտրտուք» գրքում. «Ես տեսա արևելյան ոճի միջին տարիքի , սև բեղերով և ներթափանցող հայացքով մի մարդու: Նա նման էր հնդկական ուսուցչի կամ արաբական շեյխի . Նա խոսում էր ոչ ճիշտ



նուսերենով, արտահայտված կովկասյան ակցենտով»: Այդ նույն գրքում վկայում է նաև.« Այդ հանդիպումը մեծ հետք թողեց իմ հետագա ողջ կյանքի վրա: Գուրջիևի մոտ ես գտա այն, ինչ երկար ժամանակ փնտրում էի Արևելքում. տրամաբանական համակարգ, մեղիտացիայի դպրոց, «բարձրագույն չափումներին» հասնելու մշակված տեխնիկա»: Ուսպենսկին հավաքում է համախոհների խումբ, որոնց հետ Գուրջիևը աշխատում է մինչև հեղափոխությունը: Իր աշակերտների հետ քննարկում էր մի շարք հարցեր Տիեզերքի հետ մարդու փոխհարաբերության, գիտակցության մակարդակների, մահվան և անմահության, ինքնահատատման հնարավորության մասին: Գուրջիևի հետ Ուսպենսկու համագործակցությունը, ավաղ, երկար չտևեց, և պատճառը ոչ միայն Ռուսաստանում այդ ժամանակ բռնկված քաղաքացիական պատերազմն էր, այլ նաև /ամենից առաջ/ բնավորությունների անհամապատասխանությունը: Վերջնական խզումը տեղի ունեցավ 1924 թվականին՝ էմիգրացիայի ժամանակ, և չնայած այդ հանգամանքին՝ Ուսպենսկին համառորեն շարունակում էր իրեն համարել Գ. Գուրջիևի գաղափարական հետևորդը: Գուրջիևը չէր տիրապետում պրոպագանդման և մասսայականացման ընդունակությանը: Դեռևս նրա կենդանության օրոք այդ գործը իր վրա էր վերցրել Պ. Ուսպենսկին: Նա իր դասախոսություններում և գրքերում ներկայացնում էր Գուրջիևի ուսմունքն այն ձևի մեջ, որը նրան հաղորդել էր ինքը՝ Ուսպենսկին.

Գուրջիևը նպատակադրված էր առաջինը Ռուսաստանում հիմնադրել «Մարդու ներդաշնակ զարգացման ինստիտուտը»: Սակայն այն սկզբում հաջողվեց բացել միայն Թիֆլիսում, որտեղ 1919 թվականին ժամանեց իր փոքրաթիվ խմբով: Այստեղ իր աշակերտների հետ միասին իրականացրեց մի խճճված ճանապարհորդություն՝ ոտքով դեպի Թիֆլիսի լեռները. Սակայն հեղափոխության պատճառով, որը թափանցեց նաև Վրաստան, ընդհատվեց նրա գործունեությունը, և խումբը, անցնելով սահմանը, մտավ Կոստանդնուպոլիս, իսկ այնտեղից՝ Բեռլին: 1922 թվականին Գուրջիևը ժամանում է Լոնդոն: Այստեղ Ուսպենսկու և ուրիշ աշակերտների օգնությամբ հավաքված գումարով գնում է Ֆոնտեյլո քաղաքի մոտ գտնվող Դ'Ավոն պատմական դղյակը. Իր գործունեության յոթերորդ տարում՝ Դ'Ավոն դղյակում Գուրջիևը իր շուրջը համախմբեց աշակերտ-համախոհներին և վերջապես հիմնադրեց իր վաղեմի երազած «Մարդու ներդաշնակ զարգացման» ինստիտուտը: Գուրջիևի գործունեությունը ինստիտուտում, չնայած իր հակասական բնույթին, աչքի էր ընկնում արտակարգ նպատակասլացությամբ:

Ժամանակակից մարդու մոտ, մասամբ նրա ոչ բնականոն դատարարական և մասամբ էլ ժամանակակից կյանքի ոչ բնականոն պայմանների պատճառով հոգեկան կենտրոնների աշխատանքը գրեթե ամբողջությամբ մեկուսացված է, հետևաբար նրա մտավոր, հուզական, շարժողական և բնագոյային կենտրոնները չեն լրացնում միմյանց և բնական ձևով չեն կանոնավորում մեկը մյուսի աշխատանքը: Կենտրոնների կոնֆլիկտային գործունեության գիտակցումը հանգեցնում է այն հետևության, որ մարդը ինքն իր տերը լինել չի կարող, քանզի նա ոչ միայն ի վիճակի չէ ղեկավարել այդ կենտրոնները, այլև նույնիսկ չգիտի, թե տվյալ պահին կոնկրետ որ կենտրոնն է ղեկավարում մյուսներին: Վերջը ասվածից բխում է, որ մարդու ներդաշնակ զարգացումը ենթադրում է առաջին հերթին մարդու հոգեկանը կազմող այդ չորս կենտրոնների ներդաշնակ գործունեության ապահովում, քանի որ միայն այդ դեպքում մարդկային մեքենայի երեք գլխավոր անիվները կսկսեն աշխատել սահուն՝ չխանգարելով մեկը մյուսին: Պետք է հաշվի առնել այն փաստը, որ մարդկային «մեքենայի» գործառնության ընթացքում առօրյա կյանքի պայմանների հետևանքով առաջացած բոլոր թերությունները ժամանակի ընթացքում աճում են, ուստի այդ «մեքենայի» աշխատանքը ուղղելու համար պահանջվում է մշտական և վճռորոշ պայքար նրա բոլոր արատների դեմ: Սակայն այստեղ կա մի կարևոր դժվարություն. մարդը ի վիճակի չէ այդ պայքարը ինքնուրույն իրագործելու: Նրան չի կարող օգնել ինքնազարգացման ոչ մի մեթոդ, եթե այն կիրառում է մարդը նախ՝ ինքնուրույն, ապա՝ առանց իր «մեքենայի» լրիվ և ամբողջական իմացություն: Հետևաբար, ինքնակատարելագործման նպատակով իրականացված ցանկացած աշխատանք մարդու համար օգտակար է միայն այն դեպքում, եթե հիմնված է մարդկային բնության մասին համակողմանի գիտելիքի և մարդկային ընդունակությունների անհատական վերլուծության վրա: Մյուսն է «Մարդու ներդաշնակ զարգացման ինստիտուտի» ստեղծման հիմնական շարժառիթները:

Ինստիտուտում գործում էին Ուսուցչի կողմից մշակված որոշակի կանոններ, որին պարտավոր էին աներկբա ենթարկվել բոլոր /հին և նոր/ աշակերտները: Ինստիտուտի պայմաններին /պարզ, բայց կշտացնող սնունդ, նշտական ֆիզիկական աշխատանք, խստապահանջ կարգապահություն և խորացված ամենօրյա աշխատանք ինքն իր վրա / աշակերտները միշտ չէ, որ հենց սկզբից առանց դժվարության հարմարվում էին: Սակայն անսահման վստահությունը Ուսուցչի հանդեպ և օրեցօր թարմացվող հոգեբանական տպավորությունները հարթում էին բոլոր ան-

հարմարությունները, և նրանք սկսում էին աստիճանաբար հարմարվել նոր կյանքի հետ: Ուսումնական գործընթացի հիմնական բաղկացուցիչ տարրերն էին դասախոսությունը, գրույցը և պարը: Ամենասկզբից, հաշվի առնելով աշակերտների ընդունակությունները և պատրաստվածության աստիճանը, նրանց բաժանում էին երեք հիմնական խմբերի՝ էգոտերիկական, էկգոտերիկական և մեգոտերիկական: Համապատասխանաբար այդ խմբերում ուսուցումն ձևերը տարբեր էին: Փորձառու աշակերտները ուսմունքի տեսական մասը յուրացնելուց հետո սկսում էին աշխատել իրենք իրենց վրա, կատարելագործվում էին պարային շարժումներում: Իսկ «նորակոչիկները», որոնք աստիճանաբար ըմբռնում էին աշխարհի և մարդու վերաբերյալ նոր պատկերացումները, փորձում էին իրենք իրենց ազատագրել քաղաքակրթության կործանաբար սովորույթներից: Ըստ Գուրջիևի՝ մարդու ամենազլխավոր թշնամիները ծուլությունն ու փառասիրությունն են: Այդ արատների դեմ պայքարի հիմնական միջոցը նա համարում էր ֆիզիկական աշխատանքը և բացարձակ ապաշխարությունը: Ինստիտուտում հաճախ էին հյուրընկալվում նշանավոր մարդիկ՝ քաղաքական գործիչներ, հոգևոր առաջնորդներ, հրապարակախոսներ և գրողներ: Ավելորդ չի լինի, եթե նշենք, որ հայ մեծանուն գրող Ավետիք Իսահակյանը նույնպես այցելել է Պրիեր՝ անձամբ իր հայրենակցի և նրա գործունեության հետ ծանոթանալու համար:

1924 թ ամռանը Գուրջիևը ավտովթարի ենթարկվեց, որը նրա կյանքում շրջադարձային եղավ. սահմանափակեց իր հանդիպումները աշակերտների հետ և ամբողջովին նվիրվեց ստեղծագործական գործունեությանը, նպատակ ունենալով իր փիլիսոփայական ժառանգությունը հանձնել թղթին: Այդ ժամանակ նաև անձնական մեծ կորուստ ունեցավ. մահացան մայրը և կինը: Սակայն որոշ ժամանակ անց /1935թվականին/ առողջական վիճակի փոքր-ինչ բարելավումը և հոգեկան ընկճվածության հաղթահարումը հնարավորություն տվեցին կրկին վերսկսել իր հանդիպումները խմբերի հետ: Այդ գործում նրան օժանդակեց Ժաննա Դ՝Չալցմանը, որը և հետագայում շարունակեց նրա գործը: 30-40 ական թթնա իր աշխատանքը շարունակում էր միայն մինչև վերջ իրեն հավատարիմ մնացած հետևորդների փոքրաթիվ խմբերի հետ:

Այդ շրջանում Գուրջիևը մի քանի անգամ առիթ է ունենում լինելու նաև ԱՄՆ-ում իր մի խումբ աշակերտների հետ միասին: Այստեղ նույնպես ներկայացնում է իր «Մոզերի պայքարը» երաժշտական բեմադրությունը, դասախոսություններ է կարդում և, իհարկե, կազմում է նոր ուսումնական խմբեր: 1948թ. վերջին անգամ է լինում ԱՄՆ-ում, և չնայած իր

անբուժելի հիվանդությանը՝ շարունակում է ինտենսիվ կերպով աշխատել մինչև կյանքի վերջին օրերը: Նա իր մահկանացուն կնքեց 1949թ. հոկտեմբերի 29-ին Փարիզում:

Գուրջիկի ուսմունքը նրա կյանքի ընթացքում գոյություն է ունեցել որպես բանավոր ուսմունք, որը ձևավորվել է իր աշակերտներին ուսուցանելու գործընթացում: Այն հսկայական գրականությունը, որը լույս է տեսել նրա մահվանից հետո ներկայացվում է հիմնականում աշակերտների աշխատանքներում: Նրա գրական ժառանգության մեջ հատկապես մեծ տեղ է հատկացվում «Ամենը և ամեն ինչ կամ Վելզելուլի պատմությունները իր թոռնիկին» ընդհանուր վերնագրով աշխատությանը, որը բաղկացած է երեք շարքից:

Առաջին շարքի երեք գրքերը ներկայացվում են «Մարդկային կյանքի օբյեկտիվ և անաչառ քննադատություն» ընդհանուր վերնագրով: Այս գրքում հեղինակը փորձում է իր ստեղծած հեքիաթային հերոս ծերուկ Վելզելուլի խորաթափանց հայացքով ներկայացնել ընթերցողին երկրային էակների կյանքի կառուցվածքի, մեխանիզմների անճշտությունները և դրանց հետևանքները: Նրա մյուս գիրքը՝ «Հանդիպումներ հրաշալի մարդկանց հետ», պատմում է հեղինակի անցած կյանքի ուղու, նրա մանկության և պատանեկության տարիների, Արևելքի երկրներ կատարած ճանապարհորդությունների մասին, այն մարդկանց մասին, ովքեր կյանքի տարբեր փուլերում հաղորդակից են եղել այդ անսովոր մարդու հուզաշխարհին: Երրորդ և վերջին շարքը կազմում է «Կյանքը ռեալ է, եթե ես կամ» աշխատությունը. Այն հեղինակի մտահղացմամբ պետք է ընդգրկեր աստրալ և աստվածային մարմինների մասին ուսմունքը «Մարդու ֆիզիկական մարմինը, նրա կարիքներն ու դրսևորման օրինաչափ ուղիները» գրքի հետ միասին, սակայն շարքը այդպես էլ մնաց անավարտ:

Գուրջիկի ուսմունքի առանձնահատկություններից մեկը հաստատուն, հիերարխիկ կմախքի բացակայությունն է, որը պետք է ընդգրկեր նրա իդեաների հաջորդական շարադրվածքը: Այդ առանձնահատկությունը պայմանավորված է նրա ընդունած այն սկզբունքով, որի համաձայն՝ մարդու կողմից այս կամ այն ուսմունքի ընկալման ամբողջականության և աստիճանը կախված է նրա կեցության մակարդակից, և միևնույն ժամանակ նա մերժում է մարդու կողմից պատրաստի մտքի հիերարխիկ յուրացման ամեն մի հնարավորություն:

Գուրջիկի ուսմունքը լայն ճանաչում գտավ Արևմուտքում: Նրա առեղծվածային կերպարին բազմիցս անդրադարձել են մեկնաբանները

բավական է հիշել Պիտեր Բրուկի ֆիլմը, Լ. Ժավելի և Ռաֆայել Լեֆորտի գրքերը նրա մասին և այլն:

Որոշ տեսաբաններ ընդգծում են Գուրջիևի ուսմունքի սինթետիկ բնույթը. յոզի ուսմունքի տարրերից բացի, նա իր մեջ ընդգրկում է մի շարք այլ արևելյան էզոտերիկական ուսմունքներ, և հատկապես սուֆիզմի տարրեր: Այլ է այս հարցի վերաբերյալ ուսմունքի հեղինակի տեսակետը: Այն հարցին, թե ինչով է իր հասակարգը տարբերվում յոզերի փիլիսոփայությունից, Գուրջիևը պատասխանում է. «Յոզերը իդեալիստներ են, իսկ մենք մատերիալիստներ: Ես ինքս սկեպտիկ եմ և բոլոր հարցերում առաջնորդվում եմ այն հայտնի սկզբունքով, որը հոշակում է հանրահայտ մի ճշմարտություն. «Մի՛ հավատա ոչ ոքի, նույնիսկ ինքդ քեզ»: Եվ վերջին հաշվով ես սովորում և աշխատում եմ «ղեկավարության» համար, այլ ոչ թե հավատի»: Այդ ո՞ր «ղեկավարության» մասին էր խոսում Գուրջիևը: Դա այն բարձրագույն մարմինն էր, որը նրան շնորհեց արևելյան իմաստով Ուսուցչի կոչում: Այդ մասին մեզ անհրաժեշտ տեղեկություն է հաղորդում Ռ. Լեֆորտը իր «Գուրջիևի ուսուցիչները» գրքում: Պարզվում է, որ նրանք սուֆիստական միաբանության անդամները են եղել, որոնց մոտ նա ուսանել է «Բարձրագույն կենտրոնի» հրամանով, ծանոթացել է սուֆիստական էզոտերիզմի հիմնական սկզբունքների հետ: «Ես չեմ հավատում, որ Գուրջիևը ինքն է հորինել այն, ինչ սովորեցնում է: Ես համոզված եմ, որ ինչ-որ տեղ եղել են մարդիկ, որոնք սովորեցնում էին նրան և պատվիրում էին սովորեցնել: Այդ ուսմունքն ունի իր ճշմարիտ աղբյուրը, որից սկիզբ է առել և հետագայում, անհատական ստեղծագործության արդյունքում զարգացվել է Գուրջիևի կողմից»: Մենք նույնպես ընդունում ենք այն տեսակետը, որ Գուրջիևի ուսմունքը իր հիմքում որպես տեսական-գաղափարական ակունք ունի սուֆիզմը, ավելին, կարող ենք ասել, որ այստեղ զարգացվել են նրա երկու կարևոր սկզբունքները՝ կեցության միասնության, մակրոաշխարհի /տիեզերքի/ ու միկրոաշխարհի /մարդու/ փոխհարաբերության մասին գաղափարները: Սակայն սուֆիզմը նրա ուսմունքի միակ աղբյուրը չէ Հայտնի է, որ Գուրջիևի գաղափարների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել հնդկական փիլիսոփայության ուսմունքները՝ ջայնիզմ, բուդդայականություն: Նա առանձնապես մեծ հետաքրքրություն է ցուցաբերել նաև քրիստոնեական էզոտերիզմի նկատմամբ, նույնիսկ ինքնուրույն փորձեր է կատարել մեկնաբանել Սուրբ գրքի որոշ խորհմաստ գաղափարները:

Վաղ ժամանակներից Արևելքը և Արևմուտքը խոսում են տարբեր լեզուներով, մտածում են տարբեր կերպ, և հասնել, ինչ-որ հարցում, հատ-

կապես հիմնարար ճշմարտությունների հայտնաբերման հարցում, նրանց միջև ընդհանրության, բավականին բարդ խնդիր է եղել բոլոր ժամանակների փիլիսոփաների համար: Գուրջիևը գործնականորեն փորձում էր հաղթահարել այդ պատմեշը. նա հիմնականում ուսուցանում էր արևմտյան ավանդույթներին պատկանող մարդկանց՝ նրանց վրա կիրառելով Արևելքում ընդունված ուսուցման մեթոդները: Նա ճշմարտությունը փնտրում էր ոսկե միջինում:

Եվ վերջին հաշվով ի՞նչ էր սովորեցնում XX դարի փիլիսոփա, հոգեբան, երաժիշտ և Ուսուցիչ Գուրջիևը: Ամենից առաջ ճանաչել մարդկային իսկական էությունը կամ, ինչպես նախընտրում էր անվանել, սեփական «մեքենան», ազատվել կյանքի մեխանիկությունից, արտաքին միջավայրի ճնշող պայմանականությունից, իշխել սեփական մարմնի, հոգեկանի և վարքի վրա, հասնել կենտրոնների աշխատանքի ներդաշնակությանը, ուշադրությունը կենտրոնացնել սեփական «ես»-ի վրա: Մարդկային իսկական էության ճանաչումը հնարավորություն կտա կուլ չզնալ «գիշատիչ» լուսնին: Մարդկային մեխանիկական կյանքը Գուրջիևը որակում էր որպես անազատություն: Անազատություն հասկացությունը մեծագույն չափով վերաբերում է ոչ այնքան մարմնին, որքան գիտակցությանը: Պետք է կարողանալ մեռնել և կրկին հարություն առնել նոր կյանքի համար: Այսպիսին է գինը իսկական ազատության:

... Գուրջիևը ամբողջացնում, միասնականացնում էր բովանդակը՝ երկինք, գետին, մարդ, տիեզերք: Ու նա աստվածարարյալ, ինքն էր իր մարգարեության հիմքը, իր յուրաքանչյուր բջիջից էր հորդում գերակա ճշմարտությունը, ինքն էր համայնի բացապարզման կենտրոնը:

ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ  
ՀԱՐՑԵՐԸ ԱՌԱՔԵԼ ԴԱՎՐԻԺԵՑՈՒ  
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Առաքել Դավրիժեցու «Գիրք պատմութեանց» երկը այն սկզբնաղբյուրն է, որի միջոցով իմանում ենք, որ XVII դարի առաջին տասնամյակներում սկիզբ է առնում դպրոցական կյանքի, գիտության ու մշակույթի վերակենդանացման գործընթացը. «Գիրք պատմութեանց» երկը համարվում է կարևոր սկզբնաղբյուր Հայաստանի XVII դ. մշակույթի, մասնավորապես, գիտության պատմության վերաբերյալ<sup>1</sup>: Իր երկի առանձին գլխում<sup>2</sup> Դավրիժեցին բավական մանրամասնորեն ներկայացնում է մեզանում վաղուց ընդհատված գիտական և փիլիսոփայական ավանդույթների, ինչպես նաև մշակութային կյանքի վերակենդանացման դժվարին գործընթացը. Այլ կերպ ասած՝ հայ պատմագրի երկում բավական մեծ տեղ է հատկացված մշակույթի տեսության ու պատմության հարցերի գնահատությանը: Հատկանշական է, որ նա կարևորել է մշակութային կյանքին վերաբերող և իրեն հայտնի յուրաքանչյուր փաստ, տեղեկություն ու դրվագ, մշակութային կյանքի հետ առնչվող յուրաքանչյուր պատմական երևույթ արժևորվել է որպես այդպիսին:

XVIII դարի ֆրանսիական Լուսավորականության ականավոր ներկայացուցիչ Ֆ Վոլտերը արևմտաեվրոպական իրականության մեջ առաջիններից մեկն էր, որը պատմության մեջ ներառեց նաև մշակույթը: Այսպես, նկատի ունենալով Ֆրանսիայի պատմության եղած շարադրանքները, Վոլտերը գրել է. «Կարելի է կարծել, թե տասնչորս հարյուրամյակների ընթացքում Գալլիայում եղել են միայն թագավորներ, մինիստրներ ու նաև գեներալներ»<sup>3</sup> Ուշագրավ է, որ Դավրիժեցին Վոլտերից և լուսավորիչ մյուս մտածողներից ավելի քան կես դար առաջ զգացել, կարևորել ու արժևորել է պատմության մեջ մշակույթի ներառնվածության անհրաժեշտությունը: Նրա «Գիրք պատմութեան» մեջ բազմաթիվ հատվածներ նվիրված են XVII դարի մշակութային կյանքին.

<sup>1</sup> Տե՛ս В.К.Чалоян, Развитие философской мысли в Армении, М.,1974

<sup>2</sup> Տե՛ս Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, Երևան, 1990, էջ 311-326

<sup>3</sup> Մեջբերումը ըստ Հ.Գևորգյան, Պատմության մեկնաբանությունները XIX դ վերջի- X X դ սկզբի պատմագրության մեջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2003, N1, էջ 4

Եթե Վոլտերի ներմուծումը այս տեսանկյունից նորություն էր Եվրոպայի համար, ապա հայ իրականության մեջ ընդհակառակը՝ սկսած Խորենացուց, պատմությունը շարադրվել է՝ ներառելով մշակութային կյանքը. հայոց պատմագրության մեջ մշակույթը կենսական նշանակություն է ունեցել: Այսպես՝ Մովսես Խորենացին իր Պատմության մեջ պահպանել է նմուշներ հայ ժողովրդի հնագույն հոգևոր մշակույթից՝ հեթանոսական կրոնից և ժողովրդական բանահյուսությունից<sup>1</sup>. XIII դարի պատմագիր Ստեփանոս Օրբելյանը Սյունիքի պատմությունը գրելու մտահղացումը հիմնավորում և պատճառաբանում է այն բանով, որ *ինքը աշխատում է կորստից փրկել* Սյունիքի իշխանության և իր նախնիների *պատմական հիշատակները*. Նրա Պատմության մեջ բավական մեծ տեղ է հատկացված Սյունիքի մշակույթին վերաբերող հիշատակություններին<sup>2</sup>:

Հայոց պատմագրության մեջ սկզբնավորված այդ ըմբռնումը, որ պատմությունը շարադրելիս մշակույթը նույնպես պետք է ներառվի, լավագույնս է դրսևորվում Առաքել Դավրիժեցու մոտ: Նա իր երկում ներառել է XVII դարի մշակութային կյանքի մասին այն ամենը, ինչ մատչելի է եղել, ինչի մասին հնարավորություն է ունեցել գրելու իր ունեցած նյութերի կամ ինացած փաստերի հիման վրա.

Առաքել Դավրիժեցին, շրջելով Հայաստանում և հայաբնակ օտար վայրերում, ամենուրեք ուսումնասիրել է դպրոցական գործը և նկարագրել: Հայ պատմիչը պատմում է Հայաստանի տարբեր վայրերում բացված դպրոցների մասին: Կրթության ու լուսավորության տարածման սկիզբը դրվել էր այսպես կոչված Մեծ անապատի վերանորոգմամբ և Սյունյաց դպրոցի հիմնադրմամբ: Դավրիժեցին, նկարագրելով իր ժամանակաշրջանի դպրոցների կազմակերպումն ու զարգացումը, հիացմունքով գրում է, որ Սարգիս և Կիրակոս վարդապետները այլ եռանդուն անձանց օգնությամբ «սկսան յընթերցման է և յուսուցանելոյ գրոց վերստին նորիգել և յարդարել զամենայն կարգս բարիս, անապատաց՝ և վանօրէից, և ժամատեղաց», ավելին՝ այս վարդապետները գրքերի միջոցով «*յուսատրեցան ինքեանք, և յուսաւորեցին զներձակայս և նոքօք՝ զազգս Հայոց*»<sup>3</sup>: Փաստորեն, ըստ Դավրիժեցու, հայ մտավոր զարթոնքի այդ առաջին գիրծիչները նոր շրջանի հայ մշակութային կյանքի վերելքի հիմքը դրեցին՝ հին և մոռացված անապատականության վերականգնմամբ:

<sup>1</sup> Տե՛ս Մովսէսի Խորենացույ, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1913

<sup>2</sup> Տե՛ս Ստ. Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն, Երևան, 1986

<sup>3</sup> Առաքել Դավրիժեցի, նշվ աշխ ,էջ 219



Մշակույթի գնահատման ժամանակ նա մեծ ոգևորությամբ նկարագրում է Սյունյաց, Բաղեշի և Սպահանի դպրոցների, հատկապես Բարսեղ Գավառցու, Մելքիսեթ Վժանեցու, Ստեփանոս Լեհացու, Սիմեոն Ջուղայեցու և այլ վարդապետների ծավալած կրթական ու գիտական դժվարին, բեղուն ու հայրենամտեր գործունեությունը: Դավրիժեցին բավականին մանրամասն ներկայացնում է գիտնական վարդապետների տքնաջան ու դժվարին գործունեությունը, որոնք ջանք ու եռանդ շխնայեցին՝ յուրացնելու ու տարածելու Հայաստանում մոռացության մատնված «արտաքին գիտությունները»՝ փիլիսոփայությունը, տրամաբանությունը, քերականությունը, հին հունական հեղինակների ստեղծագործությունները և այլն: Ուշագրավ է, որ Դավրիժեցին այդ վարդապետներին գնահատում ու արժևորում է նախ և առաջ որպես մշակութային գործիչներ և նրանց ներկայացնում որպես ժամանակի հայ մշակույթի ամենից աչքի ընկնող ներկայացուցիչներ:

Իր երկում Դավրիժեցին կարևորել ու նկարագրել է դարի նշանավոր մատենագիր *Ստեփանոս Լեհացու* գործունեությունը: Նրա՝ որպես XVII դ. մշակույթի նշանավոր գործի գրավոր առաջին գնահատականը տրվել է հենց Առաքել Դավրիժեցու կողմից՝

Ստեփանոս Լեհացին իր ժամանակաշրջանի կրթված անձանցից մեկն էր: Լինելով լատիներենի և լեհերենի քաջագիտակ՝ նա լատիներենից հայերեն է թարգմանել մի շարք ստեղծագործություններ: Դավրիժեցու հայտնած տեղեկությունների շնորհիվ իմանում ենք, որ Ստեփանոս Լեհացին մայրենի լեզվով հայ ընթերցողի սեփականությունն է դարձրել համաշխարհային մշակույթի մի շարք գրավոր հուշարձաններ: Հայ պատմագրի կողմից թվարկվում են հիմնականում Հովսեփոս Ֆլավիոսի «Հրեական պատերազմը», Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագոսու աշխատությունները, «Պատճառաց զիրքը», «Հայելի վարուցը»<sup>1</sup>: Հ.Միրզոյանի գնահատմամբ՝ Ստեփանոս Լեհացին XVII դարի 80-ական թվականներին համահայկական չափանիշներով փիլիսոփայական մեծ հեղինակություն էր<sup>2</sup>:

XVII դարի մշակութային կյանքի վերականգնման դժվարին գործընթացը նկարագրելիս Առաքել Դավրիժեցին հիշատակում և կարևորում է նաև *Սիմեոն Ջուղայեցուն*, որը եղել է նշված ժամանակաշրջանի հայ գիտնականների շրջապատում աշխարհիկ գիտելիքներ տարածող-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 324

<sup>2</sup> Տե՛ս Հ.Միրզոյան, Հովհաննես Մրբուզ Ջուղաեցի, Երևան, 2001, էջ 42

ներից մեկը, քերականության հայտնի մասնագետ, փիլիսոփայության, տրամաբանության վերաբերյալ աշխատությունների հեղինակ: Նկարագրելով, թե ինչպես է Ջուդայեցին յուրացնում ու ամրապնդում մեզանում վաղուց անհետ կորած գիտական ու փիլիսոփայական երկերը, Դավրիժեցին գրում է. «...Չարտաքինն՝ զոր դաս էր առեալ՝ յառաջ երեր և սկսաւ կարդալ կարգաւ, և մտախոհ լինէր զգայգ և զցերեկ անդուլ և անդադար տքնութեամբ, ոչ տալով հանգիստ աչաց, և ոչ նինջ արտևանաց: Այլ և ինքն տէր Սիմեօնս 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, զի բերանն յընթերցմանէ, և միտքն ի խոկմանէ ոչ կայր պարապ ամենևին, ի տան, ի ժամատեղ և ի դուրս՝ ուր և լինէր»<sup>1</sup>: Դավրիժեցու հաղորդած տեղեկության համաձայն՝ Ջուդայեցին, ապրելով Սեֆյան Իրանի մայրաքաղաք Սպահանում, հնարավորություն է ունեցել ստուգել, կատարելագործել ու հարստացնել իր գիտելիքները. «Եւ վասն զի ի մայրաքաղաքն ի Սպահան գալով սոցա, որ բուն մայրաքաղաքն է Պարսից, յորմէ ազգէ արբ փիլիսոփայք գային և հարցաքննութիւն և հակաճառութիւն առնէին. և տէր Սիմեօնս զամենայն եկողս հիացուցանէր փիլիսոփայական արուեստի և բնական բնութեամբ՝ տալով նոցա պատասխանի»<sup>2</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, հայ պատմագիրը Ջուդայեցուն ներկայացնում է որպես փիլիսոփայական /թեև ոչ միայն/ պատրաստվածություն ունեցող անձնավորության, որը պատրաստ է եղել բանավիճել տարբեր բնույթի հարցերի շուրջ և այդ բանավեճերի ընթացքում կարողացել է ոչ միայն սովորել, այլև սովորեցնել, ոչ միայն պարտվել, այլև հաղթել: Դավրիժեցու գնահատմամբ՝ հայ մշակույթի պատմության մեջ Սիմեոն Ջուդայեցու խաղացած դերը արժևորվում է նաև այն հանգամանքով, որ նրա կողմից գրվում են ինքնուրույն աշխատություններ, որոնց մեջ ամենանշանակալիցը Քերականությունն է, որը գրվեց «իբրև գներածութիւն հնոյ քերականութեանն, որ ի թարգմանչացն թարգմանեալ է. զի զովաւ դիրաւ հասցին հնոյն գիտութեան»<sup>3</sup>, և Տրամաբանությունը, որը հանդիսանում է «ներածութիւն արտաքին գրոցն, քանզի շարադրեալ բառքն՝ և բանքն՝ և միտքն՝ և ոճն՝ արտաքին գրոցն դժուարաւ ըմբռնի մտաց մարդկան և բազում աշխատութեան պէտք են. Իսկ այս, որ Սիմեօն վարդապետս արար,

<sup>1</sup> Առաքել Դավրիժեցի, նշվ աշխ, էջ 319

<sup>2</sup> Նույն տեղում

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 321

իրը ներածութիւն արտաքին գրոցն ամենեցուն, և որ ինչ այլ ևս՝ որ առ սոսա վերաբերին Ջի թէ գայցէ ժամանակ յապագայս, որ գիտութիւն արտաքին գրոց սպառնացի յազգէս Հայոց, . . . այս Սիմէօն վարդապետիս արարեալն գոր անուանեաց «Տրամաբանութիւն», առանց ուսուցանողի՝ եթէ որ կարդայ կարէ դիւրաւ հասկանալ և ի վերայ հասանիլ, և ապա սովա յարտաքին գիրք ձեռնարկել»<sup>1</sup>:

Ջուղայեցու Քերականութեան նշանակությունն ու արժեքը հասկանալու համար ավելացնենք, որ զարգացնելով քերականագիտական մտքի անցյալի լավագոյն ավանդույթները՝ նա մեծ ազդեցություն է գործել հետագա հայ քերականներից շատերի վրա<sup>2</sup>, իսկ XVIII դ. այն թարգմանվել է վրացերեն և նպաստել վրաց քերականագիտական մտքի զարգացմանը: Այս ամենը մեզ հիմք է տալիս պնդելու, որ Դավրիժեցին նաև գրականութեան պատմաբան է: Նա մեզ մանրամասնորեն տեղեկացնում է, թե իր ժամանակ ինչ գրքեր են գրվել ու թարգմանվել, վեր է հանում գրքերի թերություններն ու արժանիքները:

Առաքել Դավրիժեցին անդրադարձել է նաև XVII դարի հայ գեղանկարչական դպրոցի ձևավորման նկարագրությանը նոր շրջանի հայ գեղանկարչության առաջնեկ վարպետ Մինասի գեղարվեստական դիմանկարի ու նրա նկարչական արվեստի էության վերլուծության ու գնահատման միջոցով: Նա ոգևորությամբ ներկայացնում է Նոր Ջուղայի հայ տաղանդավոր արվեստագետի նկարչական արվեստը վերլուծելով ու արժևորելով այն.

