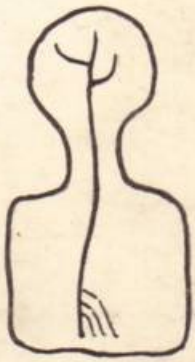
ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ



9(47.925)
Ի-66

ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ

2872

1

«ԿԱՄԱՐ»

ԵՐԵՎԱՆ - 1995

ԳՄԴ 60
Ի 666

ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ

Հումանիտար հետազոտությունների
հայկական կենտրոնի (ՀՀՀԿ)
պարբերական հրատարակություն

Խմբագրական մարմին
Աբրահամյան Լ., Բարխուդարյան Վ.,
Բախչինյան Ա., Գրիգորյան Ա.,
Կարապետյան Հ., Սարգսյան Գ.,
Ստեփանյան Ա., Ոսկանյան Ա.

Հրատարակությունը նախապատրաստեց
Ա. Անդրանիկյանը

IDENTITAS

Periodica of Armenian Research
Center in Humanities (ARCH)

Editorial Board
Abrahamian L., Barkhoudarian V.,
Bakhchinian A., Grigorian A,
Karapetian H., Sarkissian G,
Stepanian A., Vöskanian A.

Prepared to publiching by
A. Andranikian

Ինքնություն (խմբ. մարմ. Աբրահամյան Լ., Բարխուդարյան Վ.,
Ի 666 *Բախչինյան Ա., Գրիգորյան Ա. եւ ուրիշ).-*
Եր.: «Կամար», 1995-288 էջ (ՀՀՀԿ հրատ. թիւ 1)

ISBN 5-8079-1000-1

Ժողովածուն ընդգրկում է Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնի՝ հայոց ազգային ինքնության հիմնահարցերին նվիրված միջճյուղային հետազոտությունների արդյունքները: Քննարկվում են խնդրի փիլիսոփայական, պատմամշակութային, սոցիալական եւ հոգեբանական դիտանկյունները:

Ի $\frac{0201000000}{846\ (01)-95}$ 95

ԳՄԴ 60

© «Կամար» հրատ., 1995

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԱԽԱԲԱՆ *Աշոտ Ոսկանյան* 7

ՄԵԹՈԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աշոտ Ոսկանյան
Ազգային ինքնության հիմնահարցը եւ մտավորականության կոչումը .. 11
Լեւոն Աբրահամյան
Ազգային ինքնությունը որպես պրոցես 21
Երվանդ Բոզոյան
Ազգային ինքնությունն ու ինքնագիտակցությունը
XXI դարի շեմին 26
Ռոմիկ Քոչարյան
Ինքնություն եւ սեփականություն 37
Эдуард Атаян
Потенции и тенденции национальной жизни 47
Альберт Степанян
О двух моделях национальной идентичности 72
Ара Недолян
Национальная идеология и мифология 80

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Գագիկ Սարգսյան
Ինքնորոշում եւ կողմնորոշում. Մեծ Հայքի վերելքի շրջան 89
Արտաշես Ղազարյան
Հայ Եկեղեցու դավանաբանության ձեւավորման քաղաքական
եւ գաղափարական նախադրյալները 101
Վլադիմիր Բարխուդարյան
Հայկական գաղթավայրերը եւ ազգային ինքնությունը 112
Սերգեյ Սարինյան
Հայկական գաղափարաբանություն 123
Ռուբեն Գ. Սահակյան
Կայսրությունից դեպի ազգային պետություն
(Օսմանյան Թուրքիայի մոդելի վերլուծության փորձ) 134
Հելեն Փիրալյան
Մահը հոգիներում
(խնդրանք փոխանցությունը եւ փոխանցման խնդրումը) 140

ՄՇԱԿՈՒՅԹ

Սեյրան Զաքարյան
Ինչպե՞ս է հնարավոր ազգային փիլիսոփայությունը 149
Հարություն Կարապետյան
Որոնելով Երկիր Նաիրին 154
Арам Григорян
Идентификация национального сознания и армянская
литература XX века 164

Արծվի Բախչինյան
Ազգային ինքնության դրսեւորումն այլալեզու հայազգի գրողների երկերում 173
Կորյուն Սարինգուլյան
Իշխանության եւ կարգի նկատմամբ դիրքորոշումները ազգային մտակեցվածքում
(Էթնոլեզվաբանական համեմատական վերլուծություն) 180
Վիգեն Ղազարյան
Հայ վաղ միջնադարյան գեղարվեստի ինքնության ցուցանիշները
(ըստ Յ. Ստրժիգովսկու) 185

ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՈՒՄ

Հ. Լեւոն Զէքիեան
Հայերէն լեզուն եւ հայ ժողովուրդը 200
Վարդան Ջալոյան
Ինքնությունը եւ նրա ստեղծումը *(մի նախագծի առթիվ)* 205
Հրաչիկ Բայադյան
Տեխնիկայի ներկայությունը 216
Анаит Джиджян
Самостояние интеллектуальной элиты 224
Հրաչյա Ստեփանյան
Ինքնության խնդիրը 232

ԴԱՍԱԿԱՆ ԷՋԵՐ

Մաքս Շելեր
Ressentiment-ը բարոյականության կառուցվածքում
(հատվածներ) 235

ՀԱՅԱՑՔ ԴՐՍԻՑ

Jurgen Gispert
Identität in Armenien 242

ԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ

Հրաչիկ Բայադյան
Սփյուռք եւ DIASPORA 251
Աշոտ Ոսկանյան
Դարաշրջանը մտքի մեջ առնել 264

ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ ... 270

ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ 273

ARMENIAN RESEARCH CENTER IN HUMANITIES 277

SUMMARY 279

CONTRIBUTORS SHORT REFERENCES 286

ՆԱԽԱԲԱՆ

Ընթերցողի սեղանին դրված այս պրակը Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնի առաջին հրատարակությունն է, որն ամփոփում է ՀՀՀԿ ավելի քան մեկ տարվա գիտահետազոտական աշխատանքի արդյունքները: Գրքի ժողովող-ամբողջացնող առանցքը հայոց ազգային ինքնությունն է՝ վերլուծված իր բազմաթիվ դրսեւորումներով եւ կտրվածքներով գիտության ամենատարբեր բնագավառներում գործող մասնագետների կողմից: Սակայն ժողովածուի միջճյուղային բնույթի արձանագրությունը չի ազատում այն հնարավոր տարակուսանքից, որ կարող է առաջացնել նյութի աչքի զարնող տարասեռությունը՝ ինչպես բովանդակային, այնպես էլ ոճական. միեւնույն կազմի տակ տեղ են գտել հարաբերականորեն ծավալուն հոդվածներն ու թեզիսների ձեւով մատուցված խտացումները, ակադեմիական հանդարտ շարադրանքն ու սխեմատիկորեն ուրվագծված վարկածները, որ անշուշտ կարոտ են լրացուցիչ ծավալման եւ հիմնավորման: Այս ամենը շարադրված է հայոց երկու գրական եւ ռուսերեն լեզուներով, առկա են թարգմանական նյութեր, իսկ հայկական արմատներ ունեցող երիտասարդ հեսենցի գիտնական Յ. Գիսպերտի հետազոտությունը ներկայացված է գերմաներեն:

Ժողովածուի կառուցվածքի նկատմամբ դրսեւորված այս մոտեցումն, ըստ երեւույթին, լրացուցիչ մեկնաբանության կարիք ունի, որն անխուսափելիորեն շոշափելու է խնդրի ինչպես կազմակերպական, այնպես էլ բովանդակային-մեթոդաբանական դիտանկյունները:

Կենտրոնի անդրանիկ երկասիրության հրապարակման նախնական գաղափարն առնչվում է տողերիս հեղինակի՝ 1994-ի ապրիլին ՀՀՀԿ առաջին պաշտոնական գիտաժողովին ներկայացված «Ազգային ինքնության հիմնահարցը եւ մտավորականության կոչումը» մե-

միեւնույն տեքստային տարածքի շրջանակներում երիտասարդ գիտնականների կտրուկ դիրքորոշումները երբեմն ավելի սուր են ընդդիմախոսում միմյանց, քան իրենց ավագ գործընկերների անշտապ եւ հիմնավոր հարցադրումներին. այսպես, Ե. Բոզոյանի քաղաքականացված սխեմատիզմի կողքին ծավալվում է Ռ. Քոչարյանի՝ հիմնաբար գոյաբանությունից ազդված ինքնության մետաֆիզիկան, հանդիպելու համար Հ. Բայաղյանի՝ նույն հայդեգերյան աղբյուրից սերող մտահոգ հարցումին՝ հայոց նորացող հասարակության մեջ տեխնիկայի ահագնացող ներկայության վերաբերյալ:

Ազգային մտածողության կարծրատիպերի վերահանմանը հետամուտ ընթերցողն անպայման կձգտի համադրել Ա. Նեղոյանի կատարած «Երկիր» մյութոլոգեմի նկարագրությունը եւ նույն այդ մյութոլոգեմի կործանարար պայթյունի չարենցյան վարկածի այն վերլուծությունը, որ իրականացրել է Հ. Կարապետյանը: Սակայն այստեղ արդեն առկա է լեզվական խոչընդոտը, ինչպես այն առկա է Է. Աբայանի եւ Ա. Գրիգորյանի ռուսերեն **մտածված** եւ ոճաբանական առումով գործնականորեն անթարգմանելի տեքստերի պարագայում: Եւ Հ. Լ. Ջեքիյանի մտորումները հայոց երկու գրական լեզուների՝ արեւելահայերենի եւ արեւմտահայերի մասին ողբերգական երանգներ են ձեռք բերում, քանի որ միեւնույն խնդիրն են շոշափում. ինչպե՞ս պետք է հայը հասկանա հային:

Այսպիսին է այսօր հայության իրավիճակը, այսպիսին է նաեւ ընթերցողի դատին ներկայացված սույն ժողովածուն, որը մտածված է որպես հայոց գոյության հիմնարար հատվածականության տեքստային արտացոլում:

Սակայն, եթե իրավացի էր Նիլս Բորը, եւ խորը ճշմարտություններն իսկապես այն ճշմարտություններն են, որոնց բացասումը նույնպես խորը ճշմարտություն է, ապա պարզ պետք է լինի, որ այս պրակն իր նպատակային հատվածականությամբ կարող է հանդես գալ որպես ելակետ, բայց ոչ շարունակություն եւ նպատակ, քանի որ հատվածյալը կարգավորում է հայցում:

Սույն երկասիրությունը Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնի պարբերական հրատարակության թիվ 1 պրակն է: Հետեւաբար շարունակություն է նախատեսվում: Երեւի հետագա աշխատանքի նպատակներից մեկն էլ կլինի առկա տեքստի հախտոն հատվածականությունը առավել համակարգված եւ նրբաճաշակ դիալոգիզմի փոխակերպելը: Բայց դա արդեն հաջորդ քայլն է լինելու:

ԱՇՈՏ ՈՍԿԱՆՅԱՆ
ՀՀՀԿ նախագահ

ԱՇՈՏ ՈՍԿԱՆՅԱՆ

Ազգային ինքնության հիմնահարցը եւ մտավորականության կոչումը

«... իրականում նրանք հայտնվել են միասին, այն անգամվա պես եւ առաջ կրկին ամայի տեղանքում, բացօթյա մի ճամբար, մարդկանց անընդգրկելի մի բազմություն, մի ամբողջ բանակ, մի ողջ ժողովուրդ, սառը երկնի տակ, սառը գետնի վրա, երեսնիվայր փռված, ուր կանգնած էին ֆիչ առաջ, ճակատներն արմունկներին սեղմած, հանդարտ շնչելով: Իսկ դու արթուն ես, պահապաններից մեկն ես, մերձավորիդ գտնելու համար տատանում ես բոցկլտացող ճյուղը, որը վերցրել ես կողքիդ ցախակույտից: Ինչո՞ւ ես արթուն: Մեկն արթուն պետք է լինի, ասված է: Ներկա պետք է լինի մեկը:

Ֆ. ԿԱՖԿԱ. Գիշերով [1]

1. «Ինքնություն» բառը բազմիմաստ է եւ տարբեր փիլիսոփայական համատեքստերում կարող է տարբեր մեկնություններ ունենալ: Հիմնական ըմբռնումները երկուսն են. առաջինը կապված է «ուրիշից տարբերվելու, հենց ինքը լինելու պարագայի հետ (այդ դեպքում օգտագործվում է եզրերի հետեւյալ խումբը (Ego, Ich, Selbst, Selbigkeit, Self, Selfness, Я, Самость եւ այլն), երկրորդում՝ ինքնության կենտրոնացում-խտացումը (կոնցենտրացիան) շեշտվում է վիճակների նույնությունն արձանագրելու միջոցով (նման դեպքերին համապատաս-

1. ... in Wirklichkeit haben sie sich zusammengefunden wie damals einmal und wie später in wüster Gegend, ein Lager im Freien, ein unübersehbare Zahl Menchen, ein Heer, ein Volk, unter kaltem Himmel auf kalter Erde, hingeworfen wo man früher stand, die Stirn auf den Arm gedrückt, das Gesicht gegen den Boden hin, ruhig atmend. Und du wachst, bist einer der Wächter, findest den nächsten durch Schwenken des brennenden Holzes aus dem Reisighaufen neben dir. Warum wachst du? Einer muß wachen, heißt es. Einer muß da sein. F. Kafka. Nachts.- Sämtliche Erzählungen, F.a.M., 1970.

խանում է «նույնություն»՝ Identität, Identity, идентичность եզրը):

Նշված երկու իմաստներն էլ առկա են «կոլեկտիվ ինքնություն» հասկացության մեջ, որի ձևերից մեկն է «ազգային ինքնությունը»: Դասական փիլիսոփայությունը առաջարկում է «ազգային ինքնության» իր նմանակը, ի դեմս Հեգելի «ժողովրդի ոգի» հասկացության, որն էմպիրիկ պատմության շրջանակներում ընդհանուրի եւ առանձնահատուկի հաշտեցման հիմնական միջոց է ծառայում: «Ժողովրդի ոգու» կրողը ազգն է: Անհատները, ըստ Հեգելի, կապված են իրենց ժողովրդի սուբստանցիոնալ կեցության հետ եւ պետք է վերջինիս համապատասխան գործեն. ընդ որում, այս պնդումը ոչ թե պիտոյության, այլ կանխատրված անխուսափելիության բնույթ ունի՝ «անհատի համար իր ժողովրդի ոգու վրայով ցատկել-անցնելը նույնքան անհնարին է, որքան երկրագնդի վրայով ցատկելը»:[2]

2. Ազգային ինքնության թեմայի արծարծումը, թերահավատությամբ է ընկալվում ժամանակակից արեւմտյան մտածողների զգալի մասի կողմից: Դրա պատճառը ազգային **ամբողջականությունից** դեպի **ամբողջատիրություն** գլորվելու մահացու վտանգի գիտակցումն է, ինչպես նաեւ ազգի (Nation) եւ նացիզմի (հետեւաբար եւ նացիոնալ-սոցիալիզմի) միջեւ ծագող կայուն զուգորդությունը:

Նշված դիրքորոշման առավել հստակ տեսական ձեւակերպումը կարելի է գտնել Թ. Ադորնոյի մոտ:[3] Ազգն, ըստ Ադորնոյի, նորագույն կազմավորում է: Այն ֆետիշացնում է այն ժամանակ, երբ բացակայում են մարդկանց միավորելու այլ միջոցները՝ տնտեսական, սոցիալական... Այնտեղ, ուր ազգի միավորումը՝ որպես ազատագրվող քաղաքացիական հասարակության նախապայման (Vorbedingung einer sich emanzipierenden bürgerlichen Gemeinschaft) անհաջողություն է կրել (Գերմանիայում, օրինակ), ազգ հասկացությունը դառել է չափազանցված եւ դեստրուկտիվ: Ցեղայինը հավաքագրելու համար մոբիլիզացվում են նախնադարյան տոհմի ռեգրեսիվ հիշողությունները: Սրանք հանդես են գալիս որպես մի չար ֆերմենտ, որը կոչված է անհատականությունը, որպես ավելի ուշ կազմավորում, ենթարկեցնել ընդհանուրի ճնշմանը:[4] Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ Ադորնոն, Հեգելի տեսակետն այս հարցում համարում է «բոնապատիրական» եւ «խավար-գավառամիտ» (krähwinklerich):[5] «Ժողովրդի ոգին», այսպիսով, դիտվում է որպես մտացածին եւ ժամանակավրեպ

2. Hegel H. G. W. Die Vernunft in der Geschichte, Hmb., 1955, էջ 73 եւ այլք:
3. Տես. Adorno Th. W. Negative Dialektik, F. a. M., 1966:
4. Նույն տեղում, էջ 330-332:
5. Նույն տեղում, էջ 332:

մի գոյացություն, քանի որ մի որոշակի բներեւույթ՝ **կոլեկտիվ գիտակցությունը**, որը հասարակության կազմակերպման որոշակի աստիճան է ներկայացնում, հակադրվում է **հասարակական արտադրության եւ վերարտադրության** իրական ընթացքին:[6]

Նման տրամաբանության վրա է կառուցված նաեւ 60-ականներին ամերիկյան սոցիոլոգիայում ձեւավորված «հասարակական նորացման տեսությունը» (Theory of Social Modernization), որի նպատակն է ավանդական (նաեւ ազգային) արժեքների վրա հիմնվող հասարակությունները հետարդյունաբերականի կերպափոխելու համար անհրաժեշտ ընդհանուր «անցումային ալգորիթմների» մշակումը[7]:

Ինչպես այդ տեսությունը, այնպես էլ Ադորնոյի պաշտպանած հայացքները առնչվում են այսպես կոչված «մոդեռնի» ոլորտին: Նրանք իրենց նպատակին չեն հասնում, քանի որ տարբեր իրավիճակներում ընդհանուր դեղատոմս են առաջարկում, այնինչ լուծվելիք խնդիրները միշտ կոնկրետ են եւ անկրկնելի: Եւ այնուամենայնիվ նման մտածելակերպը հաշվի չառնել չի կարելի թեկուզ այն պատճառով, քանի որ հենց այդ է հանդես գալիս որպես տեսական հիմք այսօրվա քաղաքական գաղափարախոսության համար՝ հաճախ պայմանավորելով ինչպես միջազգային կազմակերպությունների քաղաքական բանաձեւերը, այնպես էլ համաշխարհային դրամատների առաջարկությունները: Բնական պետք է համարել, որ այսօրվա քաղաքականությունը երեկվա տեսության վրա է հենված: Վերջինս է, որ հասցրել է «ողջախոհություն» դառնալ: Այնպես որ քաղաքական առումով մենք դեռեւս «մոդեռնի» շրջանակներում ենք գտնվում:

Սակայն իրաղրության գիտական իմաստավորման որակապես նոր աստիճանը կապված է «հետ-մոդեռնի» հետ:

3. Նորագույն հետազոտությունները հասարակական կյանքը կազմավորող երկու հավասարազոր ակունք են նշում. աշխատանքի բաժանումը եւ գիտակցության վիճակների նույնությունը:[8]

Եթե հասարակության միասնությունը պայմանավորված լիներ զուտ առաջին գործոնով, համակարգը հուսալի չէր լինի, քանի որ աշխատանքի բաժանման շնորհիվ առաջ եկած շահերն ինքնին փոփոխական են, անկայուն եւ միայն մակերեսորեն են առնչվում գիտակցության հետ:

6. Նույն տեղում, էջ 331-332:
7. Տես, օրինակ. Black C. The Dynamics of Modernization, N. Y., 1967, Modernization, Ed. by M. Weiner N. Y., 1966, Comparative Modernization; A. Reader. N. Y, 1977 եւ այլ:
8. Տես Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. F. a. M. 1982, B. 2., էջ 175177:

Երկրորդ գործոնի՝ գիտակցության նույնական վիճակների (հետեւաբար եւ կոլեկտիվ ինքնության) դերի շեշտումը առանձնահատուկ նշանակություն ունի հայ իրականության համար: Հայոց ազգային ինքնությունը իսկապես հանդես է գալիս որպես հասարակական միավորման (ինտեգրացիայի) հիմնական միջոց այնտեղ, ուր այդպիսի միավորման այլ ազդակները բավականաչափ զարգացած չեն: Եւ դրա պատճառը ոչ միայն դրամատիրական՝ ունիվերսալ փոխանակման սկզբունքի վրա հենված տնտեսական արտադրության եւ վերարտադրության համակարգի սաղմնային վիճակն է մեզանում (հանգամանք, որ անժխտելի), այլեւ մեր ժողովրդի պատմական ճակատագրի յուրահատկությամբ պայմանավորված ազգային կեցության տարածա-ժամանակային հատվածականությունը:[9]

Հասարակական ամբողջը պետք է դիտվի ոչ միայն «դրսից», այլեւ «ներսից»: Առաջին դեպքում այն հանդես է գալիս որպես միջավայրի հետ փոխանակումներ իրականացնող բաց համակարգ, երկրորդում՝ էությունները, որոնց արտաքին դիտորդը նկարագրում էր համակարգերի տեսության հասկացութային ապարատի միջոցով, պետք է միեւնույն ժամանակ դիտվեն որպես սոցիալական խմբի կոլեկտիվ ինքնության դրսեւորումներ, որոնք **ներքին սահմանափակումներ են պարտադրում** տվյալ համակարգին: Այսինքն՝ հասարակական ամբողջի ազատության աստիճանները կարող են սահմանափակվել այնքանով, որքանով որ դրանք հակասում են այդ ամբողջի մասնակից անդամների «հոգեկան կերտվածքին»:

Առնվազն այս առումով, «կոլեկտիվ ինքնության» հասկացությունը մեթոդաբանական արդիականություն է ձեռք բերում:

4. «Կոլեկտիվ ինքնության» հետագա բացորոշումը նպատակահարմար է իրականացնել այդ հասկացությունը նույնացնելով «կենսաշխարհի» (Lebenswelt) հայտնի ըմբռնման հետ, որը ծնվել է ֆրանկֆուրտյան սոցիոլոգիական դպրոցի եւ բներեւութաբանականհերմեներեւտիկական ավանդույթների խաչաձեւումից: Կենսաշխարհն, ըստ այդ մոտեցման, բաղկացած է շատ թե քիչ անորոշ, սակայն

9. Այդ մասին տե՛ս. Ոսկանյան Ա. Աղյո՞ք Հայաստանը Եւրոպա է: «Հայաստանի Հանրապետություն», 16.12.1993: Հմմտ. Մարկ Նշանյանի՝ 1914-ին Պոլսում Դ. Վարուժանի, Հ. Օշականի, Կ. Զարյանի եւ այլոց ջանքերով հրատարակվող «Մեհյան» հանդեսի հարցադրումները շարունակող փայլուն բանաձեւման հետ. «... Հասունածումը իր կարգին չի վերաբերիր որեմն խմբակներու, խմբակցություններու գոյութեան: Քաղաքական երեւույթ չէ: Հատուածում մը պատահիր է: Ժողովուի դժբ- եթե կայ այդպիսի բան մը- վիպատրուեր է, ներսէն բանդուեր է: ... Կազմաւորիչ ժողովուին պատահած աղիտալի արկածը ժողովուրդը դարձուցեր է ամբոխ: Դարձուցեր է պատառուած, կէդրոնէն վռնտուած հավաքական բիւ:Աղէտ մը կայ Ազէտեն առաջ: Հասեր է կորիզին: Պայթեցուցէր է ան կորիզը, ցրուելով, պատռտելով, կէդրոնեն վռարելով»:
– Մարկ Նշանեան. Գրական կանգնումը-ԿԱՄ. Հանդես վերլուածական, թիւ 3–4, 1986, էջ 217:

անձի համար կասկածից դուրս գտնվող ֆոնային համոզմունքներից, որոնք հանդես են գալիս որպես աշխարհի հասկացման հիմք եւ որպես աղբյուր են ծառայում իրադրություններին այնպիսի բնորոշումներ տալիս, որոնք խնդրահարույց չեն տվյալ սուբյեկտի համար:[10] Կենսաշխարհն իր մեջ կուտակում է անցած սերունդների ջանքերի արդյունք հանդիսացող մեկնությունները. **դա մի պահպանողական հակակիր է** ընդդեմ այն **բնական ռիսկի**, որն առաջանում է հասկացման յուրաքանչյուր՝ նորովի իրագործվող իրադրության շրջանակներում այնքանով, որքանով որ անհատն այդ ընթացքում իր դրական կամ բացասական դիրքն է որոշում՝ ավանդաբար արձանագրված, նշանակալից լինելու հավակնություն ունեցող մեկնաբանությունների նկատմամբ:[11]

Սակայն ռիսկը երկուստեք է: Այն կապված է նաեւ «նախնադարյան տոհմից սերող չար ֆերմենտների» առկայության հետ: Եւ որպեսզի ռացիոնալ պատմական գործողությունը չխեղդվի «իռացիոնալ մյութոսի» տարերքում, վերջինս նույնպես պետք է ռացիոնալ իմաստավորման ենթարկվի:

Եւ այստեղ ահա, ի տարբերություն «հասարակական նորացման տեսության» ունիվերսալիստական միտումների, ռացիոնալ վերլուծության կիզակետը պետք է սեւեռված լինի **առանձնահատուկի** վրա: Եթե 60-ականներին Ադորնոն քննադատական զտման էր ենթարկում «ազգայինը» որպես այդպիսին, ապա այժմ խոսքը գնալու է յուրաքանչյուր առանձին «ազգային կենսաշխարհի» ռացիոնալ բացորոշման մասին:

Դրա համար անհրաժեշտ է. ա) «կենսաշխարհի» հասկացությանը տալ գործառնելի (օպերացիոնալ) սահմանում եւ բ) ճշգրտել մեր պատկերացումները ռացիոնալության մասին:

ա. Կենսաշխարհի բաղկացուցիչները գործառնելի են, որքանով որ, որպես կանոն, ամրագրված են այս կամ այն նշանային համակարգի միջոցով: Մեր նպատակներին լիովին բավարարում է հետեւյալ սահմանումը. **կենսաշխարհը մշակութային ավանդույթի միջոցով հաղորդված լեզվականորեն կազմակերպված բովանդակություն է, որը ներկայացվում է որպես մեկնության նմուշ (Deutungsmuster):**[12]

բ. Ռացիոնալության հասկացությունը ճշտելու համար նպատակահարմար է դիմել «ռացիոնալի» այն ընդհանրացված պատկերացմանը, որ առաջարկել է Մ. Վեբերը: Խնդիրն, ըստ Վեբերի, չի սահմա-

10. Տե՛ս Habermas J. Op. cit., B. 2, էջ 189:
11. Տե՛ս Habermas J. Op. cit., B. 1, էջ 107:
12. Տե՛ս Habermas J. Op. cit., B. 2, էջ 189:

նափակվում այս կամ այն ասույթի (արարքի) ռացիոնալության գնահատությամբ. բնորոշման առարկա պետք է դառնա անհատի (համապատասխանաբար՝ սոցիալական խմբի) ընդհանուր վարքագիծը՝ **կյանքի իրականացման ռացիոնալությունը** (Rationalität einer Lebensführung):[13]

Անհատի կամ սոցիալական խմբի ստեղծած «աշխարհի պատկերի» ռացիոնալությունը պայմանավորված է ոչ այնքան տրամաբանական կապերով եւ սեմանտիկական հատկություններով, որքան այն հիմնարար հասկացություններով (Grundbegriffe), որոնք ծառայում են աշխարհի մեկնության համար՝ դրանով իսկ ձեռք բերելով արժեքների նշանակություն: Հենց այդ հիմնարար հասկացություններն են, որ պետք է բացորոշվեն երեւույթի գիտական հետազոտության ժամանակ: Այո՛, մարդ չի կարող «ցատկել-անցնել իր ժողովրդի ոգու վրայով», սակայն նա կարող է ռացիոնալ վերլուծության ենթարկել այն հիմնարար հասկացությունները, որոնք կազմում են կոլեկտիվ ինքնության «կրող կմախքը»: Յ. Հաբերմասը, Վեբերին մեկնաբանելով ճշգրտում է. արժեքների ռացիոնալությունը դրանց բովանդակության մեջ չէ, այլ նրանց ձեւական լրիվության եւ անհակասականության՝ արդյո՞ք այդ արժեքները հիմնարար են այն չափով, որպեսզի հիմք հանդիսանան **սկզբունքներով առաջնորդվող կենսակերպի համար** (prinzipiengeleitete Lebensweise)[14]

Սրան գումարվում է անշուշտ ռացիոնալության գործնական (պրագմատիկ) տեսանկյունը. միջոցների օգտագործում, նպատակադրում, արժեքային կողմնորոշումներ:

5. Չի կարելի չհամաձայնել Վեբերի այն մտքի հետ, որ **կենսաշխարհի ռացիոնալացման խնդիրը դրված է մտավորականության շերտի վրա**: Մտավորականությունը պետք է իր մասնագիտական կարողությունները ներդնի պատմական ավանդության ձեւով մեզ հասած, գրավոր արձանագրված խորհրդանշային համակարգերը ձեւական տեսանկյունից վերամշակելու եւ բարելավելու: Խոսքն այստեղ նշանակությունների ճշգրտման մասին է, հասկացությունների բացորոշման, մտքի միտումների եւ շարժառիթների դասակարգման, նախադասությունների ամբողջացման, մեթոդական կառուցավորման, որը նպաստում է յուրացման ենթակա գիտելիքի ամբողջականության եւ յուրահատկության աճին: Ռացիոնալացման ընթացքը ենթադրում է նաեւ խորհրդանշանային համակարգի **արտաքին** հարաբերությունների ճշգրտում:[15]

13. Տե՛ս Habermas J. Op. cit., B. I, էջ 72:
14. Ibid, s. 244.
15. Ibid, s. 247–248.

Կենսաշխարհի ռացիոնալացումը բնութագրվում է որպես «տվյալ իմաստային եւ արժեքային բովանդակության հետեւողական եւ համակարգված **մտացում**»: Այս վերջին, փոքր ինչ արհեստական եզրով ես փորձել եմ արտահայտել **մտի առարկան մինչեւ վերջ սպառելու, մտով կտրել-անցնելու** այն գործողությունը, որ գերմաներենում կոչվում է durchdenken, երբեմն՝ zuendedenken (ավելի ուժեղացված՝ Zu-Ende-Denken), իսկ ռուսերենում թարգմանվում է «продумать» բառով: Մտանցել՝ նշանակում է անդրադառնալ հիմքում ընկած վերջնական սկզբունքներին, զարգացնել նյութից բխող ծայրագույն եզրակացությունները, համապատասխանաբար՝ հետեւանքների համակարգված ամբողջությունը:

Արդյոք մենք՝ հայերս ունե՞նք **մտածել-սպառելու** այդ ավանդույթը: Եթե ունենայինք, գուցե հայո՛ց առաջին հանրապետության առաջին վարչապետն այդպիսի դառնությամբ չգրեր ծրագրային ինքնահաշվետվության մեջ. «Չեմ ասում, թե չգիտեինք, չէինք հասկանում: Գիտեինք, իհարկե, հասկանում էինք ու **ասում**, երբ հարկ էր լինում բառերով բնորոշել դրությունը: Բայց սրտերիս խորքում չէինք գիտակցում այդ բառային ֆորմուլի ամբողջ իմաստը, **մոռանում էինք** մեր գիտցածը եւ եզրակացություններ անում...»:[16]

Մտածելակերպի ինչպիսի՛ ապշեցուցիչ հակապատկեր է ներկայացնում սեփական անձի ինքնամբռնության հասնող այն ինքնատիրապետումը, որի մասին-եւրոպական ոգու անունից-խոսում է Ֆ. Նիցշեն. «Ակնհայտ է, թե ինչն ի վերջո հաղթանակ տարավ քրիստոնեական Աստծո նկատմամբ՝ ինքը քրիստոնեական բարոյականությունը, ճշմարտության՝ գնալով առավել խորությամբ ըմբռնվող հասկացությունը, քրիստոնեական խիղճը դավանողների ներքազգացությունը, որը փոխադրվելով եւ զտվելով վեր է ածվում գիտական խղճի, ամեն գնով նվաճվող ինտելեկտուալ մաքրասիրության...- այդ խորությամբ է, որ մենք **լավ** եւրոպացիներ ենք եւ Եւրոպայի ամենատեւական եւ ամենախիզախ ինքնահաղթահարման ժառանգորդները»:[17]

Ով ականջ ունի, կլսի, որ խոսքն այստեղ հավատի մասին չէ (բացարձակ նույն պաթոսով գրված տողեր կարելի է գտնել քրիստոնեական հավատի ազնվագույն ասպետներից մեկի՝ Ս. Կիրկեգորի գործերում), այլ ինտելեկտուալ հետեւողականության եւ խիզախ ինքնահաղթահարման՝ հանուն ապագայի:

Գործե՞լ ենք արդյոք մենք երբեւէ քաղաքական վերլուծության եւ պրակտիկայի բնագավառում նման հետեւողականությամբ եւ հոգե-

16. Քաջազնունի Հ. Ջեկուցում, ներկայացված է Հ.Յ.Դ. ընդհանուր ժողովին, Բուքարեշտ, 1923, էջ 13:
17. Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft, 357.

կան անողոքությամբ:

Հայոց պատմությանը հատուկ քաղաքական շրջապտույտը կարելի է գուցե բացատրել մտքի ծուլությամբ, ինտելեկտուալ անհետեւողականությամբ կամ որեւէ այլ բանով, սակայն անպայման անհրաժեշտ է նշել այդ բարդույթի հիմնական բաղադրիչներից մեկը՝ **երկյուղն իրականության հանդեպ**, երեւույթ, որը մտածողին ստիպում է արգելակել իր իսկ մտքի հետեւողական ընթացքը՝ դրանից բխող եզրակացություններից առաջացող ինտելեկտուալ դիսկոմֆորտից խուսափելու համար:

Մտանցումը պետք է տարբերել մտասեւեռումից: Աղորնոն իրավացի է, երբ ասում է, որ մտածողության ինքնաբավության բռնաբեւեռումը դատապարտում է միտքը դատարկության, հետեւաբար՝ նաեւ հիմարության եւ պարզունակության (Dummeheit und Primitivität):[18] Ինքնաբավությունը (ավտարքեն)՝ այո: Դա Ռասկոլնիկովի (ռուսական գաղափարի՞) դեպքն է, գերմանական տեսաբանող ազգայնականության դեպքն է եւ, թեեւ բոլորովին այլ իմաստով, նաեւ մեր դեպքն է, մեր ազգային մտասեւեռման **ավտարքեն**: Չպետք է «մտածել միտքը»: Պետք է «մտածել մտքի առարկան»: Եւ շատ կարեւոր է, որպեսզի ազգային ինքնությունը պայմանավորող ավանդությունը նույնպես վերլուծող մտքի առարկա դառնա:

Ազգային կենսաշխարհի ձեւական հատկությունների բարելավումը՝ որպես մտավորականների վերլուծական աշխատանքի արդյունք, երկու նպատակի է միտված.

– ռացիոնալացված կենսաշխարհը պետք է համապատասխանի ձեւական-օպերացիոնալ մտածողության պահանջներին.

– այն պետք է համապատասխանի աշխարհի ժամանակակից պատկերին, այսինքն՝ ենթադրի աշխարհի ապամոգականացում (Entzauberung der Welt)[19]:

Ազգային ինքնության այդ անողոք, ինտելեկտուալ մտանցումն էլ հենց հայ մտավորականի կոչումն է այսօր:

Հասկանալ նշանակում է փոխվել: Իմաստավորել ազգային ինքնությունը նշանակում է կառուցվածքային կերպափոխման ենթարկել ազգային կենսաշխարհը:

Միայն այդ ճանապարհով է, որ կարող է ձեւավորվել ոչ միայն ռացիոնալ միտքը, խոսքը, գնահատականը, այլեւ ռացիոնալ ազգային **վարքագիծը**, այն, ինչ Վեբերը «կյանքի իրականացման ռացիոնալություն էր» անվանում:

6. Հայոց նոր պատմության ողբերգական ընթացքները եւ առաջին

18. Adorno Th. W. Op. cit., s. 150.
19. Habermas J. Op. cit. B., էջ 248:

հերթին՝ դարիս առաջին քառորդում կրած ռազմական եւ քաղաքական ջախջախիչ պարտությունը, որքանով էլ պայմանավորված լինեն օբյեկտիվ պատճառներով, վկայում են նաեւ այն մասին, որ ազգային ինքնագիտակցության ավանդական «ռոմանտիկ» տարբերակը սպառել է իր ներուժը: Այդ հանգամանքը խորապես գիտակցվել եւ վերապրվել է ազգային մտավորականության սերուցքի կողմից, իր դրսեւորումը գտնելով ամենատարբեր հեղինակների գրչին պատկանող պոռթկում-խտացումներում. Չարենց, Լեո, Քաջազնունի, Նժդեհ, Օշական, Սարոյան... Սակայն համակարգված եւ հետեւողական հասարակական-քաղաքական շարժման այս ամենը չի վերածվել:

1975–85 թթ. սկսվել է Սփյուռքի նոր տեսաբանների գործունեությունը: «Սփյուռքաբանների» այդ խումբը՝ Խ. Թոլոյան, Ժ. Լիպարիտյան, Մ. Նշանյան, Գ. Պըլտյան, Վ. Օշական, Մ. Դաբաղ եւ այլք աշխատեցին հայոց ինքնության ազգային պրոբլեմատիկան վերլուծել, ելնելով արեւմտյան հասարակագիտության մշակված հասկացութային համակարգից:

«Սփյուռքաբանների» հետազոտությունները նոր որակ են նշանավորում ազգային ինքնության ուսումնասիրության ընթացքում եւ անշուշտ խաղալու են իրենց դերը ապագայում: Սակայն այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ նրանց գործունեությունը դեռեւս դուրս չի գալիս ակադեմիական շրջանակներից, չկարողանալով ճեղքել ավանդական մտածելակերպի արգելափակոցները:

1988-ին սկիզբ առած Շարժումը ազգային ինքնության իմաստավորման մի սկզբունքորեն նոր փորձ էր, որը «հավաքական հայության միասնական հայրենիքի» վերացական տեսլականին ձգտեց հակադրել առկա քաղաքական իրադարձությունների սթափ գնահատումը, որպես նպատակ առաջադրելով պահպանված տարածքի վրա իրական պետականության ձեւավորման պրագմատիստական խնդիրը: Այն անշուշտ մտաղրություն չուներ հրաժարվելու պատմական հիշողությունից եւ Հայկական հարցի պրոբլեմատիկայից (Արցախի խնդիրն ինքնին այդ ոլորտին է վերաբերում): Սակայն Շարժումը, առնվազն իր զարգացման առաջին փուլում, ենթադրում էր, որ Հայկական հարցի ավանդական խնդիրները հնարավոր է ժամանակավորապես «փակագծերի մեջ վերցնել», միաձուլականորեն տարբերակելով քաղաքականորեն եւ իրավաբանորեն արձանագրված պետական շահը եւ ազգային պատմության հուզական վերապրումները:

Սակայն այս նոր՝ էտատիստական մոտեցումը նույնպես մեթոդաբանական սահմանափակումներ ունի: Թեեւ անկախ պետության գոյությունը որակապես նոր վիճակ է առաջացրել հայության համար,

ազգային բոլոր խնդիրները չեն կարող համընկնել պետության կողմից առաջադրված խնդիրներին:

Եկել է համադրության ժամանակը:

7. Պատրաստի դեղատոմսեր չկան: Սակայն կա սթափ եւ հետեւողական վերլուծության անհրաժեշտություն: Այդ վերլուծությանը պետք է մասնակցենք բոլոր մտավորականներս՝ Հայրենիքում եւ ի Սփյուռս աշխարհի:

Սակայն ինչպե՞ս կարող ենք մենք՝ տարբեր մտածելակերպ, կենսափորձ ունեցող եւ աշխարհի տարբեր ծայրերում բնակվող հայերս հաղթահարել մեր պատմական կեցության տարածա-ժամանակային ընդհատությունը, ինչպե՞ս կարող ենք ընդհանուր, միասնական եզրակացության գալ: Հնարավո՞ր է արդյոք մեկ միասնական կոնցեպտ, որ միավորեր իր մեջ մեր բազմադարյան ընթացքի (կամ՝ անփոփոխ գոյատեւման) ողջ խորհուրդը:

Այս անխուսափելիորեն ծագող հարցը անմիջական աղերսներ ունի մի խնդրի հետ, որ ժամանակին առաջադրել է արդի հերմենեւտիկայի նախակարապետ Ֆ. Շլայերմախերը: Դրա էությունը հետեւյալն է. եթե ընդունենք, որ մեկ լեզվով խոսողները եւ, հետեւաբար, նույն լեզվամտածողության կրողները պետք է որ նույն փիլիսոփայությունը դավանեն, ապա ինչպե՞ս կարելի է հաղթահարել միեւնույն լեզվով ստեղծված փիլիսոփայական համակարգերի բազմազանության էմպիրիկ փաստը:

Շլայերմախերի պատասխանի յուրահատկությունն այն է, որ նա սկզբունքային մի շրջադարձ է կատարում, խնդիրը դուրս բերելով **զուտ տեսականի** ոլորտից եւ տեղափոխելով այն **գիտական հաղորդակցության բնագավառը**: Նա հայտարարում է, որ մտքին եւ լեզվին պատկանող այն տարրերը, որոնք համատեղ միասնական փիլիսոփայություն եւ լեզու են կերտում, ոչինչ այլ բան չեն, քան... **Կանճառ՝ Ակադեմիա:**[20]

Այսպիսով, գիտելիքի միասնությունը վերագտնում է իր raison d'être գործնականի բնագավառում: Այն հանդես է գալիս որպես **հասարակական հիմնարկություն՝** իրական մարդկանց շփման, պրակտիկ-հոգեւոր հաղորդակցման արգասիք:

Սա է ճանապարհը: Հայրենիքի եւ Սփյուռքի **գիտական երկխոսությունը** պետք է շարունակական, ինստիտուցիոնալ ձեւ ստանա, ամուր հիմքեր դնելով լինելիության մեջ գտնվող **հաղորդակցական Հայաստանի** համար:

20. Schleiermacher F., Philosophische Schriften, B., 1984, էջ 145:

ԼԵՎՈՆ ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ

Ազգային ինքնությունը որպես պրոցես

Անցյալում հումանիտար մտքին մեզանում հաճախ պակասում էր ինքնավերլուծությունը, ռեֆլեքսիան: Կասկածը համարյա բոլորովին օտար էր մեզ համար: Գիտելիքի մեր փիլիսոփայությունն ինքնին եւ ճշմարտության տեսությունը նախ եւ առաջ, դոգմատիկ բնույթ ունեին. մենք ենթադրում էինք, որ մոլորության մեջ ընկնելու հազարավոր միջոցներ կան եւ միայն մի ճանապարհ է տանում ճշմարտությանը:

Այժմ մեզ առավել մոտ է Նիլս Բորի տեսակետը. գոյություն ունեն այնպիսի խորը հայեցակետեր, որ նույնիսկ միմյանց հակասելու դեպքում միեւնույն է՝ ճշմարտություններ են մնում:

Իհարկե, ինչ որ իմաստով ճշմարտությունը մեկն է: («Էլ ի՞նչ ճշմարտություն, եթե սարերից այն կողմ այն դադարում է ճշմարտություն լինելուց»): Սակայն համապարփակ եւ ամեն ինչ սպառող ճշմարտությունը ճշմարտություն է «ինքնին»: Այսինքն այդ ուղղությամբ տանող մարդկային ճանապարհները բազմաթիվ են եւ բազմատեսակ:

«Ազգային ինքնությունը» որպես Բացարձակ էություն իմացաբանորեն «իդեալական օբյեկտ է»: Բարոյագիտական առումով դա մի իդեալ է՝ ազգի հոգեւոր ձգտումների բարձրագույն նպատակ: Սակայն, որքան էլ անվերապահ լինի այդ Բացարձակը, այն, Ազատության, «համընդհանուր բարօրության» եւ նման այլ գաղափարների նման, էականորեն տարբեր մեկնաբանությունների հնարավորություն է տալիս:

Որպես էմպիրիկորեն տրված իրողություն ազգային ինքնությունը հանդես չի գալիս «ինքնին ազգի» սառած նույնության կաղապարով: Ժամանակի ոչ մի պահի այն լրիվ եւ անվերապահ չէ: Այն մեկ ավելի կայուն է, մեկ՝ բոլորովին անկայուն: Մի խոսքով՝ այն ընթացք է: Նրանում միշտ կա ինչ որ պահպանվող եւ ինչ որ փոփոխվող բան: Բայց մեկի եւ մյուսի զուգակցումն իր հերթին նույնպես փոփոխական է, անհավասարակշիռ:

Ազգը, ինչպես եւ անհատը, երբեմն, ոգեշնչման րոպեներին, կարծես ինքն իրենից առաջ է ընկնում: Սակայն ավելի հաճախ նա ետ է մնում ինքն իրենից, եւ, եթե այդ ժամանակ դժվարությամբ է ինքն իրեն ճանաչում, ապա դա նույնպես ինքն է:

Այն դեպքում, երբ ազգային ինքնությունը դիտարկվում է այսպես

ասած «դրսից»՝ որպես օբյեկտիվ, ազգը պետք է իր հիմնական հատկանիշներով «համընկնի» ինքն իր հետ:

Ազգի ամենահուսալի եւ «գործառնելի» հատկանիշը սովորաբար համարվում է լեզուն: Միաժամանակ, սակայն, լեզուն հանգեցնելով հաղորդակցության միջոցի, մենք այն դարձնում ենք պատահաբար գտնված գործիք, ամբողջովին արտաքին՝ ազգային կեցության նկատմամբ:

Այլ կերպ էր իմաստավորում լեզուն Վ. Հումբոլդտը: Ըստ նրա, լեզուն ներքին կեցության օրգան է, ինքն այդ կեցությունն է, որը գտնվում է ներքին դրսեւորման ընթացքում: Այսպիսի ըմբռնման դեպքում լեզվական իրականությունն անմիջականորեն ընդգրկվում է ազգային կեցության մեջ: Բայց այդ դեպքում «խոսում է հայերեն» բանաձեւումը մենք պետք է փոխարինենք «պատկանում է հայոց լեզվին» սահմանմամբ:

Ժողովուրդների պատմական ճակատագրերը երբեմն այնպես են դասավորվում, որ ինչ-որ մի ժամանակահատվածի ընթացքում ազգի մի մասը խոսում է ոչ իր սեփական լեզվով: Դա անցողիկ, անցումային վիճակ է: Եւ այնուամենայնիվ, որեւէ մեկին «ռուսալեզու հայ» անվանելով, մենք նրան հայ ենք ճանաչում: Դա եւ քաղաքականության հարց է (քանի որ վերաբերում է «լեզվական փոքրամասնության» իրավունքներին), եւ բարոյական հարց (որքանով շոշափում է անձի արժանապատվությունը):

Երբեմն ազգի համար կազմորոշ հատկանիշ է համարվում դավանանքը: Եւ կրոնը, եւ եկեղեցին հայ ժողովրդի պատմության մեջ միավորող դեր են կատարել: Սակայն այս կտրվածքով ինչպե՞ս պետք է այսօր գնահատել «մեկ ազգ- մեկ հավատ» կարգախոսը: Անջատելով քրիստոնյա հայերին ոչ քրիստոնյաներից, իսկ ապա՝ ոչ հավատացյալներից, այն փաստորեն հարցականի տակ է դնում ազգային միասնությունը:

Ամբողջության մեջ վերցված ազգային ինքնությունը, անհատի ինքնաճանաչման նման, զուտ օբյեկտիվ երեւույթ չէ: Ազգային ինքնությունը ենթադրում է ազգային մտածողության ինքնություն: Չէ՞ որ առանց վերջինիս ոչ ազգ կա, եւ ոչ էլ ազգային ինքնաճանաչում:

Կարելի է համաձայնել այն մտածողների հետ, որոնք ենթադրում էին, որ օնթոգենեզի ընթացքում արտաքին փորձը նախորդել է ներքինին: Այս իմաստով ինքնագիտակցությունը, սեփական «ես»-ի գիտակցությունը ածանցյալ է արտաքին աշխարհի գիտակցությունից:

Բայց եւ այնպես, ինչ վերաբերում է որոշակի հասունության հա-

սած գիտակցության՝ անձնային, էկզիստենցիալ գիտակցության, ապա այստեղ հենց ինքնագիտակցությունն է հանդես գալիս որպես նախադրյալ եւ հիմք գիտակցության համար ընդհանրապես:

Քննադատական փիլիսոփայության մեջ «ինքնագիտակցությունը» մեկնաբանվում է որպես «զուտ ապերցեպցիա»: Պարզաբանելով այս հասկացության բովանդակությունը, Կանտը վկայակոչում է դեկարտյան «cogito ergo sum» սկզբունքը. անհրաժեշտ է, որպեսզի «cogito»-ն մշտապես ուղեկցի իմ բոլոր պատկերացումները: Բայց ի տարբերություն Դեկարտի, որը միշտ շեշտը դնում է «մտածում եմ»-ի վրա եւ հենց այստեղից է դուրս բերում «գոյություն ունեմ»-ը, Կանտն առաջին պլան է բերում «ես»-ը, որովհետեւ, եթե փորձը, իր ողջ ընթացքով, չհարաբերակցվի միեւնույն «ես»-ին, ապա դա չի լինի միեւնույն փորձը:

Ազգային ինքնագիտակցության բովանդակությունը համասեռ չէ: Այն հանդես է գալիս որպես ազգային կեցության, ազգի անցյալի, անհատի ազգային կերպարի եւ այլնի տարբեր ըմբռնումների ամբողջություն: Ոչ մեկն իրավունք չունի հավակնելու ազգային խնդիրների լուծման իբրեւ թե միակ ճիշտ ձեւի անսխալ իմացությանը տիրապետելու մենաշնորհին:

Արդի էքստրեմալ իրավիճակում ազգի ամենաառաջին խնդիրը կարելի է համարել նախ եւ առաջ գոյատեւումը: Բայց այդ դեպքում մենք հայտնվում ենք հիմնարար մի հարցի պատասխան տալու անհրաժեշտության առջեւ. գոյատեւել՝ որպես ո՞վ, կամ այլ կերպ ձեւակերպելով, բարոյական ի՞նչ գին ենք պատրաստ մենք վճարել մեր ֆիզիկական գոյատեւման դիմաց:

Բարու եւ չարի երկու հիմնական վարդապետություն կա: Դրանցից մեկը մանիքեյական են անվանում, մյուսը՝ ավգուստինյան:

Ըստ մանիքեյական պատկերացումների, բարին եւ չարը ինքնուրույն, իրար հակադիր եւ ինչ որ իմաստով իրար արժանի ուժեր են: Չարը ձգտում է ամբողջությամբ ոչնչացնել բարին: Բարին իր հերթին դավանում է չարը արմատախիլ անելու գաղափարը: Նման ընկալման դեպքում բարու ջատագովին թույլատրելի է ամեն ինչ. չէ՞ որ ճշմարտությունը նրա կողմն է...

Ավգուստին Երանելու ուսմունքի համաձայն չարն ինքնուրույն, անբաստանցիտնալ էություն չէ, քանզի այն բարու, այսպես ասած պակասորդի արդյունք է: Բարին իր հավատամքը բացասաբար չի ձեւակերպում՝ «ես դեմ եմ այսինչ բանին», նա հանդես է գալիս դրականորեն՝ «հանուն»... Եւ վերջին նկատառումը. իրական բարին չի կարող հաղթանակել ինքն իրեն դավաճանելով, նա չի ձգտում

հաղթել ցանկացած գնով:

Թվում է, որ Գրիգոր Նարեկացու աշխարհազգացողությունը, որն ամենից առաջ հիմնված էր դաժան ինքնամեղադրման վրա, ըստ էության ավգուստինյան բնույթ է կրում: Թոնդրակեցիներին նրա կողմից մեղադրելու մասին խուլ տեղեկություններն, ըստ երեւույթին, չի կարելի պատահական համարել:

Անցյալում պաշտոնական գաղափարախոսության համակրանքը, չգիտես ինչու, աղանդների հետեւորդների կողմն էր, (սրանց գաղափարական արմատը հայ իրականության մեջ հանգում էր գրաղաշտության ու մանիքեյականության): Հավանաբար՝ որովհետեւ այդ աղանդները հանդես էին գալիս ի պաշտպանություն սոցիալական արդարության: Հիմա մենք հակված ենք մտածելու, որ անհնար է սոցիալական արդարության ապահովումն այնտեղ, ուր բացակայում է բարոյականության նվազագույն մակարդակը:

Ազգային ինքնագիտակցությունը պատմական է. եւ՛ այն առումով, որ այն անփոփոխ չի մնում, եւ՛ այն առումով, որ նրան միշտ հուզում է ակունքների, «արմատների» մասին հարցը:

Ընդ որում, առօրեական մակարդակում այն, որպես կանոն «ռոմանտիկ է». նրա ողջ ուշադրությունը կենտրոնացված է այն էջերին, որոնք շարադրված են «բարձր ոճով», մինչ՝ չոր արձակով գրված էջերը նրան որեւէ հետաքրքրությունից զուրկ են թվում:

Իր այս մակարդակում ազգային ինքնագիտակցությունն առասպելաբանական է: Առասպելաբանական բացատրության յուրահատկությունը կայանում է նրանում, որ դրա գիտական հիմնավորվածության հարց չի դրվում: Առասպելը ժողովրդի ոգու այնպիսի մի ծնունդ է, որ նշանակալից է նրա համար, անկախ այն բանից, թե էմպիրիկ իրականության հետ ինչպիսի հարաբերության մեջ է գտնվում:

Անցյալի իմաստավորումը զուտ ճանաչողական ակտ չէ, այն միշտ բարոյախոսական գունավորում ունի: Անցյալը «անկանխատեսելի» է թվում, քանի որ փոխվում է նրա նկատմամբ վերաբերմունքը, նրա գնահատականը: Պատմական հիշողությունն ընդունում եւ պահում է իր մեջ այն,ինչի համար ազգային ինքնագիտակցությունն իր վրա պատասխանատվություն է վերցնում: Դրա համար չէ՞ արդյոք, որ մարդ այդպիսի հեշտությամբ կարող է իրեն տեսնել Սարդարապատի ճակատամարտի դաշտում...

Ամեն ինչ համեմատության մեջ է ճանաչվում, նույնն է նաեւ ազգային ինքնագիտակցությունը: Սեփական «ես»-ի համադրումը «նրանց» («Իմ ժողովուրդն այնպիսին է, ինչպես մյուսնե՞րը») ի

հայտ է բերում ինչպես տարբերությունները, այնպես էլ ընդհանրությունը: Շատ բան կառուցվում է ժողովրդի պատմության անկրկնելիության, նրա մշակույթի եզակիության, ազգի հոգեբանական նկարագրի անհատական գծերի հիման վրա: Ընդ որում, տարբերությունների մեջ թաղվող մտածողությունը համարյա անխուսափելիորեն ծանր հետեւանքներ է ծնում՝ կամ ինքնասիրահարվածություն, մեսիականություն, կամ ընդհակառակը՝ մոայլ ինքնամեկուսացման տրամադրություն:

Ազգի, ինչպես եւ կնոջ, համար «ի՞նչ եմ ես ինձնից ներկայացնում» հարցը սերտորեն միահյուսվում է «ի՞նչ տեսք ունեմ» հարցին: Դա դատարկ անհանգստություն չէ հնարավոր աննպաստ տպավորության կապակցությամբ, եթե գլխավորը սեփական «ես»-ի որոնումն է մնում: Դրա հետ միասին դա հոգ է ինքնաարտահայտման ձեւի մասին, այնպիսի ձեւի, որը կհամապատասխաներ սեփական «ես»-ին եւ հասկանալի կլիներ «հասարակական կարծիքի» համար:

Համաշխարհային «հասարակական կարծիքի» առջեւ ազգերը երբեմն շփոթվում են: Չէ որ մի դեպքում այն պաշտպանում է ազգերի ինքնորոշման իրավունքը (օրինակ՝ հարավսլավական իրավիճակում), իսկ մի այլ դեպքում մերժում է այն (օրինակ՝ Արցախի նկատմամբ):

Վերլուծելով մարքսիզմի քաղաքական վարդապետության մոլորությունները, ամերիկյան քաղաքագետները սովորաբար դրանց թվին են դասում, ընդ որում՝ ոչ վերջին հերթին, էթնիկական գործոնի, հատկապես՝ ազգային շարժումների էական թերագնահատումը: Բայց եթե նրանց գովազդվող «նոր կարգն» էլ շարունակի համառել նույն այդ մոլորության մեջ, ապա դա բռնության վրա հիմնված «կարգ» կլինի:

Ցանկացած ազգ, որքան էլ այն փոքր լինի, կարող է եւ պետք է տեղ զբաղեցնի միջազգային հարաբերությունների համակարգում եւ հետեւի դրանցում ընդունված խաղի կանոններին:

Մյուս կողմից, որքան էլ դաժան լինի ճակատագիրը տվյալ ազգի նկատմամբ, ոչ մեկն ի վիճակի չէ նրան խանգարել ապրելու իր ներքին կյանքով, ոչ ոք չի կարող զրկել նրան սեփական արժանապատվության գիտակցությունից, խլել նրան պատկանող հոգեւոր արժեքները: Դրա շնորհիվ «ես»-ը հնարավորություն ունի, հեռավորություն պահպանելով ամեն մի արտաքինի եւ անիսկականի նկատմամբ, նորից ու նորից վերադառնալ ինքն իրեն:

ԵՐՎԱՆԴ ԲՈԶՈՅԱՆ

Ազգային ինքնությունն ու ինքնագիտակցությունը XXI դարի շեմին

Կոմունիստական համակարգի փլուզումը, աշխարհի անցումը երկբեւեռ համակարգից բազմաբեւեռության նշանավորվեց ինչպես ժողովրդավարության, այնպես էլ ազգայնականության միտումների ուժեղացումով: Այդ, առաջին հայացքից պարադոքսալ հանգամանքն ունի իր հետեւյալ բացատրությունները: Ամբողջատիրական իշխանության կառույցները արգելափակում էին ոչ միայն անհատ մարդկանց ազատությունը, այլ նաեւ ազգերի ազատ ինքնորոշման ձգտումները: Երբ փլուզվեցին իշխանության հին կառույցներն ու նրանց սնող գաղափարախոսությունները, առաջացավ բաց, որ հանդես եկավ որպես հիմնական խոչընդոտներից մեկը իշխանության նոր եւ կայուն կառույցների ստեղծման ընթացքում: Գրեթե ամենուրեք կատաղի մրցակցություն է ընթանում «ժողովրդավարների» եւ «ազգայնականների» միջեւ՝ լրացնելու այդ բացը: Այսպես, Ռուսաստանի գիտությունների ակադեմիայի թղթակից անդամ, հայտնի իրավաբան Սերգեյ Ալեքսեեւը զգուշացնում է, որ «ժամանակակից Ռուսաստանում բացակայում են անհրաժեշտ գաղափարական, հոգեւոր, բարոյագիտական նախադրյալները, որոնք կհամապատասխանեին ժամանակակից շուկայական տնտեսությանն ու լիբերալ դեմոկրատիայի պահանջներին»: Ըստ գիտնականի «ռուսական հասարակությունը մտել է ճգնաժամի մեջ եւ մոտ է համընդհանուր աղետի»: Նրան առավելապես անհանգստացնում է այն փաստը, որ «ռուսական գաղափարը հանձնված է ազգայնական ուժերին, որոնք էլ շահագործում են այն՝ ունենալով հետադիմական, ազգայնամոլական նպատակներ»: Նրա կարծիքով, «ժողովրդավարների» միակ փրկությունն այն է, որ նրանք կարողանան կիրարկման մեջ դնել ռուսական գաղափարը, մտցնելով այն ժողովրդավարական, համամարդկային արժեքային համակարգի մեջ»: Գրեթե նույն խնդրի առաջ են կանգնած բոլոր «ազատագրված» երկրները:

Ընդհանրացնելով, կարելի է եզրակացնել, որ նորացող հասարակությունների առջեւ կանգնած է երեք սերտորեն փոխկապակցված խնդիր.

ա. ազգային ինքնության եւ ինքնագիտակցության «նոր» ընկալման ձեւավորում.

բ. շուկայական տնտեսության եւ ազատական ժողովրդավարության անցման իրականացում եւ

գ. ազգային-պետական շահերի վերահաստատում՝ աշխարհի երկբեւեռ համակարգից՝ նոր բազմաբեւեռ աշխարհակարգի անցման ենթատեքստում:

Ազգային ինքնության եւ ինքնագիտակցության խնդիրը 21-րդ դարի շեմին շարունակում է պահպանել իր այժմեականությունը: Ազգը միստիկ, ոչ բանական անհատական կեցություն է: Ազգային արժեքները համամարդկային եւ ցեղային արժեքների յուրահատուկ միահամադրություն են: Ի տարբերություն «ցեղի», «ազգը» բաց համակարգ է. մյուս կողմից, ի տարբերություն «մարդկության», ազգը ձգտում է ընդգծել իր անհատականությունը: Այսպիսով, ազգի մեջ ընթանում է անընդհատ պայքար «ցեղայինի» եւ «համամարդկայինի» միջեւ: Ցեղայինը ձգտում է իր գիտակցությունը տարածել ազգի վրա, դարձնելով այն «փակ» համակարգ եւ բարոյաքաղաքական միասնական միավոր, համամարդկայինն իր հերթին աշխատում է առավելապես «բացել» այդ համակարգը: Ազգի այս երկու բաղադրամասերից որեւէ մեկի բացարձակ գերակշռությունը կբերի ազգային աղետի. համամարդկայինի հաղթանակը կնշանակի ազգի վերացում, ցեղայինի հաղթանակը՝ ազգի վտանգավոր կաղապարում-պարփակում:

Մարդկության պատմությունը ազգերի զարգացման ու պայքարի պատմություն է, բայց միաժամանակ նաեւ՝ մարդկության միասնության ձեւավորման պատմություն: Միասնության այդ պահանջը առաջ է քաշում ազգերի՝ միմյանց կապող ընդհանուր գաղափարական, կառուցվածքային համակարգերի ստեղծման խնդիրը: Եւ քանի որ մարդկությունը չի ընկալվում որպես առանձին անհատական կեցություն, այդ խնդիրը հիմնականում իրենց վրա են վերցնում առանձին մարդիկ եւ առանձին ազգեր: Փորձելով արտահայտել մարդկության միասնական ձգտումը, առանձին ազգեր հռչակում են իրենց «առաքելությունը» կատարելու պատրաստակամությունը: Ընդ որում նման «առաքելությունները» կարող են կրել եւ՛ տարածաշրջանային, եւ՛ համաշխարհային բնույթ: Այդպիսի առաքելական միտումներ էին ցուցաբերում հռոմեացիք, Ալեքսանդր Մակեդոնացին, արաբները, հրեաները: Հետագայում նման խնդիր իր վրա վերցրին Ռուսաստանն ու Գերմանիան, այսօր հավատում են իրենց առաքելությանը Միացյալ Նահանգներն ու... Իրանը:

Բոլոր այդ «առաքելություններն» արտահայտում են մարդկության միասնության ձգտման պահանջը, իրենց հետ բերելով համաշխարհային նշանակություն ունեցող նոր արժեքային համակարգեր:

Այդ համակարգերը վերափոխելով ազգերի համամարդկային բաղադրամասերը, նոր ազդակներ են հաղորդում ազգերի զարգացմանը:

Այսպես, կոմունիստական Ռուսաստանի ու ազգային-սոցիալիստական Գերմանիայի ազգային ինքնագիտակցության համակարգերը, որակապես տարբերվում էին նույն այդ երկրների «քրիստոնեական շրջանի» համակարգերից: Իսկ այսօրվա «նոր գերմանացիների» եւ «նոր ռուսների» ընդունած ժողովրդավարական հիմնադրույթները մեկ անգամ եւս որակական փոփոխություններ մտցրեցին այդ ժողովուրդների ինքնության ընկալումներում: Այս առումով ամենահեղափոխական ազդեցությունը աշխարհում անշուշտ թողել է քրիստոնեությունը, առաջ բերելով ազգերին իրար կապող արժեքների համաշխարհային նոր համակարգ: «Մարդն Աստծո կերպարն ու պատկերն է, հետեւաբար՝ բարձրագույն արժեք» - քրիստոնեական այս վարդապետությունը էապես հումանիզացրեց մարդկության ընդհանուր մթնոլորտը, բոլոր ազգերին կապեց միասնական «համամարդկային» բաղադրիչով, դառնալով միասնությանը ձգտող մարդկության փոխըմբռնման հիմքը: Անշուշտ քրիստոնեությունը չկարողացավ եւ չէր էլ կարող արմատախիլ անել ազգերի *«ցեղային»* շահախնդրությունները, սակայն նրանց բնական պայքարը դրեց որոշակի սահմանների մեջ, որտեղ, գոնե գաղափարային մակարդակով դատապարտվեցին ցեղային խտրականությամբ պայմանավորված հանցագործություններ: Քրիստոնեության հաղթանակով ազգերի ցեղային ինքնագիտակցությունը չվերացավ, այլ տեղափոխվեց կրոնա-փիլիսոփայական հարթություն: Եկեղեցիների ազգայնացումն ու քրիստոնեության տարբեր ուղղությունների առաջ գալը հենց այդ փաստն են արտացոլում:

Քանի դեռ հասարակությունների զարգացումը դանդաղ բնույթ էր կրում, ազգերի գիտակցությունը տեղափոխված էր կրոնափիլիսոփայական շրջանակներ: Իսկ երբ ընդհանուր զարգացումն սկսեց թափ հավաքել, կրոնափիլիսոփայական համակարգը փլուզվեց, եւ ազգերը մնացին մեն մենակ՝ առանց իրար կապող համամարդկային արժեքային ընդհանուր հայտարարի: Ճիշտ է, 1789 թ. Ֆրանսիական հեղափոխությունը փորձեց լրացնել այդ բացը նոր «անդրազգային» գաղափարական վարդապետությամբ, սակայն վերջինիս իրականացման ձեւը բուն Ֆրանսիայում, եւ հատկապես Նապոլեոնի զավթողական արշավանքների ընթացքում՝ Եւրոպայում, էապես վարկաբեկեցին այն եւրոպական ժողովուրդների աչքերում: Անշուշտ Ֆրանսիական հեղափոխությունը մեծ հետք թողեց եւրոպական ժողո-

վուրդների ինքնագիտակցության զարգացման վրա, սակայն չկարողացավ արգելք դառնալ «ցեղայինի» զարթոնքին, որ սկսվեց Եւրոպայում 19-րդ դարից եւ շարունակվեց մինչեւ 20-րդ դարի կեսերը: Այդ զարթոնքն այնքան ուժեղ էր, որ թվում էր քրիստոնեության դասերը մարդկության համար ապարդյուն են անցել:

Ազգերի «ցեղային» զարթոնքը էական ճնշում գործադրեց մարդկանց անհատական գիտակցության վրա, ստիպելով, որպեսզի մարդ-անհատը ենթարկվի «ցեղի» նպատակներին, իր հոգսերի թեթեւացումը փնտրի ոչ թե հասարակության ներսում, այլ սեփական ազգից դուրս: Իսկ քանի որ ազգի բարոյա-քաղաքական միասնության օպտիմալ ձեւը ազգային-պետական կառույցն էր, առաջացավ «մեկ ազգ-մեկ պետություն» կարգախոսը: Այստեղից էլ հենց ծնունդ են առնում «կենսական տարածքի» մասին պատկերացումները: Իսկ քանի որ մեկ ազգի «կենսական տարածքի» պահանջը բնականորեն հակասում էր մյուսի պահանջներին, ապա պարզ էր, որ պետք է ստեղծվեին որոշակի մեխանիզմներ՝ լուծելու այդ հակասությունները: Դրանցից ամենապարզն ու ամենահեշտը այսպես կոչված «էթնիկական զտումների» մեխանիզմն էր:

19–20-րդ դարերին աշխարհը ողողված էր ազգային խնդիրներով եւ դրանց նմանօրինակ լուծումներով: «Լուծվեց» նաեւ մեր խնդիրը:

Իսկ ինչո՞ւ ազգերի «ցեղային» զարթոնքը չհակակշռվեց իրար կապող «համամարդկային» բաղադրիչով: «Ցեղային» զարթոնքի հետ մեկտեղ աշխարհն ապրում էր նաեւ խորը սոցիալական ճգնաժամ: Կապիտալիզմի բնական, սակայն դաժան օրենքները, չմեղմվելով սոցիալական լայնամասշտաբ միջոցառումներով, հանգեցրեցին զանգվածային սնանկացումների ալիքի, առաջացնելով հասարակության սրընթաց լյումպենացում: Ազատականները չէին գիտակցում կապիտալիզմի սոցիալականացման անհրաժեշտությունը, իսկ սոցիալիստները մերժում էին կապիտալիզմն ընդհանրապես, պահանջելով ստեղծել «արդար» բաշխման համակարգ (սոցիալիստները տարբերվում էին իրարից միայն կապիտալիզմի վերացման ձեւերի տարբերակներով, եւ ոչ թե իրենց վերջնական նպատակների բովանդակությամբ): Համաշխարհային արժեքային համակարգի, ազգերի՝ իրար կապող միասնական առանցքի դերը ձգտում էր իր վրա վերցնել սոցիալիստական գաղափարախոսությունը: «Մարդն Աստծո կերպարն ու պատկերն է, հետեւաբար բարձրագույն արժեք»- քրիստոնեության այս հիմնական դրույթը փոխարինվեց նոր, սոցիալիստական վարդապետությամբ, որի հիմքում ընկած էր դասակարգային պայքարի գաղափարը: Թվում էր, թե այդ վարդապետությու-

ը, նպատակ ունենալով երջանկացնել մարդկությանը, պետք է միտված լիներ նաեւ անհատի երջանկությանը, սակայն իրականում, անհատը այդտեղ լիովին անտեսվում էր: Ռուս փիլիսոփա Սեմյոն Ֆրանկը դիպուկ նկատել է, որ «սոցիալիստական վարդապետության տեսական հիմքն է կազմում, ինչպես եւ քրիստոնեության մեջ, ուտիլիտար ալտրուիզմի գաղափարը: Սակայն, ի տարբերություն քրիստոնյայի, սոցիալիստը ձգտում է երջանկացնել մարդկությունը ԱՊԱԳԱՅՈՒՄ, զոհելով այդ ընդհանուր գաղափարի համար ներկա մարդուն: Ներկա մարդկանց նա բաժանում է երկու մասի՝ կապիտալիզմի զոհերի եւ կապիտալիզմի այս կամ այն ձեւով կողմնակիցների: Առաջիններին սոցիալիստը խղճում է, սակայն ՆԵՐԿԱՅՈՒՄ նա նրանց օգնել չի կարող, քանի որ սոցիալիզմը պետք է «փրկի» նրանց ԱՊԱԳԱՅՈՒՄ, իսկ երկրորդներին, սոցիալիստը ատում է, եւ սկսում պայքարել նրանց դեմ ՆԵՐԿԱՅՈՒՄ:

Այսպիսով, ձգտելով երջանկացնել մարդկությունը ԱՊԱԳԱՅՈՒՄ, սոցիալիստն իր ՆԵՐԿԱ նպատակն է համարում պայքարել ներկա մարդկանց դեմ»:

Հեշտ է նկատել, որ 19–20-րդ դարերում ազգերի ցեղային եւ համամարդկային բաղադրամասերը ոչ միայն իրար չէին հակակշռում, այլ ընդհակառակը՝ լրացնելով միմյանց, ձեւավորում էին ինքնության այնպիսի մոդելներ, որոնք պայմանավորված էին «թշնամու» կերպարի գոյությամբ: Ցեղայինը ձեւավորում էր «այլազգի», իսկ համամարդկայինը- «դասակարգային» թշնամիներ:

Այսպիսով, ազգերի կրոնափիլիսոփայական ինքնագիտակցության փոխակերպումը նացիոնալ-սոցիալիստականի, հանգեցրեց փակ համակարգերի ստեղծման, միասնական լյումպենական զանգվածների ձեւավորման: Բնական է, որ հասարակության կառուցվածքն էլ պետք է համապատասխաներ ինքնության այդ մոդելին: Հասարակությունները «փակվեցին»: Մարդը սկսվեց ընկալվել լոկ որպես ազգի եւ պետության մասնիկ, իսկ եթե մարդն արժեք չունի, ապա մնում են միայն «ազգային», իսկ ավելի ճիշտ՝ «ցեղային» արժեքները:

Ազգային-սոցիալիստական ինքնագիտակցությանը համապատասխանում էր.

- ազգային-սոցիալիստական ամբողջատիրական իշխանությունը (ռուսական, գերմանական, իտալական եւ այլ տարբերակներ).

- կորպորատիվ հասարակությունը (հիմնական սուբյեկտը ոչ թե մարդն է, այլ կորպորացիաները).

- «ազգը ղեկավարող եւ ոգեշնչող, նրա նպատակներին ծառայող,

միակ կուսակցությունը»

- արտաքին հարաբերություններում՝ «մեծ հայրենիքի» գաղափարը (Մեծ Ռուսաստան, Մեծ Գերմանիան, մեծ Իտալիա, մեծ Թուրքիա, մեծ Հունգարիա, մեծ Ռումինիա եւ այլն):

Ազգային-սոցիալիստական համաշխարհային արժեքային համակարգը ձեւավորել էր ազգերի փակ կառույցներ, որոնք փաստորեն փոխկապակցված չէին այնպիսի ընդհանուր գաղափարով, որը կնպաստեր նաեւ մարդկության միասնականացման գործընթացին: Նման պարագաներում միասնության ձգտումը կարող էր արտահայտվել որպես նվաճողական գործողություն մեկ կամ մի քանի ազգերի կողմից: Բախումը, պատերազմը անխուսափելի էր: 1945-ին պարտվեց ազգային-սոցիալիստական Գերմանիան, վարկաբեկելով «կենսաբանական» ֆաշիզմը, իսկ 1991-ին՝ ազգային-սոցիալիստական Ռուսաստանը, վարկաբեկելով «սոցիալական» ֆաշիզմը:

Այն, ինչ որ չկարողացավ իրականացնել Նապոլեոնը, 1945 թվից հետո, իրականացրին Միացյալ Նահանգները, սկզբից Արեւմտյան Եւրոպայում, հետո՝ Ճապոնիայում, իսկ ապա՝ Հարավ-արեւելյան Ասիայում եւ Լատինական Ամերիկայում: Այն, ինչի մասին երազում էին 17–18-րդ դարերի անգլիական եւ ֆրանսիական լուսավորիչները, իրականանում է այսօր ողջ աշխարհում: Ազգերին իրար կապող նոր համաշխարհային արժեքային համակարգը այսօր դարձել է ազատական ժողովրդավարության գաղափարը, որի հիմնական վարդապետությունը՝ մարդու իրավունքների եւ ազատ շուկայի պաշտպանությունն է: Ազգերն այսօր բաց համակարգեր են, նրանց ինքնագիտակցությունը տեղափոխվում է ժողովրդավարական հարթության վրա:

Համաշխարհային արժեքային համակարգերի զարգացումն այսպիսով երեք հիմնական փուլերով է անցել.

- քրիստոնեական, որի բանաձեւն էր՝ «Մարդն Աստծո կերպարն ու պատկերն է, հետեւաբար՝ բացարձակ արժեք».

- ազգային-սոցիալիստական, որի բանաձեւն էր, «մեծ հայրենիք եւ դասակարգային պայքար».

- ժողովրդավարական, որի բանաձեւն է՝ «մարդու իրավունքների հարգումն ու ճանաչումն՝ անկախ նրա ազգային եւ ռասայական պատկանելությունից»:

Ելնելով այդ դասակարգումից կարելի է ասել, որ ազգերն իրենց ինքնագիտակցական զարգացման երեք փուլ են անցել.

- քրիստոնեական (ավելի լայն՝ կրոնական. իսլամական, սինտոյական եւ այլն).

- ազգային-սոցիալիստական.
- ժողովրդավարական:

Նշանակո՞ւմ է, արդյոք, որ այսօր բոլոր ազգերի ինքնագիտակցությունը ժողովրդավարական է: Իհարկե՝ ոչ: Ազգերը զարգացման տարբեր փուլերում են գտնվում, կախված նրանց սոցիալ-տնտեսական եւ քաղաքական ընդհանուր վիճակից, պատմական ճակատագրից եւ այլն:

Հետեւաբար վերը շարադրված պարզեցված սխեման չի կարող իրական բովանդակություն ստանալ, եթե չկիրառվի կոնկրետ պատմական բներեւույթների անհատականացված ուսումնասիրության համար: Մեզ հետաքրքրող նյութն, անշուշտ, հայոց ազգային ինքնությունն է, հայերի ինքնագիտակցությունը 21-րդ դարի շեմին: Այդ հարցի վերլուծությունը ներկայացնում ենք ստորեւ:

Մնացած ազգերի նման հայերը նույնպես պատմության ընթացքում վերապրեցին համամարդկային բաղկացուցիչի կերպափոխության երկու փուլերը՝ քրիստոնեական եւ ազգային-սոցիալիստական արժեքային համակարգերով, համապատասխանաբար 4-5-րդ եւ 19-20-րդ դարերում: 20-րդ դարի շեմին մենք կանգնած ենք երրորդ եւ, հավանբար, վերջին կերպափոխության առջեւ. սկսվում է ժողովրդավարական արժեքային համակարգի յուրացումը:

Ո՞րն է մեր պատմության զարգացման տրամաբանությունը: Այս ենթատեքստում էլ փորձենք հասկանալ 4-5-րդ եւ 19-20-րդ դարերի մեր զարթոնքների ընդհանրություններն ու տարբերությունները: Իսկ որպես չափման համակարգ համեմատություն անցկացնենք Եւրոպայի զարգացման տրամաբանության հետ:

Եւրոպայի պատմության մեջ ինքնուրույն ազգային պետություններ ձեւավորելու միտումը մշտապես ուղեկցվել է համաեւրոպական միասնության ձգտումով: «Սրբազան Հռոմեական Կայսրության» ստեղծումը, նապոլեոնյան արշավանքներն ու հիտլերյան նվաճողական ձգտումները եւ, վերջապես, ներկա փուլն իր «նոր եւրոպական տան» գաղափարով նշանավորում են եւրոպական միասնության ստեղծման տարասեռ փուլերը: Փոփոխվում են այդ միասնության ձգտման՝ բոլորի համար ընդհանուր արժեքային համակարգերն ու «խաղի կանոնները»: Շեշտենք, որ քրիստոնեությունը Եւրոպա մտավ որպես ունիվերսալ արժեքային համակարգ, մինչդեռ Հայաստանում այն ընդունվեց առավելապես որպես հարեւաններից տարանջատվելու եւ դրանով իսկ ազգային անհատականության հաստատման միջոց: Եթե Եւրոպայում քրիստոնեությունը հարեւան ազգերին միավորում էր, ապա հայերի համար այն հարեւաններից տա-

րանջատվելու հիմք էր հանդիսանում: Գտնվելով Եւրոպայի եւ Ասիայի միջեւ, հայերը քաղաքական հավասարակշռության պահպանման նկատառումներից ելնելով, փորձեցին դուրս մնալ այս երկու սուբտարածքային համակարգերից: Ազգային անհատականության հաստատման այս ինքնամեկուսացնող ձեւը մտավ մեր հոգեբանության մեջ եւ պայմանավորեց հայերի հետագա զարգացման միտումները:

Նման դիրքի ընտրությունը դրսեւորվեց մշակույթի, լեզվի եւ կրոնական դավանաբանության մեջ: Հետագայում արաբների ու մոնղոլների արշավանքները, Պարսկաստանի իսլամականացումը հայերին էլ ավելի հեռացրին ունիվերսալ սկզբունքներից: Իսկ բյուզանդական քաղաքակրթության վերացումն ու թուրք-իսլամական կայսրության ստեղծումը ամբողջացրեցին հայերի մեջ մեկուսացման գաղափարը՝ ազգային ինքնաընկալման մեջ կարեւոր դեր սկսեց խաղալ քրիստոնեական աշխարհի ծայրամաս լինելու հանգամանքը, որը դժվարացնում էր շփումը այլադավան հարեւանների հետ: Այդ իմաստով հայերի ինքնագիտակցությունը նմանվում է հրեականին, այն տարբերությամբ սակայն, որ հայերի օտարության զգացումը կրում էր տարածաշրջանային բնույթ, իսկ փրկիչն անձնավորված էր մեծ քրիստոնեական մայր-աշխարհի մեջ, այն դեպքում, երբ հրեաների օտարության զգացումը համաշխարհային բնույթի էր, իսկ փրկչի դերը հասկանալի պատճառներով պետք է կատարեին իրենք՝ հրեաները:

Իսլամական կայսրությունների կառուցվածքն, ի տարբերություն եւրոպական պետությունների, կրում էր համայնքային բնույթ, եւ հայերն ապրում էին կայսրություններում ոչ թե տարածքային, այլ համայնքային, այսպես կոչված, «միլլեթական» կյանքով: Միակ կառույցը, որը կարգավորում էր ներհամայնքային հարաբերությունները, եկեղեցին էր: Եկեղեցին ոչ միայն աղոթքի վայր էր, այլ նաեւ մշակութային, կրթական կենտրոն, ներհամայնքային դատարան, համայնք-իշխանություններ առնչությունների միջնորդ եւ այլն: Եկեղեցին փաստորեն հայոց պետությունն էր իսլամական կայսրության շրջանակներում՝ առանց բանակի ու ոստիկանության եւ, որ ամենակարեւորն է, այնպիսի մի «պետություն», որ կրում էր էքս-տարածքային, համայնքային բնույթ: Սակայն տարածքային միասնության բացակայությունը եկեղեցին իր հոտի մեջ կոմպենսացնում էր Հայրենիքի գաղափարի միջոցով: Այսպես, կորցնելով Արծրունիների, Կիլիկիայի, Արշակունիների եւ այլ թագավորություններ, եկեղեցին պահպանում էր Հայրենիքի գաղափարը, ստեղծելով Արարատյան,

Կիլիկիայի եւ այլ պատրիարքարաններ:

Այս «միլլեթական» կառուցվածքն էլ հենց հանդիսացավ հայ ժողովրդի քրիստոնեական պահանջատիրական էության հիմքը: Սա հայերի ինքնության ընկալման առաջին փուլն էր, որը սկսվեց 4-5-րդ դարերից եւ ընթացավ մինչեւ 19-րդ դարի վերջը:

19-20-րդ դարերում Եւրոպայում ընթացող ազգային-սոցիալիստական զարթոնքը չշրջանցեց նաեւ հայերին: Արեւմուտքում այն նշանավորեց անցումը ունիվերսալ քրիստոնեական համակարգից նոր՝ ժողովրդավարական ունիվերսալիզմին: Այդ անցումային փուլը մի ժամանակավոր խզում էր եւրոպական պատմության մեջ: «Երբ սկսվեց զանգվածային օտարացումը կրոնից, մարդիկ կորցրեցին ամբողջական աշխարհայացքը, ընդհանրության զգացումը, փլուզվեց միջնադարյան ավանդույթը եւ նրա վրա հիմնված իշխանությունը հասարակության անցման այդ վիճակում միանգամից առաջ բերեց մշակութային, սոցիալական եւ այլ ընդհանրության նոր գաղափար՝ էթնիկ, ցեղային, միասնության գաղափարը, որ մինչ այդ ստորադասված էր մնացել», – համարում է քաղաքականագետ Անդրանիկ Միհրանյանը:

Նոր ցեղային հարձակողականությունը Եւրոպայում պատասխան էր վերէթնիկ, վերցեղային կրոնական կառույցների կողմից այդ բնազդի ճնշմանը միջնադարում, մինչդեռ հայերի համար ազգային-սոցիալիստական զարթոնքը 19-րդ դարի վերջում կրում էր այլ բնույթ: Հայ եկեղեցին վերցեղային բնույթ չուներ, հակառակը, նա իրենից ներկայացնում էր քրիստոնեական արժեքային համակարգով «ծածկված» էթնիկ մի կառույց, որը ճկուն ձեւով կարողացել էր հարմարվել իսլամական հասարակության համայնքային կառուցվածքին: Եւրոպայի աշխարհիկացումը ազդեցություն ունեցավ նաեւ հայերի վրա: Հայերի նպատակն էր՝ գոյատեւել եւ հետագայում ազատագրվել օտար հարեւաններից, սակայն այդ խնդրի լուծման միջոցների ընտրության առումով հայ հասարակական միտքը երկփեղկվեց: Պահպանողականները կողմնակից էին հայ հասարակական «միլլեթական» համակարգի եւ ինքնության պահպանմանը նոր, ոչ կրոնական կառույցներով, իսկ հեղափոխականները պահանջում էին մտքի եւ գործի կտրուկ փոփոխություն, որն առաջին հերթին ուղղված էր «միլլեթական» կառույցի եւ մտածողության դեմ: Հայ հեղափոխականները պահանջում էին ժողովրդից Եւրոպային համահունչ «զանգվածների ապստամբություն»: Հայ մտավորականության շերտն իր ինքնագիտակցությամբ սերտորեն կապված էր եւրոպական գաղափարաբանական, մշակութային մտքի հետ, իսկ