Դավրիժեցին ոչ միայն պատմում է նրա նկարչական ուսումնառության մասին, այլև մանրամասն թվում է այն թեմաները, որոնք նյութ են դարձել նկարչի համար: Վերջինս, լինելով որմնանկարիչ, դիմանկարիչ, բնանկարիչ, եթե հարկը պահանջում էր, նկարում էր ամեն բան. Վերլուծելով Մինասի ստեղծագործական գործունեության սկզբունքներն ու եղանակները՝ Դավրիժեցին գրում է. «...Յառաջագոյն գորպէսն և զհանգամանս, զորակս, և զքանակս կերպարանաց ամենայն իրաց, կերպարացուցեալ ճշգրտապէս ի միտս իւր և ապա նկարէր»<sup>3</sup>. Մինասը պահում էր աշակերտներ, որոնցից, ըստ հայ պատմագրի, ոչ ոք չհասավ նրա արվեստի մակարդակին. Թվարկելով Մինասի բոլոր թեմաները, Դավրիժեցին նշում է, որ նա նկարում էր նաև մարդկանց, որ ազգից էլ որ լինեին, և

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 321-322

<sup>2</sup> Տե՛ս Հ Միրզոյան, Սիմեոն Ջուղայեցու կյանքը և գործունեությունը, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1966, N 2

<sup>3</sup> Առաքել Դավրիժեցի, նշվ աշխ , էջ 326

ինչ ազգի մարդու կերպարանք որ նկարում էր, շատ նման էր նկարում. «Եւ թէ մարդոց *որոց ազգաց և իցէ, թէ Պարսից, թէ Հայոց, թէ Եբրայեցոց, թէ Հնդկաց, թէ Ֆոանկաց, թէ Ռուսաց, թէ Վրաց, քանզի որում *ազգի կերպարան*, որ նկարէր, ամենևին յար և նման նկարէր»<sup>1</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, գեղանկարչական արվեստի ներկայացման ժամանակ Դավրիժեցին կատարել է նաև ազգամշակութային, ազգահռոգեբանական հարցադրումներ: Նա նկատել և ընդգծել է այն իրողությունը, որ արվեստում նույնպես մարդիկ տարբերվում են ոչ միայն ֆիզիկական կառուցվածքով, այլև *ազգային նկարագրով*: Արվեստում ազգային առանձնահատկությունների բացահայտումը հենց *ազգայինի* բացահայտումն է գեղագիտականի տեսանկյունից:*

Շարունակելով ներկայացնել Մինասի արվեստի էությունը՝ Դավրիժեցին նշում է, թե ինչ նյութ և ինչպիսի ներկեր էր օգտագործում, հիշատակում է, որ Մինասը նկարում էր յուղաներկով, ջրաներկով, թղթի, կտավի, տախտակի, պղնձի վրա: Իսկ դա վկայում է այն մասին, որ Դավրիժեցին հստակ գաղափար ունի նկարչական արվեստի նաև այլ տեսակների մասին. Պատահական չէ, որ Հ. Ապրեսյանը Առաքել Դավրիժեցուն անվանում է կերպարվեստի առաջամարտիկը<sup>2</sup>:

Որպեսզի ցույց տա Մինասի շահի պալատում վայելած համբավը և նրա վարպետության աստիճանը՝ Դավրիժեցին համեմատում է նրան պարսից գեղանկարչական արվեստի ամենահայտնի ներկայացուցիչ Մահմատ բեկի հետ: Այսպես, նա պատմում է այն մասին, թե ինչպես շահ Սեֆին հրամայում է իր երկրում բավական հայտնի գեղանկարչին պատկերել ռուս թագավորի կողմից որպես խաղաղության նշան իրեն նվիրած թռչնին (բազեին) և նրա սպասավորին: Իսկ այդ գեղանկարիչը, որ ազգությամբ պարսիկ էր և *«զուխ ամենայն պատկերահան և նկարիչ արուեստատրաց, և անուանի յամենայն *ազգս Պարսից*, որ միայն ի տան թագաւորին և մեծամեծ իշխանացն ի գործի կայր»*, նկարում է շատ երկար ժամանակ, բայց « ոչ ըստ որակին և անդամոցն համեմատ և նման»<sup>3</sup>: Այդ ամենից հետո գործը հանձնարարվում է վարպետ Մինասին, որն «ի սակաւ աւուրս նկարեաց զկերպարանս նոցա, և այնքան համեմատ՝ որ թագաւորն ինքն և ամենայն նախարարքն իր անպատմելի հիացմամբ սքանչացեալք զարմացեալք կային ի վերայ նորա»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Նույն տեղում

Տե՛ս Դ.Յ.Ապրեսյան, Из истории армянской эстетической мысли, т 1 Ереван, 1973 с 264

Առաքել Դավրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 325

<sup>2</sup> Նույն տեղում

Այս պատմական տեղեկությունը խիստ արժեքավոր է ժամանակի պարսից իրականության մշակութային կյանքը ճանաչելու տեսանկյունից: Այն մի կողմից ներկայացնում է XVII դարում Սեֆյան Իրանում, հատկապես նրա մայրաքաղաքում տիրող նկարչական արվեստի զարգացման մակարդակը, իսկ մյուս կողմից արժևորում ու գնահատում հայ գեղանկարիչ Մինասի վարպետությունը, նրա խաղացած դերը ոչ միայն հայ, այլև պարսից մշակութային կյանքում. Ավելին, Դավրիժեցին դառնում է ինչ-որ իմաստով պարսկական արվեստը ներկայացնող. կրոնական արգելքների պատճառով Պարսկաստանում դիմանկարչությունը զարգացած չէր:

Ինչպես տեսնում ենք, Դավրիժեցին մոռացությունից փրկում է XVII դարի մի մեծատաղանդ նկարչի, ի դեմս նրա ներկայացնելով նոր շրջանի գեղանկարչության ձևավորման առանձնահատկություններն ու բնորոշ գծերը: Այս ճանապարհով առանձնացնում է հայ մշակույթի ձեռքբերումներն ու հաջողությունները նշված ոլորտում հարևան ժողովուրդների, հատկապես պարսից մշակույթի համեմատ:

Հայտնի է, որ Հոռմի կաթոլիկ եկեղեցին, վաղուց նպատակ ունենալով արևելյան երկրներում կաթոլիկություն տարածել, XVII դարի սկզբում օգտվելով ստեղծված նպաստավոր պայմաններից և ստանալով արևմտյան մի շարք տերությունների աջակցությունը, լուրջ քայլեր է կատարում այդ ուղղությամբ: Եվ պատահական չէ, որ այդ շրջանում կաթոլիկ միսիոներները եռանդուն գործունեություն են ծավալում նաև Հայաստանում ու հայկական գաղթօջախներում, քանի որ արևելյան ժողովրդներից ամենից ծանրը հայ ժողովրդի վիճակն էր, ինչը բավական նպաստավոր էր իրենց մտադրությունները իրականացնելու համար Դարասկզբին լեհահայ գաղթօջախներում կաթոլիկ միսիոներներն ուժեղացրել էին իրենց գործունեությունը, որի հետևանքով տեղի հայության մեջ ի հայտ էին եկել կաթոլիկամետ ձգտումներ: Տեղեկանալով այդ մասին, ամենայն հայոց կաթողիկոս Մովսես Տաթևացին սկսված գործընթացը կանխելու նպատակով, ինչպես նաև կաթոլիկ միսիոներներին արժանի հակահարված տալու, Էջմիածնի եկեղեցու հետ լեհահայերի կապերն ամրապնդելու և անցած տարիների նվիրական հասույթները հավաքելու նպատակով որպես Էջմիածնի նվիրակներ Լեհաստան է ուղարկում ժամանակի կրթված անձանցից մեկին՝ Խաչատուր Կեսարացուն և միաբանության մի քանի անդամների, որոնց մեջ էր նաև Սիմեոն Ջուղայեցին: Լվովում կաթոլիկ միսիոներները նրանց կանխելու մտադրությամբ դի-

մում են բավական խորամանկ քայլի գիտական հարցերի շուրջ կազմակերպում են բանավեճ՝

Դավրիժեցու հայտնած տեղեկության համաձայն, Էջմիածնի նվիրակները և հանձինս նրանց հայ մտավորականները, մինչ այդ չհանդիպելով որևէ հակառակորդի, իրենց համարում էին ժամանակի համար բավական կրթված ու գիտակ. Այդ իսկ պատճառով առաջին անգամ երես առ երես, ի դեմս կաթոլիկ միսիոներների, հանդիպելով ընդդիմախոսի, հայտնաբերում են իրենց տգիտությունը գիտության շատ հարցերում, հատկապես հայոց լեզվի քերականության բնագավառում: Իրենց մայրենի լեզվի քերականությունը չիմանալու պատճառով հայ հոգևորականները Լվով քաղաքում պարտություն էին կրել, և, համաձայն Դավրիժեցու, ճաշակել գիտելիքների պակասի, ինչպես նաև պարտության դառնությունը. Այսպես, ներկայացնելով բանավեճի մանրամասները, Դավրիժեցին գրում է. «Եւ վասն զի ո՛չ ընդդիմակայ ախոյեանի պատահեալք էին ..., վասն որոյ *ի միտս իւրեանց կարծէին զհնրեանս զիտնականս և կարողս ոմանս գոյ*. Եւ անդ յիշով քաղաքի յազգէն Ֆռանկաց պատրիք ոմանք եկին առ աշակերտսն Մովսէսի վասն հակաճառութեան, և հարցին նոքա ցմերսն *նախ ի քերական արհեստէն*, և ասացին՝ «վարեն» բառս անու՞ն է թէ բայ, և մերքն անհմուտ գոլով զայլ և այլ պատասխանիս ասէին. յայնժամ նոքա քամահելով և ծիծաղելով այսպն արարեալ են զմերովքն և ի բազում աուրս վասն հակաճառութեան այսպէս են արարեալ»<sup>1</sup>: Այս բանավեճի դավրիժեցիական մեկնաբանությունը ունի, առաջին հերթին, *ազգային միտվածություն*: Եթե հայ մշակույթի աչքի ընկնող ներկայացուցիչները անտեղյակ են եղել նույնիսկ իրենց մայրենի լեզվի քերականության մեջ, ապա պարզ է, թե ինչպիսին է եղել նրանց իմացությունը մշակույթի, գիտության մյուս բնագավառներում: Մայրենի լեզու չիմացողի գիտելիքները ցանկացած բնագավառում էլ պակաս են: Եվ պատահական չէ, որ կաթոլիկ միսիոներները հենց այդտեղից էլ սկսում են. նրանք լավ ծանոթ էին բանավեճի արվեստին, ձևին, տեխնիկային, այդ իսկ պատճառով հայ հոգևորականներին խայտառակ արեցին նախ մայրենի լեզվի չիմացության մեջ և դրա հիման վրա էլ արժեզրկեցին նրանց գիտելիքները աստվածաբանության, փիլիսոփայության և մյուս ոլորտներում:

Դավրիժեցին ցույց է տալիս, որ այդ բանավեճը հնարավորություն տվեց XVII դարի հայ հոգևորականներին ստուգելու իրենց ունեցած գի-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 316

տելիքների մակարդակը, ինչի արդյունքում նրանք վիրավորված մինչև սիրտն ու հոգին, հասկացան որ «*զայն, զոր գիտեն, ո՛չ է գիտութիւն*»<sup>1</sup>: Ըստ պրոֆ. Հ. Միրզոյանի՝ հենց այդ միջադեպն էլ շրջադարձային կետ հանդիսացավ XVII դարի հայ փիլիսոփայական ու գիտական մտքի զարգացման գործում<sup>2</sup>:

Մեր խորին համոզմամբ, Առաքել Դավրիժեցին այդ բանավեճը դիտում է ոչ միայն որպես գիտելիքների ստուգման յուրատեսակ եղանակ, այլ նաև որպես մշակույթների «երկխոսության» արտահայտություն, որը ստիպեց հասկանալու, որ դարասկզբին գիտելիքների ձեռքբերման հրատապ պահանջ էր զգացվում:

Հայ պատմիչը, ըստ էության, նկատի է ունեցել այն իրողությունը, որ մենախոսության մեջ ոչ մի մշակույթ սկզբունքորեն գոյություն ունենալ չի կարող. զարգացման համար նրան անհրաժեշտ է ուրիշի առկայությունը: Մշակույթը չի կարող մեկուսի ստեղծել նորը, այն անպայման պետք է երկխոսության մեջ լինի մյուսների հետ: Մշակույթը միայն շփման գործընթացում է կարողանում ծավալել իր ներքին հնարավորություններն ու կարողությունները. Գրականագետ Բախտինի խոսքերով՝ «Մի իմաստ բացահայտում է իր խորքերը՝ հանդիպելով և բախվելով այլ, օտար իմաստին՝ նրանց միջև սկսվում է երկխոսություն, որը հաղթահարում է այդ իմաստների, այդ մշակույթների միակողմանիությունը»<sup>3</sup>: Յուրաքանչյուր մշակույթի զարգացման և գոյատևման միակ պայմանը, երկխոսությունն է, որի ուժը նրանում է, որ այստեղ բոլոր կողմերը ներկայացված են գրեթե հավասարապես: Ուշագրավ է, որ Վիկոն, անդրադառնալով ազգերի յուրահատկություններին, միևնույն ժամանակ նկատել է, որ ազգը, «իր սեփական ինքնամոլորման մթության մեջ, չունենալով շփում այլ ազգերի հետ», չի կարող տեսնել «ժամանակների իրական լույսը»<sup>4</sup>:

Այսպիսով, Դավրիժեցու հավաստմամբ, Արևմուտքի հետ ունեցած շփումները հայ մտավորականներին ցույց տվեցին հայ գիտական մտքի ետ մնալը ժամանակի գիտական մակարդակից և նրանց դրդեցին գիտամշակութային մտքի մեջ մուծել Արևմուտքից փոխառած գաղափար-

<sup>1</sup> Նույն տեղում

<sup>2</sup> Տե՛ս Հ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983, էջ 134:

<sup>3</sup> **Важтин М.М.** Эстетика словесного творчества. М., Искусство. 1986. с. 354

<sup>4</sup> **Джамбаттиста Вико**, Основания новой науки об общей природе наций, Москва Киев 1994, с 57

ներ ու կաղապարներ. Սա այն բանի նախանշաններից մեկն էր, որ Արևմուտքը «բախում է հայ մշակույթի դոները»<sup>1</sup>:

Դավրիժեցին ցույց է տալիս նաև կաթոլիկ հոգևորականների պատրաստվածությունն ու հարուստ գիտելիքները Հայաստանի ոչ միայն աշխարհագրական տարածքի, այլև այդ տարածքում գտնվող վանքերի ու եկեղեցիների ճարտարապետական ու շինարարական մանրամասնությունների վերաբերյալ: Եվրոպական երկրներում գիտությունը ձևավորվել է զարգացած տնտեսական պայմաններում, ինչը նպաստել է պատմության զարգացմանը: Պատահական չէ, որ կաթոլիկ հոգևորականները քարտեզագրել ու գրավոր ձևով ամրագրել են իրենց հետաքրքրող աշխարհագրական վայրերը: Այսպես, ըստ Դավրիժեցու, նրանք իրենց մոտ ունեին մի գիրք՝ աշխարհագրական քարտեզի տեսքով, որի միջոցով կարողանում էին հեշտությամբ հայտնաբերել իրենց հետաքրքրող տեղերն ու վայրերը. *«Ունեին Պատրիքն ընդ իրեանս գիրք մի որպես զաշխարհացոյց իրեանց գրովն և լեզուան, որ հաւաստեաւ և անվրէպ ցուցանէր, թէ ուրանօր իցեն գերեզմանք և դամբարանք սրբոցն՝ որք կան և ի վանօրայս Հայոց, և զորպիսութիւն շինուածոց մատուռացն և թէ յո՛ր կողմն իցէ դուռն և լուսամուտն: Եւ ի շրջիլն իրեանց ի վանօրայսն, այն գրովն գտանէին զնշխարս սրբոցն, և տային ինչս բնակչաց վանիցն՝ և զնշխարսն առնուին»*<sup>2</sup>: Այդ քարտեզանման գրքի միջոցով նրանք գտնում են մեր սրբերից մեկի մասունքները: Մինչ այդ վանքի և շրջակա տարածքի բնակիչներն անգամ տեղյակ չեն եղել, այդ մասին, այլ միայն լսել են *իրենց նախնիներից բանավոր գրույցների, պատմությունների ձևով*. «Եւ ի շրջագայիլն իրեանց եկին ի գիւղն Կարենիս, իջին ի վանքն Առաքելոց, որ ի մէջ ձորոյն է շինեալ, և այն գրովն գտին զգլուխն Անդրէի առաքելոյն, որ *մինչև ցայն ժամանակն ոչ գիտէին բնակիչք վանացն՝ նա և ամենայն գաւխոականքն, թէ ուրանօր իցեն գերեզմանք առաքելոցն. այլ միայն աւանդութեամբ լուեալ էին որդիք ի հօրէ և հաւուց՝ թէ անդէն կան գերեզմանք... և բայց գտեղին բնաւ ոչ գիտէին»*<sup>3</sup>: Այլ խոսքով՝ պատմական տեղեկությունները հայ սրբավայրերի մասին պահպանվել են հիմնականում սերնդեսերունդ ավանդվող գրույցների միջոցով: Բնական է, որ այնտեղ, որտեղ չեն եղել զարգացած քաղաքական, սոցիալական, տնտեսական պայմաններ, պատմագրությունը բանավոր, հեղինակույ մա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Հ. Գևորգյան, Փիլիսոփայություն Պատմություն Մշակույթ, Երևան, 2005

<sup>2</sup> Առաքել Դավրիժեցի, նշվ աշխ, էջ 167-168

<sup>3</sup> Նույն տեղում



կարդակում է գտնվել՝ Հիմնվելով իր տրամադրության տակ եղած տեղեկությունների վրա՝ Դավրիժեցին ցույց է տալիս, թե Հայաստանում ինչ մակարդակի վրա էր գտնվում գիտելիքների զարգացումը: Արդեն իսկ իր երկի առաջաբանում<sup>1</sup> այդպիսի իրավիճակի բուն պատճառները Դավրիժեցին կապել է հայ ժողովրդի քաղաքական, սոցիալական ու տնտեսական կյանքի վատթար պայմանների հետ: Ավելին՝ պատմական գիտելիքի ժառանգումը նա կապում է կայուն տնտեսության հետ՝ ընդգծելով այն հանգամանքը, որ պատմական գիտությունը կազմակերպված կարող է լինել միայն զարգացած տնտեսության պայմաններում:

Փաստորեն, ըստ Դավրիժեցու, ի տարբերություն Արևմտյան երկրների, Հայաստանը գիտելիքների ձեռքբերման գործընթացում բավական ետ է մնացել: Իսկ դա այն բանի ապացույցն է, որ նոր շրջանում հայ գիտամշակութային կյանքում գիտելիքների սթափ վերլուծության հրատապ պահանջ էր զգացվում: Եվ Դավրիժեցին՝ իբրև իր ժամակակի լուսավորված անձանցից մեկը, կարողացել է եվրոպական և հայ մշակույթի առանձնահատկությունների համեմատական մեկնության միջոցով այդ ամենը զգալ և վեր հանել: Այլ խոսքով՝ հայ պատմագրի հարցադրումները իրենց մեջ պարունակում են միջնադարյան աշխարհընկալումից ազատագրվելու և *նոր շրջանի հետ կապվելու միտումներ*.

---

<sup>1</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 55

ՍՈՓԵՍՏԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՍԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ՝ ՈՐՊԵՍ  
ՀԻՆ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ԴԵՄՈԿՐԱՏԻԱՅԻ ԱՐԳԱՍԻՔ

Ժամանակակից մարդը դժվարությամբ կպատկերացնի ու կհասկանա, թե ինչ նշանակություն է ունեցել պերճախոսության մշակույթն անտիկ քաղաքակրթության համար եւ ինչ համբավ է վայելել հոռետորությունը հնում: Անտիկ աշխարհում, կառավարման ներկայացուցչական համակարգի բացակայության պայմաններում պետության իշխանությունը պատկանում էր միայն կառավարող դասի այն անդամներին, ովքեր ներկայանում էին սենատ, եւ միայն այն քաղաքացիներին, որոնք խմբվում էին ժողովրդական ժողովի հրապարակում: Անձամբ նրանց դիմելով, լավ հոռետորը մի արտահայտիչ ելույթով կարող էր վճռականորեն ազդել պետական քաղաքականության վրա: Մեր օրերում այդ դերը անհամեմատ ավելի շատ փոխանցվել է տպագրվող հոդվածներին, եւ առավել հաճախ ամբիոնից լսում ենք հոդվածների ձեռով գրված կամ ըստ նշագրումների կարդացվող ճառեր, մինչդեռ հեռավոր անցյալում, հակառակը, եթե անգամ խոսքը նախատեսված չէր արտասանվելու համար ու հրապարակվում էր գրավոր՝ պարսավագրի տեսքով, այն խնամքով պահպանում էր բանավոր խոսքի ոճի ու ժանրի բոլոր նշանները: Հասարակական նշանակություն ունեին ոչ միայն սենատում ու ժողովրդական ժողովում արտասանվող՝ անտիկ տերմինաբանությամբ՝ «խորհրդակցական» ճառերը, այլեւ հանդիսավոր ու դատական ճառերը. Տոնախմբության կամ մեծարանքի հանդիսության ժամանակ արտասանվող հանդիսավոր խոսքը հաճախ բխում էր քաղաքական ծրագրի դրույթներից, իսկ դատական ճառերը սովորաբար դառնում էին քաղաքական հակառակորդի հետ հաշվեհարդարի միջոց՝ առաջադրելով իշխանությունը չարաշահելու կամ նրա «ազնիվ դեմքն» արատավորելու մեղադրանքներ.

Հոռետորական արվեստն առավել բուռն զարգացավ դեմոկրատական կառույցի հաստատման օրոք: Պատահական չէ, որ անտիկ պերճախոսության ծաղկունքի երկու առավել վառ շրջանները մոտավորապես համընկնում են ստրկատիրական դեմոկրատիայի մեծ վերելքի երկու շրջանների հետ: Հունաստանում դա մ.թ ա V-IV դարերն էին, Աթենքում՝ Պերիկլեսից մինչեւ Դեմոսթենեսն ընկած ժամանակները, Հռոմում՝ մ.թ.ա. I դարը՝ Ցիցերոնի ժամանակները:

V-IV դդ. Աթենական դեմոկրատիան ծնեց փառավոր հռետորների մի ողջ կաճառ: Մեծ հռետոր էր համարվում Թեմիստոկլեսը՝ «աթենական հզորության» հիմնադիրը, Պերիկլեսի մասին ասում էին, որ նրա ճանդ նման է ամպրոպի ու կայծակի, ռամիկ ժողովրդի մունետիկ Կլեոնը եւ արիստոկրատիայի գաղափարախոս Ֆերամենեսն իրենց անուններն անրագրեցին ատտիկական պերճախոսության մեջ<sup>1</sup>: Թեև նրանց բոլորի ճառերն էլ մնացին չգրված, եւ սերունդները դրանց մասին կարող են դատել միայն ավանդության միջոցով կամ լավագույն դեպքում Թուկիդիտեսի «Պատմություն»-ում Պերիկլեսի շուրթերով արտահայտված ճառերից: Իր ճառերը գրող առաջին հռետորը համարվում էր Անտիֆոնը՝ Ֆերամենեսի ժամանակակիցը: Մ թ.ա. IV դարի մի շարք մեծ հռետորներ գրականություն մուտք գործեցին արդեն գրված ճառերով: Այդ շարքում առաջինը Լիսիոսն էր՝ պարզության ու նրբաճաշակության առաջին օրինակը, ապա՝ Իսոկրատեսը՝ «պերճախոսության» հայրը, որն ինքը հրապարակային ելույթ գրեթե չի ունեցել, այդուհանդերձ սերունդներին թողել է բազմաթիվ գրված ճառեր եւ դաստիարակել է շատ տաղանդավոր աշակերտների: Ապա, Հունաստանի վրա մակեդոնական հարձակման դեմ Աթենքի պայքարի տարիներին մակեդոնական կուսակցության լավագույն հռետորներն էին «խիստ Լիկուրգոսը» եւ «նուրբ Հիպերիդեսը»՝ Հունաստանի մեծագույն հռետորի՝ Դեմոսթենեսի գլխավորությամբ<sup>2</sup>: Վերջապես Պլատոնը՝ փիլիսոփաներից խոշորագույնը, համարվում էր նաեւ խոսքի մեծագույն վարպետ («Այսպես կխոսեր Յուպիտերը, եթե խոսեր հունարեն», - նրա մասին գրում էր Ցիցերոնը)<sup>3</sup>: Այս շարքը կարելի է համարել խոսքի վարպետների բազմաթիվ այլ անուններով, սակայն տվյալ խնդրի ներկայացման շրջանակների սահմանափակությունը մեզ հնարավորություն չի տալիս դա անել:

Մ թ.ա. V դարում Հունաստանում, ստրկատիրական դեմոկրատիայի իշխանության գալու հետ ժողովրդական ժողովի ու դատարանի զարգացումն առաջ բերեց այնպիսի մարդկանց ուսուցման պահանջ, որոնք իմանային դատական եւ քաղաքական պերճախոսության արվեստը,

<sup>1</sup> М Т Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве Пер с лат. Ф. А. Петровского, И. П. Стрельниковой, М. Л. Гаспарова., Под ред. М Л Гаспарова М, 1972. с 4

<sup>2</sup> Н С. Алексеев, З. В. Макарова Ораторское искусство в суде Л. 1989 192 с.

<sup>3</sup> М Т Цицерон Три трактата об ораторском искусстве., С 279.

կարողանային խոսքի ուժով համոզել: Այս բնագավառում առավել աչքի ընկած մարդկանցից ոմանք՝ պերճախոսության վարպետներ, իրավունքի գիտակներ, դարձան քաղաքական գիտելիքների եւ հոռետորության ուսուցիչներ: Սակայն իմացության չմասնաբաժանվածությունը փիլիսոփայական եւ մասնավոր գիտական բնագավառների, ինչպես նաեւ այն նշանակությունը, որ մ.թ.ա V դարի կրթված մարդկանց մոտ ձեռք էր բերել փիլիսոփայությունը, հանգեցրեց նրան, որ այս նոր ուսուցիչները սովորաբար ուսուցանում էին ոչ միայն քաղաքական գիտելիքներ եւ իրավունք, այլեւ դրանք կապում էին փիլիսոփայության եւ աշխարհայացքի ընդհանուր հարցերի հետ:

Նրանց սկսեցին անվանել սոփեստներ, այսինքն՝ իմաստուններ, իմաստության ուսուցիչներ: Մեր տեղեկությունները նրանց մասին կիսատ են, քանի որ նրանց գրածի մեծ մասը պահպանվել է միայն կրճատ հատվածների տեսքով: Իմաստության առաջին ուսուցիչները միավորումներ չէին կազմում, ուսուցանում էին իրարից անկախ եւ հաճախ տարակարծիք էին. Նրանց միավորում էր, սակայն, ընդհանուր մասնագիտական խնդիրը՝ նորովի դաստիարակել մարդուն, նրան դարձնել ընդունակ մասնակցելու քաղաքական կյանքին: Մ.թ.ա. VI դարի հունական գիտությունը տապալեց տիեզերքի առասպելական պատկերը, իսկ սոփեստական մանկավարժությունը խոշոր հարված հասցրեց մարդու մասին առասպելական պատկերացմանը: Հրաժարվելով մարդկային արժանապատվության ու արիության՝ որպես բնական ու աստվածային պարզեւի մասին արիստոկրատական ըմբռնումից, սոփեստները դա փոխարինեցին «առաքինության» նոր ըմբռնումով, որին հնարավոր է հասնել մարդկային բնությունը դաստիարակելու, կրթելու եւ հղկելու միջոցով<sup>1</sup>:

Մ.թ.ա. V դարի սոփեստությունը բավական բարդ գաղափարական երեւույթ էր: Սակայն մի բան անվիճելի է. չնայած նրան, որ սոփեստների գրեթե բոլոր ունկնդիրները արիստոկրատներն էին, եւ որ սոփեստների տեսությունները հաճույքով յուրացնում ու կիրառում էին դեմոկրատիայի հակառակորդները, այնուհանդերձ, սոփեստությունն ընդհանուր առմամբ դեմոկրատիայի հոգեւոր զավակն է: Դեմոկրատական էր նախ եւ առաջ ինքը՝ առաջարկությունը բոլոր ցանկացողներին սովորեցնել հա-

<sup>1</sup> «История всемирной литературы в девяти томах», т 1, М., Наука, 1983, с 382

սանելի դարձած գիտելիքները՝ արդյունքում նրան դարձնելով կատարյալ մարդ: Մի առաջարկ, որով «իմաստության ճանապարհորդող ուսուցիչները» առավել մեծ ուշադրություն էին գրավում՝ շրջելով քաղաքից քաղաք եւ իրենց ելույթներով հմայելով ունկնդիրներին:

Մտածողության դեմոկրատական ձեւն էր ընկած նաեւ իմաստության մասին սոփեստների պատկերացման հիմքում: Սոփեստները ունկնդիրներին փոխանցում էին աշխարհի, մարդու եւ խոսքարվեստի նկատմամբ իրենց ունեցած այն վերաբերմունքը, որը հենվում էր ոչ թե առասպելի, այլ արդեն իսկ Հերակլիտեսին ծանոթ ռեյատիվիստական սկզբունքի վրա «Ցանկացած բանի մասին կարելի է արտահայտել երկու հակադիր կարծիք»: Նրանք հանդես էին գալիս ճշմարտության հարաբերականության մասին ուսմունքով: Իսկ դա ազատ պետության յուրաքանչյուր քաղաքացու հնարավորություն էր տալիս լիիրավ կերպով դատել պետության գործերի մասին, պահանջել, որ իր հետ հաշվի նստեն, ցանկացած հարցի շուրջ ունենալ իր սեփական կարծիքը, որը գոյության նույնքան իրավունք ունի, որքան որեւէ այլ կարծիք: Սոփեստները դեն են նետում օրենքի ու սովորույթների՝ որպէս ինչ-որ սուրբ ու անփոփոխ բանի մասին հույնի մշտաստվոր պատկերացումը՝ ներմուծելով մարդու նոր կոնցեպցիա, որում բնությունն ընդունվում էր, որպէս մշտական, անփոփոխ սկիզբ, իսկ սովորույթները դիտվում էին որպէս փոփոխվող պայմանականություն:

Օբյեկտիվ ճշմարտություն չկա, կա միայն սուբյեկտիվ դատողություն դրա մասին. «Մարդն է անեն ինչի չափանիշը», - հայտարարում էր Պրոտագորասը: Իսկ Գորգիասը պնդում էր, որ մարդկային վարքի արտաքին այլ չափումներ չկան, բացի պահի օգուտը<sup>1</sup>: Այդ իսկ պատճառով չի կարելի ասել, որ մի կարծիքը մյուսից ավելի ճշմարիտ է: Կարելի է ասել միայն, որ կարծիքներից մեկն ավելի համոզիչ է: Արժեքների այս նոր համակարգն էլ իրենց հետազոտության ոլորտը դարձրին սոփեստները: Նրանք, հրաժարվելով անփոփոխ գիտական ճշմարտության որոնումներից եւ կրոնական հեղինակությունների հանդեպ կույր հավատից, իրենց բոլոր ջանքերն ուղղեցին նրան, որ մարդուն սովորեցնեն օգտվել դատողության վերը նշված երկակիության հատկությունից: Սովորեցնել լինել համոզիչ, սովորեցնել «թույլ կարծիքը դարձնել ուժեղ», - սա էին համարում իրենց հիմնական խնդիրը սոփեստ-ուսուցիչները: Այդ անելու համար նրանց տրամադրության տակ կար երկու միջոց՝ դիալեկտիկան՝

---

<sup>1</sup> Նույն տեղում

կշռադատելու արվեստը, եւ հոնտորությունը՝ խոսելու արվեստը: Առաջինն ուղղված էր ունկնդիրների բանականությանը, երկրորդը՝ զգացմունքին: Նա, ով վարպետորեն տիրապետում է այս երկու արվեստների, կարող է վերահամոզել ցանկացած հակառակորդի՝ հասնելով իր կարծիքի հաղթանակին: Հենց սա էլ իդեալական «հասարակական մարդու» նպատակն է: Հիշենք, որ դեմոկրատական Հումաստանում «հասարակական մարդու» նկատմամբ հիմնական պահանջն է դառնում պետության կառավարումը իր ձեռքում պահել կարողանալը: Դրա համար անհրաժեշտ ու կարեւորագույն գիծ էր խոսքին տիրապետելը, ինչը սովետների առջև խնդիր է դնում մեծ ուշադրություն հատկացնել ճարտասանության տեսության յուրացման հարցին: Սրա կարևորությունն էլ ավելի մեծ էր, քանի որ «մինչև պարսկական պատերազմները...չկային այնպիսի հոնտորներ, որոնք ճառերը կառուցեին՝ հետևելով տեսության հիմքում ընկած որոշակի կանոնների»<sup>1</sup>:

Ռեյաստիվիստական ելակետային դրույթը՝ խոսքը տարանջատել արտահայտվող կարծիքի անմիջական առարկայից, սովետներին հնարավորություն տվեց կառուցել հունական աշխարհում բանասիրական արվեստի առաջին ձևական տեսությունը: Այն իր մեջ ամփոփում էր երկու ոլորտ՝ ուսմունք ուղղախոսության մասին (ապագա քերականությունը), եւ ուսմունք հոնտորական ճառերի կառուցման մասին (ճարտասանությունը): Ուղղախոսությամբ հիմնականում զբաղվում էին Պրոտագորասը եւ Պրոդիկոսը<sup>2</sup>: Պրոտագորասը կարգավորեց ատտիկական բարբառի սեռային վերջավորությունները եւ ներմուծեց նախադասությունների դասակարգումը չորս տիպերի: Բացի այդ նա համարվում էր «ծեծված ճշմարտությունների» հորինողը՝ հոնտորական բավական ազդեցիկ միջոցներ, որոնք մեծ դեր ունեցան հետագա հոնտորության մեջ: Պրոդիկոսի ներդրումն այս գործում հոմանիշների հավաքածուն էր, որ կազմվույ էր առաջին անգամ:

Ճարտասանության մեջ ամենախոշոր ներդրումն ունեցան Գորգիասը եւ Փրագիմաքոսը: Գորգիասը՝ ամենամեծ համբավն ունեցած սովետստը, առաջինն էր, որ սկսեց գեղարվեստորեն օգտագործել հոնտորության ամենավառ դարձվածքները՝ զուգահեռականությունը, հակաթեզը եւ վերջավորությունների համահանգավորումը:

<sup>1</sup> «История философии», т.1. М , Политиздат, 1940, С.118

<sup>2</sup> «История всемирной литературы в девяти томах», т. 1, М , Наука, 1983, с. 383

Նրա ժամանակակից Փրագիմաքոսը առաջինն սկսեց մշակել հոե-տորական ռիթմի հարցերը: Գորգիասի աշակերտներ Պոլն ու Լիկոպոնոսը զվաղվում էին հոետորական բառապաշարի հարցերով: Պրոդիկոսն ու Հիպիասը ուսումնասիրում էին զգացմունքների վրա խոսքի ազդեցության հարցերը: Սոփեստներին է պատկանում նաեւ հոետորական ուսումնա-կան վարժությունների (առաջադրված թեմաներով դեկլարացիաների) համակարգի մշակումը: Դրանց մի մասը այնպիսի ճառեր էին, որոնք պարունակում էին գովաբանություններ կամ պարսավանքներ, նկարա-գրություններ եւ այլն, մյուս մասն էլ հորինված դատական գործեր էին՝ բանավեճերի տեսքով:

Անտիկ ավանդույթը հոետորական արվեստի ուսուցումն ու համա-պատասխան ձեռնարկներ կազմելու սկիզբը կապում էր Սիցիլիայում մ.թ.ա. 467 թ. բռնապետության անկմանն ուղեկցող դատական պրոցես-ների հետ: Այդ շրջանում երկու սիցիլիացի ճառասացներ՝ Կորակոսն ու Տիսիոսը, լույս ընծայեցին «ծեծված ճշմարտությունների» մի ժողովածու եւ տեսական ձեռնարկ<sup>1</sup>: Առաջինը մի քրեստոնատիա էր, որտեղ ներկա-յացված էին սովորելու համար բերված պատրաստի օրինակներ, որոնք կարելի էր անմիջապես տեղադրել արտասանվող ճառի մեջ: Իսկ տեսա-կան ձեռնարկում օրինակներ չկային, բայց բերված էին բուն ելույթի կա-ռուցվածքին վերաբերող ցուցումներ: Դա հոետորական փորձի առաջին ընդհանրացումն էր, որը հոետորական խոսքը՝ ենթարկեց գեղարվեստա-կան ստեղծագործության համար պարտադիր պահանջներին՝ անբող-ջականությանն ու ավարտունությանը: Այն պետք է ունենար սկիզբ եւ վերջ (նախաբան եւ վերջաբան): Իսկ ճառի հիմնական մասը բաժանվում էր երկու հստակ բաժնի՝ պատմություն, որում բերվում էր հակառակորդի կարծիքի հերքումը եւ սեփական կարծիքի ապացուցում: Վիճաբանու-թյան համար մշակվել էր փաստարկման այնպիսի տեսակ, ինչպես արար-քի ճշմարտանմանության ապացուցումը, որում կար մարդկային վարքի սովորական դրդապատճառներից (շահից ու բնական հակումներից) բխելու հավանականությունը:

Նման ձեռով կառուցված խոսքը կարող էր հուզել, համոզել, գրավել ունկնդրին, եւ դա լիովին համապատասխանում էր ինչպես քաղաքական իրավիճակին, այնպես էլ դատականին: Դատարանում չկար ո՛չ դատա-խազ, ո՛չ դատապաշտպան, իսկ դատի արդյունքը կախված էր նրանից, թե դատավորների առջեւ որքան հմուտ են խոսել հայցվորն ու պատաս-

<sup>1</sup> Նույն տեղում

խանդը: Դատավորները մի քանի հարյուր մարդ էին, եւ լսարանի զանգ-վածային բնույթն էլ որոշում էր պերճախոսության որպէս խոսքարվեստի զարգացման հիմնական գիծը: Հոետորությունն անընդհատ որոնում էր զգացմունքային արտահայտման նորանոր միջոցներ եւ դրանք քաղում էր առաջին հերթին վիպերգություններից, ինչին քաջ ծանոթ էր ցանկացած հույն: Իրենց ծագումով քանաստեղծական էին, օրինակ, այնպիսի հոետորական միջոցները, ինչպէս խոսքից-խոսք թափառող «ծեծված ճշմարտությունների» կրկնությունը, կամ բնավորության վերարտադրությունը՝ տիպարի նկարագրումը, որն ընդգծում էր միայն ընդհանուր, մարդկային մի ամբողջ տեսակին բնորոշ գծեր՝ քաց թողնելով անհատականը, մասնավորը. մի միջոց, որն ըստ երեսույթին արդեն ծանոթ էր սիցիլիական ճարտասանությանը:

Սոփեստական դպրոցը, փաստորեն, այս բնականոն կազմավորված միտումը վերածեց նորմատիվ կանոնների՝ դրանով մեծապէս բարձրացնելով հոետորության արտահայտչական հնարավորությունները: Գորգիասն ու Ֆրագիմաքոսը, կազմելով օրինակելի ճառերի նոր ժողովածու, ըստ էության շարունակեցին Կորակոսի ու Տիսիոսի գործը: Նրանք նաեւ էականորեն փոխելով հոետորական խոսքի հնչողությունը՝ ներմուծեցին կարգավորված սահունություն ու ռիթմիկություն:

Սոփեստներն առաջինն այդպէս ուժգին զգացին վարպետորեն ձեւակերպված խոսքի հուզական ազդեցության ուժը: Նրանց աշխատանքի հիմնական ուղղությունը ոճաբանական փորձարկումն էր. միեւնույն թեւման մշակելիս փորձում էին տարբեր բառային հնարավորություններ, տեղադրում կամ մեջբերում խոսքի առարկային չվերաբերող բառախաղեր: Նրանց նշանաբանն էր՝ «Թույլ փաստարկը դարձնել ուժեղ եւ ուժեղը՝ թույլ»:

Սոփեստները հասկացան, որ լեզվի մեջ իրենք բացահայտում են համոզող էներգիայի նոր աղբյուր՝ անկախ այն նյութից, որի մասին խոսվում է: Եվ այդ աղբյուրը հենց բառային ձեւերի, եղանակների մեջ է: Այս հայտնության գիտակցումը լավ է արտահայտում Գորգիասը «Ելենա» ճառ օրինակում տեղադրված «խաբող բառի» հիացական գովաբանությամբ. *«Բառը մեծ տիրակալ է, իսկ մարմնով՝ փոքր ու աննկատ է: Այն աստվածային գործեր է անում, քանզի ի գորու է եւ՝ վախը ոչնչացնել, եւ՝ վիշտն սփոփել, եւ՝ ուրախություն ներշնչել, եւ՝ խղճահարությունն ավելացնել: Ես ցույց կտամ, թե ինչպէս է դա գործում: Տեսանելիությունը՝ ահա թե ինչն է համոզում ունկնդիրներին: Ողջ պոեզիան ես անվանում եւ համարում եմ չափող խոսք: Այն լսողներին համակում է վախի դողը, ար-*



ցունքոտ խղճահարությունը, սրտաճմլիկ կարտոը: Նրանք ուրիշի դժբախտություններն ու հաջողությունները խոսքի դրդմով վերապրում են որպես սեփական: ... խոսքի միջոցով աստվածառգեշունչ երգ-աղերսները հաճույք են պատճառում եւ վանում թախիծը: Կարծիքի հետ միավորված՝ դյութելու, հմայելու ուժը, հրապուրում է հոգին, թովչանքները փոխակերպում են նրան: Կախարդանքն ու հմայությունը երկու գործունեն՝ հոգին պարտրել, կարծիքը խաբել: Որքան մարդ որքանին որքան բաներում համոզել ու համոզում է կեղծ խոսքերով: Եթե բոլորն անցած ամեն ինչի մասին հիշեին, ներկայի մասին իմանային եւ ապագայի մասին կոսահեին, այդպես նույնանման չէր լինի բոլոր այն մարդկանց խոսքը, ովքեր դժվարանում են հիշել անցյալը, ուսումնասիրել ներկան ու կանխատեսել ապագան: Այդ իսկ պատճառով, մարդկանց մեծամասնությունը առարկաների մեծամասնության մասին դատելիս, իր հոգու մեջ առաջնորդվում է կարծիքով: Իսկ կարծիքը՝ ինքնին խաբուսիկ ու անստույգ, իրեն ապավինողներին պարտորում է նույքան խաբուսիկ ու անստույգ երջանկությամբ»<sup>1</sup>:

Սովետները, ինչպես տեսնում ենք, ծայրահեղության հասցրին այն սուբյեկտիվությունը, որ կիրառում էին բառերի ու հասկացությունների ճկունության չարաշահման հիմքով: Գիտելիքի հարաբերականության մասին նրանց գաղափարը հասցրեց այն բանին, որ իրենց ճառերում երբեմն ձգտում էին ոչ թե ճշմարտության բացահայտմանը, այլ կանխակալ, երբեմն կանխահայտորեն կեղծ տեսակետի ապացուցմանը, ինչի համար էլ իրենց դեմ հարուցեցին հասարակության մի մասի թշնամանքը: Վերջիններս սկսեցին սովետներ անվանել բոլոր նրանց, ովքեր ելույթ ունենալիս զբաղվում են կեղծիքի համոզմամբ:

Այդուհանդերձ հոետորության զարգացման մեջ նրանց ներդրումը չափազանց մեծ էր: Սովետներն ստեղծեցին խոսքի արտահայտչականության կառուցման ու հնչողության, բառային ձեւերի ու եղանակների կիրառման հրաշալի տեխնիկա, ինչպես նաեւ ոչ պակաս հմուտ՝ մարդկային արարքները բացատրելու տեխնիկա<sup>2</sup>: Սովետատական ճարտասանությունը սերնդափոխության արդյունքում զարգացավ, ենթարկվելով էական փոփոխության, և դարձավ ավելի ընդունելի ի դեմս Իսկրատեսի:

Աթենքում կանոնավոր ուսուցմամբ առաջին ճարտասանական դպրոցը բացեց Իսկրատեսը՝ Գորգիասի աշակերտն ու սովետատական

<sup>1</sup> «Античные теории языка и стиля». М.-Л., Огиз, 1936, С 103

<sup>2</sup> Г 3 Апресян Ораторское искусство М., 1969 С 10.

կրթական համակարգի անմիջական ժառանգորդը: Սակայն այդ համակարգի մեջ նա ներմուծեց ամենավճռական փոփոխությունները: Իսկրատեսը համամիտ էր, որ ճիշտ խոսելու և ճիշտ մտածելու արվեստները միասնական են, սակայն գտնում էր, որ առաջին արվեստը պետք է հիմք կառուցի երկրորդի համար, ոչ թե երկրորդը՝ առաջինի<sup>1</sup>: Ընդունելով, որ ճարտասանությունն ու առաքինությունը պետք է անբաժան լինեն, նա համոզված էր, որ ոչ թե առաքինի մարդը պետք է իր կատարելությունը համալրի պերճախոսությամբ, այլ պերճախոս մարդը ճառի հեղինակությունը կամրապնդի իր անձի հեղինակությամբ: Այս բոլոր դատողություններում երևում է հնուտ դաստիարակը, որը սովորաբար խորհում է ոչ միայն նպատակների մասին, այլև դրանց հանգեցնող ուղիների: Իսկրատեսի համար այդպիսի ուղի էր ճարտասանությունը: Պերճախոսությունը նրա կրթական համակարգի կենտրոնում էր, իսկ մյուս գիտելիքների տարրերը դրա նախապատրաստությունն էին: Նա կատարելագործեց հոնտորոթյան տեսությունը, հաշտեցնելով սոփեստական ոճի ծայրահեղությունները, արձակ ճառից դուրս մղեց բանաստեղծական չափազանց գունեղ բառերն ու ոճերը, և մշակեց տարածական ու ներդաշնակ, չափավոր ոճերով խոսքային պարբերություն: Նրա իդեալը թեթև ու գեղեցիկ խոսքն էր, որը հասարակ մարդը կհասկանա, գիտակը կգնահատի:

Հունաստանի բոլոր մասերից Իսկրատեսի դպրոց էին հոսում ունկնդիրներ: Այստեղ քաղաքացիների դաստիարակությունն ընկալվում էր որպես ողջ հասարակության վերադաստիարակություն, մի ուղի, որով այն կվերակառուցվի: Իսկրատեսը, հենվելով մ.թ.ա. V դարի սոփեստների վրա, մշակեց ճարտասանական դաստիարակության համակարգ: Նրա մանկավարժության հիմքը խոսքին ազատ տիրապետելու հմտության, հրապարակային վեճ վարելու եւ պետական ամենաբարդ հարցերի շուրջ խոսելու կարողության ուսուցումն էր: Իսկրատեսի դպրոցը սոփեստներից հետո նոր աստիճանի բարձրացրեց հունական խոսքի արտահայտչական միջոցների զարգացումը, նրա ձեւական կողմի կատարելագործումը: Խոսքային արտահայտման նոր միջոցների բացահայտումն ապահովեց ճարտասանության ազդեցությունն այնպիսի ժանրերի վրա, ինչպիսիք էին հոնտորակական արվեստը, հրապարակա-

---

<sup>1</sup> М. Л. Гаспаров. Цицерон и античная риторика. // М. Т. Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1972  
С 11

խոսությունը եւ պոեզիան: Խոսքից լսողական հաճույք ստանալու գորգի-  
 աւյան սկզբունքը կատարելության հասցնելու համար նա պարբերութ-  
 յան կառուցվածքը ենթարկեց համաչափության գեղագիտական  
 պահանջին՝ հասնելով հանգերի գրեթե մաթեմատիկական հավասարութ-  
 յան: Փրագիմաքոսյան ուղիղ պարբերությունը միավորելով գորգի-  
 աւական դարձվածքների հետ, Իսկրատեսն ստեղծեց հնչեղ, անվրդով  
 ու սահուն ոճ, որի մեջ բառերն ու հնչյունները ընտրվում էին հատուկ՝  
 ուղիղ ու հարթ ստացվելու համար: Հոմանիշները մղվում էին նախադա-  
 սության սիմետրիկ մասեր, ինչը, պարզվում է, օգտակար եղավ խոսքի  
 միջոցով հույզերը փոխանցելու գործում, մի բան, որին ձգտում էին  
 հասնել դեռուս սոփեստները: (Թեեւ Գորգիասին ու նրան առավել մոտ  
 կանգնած աշակերտներին արդեն հաջողվում էր արձակ խոսքում հասնել  
 բանաստեղծական արտահայտչականության, եւ նրանց են պատկանում  
 հանդիսավոր ու գովաբանական ճառեր կազմելու առաջին փորձերը)<sup>1</sup>:  
 Իսկրատեսի մոտ ճարտասանության այս ժանրը հասավ ծաղկունքի՝  
 դառնալով հրապարակախոսության գլխավոր ձեւերից մեկը: Պոեզիայից  
 վերցրած գովաբանման ոճաբանական միջոցը Իսկրատեսի մոտ  
 դառնում է հոետորական փաստարկման ու համոզման հատուկ ձեւ:  
 Պարսկական արշավի ու մինչպերիկլեսյան Աթենքը վերադարձնելու  
 մասին երագելիս նա գովաբանական խոսքերի ձեւով էր գծագրում իր  
 քաղաքական պլանները («Պանաթենայիկ»; «Պանեգիրիկ», «Արեո-  
 պագիտիկ»): Նույն գովաբանական ոճով նա հունական գրականության  
 մեջ առաջին անգամ կազմեց ժանանակակցի կենսագրությունը («Եվա-  
 գորես»): Կառուցված լինելով իբրև սուբյեկտիվ հուզական գովերգ, այս  
 ճառը պճնված է փքուն հիպերբոլներով, լի է տարածական ու միմյանց  
 հավասարակշռող հակադրությամբ պարբերություններով: Գործող ան-  
 ձի նկարագիրն այստեղ մատուցվում է բարու եւ չարի, ընկերության ու  
 թշնամության հակադրման սկուտեղի վրա: Հետագա հոետորության մեջ  
 այս սխեման զարգացվեց եւ ընդմիջտ մնաց իբրեւ հիմք՝ կայսրերի, գո-  
 րավարների ու քաղաքական գործիչների իդեալականացված կերպար-  
 ներ կառուցելու համար:

Մթ.ա IV դարի հրապարակային պերճախոսության մեջ լիովին  
 յուրացվեց իսկրատեսյան դպրոցի մշակած ե՛ւ տեխնիկան ե՛ւ փորձը:  
 Պոլիսի պայմանները հոետորին մղում էին հասարակական կյանքի

<sup>1</sup> «История всемирной литературы в девяти томах». т. 1, М, Наука, 1983, с 389

առաջին գիծ: Հոետորը մասնակցում էր ժողովրդական ժողովի բանավեճերին, որոշումների նախագծեր էր ներկայացնում՝ վճռելով պոլիսի քաղաքական կուրսը: Պետության ղեկավարումը կենտրոնացած էր նման քաղաքական գործիչների՝ «ղեմագոգների» (ժողովրդի առաջնորդների) ձեռքում:

Ժողովրդական ժողովի բանավեճերը մ.թ.ա. IV դարի պոլիսի կյանքում նույն նշանակությունն էին ստանում, ինչ մ.թ.ա. V դարում ունեին քատերական ներկայացումները: Նման սոցիալ-քաղաքական պայմաններում սոփեստական հոետորությունը՝ Իսոկրատեսյան մշակումով դարձավ այն հիմքը, որի վրա առավել կամ պակաս, ուղղակի կամ անուղղակի հենվում էին մ.թ.ա. IV դարի հոետորները ճառի ոճ, լեզու եւ կառուցվածք ընտրելիս: Հաջորդ դարերում քաղաքական ու սոցիալական տարբեր պայմաններում սոփեստական հոետորության ու բառատեսիլակայի նկատմամբ հետաքրքրությունը եղել է ոչ միանշանակ: Այդուհանդերձ, բոլոր սերունդների հոետորներն էլ այս կամ այն չափով օգտվել եւ օգտվում են այն հարուստ ժառանգությունից, որ խոսքարվեստի զինանոցին են հանձնել սոփեստ հոետորները:

**ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱՆՆԴԻՐԸ**  
**Թ. ԱԴՈՌՆԻ ԵՎ Մ. ՀՈՐՋԱՅՄԵՐԻ**  
**«ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԻԱԼԵԿՏԻԿԱ»**  
**ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

Մարդկային քաղաքակրթության զարգացման ներկա փուլում ընթացող բարդ և բազմաբովանդակ գործընթացները արժևորվում և իմաստավորվում են պատմափիլիսոփայական և տեսական-մեթոդաբանական վերլուծությունների տեսանկյունից: Մասնավորապես՝ արդիականությանը բնորոշ կոնֆլիկտային ոգու և հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում առկա ճգնաժամային իրավիճակի դրդապատճառների բացահայտումն ու թեկուզ կանխատեսման մակարդակում համամարդկային զարգացման հնարավոր ուղիների նախանշումը ենթադրում է պատմության ընթացքում հասարակական ու քաղաքակրթական զարգացումների մեջ որոշիչ դեր ունեցող հարացույցների ուսումնասիրություն: Այս առումով հատկապես կարևորվում է հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտների ռացիոնալացման պահանջով հանդես եկած Լուսավորականության վերարժևորման ու վերաիմաստավորման անհրաժեշտությունը: Լուսավորականության պատմականորեն առաջին իմաստավորումը տվել է Իմանուիլ Կանտն իր «Պատասխան՝ ինչ է Լուսավորականությունը հարցին»<sup>1</sup> հոդվածում, որտեղ նա առաջարկում էր լուսավորականությունը դիտարկել որպես մարդկության զարգացման անհրաժեշտ պատմական հերթափուլ, որի էությունը սոցիալական առաջընթացի համար մարդկային բանականության լայնորեն կիրառումն է: Լուսավորականություն ասելով նա նկատի ունի անչափահասության վիճակից մարդկության դուրս գալը, որում նա գտնվում է սեփական մեղքով: Իսկ անչափահասությունը սահմանում է որպես «անկարողություն օգտվելու սեփական դատողականությունից՝ առանց կողքից որևիցե մեկի ղեկավարության»<sup>2</sup>: Ընդ որում, Կանտի կարծիքով սեփական մեղքով անչափահասության պատճառը դատողականության պակասը չէ, այլ «առանց կողքից որևէ մեկի օգնության նրանից օգտվելու վճռակա-

<sup>1</sup> И. Кант. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? //И Кант. Сочинения. Т.6.М 1966.

<sup>2</sup> Там же.с 27

նության ու համարձակության պակասը»<sup>1</sup>. Ուստի նա լուսավորականության նշանաբանն է դարձնում հետևյալ արտահայտությունը՝ «Քաջություն ունեցիր օգտվելու սեփական բանականությունից»<sup>2</sup>: Այսպիսով, ի սկզբանե «Լուսավորականության նախագիծն» արտահայտում էր այն գաղափարը, որ ռացիոնալ գիտության ուժի և բանականության խելամիտ կիրառումն ի վերջո կլուծեն մեր բոլոր էքզիստենցիալ խնդիրները, այսինքն՝ նրա հիմնական գաղափարը կյանքի վերակազմակերպումն էր բանական սկզբունքների հիման վրա: Չնայած 18-րդ դ. հետ զուգորդվող այս գաղափարական շարժումը վաղուց արդեն պատմական անցյալ է դարձել, սակայն XX դ. մտածողների կողմից գրեթե միանշանակորեն ընդունվում է, որ մենք դեռևս ապրում ենք Լուսավորականության ստվերում, թեև այսօր արդեն մուտք ենք գործել պոստմոդեռնի նոր դարաշրջան: Եվ, իրոք, լուսավորական իդեալներն ու արժեքները հարաբերելով զարգացող արդյունաբերական քաղաքակրթության և ձևավորվող քաղաքացիական հասարակության պահանջների հետ՝ միանգամայն ակնհայտ է դառնում, որ գիտատեխնիկական զարգացման և հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներ լիբերալիզմի սկզբունքների ներմուծման արդի նկարագիրը գերազանցապես Լուսավորականության նախագծի իրականացման արդյունք է: Այդուհանդերձ, հարկ է նշել, որ 21-րդ դ դիրքերից Լուսավորականության նախագծի իրականացման արդյունքներն այնքան էլ ոգեշնչող չեն, որքան կարող է թվալ առաջին հայացքից: «Լուսավորված» քաղաքակրթությունը ներկայումս կանգնած է իռացիոնալ հետադիմություն դառնալու վտանգի առջև, քանզի նպաստել է այնպիսի աշխարհի ստեղծմանը, որտեղ մարդիկ կամավոր ընդունում են խաշիստական գաղափարախոսությունը, գիտակցաբար իրագործում են կանխամտածված ցեղասպանություն և ջանասիրաբար ընդլայնում են զանգվածային բնաջնջման զինանոցը: Լուսավորականության ոչ միանշանակ նրժևորումն ու վճռական դերը քաղաքակրթության զարգացման հետագա ընթացքում սկիզբ են դրել քննադատական ավանդույթի, որի շրջանակներում վերստին իմաստավորվում են Լուսավորականության կողմից առաջ քաշված իդեալներն ու սկզբունքները, ընդ որում՝ արդեն իսկ կասկածի տակ է առնվում աշխարհի տեխնիկական վերափոխության նկատմամբ Լուսավորականությանը բնորոշ հավատը: Լուսավորականության քննադատական ավանդույթի շրջանակներում

<sup>1</sup> Там же  
Там же.

առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում Թ. Ադորնոյի և Մ. Հորքհայմերի «Լուսավորականության դիալեկտիկա»<sup>1</sup> աշխատությունը, որտեղ Լուսավորականությունն առավել ամբողջական և սկզբունքային քննադատության է ենթարկվում: Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի այս ներկայացուցիչները հռետեսական վերաբերմունք են ցուցաբերում մոդեռնիստական նախագծի նկատմամբ՝ արդիականության արևմտյան մշակույթի ճգնաժամային իրավիճակի մեղավորների շարքում ընգծելով ժամանակին առաջընթացի ուղենիշ համարվող Լուսավորականության դերը: Թ. Ադորնոյի և Մ.Հորքհայմերի խորհրդածություններում «Լուսավորականություն» հասկացությունը համվում է պատմական համատեքստից և մեկնաբանվում լայն իմաստով՝ որպես ոչ միայն և ոչ այնքան մարդկության պատմական զարգացման որոշակի փուլ, այլ որպես, առհասարակ, մշակույթի և քաղաքակրթության զարգացման գործընթաց: Վերջինիս քննական վերլուծության միջոցով նրանք փորձում են պատասխանել այն հարցին, թե արդյոք Լուսավորականությունը աջակցել է մարդկության առաջընթացին և իրենց բացասական պատասխանով ծայրահեղությունների են հասցնում պոստմոդեռնիզմի համատեքստում տարածված հակալուսավորական միտումները: Մարդկային քաղաքակրթության զարգացման պատմական համատեքստում բանականության ինքնիրացման ուղու քննական վերլուծության արդյունքում նրանք ձախս են այն եզրակացության, որ ժամանակին առաջընթացի ուղենիշ համարվող Լուսավորականությունը ներկայումս կանգնած է մարդկության մեծագույն սպառնալիքը դառնալու վտանգի առջև, քանզի գնալով ավելի ակնհայտ է դառնում ուսուցիչական առաջընթացի՝ իուսուցիչական հետադիմության վերածվելու միտումը: «Լուսավորականությունը ամենալայն իմաստով՝ որպես մտքի առաջխաղացում, միշտ նպատակ է ունեցել մարդկանց ազատելու վախից և հաստատելու նրանց ինքնավարությունը: Բայց և այնպես ողջ լուսավորված երկիրը ճառագայթում է աղետալի հաղթանակով»<sup>2</sup>, - գրում են հեղինակները նկատի ունենալով դրա՝ նախասկզբնական նպատակի ու առկա արդյունքի պարադոքսալ հակադրությունը: Լուսավորական միտքը կարծես ամփոփում էր այն գաղափարները, նորմերն ու սկզբունքները, որոնց միջոցով մարդկությունը դարերի ընթացքում ձգտում էր ստեղծել քաղաքակրթություն և ազատվել բարբարոսությունից: Լուսավոր-

<sup>1</sup> Adorno T.W. Horkheimer M Dialectic of Enlightenment London-New York, 1999.

<sup>2</sup> Ibid , p 3

րականության հասկացության այս իմաստում ամփոփվող մարդկության զարգացման արդյունքները ընդհանուր առմամբ դրականորեն չեն գնահատվում Թ Ադոնոյի և Մ Հորքհայների կողմից: Վերոհիշյալ աշխատության մեջ արտահայտված է նրանց անվստահությունը առաջընթացի՝ որպես եվրոպական մշակույթի հիմնարար արժեքի նկատմամբ. «Լուսավորականության դիալեկտիկայի» գլխավոր թեման Լուսավորականության ինքնակործանումն է, իսկ հիմնական գաղափարային ֆոնը կազմում է այն միտքը, որ «միֆն արդեն լուսավորականություն է, և Լուսավորականությունը վերածվում է միֆոլոգիայի»<sup>1</sup>: Այսինքն՝ Լուսավորականության և միֆի հակադրությանը, որում ջանքեր չխնայելով՝ համոզում էր լուսավորական մտածողությունը, Թ Ադոնոն ու Մ. Հորքհայները ավելացնում են նրանց անքակտելիության ու կապի մասին թեզը: Փաստորեն, ըստ նրանց՝ միֆում արդեն կարելի է տեսնել լուսավորականության ակունքները, քանզի գերբնականի, բնության ամենազորության նկատմամբ սարսափը առաջ է բերում «բնության երկատում թվացյալության և էության, ազդեցության և ուժի, շնորհիվ որի միայն հնարավոր են դառնում ինչպես միֆը, այնպես էլ գիտությունը»<sup>2</sup>: Այսինքն՝ երկուսի հիմքում էլ մարդկային վախն է ամեն անհայտից ու չճանաչվածից, սարսափը բնության ուժերի, տարերքների հզորության նկատմամբ: Որպես այդ վախի մեղմացման միջոց է հանդես գալիս բացատրությունը, այսինքն՝ մարդիկ իրենց ազատ կարող են պատկերացնել միայն այն ժամանակ, երբ այլևս ոչինչ չճանաչված չի լինի. Սա պայմանավորում է ապադիցաբանականացման, Լուսավորականության ուղին:

Ընդհանուր առմամբ «Լուսավորականության դիալեկտիկայում» ճանաչողության, աշխարհի ոացիոնալացման խնդիրը հենց սկզբից կապվում է իշխանության հիմնահարցի հետ, քանզի ոացիոնալացման նպատակը ի վերջո իշխանություն ձեռք բերելն է ինչպես մարդու ներքին, այնպես էլ արտաքին բնության նկատմամբ, դրանց նկատմամբ անսահամանափակ իշխանության ապահովումը. Թ Ադոնոյի և Մ. Հորքհայների մոտ ոացիոնալացման գործընթացը արժևորվում է որպես գերազանցապես բացասական միտում, որը ձևախեղում է բնության և միմյանց՝ նկատմամբ մարդկային ներդաշնակ հարաբերությունները: Ռացիոնալացման բացասական արդյունքներից մեկը օտարումն է, որը

<sup>1</sup> Ibid , p. xvi

<sup>2</sup> Ibid , p 15



կարծես լուսավորականության փոխհատուցումն է այն բանի համար, որ նա իրեն կապում է իշխանական կամքի, աշխարհի բռնի յուրացման հետ, որը եկել է փոխարինելու «միմեզիսին»՝ աշխարհի հետ ներդաշնակ կապին, որը դրվել էր նախնադարյան մարդու կողմից նրան նմանվելու, «առնմանման» ուղիներում: Ընդ որում Թ. Ադոռնոյի Մ. Հորքհայմերի համար օտարումը ոչ միայն Լուսավորականության «անխոնջ ինքնակործանում» և ռացիոնալության՝ որպես գաղափարախոսության ինքնաբնաջնջում է, այլև մարդկության հետադիմության համընդհանուր գործընթաց: Ի սկզբանե մարդիկ նպատակ ունեին ազատվել բնության իշխանությունից և նրա օրենքների ճանաչողության միջոցով հաստատել իրենց իշխանությունը նրա նկատմամբ: Սակայն կատարելագործելով ռացիոնալացման ուղով բնության սանձման և այդ աշխարհը մեկ միասնական տրամաբանական սխեմայի մեջ մտցնելու միջոցները՝ մարդն ուղղակի այդ աշխարհի նկատմամբ անվերապահ իշխանության պատրանք է ստեղծում: Ի սկզբանե հանդես գալով միֆերի դեմ՝ լուսավորականությունն ինքն է վերածվում ինքնատիպ մի դիցաբանության՝ ծնունդ տալով այնպիսի նոր միֆերի, ինչպիսիք են բացարձակ ռացիոնալիզմն ու սցիենտիզմը, այսինքն՝ բանականության և գիտության դիցաբանությունը: «Ճիշտ այնպես, ինչպես արդեն միֆերն են իրականացրել լուսավորականությունը, այդպես էլ Լուսավորականությունը ամեն քայլով ավելի խորն է կլանվում դիցաբանության մեջ», - գրում են «Լուսավորականության դիալեկտիկայի» հեղինակները: Միֆերի կազմալուծման գործառույթն իր վրա վերցրած Լուսավորականությունը - նույնպես ընկնում է դիցաբանական անեծքի տակ:

Թ. Ադոռնոյի և Մ. Հորքհայմերի կողմից Լուսավորականության քննադատության թիրախը ոչ թե բանականությունն է որպես այդպիսին, այլ նրա գործիքային (ինստրումենտալ) բնույթը Լուսավորականությունը մեղադրվում է բանականությունը սուբյեկտիվացնելու գործընթացում նրա բնույթը ձևախեղելու համար: Նրանց կարծիքով՝ բանականության դերը հանգեցվել է հետևյալին՝ «գլխավոր գործիք, որը ծառայում է այլ գործիքների ստեղծման համար բացառապես գործիքի ձևով»<sup>1</sup>: Կարծես փոխվել է բանականության էութենական բնութագիրը թվում է՝ այն կորցրել է նպատակներ և արժեքներ առաջադրելու, ստանդարտներն ու չափորոշիչները դատելու և քննադատելու իր ընդունակությունը:

---

<sup>1</sup> Ibid p. 11.

Բանականությունն իր «գործիքային» որակով ձուլվում է իշխանության հետ և կորցնում է իր քննադատական ուժը և դրանով էլ անհնար է դարձնում ինքնավար սուբյեկտի գոյությունը: Լուսավորականության պաթոսը հենց սկզբից կապված էր ոչ այնքան իմացության, որքան հպատակեցման, նվաճման հետ, սակայն հեղինակների կարծիքով՝ «ինքնիշխան սուբյեկտի կողմից ողջ բնականի ստրկացումն իր բարձրակետին է հասնում հենց կույր օբյեկտիվի, բնականի իշխանության մեջ»<sup>1</sup>: Գիտատեխնիկական ռացիոնալության սխալ ընթացքը նպաստել է ձևական, վերացական, մարդկային ռացիոնալությանը չհամապատասխանող կանոնների ու նպատակների ներխուժմանը նախկինում նրա ենթակայությանը չենթարկվող ոլորտներ՝ մշակույթ, լեզու, փիլիսոփայություն և այլն: Այսինքն՝ բանականությունը նպատակառացի ռացիոնալության իշխանության տակ է մնում նաև ժամանակակից գիտության, համընդհանուր մշակույթն ունեցող իրավական և բարոյական պատկերացումներում, արվեստում: Այս գործընթացը բնութագրվում է ոչ թե որպես ուղղակի սպառնալիք լուսավորականությանը, այլ նաև որպես նրա ինքնակործանման միտում, քանզի գիտատեխնիկական բանականության գաղափարախոսության և մշակութային ինդուստրիայի միջոցով Լուսավորականությունը վերածվում է «զանգվածային խաբկանքի», այսինքն՝ միֆի: Արդյունքում բացարձակ ռացիոնալության և համընդհանուր իշխանական բանականության իդեալի ներքո ժամանակակից իրականության մեջ լուսավորված քաղաքակրթությունը կանգնած է դեպի բարբարոսություն վերադարձի վտանգի առջև: Մարդկային քաղաքակրթության պատմական համատեքստում բանականության ինքնիրացման ուղու քննական վերլուծության արդյունքում «Լուսավորականության դիալեկտիկայի» հեղինակները գալիս են այն եզրակացության, որ ժամանակին առաջընթացի հետ զուգորդվող Լուսավորականությունը, ուրանալով մտքի քննադատական տարերքը, իր լիբերալ կոչերով հանդերձ՝ խցակցել է լայնամասշտաբ ճնշամիջոցների գործադրմանը: Ընդամին, Լուսավորականության հետադիմության հիմքում ճշմարտության նկատմամբ նրա կաթվածահար վախն է, որի քողարկմանը ծառայող գաղափարախոսական վարագույրի արդյունքում մտքի ու լեզվի ոլորտում միֆական կեղծ հստակության հաստատման և ռեֆլեքսիվ մտածողության տարուացման միջոցով համընդհանուր իշխանության

<sup>1</sup> Ibid p xvi

պատրանք է ստեղծվում: Այսպիսով, Թ.Ադոռնոն և ՄՀորքիայները քննարկված աշխատության մեջ ինչպես հասարակական, այնպես էլ համամարդկային, քաղաքակրթական զարգացումների տեսանկյունից հոռետեսական վերաբերմունք են ցուցաբերում գաղափարախոսականացված Լուսավորականության նկատմամբ: Չնայած նրանք ծայրահեղության են հասցնում իրենց քննադատությունը՝ շեշտը դնելով Լուսավորական նախագծի սցիենտիստական տարրերի, գաղափարախոսականացված, «գործիքային» բանականության վրա, այնուամենայնիվ, «Լուսավորականության դիալեկտիկական» առաջադրում է 21-րդ դ. բնորոշ բանականությանը համահունչ, սկզբունքորեն նոր մեթոդաբանական հիմքերի վրա Լուսավորականության նախադրյալներն ու գալիք ժամանակներում Լուսավորականության նախագծի ճակատագիրը իմաստավորելու և արժևորելու անհրաժեշտությունը:

**ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱՅԻՆ ՆԿԱՐԱԳՐԻ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆԸ  
ԴԱՎԻԹ ԱՆԱՆՈՒՆԻ ԿՈՂՄԻՑ**

Հայ ժողովուրդը 20-րդ դարն էր թևակոխել՝ բաժանված մնալով երկու տերությունների՝ Ռուսաստանի և Թուրքիայի միջև, ցրված լինելով հայկական տարբեր գաղթօջախներում, մի կերպ հաղթահարելով 19-րդ դարավերջի ջարդերի սարսափները և փորձեր անելով կյանքի կոչել ազգային անկախության վաղուց փայփայված ծրագրերը: Խորհրդահայ փիլիսոփայական գրականության մեջ երկար ժամանակ համարվել է, որ 20-րդ դարի սկզբներին Թուրքիայում ծավալվող բոլոր, այդ թվում նաև հայկական շարժումները ազգային երանգով քողարկված սոցիալ-դասակարգային շարժումներ էին՝ ուղղված առաջին հերթին ֆեոդալական հարաբերությունների դեմ: Այդ տեսանկյունից քննադատվել են ազգային շարժումների լուսաբանությամբ զբաղվող ու ազգային շահերի պաշտպանությամբ հանդես եկող մտածողները՝ այսպես կոչված «հայ բուրժուազիայի գաղափարախոսները»<sup>1</sup> Դ. Անանունը, Ե. Ֆրանգյանը, Մ. Վարանդյանը և ուրիշներ: Այս մտածողների շարքում իր ինքնատիպությամբ առանձնանում է փիլիսոփա, պատմաբան, գրականագետ, հրապարակախոս, քաղաքական ու պետական գործիչ **Դավիթ Անանունը / Դավիթ Տեր-Դանիելյան, 1879-1943 /**, որի հայացքների քննական վերլուծությունը թույլ կտա հաղթահարել նրա փիլիսոփայության մարքսիստական մեկնաբանման միակողմանիությունը:

Դեռևս խորհրդային տարիներին Անանունի հայացքների ուսումնասիրությանն անդրադարձել են Հ. Գաբրիելյանը և Վ. Սևյանը<sup>2</sup>, իսկ նրան ուղղված կամ նրա գրած նամակների հրապարակման առաջին փորձերը կատարել են Գ. Ազնավուրյանը<sup>3</sup> և Հ. Աբրահամյանը<sup>4</sup>:

Դ. Անանունի գրական ժառանգության մեջ հատուկ տեղ է գրավում «Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը» եռահատոր աշխատու-

<sup>1</sup> Հ. Գ. Գաբրիելյան, Հայ պատմափիլիսոփայական մտքի քննական տեսություն, Եր, 1966, էջ 398:

<sup>2</sup> Հ. Գ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ 4-րդ, Եր, 1965, Նույնի, Հայ փիլիսոփայության պատմություն, Եր, 1976, Նույնի, Հայ պատմափիլիսոփայական մտքի քննական տեսություն, Եր, 1966, Վ. Ղ. Սևյան, Հայ բուրժուական փիլիսոփայության քննական վերլուծություն, Եր, 1971