19-րդ դարի Եւրոպայում գերակայում էր հենց հեղափոխական, ազգային-սոցիալիստական նոր արժեքային համակարգը: Այդ իմաստով հայ պահպանողական միտքը առաջարկելով ժողովրդին «մի կողմ կանգնել» եւրոպական գործընթացից, ապագա չուներ:

1915-ի Մեծ Եղեռնը անշրջելի հետեւանքներ ունեցավ հայ հասարակական մտքի հետագա զարգացման համար: Հայկական գաղափարաբանությունը վերապրեց խորը ճգնաժամ: Հայոց պատմության այն ժամանակաշրջանում, երբ գերիշխում էր պահպանողական ինքնագիտակցությունը, հաջողվել էր ոչ միայն ֆիզիկապես գոյատեւել օտար շրջապատում, այլեւ պահպանել կենսական տարածքը: Մինչդեռ հեղափոխական արժեքների երեւան գալուց հետո եկավ ողբերգական ցնցումների եւ Հայրենիքի մեծ մասի կորստի ժամանակաշրջանը:

1918-ին պետականության վերականգնումով, կարող էին դրվել ապագա սերունդների նոր՝ ազգային-պետական գիտակցության ձեւավորման հիմքերը, սակայն որոշ օբյեկտիվ եւ սուբյեկտիվ պատճառներով այդ հնարավորությունը նույնպես կորսվեց:

Հայաստանի խորհրդայնացումից հետո ժողովուրդը վերականգնեց իր պահպանողական ինքնագիտակցությունը: Հայ եկեղեցու դերը կատարում էր Հայաստանի կոմկուսը եւ նոր ստեղծվող «ժողովրդական» մտավորականությունը: Այս նոր «աշխարհիկ պահպանողական» արժեքային համակարգում ԽՍՀՄ-ը ընկալվում էր որպես փրկիչ: Սակայն առկա էր նաեւ որակական տարբերություն խորհրդահայ եւ «միլլեթական» ինքնագիտակցության միջեւ: Առաջին անգամ հայերը իրենց վերջին 600 տարվա պատմության ընթացքում հնարավորություն էին ստացել զարգացնել ոչ թե համայնքային, այլ տարածքային կառույցներ: Հայաստանի կոմկուսը տարածքային կառուցվածք ուներ եւ, չնայած հայերի «միլլեթական» ավանդույթներին, նոր սերունդների համար ձեւավորվում էր «տարածքային շահի» գիտակցությունը, որը ապագա «պետական շահի» գիտակցության հիմքը պետք է հանդիսանար: Այդ իմաստով, թեեւ խորհրդահայ մտավորականությունը մարմնավորում էր իշխանություն-ժողովուրդ հոգեւոր կապը, իր ավանդական, պահպանողական գիտակցությամբ նա խորապես հակասում էր նաեւ առկա իշխանության էությանը: Իշխանական բյուրոկրատիան պահանջում էր իր լիազորությունների ընդլայնում, մինչդեռ մտավորականությունը ավանդական հողային պահանջներ էր առաջ քաշում: Քանի դեռ ԽՍՀՄ-ի ամբողջատիրական իշխանությունը կայուն էր, եւ՛ բյուրոկրատիայի, եւ՛ մտավորականության պահանջները «այլախոհական» էին: Իսկ

երբ «պերեստրոյկայի» շնորհիվ այլախոհության հիմքերը վերացան, իշխանության եւ մտավորականության շահերի հակասությունը բացահայտվեց: Յոթանասուն տարվա ընթացքում խորհրդահայ պահպանողական մտավորականությունը ձեւավորել էր փրկչի կերպարն ի դեմս Մոսկվայի, սակայն երբ 1988-ին Կրեմլը մերժեց «ղարաբաղյան հարցի» լուծման հայանպաստ տարբերակը, ժողովրդի ինքնագիտակցության մեջ պահպանողական արժեքային համակարգը ցնցում ապրեց: Դրա հետեւանքով էլ խարխլվեցին խորհրդահայ մտավորականության եւ նրա արժեքների վրա հիմնված իշխանության հիմքերը: Իշխանությունները, հասկանալով այդ, փորձեցին պահպանողական արժեքային համակարգը փոխարինել հեղափոխականով, սակայն մի շարք ներքին եւ արտաքին գործոնների պատճառով դա նրանց չհաջողվեց:

Փոխվել էր ժամանակը, փոխվել էին նաեւ այն խնդիրները, որոնք կանգնած էին Հայաստանի եւ «նոր հայերի» առջեւ:

ՌՈՄԻԿ ՔՈՉԱՐՅԱՆ

Ինքնություն եւ սեփականություն

Սեփականության ամբողջ աշխարհում ընդհանրական ըմբռնումն այն է, որ **եթե ինչ-որ բան որեւէ մեկինն է, այլոք իրավասու չեն որեւէ միջամտության**: Սա սեփականության տրամաբանական ըմբռնումն է, բացասմամբ սահմանումը, որում այլոց առնչության բացասմամբ կամ սահմանափակմամբ իրը սահմանվում է որեւէ անձին սեփական: Կարծում եմ սա կարելի է անվանել սեփականության արտաքին ըմբռնում. արտաքին՝ կնշանակի սահմանել այլոց նկատմամբ: Սեփականության արտաքին ըմբռնումը չի համապատասխանում ինքնությանը: Նրա նկատմամբ ունեցած նշանակալիության տեսակետից սա համընդհանուր «անմարդկայնացնող» ըմբռնում է:

Փորձենք ձեւակերպել, թե ինչ է սեփականությունը: Առաջին մոտեցմամբ մտածվում է, որ, թերեւս, **սեփականությունն այն է, ինչից հրաժարում կնշանակի ինքնությունից հրաժարում**: Սա արդեն կարելի է անվանել սեփականության ներքին ըմբռնում: Այս դեպքում ինքնության եւ ինչ-որ բանի միջեւ նկատի է առնվում որոշակի ներքին հարաբերություն: Այդ ի՞նչ ներքին հարաբերություն է:

Սեփականությունը հարաբերություն է, սա հայտնի է: Եւ ինչպես ամեն մի հարաբերություն, այն պետք է հաստատվի (կազմավորվի): Այսպիսով ինչպիսի՞ն է սեփականության գոյաբանությունը:

Սեփականությունը հաստատվում է, Հայդեգերի «հիմնարար գոյաբանության» հասկացութային կառույցի շրջանակներում արտահայտվելու դեպքում, գոյության անթաքնությունում (ἀλήθεια)՝ աշխարհում: Այն կանխանշում է ոչ բոլոր, այլ՝ որոշ գոյավորների (Seiendes) յուրահատուկ գոյության մոդուս: Գոյավորի յուրահատուկ գոյությունը **սեփականություն** է ներկայանում ինքնությանը՝ նրա գոյությունում, որ, ըստ Հայդեգերի, բնորոշելի է իբրեւ աշխարհում-լինելություն կամ -գոյություն: Այս կերպ այն կանխանշում է թերեւս ոչ թե գոյակցություն, քանզի այս էկզիստենցիալը մտածվում է միայն ինքնությունների գոյության բնութագիր՝ «ինքնությունների գոյակցություն», այլ, ըստ էության՝ **համագոյություն**, այսինքն՝ ինքնության եւ որոշակի գոյավորների «համատեղ» գոյություն. ընդ որում, «եւ»-ն այստեղ մեկնաբանվում է որոշակի կազմակերպվածությամբ, այն է՝ գոյավորների՝ ինքնության հետ եւ

հենց նրան առնչվող համատեղ գոյություն, եւ այս առումով սեփականությունն այդ գոյավորների գոյության անքաքչությունն է ինքնությանը՝ իսկությունը: Հարկ է նշել նաեւ, որ այսպես մտածվող սեփականությունը լրիվ չէ: Այն թերեւս կարող է մտածվել իր լրիվությամբ, ուստի եւ հաստատվել, եթե գոյության ներկայությունը որպես հոգս (Sorge), իր մասնակի կողմով՝ որպես նաեւ **իմքնության հոգս** («ինքնություն» կամ հենց «Dasein» գոյավորի գոյության ներկայումը որպես հոգս), մանրամասնվեր իրրեւ ինքնության գոյության, այն է՝ գոյության բացությունում (в открытости бытия) բաց-գոյության (открытое-бытие) սեփականացման հոգս-խնդիր, որի դեպքում միայն Dasein-ն ըստ էության կհաստատվեր որպես ինքնություն: Չի ըստ էության ինքնություն է **կոչվում** իրենով իսկ, գոյությունում ներկայող եւ այդ ներկայությամբ հաստատվող կամ բացությամբ բացություն (открытое-бытие), ուստի եւ որպես **իմքն** կայացող գոյ-ավորը, այսինքն «այն» (նա), «ինչը» (ով) գոյության իր այդ «-ավոր»-ությամբ՝ գոյությամբ (հոգս), լիացյալն է: Իր իսկ գոյության սեփականացմամբ, այսինքն՝ իր գոյության անքաքչության կամ իսկության կայացմամբ, ինքնությունը կլիանա (получит свою полноту) եւ կհաստատի իր բաց-արձակ գոյությունը: Սեփականության խնդիր է այսպիսով, ոչ միայն որոշակի գոյավորների, ինքնությանն առնչմամբ, համագոյությունը, այլեւ հենց «ինքնություն» գոյավորի լիալիր (на-полненное, լրիվ եւ լեցուն կամ լրիվությամբ լեցուն, «ծփացող») գոյությունը: Փոքր ինչ դուրս գալով «սեփականության» թեմայի շրջանակներից նշենք նաեւ, որ ինքնության բաց-արձակ գոյության հաստատումը մասնակին է ամբողջի՝ գոյության բաց-արձակության հաստատման, այն է՝ ինքնա գոյության:[1] Ամբողջական այս համահյուսվածքում ինքնությունն՝ կնշանակի գոյությունում կանգուն ինքնություն: Նրա համար իր կոչմամբ, ուստի եւ գոյությանն արժանի կեցողությամբ լինել՝ կնշանակի մշտապես լինել գոյության բացվածք, նրա պիտոյական ներկայությունում կենալ եւ մշտապես արձագանքելով գոյության կանչին՝ լինել բանբեր, ներկայությանն արժանի պատմությամբ լինել ինքնություն եւ այդպիսի պատմության ավանդությամբ հաստատել բաց-արձակ գոյություն:

Հետամուտ լինելով սեփականության խնդրի պարզորոշ բացահայտմանը, հետագա շարադրանքում կուղղորդվենք հասկացութա-

1. Ինքնա գոյությունը նաեւ մեկնաբանելով համագոյություն-իրադարձություն (Ereignis-ն՛ս Хайдеггер М., Время и бытие-Разговор на проселочной дороге, М., 1991, стр. 94-100), «համագոյություն» հասկացության վերը նշվածից տարբեր եւ համընդգրկուն նշանակությամբ, Հայդեգերը պարզապես հուշում է ինքնա գոյության որպես նաեւ ներ-, ուստի եւ ինքնա-ամբողջականության կառուցվածքային ընդելույզը:

յին մեկ այլ կառույցով ու, թերեւս, «ազատ» գործածությամբ, կառույցում ընդգրկելով նաեւ Փ. Ռիկյորի ««Ես եմ»-ի հերմենեւտիկայից» կամ հենց «ինքնության փիլիսոփայությունից» «ego»-ի գոյաբանական ըմբռնումը, որը, ըստ Հայդեգերի, Դեկարտը չէր մշակել՝ անպատասխան թողնելով «sum»-ի գոյաբանական նշանակության հարցը[2], իսկ, ըստ Ռիկյորի, այնուամենայնիվ (չմշակելով հանդերձ), Դեկարտը հենց դրա («Ես եմ»-ի, այլ ոչ «Ես մտածում եմ»-ի) առաջադրումն է նկատի ունեցել:[3]

Ինչ-որ բանի որեւէ մեկին սեփական լինելը կարող է ըմբռնվել այլոց կողմից. դա կլինի արտաքուստ հաստատում: Սակայն, նախ անհրաժեշտ է ներքուստ հաստատում՝ որեւէ բանի սեփական իսկ լինելը առնվազն սեփականության անձի (խմբի, հանրույթի)[4] կողմից ըմբռնելը: Այս դեպքում որպես սեփականություն է հասկացվում այն, ինչը նախօրոք, գոյական ինքնաբուխ ընթացքով ինքնությունում (կամ նրա նկատմամբ) ներկա է իր (հարազատ) նշանակալիությամբ: Որեւէ բանի այդ նշանակալիության հասկացումն ըստ էության նաեւ ինքնահասկացում է: Վերջինս ինքնությունում ներմուծում է որոշակի տարորոշվածություն: Ինքնություն ասելով ընդհանրապես նկատի ունենք ego-ի (մշտապես լինելիության պրոցեսում գտնվող Ես-ի) եւ իր դրսեւորումների (իրագործված Ես-ի) միասնություն: Ինքնահասկացմամբ կազմավորվում է «իրագործված Ես»: Հերմենեւտիկայում հայտնի դրույթի համաձայն ինքնահասկացումը զուգակցվում եւ միջնորդավորվում է հասկացմամբ:[5] Սա նշանակում է. «իրագործված Ես»-ը ստեղծվում կամ ի հայտ է գալիս առարկայի առնչությամբ: Ինչպես տեսնում ենք, սեփականությունը զուտ հարաբերություն կամ նույնիսկ ուղղորդված հարաբերություն չէ. այստեղ առկա է բազմաբնույթ հարաբերությունների համակարգ եւ եռանդամ՝ առարկա (ինչ-որ բան), «լինողական» (ego) եւ «իրագործված» ինքնություն: Ուստի կարելի է արդեն ասել, որ առկա է «սեփականության իրադրություն»: Ինչպիսի՞ն է այստեղ հարաբերությունների ամբողջական համակարգը: Ինքնության նկատմամբ առարկայի (օր. հողի) նշանակալիության հասկացմամբ անձի ինքնությունը (ego-ն) իր իրագործմամբ (որպես հողագործ) միջնորդավորում եւ դրանով իսկ **իր նկատմամբ որոշակի ուղղորդվածությամբ** կարգավորում է հարաբերությունը առարկայի հետ: Այս պրոցեսում է գոյաբանորեն հաստատվում (կամ ժխտ-

2. Sh'u Heidegger M., Being and Time, New York and Evanston, 1962, p. 46:
3. Sh'u Ricoeur P. The conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, Evanston, 1974, p. 227:
4. Հետագա շարադրանքում այս թվարկումը բաց կթողնվի:
5. Ricoeur P. Hermeneutics and the human sciences, Cambridge University Press, 1982, p. 158:

վում) սեփականության հարաբերությունը: Այն, ինչ ընդհանրապես անվանում են սեփականություն, իրականում կազմված է երկու տեսակի անմիջական հարաբերություններից. որպես արտաքին կապ՝ «իրագործված Ես»-ի եւ որոշակի առարկայի միջեւ առկա է պատկանելության, իսկ որպես ներքին կապ՝ ego-ի եւ «իրագործված Ես»-ի միջեւ ներկա է բուն իսկ սեփականության հարաբերությունը: Այսպիսով բոլոր առարկաները կապված են բուն ինքնությանը սոսկ նրա դրսեւորումներով միջնորդավորվելով, եւ ոչ բոլոր առարկաներն են, թեկուզ եւ միջնորդավորված, այնուամենայնիվ սեփականության հարաբերությամբ կապվում բուն ինքնությանը (ego-ին): Այստեղ խնդիրը այնքան էլ պարզ չէ այն առարկաների դեպքում, որոնց սեփական լինելը բուն ինքնությանը ակնհայտ է: Արդյո՞ք իսկապես առարկայի եւ ego-ի միջեւ սեփականության հարաբերությունը բացակայում է. արդյո՞ք հողը ազգի սեփականությունը չէ: Եւ նույնիսկ ավելին՝ թվում է, թե վերը ասվածը գուցե ճշմարիտ լինելով սեփականության մասնավոր ըմբռնման համար, ճշմարիտ չէ ամբողջականի դեպքում: Կատարենք որոշ մանրամասնումներ: Ընդհանրապես ասած՝ սեփականությունն ըմբռնվում է որպես առանձնական[6], եւ այն միշտ էլ առնչված է անձին, նրա ինքնությանը: Սակայն առանձնական լինելով հանդերձ սեփականության հարցը կարող է դիտարկվել ոչ միայն «իրականացված Ես»-ի կամ ինքնադրսեւորումների, այլեւ ստացական կամ ձեռք բերած բաների նկատմամբ, որոնց դեպքում կարծես թե կիրառելի չէ «իրագործված ինքնություն» ըմբռնումը: Հարկ է հասկանալ, որ ստացականի կամ ձեռք բերածի դեպքում էլ առկա է իրագործված ինքնություն՝ որպես այս կամ այն-**ինչ-ա-տեր**, ուստի սեփականությունը այստեղ էլ է բնորոշվում իբրեւ ego-ին՝ ինքնադրսեւորումների առնչություն:[7]

Այնուամենայնիվ, արդյո՞ք ազգն իր հողին կապվում է սոսկ, առանձնաբար, որպես պետության քաղաքացիներ ու, համախմբությամբ, պետություն դրսեւորվելով եւ այդպես միջնորդավորվելով: Թվում է, թե՝ սեփականություն է այն, ինչը անմիջականորեն կամ միջնորդավորված՝ ինքնության դրսեւորումների միջոցով **կազմակերպվելով**, ունի կամ ձեռք է բերում ինքնության համար անհրաժեշտ նշանակալիություն: Սակայն սեփականության այսպիսի սահմանումը, ուստի եւ բուն ինքնության եւ առարկայի միջեւ սե-

6. ՆՀՔ, էջ 706, գծիկով տարանջատումը մերն է:

7. Առնչություն (առ-ինչություն) բառը (նույնպես) բուն մարդկային ողողորդվածությունը՝ մարդկայնությունը (կարելի է նաեւ ավելացնել՝ մարդաստվածությունը, կամ աստվածամարդությունը) արտահայտող բառ է եւ նշանակում է հոր եւ որդվոյ անդրադարձող հարաբերություն (տե՛ս առինչ, ՆՀՔ, էջ 305), ըստ էության՝ հիմքին անդրադարձում:

փականության անմիջական հարաբերության հաստատումը հիմնվում է անստույգ մի նախադրյալի վրա: Նախադրյալը հետեւյալն է. սեփականության հարաբերությունը կախված չէ ինքնության որակական հատկանիշներից, այն բանից, թե որքանով է ինքնությունը առարկայի նշանակալիությունը իրեններում բացահայտել կամ հասկացել որպես իր ինքնության լինելիության համար հարազատ անհրաժեշտություն, դրանով իսկ կազմավորելով «իրագործված Ես»: Չէ՞ որ, եթե ասում ենք հողը, մշակույթը ազգի սեփականությունն է անմիջականորեն, նկատի ունենք, որ ամբողջական այդ հողը, մշակույթը ազգ **խմբաանակի**, այլ ոչ՝ **համախմբության** մեջ մտնող յուրաքանչյուրինն է եւ հարց չենք տալիս այն մասին, թե այդ յուրաքանչյուրը որքանո՞վ է իրեն իդենտիֆիկացնում իր ազգությանը (օր. հայ լինելուն), որի դեպքում միայն ամբողջական այդ հողը եւ մշակույթը նաեւ հենց իրենն է: Այսինքն հաշվի չենք առնում այն հարցը, թե արդյո՞ք սեփականություն կարող է ունենալ ամեն ոք: Իսկ գուցե սեփականություն ունենալը կախված է ինքնության որակական հատկանիշներից:[8] Եթե համարվում է, որ կախված չէ, ապա այդ ինչպես է, որ անձը տարբերում է իր անձնականը, ընտանեկանը ուրիշինից, բակից կամ դրսից, իր որոշակի բնակավայրը մեկ այլի բնակավայրից միեւնույն ազգի շրջանակներում: Եւ այդ ինչպես է, որ ինքնություն ունեցող որեւէ մեկը (անհատ, կուսակցություն կամ խումբ, ազգ կամ համրույթ) տարբերում է իր սեփականությունը մյուսի սեփականությունից, համարում այն ոչ իրենը, թեեւ հենց իրենն է՝ իր եւ այդ այլի ինքնությունն ընդգրկող եւ նորից ինքնություն ունեցող առավել մեծ խմբի (ազգ, մոլորակի բնակիչ) շրջանակում: Ինչպես տեսնում ենք սեփականության հարաբերությունը կախված է առարկայի (օր. հայոց լեռնաշխարհի) ընդգրկում նշանակալիությամբ ինքնության (որպես հայ) ինքնորոշման աստիճանից՝ «իրագործված Ես»-ից: Այսպիսով կան առարկաներ, թեեւ ոչ բոլորը, որոնք միջնորդավորմամբ սեփական են բուն ինքնությանը: Իսկ մնացյալը սոսկ պատկանողական հարաբերությամբ կապված են «իրագործված Ես»-ին:

Պատկանելության հարաբերությանը հատուկ է ստատիկ բնույթ: Այս հարաբերությունը չի առաջացնում որեւէ անմիջական փոփոխություն իր կողմերի մեջ: Նրան հատուկ է սոսկ ստատիկ ուղղվածություն՝ առարկայից դեպի դրսեւորված ինքնություն: Իսկ սե-

8. Ասվածը բավականաչափ դիպուկ եւ ըստ էության է բացահայտում հողվածի նախնական տարբերակին ծանոթանալուց հետո Հրաչյա Ստեփանյանի արտահայտած միտքը. «Այսինքն խոսքն այն մասին է, որ հարկավոր է սեպուհ լինել, սեփականություն ունենալու համար»:

փականություն ինքնորոշող հարաբերությանը հատուկ է դինամիկ ուղղորդվածություն եւ այդ ուղղորդվածությունն էլ յուրահատուկ բնույթ ունի: Այն, ըստ էության, անդրադարձող հարաբերություն է, այսինքն՝ «մշտապես սկիզբ առնելով ego-ից եւ ուղղորդվելով դրսեւորմանը, վերադառնում է նորից լինելիության մեջ գտնվող ինքնությանը»: Նրա այդ շարժումը ինքնության հենց **ներհին հարաբերակցումն** է եւ «իրագործված Ես»-ը մշտապես ego-ին համապատասխանեցնող ինքնորոշմամբ ինքնությունում ներկա երկվության միասնացումը: Սեփականություն հաստատող այս անդրադարձող հարաբերությունը համապատասխանեցման այդ ընթացքով դինամիկ կերպով փոփոխում է հարաբերակցության արդեն կայուն եղելականությունն ու սոսկ թեքնիկական հարմարումը գոյությանն ի չիք դարձնում, կոչման բացվածքով ուղղորդելով ինքնության եղելումը: Եթե պատկանման հարաբերությանը հատուկ է հորիզոնական, ապա սեփականություն կանխորոշող, ապա եւ ինքնորոշող՝ անդրադարձող հարաբերությանը հատուկ է ուղղածիգ եւ դրանով իսկ որակապես յուրահատուկ մեկ այլ ուղղորդվածություն: Ego-ից վերստին ego եւ, կարծես, «ներկայից դեպի ապագա» ուղղված այս ինքնահարաբերությունը կարելի է անվանել **առինքնություն**: Ի՞նչ է սա նշանակում:

Հայերենում բացատրական բազմահատոր բառարաններում առինքնելը ներկայացվում է որպես դեպի իրեն գրավել, հրապուրել: Միայն մի դիտողություն. լեզուն միշտ փորձենք հասկանալ իր ընձեռած հնարավորությունների առավելագույնով: Առինքնություն բառը բազմաշերտ է: Փորձենք նշմարել իմաստային մի քանի առկայծումներ. առինքնություն – 1. այլոց դեպի իրեն 2. ինքը դեպի իրեն. անդրադարձ ինքնությանը. ինքնագործություն՝ ե՛ւ որպես իրենից տարանջատվող ստեղծագործություն, ե՛ւ ինքնաստեղծություն. ինքնահասկացվող ինքնություն. եւ այլն: Ինչպես տեսնում ենք բառարաններում ներկայացված է սոսկ մեկ, ի. 1 իմաստը, այդ բառի նշանակության ածանցյալ եւ, թերեւս, արտաքին կամ երեւութական կողմը: Առինքնությունը որպես սեփականություն ներհայտող անդրադարձող հարաբերության ուղղորդվածություն՝ նշանակում է ինքը դեպի իրեն:[9]

9. Առինքնության ներկայացված մեկնաբանությունը պարունակում է թերեւս անբոյլատրելի, բայց եւ հոդվածի այս տարբերակում ընտրված (իսկ ըստ էության՝ միջանկյալ) հասկացութային կառույցի շրջանակներում անխուսափելի, ինչպես նաեւ այս տարբերակի նախընտրումը պայմանավորող հանգամանքների ստիպողականությամբ՝ «անհրաժեշտ» որոշակի կոպտացում: Այդ իսկ պատճառով «որոշ նրբերանգների» բացահայտումը դուրս է մնում այս հատորյակի կոնկրետ շրջանակներից եւ իրականացվում է «համակ» ներկայության հաստատման, մասնավորապես Հայդեգերի կողմից որպես գոյա-պատմական բնորոշված մտածողության, հորիզոնում:

Սեփականությունը իր լիակատար հաստատմամբ, որպես ինքնության անդրադարձող ներքին կամ ինքնա-հարաբերություն, ինքնորոշման (բանական) գործունեություն է: Մակերեսային լինելու դեպքում կասվեր, որ անդրադարձող այս հարաբերությամբ բուն Ես-ի սեփականություն է «իրագործված Ես»-ը ամբողջապես՝ զգացմունքները, գիտելիքները, գործերը եւ այլն: Սակայն պարզվում է եղելական ինքնությունը ամբողջությամբ չէ սեփականություն: Լինողական Ես-ը ոչ բոլորն է կանխորոշում սեփականություն, այլ ազատվում է որոշից: Այդ կանխորոշումն իրականանում է գոյական պլանում. ինքնության ներսում կայացող նշանակալիությունը բացահայտում է ego-ի նկատմամբ իր հարազատությունը կամ տարանջատությունը, (սա ենք անվանում կանխորոշում), որով էլ պայմանավորվում է բուն Ես-ի ինքնորոշումը որպես սեփական կամ, ընդհակառակը, տարանջատ: Այսպիսով ինքնության ինքնագործումներում առկա է նաեւ բուն ինքնության հետագա մարդկային լինելիությունը կաշկանդող «հնոտին», այն, ինչը կաշկանդում է առինքնությունը՝ ըստ էության ինքնության դեպի մարդկայնացում վերընթաց շարժումը: Ինքնագործումներից սեփականություն է «լինողական Ես»-ի (ego-ի) համար այն, ինչ հնարավորություն է ընձեռում անձի ինքնության մարդկայնացնող ունակությունների իրագործման, նույնն է թե՝ կրթության կամ զորացման: **Լինելիական ինքնության համար կրթական ինքնագործումներն են միայն ներհին ինքնաբուխ ընթացքով կանխորոշում, այլապես՝ ինքն-որոշմամբ ներկայանում սեփականություն:** Իհարկե կրթական կարող է լինել նաեւ այլոց ստեղծածը՝ ասքը, գիրքը, ընդհանրապես գործը: Սակայն որեւէ բան կրթական է այնքանով, որքանով արդեն իրագործվել է կրթականության պրոցես, որի արդյունքում ձեռք է բերվել կիրք ինքնություն («իրագործված Ես»): Այստեղ առկա է այլոց ստեղծածի փորձնառություն: Այդ փորձնառությունն իրականանում է որպես այլոց գործի առնչությամբ ապրում կամ վերապրում:[10] Փորձնառության այս կառուցվածքով իրագործվելով՝ հասկացումը կազմավորում է կիրք ինքնություն: Սակայն ինչպե՞ս է այլոց կամ նրանց դրսեւորումների հասկացումը այդ ընթացքում հարաբերակցվում հասկացողի ինքնությանը, որ կազմավորում է նաեւ կիրք ինքնություն: Հիշենք, որ հասկացումը

10. Դիլթայական «լեզվով» փորձնառության այս ներկայացումը պայմանավորված է սոսկ այդ խնդրին հպանցիկ անդրադառնալու միտումով եւ թերեւս խնդրի էության ավելի համապատասխան կլիներ ուղղորդվել նրա գաղամերյան մեկնաբանությամբ. Դիլթայի հերմենեւտիկան նույնիսկ որպես գոյաբանություն ընթերցելու դեպքում փորձնառության նրա ըմբռնումը, թեեւ Գադամերի համար արդեն ոչ այնքան քննադատելի ի հայտ բերվելով, այնուամենայնիվ եւ միայն որոշ հարցերում, էապես տարբեր է վերջինիս մեկնաբանությունից:

միջնորդում է ինքնահասկացմանը (Փ. Ռիկյոր)՝ մեր դեպքում առինքնությանը: Այսպիսով, **ինչ-որ բան սեփականություն է ինքնությանը իր որոշակի նշանակալիությամբ՝ կրթականությամբ**: Իսկ լինել կրթական կամ կենարար կնշանակի սատարել առինքնության:

Ստեղագործություն-ինքաղրսեւորումը, առնքնություն չապահովելու դեպքում, ինքնությունում կանխորոշում է իրեն տարանջատ: Այս գոյական հիմքով է սեփականության սկզբնական ենթական՝ հեղինակը, սեփականատերը ինքնորոշում գործի՝ իրենից տարանջատություն. ստեղծվում է օտարման հնարավորություն, գուցե նաեւ իրագործվում (նկարիչը վաճառում է նկար, քանդակագործը քանդակ, ձեռնարկատերը ձեռնարկություն եւ այլն): Բերված օրինակներում պատահական չէ, որ նկատի էր առնվում այդ անձանց «իրագործված ինքնությունը» (նկարիչ, քանդակագործ, ձեռնարկատեր եւ այլն), քանզի տվյալ դեպքում նկարը, քանդակը, ձեռնարկությունը նրանց սոսկ պատկանում էր, ուստի եւ ունեցվածք էր: Իսկ որպես ունեցվածք կարելի է ունենալ այն, ինչը կարելի է նաեւ չունենալ, եւ բուն ինքնությունը դրանից չի «տուժի» առինքնության տեսակետից, այլ ընդհակառակը:

Չի կարելի երբեւէ սեփականությունը շփոթել պատկանելության հետ, թեեւ նրանք կարող են ունենալ թվացյալ համընկնում: Սեփականությունը հարաբերություն է ինքնությանը: Այն որոշարկվում է անձի ինքնության նկատմամբ ի հայտ բերած կրթական կամ կենարար նշանակալիությամբ: Սեփականությունը, իսկը առանձնական՝ անձին իր ներ-կայությամբ՝ ներ-գործուն է, քանզի մղում է ինքնությանը ներքին գործունեության, եւ այդ ընթացքում հնարավոր է դառնում նաեւ ինքնության՝ արդեն այլոց նկատմամբ ձեւավորումը որպես դրսեւորում՝ իբրեւ այս կամ այն ոք առ-կայացում այլոց:

Իսկ պատկանման հարաբերությունը որոշարկվում է պայմանականությամբ՝ համազգային, միջազգային, ներպետական օրենքներով կամ էմպիրիկ կանոններով՝ աշխարհի իրավական որակով: Հենց պատկանելությունն է համապատասխանում հողվածի սկզբում սեփականության որպես արտաքին ըմբռնում բնորոշվածին: Իսկապես, պատկանելությունը սահմանվում է աշխարհի իրավական որակի շրջանակներում, **որպես որեւէ բանի նկատմամբ այլոց իրավասությունը բացառող (կամ սահմանափակող) սուբյեկտի տիրություն**:

Պատկանելության հարաբերությանը անձի նկատմամբ, ի տար-

բերություն ներգործուն սեփականությանը, հատուկ է կրավորություն: Զուտ պատկանելությունը չունի անձին նշանակալիություն: Այսինքն՝ պատկանելությունը վերաբերում է սուբյեկտի ինքնությունից տարանջատելիին: Այն, ինչ սեփականություն էր նկատվում, առինքնության հետեւանքով կարող է ինքնությանը իր նշանակալիությունը կորցնել, դառնալով զուտ պատկանելություն՝ տարանջատելի, հետագայում գուցե նաեւ օտարվելով: Սեփականությունը ինքնությանը հարազատ է, իսկ պատկանելությունը նշում է ինքնության՝ իրեն օտար ունեցվածք, այսինքն՝ ըստ էության ինչ-որ բանի եւ եղելական Ես-ի կապն է, մի կապ, որն ինքնությանը առինքնության հնարավորություն չընձեռելով՝ առնվազն կարող է նրա համար կապանքի վերածվել, նրան կաշկանդել: Պատկանելությունը կրթունակ չէ: Այս դեպքում անձի ինքնությունը նույնանում է եղելական Ես-ին: Նա ոչ միայն առկայանում է այլոց, այլեւ ներկայանում իրեն եղելական Ես-ով: Հետզհետե դատարկվում է յուրահատկող ներաշխարհը՝ ինքնությունը: Մարդը (կամ մարդկային կազմավորումը) նույնանում է իր արտաքին դրսեւորմանը: Իրագործվում է ինքնության կաշկանդված լինելություն, կաշկանդված՝ ինքնությանը չառնչվող՝ նրան որպես հիմք չանդրադարձող կապերով: Ինքնության էությանը չանդրադարձող կապերը իրադրական են՝ կախված են իրադրությունից, որն էլ իր հերթին՝ ժամանակից: Պատկանողական հարաբերությունները աննշանակ են եւ իրագործում են ժամանակից կախված կապերով կաշկանդված ու հետզհետե մարող ինքնություն. նշանակալի են ինքնության ոչնչացմամբ:

Եզրակացնենք.

Առինքնությունից հրաժարումն իրագործում է ժամանակին գերություն:

Ընդհանրապես, եթե անձի գործունեության ցանկացած ոլորտ նրա ինքնությանը կենարար չէ, կրթունակ չէ, չի նպաստում առինքնության, ապա ինքնությանը գերի է դարձնում ժամանակին, կաշկանդում է նրա մարդկայինի (ազգայինի) առումով աննշանակալի, ավելին՝ այդ էություն-յուրահատկությունը վերացնող կապերով:

Հարկ է հասկանալ, որ **գոյության իմաստը կոչմանը համապատասխան լինելությունն է**:

Մարդու գործունեության ցանկացած ոլորտ պետք է նրան առնչված լինի՝ ունենա նրա ինքնությանը որպես հիմք անդրադարձող հարաբերություն, այն է՝ լինի ինքնության կենարար, այսինքն՝

անձին առինքնող: Սեփականության առինքնող ինքնորոշումը անձի ինքնաղրսեւորումները անընդհատ համապատասխանեցնում է մշտապես լինելիության պրոցեսում գտնվող Ես-ին (ego-ին): Միայն այս դեպքում անձը իրենում կբացահայտի ազատությունը որպես հենց առինքնություն:

Առինքնությունն է հաստատում բաց-արձակ լինելություն:

Բաց-արձակ կամ բաց արձակված կնշանակի տարածա-ժամանակային կապանքներից ձերբազատ եւ թեկուզ իսկ՝ «մարդկանց սրտերում ճախրող հոգեւոր լինելություն»: Այդպիսին է ինքնության, որպես գոյության յուրահատուկ բացության (открытость) լինելիությունը, այդ բացությամբ իսկ առանձնացող եւ համակվող ներկայությամբ էպոսում կամ առասպելում անմահանալը, որպես բուն իսկ առեղծված առինքնելը:

ЭДУАРД АТАЯН

Потенции и тенденции национальной жизни

(Очерк проблематики)

1. Каждый народ несет в себе- в своей ***народной душе***- некоторую систему принципов-потенций (способностей) и устремленных к их реализации тенденций. В условиях, препятствующих проявлению той или иной потенции или группы потенций (неблагоприятная историческая конъюнктура и т. п.), они не перерастают в тенденции, атрофируются либо же проявляются искаженно- «компенсативно», последствия чего могут быть разрушительны для народной души и привести к подмене ее первозданного облика. Дело здесь обстоит так же, как с индивидуумами, способности которых не находят объекта применения и развертывания. Контакт с другими народами может лишь дополнительно импульсировать тенденцию в положительном или отрицательном смысле, усиливать или ослаблять, возможно также извращать ее действие (народ, подобно индивиду, может попадать в «хорошее» или «дурное» окружение), но заимствовать тенденцию, которая у него не представлена соответствуюшей потенцией, народ не в состоянии (так же, как ссылка индивида на «плохую компанию»- лишь оправдательная оговорка). Так, нельзя научить политике народ, изначально к ней неспособный и, в лучшем случае, замещающий ее политиканством (как торговлю- спекуляцией). (Другой вопрос, что политика, возможно, не относится к числу наглухо заказанных для любого народа областей, и хотя иные народы, возможно, и погибали из-за отсутствия политической гибкости, это происходило не в силу отсутствия соответствующей способности, а из-за невозможности, по той или иной причине, реализовать таковую).

Система отмеченных потенций и тенденций, если брать ее не в многообразии проявлений, а в принципиальной основе, универсальна; как и все на свете, она в конце концов сводится к господствующим над миром категориальным соотношениям общего, особенного и единичного, содержания, внутренней и внешней формы, сущности и явления, необходимости и свободы и т. д. Выступая в человеческом мире, в частности, в человеческой –

индивидуальной, народной– душе в качестве основы ее сущностного состава, эта система преломляется в виде взаимосплетения инвариантных сил, образующих отмеченный состав этой души, -в виде противоположности и единства в человеке духовного и телесного, рассудочного и инстинктивного начал, соотносящихся через начало жизненно-психическое, объединяемых в органическое целое началом (само)сознания, или Я. Различие же народов создает игру вариантов, проистекающих из специфической для народа акцентуации того или иного ингредиента его неизменной душевной консистенции, например, гипертрофии единично-чувственного или общерассудочного, либо их равновесия и т. д. На них наслаиваются бесконечные переливы вариаций, обусловленные географически и исторически, а также привходящими психологическими и прочими моментами. В одном случае система потенций/тенденций может находиться в состоянии более или менее напряженной гармонии-при равномерном распределении акцентов между противостоящими началами, группирующимися вокруг некоего центра (это, преимущественно, народы, занимающие пространственно и/или духовно центральную в том или ином отношении позицию в данной этнической зоне), либо быть односторонне-асимметричной, с преобладанием некоторого периферийного момента (моментов), через который преломляются остальные, и в том числе- центральный момент и система этих моментов в целом. Армения, значительную часть своей истории пребывающая в кризисных состояниях (чему в высокой степени способствует катастрофогенное окружение[1], к которому мы так привыкли, что, кажется, воспринимаем это как единственно для нас возможное), притом в пограничных ситуациях проявляя трезвость суждения, суровую собранность и организованность несравненно большие, чем в обыденной расслабленности, -Армения являет собой пример равномерной, хотя и максимально напряженной «центральности», Швейцария же дает пример центральности расслабленной (по крайней мере, со времен Вильгельма Телля, хотя и великий сын Швейцарии Жан-Жак Руссо явился величайшим теоретическим возмутителем спокойствия позапрошлого века). Примером одностороннего преобладания одного из моментов противопоставления может послужить Россия с характерным для нее креном в сторону общинного начала- в контрастных проявлениях, с одной стороны, святости жизни (духовности быта) крестьянства, жертвенности интеллигенции конца 19- начала 20 вв. (те и другие были в основной своей массе истреблены, соответственно, «как класс» и «как прослойка»), а с другой стороны- в контексте всей советской жизни- тоталитаристского идеологизированного варианта социализма, переходящего в государственный капитализм- в умело прикрываемую, но и грубую систему грабежа. В душевном складе каждого народа противостоящие моменты в одну эпоху могут сокрушительно конфликтовать (как ныне у нас- назревающий индивидуалистически-рыночный капиталистический уклад в достаточно дикой, на грани анархии, форме, и отступающий общинно-социалистический уклад, в не менее дикой тоталитарной, административно-командной форме, вместе с представляющими их общественными течениями и партийными идеологиями, оба- уродливые проявления, соответственно, чувственной и рассудочной стихий народной души); в другой же период отмеченные моменты могут находиться в состоянии созидательной гармонии («передышка» эпохи Багратидов, создавшая город-шедевр Ани); в третий период-нейтрализовать друг друга до состояния отупелого застоя (общая участь советских республик при Брежневе). Народ, занимающий центральную позицию в одном отношении, может быть периферием в другом отношении; так, армяне находятся на стыке полярных, в принципе равносильных тенденций: южной–чувственной, северной-рассудочной, восточной (индоиранской) общедуховной и западной (европейской) специфически-духовной (ср. ниже), то есть «центральны» в общей картине своего телесного, душевного и духовного мира, но это утверждение не распространяется на армянский вариант христианства (монофизитизм) с его отклонением к божественному началу в противовес началу человеческому[2].

2. Преломляемые в народной душе и в потоке народной жизни инвариантные=универсальные принципы-потенции и реализующие их тенденции образуют следующую систему, объяснение которой коренится в самой природе и в самом составе человека и мира.

Материальное/духовное

А. Материальное

1) Объективно предданное народу-преднаходимое им единичное физическое «внешнее тело»: природная среда обитания, а также ресурсы его «ойкономии»-«домоводства»-внешняя опора и внешнее условие жизни народа.

2) Это же внешнее тело, актом чувственного положения-«айстезиса»- как бы воспринятое внутрь народной души, субъективированное в особенное- в специфическую для данного народа картину его собственного мира- в некое «внутреннее тело».

Нейтральная среда превращается в одухотворенный ландшафт, ресурсы- в «ойкологическое» богатство, фрагмент внешнего мира- в Страну (Родину)- «ойкумену», погруженную в особую- индивидуальную и неповторимую- атмосферу, настрой, или «гемют»,- наиболее трудно воспринимаемое чужими, говорящее не уму, а сердцу, и составляющее внутреннюю опору, внутреннее условие жизни народа.

Б. Духовное

1) Всеобщий дух- гиперэтнический, начальное тождество и окончательное единство абсолютного объекта-Брахмана и абсолютного субъекта-Атмана, мистико-метафизическое начало, в индоевропейском мире, видимо, лишь в Индии в полную меру сохранившее значимость повседневной, притом определяющей-ориентирующей практической реалии народной жизни, а в Европе обретшей сугубо теоретическую теолого-философскую форму.