<sup>3</sup> Պատմա-բանասիրական հանդես, 1984, թիվ 1

<sup>4</sup> Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 2001, թիվ 2

թյունը, որում նա հանդես է գալիս ոչ թե որպես պատմագիր կամ պատմաբան, այլ ամենից առաջ որպես պատմափիլիսոփա: Այն փաստը, որ 20-րդ դարում հայ մտածողն սկսում է ուսումնասիրել հայ հեղինակների մտքերը, հետաքրքրվել հայ հոգեբանությամբ, հայ ազգային նկարագրով, վկայում է կայացած մշակույթի, մտավոր բարձր մակարդակի առկայության, ինտելեկտուալ հասունության մասին: Եարունակելով 18-19-րդ դարերի հայ լուսավորական փիլիսոփայության ավանդույթները՝ Անանունը ջանում է թափանցել հայ հասարակական կյանքի խորքը, հասկանալ և լուսաբանել բոլոր այն երևույթները, որոնց պատմական դասավորությունը պայմանավորել է մեր ինքնատիպ գոյությունը: Նա չի զբաղվում պատմական իրադարձությունների ու դեպքերի նկարագրությամբ, նրան չեն հետաքրքրում նաև պատմական գործիչներն ու նրանց վարքը: Անանունի նպատակն է ուսումնասիրել զանգվածային կյանքը, ըմբռնել հասարակական հաստատությունների էությունը, նրանց ձևավորման, զարգացման ու անկման ընթացքը, հասկանալ յուրաքանչյուր ժամանակաշրջանում տիրող գաղափարախոսությունը, «առհասարակ ուսումնասիրել մեր քաղաքացիական զարգացման գործոնները»<sup>1</sup>: Անցյալի ուղեգրային իրադարձությունները նրա ուշադրությունն են գրավում այն իմաստով, թե դրանք որքան վճռական դեր են խաղացել հասարակական կայուն փոխհարաբերությունների ձևավորման գործում: Նա փորձում է հայ հասարակական կյանքի զարգացման դրդապատճառները փնտրել բուն հայկական իրականության, այլ ոչ թե գերիշխող այս կամ այն պետության մեջ: Անանունը ոչ գիտական է համարում այն տեսակետը, որ մեր զարգացումը կապում է արտաքին ազդեցությունների, հատկապես հայկական գաղութների գործունեության հետ: Իր համոզմունքը նա բացատրում է այն հանգամանքով, որ դրսից ներմուծված գաղափարները չեն կարող զանգվածային իրադարձության ձևավորման պատճառ դառնալ, եթե բացակայում են այդ գաղափարների յուրացման և տարածման համար համապատասխան հասարակական-տնտեսական պայմանները: Եթե այդ պայմանները գոյություն ունեն, ապա դրանք կազմում են առաջընթացի կարևորագույն գործոնները, իսկ ներմուծված գաղափարի դերը դառնում է երկրորդական: Այս իմաստով Անանունին հետաքրքրում է եղածը և ոչ թե ներմուծվածը: «Հասարակական-տնտեսական պայմանների» մասին նրա մտքերը որոշ չափով հիշեցնում են Կ Պոպերի տեսությունը «իրավիճակ» հասկացութ-

<sup>1</sup> Դ. Անանուն, Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը 19-րդ դարում, հ. 1, Բագու, 1916, Յառաջաբան, էջ 1

յան վերաբերյալ. պատմությունը շարժելու համար անհրաժեշտ է համապատասխան իրավիճակ:

Իր ձեռնարկի հենց սկզբում Անանունը հանդիպում է մի դժվարության կամ հայ մտքի մի խոշոր թերության. դա գրավոր աղբյուրների սակավությունն է կամ իսպառ բացակայությունը: Հայերի մոտ ամեն ինչ վարագուրված է անհայտության քողով: Անանունը համարում է, որ մեր անցյալի ուսումնասիրության համար արժեքավոր նյութեր չկան ո՛չ հայ պարբերական մամուլում, ոչ հայ գրականության էջերում: Փաստացի տվյալները շատ քիչ են, դրա փոխարեն գերակշռում են անվերապահ հայտարարությունները: Ուստի Դ. Անանունը հայ անցյալը հասկանալու համար դիմում է առավելապես օտար աղբյուրների ուսումնասիրությանը, ինչը նա համարում է և՛ զարմանալի, և տխուր իրողություն: Մենք հաճախ ուշադրություն չենք դարձնում մեր ժողովրդի կյանքի կարևորագույն իրադարձություններին, չենք գրանցում դրանք համարելով դա անիմաստ: Մինչդեռ հայ աղբյուրների բացակայությունն անհնար է դարձնում հայոց պատմության ընթացքի վերականգնումը: Դրանով իսկ Անանունը կիսում է Մովսես Խորենացու դժգոհությունն ու կշտամբանքը՝ ուղղված հայ իշխանների՝ պատմական հիշատակարաններ չթողնելու անհոգությանն ու անփութությանը:

Անանունը 19-րդ դարը անվանում է բեկումնային շրջան հայ ժողովրդի հասարակական կյանքում, որի զարգացումը դրանից հետո սկսում է ընթանալ նոր հունով. ստեղծվում են մի շարք հաստատություններ, ընդունվում են նոր օրենքներ, դրվում են արդյունաբերական արտադրության հիմքերը, ձևավորվում է հայ նոր գրականությունն ու հրապարակախոսությունը:

Անանունը հայության գերագույն դժբախտությունը համարում է այն, որ նա՝ որպես մարդկային ցեղի մի հատված, զրկված է եղել ուրիշների քաղաքական ու մշակութային անմիջական ազդեցությունից ազատ ապրելու և զարգանալու հնարավորությունից: Սակայն պետք չէ բացարձակացնել արտաքին ազդեցությունների դերը: Եթե որոշ հայ մտածողներ, ինչպես, օրինակ, Նժդեհը ազգային նկարագրի բաղադրիչները / կամք, զգացմունք, խառնվածք, մտածողություն / ստորադասում է արտաքին գործոններին՝ բնական և հասարակական հանգամանքներին<sup>6</sup>, ապա Անանունը, ընդհակառակը, ազգի պատմական ճակատագիրը և գոյության կենսապայմանները համարում է այդ ազգի ներքին հոգեկան

<sup>6</sup> Տես Ս Ա Չաքարյան, Գարեգին Նժդեհ / փիլիսոփայական ճեպանկար /, Եր, 2001, էջ 39

հատկությունների անմիջական արդյունքը: Առհասարակ ինքնամփոփ հասարակական կյանք գոյություն չունի, բայց մի բան է սովորել առաջադեմ հարևանից, այլ բան է ակամայից խոնարհվել օտարի լծի տակ և դառնալ ստորադաս մի միջավայր, որի յուրաքանչյուր շարժումն ու քայլը պիտի հարմարվեն վերադաս և տիրող խավի կամքին ու ցանկությանը: Այստեղ մեկը կորցնում է իր ինքնությունն ու մնում ենթակայի դերում, մյուսն ընդունում է արտոնյալի իրավունքը, լիովին համակվում դրանով՝ դառնալով դրության տերը: Անանունի այս հայացքները հիշեցնում են Ֆրոմի տեսակետը սադիզմի ու մագոխիզմի մասին. ըստ Ֆրոմի՝ ենթարկող-ենթարկվող հարաբերության մեջ մեղավոր է ոչ միայն և ոչ այնքան ենթարկողը, որքան ենթարկվողը Բացի դրանից՝ ենթարկվողին դուր է գալիս իր դերը, քանի որ իր վրայից վերցվում է պատասխանատվությունը:

Այս տեսանկյունից Անանունը վերլուծում է հայ ժողովրդի դրությունը թուրքական ու պարսկական տիրապետության պայմաններում: Հայն իր կյանքի տերը չէր. հայության վրա վերից վար էին նայում ոչ միայն թուրք աղայությունն ու պարսիկ բեկությունը, որոնք ուռճանում էին հայ ժողովրդի հաշվին, այլև հայության վրա իրենց ուժն էին կիրառում նաև հասարակ թուրքն ու պարսիկը, որոնք իրենք էլ իրենց հերթին տանջվում էին սեփական արտոնյալ դասերի ճնշման տակ: Իշխող դասերի առանձնահատուկ վիճակն ու այդ վիճակից բխող հոգեբանությունը պատվաստվում էր հասարակ ժողովրդին, և ստացվում էր՝ մի կացություն, ուր կային ոչ միայն արտոնյալ դասեր, այլ նաև արտոնյալ ժողովուրդ, որքան էլ վերջինիս արտոնությունները չնչին լինեին, և որքան էլ նա արտոնյալ չլիներ հարազատ ցեղի որոշ խմբերի համեմատ: Դարեր շարունակ գտնվելով Օսմանյան կայսրության տիրապետության ներքո՝ հայերն իրենց մասին դատում էին ճիշտ այնպես, ինչպես թուրքերը՝ Թուրքը համարում էր, որ հայը զենք կրելու անընդունակ, ազատության, անկախության ու սեփական պետություն ունենալու անարժան ստրուկ է, և ցավալին այն է, որ հայն էլ դա նույնությամբ կրկնում էր<sup>1</sup>.

Ինչպե՞ս պետք է բացատրել այս հանգամանքը, ինչո՞վ է պայմանավորված այն դրությունը, որ միևնույն պետականության ուժին ենթարկվող ժողովուրդներից մեկը համարվում է առաջնակարգ համայնք, մյուսը ստորակարգ, որ միևնույն պետության սահմաններում ապրող ժողովուրդները ստորաբաժանվում են ոչ թե ըստ հասարակական

---

<sup>1</sup> Տե՛ս Յու. Հ. Հովականյան, Հոգեվերլուծական փիլիսոփայություն / Ֆրոյդ, Յունգ, Ֆրոմ /, Եր, 2001, էջ 68

կարգավիճակի, այլ նախ բաժանվում են ըստ ծագման և ապա միայն հարազատ համայնքի ներսում շերտավորվում ըստ հասարակականի: Այս երևույթն Անանունը բացատրում է նրանով, որ երբ մի ազգ, իր քաղաքական անկախությունը կորցնելու դժբախտությունն ունենալով, միաժամանակ ստորադասվում է մշակութային առումով իրենից բարձր կամ ցածր նվաճողին, զգացվում են քաղաքակրթությունների տարբերությունները: Ճիշտ է, քաղաքակրթական հավասար մակարդակ ունեցող ազգերը ևս հաճախ հաշտ կյանքով չեն ապրում, բայց այստեղ ազգային հակամարտությունը չի ընդունում օտարակեր բնույթ: Մինչդեռ այդպես չէր հայերի պատմական անցյալում. եթե գերագույն դժբախտություն է, որ հայերը չկարողացան ապրել ու զարգանալ ինքնուրույն, անկախ կյանքով, ապա այդ դժբախտությունն ավելի մեծացավ, երբ նրանք ենթարկվեցին մշակութային առումով իրենցից ցածր նվաճողներին, և որպես դրա տրամաբանական հետևանք՝ «կատարելապես փոխվեց ժողովրդի դարավոր նկարագիրը»<sup>1</sup>:

Անանունի համար ինքնըստինքյան հասկանալի ու տարրական է այն ճշմարտությունը, որ քաղաքակրթությունն ամենուրեք հաղթանակող է: Սակայն պատմական փորձը ցույց տվեց, որ բոլոր ճշմարտությունների պես այդ ճշմարտությունն էլ հարաբերական է, որի իմաստն ու արժեքը տարբեր են ժամանակի ու տարածության մեջ: Այլապես ինչպե՞ս է հնարավոր բացատրել այն փաստը, որ թեև ժամանակակից իմաստով մշակույթը հայերինն էր և ոչ թե թուրքերինը, բայց տեղի տվեց հենց հայր: Հայը նստակյաց էր, ապրում էր քաղաքներում ու գյուղերում, նա ուներ արհեստներ և վաճառականություն, ազգային գրականություն, օրենքների ժողովածու և այլն: Թուրքը չունեի քաղաքներ ու գյուղեր, չէր ապրում նստակյաց կյանքով, նա «անապատների թափառական էր, աստանդական հովիվ», որն իր բռունցքի տակ փշրելով բարձր մշակույթը՝ հերքեց այն ճշմարտությունը, թե մշակույթը հաղթանակող է: Ո՞րն էր դրա պատճառը: Անանունն ունի այս հարցի պատասխանը. հաղթանակում է այն մշակույթը, որն իր շուրջը համախմբում է մարդկային հոծ զանգվածների, և որն ստեղծում է արժեքներ հասարակության ոչ թե մի չնչին մասի, այլ մեծամասնության համար: «Այդպիսի մի կուլտուրա իրաւ որ յաղթանակող կարող է լինել. կուլտուրան ոչ թէ պիտի բաժանէ, այլ միացնէ»<sup>2</sup>. Մինչդեռ հայերի մշակույթն այդպիսին չէր: Յուրաքանչ-

<sup>1</sup> Д. Ананун, Армянский вопрос в России // Сборник армянской литературы, под ред. М. Горького, Петроград, 1916, с. VI.

<sup>2</sup> Գ. Անանուն, նշվ աշխատ , հ 1, էջ 3



յոր գավառակ իր տերն ու շահն ուներ, յորաքանչյոր դաս իր ձգտումները: Հայ ժողովրդի այս մասնատվածությունն ու անմիաբանությունը նկատի ունի Հ Պողոսյանը, երբ գրում է «Մեր հայրենակիցներուն միտքին մեջ տակաւին լիուլի տեղ գրաւած չէ սա ճշմարտութիւնը թէ կայ հայկական ընդհանուր հայրենասիրութիւն մը, գերիվեր քան տեղացիական ու գիւղացիական հայրենասիրութիւնը: .մեր հայրենասիրութիւնը խիստ սահմանափակ է և կղզիացեալ»<sup>1</sup>: Քանի որ, ըստ Անանունի, հայերը զանազան մեծ ու փոքր տերերի կենտրոնախույս ձգտումներին ենթակա ժողովուրդ էին, ապա նրանք չէին կարող որևէ զանգվածային գործ ձեռնարկել, այսինքն՝ հայերի դժբախտությունը ոչ թէ իրենց քաղաքակրթությունն էր, այլ դրա թույլ զարգացումը: Մինչդեռ քաղաքակրթությունը հաղթական ուժ է այն ժամանակ, երբ իր հարատևությամբ շահագրգռում է զանգվածներին, իսկ երբ միայն ընտրյալների մենաշնորհն է, խորտակվում է զանգվածային թեթև գրոհից Տոհմական ու համայնական բնազդներով տոգորված թուրքական թափառական հորդաներին Հայաստանը հակադրեց իր պառակտված ազգային դիմադրությունը և պարտվեց:

Օտարի լուծը երկար դարերի ընթացքում սպանեց հայկական քաղաքակրթական նվաճումները: Հայը դադարեց իր վիճակը տնօրինելուց, ստիպված եղավ համակերպվել տիրողների կարգերին, իջնել քաղաքակրթության սանդուղքից և իշխող ցեղի հետ վերապրել քաղաքակրթական այբուբենը Հայության այն մասը, որն անկարող եղավ հանդուրժել այդ վիճակը, թողեց հայրենիքը և օտար հորիզոնների տակ փնտրեց իր երջանկությունը: Այսպես ձևավորվեցին մեծ գաղթօջախները, որոնք գոյացան հիմնականում քաղաքային բնակչությունից, քանի որ քաղաքային փոխհարաբերություններին ու կարգուկանոնին սովոր մարդիկ տեղ չունեին անասնապահների ու ելուզակների պետության մեջ: Հայրենիքը բաժին մնաց միայն հայ գյուղացիությանը, որի մի մասը, ամրանալով լեռներում, անդադար պայքար մղեց բնության արհավիրքների ու արտաքին թշնամիների դեմ, իսկ մյուս մասը ենթարկվեց բռնակալների քմահաճ կարգերին ու դարձավ նրանց կերակրողը, որովհետև հայ գյուղացին, կապված լինելով հողին և ունենալով սահմանափակ մտահորիզոն, չէր կարող քաղաքացու պես հեշտությամբ բաժանվել հայրենիքից: Բացի դրանից տիրապետող ցեղերը խիստ փոփոխություններ չէին մտցնում նրա տնտեսական ու հասարակական կյանքի մեջ. Եթե

<sup>1</sup> Յ. Պ. Պողոսեան, Ներածութիւն հայ հոգեբանութեան, Գահիրէ, 1958, էջ 232

արհեստներով ու վաճառականությամբ զբաղվող քաղաքացին, շահ չունենալով ավագակությամբ և իր հոտերի արդյունքներով ապրող թափառականից, միայն կողոպտվում ու շահագործվում էր նրա կողմից, ապա իր փակ տնտեսության մեջ պարփակված գյուղացին, որն ապրում էր ինքնուրույն ու իր համայնքով և արտաքին աշխարհի հետ շփման կարիք չէր զգում, նվաճողին համակերպվելու ավելի մեծ հնարավորություն ուներ, քանի որ նախկինում էլ ենթարկվում էր իշխանավորների: Նոր իշխանավորները, անգոր լինելով ամեն ոլորտ շոշափող պետական մեխանիզմ ստեղծելու և զբաղվելով միայն հարկահավաքությամբ, չէին խառնվում հայ գյուղացիների ներքին համայնական կյանքին, ինչը հայերին հայրենի հողին կապված պահելու համար չափազանց նպաստավոր հանգամանք էր: Չհանդիպելով տնտեսական խիստ հեղաշրջող ուժի՝ հայերն ազատ մնացին իրենց ինքնամփոփ համայնքներում, և այդ պայմանների պատճառով նրանք դարեր շարունակ համբերատար կրեցին օտարի լուծը:

Մեկ հավաքական հանրության զգացումը կարող էր գոյություն ունենալ հայերի մեջ այն ժամանակ, երբ նրանք զբաղեցնեին իրենց ապրած երկրի ամբողջ տարածքը կամ գոնե նրա մի խոշոր մասը և գտնվեին ավելի կամ պակաս սերտ փոխհարաբերությունների մեջ: Սակայն իրավիճակն այդպիսին չէր: Հայերը փշրանքների պես ցրված էին իշխող տերության գրեթե բոլոր մասերում ու բնակվելով բնիկ ուժեղ ժողովրդի մեջ՝ մատնված էին սոսկալի թշվառության ու անուշադրության «Այսպիսի պայմանների մեջ մի ժողովուրդ անկարող է իր առաջադիմութեան մասին մտածել և դժար էլ է այնտեղ կանոնադր գործ սկսել»<sup>1</sup>: Յուրաքանչյուր մարզ կամ իշխանություն ինքնամփոփ միավոր էր, որը ներքին հակասություններ ուներ մյուսների հետ, և այդ պատճառով նրանց միջև հասարակական-տնտեսական կայուն հարաբերություններ չկային ու չէին կարող լինել, քանի որ այդ երկրում գերակշռում էին իրենց տեղային սահմանափակ հետաքրքրություններով համակված գյուղացիական համայնքները: Դ Անանունը չի զբաղվում միայն հայ իրականության և հայ մարդու մտածողության թերությունների քննադատությամբ, այլ նաև նշում է իրավիճակը կարգավորելու ուղիները: Անանունի կարծիքով՝ մանր տիրապետությունների ուժը կչեզոքանար, եթե երկրում գոյություն ունենային քիչ թե շատ ազդեցիկ առևտրաարդյունաբերական դաս կամ մեծաքանակ քաղաքային բնակչություն,

<sup>1</sup> Ե. Ֆրանգեան, Ատրպատական / պատկերագարող ժողովածու / , Թիֆլիս, 1905, էջ 25

այսինքն լինել ավելի կամ պակաս կազմակերպված մի խումբ, որը կձեռնարկել հավաքական հայության որպես ազգի կայացման գործը: Բայց դրանցից առաջինը դեռ գտնվում էր ձևավորման փուլում և ձուլված էր գյուղացիներին, իսկ երկրորդը աննշան մեծություն էր կազմում: Այդ երկրում բարդ փոխհարաբերություններ ենթադրող արդյունաբերությունն ու առևտուրը գտնվում էին ծայրահեղ ցածր մակարդակի վրա: Դրանով Անանունը և նրա հետ մեկտեղ նաև շատ ուրիշներ հերքում են դեռևս Կանտից եկող կարծիքը հայ վաճառականության մասին. ճիշտ է, հայ վաճառականների մոտ բնագղային մակարդակում է գտնվում ձեռներեցության ոգին, սակայն հայ ժողովրդի բոլոր ներկայացուցիչների պես նրանք զուրկ են հավաքական խմբային գիտակցությունից ու համագործակցությունից: Նման պայմաններում ո՛չ առևտրականը, ոչ արդյունաբերողը չէին կարող մտածել կազմակերպված ու իրենց հետ հաշվի նստող հասարակական-քաղաքական մարմինների ստեղծման մասին: Առավել ևս այդ միտքն անմատչելի էր հայ գյուղացիությանը, քանի որ համայնական ու նահապետական կենցաղով ապրող գյուղացին հեղինակության գերին է, որն անկարող է ինքնուրույն գործել ու ստեղծել իր քաղաքական ներկայացուցչությունը: Նրա անջատված ու մեկուսացած գոյությունը, ըստ Անանունի, բարերար պայման չէր քաղաքական գաղափարների տարածման ու յուրացման համար: Չունենալով ոչ մի տվյալ՝ հայ գյուղացին չէր կարող իրականացնել հայության հավաքման խնդիրը: Գյուղացիներից ոչնչով չէին տարբերվում հայ մելիքները, որոնք, լինելով տգետ, անիշխանատենչ, հնազանդ, քաղաքական առումով տհաս ու չունենալով հասարակական ձգտումներ, միայն շնորհի ու պարզևներ էին հայցում տիրապետող ժողովրդից: Հայկական միակ ճյուղավորված կազմակերպությունը եկեղեցին էր, որը համարվում էր ազգի ներկայացուցիչը. Թեև շատ է գրվել այն մասին, որ եկեղեցին՝ իբրև հաստատություն, ձուլման ու այլասերման դեմ հսկա պատվար է եղել և կազմել է հայ ազգային միության կարևորագույն օղակը, սակայն Անանունը գերազնահատված է կարծում եկեղեցու դերը եթե ոչ հայոց պատմության ողջ ընթացքում, ապա գոնե քննարկվող ժամանակահատվածում: Նրա կարծիքով այդ դասի անդամներից քչերն էին համապատասխանում ազգի ներկայացուցիչը լինելու կոչմանը, մյուսներն ունեին գիտակցական ու բարոյական ցածր զարգացում. չնայած իր բազմաթիվ գործակալներին՝ եկեղեցին որպես կենդանի համակարգ, գոյություն չունեի: Պարսկաստանում բնակվող հայերի մասնատվածության բնորոշ օրինակ է Ե. Ֆրանգյանը համարում ընկերություններ ու կազմակերպու-

թյուններ հիմնելը, որը կարծես դարձել է վարակիչ հիվանդություն: Այս հարցը մեզ համար էլ չափազանց արդիական է. բավական է նշել յոթանասունից ավելի ժամանակակից հայկական կուսակցությունները: Ֆրանգյանն ընդգծում է, որ նոր ձևավորվող կազմակերպության հիմնադիրներին շատ քիչ է մտահոգում, թե ընկերությունն ունի արդյոք ինչ-որ դրամագրուխ, կամ թե ինչպես է գործելու այն ու ինչ նպատակի համար է հիմնադրվել: Բավական է, որ հավաքվեն միևնույն համոզմունքների տեր, համամիտ մարդիկ, և ընկերությունն արդեն պատրաստ է: Սակայն այդ կազմակերպությունները երկար կյանք չեն ունենում և արդյունավետ գործունեություն չեն ծավալում, նրանք «մի կողմից ծլում, միւս կողմից չորանում են, ի հարկէ, ոչինչ չարած»<sup>1</sup>, քանի որ առաջնորդներն ի սկզբանե չեն հավատում իրենց ձեռնարկած գործին: Բացի դրանից՝ նման ընկերությունները ժողովրդի կողմից ընդունելություն չեն գտնում ու համակրանք չեն վայելում, որովհետև հիմնադրման պատճառը ոչ թե ժողովրդի կարծիքն է կամ ընկերության անհրաժեշտությունը, այլ դեկավարների անձնական ցանկությունները: Այս ամենը չի նշանակում, սակայն, թե Ֆրանգյանը չի ընդունում նշված թերություններից գերծ և գուտ հասարակական բնույթ ունեցող կազմակերպությունների գոյությունը. նա պարզապես համարում է, որ ընկերությունների հսկայական քաղնության մեջ բացակայում է տարբերակման չափանիշը: Այդ ընկերությունները ևս չէին կարող իրականացնել հայ ինքնագիտակցության ձևավորման խնդիրը:

«Հայութիւնն ազգութիւն չէր *իր մէջ* և *իր համար*, նա իր ազգութիւն լինելը չէր գիտակցում»<sup>2</sup>, -ասում է Անանունը: Նա ազգություն էր ուրիշների՝ իշխողների համար, նա ազգություն էր՝ որպես շահագործման ինքնատիպ առարկա, որպես կաշկանդող պայմաններում ապրող հպատակների ամբողջություն: Անկազմակերպ հայ ժողովուրդն այդ անողորմ հանգամանքների բերմամբ էր զգում իր քաղաքիկ դրությունը: Այդ զգացումն առաջացնում էր միայն անորոշ հույսեր ու սպասումներ, որոնք գործի չէին վերածվում: Լայնամասշտաբ շարժումն ի վիճակի կլիներ սքափեցնել հայերին, հավաքել ու միավորել նրանց, քարոյապես վերածնել նրանց ներաշխարհը, ստրկամիտ ու ինքնամփոփ արարածներից դարձնել նրանց լայնախոհ ու մարդամոտ, սակայն օտար լծի տակ

<sup>1</sup> Ե. Ֆրանգեան, Նամակ Պարսկաստանից // «Մուրճ», գրական, հասարակական և քաղաքական ամսագիր, Թիֆլիս, 1901, թիվ 11, էջ 253

<sup>2</sup> Գ. Անանուն, նշվ աշխատ, հ 1, էջ 104

հայերը մասնատված ու անդեկավար ամբոխ էին: Նման արատների տեր ժողովուրդը չէր կարող ստեղծել հասարակական լայն գաղափարներ: Մինչդեռ ճիշտ հակառակն է պնդում Ա. Թոյնքին, երբ գրում է, որ հայերի կողմից ազգային գաղափարների հետևողական պաշտպանությունը անմիջականորեն սպառնում էր ոչ հայ մեծամասնության / թուրքերի/ գոյությանը<sup>1</sup>: Դրանով Թոյնքին փորձում է արդարացնել հայկական ցեղասպանությունը, թեև Անանունի և հայ մյուս մտածողների բերած փաստերը բոլորովին այլ պատկեր են ներկայացնում: Ի ապացույց իր հայացքների՝ Անանունը վերլուծում է հայ ժողովրդի պատմության կարևորագույն իրադարձություններից մեկը. երբ ընդհարվեցին երկու քաղաքական միավորներ՝ միապետական Ռուսաստանը և ցեղապետական Պարսկաստանը, հայերն իրենց սեփական քաղաքականությունից զուրկ էին, նրանք միայն գործիք էին առաջինի համար: Ռուսաստանի տիրապետությունը հայերին ինքնըստինքյան ձեռնտու էր, քանի որ պատմական այդ պահին հայերը որևէ նպատակ չունեցող անառաջնորդ հոտ էին, որոնք պաշտպանություն էին աղերսում, ու որոնց «փրկում էին»: Նման տեսակետ է պաշտպանում նաև Գ. Նժդեհը, որի կարծիքով՝ մեր զգացմունքային ազգի պատմության մի ժամանակաշրջանի հոգեբանությունը և քաղաքական միակ զենքը մուրացկանությունն ու լավանությունն է, մինչդեռ մուրացկանը ստանում է ոչ թե անկախ հայրենիք, այլ անկեղանոց<sup>2</sup>: Դեռ 1878-ին դրա մասին էր գրում նաև Բաֆֆին՝ ըստ որի՝ թեև պատմական հալածանքները ծնում են պատմական ռիսկալություն, այսինքն տվյալ ազգը չի մոռանում այլ ազգի գործած բարբարոսություններն իր նախնիների հանդեպ, սակայն հայ ժողովուրդը ոչ ոքի չի ատում ու մխիթարվում է միայն ծույլ ու դանդաղկոտ ժողովուրդներից հատուկ սին հույսերով, և դրա պատճառը «հայի հոգեկան անզգայությունն է, հայի *մեռելության* նշանը. .»<sup>3</sup>:

Բացի այս ամենից՝ հայ միջավայրում բացակայում էր նաև հասարակական բարդ հարաբերությունների համար անհրաժեշտ գործոնը՝ կիրառվող զարգացած լեզուն: Գիրն աննշան չափով էր գործածվում, գրքերը գրված էին արդեն հնացած ու մեծամասնությանն անհասկանալի լեզվով. Առկա գրականությունն էլ իր բովանդակությամբ ոչ մի առնչություն չունեի աշխարհիկ հետաքրքրությունների հետ. նա խոսում

<sup>1</sup> Տես Հ. Ա. Գևորգյան, Ազգ, ազգային պետություն, ազգային մշակույթ հայկական հարցը ժամանակակից քաղաքագիտական տեսությունների լույսի տակ, Եր, 1997, էջ 8

<sup>2</sup> Տես Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, Եր, 2001, էջ 64

<sup>3</sup> Բաֆֆի, Երկերի ժողովածու 12 հատորով, հ 11, Եր, 1991, էջ 9

էր հոգու փրկութեան մասին, այնինչ մարմինը գալարվում էր ստրկութեան, տգիտութեան ու աղքի մեջ: Իհարկե, հայերն ունեին գրքերից դուրս գտնվող գործածական լեզու, բայց դա պարզապէս առանձին, իրարից մեկուսացած հատվածների բարբառների ամբողջություն էր, ընդ որում, տարբեր բարբառներով խոսող մարդիկ շատ հաճախ բոլորովին չէին հասկանում միմյանց: Դ. Անանունը լեզուն համարում է բարեկեցություն ստեղծելու միջոց, իսկ բարեկեցիկ կենսակերպի հնարավոր է հասնել իշխող լեզվի շնորհիվ. Զննարկվող ժամանակաշրջանում հայերն ընտրում էին տիրապետող լեզուները, քանի որ հայերենն անօգուտ էր տնտեսական ու առևտրական տարաբնույթ գործառնությունների համար: Օրինակ, խոսելով Թավրիզի հայերի մասին Ֆրանգյանը պատմում է նրանց մտածելակերպի մի առանձնահատկության մասին. թեև Պարսկաստանում բողոքական ու կաթոլիկ միսիոներները շատ քչերի կողմից էին համակրանք վայելում, սակայն ազատորեն գործում էին՝ շնորհիվ իրենց դրամական ապահովության, իսկ հայերը «իրանց զուակներին ուղարկում էին նրանց դպրոցը շահադիտական տեսակետից առաջնորդուելով. նրանք կը սովորեն մի լեզու և առևտրի մեջ կը գործադրեն, գլուխ կը պահեն գոյութեան կում»<sup>1</sup> Բայց զարմանալին այն է, նշում է Անանունը, որ հայոց լեզուն անգործածելի էր թվում նաև աշխարհիկ երևույթների նշանակման ու արտահայտման համար, որովհետև արմատավորված էր այն կարծիքը, թե հայոց լեզուն ի սկզբանե նշանակված է՝ փառաբանելու Աստծուն և սրբերին, որ ժողովրդի «մարմնապաշտ և մեղսաբեր» ցանկություններին նա արձագանքելու իրավունք չունի: Սա չի նշանակում, թե Անանունը հայերենը համարում է աղքատ, չկայացած ու սահմանափակ բառապաշարով լեզու, հակառակը, ըստ Անանունի՝ հայերենը իր շքեղությամբ ու ճոխությամբ փայլող լեզու է<sup>2</sup>, սակայն հարուստ լեզու ունենալը և այդ լեզուն գործածելը տարբեր բաներ են. Ցանկացած երևույթ ունի իր դրական ու բացասական կողմերը. Կարևորելով օտար լեզուները հեշտությամբ յուրացնելու հայկական բնածին հատկությունը Դ. Անանունն ընդգծում է, որ հայը նախընտրում էր խոսել այլ լեզուներով, քանի որ հայերենը համարում էր անգործածելի, ինչ-որ առումով՝ նաև անոթալի. Ազգային արժեքների հանդեպ այդ աններելի անտարբերության, «խելագար անհոգության», օտարամոլության պատուհասն է քննադատում նաև Մ. Վարանդյանը. «Ուլտրա-կօսմօսյօլի-

<sup>1</sup> Ե. Ֆրանգեան, Միսսիոնարները Թավրիզում // Մուրճ գրական, հասարակական և քաղաքական ամսագիր, Թիֆլիս, 1903, թիվ 3, էջ 105

<sup>2</sup> Տես Դ. Անանուն, նշվ աշխատ , հ 2, էջմիածին, 1922, էջ 170

տական մի հակակրելի ձգտում է բուն դրել հայկական գիտակցութեան մէջ, որ տանում է դէպի այլաստեում, ապագայնացում»<sup>1</sup>:

Նշվածը չի նշանակում, թե հայ մտածողները հայության դրությունը համարում են անմխիթար և անելանելի: Նրանք չեն սահմանափակվում միակողմանի քննադատությամբ, այլ նաև տուրք տալով հայ լուսավորական փիլիսոփայության գաղափարներին՝ առաջադրում են իրավիճակի բարելավման ուղի, այն է՝ հիմնավորապես փոխել հայ ժողովրդի կենսապայմանները, չափավորել հարկերը, վերացնել հարստահարությունները, ապահովել նրան աշխատանքով, կենտրոնացնել նրան մի վայրում, միաժամանակ հաստատուն հիմքերի վրա դնել կրթական գործը, տարածել հայոց լեզուն, զարգացնել ազգային գիտակցությունը, մի խոսքով՝ հայացնել նրան: Այս դեպքում նրա վիճակը կբարելավվի և՛ տնտեսական, և՛ մշակութային առումով: Սա ներքին հարաբերական անկախության կամ այլ պետության շրջանակներում հայկական մարզ ստեղծելու պահանջ է:

Այսպիսով, պատմափիլիսոփայական մեթոդաբանության դիրքերից վերլուծելով հայոց պատմական ընթացքը՝ Դավիթ Անանունը փորձում է գտնել հայ հասարակական կյանքի զարգացման դրդապատճառները, ընդ որում, նա ուսումնասիրում է արտաքին ու ներքին այն բոլոր երևույթները, որոնց պատմական դասավորությունը պայմանավորել է մեր ինքնատիպ գոյությունը: Արտաքին ազդեցությունների շարքում առանձնացնում է մի քանի գործոններ. բնական, աշխարհագրական միջավայրը, քաղաքական, բռնապետական համակարգը, սոցիալ--տնտեսական հանգամանքները: Պետք է նշել, որ ազգային նկարագիրը ևս փոփոխություններ է կրում, ու այդ հանգամանքն ընդունում է նաև Անանունը՝ խոսելով պարսկական ու թուրքական տիրապետությունների՝ հայ ազգային առանձնահատկությունների վրա ունեցած ազդեցությունների մասին, բայց նա, խուսափելով ազգային ինքնարդարացումից և թվարկված գործոնները համարելով պայման, այնուամենայնիվ, ընդգծում է, որ հայ ժողովրդի ներկա դրության արմատը պետք է փնտրել բուն հայկական իրականության, հայ մտածողության, ազգային բնավորության մէջ: Մի կողմ թողնելով հայ ժողովրդի հոգեբանական առավելությունները Անանունն ուսումնասիրում է մեր ազգային բացասական հատկությունները ոչ միայն զուտ քննադատության, այլև իրավիճակի դրական փոփոխության ուղիների առաջադրման նպատակով: Հայ ժո-

<sup>1</sup> Մ. Վարանդեան, Հայրենիքի գաղափարը, ԺՂՆԸ, 1904, Առաջաբան, էջ Ե

ղովրդի կարևորագույն թերությունը Անանունը համարում է միակողմանի յուրացման, հարմարման հատկությունը, հատկապես հայկական և թուրքական մշակույթների փոխհարաբերության հարցում: Տվյալ դեպքում հայը պետք է ոչ թե յուրացներ ցածր օտար մշակույթը, այլ պարտադրեր սեփական բարձր արժեքները. Բայց եթե դա տեղի չունեցավ, ուրեմն գործում է նաև մեկ այլ՝ շատ ավելի հզոր ճշմարտություն. քաղաքակրթությունը հաղթանակում է, եթե իր շուրջը համախմբում է իր հարատևությամբ շահագրգիռ մարդկային զանգվածների: Հայերն իրենց ստեղծագործական ակտիվության բերմամբ ընդունակ են ստեղծել նորը, դրականը, արժեքավորը, սակայն դա կարող է տարածում գտնել, եթե շարժման մեջ ընդգրկվեն տեղային շահերով չսահմանափակվող բազմաթիվ անհատներ, այսինքն՝ հայկական քաղաքակրթության հաղթանակի պայմանը պետք է լինի նաև քանակական առավելությունը: Անանունի ազգային ինքնախարագանունը բխում է նրա ազգային ցավից, նրա ազգային ինքնադատապարտման մեջ արտահայտվում է անհանգստությունը սեփական ժողովրդի խնդիրների հանդեպ.



ՄԱՐՏԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏՆԵՐԻ ԵՎ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ  
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ  
ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՀԱՐԱԲԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ  
ՀԱՐՑԻ ԵՈՒՐՁ

Փիլիսոփայության և մարտական ու ռազմական արվեստների փոխհարաբերության խնդիրները վաղուց են գտնվում տարբեր մասնագետների, հատկապես փիլիսոփաների, զինվորականների, մարզիկների, հոգեբանների և այլոց ուշադրության կենտրոնում: Ժամանակ առ ժամանակ, հատկապես հասարակական կյանքի ճգնաժամերի, աշխարհայացքային «սովի», պատերազմների ու սոցիալ-բարոյական աղետների պայմաններում այդ խնդիրների նկատմամբ հետաքրքրությունն էլ ավելի է մեծանում, որովհետև դրանց լուծումը կարևոր նշանակություն ունի թե՛ առանձին ժողովուրդների և թե՛ անհատների կենսագործունեության համար:

Ներկայումս մարտական արվեստների փիլիսոփայությանն առնչվող հարցերի պարզաբանումը և իմաստավորումը կարևոր նշանակություն ունի մի շարք առումներով: **Նախ**, մարտական ու ռազմական արվեստները անմիջականորեն առնչվում են փիլիսոփայության հիմնարար խնդիրներից մեկին՝ մարդու հիմնահարցին: Ուստի, հետաքրքիր է բացահայտել, թե մարդու մասին պատկերացումները ինչպես են արտացոլվել մարտական արվեստների փիլիսոփայական ուսմունքներում: **Երկրորդ**, անկախացումից հետո Հայաստանի Հանրապետությունում մարտական արվեստների զարգացումը նոր թափ ստացավ: Անշուշտ, դա ողջունելի երևույթ է: Սակայն պետք է նկատի ունենալ, որ առանց համապատասխան մասնագետների և առանց անհրաժեշտ բարոյահոգեբանական և փիլիսոփայական պատրաստվածության մարտարվեստներով զբաղվելը կարող է չծառայել իր բուն նպատակին: Ուստի այս իմաստով կարևոր է դառնում հատկապես մարտական արվեստների փիլիսոփայական, բարոյագիտական, գեղագիտական ու հոգեբանական կողմերի լուսաբանումը, և այդ գիտելիքի ներառումը մարտական արվեստներով զբաղվողների կրթադաստիարակչական գործընթացում: Ժամանակակից պայմաններում առաջնահերթ խնդիր է դառնում վերակենդանացնելու մարտարվեստների հնագույն, հատկապես հոգևոր ու

բարոյական ավանդույթները, դրանք ծառայեցնելու իրենց նախնական նպատակին, այսինքն՝ մարդու բարոյական կատարելագործմանը:

Մարտական ու ռազմական արվեստների գաղափարական ու բարոյական կողմերի ձևավորման վրա առավել մեծ ազդեցություն են ունեցել կոնֆուցիոսականության, դաոսականության և բուդդայականության փիլիսոփայական դպրոցները, հատկապես դրանց մարդաբանական ուսմունքները: Ստորև մեր խնդիրն է ցույց տալ, թե այդ ուսմունքների որ գաղափարներն են կարևոր դեր խաղացել մարտական արվեստների փիլիսոփայության ձևավորման գործում:

Կոնֆուցիոսականությունը հին չինական ամենազդեցիկ փիլիսոփայական ուսմունքն էր, որը ծանրակշիռ դեր է խաղացել ինչպես առհասարակ չինական մշակույթի, այնպես էլ մարտական արվեստների զարգացման գործում: Դժվար է գտնել արևելյան մարտական արվեստի որևէ դպրոց, որը ազդված չլինի կոնֆուցիոսականության փիլիսոփայությունից: Այդ դպրոցի հիմնադիրն էր չին մտածող Կուն Յու ցզին /Կոնֆուցիոս/ /Ք.ա. 551-479/, որի փիլիսոփայական, բարոյագիտական գաղափարները շարադրված են «Լուսն Յույ» /«Ասույթներ և զրույցներ»/ ժողովածուում: Կոնֆուցիոսի փիլիսոփայությունը ընդգծված մարդաբանական ու բարոյագիտական ուղղվածություն ունի:

Կոնֆուցիոսականության մեջ կարևոր տեղ է հատկացվում մարդու ինքնակատարելագործման գաղափարին, ընդամին, ավելի մեծ ուշադրություն է դարձվում հոգևոր դաստիարակությանն ու բարոյական կատարելագործությանը: «Մարդիկ բարոյականության ավելի կարիք ունեն, քան ջրի և կրակի: Ես տեսել եմ մարդկանց, որ մահացել են կրակից կամ ջրից: Բայց չեմ տեսել մեկին. որ մեռնի մարդասիրությունից»<sup>1</sup>:

Կոնֆուցիոսը մշակել է կատարյալ մարդու /ազնվականի, ազնվագարն մարդու/ վերաբերյալ ուսմունքը, որը անմիջականորեն կապված է նաև մարտական արվեստների մեջ մարդու ըմբռնման հետ: «Ըստ էության, Կոնֆուցիոսի ուսմունքը մի հարցի պատասխան է՝ այն է, թե ինչպե՞ս դառնալ ազնվագարն մարդ»<sup>2</sup>: Որոշ հետազոտողների կարծիքով՝ ազնվական մարդ ասելով նկատի է առնվում պատկանելությունը արիստոկրատական խավին: Սակայն ավելի ճիշտ է թվում այն տեսակետը, ըստ որի ազնվականը ոչ թե սոցիալական որոշակի խավի ներկայացուցիչ է, այլ մարդու տեսակ: Ազնվականին /ազնիվ այրին, ազնվագարն

<sup>1</sup> Կոնֆուցիոս, Չրույցներ /թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր. Ա Առաքելյանի, Եր., 1991, էջ 127-128

<sup>2</sup> Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика Учебник М., 2000. с 51

մարդուն/ նա հակադրում է հասարակ մարդուն /չնչին մարդուկին/, որոնք իրարից տարբերվում են ոչ թե իրենց սոցիալական կարգավիճակով, այլ նախ և առաջ բարոյական կեցվածքով: Գ. Ֆինգարետիի կարծիքով՝ «Ազնվագարն /հոգևոր իմաստով/ մարդը այն է, որ ձգտում է այնպես ալքիմիկորեն իրար միացնել սոցիալական ձևերը /լի/ և մարդկային գոյության դրսևորումները. որ դրանք վերածվում են մի կեցության, որը իրականացնում է դեն՝ մարդուն բնորոշ առաքինությունը կամ կատարելագործման ունակությունը... Մարդը ձեռք է բերում իր մարդկային իսկությունը, երբ նրա տարերային պոռթկումները դեի ազդեցությամբ ստանում են որոշակի ձև»<sup>1</sup>: Ազնվագարն մարդը օժտված է հետևյալ առաքինություններով՝ մարդկայնությամբ /ժեն/, պարտքի զգացումով /ի/, նրբանկատությամբ /լի/, գիտելիքներով /չժի/, հավատարմությամբ /սին/, ինչպես նաև որդիական ակնածանքի առաքինությամբ /սյաո/: Կատարյալ մարդու վերաբերյալ «Լուսն Յույ» ժողովածուում արտահայտված մտքերից կարելի է առանձնացնել հետևյալները.

- Ազնվագարն մարդու համար պարտքը նրա բարոյականության դեկավար սկզբունքն է: Ազնվական մարդը հավատարիմ է իր պարտքին, մինչդեռ հասարակ մարդը տեսնում է միայն սեփական շահը /էջ 32/: Ազնվականը պահանջում է ինքն իրենից, իսկ հասարակ մարդը՝ ուրիշներից:
- Ազնվականը ճշմարտության ճանապարհով քայլում է առանց տատանվելու: Բայց բութ համատություն նա չունի /էջ 128/: Ազնվականը ինքնավստահ է, բայց ոչ կովարար: Նա սիրում է շփվել մարդկանց հետ, բայց ոչ խմբակցության կազմում: Ազնվական մարդը լի է արժանապատվությամբ, սակայն մեծամիտ չէ: Ընդհակառակը, հասարակ մարդը մեծամիտ է, սակայն գուրկ է արժանապատվությունից /էջ 105/:
- Ազնվականը ակնածում է երեք բանից՝ երկնքի կամքից, մեծ մարդկանցից և իմաստունի խոսքերից: Հասարակ մարդը չի հասկանում երկնքի կամքը և չի ակնածում նրանից: Նա չի հարգում մեծ մարդկանց: Եվ ծաղրում է իմաստունի խոսքերը/էջ 133/:
- Ազնվական լինել նշանակում է՝ «գործել այնպես, ինչպես մտածել ես և ապա՝ խոսել այնպես, ինչպես գործել ես» /էջ 18/.

<sup>1</sup> Фингаретти Г. Конфуций мирянин как святой В кн: Конфуций Я верю в древность М, 1995, с. 310-311.

- Ազնվականի համար կարևորը ներքին, հոգևոր արժեքն է, իսկ հասարակ մարդը բավարարվում է նաև նյութականով: Ազնվականը մշտապես ձգտում է ճշմարտության, հասարակ մարդը՝ օգտակարության: /Էջ 31/

- Ազնվականի չորս հատկանիշներից են՝  
ա/ նրա վերաբերմունքը քաղաքավարի է,  
բ/ հավատարմորեն ծառայում է իր թագավորին,  
գ/ պատրաստ է կյանքը տալու իր ժողովրդի համար,  
դ/ արարքների մեջ շիտակ է ու ազնիվ /Էջ 38/:

- Ազնվագարն մարդու մեջ բնականությունը և կրթվածությունը հանդես են գալիս միասնաբար: «Երբ մարդը ավելի շատ բնական է, քան կրթված, ուրեմն անբարեկիրթ է: Եթե կրթվածությունը ավելին է, քան բնականությունը, ուրեմն փոքրոգի է: Կրթվածության և բնականության համամասնությունից է միայն, որ ստեղծվում է ազնվական մարդը» /Էջ 46/: Ազնվագարն մարդը ճշմարիտ ճանապարհի դուրս գալու համար կարիք ունի ուսման: Վեց առաքիճություններ կան, որոնք կարող են վերածվել վեց մոլորությունների: Դա կախված է կրթությունից: «Ցանկանալ իմաստուն լինել, բայց կրթություն չունենալ՝ նշանակում է լինել առանց նպատակի և կողմնորոշման: Անկեղծ լինել, բայց չունենալ կրթություն՝ նշանակում է իր գլխին փորձանք բերել: Սիրել արիությունը, բայց կրթություն չունենալ՝ դրանով կարելի է պատճառ դառնալ անկարգությունների և խռովության: Ցանկանալ միշտ պարզ ու շիտակ լինել, բայց առանց կրթության՝ դա էլ տանում է կոպտության: Ցանկանալ հաստատական լինել, բայց կրթություն չունենալ՝ դա էլ տանում է մոլեգնության» /Էջ 139-140/:

- Ազնվական մարդը օգնում է մյուսներին բարիք գործելու համար: Եվ երբեք նրանց չի մղում չարության: Հասարակ մարդիկ ճիշտ հակառակն են անում /Էջ 93/:

Կատարյալ մարդու մասին Կոնֆուցիոսի ուսմունքը, ինչպես նաև նրա մաիդաբանության և բարոյագիտության որոշ սկզբունքներ ու նորմեր իրենց արտացոլումն են գտել մարտական և ուղղափառ արվեստների փիլիսոփայության մեջ.

Թե՛ կոնֆուցիոսական և թե՛ դաոսական փիլիսոփայության հիմքի վրա ձևավորված մարտական արվեստների մշակույթում Ուսուցիչը բացառիկ դեր ու նշանակություն ուներ: Իսկ տանտրիզմի մեջ առհասարակ արգելվում է առանց ուսուցչի մարտական արվեստների ուսուցումը:

Կոնֆուցիոսի ուսմունքում *սյառ* սկզբունքի համաձայն, զավակները պետք է հարգեն ու ենթարկվեն ոչ միայն ծնողներին, այլև իրենցից տարիքով ու պաշտոնով ավագներին, այդ թվում՝ ուսուցչին:

Մարտարվեստներում Ուսուցիչը դիտվում էր որպես երկնային առաքինության /Դեի/ կրողը և այդ առաքինության փոխանցողը: Այդ պատճառով Ուսուցչի հանդեպ հարգանքը նախապայման էր Երկնքի ուժի ստացման և երկնային վարպետության հասնելու համար: Ուսուցիչը սրբազան խորհրդանշան էր, որը մարմնավորում էր մարտական արվեստների ոգին:

Մարդու ինքնակատարելագործման կոնֆուցիոսականության պահանջը անմիջականորեն վերաբերում էր նաև մարտիկին, որովհետև մարտարվեստում բարոյական պահվածքը չափազանց բարձր էր գնահատվում: Կոնֆուցիոսի համոզմամբ՝ եթե մարդը խիզախ է, բայց չի կատարում իր բարոյական պարտականությունները, ապա նա իր խիզախությամբ ավելի շատ վնասներ, քան օգուտ կտա: Ազնվագարն մարդու համար առաքինություններից ամենաբարձրը պարտքն է /և ոչ թե արիությունը/: «Եթե աստիճանով մարդը արիություն ունենա, սակայն չունենա պարտքի զգացում, ապա կդառնա խոռվարար: Եթե հասարակ մարդը արիություն ունենա, սակայն չունենա պարտքի զգացում, ապա կդառնա ավագակ /Էջ 144/:

Մարտարվեստների դպրոցներում ուսուցումը հիմնվում է ծեսերի/լի/ պահպանման վրա: Կոնֆուցիոսը կարծում էր, որ մարդու ողջ կենսագործունեությունը պետք է կառուցված լինի ծեսին համապատասխան: Ընդ որում, մարդը ոչ թե պետք է ձևականորեն հետևի ծեսերին, այլ ունենա անմիջական մասնակցություն, ապրի ու շնչի դրանով: Դա վերաբերում էր նաև մարտական արվեստներին, որտեղ ծեսերին հետևելը խիստ պարտադիր էր: Ծիսականացված էր դպրոց ընդունվելը և առօրյա բոլոր հարաբերությունները: Առավել կարևոր ծեսերից էր համարվում հարգանքի տուրքի մատուցումը հովանավոր աստվածներին և դպրոցի հիմնադրին, մարզումների սկսման և ավարտման արարողությունը, ողջույնների փոխանակումը մենամարտից առաջ, վարժությունների կատարման կանոնները, աշակերտներին հերթական աստիճանների շնորհման և գոտիների հանձնման արարողությունները: Ջինվորական գործի ծիսականացումը այն միջոցն էր, որի օգնությամբ իմաստ էին ստանում մարտական արվեստների հոգևոր և մշակութային կողմերը:

Ծնողների, ավագների ու տերերի հանդեպ անվերապահ հնազանդության ու հավատարմության կոնֆուցիոսական սկզբունքը ընկած է

նաև մարտարվեստների փիլիսոփայության հիմքում: Օրինակ, միջնադարյան ճապոնիայում սամուրայների բարոյափիլիսոփայության ձևավորման գործում վճռական ազդեցություն են ունեցել պարտքի, հավատարմության, տիրոջ հանդեպ անվերապահ հնազանդության և ինքնակատարելագործման կոնֆուցիոսականության սկզբունքները: Բուսիդոյի օրենսգրքում ելակետայինը «հավատարմությունը պարտքին» կոնֆուցիոսական գաղափարն է: Դրա վկայությունն է «Հագակուրե»-ն՝ Բուսիդոյի օրենսգիրքը, որը սկսվում է մարտիկի երդման տեքստով. «Ուր էլ որ լինեմ՝ խուլ լեռներում թե գետնի տակ, ամեն ժամ ու ամենուր իմ պարտքն ինձ պարտավորեցնում է պաշտպանել տիրակալիս շահերը: ... Սա մեր անփոփոխ ու առհավետ կրոնի ողնաշարն է. Երբեք, ողջ կյանքիս ընթացքում, ես չախտի սեփական դատողություններ ունենամ իմ տիրակալի ու պարոնի մտադրությունների մասին: Անգամ մեռնելուց հետո էլ ես յոթ անգամ հարություն կառնեմ, որպեսզի փորձանքներից պաշտպանեմ իմ տիրակալի տունը»<sup>1</sup>: Ինչպես ցույց է տալիս երդման տեքստը, սամուրայը իր առջև դնում է այնպիսի խնդիրներ, որոնք անմիջականորեն կապված են կոնֆուցիոսական բարոյագիտական ու մարդաբանական սկզբունքների հետ: Սամուրայը անմնացորդ պետք է նվիրվի և հավատարիմ մնա այն իշխանին, որին ծառայում է: Սամուրայը պետք է սիրի ու հարգի իր ծնողներին, հոգ տանի նրանց մասին: Իսկ «մեծապես զթասիրտ լինել» պահանջը արտացոլում է մարդասիրության /ժեն/ վերաբերյալ չին մտածողի գաղափարը:

Կոնֆուցիոսականության մեջ բարձր էին գնահատվում բարոյական այնպիսի հատկանիշներ, ինչպիսիք են անկեղծությունը, ազնվությունը, ճշմարտացիությունը: Անկեղծությունը և ազնվությունը սամուրայական բարոյական կոդեքսի ամենաանվիճելի պատվիրանն է. «Ազնվությունը կմախք է, որը ոգուն տալիս է կանգունություն ճիշտ այնպես, ինչպես առանց կփախքի գլուխը չի կարող կանգնել ողնաշարի վրա, ձեռքերը չեն կարող շփրժվել, և ոտքերը չեն կարող կանգնել, այնպես էլ առանց ազնվության ոչ կրթությունը և ոչ էլ տաղանդը մարդ արարածին չեն կարող դարձնել սամուրայ: Բայց եթե առկա է ազնվությունը, ապա մյուս արժանիքների բացակայությունը այնքան էլ կարևոր չէ»<sup>2</sup>.

Ինչպես չինական, այնպես էլ առհասարակ արևելյան մարտարվեստների ձևավորման գործում անգնահատելի է նաև դաոսական փիլի-

<sup>1</sup> Մեջբ ըստ՝ Պրոմիկով Վ.Ա., Լադանով Ի.Գ., Ճապոնացիները Ազգահոգեբանական ակնարկներ, Եր., 1989, էջ 378

<sup>2</sup> *Գևորգյան Վ.Ժ.* Կարատե մարտարվեստ Ուս ձեռնարկ, Եր., 2004, էջ 76

սովայության ներդրումը: Դառնականության հիմնադիրն է համարվում Լառ-ցզին /Ք.ա. 6-5-րդ դդ /, որի փիլիսոփայական գաղափարները շարադրված են «Դառդեցզին» /«Գիրք ճանապարհի և առաքինության»/ աշխատության մեջ: Դառնականության հիմնական հասկացությունը Դառն է, որը բառացիորեն թարգմանվում է որպես «ճանապարհ, որով գնում են մարդիկ»: Հետագայում Դառն հասկացվել է որպես ուղի, ճանապարհ, օրենք, անհրաժեշտություն և գոյության սկիզբնպատճառ ու վերջնանպատակ: Ամեն ինչ ծագում է Դառնից և վերածվում Դառնի: Դառն ազատ է ամեն կարգի ցանկություններից ու կրքերից, հետևաբար մարդը, որը ձգտում է ճանաչել Դառն, նույնպես պետք է ձերբազատվի ցանկություններից ու կրքերից: Դառն ակտիվ չէ, այլ անգործունյա: Քանի որ տիեզերքում ամեն ինչ կատարվում է համաձայն Դառնի օրենքների, ուստի իմաստունը պետք է ձեռնպահ մնա, չմիջամտի բնական ընթացքին, չփորձի փոխել բնության կարգը: Անգործությունը իմաստունի գոյության եղանակն է: «Չկա մի բան, որ չկատարի անգործությունը: Այդ պատճառով Աշխարհին տիրանալը միշտ իրագործվում է անգործության միջոցով: Ով գործում է՝ ի վիճակի չէ տիրանալ Աշխարհին»<sup>1</sup>:

Քանի որ Դառն իր դերը, առաքելությունը իրականացնում է առանց բռնության, այդ պատճառով իմաստունը պետք է բնության, կենդանիների և մարդկանց հանդեպ լինի բարյացակամ, մեղմ ու զիջող: Հաջողության երաշխիքը անգործության մեջ է. կատարյալ իմաստունը չի գործում, այլ հետևում է իրերի բնական ընթացքին. «Ով գործում է՝ անհաջողության է մատնվում: Ով տիրում է ինչ-որ բանի՝ կորցնում է այն Կատարյալ իմաստունը անգործունյա է, և նա չի մատնվում անհաջողության: Նա ոչինչ չունի, դրա համար էլ ոչինչ չի կորցնում. .. Նա հետևում է իրերի բնականությանը և չի համարձակվում /ինքնակամ/ գործել» /էջ 427/: Անգործությունը, ըստ Լառ-ցզի, չունի գիտելիքներ, ունակություններ, բայց չկա մի բան, որ նա չիմանա կամ չկարողանա. «Կատարյալ իմաստունի ԴԱՌՆ - գործողությունն է առանց պայքարի» /էջ 432/: Սակայն, հարկ է նկատել, որ դառնականները ժխտում էին ոչ թե ամեն մի ակտիվություն, այլ այնպիսին, որը հակասում էր «բնականությանը»: Անգործություն հասկացությունը նշանակում է, գրում է Վ.Գ. Բուրովը, հետևել իրերի բնական ընթացքին, որը «շնորհված» է բնության կողմից: Իսկ գործունեություն հասկացության տակ դառնականները հասկանում էին առան-

<sup>1</sup> Լառ-ցզի, Դառդեցզին, «Հին Արևելքի պոեզիա» /կազմ և խմբ Հ Ա Եղոյան/, Եր , 1982, էջ 421

ձին մարդուն և հասարակությանը հակաբնական որոշումների /խիստ օրենքներ ու դաժան պատիժներ/ և հակումների /ձգտումը պերճության, հարստության, ուրիշների հաշվին հարստություն կուտակելը/ պարտադրում <sup>1</sup>:

Դառուսական փիլիսոփայության մի շարք սկզբունքներ /դատարկություն, անգործություն, բնականություն/ ընկած են մարտարվեստների փիլիսոփայության հիմքում:

Դառուսականության մեջ մարդը դիտվում էր որպես փոքր տիեզերք, որում մարմնի որոշակի մաս համապատասխանում էր մեծ տիեզերքի իր մասին: Այդ փոքր տիեզերքի ամբողջականությունը պայմանավորում էր մարդու հոգևոր-մարմնական միասնությունը: Դառուսականության իդեալական մարդը իր արարքներով ու մտածումներով իրագործում է Երկնքի կամքը, հետևում Դաոյին, ուստի կարիք չունի ծիսական արարողությունների: Եթե կոնֆուցիոսականությունը պաշտպանում էր մարդու և հասարակության ներդաշնակության իդեալը, որին կարելի է հասնել հետևելով ավանդական բարոյական նորմերին ու ծեսերին, ապա դառուսականությունը պաշտպանում էր մարդու և տիեզերքի ներդաշնակության իդեալը: Մարդը պետք է հետևի Դաոյին, փնտրի դրա դրսևորումը իր ներսում: Ինչպես դառուսական ուսմունքի, այնպես էլ առհասարակ մարտական արվեստների տեսությունների կենտրոնական հասկացություններից է *Ցին*, որը կարելի է թարգմանել որպես պնևմա, էներգիա, շունչ: Դա տիեզերական մի նախահիմք է, որն ունի էներգետիկական բնույթ և շրջանառվում է մարդու ներսում: Ստեղծագործական բարձրագույն ուժը, որը նպաստում է մարդու ինքնաիրականացմանը, կամային ազդակն է, որը միաժամանակ Երկնքի կամքի դրսևորումն է: Երկնային ազդակը կարգավորում է Ցի-ի շրջանառությունը, իսկ վերջինս էլ կարգավորում է մարդու ֆիզիկական ուժը: Այստեղից բխում է ուշուի հայտնի «երեք համապատասխանությունների» սկզբունքը՝ մարդու յուրաքանչյուր գործողություն ձևավորվում է կամքի /Ի/, Ցի-ի և ֆիզիկական ուժի /Լի/ կողմից: Այդ երեք սկզբների միջև ներդաշնակության հաստատման համար մարտիկը պետք է հասնի բացարձակ հոգեկան հանգիստ վիճակի: Միայն այս դեպքում՝ նա կարող է ընկալել բնական ուժի ազդակները:

Դառուսական փիլիսոփայական-հոգեբանական կարևորագույն սկզբունքներից է բնականության սկզբունքը: Բնության մեջ տարերային

---

<sup>1</sup> См *Буров В.Г.* Философия ханьской эпохи. В кн. «Древнекитайская философия. Эпоха Хань» М., 1990 с 18



բնականությունը ԴԱՌի գործողության դրսևորումն է: Մարտական արվեստների մեջ այդ սկզբունքի կիրառումը նշանակում է, որ մարտիկի շարժումները պետք է առավելագույնս լինեն ազատ, տարերային, ինքնակամ, պետք է բացակայի դրդապատճառի գիտակցման պահը: Դրա հետևանքով գործողությունը կատարվում է ինքնակամ՝ համապատասխան դառասականության անգործության սկզբունքի: Ընդ որում, անչափ կարևոր է, որ դրա ընթացքում չխախտվեն մարդկային մարմնի բոլոր մասերի բնական շարժումների օրենքները: Ներքին հանգստությունը և անխոռվությունը պետք է զուգակցվեն գիտակցության մշտական պատրաստականության հետ, որպեսզի արտաքին ազդակների հանդեպ լինի արագ և համարժեք հակազդում: Մարտական արվեստների տեսության մեջ մշակվել է բնական ինքնակարգավորման սկզբունքը, որը մարտիկին հնարավորություն է տալիս թե՛ սովորական կենցաղային պայմաններում և թե՛ մարտի ժամանակ ինքնաբերաբար ընտրելու արդյունավետ գործողության տարբերակը:

Դատարկության և կենտրոնացման սկզբունքները սերտորեն կապված են միմյանց հետ: Տակուանի «Անհաղթելի ոգի-բանականության մասին» դասական աշխատության մեջ այդ մասին ասվում է հետևյալը. «Բազում տարիների ընթացքում փորձարկելով կենտրոնացումը, դուք պետք է հասնեք այնպիսի վիճակի, երբ ազատված լինեք օբյեկտից, որին ուղղված է ձեր ոգի-բանականությունը: Կատարելության բարձրագույն աստիճանը կլինի այն փուլը, երբ ոգի-բանականությունը գործում է՝ չսկեռվելով որևէ բանի վրա...: Թույլ մի տվեք ձեր ոգի-բանականությանը կանգ առնել ինչ-որ բանի վրա՝ հաշվելու համար, թե ինչպես հարված կատարել: Մոռացեք այդ մասին և հարվածեք՝ ուշադրություն չդարձնելով հակառակորդի վրա: Չեր հակառակորդը ներթափանցված է Դատարկությամբ, և դուք էլ եք ներթափանցված Դատարկությամբ: Պատկերացրեք, որ հարվածի ժամանակ ձեր ձեռքերը և սուրը նույնպես ներթափանցված են Դատարկությամբ, բայց միաժամանակ մի սկեռեք ոգի-բանականությունը հենց Դատարկության գաղափարի վրա»<sup>1</sup>. Եշմարիտ է համարվում այն շարժումը, որը բխում է մարդու ներքինից և ոչ թե կատարվում է հրամանով: Դառասական ուսմունքում ձևակերպվել է արտաքին շարժումների պարզության գաղափարը, քանի որ ամենակարևորը ոչ թե հնարքի տեխնիկական բարդությունն է, այլ այդ հնարքի

---

<sup>1</sup> Մեջք ըստ *Долли А.А., Попов Г.В.* Кэмпо — традиция военных искусств М., 1990, с 217

միջոցով մարդու բնատուր հատկությունների խորության բացահայտման հնարավորությունը:

Դառուսականության, ինչպես և կոնֆուցիոսականության մեջ մեծ տեղ է հատկացվում իդեալական մարդու գաղափարին: Կատարյալ մարդը բարոյականության, իմաստության մարմնացում է:

Մարտարվեստի ուսուցչի և զորավարի իդեալական կերպարը համապատասխանում է կատարյալ մարդու իդեալական կերպարին: Նրանց հատկություններից են՝ տեսնել անտեսանելին և օգտվել դատարկությունից /դատից/, կարողանալ ներդաշնակության մեջ գտնվել ԻՆի և ՅԱՆի երկնային ձևափոխությունների հետ: Այս դեպքում զորավարական հմտությունը թույլ է տալիս հաղթել՝ չլինելով ռազմատենչ, քանի որ գործածվում է ոչ թե մարդկային ռազմավարություն, այլ «մեծ անգործությունը», այսինքն՝ ԴԱՌ-ին հետևելը. «Խելոք զորավարը ռազմատենչ չի լինում: Խելոք զինվորը կատաղի չի լինում: Թշնամուն հաղթել կարողացողը չի հարձակվում: Մարդկանց կառավարել կարողացողը ստոր վիճակներում չի դնում իրեն: Դա ես անվանում եմ պայքարից խուսափող ԴԷ: Դա ուժ է՝ մարդկանց կառավարման մեջ: Դա նշանակում է հետևել բնությանը և /ԴԱՌՅԻ/ հնագույն սկզբին» /Էջ 428/: Դառուսական մարդաբանության մեջ ռազմատենչությունը նույնացվում է ակտիվության, իրերի բնական ընթացքին միջամտելու գործողության հետ, ուստի այն դատապարտվում է: Ռազմատենչն ի վերջո կործանվում է, որովհետև հանդես է գալիս բնության օրենքների դեմ:

Մարտարվեստների կարևոր աղբյուր է հանդիսանում նաև դառուսական ուսմունքը ներքին մարզման, հոգեպրակտիկայի, ներքին ցի էներգիայի կարգավորման վերաբերյալ: Այդ ուսմունքը պայմանավորել է մարտական արվեստների ներքին հոգևոր բնույթը: Դրանցից ոչ մեկը չի կարող գործել առանց «ներքին աշխատանքի» կամ «ներքին ալքիմիայի», որոնց շնորհիվ կառավարվում է գիտակցությունը և կարգավորվում է ցի էներգիան: Այդ համակարգը մարդուն մերձեցնում է տիեզերքի հոգևոր ուժերին և միաժամանակ նրան ապահովում արտաքին վնասակար ազդեցություններից:

Դառուսիզմի մեջ գոյություն ունի նաև «արտաքին ալքիմիա» հասկացությունը, որի նպատակը նույնպես անմահության հասնելն է: Դա կարող է տեղի ունենալ ինչպես դեղանյութերի, էլիքսիրների, այնպես էլ որոշ ծեսերի ու արարողությունների միջոցով: Ներքին արվեստի մեթոդիկայի հնագույն ձևերից է «ցիի կառավարման վարպետությունը»: Ներքին արվեստի ակունքները կապված են դառուսական մոզերի գաղտնի /Էզոտե-

րիկ/ արվեստի հետ, որի նպատակն էր ԴԱՌ-ին միաձուլվելով և սեփական բնությունը հայելով՝ հասնել անմահության: Մարդկային կյանքի երկարացման և այլ կեցության անցնելու համար օգտագործվում էին առողջարարական, շնչառական և մարմնամարզական վարժությունների մեթոդների համախմբություն:

Մարտական արվեստներում դառսական մեթոդների կիրառումը հանգեցրեց առողջարարական և մարտական կողմերի միահյուսմանը, պարտադիր կերպով շնչառական-մեղիտատիվ վարժությունների կատարմանը: Սեփական բնության կատարելագործման ուղին սկսում էր հոգեկան անխոտվություն ու հանգստություն ձեռք բերելուց: Երբ Ինը և Յանը գտնվում են հանգիստ վիճակում, դրանք միավորվում են՝ ծնելով բոլոր կարգի հակադրությունների ներքին շտաբերակվածություն: Մարմնի և հոգեպրակտիկայի հնագույն տեխնիկան իրագործվում էր կենդանիներին նմանակելու միջոցով: Դա խորհրդանշում էր բնական սկիզբը և մարդու վերադարձը բնականության ոլորտը:

Արևելյան մարտարվեստների ձևավորման ու զարգացման վրա էական ազդեցություն է ունեցել նաև հին հնդկական փիլիսոփայության առաջատար ուղղություններից մեկը՝ բուդդայականությունը, որի հիմնադիրն էր Բուդդան՝ Սիդհարթա Գաուտաման /Ք.ա. 6-5-րդ դդ./: Բուդդայականությունը մարդուն տառապանքներից լազատագրելու վարդապետություն է: Տառապանքներից ազատվելու համար հարկավոր է դուրս գալ կեցության շրջապտույտից և հասնել նիրվանայի, իսկ դրա համար պետք է առաջնորդվել ութ առաքինություններով /որոնք նաև ինքնակատարելագործման աստիճաններ են/: Այդ առաքինությունները կարելի է բաժանել երեք խմբի՝ բարոյական նորմեր, մեղիտացիայի կանոններ և իմացության սկզբունքներ: Բարոյական նորմերն են՝ ճիշտ վարքագիծը, որը պահանջում է հրաժարվել բռնություն, գողություն, շնություն կատարելուց, կարողանալ ներել, ընդունել սխալները և այլն. Դժիշտ խոսքը, որը պահանջում է չխաբել ու չստել և ճիշտ ապրելակերպը, որը պահանջում է ազնիվ ճանապարհով հայթայթել կենսապրուստը: Մեղիտացիայի կանոններն են ճիշտ ձգտումը, ճիշտ ըմբռնումը և ճիշտ կենտրոնացումը: Իմացության սկզբունքներն են ճիշտ հասկացումը և ճիշտ մտածողությունը: Առաջնորդվելով այս ութ առաքինություններով՝ մարդը կարող է ազատագրվել, հասու լինել ճշմարտությանը և հասնել բացարձակ անխոտվ վիճակին՝ նիրվանային: Նիրվանան իդեալական մի վիճակ է, որը դժվար է սահմանել կամ բառերով արտահայտել: Սակայն այս անորոշությունը

դրական բովանդակություն ունի, քանի որ ենթադրում է կատարելագործման անվերջ գործընթաց:

Դառնականության և բուրդայականության հիմքի վրա Չինաստանում ձևավորվում է մի նոր ուղղություն, որը կոչվում է Չան բուրդայականություն /Չան բառը ծագում է սանսկրիտերեն դիյանա *հայեցողություն, մտասկեռում, խորհրդածություն* /մեղիտացիա/ բառից/: Դրա հիմնադիրն է համարվում 6-րդ դարի մտածող Բողիդհարման՝ բուրդայականության քսանութերորդ և չան բուրդայականության առաջին պատրիարքը: Չան բուրդայականությունը պատկանում է բուրդայականության *մահայանա* տարատեսակին, որը ենթադրում է «սանսարայի անիվից» /ծնունդ-մահ շղթայից/ ոչ միայն վանականների, այլև մյուս մարդկանց փրկությունը: Չան բուրդայականությունը անվանում են նաև մեղիտատիվ բուրդայականություն, քանի որ դրա կենտրոնական հասկացությունը մեղիտացիան է:

Բողիդհարմայի տեսության հիմքում ընկած է հոգեվարժանքների ավանդական բուրդայական մեթոդների և հոգեֆիզիկական մարզումների դինամիկ ձևերի, կամ ավելի ընդհանուր՝ հոգևորի և ֆիզիկականի հավասարակշռության պահպանության գաղափարը: Չան բուրդայականությունը մարդկային գործունեության ձևերը վերածեց ոգու ինքնակատարելագործման արվեստի: Այս համատեքստում մարտական արվեստները դիտվում էին որպես հոգևորի և մարմնականի, հայեցողության ու գործունեության միասնությունը ապահովող արվեստներից մեկը:

Չան բուրդայականության յուրահատկություններից մեկն այն է, որ չի ընդունում Բուրդայի՝ որպես անձնավորության /որպես աստծու/ գոյությունը: Բուրդան պարզապես գիտակցության հատուկ վիճակ է: Իսկ մյուս յուրահատկությունն այն է, որ դրա հետևորդները դառնականների նման անվստահություն էին տածում ուսմունքի բովանդակության փոխանցման խոսքային /վերբալ/ մեթոդին: Դրա կողմնակիցները մերժում են ռացիոնալ ու վերբալ, վերացական հասկացություններով ճանաչողությունը, որովհետև այդ ճանաչողությունը հատվածական և սահմանափակ բնույթ ունի: Ի հակառակ դրան, շեշտը դրվում է ներքին պայծառացման, հանկարծակի, վայրկենական իմացության վրա: Դրան կարող են նպաստել ինչպես ուսուցչի կողմից աշակերտի վրա հանկարծակի ազդեցությունը /գոռոց, հարված/, այնպես էլ պարադոքսալ խնդիրների /կոանների/ լուծման համար կատարվող խորհրդածությունները: Չան բուրդայականությունը և դրա վրա հիմնված մարտարվեստի ձևերը ավելի մեծ տարածում գտան միջնադարյան Ճապոնիայում, որտեղ այդ ուս-

մունքը ստացավ ձեռն բուդդայականություն անվանումը: Չեն հասկացությունը շինական չան հասկացության ճապոնական տարբերակն է:

«Ի՞նչ է ձեռն բուդդայականությունը, ո՞րն է այդ վարդապետության էությունը» հարցին դժվար է միանշանակորեն պատասխանել: Տարօրինակ է, բայց ձեռնի մասին ասում են հետևյալը. «Ով հասկանում է ձեռնը, նա դրանից ոչինչ չի հասկանում, իսկ ով այն չի հասկանում՝ հասկանում է»:

Դ.Տ. Մուծուկին «Չեն բուդդայականության հիմունքներ» դասական աշխատության մեջ նշում է, որ ձեռնը Արևելքի փիլիսոփայության խտացումն է, սակայն այն բառիս բուն իմաստով փիլիսոփայական համակարգ չէ: Չենը Արևելյան մշակույթի հոգևոր հիմքն է, քանի որ ձեռնը միստիկական է: Հենց այդ միստիցիզմն է, որ Արևմուտքին խանգարում է չափել արևելյան մտքի խորությունը, քանի որ իր բնույթով միստիցիզմը մերժում է տրամաբանական վերլուծությունը՝ արևմտյան մտքի բնութագրիչ գիծը: Արևելյան միտքը համադրական է և ձգտում է ամբողջի ինտուիտիվ իմացությանը: Արևելյան մտքին բնորոշ են հանգստությունը, լռությունը և անխտովությունը, բայց ոչ անգործությունն ու պարապությունը. Չենը բուդդայականության ճյուղերից մեկն է, սակայն առանց բուդդայականության մետաֆիզիկայի ու հնդկական մտքին բնորոշ վերացական միստիցիզմի: Բուդդայական բոլոր այն ուսմունքները, որոնք շարադրված են Ս. Գրքերում, ձեռն բուդդայականության տեսանկյունից թղթի թափոն /մակուլատուրա/ են, որի միջոցով լավագույն դեպքում կարելի է մտքի փոշին թափ տալ <sup>1</sup>:

Չեն բուդդայականության հիմնական սկզբունքներն են՝ ա/ հայտնության /պայծառացման/ հասնել առանց Ս. Գրքերի միջնորդության, բ/ անկախությունը բառերից, տառերից ու հեղինակություններից, գ/ անմիջական շփում մարդու հոգևոր էության հետ, դ/ մարդու բնության իմացության ճանապարհով հասու լինել Բուդդայի կատարելությանը:

Ինչպես չան, այնպես էլ ձեռն բուդդայականության ուսմունքի հիմքում ընկած է հանկարծակի, ակնթարթային պայծառացման /սատորի/ գաղափարը: *Սատորի* նշանակում է սեփական Ես-ի մեջ Բուդդայի ճանաչումը: Սատորին ձեռնի էությունն է, առանց որի ձեռնը չի կարող ձեռն լինել: Ով հասու չէ սատորիին, նա չի կարող հասկանալ ձեռնի գաղտնիքները: Չեն բուդդայականության հետևորդները ոչ միայն փնտրում էին անենական ուղիները պայծառացման հասնելու և իրենց մեջ Բուդդայի

---

<sup>1</sup> Տես *Судзукի Д.Т* Основы дзен-буддизма В кн "Буддизм Четыре благородных истины. М., 2002, с 277-281

բնության ճանաչման համար, այլև ձգտում էին խորասուզվել այն ամենի մեջ, ինչով զբաղվում էին՝ լինի դա թեյախմություն, այգեգործություն թե մարտական պարապմունքներ: Չենի հիմքում ընկած են երկու սկզբունք՝ հայեցողություն և գործողություն: Այս առումով ձենը շատերի համար դիտվում է որպես հոգեֆիզիկական հավասարակշռության հասնելու ուղի: Նրանք օգտագործում են ձենի մեթոդները հոգեկան ինքնակարգավորման համար: Ռեանց միջոցով ձենի հետևորդները իրենց գիտակցությունը դուրս են բերում իրականության ընկալման բնական աստիճան, որը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու մարդու բնության մեջ առկա թաքնված ներուժը: Ինքնակարգավորման այս ուղին մարդուն հնարավորություն է տալիս ի մի բերելու, կենտրոնացնելու սեփական բնության ֆիզիկական, մտավոր և հոգևոր ունակությունները:

Գիտակցության հետ աշխատելու հիմնական մեթոդներն են՝ կենտրոնացում օբյեկտի վրա և պասիվ հայեցողություն: Այդ մեթոդները իրար հետ փոխկապակցված են, և միասին հնարավորություն են տալիս ակնթարթորեն պատասխանելու արտաքին աշխարհից եկող ազդակներին. կենտրոնացման փուլերից են՝ թուլացումը, ուժերի տեղաբաշխումը մարմնի կենտրոնում, խորը շնչառությունը, տվյալ գործողության համար հոգեբանական դիրքորոշման մշակումը, հոգեֆիզիոլոգիական բոլոր ուժերի մեկտեղումը և այլն:

Կենտրոնացումը թույլ է տալիս ի մի բերելու, հավաքելու մարդու ֆիզիկական ու հոգևոր ուժերը և դրանք ուղղորդելու անհրաժեշտ օբյեկտի վրա. Հրնթացս վարժում են ինչպես երկար ժամանակ ուշադրությունը մի օբյեկտի վրա պահելու, այնպես էլ մի օբյեկտից մյուսին ակնթարթորեն անցնելու կարողությունը: Մարտարվեստներում կենտրոնացումը նշանակում է կարողանալ սեփական էներգիան ճիշտ ու նպատակային ուղղորդել և ապահովել ցանկացած ուժային շարժման ներքին բովանդակությունը: Մեդիտացիայի ընթացքում նույնպես տեղի է ունենում կենտրոնացում, սակայն ոչ թե օբյեկտների, այլ զգայությունների, ընկալումների, պատկերացումների և մտքերի վրա: Մեդիտացիայի մեջ միասնական ոչինչ չկա /անշուշտ, կան մեդիտացիայի էության տարբեր ընթացումներ, այդ թվում այնպիսին, որը փորձում է դա պարուրել խորհրդավորության քողով/. դա պարզապես մարդուն հոգեբանորեն նախապատրաստում է անհրաժեշտ քայլեր կատարելու համար: Մեդիտացիայի ընթացքում տեղի է ունենում ֆիզիկական և հոգևոր ուժերի կենտրոնացում, մարդու հոգեկանի վերակառուցում, ֆիզիկական ու հոգևոր ուժերի ինքնակարգավորում Մարդն ազատվում է ավելորդ, տվյալ պարագայում ոչ

կարևոր մտածմունքներից ու ուշադրությունը բևեռում է իր առջև դրված խնդրի լուծման վրա: Իրավիճակի ամբողջական ընկալումն ու գնահատումը նարավորություն է տալիս արագորեն մշակել տեղեկատվությունը և նպաստել որոշումների արագ ու ակամա ընդունմանը: Պատմում են, որ նշանավոր սուերամարտիկ Կամիձումին /16-րդ դար/ մի անգամ գիշերը անցնում էր մութ փողոցով: Հանկարծ նախազգացումը նրան հուշեց սպասվող վտանգի մասին: Կանգ չառնելով, նա ակնթարթորեն հանեց սուրը, վճռական շարժումով շրջան գծեց սրով և դարանակալված չորս հոգի փովեցին գետնին:

Մարտական արվեստներում ձևավորվել է հետևյալ նշանաբանը՝ **բանականություն – ինտուիցիա - իրականություն**: Այսինքն՝ ուշադրության կենտրոնացում հակառակորդի վրա, ես-ի միաձուլում հակառակորդի անձի հետ և բնագոյային հակազդում հակառակորդի ցանկացած գործողության հանդեպ:

Սամուրայական բարոյականության հիմքում ընկած են ձենի ինքնավերահսկողության ու ինքնատիրապետման սկզբունքները: Դրանք դիտվում էին որպես բարձրագույն առաքինություններ և համարվում էին սամուրայի բնավորության լավագույն գծերը: Չենի մյուս կարևոր գործոնի՝ մեդիտացիայի օգնությամբ սամուրայը իր մեջ մշակում էր մահվան հանդեպ ինքնավստահության ու սառնասրտության հատկություններ: Սամուրայը պետք է կատարելապես տիրապետեր ինքնագսայման ու ինքնակառավարման արվեստին: Անսպասելի վտանգի առջև չընկրկել և նման դեպքում պահպանել հոգու անխռովություն, մտքի հստակություն, հաշիվ տալ իր արարքների ու դրանց հետևանքների մասին՝ սրանում է սամուրայի արժանապատվությունը, որը դաստիարակվում է շնորհիվ ձեն բուդդայականության պրակտիկայի: Հոգու անխռովությամբ ու մտքի պայծառությամբ կյանքին թեթևությամբ հրաժեշտ տալը պայմանավորված էր կեցության թվացյալության /պատրանքայնության/ վերաբերյալ ձեն բուդդայականության ուսմունքի ազդեցությամբ: Ժամանակի ընթացքում բուսիդոյի ոգին արմատավորվել է ճապոնացիների կյանքում, դարձել ազգային վարքագծի յուրահատուկ գիծ: Դա իր արտացոլումն է գտել հարակիրի և կամիկաձե երևույթների մեջ. Հարակիրին դիտվում էր իբրև հերոսության, քաջության դրսևորում, ուժի, կամքի ու ինքնատիրապետման ցուցադրում: Ինքնագոհության գաղափարը ընկած է նաև կամիկաձե /բառացիորեն նշանակում է աստվածային քամի/ երևույթի հիմքում: Երկրորդ աշխարհամարտի վերջում, երբ ճապոնացիները պարտվում

Էին, սկսեցին ձևավորել մահապարտների ջոկատներ, որոնց անդամներին անվանում էին կամիկաձե Նրանք «մարդ-ինքնաթիռներ», «մարդ-նավակներ», «մարդ-ականներ» էին, ովքեր հանում Ճապոնիայի պատրաստ էին զոհաբերելու իրենց կյանքը

Այսպիսով, ամփոփելով վերոգրյալը, կարող ենք անել հետևյալ եզրակացությունը. մարդու մասին արևելյան փիլիսոփայության ուսմունքները /Կոնֆուցիոսականություն, դաոսականություն, բուդդայականություն/ էական ազդեցություն են ունեցել արևելյան մարտական արվեստների զարգացման ու դրանց փիլիսոփայության մշակման գործում:

Կոնֆուցիոսականությունից այն փոխառել է մարդասիրության, ծնողների, ավագների և տերերի հանդեպ անվերապահ հնազանդության, պարտքի ու պատասխանատվության, հավատարմության, Ուսուցչի հանդեպ պաշտամունքի, մարդու քարոյական կատարելագործման գաղափարները, դաոսականությունից բնականության, տիեզերքի հետ մարդու ներդաշնակության, անգործության, հոգևորի և մարմնականի միասնության սկզբունքները, իսկ բուդդայականությունից տառապանքներից ազատագրման, մտասևեռման, կենտրոնացման ու քարոյական կատարելագործման դրույթները:



ՀԱԿՈՔ ՆԱԼՅԱՆԻ ԿՅԱՆՔԸ, ԳՈՐԾԸ ԵՎ  
ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

18-րդ դարում Թուրքիան մի անհիշխան պետություն էր, որտեղ տիրում էր հարստահարություն, կեղեքումներ, անսամձ կամայականություններ, ընդհարումներ: Ընդհարումները լինում էին և՛ ազգամիջյան հողի վրա և՛ կրոնական նկատառումներով: Այդ ամենի հետևանքով հայերի դրությունը ծանր էր և՛ Թուրքաց Հայաստանում և՛ Թուրքիայի հայկական գաղթօջախներում<sup>1</sup>: Այս ամենին գումարվում էր դեռևս 12-րդ դարում սկիզբ առած միարարական շարժումը, որը շարունակում էր ծավալվել նաև 18-րդ դարում: Կաթոլիկ եկեղեցին ցանկանում էր Արևելքի երկրներում կաթոլիկություն տարածել: Նրանք հիմնում էին այնպիսի դպրոցներ, որոնք պատրաստում էին արևելյան լեզուներ իմացող, բազմակողմանի գիտելիքների տեր քարոզիչներ: Այդ քարոզիչները հատկապես հաջողության էին հասնում այն երկրներում և այն ժողովուրդների մեջ, որոնք գտնվում էին տնտեսական ու մշակութային զարգացման ցածր մակարդակում: 18-րդ դարում այդպիսի տնտեսական ու մշակութային ցածր զարգացման մակարդակում էին գտնվում նաև հայկական գաղթօջախները: Այդ պատճառով կաթոլիկ միսիոներների հաջողությունները հայկական գաղթօջախներում ավելի ակնառու էին: Միարարական շարժման կողմնակիցները գաղթօջախներում իրենց նպատակին հասնելու համար, բացի գաղափարական քարոզչությունից, կիրառում էին նաև տնտեսական, ֆիզիկական ներգործություններ: Բռնի միջոցներից զատ նրանք զբաղվում էին նաև դավանաբանական գրականության կեղծումներով: Դիմելով բացահայտ բռնությունների՝ նրանք իրենց դեմ էին հանում հայ հոգևորականներին և ժողովրդական լայն զանգվածներին<sup>2</sup>: Չնայած վերը նշված երևույթը հիմնականում բացասական էր, սակայն պետք է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ այդ շարժումը դրական կողմեր էլ է ունեցել և նպաստել է գիտության ու մշակույթի զարգացմանը ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ հայկական գաղթօջախներում: Զա-

<sup>1</sup> Այդ մասին տե՛ս Լեո, Երկերի ժողովածու, երրորդ հատոր, գիրք երկրորդ, Երևան, 1973, էջ 239

<sup>2</sup> Տե՛ս Հ Ղ Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի թննական վերլուծություն, Երևան, 1983, էջ 54, 57

րոզիչները, լինելով կրթված, տիրապետելով մի քանի լեզուների, ծանոթ լինելով եվրոպական գիտության նմվածումներին, իրենց գիտելիքներն էին տարածում Հայաստանում և հայկական գաղթօջախներում, կամա թե ակամա նպաստելով գիտության և մշակույթի զարգացմանը: Կաթոլիկ միսիոներներից բացի հայ իրականության մեջ իրենց գործունեությունն էին ծավալում նաև կաթոլիկադավան և կաթոլիկամետ հայերը, որոնց թվում կային նաև հայ հոգևորական դասի ներկայացուցիչներ: Արդյունքում հայ հոգևորականությունը բաժանվում է երկու հակադիր խմբերի՝ հայադավան կամ լուսավորական և կաթոլիկ հոգևորականների: Հայ լուսավորական եկեղեցու գործունեության արդյունավետությունը պայմանավորված էր հետևյալ գործոններով. նախ՝ իր ձեռքում ուներ իշխանություն, երկրորդ՝ թվով անհամեմատ ավելի շատ էր և երրորդ՝ ուներ հայ ժողովրդի մեծամասնության աջակցությունը: Իսկ կաթոլիկ վանականության գործունեության արդյունավետությունը պայմանավորված էր նրանով, որ նրանք գիտելիքների ավելի մեծ պաշար ունեին, լավ տիրապետում էին մի քանի լեզուների, նրանց հասու էին նոր ժամանակի եվրոպական գիտության նվաճումները և ձեռքբերումները, քան լուսավորական վանականությանը: Ունենալով գիտելիքների հարուստ պաշար և տիրապետելով քարոզչական հմտության՝ կաթոլիկ հոգևորականների թիվն աստիճանաբար սկսում է ավելանալ ի հաշիվ հայ քարոզիչների: Կաթոլիկադավան հայերի շարքը հայ հոգևորականներով համալրվելու փաստը ավելի ակնառու է ի հայտ գալիս հատկապես 18-րդ դարում: Կամա թե ակամա կաթոլիկ վանականությունը դառնում է միջնորդ հայերի և եվրոպական լուսավորության միջև: Իրենց քարոզչության մեջ հաղթանակի հասնելու նպատակով նրանք յուրացնում էին գիտության զանազան բնագավառներ, նվաճումներ, որոնք պարունակում էին ռացիոնալ աշխարհընկալման տարրեր: Այդպիսի վանականներին անվանում էին լուսավորված վանականություն: Ահա այս լուսավորված վանականությունն էր, որ 18-իդ դարում ձգտում էր իր ձեռքը վերցնել հայ ժողովրդի մտավոր առաջնորդությունը, որը մինչ այդ պատկանում էր լուսավորական վանականությանը: Սրան զուգընթաց, չցանկանալով զիջել իր դիրքերը՝ լուսավորական վանականությունը աշխատում է դառնալ լուսավորված վանականություն: Կաթոլիկ վանականության գլխավոր կենտրոնը դառնում է Վենետիկը, իսկ լուսավորական հոգևորականության համար՝ Կ. Պոլիսը Մակայն 18-րդ դարում երևան է գալիս մի երրորդ հոսանք, բոլորովին նոր երևույթ հայ իրականության մեջ: Դա հայ աշխարհիկ մտավորականությունն է, որը հայ վաճառականության ընդերքում է ձևավորվում. Հայ վա-

ճառականությունն էլ իր ազդեցությունն է սկսում գործել հոգևոր կյանքի վրա՝ ներդրումներ կատարելով տպագրական գործի մեջ և փոխարենը այդ գործի մեջ մտցնելով իր պահանջմունքները, որոնք նպաստում են աշխարհականացման գործընթացին<sup>1</sup>:

18-րդ դարի հայ լուսավորական-հոգևորականներից է եղել Հակոբ Նալյանը: Նա նաև Կոլոտ պատրիարքի սկսած կրթական, հոգևոր ու մտավորական շարժման շարունակողն է եղել, նրա աշակերտը և անմիջական հաջորդը: Նալյանը իր վարդապետ Հովհաննես Բաղիշեցու համար եղել է այն, ինչ Պլատոնը Սոկրատեսի համար «Սոկրատ ոչինչ գրած է. միշտ եւ ամենուրեք խօսած եւ քարոզած է: Պղատոնն է, որ իր գրած երկասիրություններով պատմութեանն ավանդած է Սոկրատի իմաստասիրական գաղափարները, իր մտքին Պրիսմակէն անցնելով զանոնք: Կոլոտ Պատրիարք ալ այնքան զրատած էր դասախօսական ու քարոզչական աշխատանքներով և պատրիարքութեան ընթացիկ գործերով, որ ժամանակ չէր ունեցած մասնատր գրքերը յօրինելու. . Նալեան Պատրիարք իր վարդապետէն սորվածը, իր ընթերցումներէն հաւաքածը եւ իր ստեղծագործ իմացականութեան երկնածը»<sup>2</sup> ոչ միայն ավանդել է իր աշակերտներին, այլ նաև գրել է երկու տասնյակից ավելի երկասիրություններ, որոնցից 8-ը իր կենդանության օրոք տպագրվել են, մեկը տպագրվել է հետմահու, իսկ 15-ը գտնվում են ձեռագիր վիճակում: Դրանցից մի քանիսը պահպանվել են մեկից ավելի օրինակներով և պահվում են Երևանի Մաշտոցի անվան մատենադարանում, Երուսաղեմի պատրիարքության ու Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի թանգարաններում, Կ. Պոլսում: Իր գրական վաստակով, դրանց քանակով և որակով Նալյանը մոտ է կանգնած այն մտածողներին, որոնցից են Գրիգոր Տաթևացին, Որոտնեցին և այդ ամենով հանդերձ ներկայանում է որպես վերածննդի դարի մեծագույն մատենագիրը<sup>3</sup>: Նրա ստեղծագործությունների բնույթը բազմազան է՝ աղոթքներ, տաղեր, կրոնական մեկնաբանություններ, դավանաբանական հերքումներ, բարոյական պատմություններ, օգտակար գիտելիքներ, աշխարհագրական, պատմական նյութեր, քաղաքների նկարագրություն և այլն: Իր երկասիրություններում «Թաղէտէն, Արիստոտէլէն, Պիթագորէն մինչեւ Նեոտոն վկայութեան կուչուած են» և մեծ մասամբ «հասարակաց հասկանալի գրաբառ - աշխարհաբառով մը և կոտ ոճով»

<sup>1</sup> Այդ մասին տե՛ս Լեո, նշվ աշխ , էջ 439-440

<sup>2</sup> Գ. Բամպուքճեան, Հակոբ Պատրիարք Նալեան, Առաջաբան գրված Շնորհ արքեպսկ Գալուստեանի կողմից, Ստանպուլ, 1981

<sup>3</sup> Տե՛ս Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, մաս Բ, Կ Պոլիս, 1914, սյունակ 3038

են գրված, որպեսզի հասանելի և ըմբռնելի լինեն ավելի լայն զանգվածներին, լուսավորեն նրանց մտքերը, սեր առաջացնեն դեպի ընթերցանությունը<sup>1</sup>:

Ինչպես վերը նշեցինք, Նալյանի ապրած դարաշրջանում /ինչպես նաև նախորդ և հաջորդ դարերում/ պոլսահայության մեջ բազմաթիվ վեճեր էին տեղի ունենում հայ և կաթոլիկ եկեղեցիների միջև, որոնք առիթ ու պատճառ էին դառնում կաթոլիկ հայերին հալածելու համար: Այս հարցում Նալյանը չափավոր դրսևորում է ցուցաբերել. Իր գրական գործերով, քարոզչությամբ և ուսուցչությամբ նա հանդես է եկել բոլոր այն վարկաբեկումների դեմ, որոնք արվում էին հայ եկեղեցու հանդեպ: Բայց մյուս կողմից որպես վերապահում աղոթքի համար օգտագործել է *«Ողջոյն Քեզ Մարիամը»* և հայերեն թարգմանել տվել Ուրփանոս Ը Հոռմի պապի աղոթքը: Սակայն այս հարցում Նալյանի ցուցաբերած վարքագծի մասին այլ կարծիք ունի Մխիթարյան միաբանության ներկայացուցիչ Միքայել Չամչյանը: Չամչյանը՝ որպես միաբարական շարժման ներկայացուցիչ, հակառակորդ է եղել Նալյանին և իր գործունեության ընթացքում կարողացել է զցել Նալյանի՝ որպես ազգային եկեղեցին պաշտպանող հմուտ աստվածաբանի, կաթոլիկության համար այդքան վնասակար հոգևորականի հեղինակությունը<sup>2</sup>: Այս հարցում Նալյանի դիրքորոշման մասին իր տեսակետն է արտահայտել նաև Օրմանյանը. *«Ասոր հետ մէկտեղ թույլ ու զիջողական ուղղութիւն ալ չունեցաւ, այլ մանաւանդ ջանացանոց ծաւալողական քարոզութեանց արգասատրութիւնը խափաներ»* իրենց իսկ միջոցներով, իսկ այդ միջոցներից ամենազլխավորը, որը հաջողություն էր բերում կաթոլիկադավաններին, ուսումնական ձևն էր: Այդ պատճառով, նրա *«գրեթէ բոլոր երկասիրութիւնները հայադավան վարդապետութիւնը պաշտպանելու կձգտին»*<sup>3</sup>:

Հակոբ Նալյանի կյանքին, գործին և ստեղծագործություններին մվիրված էան մի շարք ուսումնասիրություններ, սակայն դրանցում նախ՝ ավելի ընդգծված են կենսագրական փաստերը, երկրորդ՝ շարադրված են արևմտահայերենով և գրվել են մինչև 20-րդ դարի 80-ական թվականները, երրորդ՝ ընդգծված է Նալյանի, որպես հոգևորական գործչի՝ հոգևորականության բարձր դասի ներկայացուցչի բնութագրությունը Իսկ այս հոդվածում նպատակ է դրվում Նալյանին ներկայացնելու որպես մշակութային գործչի, ժամանակի անց ու դարձին արձագանքող,

<sup>1</sup> Հ Մըմըրեան, Ստուերք հին դէմբերու /1635-1900/, Կ Պոլիս, 1907, էջ 23

<sup>2</sup> Տե՛ս Լեռ, նշվ աշխ , էջ 545

<sup>3</sup> Մ. Օրմանյան, նշվ աշխ , 3038

գիտության նվաճումներին հասու, այն մասսաների սեփականությունը դարձնելու ձգտում ու ցանկություն ունեցող մտավորականի

Հակոբ Նալյանը ծնվել է հնում Ալնա, իսկ հետո էլ Տիվրիկի թեմին պատկանող Ջիմարա /Չմմառ/ գյուղաքաղաքում<sup>1</sup>, որը գտնվում է Տիվրիկից դեպի հյուսիս արևելք ընկած Եփրատ գետի աջ ափին: Ծննդավայրի հին անվան հետ է կապված այն փաստը, որ Նալյանը աղբյուրների մեջ հիշատակվում է նաև որպես «Ալնցի»: Ջիմարան որպես ավան գոյություն է ունեցել դեռևս 7-րդ դարից<sup>2</sup>. Ծննդյան թվականի մասին կան երկու տարբեր տեսակետներ: Ըստ Սարգիս դպիր Սարրաֆ-Հովհաննիսյանի՝ Նալյանը ծնվել է 1701 թ<sup>3</sup>, իսկ մաշտոցյան Մատենադարանի թիվ 4575 ձեռագրի /թ. 12բ/՝ 1706թ.-ին: Ծննդյան թվականի մասին անուղղակի ձևով անդրադարձել է նաև Օրմանյանը «Կ-Պոլսոյ մէջ Նալեանի պատրիարքական գործունեութիւնը կը փակուէր, թէպէտ տարածամ, զի դեռ 62 տարեկան էր, և տակաւին արդիւնատր գործունեութեան տարիք ունէր: Բայց ախտ մը չարաչար, մաշարարական կոչուած ընդհանուր բառով զայն կը հիծէր»<sup>4</sup>. Քանի որ նրա հիվանդության թվականը հիշատակվում է 1763-ը, ապա այստեղից հետևում է, որ նա ծնվել է 1701 թվականին: Կենսագիրներից Բամպուքճյանը գտնում է, որ 1706 թվականին ծնված լինելը ավելի հավանական է, որովհետև, նախ՝ 27 տարեկանում վարդապետական աստիճան ստանալու փաստը քիչ հավանական է նման բացառիկ ընդունակություններ ունեցողի համար՝ Երկրորդ՝ 1720-1723 թթ. տպագրված «Հարանց վարք» երկասիրության հիշատակարանում, գրված Շղթայակիրի և Կոլոտի կողմից, հիշատակվում են նորաբողոքոց պատանիներ, որոնք դպրատան աշակերտներ են և նրանց մեջ կան Հակոբ անունով երկուսը, որոնցից մեկը Նալյանը պետք է լինի<sup>5</sup>. Այս փաստը նկատի ունենալով՝ 1723 թ. Նալյանը պետք է 15-16 տարեկան լիներ, որը համապատասխանում է այն տեսակետին, որ նա ծնվել է 1706 թվականին: Նալյանի հայրը եղել է մահտեսի Պողոս Նալօղլին, իսկ մայրը՝ մահտեսի Թամամը. Ծնողները մահացել են նախքան 1745 թ., որովհետև «Մեկնութիւն Նարեկի» գրքի հիշատակարանում, նրանց հանգուցյալ է

<sup>1</sup> Տե՛ս Հ Մրմըրեան, նշվ աշխ , էջ 19

<sup>2</sup> Տե՛ս, «Հայկական Սովետական հանրագիտարան», հ 3, Երևան, 1977, էջ 697

<sup>3</sup> Տե՛ս, Գ. Բամպուքճեան, Նալեան, նշվ աշխ , էջ 15

<sup>4</sup> Մ. Օրմանյան, նշվ աշխ , 3034

<sup>5</sup> Տե՛ս, Գ. Բամպուքճեան, Նալեան, նշվ աշխ , էջ 15-16

անվանում «Նաեւ զմարմնատր ծնօղս մեր, զՆալօղլի կոչեցեալ Մահտեսի Պօղօսն եւ զՄահտեսի Թամամն ննջեցեալն մեր ի Բրիստոս»<sup>1</sup>:

Ըստ Հարություն Մրմրյանի, Նալյանը մինչև 14 տարեկանը մնացել է իր ծննդավայրում, իսկ այնուհետև եկել Պոլիս և հավանաբար իր ուշիմության պատճառով ընդունվել Կոլոտ պատրիարքի հիմնած Սկյուտարի դպրատունը<sup>2</sup>: Սկյուտարի դպրատունը Բաղեշի դպրատան կամ դպրոցի շարունակությունն էր, որը գործել է Բաղեշի Ամրդոլու վանքում: Այդ դպրոցը անպարենպաստ հանգամանքների բերումով 18-րդ դարում շնորհիվ Կոլոտի տեղափոխվում է Կ. Պոլիս<sup>3</sup>:

Նալյանի արեղա ձեռնադրության թվականը հայտնի չէ, իսկ վարդապետության թվականը կենսագիրներից նշել է միայն Աբրահամ Այվազյանը «1728ին, երբ տակաւին նորրնծայ վարդապետ էր »<sup>4</sup>: Վարդապետության թվականին անդրադարձել են նաև Չամչյանը, նշելով, որ 1728 թվականին երկու արեղաների վարդապետական աստիճան է շնորհվել, որոնցից առաջինը եղել է Նալյանը, իսկ երկրորդը՝ Հարություն Պալատեցին: Չամչյանը գրում է. «էին երկու ոմանք ի յարեղայից, որք ի նոյն աուրս ընկալեալ էին զգաւագան վարդապետութեան ի պատրիարքէն. եւ սորա մի զհետ միոյ ելեալ յատեան ի տալ զառաջին քարոզն՝ կարգեցին զբանս իւրեանց ընդդէմ միսոյ դասուն, եւ խօսեցան բանս ոչ սակաւ, զորս չէ տեղոյս գրեր»<sup>5</sup>:

Նալյանն իբրև եպիսկոպոս առաջին անգամ հիշատակված է 1730 թվականին «Խաբեութիւն աշխարհի» անվանումը կրող թիվ 110 ձեռագրի հիշատակարանում<sup>6</sup>: 1734թ. մարտ ամսին, Կոլոտ պատրիարքի կողմից Երուսաղեմ է ուղարկվում Նալյանը, որպեսզի ամոքի Շոթայակիր պատրիարքի վիշտը՝ կապված Երուսաղեմի Հաննա արքեպիսկոպոսի մահվան հետ: Այս կապակցությամբ Նալյանին շնորհվում է վարդապետության ծայրագույն աստիճանը՝ «Աստվածաբան» կոչումը<sup>7</sup>: Ըստ Չամչյանի՝ 1735թ. Հակոբ Նալյանը Գաղատիայի առաջնորդ է ընտրվում «Յով-

<sup>1</sup> Տե՛ս «Մի՞ն», 1969, մայիս-հունիս, էջ 252-253

<sup>2</sup> Տե՛ս, Չամչյան, Հայոց պատմություն, Երևան, 1984, էջ 775

<sup>3</sup> Տե՛ս Լեռք նշվ աշխ , էջ 448-449

<sup>4</sup> Տե՛ս Ա. Այվազյան, Նալեան պատրիարքէ կյանքէն, «Արևելյան մանուկ», Իզմիր, 1894, թիվ 15, էջ 466

<sup>5</sup> Վ. Չամչյան, նշվ աշխ , էջ 804

<sup>6</sup> Տե՛ս Բարզէն Աթոռակից Կաթողիկոս, «Յուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ Ազգային Մատենադարանի հայոց», Անթիլիաս, 1961, սյունակ 712

<sup>7</sup> Տե՛ս, Գ. Բամպուրճեան, նշվ աշխ , էջ 19

հաննես պատրիարզ կացոյց նոցա առաջնորդ զաշակերտ իւր զՅակոբ վարդապետ Նալեան», սակայն «գրեցին յայնժամ ժողովուրդք Գաղատիոյ առ Յովաննես պատրիարք և խնդրեցին ի նմէ», որ որպէս փոխանորդ Գաղատիա ուղարկվի Պետրոս վրդ Պահատուրյանը<sup>1</sup>: 1740 թ. Կոլտ պատրիարքի հավանությամբ Նալյանը Երուսաղեմի պատրիարքության փոխանորդ է նշանակվում<sup>2</sup>.

1741 թվականի, Հովհաննես Կոլտ պատրիարքի մահվանից հետո, համաձայն նրա կողմից գրված կտակի, պատրիարք է դառնում Նալյանը՝ Չամչյանը այս առիթով գրել է. «Մեռավ զգաստութեամբ և բարի մահուամբ. և թաղվեցաւ առ դրան եկեղեցոյ լուսատրչին և ի նմին իսկ ատուր զգեցաւ Յակոբ Նալեան յարքունի դրան զգեստ պատտոյ իշխանութեան. և նստաւ հանդիսի յաթոռ պատրիարգութեան»<sup>3</sup>: Կոլտի մահվան ամսաթվի և Նալյանի պատրիարք դառնալու ամսաթվի մասին կան տարակարծություններ, որոնք փետրվարի 10-15-ը ընկած ժամանակահատվածում են<sup>4</sup>: 1741 թվականին դառնալով պատրիարք՝ Նալյանը զահակալում է մինչև 1749 թվականը: Գահակալման ընդհատման պատճառ է դառնում 1749թ. մարտի 26-ին կատարված իրադարձությունը: Երուսաղեմի միաբան Պրոխորոն վրդ. Սիլխտրեցին կամ Ռուսճուրքցին մի քանի հայ իշխանների համագործակցությամբ, ինչպէս նաև արքունի սպասավորների հովանավորությամբ մայր եկեղեցի է գալիս իբրև պատրիարք և բռնությամբ պարտադրում է Նալյանին հեռանալ: Սակայն ժողովուրդը ընդդիմանում է՝ ասելով. «ոչ գիտեմք զքեզ. մենք ունինք մեզ պատրիարք զՅակոբ վարդապետ, և ոչ կամինք զայլոք»: Եղելությունն իմանալով՝ Մեծ Եպարքոսը Պրոխորոնին բերդարգելության է ուղարկում և հրամայում «հայոց ընտրել զայլոք պատրիարք»<sup>5</sup>. 1741-1749 թթ. համարվում է նրա պատրիարքության առաջին շրջանը: Երկրորդ անգամ Կ. Պոլսի պատրիարք է ընտրվել 1762 թվականին և մնացել երկու տարի մինչև 1764թ.<sup>6</sup>: Երկրորդ պատրիարքության կարճ ժամանակահատվածի պատճառն այն է, որ 1763թ Նալյանը հիվանդանում է, որի հետևանքով 1764թ. մայիսին մայր եկեղեցում գումարված ժողովի ժամանակ Նալյանն ինք-

<sup>1</sup> Վ Չամչյան, նշվ աշխ , հ Գ, էջ 813

<sup>2</sup> Տե՛ս, Գ. Բամպուրճեան, նշվ աշխ , էջ 20

<sup>3</sup> Վ Չամչյան, նշվ աշխ , հ Գ, էջ 824

<sup>4</sup> Այդ մասին տե՛ս Գ Բամպուրճեան, նշվ աշխ էջ 21

<sup>5</sup> Վ Չամչյան, նշվ աշխ , հ Գ, էջ 862-863

<sup>6</sup> Այդ մասին տե՛ս Լեռ, նշվ աշխ , էջ 454, Գ. Բամպուրճեան, նշվ աշխ , էջ 21

նական հրաժարվում է պատրիարքության աթոռից<sup>1</sup>: Հրաժարականի մասին Չամչյանը գրում է. «Յաւարտիլ ժողովոյն յդեաց Գրիգոր վարդապետ զհրաժարական թողթն Յակոբայ վարդապետի առ Եպարքոսն Մուստաֆայի փաշայ ձեռամբ մեծամեծացն հայոց. և Եպարքոսն հայց ի ձեռս քազաւորի: Յայն թողթ յայտ առնէր Յակոբ վարդապետ, թե ինքն կամովին հրաժարի ի պատրիարքութենէ»<sup>2</sup>: Նալյանը մահանում է 1764թ հուլիսի 19-ին և թաղվում Կ. Պոլսի Պերա /Բերա/ թաղի գերեզմանատանը<sup>3</sup>, Հակոբ Գ Ջուղայեցու գերեզմանի մոտ<sup>4</sup>:

Եթե փորձենք արժևորել Հակոբ Նալյանի տեղն ու դերը հայ իրականության մեջ, ապա պետք է նշել, որ նա 18-րդ դարի պոլսահայ ակադեմիկոս մտավորական-հոգևորականներից մեկն է, որի գործունեության նպատակը մարդկանց մտքերը լուսավորելը, քրիստոնեության ջատագովությանը հայ մարդուն հայեցի դաստիարարակելն էր, որոնք տվյալ սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական իրավիճակում շատ կարևոր և արդիական էին հայկական գաղթօջախների համար: Ասվածի ապացույցն են հանդիսանում նրա «Գիրք կոչեցեալ վէմ հաւատոյ» /1733/<sup>5</sup>, «Գիրք կոչեցեալ Քրիստոնէական ուսանելի եւ կամ Քրիստոնէից վարժիչ»/1737 թ./, «Գրքույկս կոչեցեալ ճրագ ճշմարտութեան» /1756/<sup>6</sup> աշխատությունները, որտեղ քննարկվում են դավանաբանական հարցեր ընդդէմ կաթոլիկության, տեղեկություններ են պարունակվում քրիստոնեական գիտելիքների մասին, իսկ «Գիրք կոչեցեալ զէն հոգևոր»-ը /1757թ./<sup>7</sup> ժողովրդական գիրք է. Նրա մի մասը գրված է աշխարհաբարով, որպեսզի հասանելի, ընկալելի լինի ժողովրդի համար, իսկ մյուս մասը գրված է թուրքերեն լեզվով, բայց հայերեն տառերով՝ աշխարհիկ դասի համար: Այստեղից է, որ թուրքահայ գրականության մեջ սկսվում է այս տարօրինակ երևույթը՝ հայատառ թուրքաբարբառ մի հայկական գրականություն: Նալյանն պրոդարացնում է այդ երևույթը, պատճառաբանելով, թե այդ գրականությունը մայրենի լեզուն մոռացած թուրքախոս հայերի համար

<sup>1</sup> Տե՛ս, Մ. Օրմանյան, նշվ աշխ , 3038

<sup>2</sup> Վ Չամչյան, նշվ աշխ , հ Գ, էջ 863

<sup>3</sup> Այդ մասին տե՛ս Լեռ, նշվ աշխ , էջ 455, Գ. Բամպուրճեան, նշվ աշխ , էջ 26, Հ. Մրմրեան, նշվ աշխ էջ 19

<sup>4</sup> Տե՛ս Մ. Օրմանյան, նշվ աշխ , 3040

<sup>5</sup> Տե՛ս, Գ. Բամպուրճեան, նշվ աշխ , էջ 33

<sup>6</sup> Տե՛ս Ն. Ոսկանյան, Զ. Կորկոտյան, Ա. Սավայան, Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Երևան, 1988, էջ 346, 434

<sup>7</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 439



է<sup>1</sup>. Ինչպես նշում է Մրմրյանը՝ «Ինքը եղաւ նաև առաջին հեղինակը կանոնատր հայ քրիստոնէական դասագիրքերուն»<sup>2</sup>:

Ինչպես գիտենք, 17-րդ դարից սկսած՝ արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության մեջ անցյալի հոգևոր ժառանգության վերազնահատության և իմաստավորման հարցում նկատվում էր ժխտողական վերաբերմունք. Մակայն Նալյանի ստեղծագործություններում առկա է դասական հեղինակությունների նկատմամբ ոչ ժխտողական վերաբերմունք: Օրինակ՝ «Գիրք մեկնութեան աղօթից Սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ» /1745 թ / աշխատությունը Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» երկի մեկնությունն է. Իսկ Եզնիկ Կողբացու «Գիրք ընդդիմութեանց» երկի առաջաբանը գրվել է Նալյանի կողմից<sup>3</sup>

Նալյանի ստեղծագործական գործունեության մեջ աստվածաբանական աշխարհընկալման հետ մեկտեղ առկա են նաև ռացիոնալ աշխարհընկալման տարրեր. Օրինակ՝ նա Հակոբ դպիր Ճամճեանին «թարգմանել կուտար իր փափաքած Երոտյական հեղինակները: Յակոբ դպիրը՝ թարգմանած է ֆրանսերէնէ «Գիրք խրատականք»-ը: Յունարաէնէ ալ 1749-ին յունական ժամանակագրութիւնը,... եւ 1745-ին «Նիստոնի փիլիսոփայութիւնը»<sup>4</sup>:

Նրա ստեղծագործություններում կան նաև աշխարհագրական գիտելիքներ և պատմական տեղեկություններ, որոնցից է «Գիրք կոչեցեալ գանձարան ծանուցմանց»-ը. Այս երկում նաև կարևոր տեղեկություններ է հայտնում իր ծննդավայր Ակնի վերաբերյալ. «Նաեւ թէպէտ երկիրն քարաժայռ է, բայց բնակչաց օրհնեալ հայոց սիրտն մեղրեմոն է»<sup>5</sup>:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Նալյանը հանդես է գալիս նաև որպես բանաստեղծ. Նա իր տաղերը գրել է թե՛ հայերենով և թե՛ հայատառ թուրքերենով: Թուրքերեն տաղերի տակ հանդես է եկել «Նիհատի» ծածկանունով<sup>6</sup>: Այս տաղերի մեծ մասը գետեղված է «Ձէն հոգեւոր» հատորի մեջ<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Տե՛ս Լեռ, նշվ աշխ , էջ 456

<sup>2</sup> Հ. Մրմրեան, նշվ աշխ էջ 22

<sup>3</sup> Տե՛ս Ն. Ոսկանյան, Զ. Կորկոտյան, Ա. Սավալյան, նշվ աշխ էջ 381-382, 452

<sup>4</sup> Հ. Մրմրեան, Մասնական պատմութիւն Հայ մեծատունների, Կ. Պոլիս, 1910, էջ 56

<sup>5</sup> Գ. Բամպուքճեան, նշվ աշխ , էջ 40

<sup>6</sup> Տե՛ս Ա. Այվազյան, Շար հայ կենսագրութեանց, Պոլիս, 1983, հտ Բ, էջ 7

<sup>7</sup> Տե՛ս Ն. Ոսկանյան, Զ. Կորկոտյան, Ա. Սավալյան, նշվ աշխ էջ 439

Նալյանը հայտնի է նաև իր կատարած բազմաթիվ բարեգործություններով: Իր ծննդավայրում հանգստատեղի է հիմնել, որպեսզի ճամփորդները այնտեղ գիշերեն և տեղացի բնակիչների համար հոգս չդառնան: Ծննդավայրում վարժարանի հիմնադրման համար իր հայրական տունն է նվիրել, որը կոչվել է նրա իսկ անունով: *«Անշուք ու բազմակարտ Ջիմատան, որու աղքատության և տառապանաց մասնակցած էր Նալեան, և իր ուսման ծարաւին պատճառաւ՝ ամեն վիշտ ու նեղութիւն յանձն առնելով մեկնած էր անկից, իր փայլուն օրերուն մէջ չի մոռացաւ զայն, և իւր ծննդավայրը գտնուած հօրենական տունը՝ զաւտին մէջ առաջին անգամ դպրոց մը հաստատելու համար նուիրեց ազգին, և դպրոցին յատկացուց նորաշէն ջաղացք մը և մօտաւոր Ջրարբի ընդարձակ արտը»*<sup>1</sup>: Նա նաև նվիրատվություններ է կատարել վանքերին, եկեղեցիներին, աղքատներին: Իր հարուստ գրադարանը նվիրել է Մայր եկեղեցուն<sup>2</sup>:

Վերը շարադրվածից հետևում է, որ Հակոբ Նալյանի թողած ժառանգության, կատարած գործերի, նրա տեղի և դերի գնահատման համար անհրաժեշտ է նոր մոտեցում ցուցաբերել և դա կատարել ժամանակի պահանջներին համապատասխան, գնահատել նրան ոչ միայն որպես հոգևոր առաջնորդի, այլև որպես մտավորականի, բանաստեղծի, մշակութային գործչի.

---

<sup>1</sup> Տե՛ս Ա. Այվազյան, Նալեան պատրիարքի կյանքն, էջ 469

<sup>2</sup> Տե՛ս Մ Օրմանյան, նշվ աշխ , 3037

ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐԻ ԴԵՐԸ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ  
ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԳՈՐԾԱՌՆՈՒԹՅԱՆ  
ՀԱՍԱԿԱՐԳՈՒՄ

Մենք ապրում ենք քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, գաղափարական, սոցիո-մշակութային արձատական փոփոխությունների դարաշրջանում: XXI դարի բնական, սոցիալական և հումանիտար գիտությունները բացահայտեցին պարադոքսալ գործընթացներ ու երևույթներ: Բնագիտության մեջ լսում ենք այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են ալիքամասնիկային և ժամանակատարածային արտահայտությունները, կենսաբանության մեջ՝ ֆենոտիպ և գենոտիպ, հոգեբանության մեջ՝ գիտակցականի և անգիտակցականի հիմնախնդիրը, արվեստագիտության մեջ՝ ռենեսանս-բարոկկո, փիլիսոփայության մեջ՝ ֆենոմենոլոգիականոցվածքաբանություն, իրավաբանության մեջ՝ հեղինակային իրավունք, խոսքի ազատություն և այլն. Եվ այս արտահայտությունների կողքին մեզ համար կարծես խորթ են հնչում «ավանդույթ», «սովորույթ», «ծես», «ծիսակատարություն» արտահայտությունները:

Պատմական գործընթացներում ավանդույթները ունեն առանձնահատուկ տեղ և նշանակություն: Չի կարելի դրանք ամբողջովին կտրել մեր ժամանակներից. Խնդիր է ծառանում առաջին հերթին բացահայտել ավանդույթների էությունը և նոր ժամանակներում ծագած հարցերի պատասխանները տալ ավանդական եղանակներով: Արդյո՞ք միշտ է ճիշտ ծագած հիմնախնդիրները լուծել ավանդական եղանակներով, թե՞ մեր օրերում կգտնվեն ավելի ժամանակակից մեթոդներ և եղանակներ լուծելու այդ հիմնախնդիրները: Ավանդույթները ուսումնասիրելու համար առաջին հերթին պետք է ճշտել դրանց նախադրյալները, իսկ այդ նախադրյալները կարելի է ճշտել էմպիրիկ ճանապարհով. Նախ պետք է բացահայտել հասարակական հարաբերությունների որոշակի տարրեր, ինչպիսիք են սովորույթները, տոները, ծեսերն ու ծիսակատարությունները: Այս տարրերի հիմքերը փոխանցվում են սերնդեսերունդ, որպես ժառանգություն: Ավանդույթը /տրադիցիա/, լատիներեն բառ է, որը նշանակում է հաղորդում /tradito/: Ավանդույթները և սովորույթները միշտ ամրացրել են այն, ինչ հասանելի է եղել հասարակական և անձնական կյանքում: Դրանք սոցիալական հզոր միջոցներ են, որոնք կարգավորում են հասարակական հարաբերությունները. Դրանք ամրագրել են այն, ինչ տվյալ

Ժամանակահատվածում կա, կատարել են սոցիալական մեխանիզմի դեր՝ փոխանցել են հին սերնդի հարաբերությունները նոր սերնդին Պահպանելով մասսայական սովորույթների ձևը, որոնք իրենց հաստատունությունը գտնում են հասարակական կարծիքի մեջ, դրանք դառնում են անցյալի ձեռքբերումների պահպանը: Սովորույթների և ավանդույթների համակարգում ամեն ազգ վերարտադրում է իրեն, իր հոգևոր մշակույթը, իր բնավորությունն ու հոգեբանությունը.

Նախ վերծանենք, թե ինչպես է մեկնաբանվել «ավանդույթ» հասկացությունը: Այն համարվել է՝

1. հասարակության նյութական և հոգևոր կյանքի ներունակ կողմ,
2. հասարակական հարաբերությունների և հոգևոր գործունեության հաստատուն ձև,
3. հոգևոր ավանդույթները ձևավորվում են նյութականի և գոյություն ունեցող հասարակական հարաբերությունների հիման վրա,
4. ավանդույթները, որոնք գործում են միայն վերնաշենքում, ետ են մնում փոփոխվող նյութական արտադրության և նրանցում գոյություն ունեցող սոցիալական հարաբերություններից,
5. մարդիկ հավատարիմ են մնում ավանդույթներին անգամ այն դեպքում, երբ դրանք չեն համապատասխանում նյութական կյանքի նոր պահանջներին,
6. հասարակության կյանքի շարժումը իր արտացոլումը գտնում է ավանդույթներում, դրանց գործառնությունը ապահովվում է ոչ թե իրավաբանական օրենքներով, այլ հասարակության կարծիքով,
7. ավանդույթների կայունությունը ուղիղ համեմատական է այն ժամանակին, որում տվյալ հասարակությունը ապրել է պատմականորեն /հաշվի է առնվում պատմական անցյալը/,
8. պատմական ոչ հարուստ անցյալ ունեցող երկրները համեմատելով պատմական հարուստ փորձ ունեցող երկրների հետ, տեսնում ենք, որ այս երկրներում դժվարությամբ է հարթվում իրենցի կարգավորվածության խնդիրը:

Գուցե այս է պատճառը, որ հաճախ նույնացվում են «ավանդույթ» և «սովորույթ» հասկացությունները: Ավանդույթները և սովորույթները կատարում են իրենց համար ընդհանուր երկու գործառույթ: Դրանք հանդիսանում են տվյալ հասարակության հարաբերությունների կարգավորման և նոր սերունդների վերարտադրման միջոց, բայց այս երկու գործողությունները կատարում են տարբեր ճանապարհներով. Սովորույթները ոչ

միջնորդավորված ձևով տալիս են կոնկրետ իրադրության մեջ գործողությունների տարրերի նկարագրությունը և նոր սերունդների վերարտադրման պրոցեսը, իսկ ավանդույթները դա կատարում են անմիջապես՝ դիմելով մարդու հոգևոր աշխարհին, հոգևոր որակների ձևավորմանը: Եթե սովորույթի բովանդակության մեջ միշտ կա վարքի կարգավորման օրենքը, ապա ավանդույթում որպես գաղափարական բովանդակություն հանդես են գալիս վարքի չափը և սկզբունքը /օր.՝ արդարությունը, աշխատասիրությունը, զսպվածությունը, խնայողությունը և այլն/: Սովորույթները խիստ հաստատում են գործունեությունը կամ որևէ գործունեության արգելքը: Իսկ ավանդույթները տվյալ իրադրության մեջ կատարվող գործունեության հետ խիստ կապ չունեն, որովհետև հոգևոր որակները, որոնք հաստատված են ավանդույթներով, անհրաժեշտ են ցանկացած կոնկրետ գործունեության համար: Դրանք ինքնանպատակ չեն և թխում են մարդու հոգևոր աշխարհից: Ինչպես նշում է Ի.Վ Սուխանովը. «սովորույթների և ավանդույթների հիմնական տարբերությունները հանդես են գալիս ոչ թե հասարակական կյանքի ոլորտներում և հասարակական գիտակցության մակարդակներում, այլ հասարակական հարաբերություններում, որտեղ սոցիալական միջոցները հանդես են գալիս որպես կայունացման և վերարտադրման միջոց»:<sup>1</sup>

Սովորույթ հասկացությունը վերաբերում է ավանդական կարգավորվածությանը: Երբ տալիս ենք «ավանդույթ» և «սովորույթ» հասկացությունների սեմանտիկական վերլուծությունը, ապա որոշակի իմաստով սրանք համընկնում են: Բայց «ավանդույթ» և «սովորույթ» հասկացությունների մեջ կան որոշակի տարբերություններ: «Ավանդույթ»-ը ավելի լայն հասկացություն է, քան «սովորույթ»-ը: Հասարակական տարբեր ոլորտներում «ավանդույթ» հասկացությունը օգտագործում ենք այն դեպքում, երբ խոսում ենք հասարակական հարաբերությունների, սոցիալական գործունեության երևույթների մասին՝ ցանկանալով նշել անցյալը: Հասարակական պատմական զարգացման ընթացքում սովորույթների գործունեության ոլորտը նեղանում է, իսկ ավանդույթինը՝ ընդլայնվում»<sup>2</sup>: Սակայն հաճախ կարելի է լսել, որ ամեն սովորույթի հետ կա ավանդույթ, բայց ամեն ավանդույթ չէ, որ ունի սովորույթ: Սովորույթները ընդունակ չեն փոփոխվելու, կառուցվածքային փոփոխության ենթարկ-

<sup>1</sup> И В Суханов, Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976, с. 11.

<sup>2</sup> В. Д. Плахов Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования М, 1982, с 36

վելու, համալրվելու և հարստանալու նոր տարրերով այնքան արագ, որքան ավանդույթները /հեղափոխական, տեխնիկական, գիտական/. Այնուամենայնիվ, այս երկու տարրերն էլ փոխկապակցված են միմյանց հետ: Նմանությունն այն է, որ երկուսն էլ ծառայում են ընդհանուր, կրկնվող, զանգվածային երևույթներին և ցույց են տալիս չափը, օրենքը, որոնց գործունեությունը չի ապահովվում հատուկ ապարատով դրանք բնորոշ են պետական օրենքներին: Այս տերմինները համընկնում են նաև այն դեպքում, երբ սովորույթ տերմինը օգտագործվում է նշանակելու համար ավանդույթի էմպիրիկ տվյալները՝ մարդկային զգացմունքները, հույզերը: Ավանդույթը սովորույթի համեմատ ավելի ունիվերսալ տերմին է: Ավանդույթների և սովորույթների մեջ կա երկու սահմանագատիչ գիծ. առաջինը տալիս է հասարակական հարբերությունների երկու տիպերի առանձնահատկությունները՝ սկսած ամենապարզից մինչև բարդը: Պարզերը դրանք այն հասարակական հարաբերություններն են, որոնք ձևավորում են սովորույթների ոլորտը: Երկրորդը նրանց ֆունկցիոնալ գործառնության հատկանիշն է: Ինչ բարձրության էլ հասնի հասարակությունը, միևնույն է այնտեղ հասարակական հարաբերությունների հիմքը պարզ, հասարակ հարաբերություններն են, որոնց հիման վրա ստեղծվում են հոգևոր ավելի բարդ հարաբերություններ: Հարաբերությունները տեղի են ունենում մարդկանց միջև և դրանք գիտակցված են ու հետապնդում են այս կամ այն նպատակը: Ստեղծվում է հարաբերությունների մի ցանց, որտեղ որքան ավելի հետ ենք մնում հասարակական հարաբերություններից, այնքան ավելի կարգավորվում են այդ հարաբերությունները: Որքան բարձր է հասարակական հարաբերությունների կարգավորվածությունը, այնքան դրանք հեռու են սուբյեկտի գիտակցված լինելուց և կամքից: Դրանք գտնվում են ընդհանուր համակարգային կարգավորվածության մեջ: Իրականության մեջ հասարակական հարաբերությունները հանդես են գալիս որպես մարդկանց միջև հարաբերություններ՝ Եվ այս առանձին հարաբերություններում ընդհանուրը և առանձինը կազմում են սերտ միասնություն: Մեզ համար կարևոր հետաքրքրություն են ներկայացնում ծագումնաբանական օրենքները՝ Հասարակական համակարգերի զարգացման և կառավարման օրենքները փոխկապակցված են: Այս առնչությամբ Պլախովը նշում է, որ «ավանդույթները ձևավորվում են միմյանց հետ փոխկապակցված, դիալեկտիկորեն միմյանց հաջորդող վեց մակարդակներով.

1. համընդհանուր, որտեղ գործում են զարգացման օրենքները,
2. ընդհանուր համակարգային օրինաչափությունների,

3. համընդհանուր համակարգային օրինաչափություն, այս մակարդակը անվանվում է հատուկ, քանի որ հենց այստեղ են ձևավորվում ավանդույթների, որպես անկախ սոցիալական ֆենոմենի, գծերը և հատկությունները,
4. առանձինի մակարդակում, որ կապված է հատուկ ավանդույթների առաջացման հետ /տնտեսական, քաղաքական, կրոնական և մշակութային/,
5. այն մակարդակն է, որտեղ տեղի է ունենում ավանդույթների կոնկրետ պատմական մոդիֆիկացիան,
6. այն մակարդակն է, որին բնորոշ են կյանքի այս կամ այն իրադարձությունները:<sup>1</sup>

Ավանդույթների ընդհանուր սոցիոլոգիական վերլուծության ժամանակ գործ ունենք առաջին երեք մակարդակների հետ: Ելնելով պատմական պրոցեսների երևույթներից, կարելի է ասել, որ ավանդույթների կենցուցությունը պայմանավորված է ռեալ պատմական պրոցեսներով: Հետևաբար առաջանում է նրա կախվածությունը այդ պրոցեսներից: Կարելի է տարբերակել այդ կախվածության մի քանի ձևեր.

1. հասարակական հարաբերություններից, պատմական պրոցեսի սուբյեկտից, ինչպես նաև նրա նպատակաուղղվածությունից լրիվ կախվածություն, ինչը ժամանակակից գիտություններում անվանում են նպատակահետևանքային,
2. հասարակական հարաբերությունների՝ ոչ լրիվ կախվածությունը սուբյեկտից,
3. հասարակական կենցուցյան օբյեկտիվ տրամաբանական զարգացումը:

Հասարակական հարաբերությունների զարգացումը իրենից ներկայացնում է անցյալից դեպի ներկան և ներկայից դեպի ապագան նպատակաուղղված փոփոխություն Անցյալից ներկային և ներկայից ապագային պատմական զարգացման տարրերի փոխանցումը նշանակում է ժառանգաբար անցում. Այն իրենից ներկայացնում է հատուկ հասարակական հարաբերություններ, որոնց անվանում ենք ավանդույթներ: Ավանդույթները այնպիսի հարաբերություններ են, որոնք միմյանց կապում են անցյալը, ներկան և ապագան. Ավանդույթների իրական բնույթը հասկանալու համար անհրաժեշտ է անցկացնել գիտակցության ավելի խոր

<sup>1</sup> В Д Плахов Традиции и общество Опыт философско-социологического исследования М., 1982, с.47

մակարդակների ուսումնասիրում: Ավանդույթները ընդհանուր օրենքի սոցիալական արտահայտության հատուկ ձևեր են, զարգացման ժառանգականությունը՝ արտահայտված հասարակական հարաբերություններում: Ավանդույթները որպես գենետիկական օրենք և որպես պատմական օրենք սերտորեն կապված են միմյանց հետ: Առանձնակի դեպքերում կարելի է նաև դրանք չառանձնացնել, պատմական օրենքները ներառում են գենետիկականը, որովհետև անցյալը իր մեջ պարունակում է եղելությունը: Բացի այդ, ծագումը արդեն պատմություն է:

Հասարակական հարաբերություններում ավանդույթներն ու սովորույթները ընդունակ են առաջընթացի դեր կատարել: Ժամանակակից հետազոտություններում նորը արտահայտվում է երկու իմաստով. առաջին՝ պատահական, որը պայմանավորված չէ անցյալի եղելության հետ, երկրորդ՝ պատճառական, որը հիմնավորված և նախապատրաստված է անցյալի զարգացող համակարգով: Այս եղանակով ավանդույթները արտահայտում են սոցիալական անցյալը, սկզբունքորեն արգելք չեն հանդիսանում նորի և, մասնավորապես, սոցիալական զարգացմանը: Ավանդույթները հանդիսանում են ուղղություն ցույց տվող գործոն: Պահպանելով հին տարրերը՝ հասարակական հարաբերությունների պատմական զարգացումը կարող է տեղի ունենալ երկու եղանակով՝ էքստենսիվ և ինտենսիվ: Առաջին դեպքում հինը վերարտադրվում է գրեթե առանց փոփոխության Կարող են ոչ միայն վերարտադրվել, այլ նաև վերակառուցվել /կառուցվածքային փոփոխություններ/: Այս դեպքում, սակայն, հիմնականում տեղի են ունենում քանակական փոփոխություններ: Երկրորդ դեպքում փոփոխությունները լինում են նաև որակական: Այս պարագայում կարող է տեղի ունենալ ավանդույթների երկու տիպի փոփոխություն՝ առաջընթաց և հետընթաց:

Ամեն մի հասարակական համակարգում գործում են ոչ միայն զարգացման օրենքներ, այլև գործառնող օրենքներ: Առաջինը անվանում ենք դինամիկական, իսկ երկրորդը՝ ստատիստիկական: Պետք է տարբերենք գործող պրոցես հասկացությունը համակարգի գործառնող օրենք հասկացությունից: Եթե համարենք, որ գործառնությունը համակարգի փոփոխությունն է որոշակի հաստատուն կառուցվածքի շրջանակներում, ապա վերջինս պետք է դիտել որպես համակարգի ինքնագործառնության պրոցես: Նրանում գերիշխում են համակարգային պրոցեսները, որոնք ապահովում են համակարգի ամբողջականությունը, նրա ընդունակությունը հակազդելու կործանարար ուժերին: Գործառնության օրենքները, որոնք տեղ են գրադեցնում համակարգային պրոցեսներում և տարբերվում են



մի ամբողջ շարք ցուցանիշներով, ազդում են համակարգի գործառնության պրոցեսի վրա և օբյեկտիվորեն ուղղված են նրա սպառնանք: Գործառնության առաջին համեմատաբար ընդհանուր և հիմնային օրենքը համակարգերի փոփոխության կառուցվածքային պատճառականությունն է, որի գործունեությունը ուղղված է համակարգային կառուցվածքների պահպանմանը, անկախ նրանից, թե ինչպիսի փոխակերպումներ է օգտագործում համակարգը: Կառուցվածքային պատճառականությունը առանձնանում է հատուկ բնույթով: Նրա էությունն այն է, որ նա սահմանափակում է համակարգի ազատ զարգացումը, պահպանում է համակարգը ոչ համակարգային երևույթներից: Կառուցվածքային դետերմինացիան գործում է առանց հակացուցված արգելքի: Ընդ որում այս արգելքի միջոցը հանդիսանում է հենց ինքը՝ օրենքը:

Համակարգի առաջացման համար հինք է հանդիսանում նախնական կառուցվածքը /համակարգերի գործառնությունը և զարգացումը/: Այս դեպքում գործ ունենք գենետիկական կառուցվածքային պատճառականության հետ, որը անկախ ամեն ինչից ընկած է նրա սկզբնաղբյուրներում՝ անհրաժեշտությունը և պատահականությունը պետք է հաշվել գենետիկական օրենքներից մեկը: Այստեղից հետևություն. եթե առաջանում է այս կամ այն հասարակական հարաբերությունը, պատմականորեն պահպանելով առանձնակի պայմաններ, այն ապահովում է հաջորդող հարաբերությունները և հանդես է գալիս որպես ակտիվ ձևավորող ուժ:

Հասարակական հարաբերություններում փոփոխությունները կարող ենք բաժանել երկու խմբի: Առաջինը իրենից ներկայացնում է այնպիսի փոփոխություններ, որոնք պատմականորեն կազմավորված և պահպանված են, այսինքն՝ ավանդական կառուցվածքներ: Երկրորդը ձևավորվում է փոփոխություններ, որոնք իրագործվում են այս սահմաններում: Հենց այստեղ է, որ ի հայտ է գալիս ավանդույթի հասարակական հարաբերությունների համակարգային գործառնության օրենքը, որն ուղղված է տվյալ համակարգի հաստատուն լինելուն, նրա պաշտպանվածությանը քայքայումից: «Կենսաբանական տեսանկյունից «ավանդույթը» հասարակության կոլեկտիվ հարմարվողականության ձև է իր միջավայրին: Ոչնչացրեք ավանդույթը և դուք կոչնչացնեք սոցիալական օրգանիզմի պաշտպանական շերտը և կրեռեք նրան դանդաղ և անխուսափելի մահվան պրոցեսի»<sup>1</sup>, - նշում է Ա.Ա.Բելիկը Այս դեպքում իրենք՝ ա-

<sup>1</sup> А.А.Белик. Антропологические теории культур М, 1998.,с 84.

վանդույթներն են ընտրում որոշակի հասարակական հարաբերություններ: Եթե մենք գործ ունենք հաստատուն ավանդույթների հետ, որպես սովորույթ, այս շրջանակներում համակարգի զարգացումը տեղի է ունենում շատ դանդաղ, կարելի է ասել՝ չի զարգանում: Այս համակարգին կարող ենք ասել վերաբերում են այն սոցիալական համակարգերը, որոնք ընդունված է ասել «ավանդական»: Այս համակարգերը վերաբերում են, ընդ որում նույն մասշտաբներով և կարծես ոչ մի հեղափոխության չեն հասնում: Քանի որ հասարակական կյանքի հիմքը հանդիսանում է նյութական արտադրությունը, ապա ավանդույթները պետք է հանդես գան՝ պատմական պրոցեսին ուղղություն տվող: Հատկապես գործառնության պրոցեսում ավանդույթները ապահովում են հասարակական հարաբերությունների համակարգային փոփոխությունների ժամանակատարածային ընդգծումը: Բացի այդ ավանդույթները նշում են գենետիկական յուրահատկություններից անցումը դեպի հասարակական հարաբերությունների համակարգային գործառնությանը: Հատկապես պատահականությունը և հասարակական հարաբերությունների անհատական ծագումնաբանությունն են պայմանավորում ավանդույթների բազմատարբերակ առաջացումը և այդ բազմազանությունով ավանդույթը ծառայում է տարաբնույթ մշակութապատմական համակարգերին՝ որպես հասարակական հարաբերությունների գործառնության միջոց: Պատահականության անցումը անհրաժեշտության ավանդույթների ծագումնաբանական կրկնվող պրոցեսում և նրա ձևավորումը հասարակական հարաբերությունների գործառնության համակարգում տեղի չի ունենում մեխանիկորեն, այլ զարգացման ճանապարհով, այսինքն՝ պահպանելով պատահականությունը անհրաժեշտության մեջ: Ավանդույթները իրենց հատուկ անհատական «երանգները» ստանում են այն համակարգի մակարդակներում, որոնք վերաբերում են կոնկրետ իրադարձություններում մարդկային գործունեությանը.

Ավանդույթների՝ որպես գործառնության յուրահատկությունը նրա ինքնաբերականությունն է: Այլ կերպ ասած՝ կառուցվածքային դետերմինացիան, որը իրականացվում է ավանդույթների միջոցով, հանդիսանում է ոչ արտաքին /հետերոգեն/, համեմատած հենց համակարգի հետ, այլ հանդիսանում է սեփական համակարգային /աուտոգեն/:

*Ավանդույթների ծագումնաբանությունը* իրենից ներկայացնում է էնդոգեն և էկզոգեն փաստերի դիալեկտիկական փոխներգործություն. Իրենց բնույթով դրանք էնդոգեն են, իսկ բովանդակությամբ՝ ավտոգեն:

Մյուս յուրահատկությունը ավանդույթների և սովորույթների որպես հասարակական հարաբերությունների գործառնության համակարգ նրանց ստատիստիկական բնույթն է: Իրօք հասարակական հարաբերությունների համակարգում ավանդական դետերմինացիան չի առանձնանում իր խստությամբ, միանշանակությամբ: Սովորույթները քարացած և միանշանակ չեն, այլ հավանական են: Պետք է տարբերել ավանդույթների և սովորույթների որոշակի գծեր: Ավանդույթները արտահայտում են կապ, հանդիսանում են հասարակական հարաբերությունների փոխանցման միջոց, ինչպես նաև իրենցից ներկայացնում են որոշակի սոցիալական ժառանգություն: Այս ամենը կարծես թե չի զգացվում «սովորույթներ»-ի մեջ, սակայն սրանք էլ կարծես հաշվետու ձևով ներկայացնում են երևույթների հավանական-ստատիստիկ բնույթը: Հատկապես սովորույթ հասկացության մեջ են ավանդույթները բացահայտում իրենց էությունը հասարակական հարաբերությունների գործառնության համակարգում: Երբ փոխվում են պայմանները, անխուսափելի է դառնում համակարգի նոր տարրերի առաջացումը, անընդհատ խախտվում են դետերմինացիայի կառուցվածքային ստույգությունը: Արդյունքում հարաբերությունների մասսայականցման հետ աճում է ոչ միայն ավանդական կառուցվածքների անորոշությունը, այլ ընդհանրապես մի շարք դեպքերում տեղի է ունենում նախկինում հաստատված հասարակական ստանդարտների շեղումը: Երբ այս շեղումները հասնում են այնպիսի մասշտաբների, որը տեղ ունի ինչ-որ ավանդույթների մի քանի տարրերակներում, դիտվում է նոր ավանդույթների առաջացման պրոցես: Ավանդույթների քայքայումը բերում է նորերի առաջացման անհրաժեշտությանը, որը իհարկե կարող է տեղի ունենալ սահմանափակ ոլորտում կախված հասարակական հարաբերությունների սուբյեկտիվ գործունեությունից: Սա իհարկե կատարում է ինքը՝ հասարակությունը, սուբյեկտիվ հսկողությամբ: Հաճախ ավանդույթների նշանառությունը /ճշտումը/ իրենց վրա են վերցնում անհատ մարդիկ, խմբերը կամ կազմակերպությունները: Այլապես դրանք չէին կարող լինել սեփական ավանդույթներ: Հասարակական հարաբերությունների ստատիստիկական փոփոխությունները արտահայտվում են ավանդույթներում:

Կառուցվածքային դետերմինացիան, որն ունի հասարակական հարաբերությունների համակարգային գործառնության օրենք, հանդես է գալիս իբրև ավանդույթ: Ավանդույթների գործառնությունը կարող է ներկայացվել իբրև ինֆորմացիոն պրոցես: Ավանդույթները հանդես են գալիս կարգավորողի դերում /քառս, անկազմակերպություն/, եթե ասենք ինֆոր-

մացիոն լեզվով, ապա հանդես են գալիս իբրև միջոց անորոշությունը ոչնչացնելու:

Փոփոխությունների ու ռեֆորմների մեր ժամանակաշրջանում հասարակության ամբողջ ուշադրությունը ուղղվում է դեպի մշակութային ժառանգությանը: Պարզվում է, որ մշակույթի որոշ նախկին ձևեր ժամանակակից մարդու կյանքում մեծ նշանակություն ունեն. Այդ պատճառով կարևոր նշանակություն ունի ճշտելու «ավանդույթ» և «ավանդական մշակույթ» հասկացությունները: Կենցաղային նշանակությամբ «ավանդույթ»-ը համարժեք է սովորույթ, ծես, ծիսակատարություն հասկացությունների: Այստեղ «ավանդույթ»-ը այն է ինչ մարդկանց կողմից ընդունվել է անհիշելի ժամանակներից, հաստատապես կրկնվում և վերարտադրվում է: «Ավանդույթ»-ի մեջ ենթադրվում է մի շատ կարևոր արժեք, որը պահպանման կարիք ունի: Եթե նայենք էթնոգրաֆիկ տեսանկյունից, ապա «ավանդույթ»-ը համարժեք է ազգայինի հետ: Փիլիսոփայական տեսանկյունով «ավանդույթ»-ը սոցիալական շփման երևույթ է, այսինքն մարդկանց շփման հատուկ ձև: «Ավանդույթ»-ը որպես սոցիալ-մշակութային շփման միջոց, ունի մի շարք կարևոր առանձնահատկություններ: Ավանդույթներից պահպանվում և փոխանցվում են միայն այն արժեքավոր տարրերը, որոնց անհրաժեշտությունը կա տվյալ հասարակությունում և դրանք նպաստում են աշխարհագրական, պատմական, սոցիալական միջավայրի հարմարվողականությանը Ավանդույթների ամրապնդման համար պետք է պատմական հեռավորություն պահպանել, որը ստուգված է ժամանակով: Դրանց մի մասը նպաստում է գործունեության որոշակի ձևերի և արարքների, մյուսները՝ արգելում են կամ քննադատում դրանք: Ավանդույթների պահպանման և փոխանցման ժամանակ տեղի է ունենում ինֆորմացիայի կուտակում: Այստեղ օգտագործվում են տարբեր նշաններ և նշանային համակարգեր: Կախված այս կամ այն դարաշրջանի հոգևոր ուղղվածությունից, քաղաքական գաղափարախոսությունից, հնարավորություն է տրվում տարբեր կերպ մեկնաբանել ավանդույթների բովանդակությունը:

ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ԵՎ ՀԱՂՈՐԴԱԿՑԱԿԱՆ  
ՏԵԽՆՈԼՈԳԻԱՆԵՐԻ ԴԵՐԸ  
ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ

Հասարակության քաղաքակրթական զարգացման գրեթե ողջ հող-վայրում լեզուն, խոսքը ծառայել են որպես անհատների և հասարակա-կան լայն զանգվածների վարքագծի կարգավորման միջոց: Այս իմաս-տով հին հունական և հռոմեական իրականության մեջ բանավեճի և հռե-տորական արվեստի՝ որպես քաղաքական կյանքի և գործընթացների կազմակերպման կարևոր գործոնի առանձնացումը պատահական չէ: Լեզվի, «տեղեկատվական տեխնոլոգիաների» վիթխարի ներուժը հասա-րակական կարծիքի ձևավորման, մարդկային վարքագծի կարգավոր-ման և այսօրինակ այլ գործառույթների իրականացման հարցում, ինչ-պես արդեն ակնարկվեց, հասարակական-քաղաքական գործընթացնե-րի դերակատարների և տեսաբանների ուշադրության կիզակետից չի վրիպել: Ասվածի համատեքստում պատահական չի կարելի համարել այն, որ կրոնական բարեփոխական շարժման ակունքներում կանգնած գործիչներից մեկը՝ Մ. Լյութերը, Սուրբ գրքի գերմաներեն թարգմանութ-յամբ և դրա հանրայնացման գործին ունեցած՝ ավանդով հավակնեց դա-րակազմիկ նշանակության «առաքելություն» իրականացրած գործչի կարգավիճակին, քանզի եվրոպական իրականության մեջ խթանեց եկե-ղեցու հոգևոր և քաղաքական մենիշխանական հավակնությունների դեմ պայքարի աշխուժացմանը. Իսկ ֆրանսիական լուսավորական շարժման ականավոր ներկայացուցիչներից մեկը՝ Շ. Լ. Մոնտեսքյոն, խնդրո ա-ռարկա հիմնահարցի առնչությամբ նշել է, որ Գոյություն ունի ուժ՝ հայտ-նի դեռևս Մաքիավելո դարից - դա մանուկն է երկար ժամանակ արգել-ված, բայց աստիճանաբար ուժ հավաքած՝ որպես “Չորրորդ իշխանութ-յուն”: Հենց դրա շնորհիվ ժամանակակից ժողովուրդների մոտ ի հայտ են գալիս գաղափարների շարժ Մանուլի գործառույթները, ըստ Մոնտեսք-յոյի, համապատասխանում են ուստիկանության գործառույթներին: Այն արտահայտում է քաղաքացիների կարծիքները, հաղորդում է բողոքները, մերկացնում է շահագործումները, անօրինականությունները, իշխանութ-յան դեկը ստանձնածներին պարտադրում է հետևել բարոյականությա-նը.