2) Особенный дух- всеобщий дух, конкретизированный до уровня человеческого, в данном случае- в национальном преломлении; индивидуальный (неповторимый) дух данного народа; его мистика-мифология и метафизика-мудрость. Начало народного сознания, стихийного или осознанного диалектического разума в действии.

Инстинктивное/рассудочное

А. Инстиктивно-жизненное (биологическое)

1) Объективно предданное-преднаходимое единичное

внешне-органическое тело народа, возносящееся над внешне-физическим телом, с совокупностью (реальных) племенных, кровнородственных (евреи!), семейных (армяне!) связей, делающих народ (в данном отношении) аналогом биологического организма (с оговоркой относительно практически неизбежного наличия в нем, как правило, значительной доли привнесенного в ходе времен генетически «чуженародного» элемента, так что принимаемое за биологическое в настоящее время, как правило, есть на самом деле психологический аналог биолого-племенной связи, например- ощущение себя «изначальным армянином»).

2) Это же тело в субъективном преломлении, чувственно воспринятое душой как специфическое для него внутренне-органическое, возносящееся над внутренним физическим телом, как бы специфический, или индивидуальный жизненный мир данного народа, поэзия эстетизированного тела на грани перехода от тела к душе, от чувственности к чувству.

Эти две ипостаси биологического тела надстраиваются над соответствующими ипостастями физического тела, образуя второй степени внешнюю и внутреннюю опору и условие народной жизни.

В. Рассудочно-социальное (социологическое)

1) Внешняя организация народной жизни на физическом, биологическом, психологическом уровнях, рассудочное начало, подпирающее духовно-разумную стихию, как бы внешний (универсалистски-цивилизационный, условно-знаковый, отчужденный-формализованный) дух- система экономических, государственных, правовых отношений, структурирующих- и этим социализирующих-народную душу во всем ее составе, со всеми ее конститутивными элементами-индивидуальными телами и душами).

2) Внутренняя организация народной жизни- внутренне рассудочно-опосредованное, социально опосредующее начало, внутренний (специфически-культурологический, символологический, содержательный) коррелят предыдущего-неформальные-негосударственные, сугубо общественные структуры.

Душа, или эмпирическое Я народа- душевное (психологическое)

Собственно психологический центр целостной системы народной души, начало собственно особенного, средоточие специфики народа и его жизни между полюсами единично-телесным и универсально-духовным, как и их «смягченными» вариантами– биологически-инстинктивной и социологически-рассудочной организациями. Он импульсирует жизнь в целое и в каждый его компенент, обратно воздействующие на народную душу и в свою очередь противо-обусловливающие ее состояния. Народная душа- мир, прежде всего, чувств, представлений, волений, воспоминаний, фантазии народа, способом бытия- «телом», или языком которых является содержание (внутреннее тело) и выражение (внешнее тело) знаково-символического мира культуры. Культура- непосредственная, внешняя жизнь народной души, последняя- непосредственная внутренняя жизнь культуры.

Гиперпсихическое Я народа

Над всем этим, объединяя все это (или, чаще, разъединяясь этим), живет национальное самосознание, народный субъект, - стихия развертывания высших для народной, как и для индивидуальной души сил инспирации, имагинации, интуиции, носитель двойного лика свободы народа–серьезного лика достоинства и ответственности, истины и добра и игрового лика красоты и творчества. Признаком и свидетельством утраты народной душой свободы является дисгармония и распря ее конститутивных слоев и элементов, а признаком ее обретения-достигнутая гибкая их согласованность.

Рассмотренные потенции-тенденции народной души можно условно расположить вдоль некоей вертикальной оси в определенной последовательности -от духовно-всеобщего через душевно особенное до физически единичного;

Я (сознание)
- Духовное
- Социальное
- Душевное
- Жизненное
- Физическое

Духовное и физическое (материальное) начала народной души-жизни-можно рассматривать как две ее внешние субстанции, во взаимоотображении выступающие, соответственно, как социальное и биологическое начала и синтезируемые в целостную систему высшим моментом народного Я-сознания через центральный момент психического (народной души). Аналогично обстоит в языке, где сталкиваются и сливаются две стихии- человеческого опыта и человеческого голоса. Сами по себе они отнюдь не являются языковыми, таковым является их синтез, где опыт обретает значимость внешнего содержания языка, голос- его внешнего выражения, а момент их синтеза– внутреннего содержания-выражения, и этот синтез происходит в языкоречевой деятельности, осуществляемой той разновидностью человеческого Я, которое можно квалифицировать как теоретическое, или языкоречевое-«логосическое» Я человека. Внутреннее содержание-выражение есть то, что традиционно обозначается как внутренняя форма- эйдос, энергейя и энтелехия языка, формообразующая деятельность, которая на самом деле является деятельностью формо-содержание-образующей. Применительно к вышерасчлененной оси эта система обозначений принимает следующий вид: дух народа есть извне заимствуемая субстанция содержания народной души, физическое (материальное) тело-таковая ее выражения, или внешней формы; социальная организация народной жизни представляет ее непосредственное внешнее (направленное на отмеченную содержательную стихию) содержание, ее биологическая организация-такое же (направленное на отмеченную выразительную стихию) выражение- внешнюю форму, наконец, психическая зона- внутреннее содержание/выражение (внутренняя форма)-есть деятельная точка порождения действительности народной души как таковой, импульсируемой Я, или (само)сознанием народа.

Культура есть символический язык народной души, способ и форма ее бытия в мире, распределяемая по всем ее уровням, к примеру (корреляции требуют дальнейшего уточнения).

Душа, или эмпирическое Я народа- душевное (психологическое)

Собственно психологический центр целостной системы народной души, начало собственно особенного, средоточие специфики народа и его жизни между полюсами единично-телесным и универсально-духовным, как и их «смягченными» вариантами– биологически-инстинктивной и социологически-рассудочной организациями. Он импульсирует жизнь в целое и в каждый его компенент, обратно воздействующие на народную душу и в свою очередь противо-обусловливающие ее состояния. Народная душа- мир, прежде всего, чувств, представлений, волений, воспоминаний, фантазии народа, способом бытия- «телом», или языком которых является содержание (внутреннее тело) и выражение (внешнее тело) знаково-символического мира культуры. Культура- непосредственная, внешняя жизнь народной души, последняя- непосредственная внутренняя жизнь культуры.

Гиперпсихическое Я народа

Над всем этим, объединяя все это (или, чаще, разъединяясь этим), живет национальное самосознание, народный субъект, - стихия развертывания высших для народной, как и для индивидуальной души сил инспирации, имагинации, интуиции, носитель двойного лика свободы народа–серьезного лика достоинства и ответственности, истины и добра и игрового лика красоты и творчества. Признаком и свидетельством утраты народной душой свободы является дисгармония и распря ее конститутивных слоев и элементов, а признаком ее обретения-достигнутая гибкая их согласованность.

Рассмотренные потенции-тенденции народной души можно условно расположить вдоль некоей вертикальной оси в определенной последовательности -от духовно-всеобщего через душевно особенное до физически единичного;

Я (сознание):
- Духовное
- Социальное
- Душевное
- Жизненное
- Физическое

Духовное и физическое (материальное) начала народной души-жизни-можно рассматривать как две ее внешние субстанции, во взаимоотображении выступающие, соответственно, как социальное и биологическое начала и синтезируемые в целостную систему высшим моментом народного Я-сознания через центральный момент психического (народной души). Аналогично обстоит в языке, где сталкиваются и сливаются две стихии- человеческого опыта и человеческого голоса. Сами по себе они отнюдь не являются языковыми, таковым является их синтез, где опыт обретает значимость внешнего содержания языка, голос- его внешнего выражения, а момент их синтеза– внутреннего содержания-выражения, и этот синтез происходит в языкоречевой деятельности, осуществляемой той разновидностью человеческого Я, которое можно квалифицировать как теоретическое, или языкоречевое-«логосическое» Я человека. Внутреннее содержание-выражение есть то, что традиционно обозначается как внутренняя форма- эйдос, энергейя и энтелехия языка, формообразующая деятельность, которая на самом деле является деятельностью формо-содержание-образующей. Применительно к вышерасчлененной оси эта система обозначений принимает следующий вид: дух народа есть извне заимствуемая субстанция содержания народной души, физическое (материальное) тело-таковая ее выражения, или внешней формы; социальная организация народной жизни представляет ее непосредственное внешнее (направленное на отмеченную содержательную стихию) содержание, ее биологическая организация-такое же (направленное на отмеченную выразительную стихию) выражение- внешнюю форму, наконец, психическая зона- внутреннее содержание/выражение (внутренняя форма)-есть деятельная точка порождения действительности народной души как таковой, импульсируемой Я, или (само)сознанием народа.

Культура есть символический язык народной души, способ и форма ее бытия в мире, распределяемая по всем ее уровням, к примеру (корреляции требуют дальнейшего уточнения).

Уровни народной души	Их символологические корреляты
дух народа	*народная мифология, религия и философия*
космополитический (цивилизационный) национальный[3] социум	*этика и мораль– государство и право*
собственно народная душа	*искуство и литература, язык, обычаи и т. д.*
биологическое-племенное тело народа	*экономика*
физическое тело народа (страна)	*наука*

Экономика имеет конечной целью поддержание биологического тела народа, а наука есть изучение внешне-физической неорганической природы, а также внутренних ее слоев-биологического, психологического, социологического и (если это возможно) пневматологического так, как если бы они представляли собой неорганическое тело, -изучение понятийное и экспериментальное, структурное, внешне-функциональное, как это единственно возможно с неорганическими образованиями. Понятиями строится также философия, что естественно, поскольку и философия имеет дело с «кристаллическими» твердыми образованиями, хотя и не материальной, а духовной природы, -с незыблемыми принципами мира, поэтому, в отличие от формально-логических понятий специальной науки, истинная философия оперирует интуитивно-диалектическими, вновь плазматизующими кристалл истины понятиями. Научный анализ и описание- необходимая, но не достаточная стадия

постижения надминерального мира, ограничение рамками которой было бы аналогично сведению физиологии и анатомии к учению о скелете. Интуитивные же формы адекватного постижения и представления, когда-то, - скажем, в эпоху Бруно,- бывшие синкретически-нерасчлененными, ныне нуждаются в дополнении и синтезе с методами и представлениями собственно научными, что и даст возможность дополнить фантазию точностью, к чему призывал Гете.

Схематически представленная ось потенций-тенденций относится к сугубо внутреннему, имманентному составу народной души, к тому в ее составе, что выступает без инонародного опосредования. В нашем случае она представляет ось трансцендирующего в иноэтнические пределы креста внешне опосредованных тенденций, о котором речь- в следующем пункте.

3. Тенденции, обнаруживающие скрытые потенции народной души, направлены изнутри вовне- от рассмотренной оси потенций в окружающее этническое пространство. Здесь они вступают во взаимодействие с тенденциями, берущими начало в этом окружении, усиливаются в случае однородности с последними, слабеют в случае неоднородности и даже подавляются при недостаточной своей интенсивности в столкновении с полярными себе, извне навязываемыми тенденциями. Так, общесоветский, нам, как и ряду других советских народов внешний и противопоказанный тоталитаризм усугублял в сущих тенденциях все нечеловеческое и расшатывал возможное человеческое. Внутренние тенденции, реализующие имманентные потенции народной души, в свою очередь пере-реализуются внешне-опосредованными тенденциями, в отношении к последним выступая как потенции второй ступени. Речь здесь, как отмечено, не о внешнем влиянии как таковом, принципиально невозможном при отсутствии соответствующих предпосылок в объекте воздействия, а о «накладке» соприкоснувшихся тенденций, о некотором «косвенном самовлиянии» с использованием чужой народной души в качестве катализатора.

В «центральных» зонах типа армянской эти опосредованные извне тенденции могут составить фигуру пространственно-географически распростертого горизонтального креста, образующегося в отношении отмеченной вертикальной оси потенции. Так, природная тенденция чувственной единичности

интенсифицируется контактом с южной в отношении к нам этнической зоной (эллинистическая Малая Азия и Византия, Персия, в позднейший период- арабский халифат, нынемусульманский комплекс)4, и в целом ее можно обозначить как южную тенденцию к дегустации жизни; на расстоянии она поддерживается некоторыми культурно-стилистическими импульсами, например- из Франции (у Исаакяна эта франко-ориенталистская тенденция в армянстве представлена весьма рафинировано и прозрачно). На эту тенденцию наслаивается, как внутреннее физическое тело на внешнее, опосредованное проявление чувственного начала- тяга к накоплению/потреблению материальных ценностей -нечто типично капиталистическое, у нас- в виде «дикой» рыночной экономики и запоздалого первоначального накопления капитала, куда вкрапливаются элементы более цивилизованных форм бизнеса американского происхождения. Наиболее опасное проявление этой тенденции- подчинение интересов социума интересам индивида вплоть до утверждения полной анархии-диктатуры всех желающих.

Рассудочная тенденция к социальной общности стимулируется веяниями с Севера, это- тоже с известной условностью- северная тенденция, проявляющаяся в характерно российской склонности к общинной организации хозяйства и социума, к контрастирующему с культом чувственности аскетизму более суровой жизни, теоретически- в учении социализма (в Армении эта вторая тенденция издревле связана с утверждением патриархальных добродетелей, но сейчас значительно отступила под разрушающим воздействием первой. В литературе она отображена у Матевосяна, в произведениях бытописателей сельской жизни, в творчестве Туманяна, поскольку он представляет и этот оттенок жизни крестьянства). Опаснейшее в сравнении с вышеотмеченным анархизмом воздействие этой тенденции- подчинение индивида обществу до степени тоталитаризма-диктатуры над того не желающими[5].

Другая перекладина креста тенденций простирается от индоарийского Востока (тенденция к всеобщности Атмана-Брахмана, у нас, как и в Европе обретшая сугубо теоретическую значимость) до европейского, духовно столь же эйкуменического для нас Запада (тенденция индивидуализированных народных духов). Ряд всеобщее-особенное здесь не замыкается

моментом единичного, поскольку, как отмечено, таковой представлен физическим и органическим телом нации в его единичной эмпирической данности, как сугубая принадлежность данного народа, нечто герметически закрытое для внешних влияний- как именно данная страна, именно данный народ с их географией, геологией, историей.

В точке пересечения этих внешне-опосредованных тенденций, как и в точке пересечения вышерассмотренных сугубо внутренних потенций-тенденций находится психическая зона чувства, представления, фантазии–пронизанной и оформленной символами культуры, собственно народной души, - в меру и в форме своего опосредования инонародными душами и культурами, но на этот раз как опосредующий момент между всеобщей и особенной духовными субстанциями - универсально и национально человеческим.

Таким образом, одно и то же начало народной души, формально занимающее центральное положение как на оси креста, так и на самом кресте, содержательно противоречиво: на имманентной оси оно обеспечивает связь души с телом, особенного с единичным, на трансцендирующем в иноэтническое кресте - связь духа с душой, всеобщего с особенным. Отсутствие всеобщего на оси креста объясняется тем вышеотмеченным обстоятельством, что всеобщий дух в настоящее время есть не только теоретическая, но и жизненная реалия лишь у индусов, а единичное - данное физическое тело народа, или страна, как отмечено, не охватывается крестом из-за абсолютной неотчуждаемости всего, что взято в аспекте чистой единичности. Это сугубо индоевропейское противоречие в средоточии народной души может угаснуть в застой, но может привести также к внутренней разорванности (Фауст в конфликте с самим собой, интериоризированная распря неба и земли у Нарекаци превосходно иллюстрирует это весьма типичное для армянского народа состояние, да и вообще любой изъян или излишество в консистенции народной души прежде всего отражается на ее центральном психолого-культурологическом звене), но такое противоречие может также породить могучий эволюционный порыв (Фауст в развитии). Многозначительно то обстоятельство, что развитие как таковое, неудовлетворенность более простыми и стихийными формами исторического становления,

есть весьма характерное для индоевропейской сферы понятие и реалия, и другие народы нередко вовлекаются в орбиту развития - даже насильно - из этой сферы, через контакт с нею. Даже если признать развитие, этот фаустовский порыв в мировом масштабе, положительным явлением в целом, оно совершенно определенно играло негативную роль для ареалов и даже судеб многих вовлеченных в его орбиту народов (особенно-отсталых), грубо попирая возможности их естественной эволюции, вырывая с корнем еще не расцветшие цветы культуры.

Эго, или Я народа - народное сознание - также объемлет и ось потенций, и крест тенденций, вместе с этим - внутреннейшую точку их пересечения в средоточии народной души, Отца, Сына, Святого Духа, как сферу их воплощения - эстетической символизации в материальной субстанции - сферу Марии. Народное Я взмывает над Крестом, реет над водами души народа, возвращается и погружается в них, само становясь реальной стихией; материализация духа = одухотворение материи - высшая человеческая проблема в сфере народной, как и остальной духовности.

Крест внешне-опосредованных тенденций

4. Каждая потенция и тенденция могут иметь положительные и отрицательные обнаружения. Отрицательные обнаружения наблюдаются в случае беспротиворечивого тождества - смешения полюсов (попарно у полярных членов системы), либо же бестождественного противоречия (конфликты, в предельных случаях чреватые гибелью). Так, чувственная тенденция простирается от сознательно культивируемого эстетизированного гедонизма до слепой жадности к вещам - тяги к накопительству - и до конвульсивного самоутверждения и идеологизированной анархомании, в сфере биологических связей - от теплоты и человечности семейного уюта до элементарного расизма; общинно-общественно ориентированная тенденция охватывает ступени от жертвенного служения другим, народу, Богу до зависти и недоброжелательства (низкая форма, характерная для нежелающих и неумеющих трудиться: «Не хочу, чтобы он жил лучше меня»), интолерантности фанатизма и идеологизированной тоталитаромании- слепой жадности к власти: территориальной внешней экспансии (инстинкт неограниченного самоцельного расширения) и идеологической внутренней экспансии (инстинкт делать другого своим подобием в образе мысли и, отсюда, в образе жизни), нередко под знаком надуманного мессианства, которым, например, может подменяться консубстанциальная положительному началу в народе его истинная миссия, как у русского народа, как бы Богом созданного быть носителем идеи и живым примером общечеловеческого братства, служить образцом жизни в Боге и без остатка посвящать себя другим[6], - в силу утраты соответствующего сознания этот народ порой как бы предает забвению самого себя и оказывается в тисках застойности и беспоисковости. Неправомерно и чревато внешними конфликтами и, в конечном счете, самоослаблением и утратой ощущения своей духовной особенности, когда считаешь (даже вполне искренне) единственно верным - и навязываешь - свой образ мысли и жизни, так же как неправомерно поддаваться самому чужеродным и чуждым, извне навязываемым формам (например, прямолинейному переносу демократических форм и принципов из индивидуалистических Штатов на общинную Россию - по той же мотивации «единственности» и всепредпочтительности своего - в данном случае американского уклада, как бы оптимален он ни был для

самого себя).

Все столкновения враждующих сторон (материя- дух, инстинкт- рассудок, соответствующие партии и идеологии и т.д.) имеют место через центральную зону народной души и буквально раздирают ее на части, как раздираема она конфликтом духовного и материального, скажем, у Нарекаци, по-видимому, довольно точно передавшего характерное для нас в некоторую эпоху душевное состояние. Между тем, роль души состоит именно в том, чтобы быть буфером, смягчающим конфликт вплоть до взаимогармонизации (но- не до взаимонейтрализации) конфликтующих сторон, как то происходит у Наапета Кучака и других великих лириков средневековья. Эту деятельность души на общенародном уровне импульсирует свыше верховное Я - сознание народа - организатор и вдохновитель всех наших не только побед, но и - бед, источник взаимо-игры всех подспудных потоков народного мира и жизни. За все отклонения и односторонности в народной жизни в конечном счете ответственно именно Я народа в суммарности его несметных индивидуальных представлений - индивидуальных Я его представителей, из косности или надежды на то, что «все обойдется», большей частью ограничивающихся смутным представлением о своей национальной сути, целях, нуждах и проблемах как в целом, так и в данной этнологической и проч. конъюнктуре. Так, вполне обоснован вопрос о степени и форме ответственности сидящего внутри каждого из нас нашего народного Я (живой души- «общенародной» Дживатмы) за происходившее с нами и за наше будущее[7].