Այս ամենով հանդերձ, սակայն, պետք է նշել, որ հասարակական-քաղաքական կյանքում տեղեկատվական տեխնոլոգիաների դերի վերաբերյալ գնահատականները օրինաչափորեն ենթարկվել են որոշակի փոփոխությունների՝ կապված այդ տեխնոլոգիաների զարգացման փաստի հետ: Ավելին, այդ փոփոխությունները ոչ թե կասկածի տակ էին առնում կամ ստվերում տեղեկատվական տեխնոլոգիաների դերը հասարակական-քաղաքական գործընթացներում (*որոշ հետազոտողներ արդարացիորեն նշում են, թե պետության ջանքերը՝ ուղղված մամուլի ազատության սահմանափակմանը, վկայությունն են իշխանությունների կողմից ՁԼՄ-ների ազդեցիկ դերի գիտակցման*), այլ փաստում էին այդ գործընթացներում վերջիններիս ազդեցության դինամիկան, «քաղաքականակերտման» գործառույթը:

Հանրահայտ է, որ զանգվածային լրատվական միջոցներ (ՁԼՄ) արտահայտությունը թե առօրյա խոսակցական լեզվում, թե՛ տարբերույթ հրապարակումներում հաճախ գործածվում է *«չորրորդ իշխանություն»* եզրով: Գիտական հեղափոխությունների դարաշրջանից ի վեր դատական, օրենսդիր և գործադիր իշխանությունների կողքին իշխանական նոր «կառույցի» ի հայտ գալը պատահական չէր: Սակայն վերոնշյալ հասկացությունը 20-րդ դարավերջի և 21-րդ դարասկզբի միջազգային և ներպետական հասարակական-քաղաքական անցուդարձում ՁԼՄ-ների ունեցած հարաճուն ազդեցիկ դերակատարման ողջ բովանդակությունը չի սպառում կամ ներկայացնում: Խնդրո առարկա հիմնահարցին նվիրված մասնագիտական գրականության մեջ առկա են որոշակիորեն հակադիր մոտեցումներ: Այդ մոտեցումները միմյանցից տարբերում էին ՁԼՄ-ների ազդեցիկության տարբեր ընթրնումներով: Ջ. Բրայանտը և Ս. Թոմփսոնն իրենց *«ՁԼՄ-ների ազդեցության հիմունքները»* աշխատության մեջ փորձել են դասակարգել այդ մոտեցումները և առանձնացրել են ՁԼՄ-ների *սահմանափակ, չափավոր և ուժեղ ազդեցության* գաղափարի ջատագով-ուսումնասիրողներին<sup>1</sup>: Հարկ է փաստել, որ այդ բաժանումը փոքր-ինչ արհեստական է, քանզի այնքան էլ հասկանալի չէ, թե չափավոր ազդեցությունը ինչու՞ միևնույն ժամանակ սահմանափակ չէ կամ ուժեղ ազդեցությունը ինչու՞ է տարբերվում ոչ սահմանափակ չափավորից:

<sup>1</sup> Այս մասին տես *Брайант Дж., Томпсон С., Основы воздействия СМИ, М., 2004, с. 53-60*

Հասարակական քաղաքական գործընթացներում ՁԼՄ-ների խաղացած դերակատարման դիմամիկան կարելի է պայմանականորեն ներկայացնել *ԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆ - «ՉՈՐՐՈՐԴ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆ» «ՄԵՏԱԻՇԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆ»* սխեմայով:

Բնականաբար այս բաժանումը կարիք ունի որոշակի հստակեցման և բնավ էլ չի հավակնում միակը լինելու կարգավիճակին. Ամենից առաջ կարևոր է պարզել, թե ի՞նչ գործոններ կան սկզբունքներ են ընկած փուլային տարբերակման հիմքում և ո՞ր ժամանակաշրջաններն են ընդգրկում համապատասխան փուլերը: Որպես այդպիսի գործոններ նպատակահարմար է առանձնացնել՝

- 1. հասարակական լսարանի ընգրկելիության քանակական ցուցանիշները,*
- 2. հասարակական լսարանի վրա ներգործման արդյունավետ մեխանիզմները:*

*Հասարակական լսարանի ընգրկելիության քանակական ցուցանիշներ* ասելով նկատի ունենք տեղեկատվական տեխնոլոգիաների ազդեցության հասցեատերերի ճամբարի կամ լսարանի մեծությունը: Իսկ *հասարակական լսարանի վրա ներգործման արդյունավետ մեխանիզմներ* ասելով նկատի ունենք տեղեկատվական տեխնոլոգիաների այն տարատեսակները, որոնք էական և համակարգաստեղծ դերակատարում ունեն հասարակական կարծիքի ձևավորման գործում: Այս տեսանկյունից հարցին մոտենալու պարագայում կարող ենք նկատել, որ մինչ Գուտենբերգի կողմից տպագրական մեքենայի հայտնագործումը (1450թ.) զանգվածային լրատվական միջոցների հետ աղերսներ ունեցող երևույթները հասարակական լսարանի վրա ներգործման և հասարակական կարծիքի ձևավորման առումով խիստ սահմանափակ գործառնական ակտիվություն պետք է ունենային: Իսկ այս հանգամանքը կարող է հնարավորություն տալ խոսելու տեղեկատվական տեխնոլոգիաների թեպետ խիստ սահմանափակ, այնուամենայնիվ ազդեցության գոյության փաստի մասին: Այս իսկ պատճառով մինչ տպագրական մեքենայի հայտնագործումը գործ ունենք *ԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆ* փուլի հետ: «*Առանց տպագրական կոչերի, - գրում է Ռ. Տառնասը, - Ռեֆորմացիան դուրս չէր գա հեռավոր գերմանական գավառի համեմատաբար նեղ աստվածաբանական բանավեճի շրջանակներից, իսկ Գիտական Հեղափոխությունը, որն ամբողջությամբ հենված էր բազմաթիվ գիտնականների միջազգային հաղորդակցության վրա, պարզապես կլիներ անհնարին: Բացի դրանից,*

տպագրական խոսքի տարածումը և գրագիտության աճը նպաստեցին նոր բնավորության ձևավորմանը, որը կրում էր հաղորդակցության ու փորձի անհատական և ոչ թե կոլեկտիվ ձևերի դրոշմը, ինչը դրանով իսկ խթանեց անհատապաշտության զարգացմանը: Ինքն «իր համար» ընթերցանությունը և միայնության մեջ խորհումը անհատին օգնեցին ազատվել ավանդական մտածողության եղանակներից և մտածողության վրա կոլեկտիվ վերահսկողությունից. չէ՞ որ այսուհետ ամեն մի ընթերցող անձնապես հնարավորություն ստացավ ծանոթանալու բազում տարբեր տեսակետներին ու փորձի ձևերին»<sup>1</sup>:

**«ՉՈՐՐՈՐԴ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆ»** փուլի «ժամանակագրությունը», ըստ այդմ էլ, կարելի է թվագրել վերը նշված հայտնագործության տարեթվով, իսկ տևողությունը սահմանափակել հեռուստատեսության, ռադիոյի և 20-րդ դարի այլ ՁԼՄ-ների, տեղեկատվական տեխնոլոգիաների կյանքի կոչման ժամանակահատվածով: Այս առումով պատահական չի կարելի համարել նաև այն, որ Մոնտեսքյոն նոր ուժի՝ «չորրորդ իշխանության» սկզբնավորումը կապում է քաղաքագիտական մտքի ականավոր ներկայացուցիչ Ն. Մաքիավելիի ապրած ժամանակաշրջանի հետ, այսինքն՝ 15-16-րդ դարերի հետ: Մի ժամանակաշրջան, երբ տպագրական մեքենայի գյուտն այլևս իրողություն էր: Այս փուլում «ՁԼՄ-ների» հնարավոր ազդեցության որակական նոր բնութագրերի փաստի գիտակցմամբ թերևս պետք է բացատրել իշխանական էլիտայի զգուշավորությունը տպագիր խոսքի նկատմամբ: «Բազմաթիվ պետական առաջնորդներ, - գրում են Ջ. Բրայանտը և Ս. Թոմփսոնը, - զգուշանալով համընդհանուր գրագիտության և տպագիր արտադրանքի հասանելիության հետևանքներից, ձգտում էին հրապարակումների վրա վերահսկողության, որպեսզի զրկեին ընդդիմությանը ձայնի իրավունքից»<sup>2</sup>:

**«ՄԵՏԱԻՇԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆ»** փուլի սկզբնավորումը պայմանականորեն կարելի է կապել հեռուստատեսության, ինֆորմացիոն նոր տեխնոլոգիաների առաջացման փաստով ուղեկցված հաղորդակցական հեղափոխություն երևույթի հետ, որը 20-21-րդ դարերի իրողություն է: «Բնական» է, - գրում է Ա. Շվիդունովան, - որ անցյալի ավանդական պետություններում պահանջմունքներն առ հաղորդակցման միջոցներ սահմանափակ էին: ...19-20-րդ դարերում հեռագրության և հեռախոսային

<sup>1</sup> Тарнас Р., История западного мышления. М., 1995, с. 189

<sup>2</sup> Брайант Дж., Томпсон С., նշված աշխատ., с 41



կապի, ռադիոյի և հեռուստատեսության հայտնագործումն ու տարածումը ոչ միայն բավարարեց պետությունների սրված հաղորդակցական պահանջումները, այլև քաղաքականության մեջ կատարեց իսկական հեղափոխություն: ՉԼՄ-ները գործնականում հնարավոր դարձրին նախկինում ուտոպիական թվացող բազմաթիվ ժողովրդավարական և ամբողջատիրական գաղափարների գոյությունը, նշանակալիորեն փոխեցին իշխանության իրականացման և լիզիտիմացման եղանակները, նրա ռեսուրսների կառուցվածքը»<sup>1</sup>: 21-րդ դարի շեմին գիտելիքն ու տեղեկատվությունը դառնում են իշխանության կարևոր ռեսուրսներից, հիմքերից մեկը. Պատահական չէ, որ զանգվածային լրատվական միջոցների որոշ հետազոտողներ հաճախ են խոսում “մեդիոկրատիայի” դարի մասին Հասարակության զարգացման ընթացքում իշխանության այնպիսի ավանդական ռեսուրսները, ինչպիսիք են ուժը և հարստությունը, սպառում են իրենց ներգործությունը, սակայն ոչ ամբողջական կերպով. Գիտելիքն ու տեղեկատվությունը ձեռք են բերում երբեմնի չունեցած իշխանություն և ազդեցություն: Պատերազմները ռազմական գործողությունների դաշտից հաճախ տեղափոխվում են տեղեկատվական դաշտ: Իսկ տեղեկատվական պատերազմների ժամանակ ինֆորմացիոն հոսքերի հասցեականության ապահովման գործում հեռուստատեսության վիթխարի ազդեցության փաստը ոչ միայն հասկանալի է, այլև հեշտությամբ բացատրելի: Բանն այն է, որ հասարակական կարծիքի ձևավորման և ուղղորդման գործում հեռուստատեսության ազդեցիկության ավելի բարձր աստիճանը բացատրվում է նաև *«ականատեսի կամ մասնակցի կարգավիճակ»* երևույթով, երբ հեռուստադիտողը կարծես թե հայտնվում է իրադարձությունների կիզակետում, նա դառնում է անմիջական մասնակիցը այս կամ այն դեպքի և, դրանով իսկ, ավելի է մեծանում հավատն առ ներկայացվող նյութի հավաստիություն: Մինչդեռ մամուլի, ռադիոթողարկումների ժամանակ լսարանի հավատն առ մատուցվող նյութի բովանդակային օբյեկտիվություն հիմնականում սահմանափակվում է լրատվական կոնկրետ աղբյուրի անաչառության հանդեպ ունեցած հավատով: Այս իմաստով պատահական չէ, որ հեռուստատեսությունը առաջնային է համարվում զանգվածային լրատվական միջոցների մյուս տեսակների նկատմամբ իր համոզման ազդեցության ուժով և քաղաքա-

<sup>1</sup> Швидунова А., СМИ как субъект политического процесса и инструмент политических технологий, 2006, <http://politdumka.kiev.ua/ru/index>.

ցիների կողմից ստացած վստահության «փվենների» քանակով, քանի որ մարդիկ ավելի շատ հակված են հավատալ իրենց աչքով տեսածին, քան կարդացածին կամ լսածին:

Հայտնի է, որ 20-րդ դարավերջին Հարավսլավիայի դեմ ուղղված գործողությունների մախապատրաստման և իրականացման ժամանակ միջազգային հանրությանը լայնածավալ ուղեգրով ուղարկված գործողությունների կյանքի կոչմանը դրական մախատրամադրելու համար մի շարք հայտնի հեռուստաընկերություններ շարունակ ցուցադրում էին սերբական կողմի անմարդկային դաժանությունները «փաստող» տեսահոլովակներ մահմեդական ազգաբնակչության ցեղասպանության, «համակենտրոնացման» ճամբարներում նրանց շահագործման և այլնի բովանդակությամբ: Վավերագրական տեսահոլովակներ, որոնք անարժագանք չմնացին և կոնկրետ ժամանակահատվածում իրենց առջև դրված խնդիրներին լիարժեք ծառայեցին: Մինչդեռ միայն վերջին ժամանակներում ապացուցվեց այդ «փաստերի»՝ գեղծարարության հետևանք լինելը: Այսինքն՝ ՋԼՄ-ները ոչ միայն ընտրում են լուրեր, այլ նաև *ստեղծում* են դրանք և հանդիսանում են դրանց տարածողներ ու մեկնաբաններ: «Պոստմոդերնիզմի կարևոր բնութագրերից է այն, - գրում է Գ. Պոչեպցովը, - որ դրա շրջանակներում տեքստը չի որոշվում իրականությամբ և հենց տեքստն է ստեղծում իրականությունը: ... Այստեղից ի հայտ է գալիս հետևյալ կանոնը. ՎԵՐԱՀՍԿԵԼ ՊԵՏՔ Է ՈՉ ԹԵ ԱՇԽԱՐՀԸ, ԱՅԼ ԴՐԱ ՄԱՍԻՆ ՊԱՏՄՎԱԾՔՆԵՐԸ, որոնք էլ, իրենց հերթին, կհանգեցնեն աշխարհի նկատմամբ վերահսկողության» (ընդգծ. հեղինակինն է - Գ.Ա.)<sup>1</sup>:

«Ինֆորմացիոն դարաշրջանում գաղափարախոսությունը, - Պոչեպցովի տեսակետին ինչ-որ իմաստով համահունչ գրում է Ա. Տուզիկովը, - ամենից առաջ կատարում է իրականության մեկնաբանությունների «թաքնված» ծրագրավորման գործառույթ, երբ և՛ սխեմաները, և՛ իրադարձությունների ընկալումը, և՛ դրանց գնահատականը տրվում են դրսից, բայց իրականանում են սոցիալ-քաղաքական հարաբերությունների սուբյեկտների կողմից: Միգուցե հենց այդ պատճառով ֆրասիացի մտածող Կ. Լեֆորնը ժամանակակից գաղափարախոսությունն անվանել է «անտեպանելի»<sup>2</sup>: Բայց դառնալով այդպիսին, այն առաջվա նման միանգամայն իրական է»<sup>2</sup>: Քաղաքականության մեջ «հեռուստատեսու-

<sup>1</sup> Почепцов Г., Информационно-политические технологии, М., 2003, с 218-219

<sup>2</sup> Тузиков А., Масс-медиа. Идеология видимая и невидимая, 2006,

<http://www.politnauka.org/library/prikl/tuzikov.html>

յան դարի» սկիզբը համարվում է 1952թ., երբ այն առաջին անգամ օգտագործվեց ԱՄՆ-ում նախագահական ընտրարշավի լայն լուսաբանման համար<sup>1</sup>: Քաղաքական անցուղարձի վրա հեռուստատեսության ազդեցության օրինակ են հանդիսանում ԱՄՆ-ում Ջ. Քենեդիի և Ռ. Նիկսոնի միջև հեռուստատեսությամբ տեղի ունեցած վիճարանությունները, որոնք էլ մեծապես նպաստեցին Քենեդու հաղթանակին:

Այսօր արդեն ամբողջ աշխարհում զանգվածային լրատվական միջոցները հանդիսանում են ժամանակակից հասարակության կարևոր ինստիտուտներից, առանց որոնց գոյության դժվար է պատկերացնել հասարակության առաջընթացն ու զարգացումը: Հայտնի է, որ զանգվածային լրատվական միջոցները իրականացնում են բազմաթիվ գործառույթներ՝ *տեղեկատվական, գաղափարական, սոցիալական վերահսկման, բարոյադաստիարակչական, ճանաչողական-կրթական, համախմբման կամ կոնսոլիդացիայի* և այլն, ավելին՝ ամբողջ աշխարհում տեղի ունեցող կարևոր երևույթների և իրադարձությունների ընկալումն ու մեկնաբանությունը իրականացվում է զանգվածային լրատվական միջոցների օգնությամբ: Այս իմաստով թերևս ճշմարտությունից շատ հեռու չեն որոշ քաղաքական գործիչներ, երբ պնդում են, թե նա, ով վերահսկում է հեռուստատեսությունը, հսկում է նաև երկիրը: Չանգվածային լրատվական միջոցների հնարավորություններն այնքան շատ և բազմազան են, որ նրանք չեն կարող հետաքրքրություն չառաջացնել մեկը մյուսի նկատմամբ: Եվ իսկապես, ժամանակակից քաղաքականությունը չի կարելի պատկերացնել առանց մամուլի, ռադիոյի և հեռուստատեսության: Պետական և քաղաքական գործիչները որոշակի հարաբերությունների մեջ են մտնում թերթերի, հեռուստատեսության և զանգվածային լրատվության այլ միջոցների հետ: Նրանք կախում ունեն դրանցից՝ իրենց աշխատանքային կյանքում հետագա առաջխաղացման համար և վախենում են, որ լրատվական միջոցները կարող են քննադատել, բացահայտել և «ոչնչացնել» նրանց. Հաճախ նշում են, որ քաղաքական գործիչները զնալով ավելի ու ավելի կախյալ են դառնում զանգվածային լրատվական միջոցներից. Մամուլի համակրանքը շահելու փորձերը մեծ են, իսկ երբ այդ փորձերն անտեսվում են, նրանց զայրույթն ու շփոթմունքը անսահման է դառնում: Միևնույն ժամանակ հաղորդակցության միջոցները փոփոխությունների են ենթարկվում, փոխվում են մարդիկ, որոնք լրատվության ասպարեզում ղեկավար դիրք են զրավում, և նոր մարդիկ իրենց հետ

<sup>1</sup> Стелу Гаджиев К., Политическая наука, М., 1995, с 382-384

բերում են նոր դիրքորոշումներ: Կառավարության և զանգվածային լրատվության միջև հարաբերությունները շատ երկրներում ձևավորվում են գրված և չգրված մի շարք օրենքների միջոցով, որոնք լրատվական միջոցներին տալիս են ավելի շատ ազատություն: 94 երկրների ուսումնասիրությունը ցույց է տվել, որ դրանցից միայն 16-ն ունեն լիակատար ազատություններ: Որոշ ժողովրդավարական երկրներ, ինչպիսիք են Ֆրանսիան և Մեծ Բրիտանիան, ավելի շատ խստություններ են գործադրում լրատվական միջոցների վրա: Անգլիայում գրպարտությունների դեմ այնքան շատ են կառավարության ընդունած օրենքները, որ հասարակական գործիչները հաճախ դատի են տալիս թերթերին այնպիսի հոդվածների համար, որոնք նրանց անվանարկելու կամ ծաղրելու միտում ունեն և գրեթե միշտ դատը շահում են:

Արդեն ակնարկվել է, որ զանգվածային լրատվական միջոցները, չնայած արմատավորված պատկերացմանը, իրականությունն արտահայտող հայելի չեն: Իրականում լրատվության գործընթացը շատ ավելի բարդ երևույթ է, բաղկացած փաստերի ընտրության, դասակարգման և խմբագրման անսահմանափակ հնարավորություններից: Այս բոլորը լրատվությունը դարձնում են հզոր և արդյունավետ՝ որպես որոշակի և կոնկրետ շահերի ծառայող ինստիտուտ: Վերջին տարիներին հաղորդակցման միջոցները էական փոփոխություններ են կրել շնորհիվ արբանյակային կապի, հեռուստատեսության և ռադիոյի: *«Հեռուստատեսությունը, - գրում է Վ. Սինյուշկինը, - այսօր ընտրողների վրա ազդեցելու ամենահզոր միջոցն է: Պատահական չէ, որ ժամանակակից ընտրություններն անվանում են հեռուստաընտրություններ (телевыборы): Հաճախ ընտրությունների արդյունքները վճռվում են հեռուստատեսության աշխատանքով»<sup>1</sup>:*

Յուրաքանչյուր ժամանակակից հասարակության մեջ զանգվածային հաղորդակցման միջոցներն այս կամ այն ձևով կատարում են մի շարք գործառույթներ: Դրանցից ամենակարևորը լրատվական գործառույթն է: Վերջինիս էությունը քաղաքացիների և իշխանության մարմինների մասին նորությունների, նյութերի ստացման և տարածման մեջ է: Այդ լրատվությունն իր մեջ ներառում է ոչ միայն այս կամ այն փաստերի լուսարանումը, այլև նրանց մեկնաբանումը և գնահատումը: Տեղեկատվության ստացման հիմքի վրա քաղաքացիների մոտ ձևավորվում է կար-

<sup>1</sup> Синюшкин В., Технологии работы со СМИ в политических кампаниях, 2006, <http://politdumka.kiev.ua/index>

ծիք իշխանության, խորհրդարանի, կուսակցությունների գործունեության մասին: ՉԼՄ-ի դերը հատկապես կարևոր է հասարակական կարծիք կազմելու հարցում:

Լրատվական, կրթական և սոցիալիզացիայի գործընթացը թույլ է տալիս ՉԼՄ-ին իրականացնել ստուգողական և քննադատական գործառույթ: Այդ գործառույթը քաղաքական համակարգում իրականացվում է ոչ միայն զանգվածային հաղորդակցման միջոցների կողմից, այլ ընդդիմության և դատական ստուգումների կողմից: Չանգվածային լրատվական միջոցների քննադատությունը տարբերվում է իր օբյեկտի *անսահմանափակությամբ*: Այսպես օրինակ, եթե ընդդիմության քննադատությունն ուղղված է կառավարությանը, իշխանական թևին և նրան հարող կուսակցություններին, ապա զանգվածային հաղորդակցման, ՉԼՄ-ների ուշադրությունը բազմակողմ է, այն կենտրոնացված է և նախագահի, կառավարության, և թագավորական անձանց, և՛ դատարանի, և՛ քաղաքական տարբեր կուսակցությունների, և՛ հենց ՉԼՄ-ների վրա: Չանգվածային լրատվական միջոցները քննադատում են ոչ միայն հասարակության, քաղաքականության թերությունները, այլև կատարում են կառուցողական գործառույթ: Հասարակության մեջ ստեղծվում է շահերի ճիշտ ընկալման մեխանիզմ՝ շնորհիվ օբյեկտիվ քննադատական հաղորդակցության, որը և նպաստում է հասարակության քաղաքական կայունացմանը: Ստեղծվում է քաղաքական շահերի այն մեխանիզմը, որտեղ գուժակցվում են հասարակության բոլոր խավերի շահերը:

Քաղաքական գիտակցության և վարքի վրա ՉԼՄ-ի ունեցած հսկայական ազդեցությունը ձևավորել է երկու հիմնական կարծիքներ, որոնցից մեկը քաղաքականության և հասարակության վրա ՉԼՄ-ի ունեցած և աճող ազդեցությունը գնահատում է որպես դրական, մյուսը՝ բացասական:

Քաղաքացիների և ժողովրդավարական երկրների համար ամենամեծ վտանգը ներկայացնում է զանգվածային լրատվական միջոցների օգտագործումը քաղաքական մանիպուլյացիաների նպատակներով: Այն քաղաքական գիտակցության փակ կառավարում է՝ հիմնված կեղծիքի և ստի վրա: Ժամանակակից աշխարհում քաղաքական մանիպուլյացիայի «ինստիտուտը» գտել է լայն կիրառություն:

Մանիպուլյացիան լայնորեն գործածվում է ոչ միայն անբողջատիրական և ավտորիտար պետություններում, որտեղ այն հանդես է գալիս որպես զանգվածային լրատվական միջոցների գործունեության գերակշռող մեթոդ, այլ օգտագործվում է նաև ժամանակակից ժողովրդավարա-

կան երկրներում, հատկապես կուսակցական քարոզչության և ընտրարշավների ժամանակ: Այսօր արևմտյան պետություններում նախագահական կամ պառլամենտական ոչ մի ընտրարշավ չի կարող գոյություն ունենալ առանց մանիպուլյացիայի հատուկ ձևերի ու գովազդի, որոնք ամուր միահյուսվելով, դիտողի մոտ ստեղծում են քաղաքականության մասին պատկերացում, որը շատ հեռու է իրականությունից:

Չանգվածային լրատվական միջոցները, ինչպես բոլոր խոշոր հաստատությունները, կառավարում և ստուգվում են որոշ մարդկանց կողմից կամ էլ հատուկ մարմինների կողմից: Կոմերցիոն զանգվածային լրատվական միջոցների մեջ այդ գործառույթը կատարում են առաջին հերթին նրանց տերերը, պետականի դեպքում՝ պետական ծառայությունները, հասարակական-քաղաքական ՉԼՄ-ի դեպքում հասարակությունը, քաղաքական կազմակերպություններն ու միավորումները: Ընդ որում բոլոր դեպքերում էլ զանգվածային լրատվական միջոցները գործում են օրենքի սահմաններում: Աշխարհի երկրների մեծ մասում զանգվածային լրատվական միջոցների աշխատանքը կառավարելու և վերահսկելու համար գոյություն ունեն հատուկ կազմակերպություններ, որոնք հետևում են քարոյականության և օրենսդիր նորմերին:

Այսպես, Ֆրանսիայում այդօրինակ հաստատություն է համարվում հաղորդակցման բարձրագույն խորհուրդը, որը վերահսկում և կառավարում է ոչ միայն պետական, այլ նաև մասնավոր հեռուստա և ռադիոկայանները, մասնավորապես պետական թույլատրություն է տալիս եթեր դուրս գալու համար: Մեծ Բրիտանիայում ռադիո և հեռուստատեսության գործունեության ուղղությունները սահմանում են կառավարությունը և պառլամենտը:

Չանգվածային լրատվական միջոցների իշխանությունը, որը նման է տնտեսական և քաղաքական իշխանություններին, հասարակության կողմից սփուգման և կառավարման անհրաժեշտություն ունի:

ՉԼՄ-ները, իրականացնելով իշխանության մարմինների գործողությունների բացահայտ հսկողություն, հասարակությանն առաջարկում են որոշումների ինքնատիպ փորձագիտություն: Թերթերը, ռադիոն, հեռուստատեսությունը քաղաքական հարաբերությունների մեջ ընդգրկում են և շաքքային քաղաքացիներին, և՛ քաղաքական գործիչներին, և՛ նրանց, ովքեր չեն զբաղվում քաղաքականությամբ պրոֆեսիոնալ կերպով, բայց մեծ ազդեցություն են ունենում քաղաքական գործընթացների վրա: Այդ իմաստով կարելի է հաստատել, որ զանգվածային լրատվա-

կան միջոցները հանդիսանում են որպես քաղաքական հաղորդակցման օրգանական մաս:

Ժողովրդավարական պետություններում շատ մեծ է ազատ մամուլի դերն ու նշանակությունը: Եվ այդ կարծիքը պաշտպանում է թե՛ ժողովուրդը, թե՛ նրա կողմից ընտրված իշխանությունը: Ժողովրդավարության առողջության երաշխիքը ժողովուրդ- իշխանություն մշտական կապն է, որը պահելու հաճախ անշնորհակալ առաքելությունը կատարում են լրատվամիջոցները. Ջանգվածային լրատվական միջոցների չգոյության պարագայում ժողովրդավարությունը դատապարտված է մահվան: Իսկ եթե լրատվամիջոցները ազատ չեն, այդ դեպքում ժողովրդավարությունը չի կարող խուսափել ծանր հիվանդությունից. Ահա թե ինչու է ամբողջ աշխարհում այդքան կարևորվում մամուլի ազատությունը, որն ամրագրված է միջազգային մի շարք փաստաթղթերով: Ավելին, մերօրյա իրականության մեջ ՉԼՄ-ների «մետաիշխանական» հավակնությունները միանգամայն համահունչ են ժողովրդավարական զարգացումների տրամաբանությանը: Եթե ամբողջատիրական վարչաձևերում ՉԼՄ-ների իշխանությունը շարունակությունն է իշխող վարչակազմի իշխանության, ապա ժողովրդավարական պետություններում ՉԼՄ-ների իշխանությունը պետք է լինի շարունակությունը ժողովրդավարության ամրապնդման և զարգացման տրամաբանության, որի համատեքստում էլ իշխանական օղակները դառնում են «խոցելի» խմբեր.

# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

## *Չարարյան Ս.Ա.*

X-XIV դարերի հայ մշակույթի գնահատման և պարբերացման հարցը Հայկական վերածնության տեսության մեջ..... 3

## *Միրզոյան Հ. Ղ*

Նոր Ջուղայի ֆենոմենի պատմափիլիսոփայական վերլուծության փորձ ..... 19

## *Մելքումյան Գ. Ա.*

Մարդու հիմնահարցը հնդկահայ լուսավորիչների ազգային-ազատագրական պայքարի փիլիսոփայության մեջ ... 36

## *Պետրոսյան Ս.Ս*

Փիլիսոփայությունը և մշակույթի ճգնաժամի հաղթահարումը ըստ Ալբերտ Շվեյցերի ..... 49

## *Սարգսյան Ա Ա*

Գարեգին Նժդեհի բարոյափիլիսոփայական հայացքները ..... 58

## *Բարսեղյան Հ. Հ.*

Գեորգի Գուրջիևի կյանքը և ստեղծագործությունը /1880-1949/ ..... 75

## *Սահակյան Լ. Գ.*

Մշակույթի տեսության և պատմության հարցերը Առաքել Դավրիժեցու աշխատության մեջ ..... 88

## *Ասրյան Ս*

Սոփեստական ճարտասանությունը որպես հին հունական դեմոկրատիայի արգասիք ..... 99

## *Թադևոսյան Ե Է*

Լուսավորականության հիմնախնդիրը Թ Ադոնոյի և Մ Հորքիայների «Լուսավորականության դիալեկտիկա» աշխատության մեջ.... 110



*Օհանյան Ս.Ն.*

Հայոց ազգային նկարագրի վերլուծությունը Դավիթ Անանունի կողմից ..... 117

*Սարգսյան Ա.Ս.*

Մարտական արվեստների և արևելյան փիլիսոփայության մարդաբանական ուսմունքների հարաբերակցության հարցի շուրջ .. ..... 130

*Վարդանյան Հ. Ա.*

Հակոբ Նալյանի կյանքը, գործը և ստեղծագործությունները ..... 146

*Ալավերդյան Ն.Ա.*

Ավանդույթների դերը հասարակական հարաբերությունների գործառնության համակարգում ..... 156

*Դավթյան Ա.Մ*

Տեղեկատվական և հաղորդակցական տեխնոլոգիաների դերը հասարակական-քաղաքական կյանքում ... . . . . . 166

**ԻՍՏԱՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ԱՆԴՐԱԴԱՐՁՆԵՐ  
ԳԻՏԱԿԱՆ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ**

Հրատ. խմբագիր՝ **Դ.Վ. Պետրոսյան**  
Տեխ խմբագիր **Վ.Ձ. Բրդյան**

Ստորագրված է տպագրության 06 10 06 թ  
Չափսը 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub> Թուղթ օֆսեթ Հրատ 9 2 մամուլ,  
տպագր 11 25 մամուլ= 10 5 պայմ մամուլի  
Տպաքանակ 100 Պատվեր 171

Երևանի համալսարանի հրատարակչություն  
Երևան, Ալ Մանուկյան 1

---

Երևանի համալսարանի օպերատիվ պոլիգրաֆիական արտադրամաս  
Երևան, Ալ Մանուկյան, 1