В сфере господства как индивидуального, так и коллективного, в том числе народного начала все эти столкновения, искажения, омертвелости - все эти многообразные отклонения от внутренней свободы - представляют собой именно болезнь: доходящую порой до маниакальности патологию одержимости какого-либо (каких-либо) из четырех следующих типов: одержимость инстинктом или рассудком, чувством или самосознанием (Я)[8]. В отношении к народной сфере это означает: гипертрофированное усиление или ослабление, соответственно, физико-биологического, рассудочно-социологического, душевного-психологического уровней и координирующего их Я-сознания народа. Примеры неправомерного дисгармоничного усиления соот-

ветствующего слоя: инстинкт накопления капитала, захвата земель и богатств; рассудочная тенденция к идеологической экспансии; национально-религиозные и проч. эмоции фанатического характера; самоутверждение национального Я в противоположность другим национальным Я (в идеологическом плане им могут соответствовать расизм - тоталитаризм - проповедь фанатизма, напр., иезуитство, - национализм и нацизм, надуманная проповедь избранничества). Примеры соответствующего болезненного ослабления могут быть вполне естественно почерпнуты в нашей нынешней ситуации. Так, физический фундамент народа - страна, территория - сжался подобно шагреневой коже, и даже Арарат из реальной горы как бы стал остраненно-ностальгическим символом. Биологическое тело находится в критическом состоянии из-за огромной волны эмиграции и органического истощения нищетой, холодом, бессветностью, хаосом - и обманутыми надеждами, царящей несправедливостью. Стены государственности расшатны и практически перестраиваются заново - порой в случае, где могли быть сохранены старые, более или менее сносные структуры, но делается это крайне трудно как из-за препятствий, общих для всех стран СНГ (бюрократизм вкупе с коррупцией, которая из тайной становится все открытее и т. д.), а также такого специфически-национального препятствия, как индивидуализм в непродуктивной форме абстрактного самоутверждения каждого в противоположность другому и национальному целому - центростремительность каждого индивида и центробежность общества в целом. Этот изъян, возможно, даже в настоящих тяжких условиях можно было бы преобразовать в достоинство при поддержании в народе творческого духа и высокой сознательности, однако недооценка психологического фактора - важной роли народной души - руководством и ряд других обстоятельств довели до потери обратной связи в системе руководство-народ. Крыша над головой - духовный купол народного храма - нуждается в восстановлении на новой основе, где старая вера обрела бы характер уверенности, опирающейся на критическое усвоение своей и мировой духовной культуры как целостной системы. Менее всего это может нанести ущерб нашей специфической форме веры, поскольку она для нас органична и неслучайна - в точности соответствует

сосредоточенному прежде всего на моменте Я характеру народа - и пребудет (у верующих, а подсознательно - и у неверующих) как некая основа, исходный и конечный пункт духовных движений (если Иран принял магометанство и так твердо держится за него, а мы не приняли, значит, соответствующая потенция и склонность были в нас заложены), так же как органично наше язычество, которое поэтому вполне в состоянии сосуществовать с христианством (как человек с природой, как Ветхий завет - с Новым, как ныне сосуществуют друг с другом соответствующие идеологии), - сосуществовать уже в опосредованности мировым знанием природы, человека и Бога. Ибо негоже лишать света тянущийся к нему народ. Терпимость и широта взгляда предполагают внутреннюю трансформацию просвещения и образования в духе вечных ценностей человечества, притом с охватом всех - без мещанского деления на элитарных и неэлитарных (делящие, естественно, исходят из себя как эталона элитарности); многоталантливость народа, его способность дать миру людей мирового класса в самых разных областях обязывает нас к этому как некий долг перед человечеством. Но прежде всего остального, образование, особенно внутреннее, - это путь к столь необходимому нам ныне самоосознанию через углубленное сопоставление с другими.

На фоне сказанного явствует, что различные партии с их идеологией и программами, если они не заняты истощающей физически и морально борьбой за власть, представляют взаимодополняющие и равно необходимые тенденции экономической и социальной жизни народа, а поэтому не имеют оснований претендовать на большее (но и довольствоваться меньшим), чем эти выражаемые ими тенденции. И что эффективное в нынешних условиях государство -это не бывший наш социалистический загон или нынешний капиталистический выгон, оба - без малейшей заботы о духе и взаимосоотнесенности с ним, а государство возвышенно-идеалистическое в духовном плане, правово-прагматическое в сфере политики, сдержанно-материалистическое (гуманное в пределах, не допускающих процветания лености и паразитизма) в сфере экономики. Роковое несчастье человечества (в том числе- наше) состоит в том, что в процессе его эволюции на первый план поочередно выступает

то одна, то другая потенция, раскрывающиеся во всей их односторонности и гипертрофированности, и в каждый данный момент она психологически рассматривает себя как единственно истинную, по синекдохическому принципу «часть вместо целого», вместо того, чтобы действовать по противоположному, менее разрушительному и более благородному принципу, - «целое в частях и через части». Надпартийный царственный покой мирового духа пробивается в мир по суетной стезе партийных и аналогичных им склок. Как индивиды, так и (не кабинетно измышленные, а имеющие опору в самой жизни) партии кончают, видимо, тем, что осознают свою взаимодополнительность и необходимость для народа в целом всех их именно вместе - и их ненужность порознь и даже погубность их сокрушительных столкновений (так обстоит, по крайней мере, в правовых государствах). Тогда они могут придти к благодатной идее - вместо раздоров по разъединяющей периферии связываться по объединяющему центру, - так могут слиться в синтезе политическое равенство, проповедуемое в капиталистического типа партийных программах, с экономическим братством (социальной справедливостью) в программах социалистического типа, но под эгидой духовной свободы в программах аристократически-освободительных, если таковые появятся (а нужны они всегда и более всего). Таким представляется путь интеграции жизнеспособных и жизнеутверждающих - позитивных - моментов, скажем, инициативности (а не подлежающей подавлению бесчеловечности) капитализма с гуманностью (но не подлежащим искоренению иждивенчеством за счет государства) социализма. В самом стиле руководства естественно было бы опираться на романтическую (принципиально моральную) стратегию, определяемую высокой общей национальной целью, но естественно пробивающую себе путь в жизнь через прагматическую (гибко-конъюнктурную) тактику, что позволило бы одолеть как беспринципность, так и отсутствие реализма. В принципе партии сами должны были бы стремиться к осознанию того, чей из них интерес - и в какой мере - совпадает с общенациональным в данных обстоятельствах и реализовывать в жизни именно этот аспект, даже при условии временной жертвы собственным интересом. Так, если сейчас первоочередным является воздвижение поли-

тических стен национального строения вокруг нас государством и духовного купола над нами - обществом, то все прочее, не теряясь из виду, должно рассматриваться в орбите этих двух проблем. Впрочем, ныне первоочередная проблема - эта реанимация «биологического тела» нации, ибо в противном случае собор рискует остаться без многих и многих прихожан, и даже принципиальный приоритет духовного начала в ожидании лучших времен возможно внедрять, лишь имея в виду насущность прежде всего заботы об элементарных жизненных потребностях.

Поскольку и верховное звено Я, и вся система народной души в целом онтологически дана в сознании индивидов и через него, то и профилактика, и диагностика, и лечение разросшейся односторонности того или иного слоя осуществимы лишь в этих индивидах - через них, при возможном -сознательном или бессознательном, стихийном или направленном воздействии других индивидов этого же народа, раньше и полнее других сумевших избавиться от гипноза одержимости и нащупавших пути избавления от нее, что точнейшим образом ссответствует достижению этими лицами реального осознания того, в чем состоит внутренняя свобода и независимость народа.

Подлинная, а не иллюзорная победа народного Я (в том числе- над самим собой) достижима в случае обретения им– в пределах возможного - динамического уровновешения полярных пар душевных уровней через их гармонизацию в народной душе, сочетание твердости принципов с мягкостью нравов народной жизни. Конечно, это идеал, осуществимый лишь поступенчато и отчасти, но без направленного освещения темной реальности подобными «интенциональными идеалами» была бы исключена какая-либо эволюция самой этой реальности. Это не утопия, а цель, осуществимая при наличии желания и конкретной решимости если не всех, то многих.

Достигнутая гармония между каждой парой полюсов имеет лишь относительное значение, она может быть закреплена лишь гармонией всех полярных пар, всех уровней и элементов системы национального целого. Гарантией этого, в свою очередь, должна была бы стать далеко еще не существующая и пока реально невозможная гармония этических систем, да и вообще всех природных, психических, социальных и прочих сис-

тем мира, вовлечение в мировой процесс высвобождения душ всего того, что ныне сушествует в виде чисто теоретической возможности, в частности, представляющееся принципиально неизбежным воссоединение, в том числе, через естественную арену такового - Армению - распавшегося изначального индоевропейского единства, вновь принятие им в себя некогда изошедших из него лучей света всечеловеческого разума, изрядно помутишегося ныне. Костан Зарян рассматривал Арарат как род космической радиостанции между Гималаями и Альпами; здесь речь идет о чем-то, подобном этому.

5. Между внутренними (осевыми) и внешне-опосредованными (собственно «креста») тенденциями существует естественная корреляция, проистекающая из того обстоятельства, что внешне-опосредованные тенденции суть те же внутренние - имманентные тенденции, только перенесенные в межэтническую сферу, как бы усиленные отражением в зеркале душевной системы другого народа (других народов). Так, «южная»- чувственная внешняя тенденция конфигурации креста Армении есть продолжение вовне чувственной же внутренней тенденции на его оси - физического и биологического совокупных тел народа. «Северная»- рассудочная внешняя тенденция к общинной жизни - продолжение соответствующей внутренней тенденции социально-структурного фрагмента оси: тенденции к продуманной и четкой организации общественной и государственной жизни. Имманентная акцентированно-индивидуализирующая тенденция особенного народного духа аналогична в Европе и в Армении (более того, и там, и здесь при утверждении своей единственности и единственной возможности несет в себе опасность нацизма, как и, при пренебрежении собственной духовно-душевной спецификой, - опасность космополитизма, который так часто является прикрытием провинциального пристрастия к загорским, заморским, заокеанским - там нередко уже устаревшим и опостылевшим, а то и изначально пошлым, претенциозным или нетворческим «достижениям», - нечто наподобие гиперурбанизма - комплекса буржуа-жантийома у первого поколения переселившихся в город из деревни; это все лишь свидетельствует о том, что два типа тенденций обнаруживают аналогию и в положительных, и в отрицательных своих ответвлениях). Внутренний принцип

всеобщего духа коррелирует с таковым восточной-индийской тенденции (в иной и лучшей международной конъюнктуре это могла бы быть и иранская тенденция), с тем вышеуказанным различием, что для Индии это не только принцип размышления о жизни, но и принцип самой жизни («Веды», «Упанишады», эпос составляют действенный ингредиент повседневной жизни и ее не только национальных, но и трансцендирующих в гипернациональное чертах).

В отличие от тенденций чувственного и рассудочного типа, ныне поляризованных и реально сталкивающихся друг с другом (хотя бы в виде яростного конфликта между рыночной экономикой и социальной защитой ее жертв), тенденции к всеобщей и специфической духовности (внешнее-опосредованные восточная и западная и их внутренние корреляты) не сталкиваются на эмпирическом уровне, а пребывают во внеположенности, изолированы друг от друга также внешне - значительным географическим ареалом, в том числе Арменией, которая в принципе, казалось бы, должна была бы послужить каналом индо-европейской коммуникации, призванной воскресить изначальное духовное единство этого ареала. Оппозиция их относится к сфере возможного, призрачно реализуясь лишь при (обычно односторонней) полемике (ср. примитивный европоцентризм у столь непримитивного философа, как Гегель, и слишком вежливую попытку противостать этому подходу - «у нас тоже кое-что было» - у Радхакришнана). Подлинный синтез этих двух стихий, в котором Армения при благоприятном расположении созвездий могла бы сыграть важную роль, возможен лишь с реальным воскресением во внеиндийской части индоевропейского мира подзабытого сознания реального присутствия трансцендентного в имманентном, а с другой стороны, - с обретением индийским миром осознания бытийной самостоятельности и ценности логосно-понятийного аспекта этого присутствия, - через воссоединение ныне разорванных Отцовского-божественного и Сыновнего-человеческого под знаком не только Отца (Восток, Индия) или Сына (Европа), как это имело место доныне, но и их целокупности (Богородица и ее мужская ипостать- Св. Дух), - в теоантропопневматическом целом. Истинный возврат к праязыку - пранароду - на духовную прародину возможен лишь на новом и высшем качественном

уровне - как органическая часть этого общечеловеческого по содержанию духовного прорыва к будущему.

Это был бы шаг, благодаря которому человечество, возможно, выскользнуло бы из изнурящей атмосферы воистину милитаристкого напряжения неосмысленной «войны всех против всех», - и свершился бы этот шаг к гармонии в душах, в том числе народных, самопроизвольно, как падение созревшего плода - когда созрели бы условия для естественного шага к воссоединению искуственно разведенных полюсов. В частности, у нас это может стать реально возможным, как только притупятся южно-индивидуалистическая (и вообще-чувственная) и северно-социалистическая (вообще- рассудочная), как и прочие крайности, и безотрадная полемика в сфере духа («забастовки в сфере духа»: Тейяр де Шарден) уступит место живой жизни в свободе, - когда, в частности, обе ныне разорванные части индоевропейского мира, отныне наделенные для нас сугубо духовной значимостью, сомкнутся (если сомкнутся) в индоевропейской Точке Омега (тот же Тейяр говорил об этой точке применительно ко всему человечеству), конечной трансформации индоевропейской же Альфы, но прошедшей предназначенные народам испытания - эти всевозможные, в том числе на грании катастрофы, курсы повышения этнической квалификации.[9]

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Я имею в виду армянскую стойкость в сохранении своего, народного, - стойкость вполне, в общем, целесообразную, ибо без нее этот древнейший из культурных народов, имевший несчастие поселиться между жерновами мировой истории и потому все многие тысячелетия своего существования непрестанно избиваемый и все время тающий, давно попал бы уже в число народов вымерших. Его история - роковая из-за страны его, ибо кто же может быть в безопасности, расположившись на линии огня между перестреливающимися окопами, на большой военной дороге всемирной истории? Все культурные ценности Армении, талантливо создаваемые, были тщетной попыткой устроиться в стремительном потоке, и все они непрестанно были уносимы течением. Ни один народ за свою жизнь не затратил столько усилий на культуру, как армянский, и кажется, ни у одного коэффициент полезного действия не оказался в итоге столь малым, как у него же.

Наконец, и исключительная жизненность этого народа утомилась, и самый старый из всех, он оставил задачи государственоого и культурного строительства и инстинктивно приложил заботу к задаче наиболее скромной - как сохранить в мире хотя бы существование малого своего остатка: в самом деле, все показывает предстоящее в будущем исчезновение самого народа. Армянский консерватизм, так называемый, есть инстинкт народного сохранения, впрочем, по существу своему безнадежный, ибо нельзя сохранить в истории того, что уже не имеет сил и воли раскрываться и духовно строиться ...во всяком случае, в армянах живет патриархальное начало и судорожное хватание за устои своей народности, явно утекающие. Мое личное убеждение: этому народу не только исторически безысходно, но и предстоит в качестве культурной задачи раствориться в других народах, внося сюда фермент древней и от крепости уже непроизводительной в чистом виде своей крови. Но инстинкт самих армян, естественно, борется против судьбы, и в родах значительных эта борьба особенно болезненна» (П. Флоренский. Воспоминания. «Литературная учеба», 1988, N 2, с. 164). Многое тут превосходно объяснено: и то, что мы слишком устали и сил у нас сохранилось лишь для выживания, и то, что мы обречены на уход с исторической арены и что можем, тем не менее, послужить ферментом или катализатором для других народов. Флоренский не мог тогда, однако, видеть того, что можно с полным основанием назвать армянским чудом: как оказалось, быть обреченным на уход еще не значит - уйти; напротив, даже сама обреченность, кажется, стала нашей природой и питательной средой, более того, - парадоксальным стимулом... выживания. Крепость же отстоявшейся крови - аргумент в пользу не ее непроизводительности, а как раз - ее порождающей силы. И именно опыт последних лет особенно красноречиво свидетельствует об этом.

2. Эта односторонность объяснима, поскольку наша - не случайно исторически первая - форма христианства представляет как бы переход от формально-рассудочного теоцентризма Ветхого Завета к диалектическому-триадическому тринитарному теоантропопневмоцентризму Нового Завета. Потери от этой нашей, по существу, жертвы были велики (варварское уничтожение следов не состоявшегося по-настоящему язычества) и в каком-то отношении сравнимы с тем уроном, который мы понесли в качестве инициаторов разрушения советской империи.

3. О параллелях: нация- космополитизм, народ - культура, племя - природа см. Է. Աբայան, Հայեր եւ Հայք. «Գարուն» (Э. Атаян. Армяне и Айк, журнал «Гарун»), 1993, N.8,9.

Крайности в этой сфере - разновидности мещанского воззрения: мещанство взгляда с чужой высоты на свое (дурной космополитизм), мещанство взгляда со своей высоты на чужое (дурной национализм, или нацизм), мещанство физического отрицания других с высоты культивирования своей биолого-телесно-физкультуристической стихии (дурной трибутизм - от латинского слова, означающего «племя», =фашизм).

4. О единичности и чувственности как характерологических чертах магометанского индивидуума писал Гегель: «...в магометанстве индивидуум оказывается лишь этим индивидуумом и притом в превосходной степени, жестоким - коварным, храбрым, великодушным в высшей степени. Там, где есть чувство любви, она оказывается глубочайшей любовью и ни перед чем не останавливается... Это ни перед чем не останавливающееся глубокое чувство обнаруживается и в пламенной поэзии арабов и сарацинов> (Гегель. Философия истории. Соч. т., 8, М., 1935, с. 360).

5. В Риме «свободные индивидуумы приносятся в жертву суровым требованиям цели, достижению которой они должны посвящать себя в этом служении тому, что само является абстрактно всеобщим» (Гегель. Указ. раб., с. 101-102). В Риме "... всемирно историческим моментом является абстракция всеобщности, и целью, которая преследуется с бессмысленной и бессердечной жестокостью, оказывается только господство для того, чтобы эта абстракция приобрела свое значение" (там же, с. 264).

6. Вл. Соловьев в определенный период своей деятельности признавал миссией русского народа именно покровительство малым христианским народам и их спасение от физического уничтожения (ср., например, некоторые высказывания в "Трех разговорах").

7. Остро поставлен этот вопрос в статье: Л. Ар. Абрамян. Так в чем же мы ошиблись? ("РА', 1993, N 30).

8. Об этих черырех типах несвободы, или одержимости (в основном на индивидуальном уровне), см. Է. Աբայան, Ազատություն եւ խորհրդանշում, «Գարուն», (Э. Атаян. Свобода и символизация, журн. "Гарун"), 1992, N 9.

9. Следствием сугубо формального подхода к языку как к мертвой, совершенно бездуховной структуре, - подхода, установившегося в силу двухвекового господства сравнительно-исторических и структуралистских штудий, опустошивших язык от его бытийного, познавательного и ценностного содержания, является понимание родства языков как чего-то внешнего и поверхностного, что, кстати, лишает какой-либо человеческой значимости соответствующую форму сравнительно-исторического языкознания. Между тем язык, как воплощенный дух и душа народа, и в современном состоянии, и в генетических своих пластах глубоко информативен и поучителен также в аспекте сравнительных исследованний в духовно-этнологической области. Гумбольдт, первый и единственный разрабатывая теорию (!) сравнительного языкознания на столь высоком уровне, совершенно ясно сознавал, что родство языков есть одновременное свидетельство духовного родства народов, установление которого он считал сверхзадачей сравнительного языкознания: цель, ныне совершенно позабытая. "Разделение человечества на народы и племена и различие его языков и наречий, конечно, тесно связаны между собой, но вместе с тем и то и другое непосредственно зависит от третьего явления более высокого порядка - действия человеческой духовной силы, выступающей всегда в новых и часто

более совершенных формах... Сравнительное языковедение... утратит свой высокий интерес, если не попытается проникнуть в то средостение, где язык связан с формированием духовной силы нации" (В. фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. М., 1984, сс. 46–47). Эти слова оказались пророческими. Естественно, все это относимо не только к индоевропеистике, притом каждая область таких исследований, точно так же, как само глубинное чувство индоевропейской духовно-душевной общности не содержит ничего уничижительного для других языковых семей, так же, как и для духа и духовного самоотождествления народов - их носителей, поскольку аналогичного понимания естественно ждать и от них - в отношении к собственным языковым-духовным связям. Иной вопрос, что на современной стадии (а может, и впредь) подобные проблемы частично пребудут в компетенции не столько научного, сколько интуитивного, родственного искусству познания, - но такова участь всего живого в его уникальности.

ԷԴՈՒԱՐԴ ԱԹԱՅԱՆ

Ազգային կյանքի ներուժակությունները եւ միտումները

Ժողովրդի հոգում եւ ժողովրդական կյանքի հոսքում բեկվող ներուժակ սկզբունքները եւ դրանք իրականացնող միտումները կազմում են համակարգ, որի կառուցվածքը բացատրվում է մարդու եւ աշխարհի բուն բնույթով ու պարունակությամբ: Այդ համակարգը ներկայացված է հետեւյալ հակադրություններով. նյութական (ժողովրդի «արտաքին մարմին»՝ երկիր եւ այլն), ոգեղեն (համամարդկային ոգի՝ տվյալ ազգային բեկմամբ), բնազդային-կենսսբանական («ներքին մարմին»՝ արյունակցական կապեր եւ այլն)/ դատողային-սոցիալական (պետական եւ հասարակական կառույցներ), ինչպես նաեւ ժողովրդական հոգու (ժողովրդի ներաշխարհ ու մշակույթ) կենտրոնական օղակով եւ այդ բոլորը միավորող ժողովրդական գիտակցության (ժողովրդի Ես-ի) գերագույն պահով: Բացահայտվում է ազգային կազմավորումներում ցեղայինի, ժողովրդականի եւ ազգայինի դիալեկտիկան, ինչպես նաեւ ներքին միտումների եւ արտաքին ազդեցությունների փոխհարաբերությունը: Հայ ժողովրդի վերաբերյալ խոսքը կարող է գնալ (պայմանականորեն) «հյուսիսային» հասարակականապաշտ-սոցիալիստական եւ «հարավային» անհատապաշտ-կապիտալիստական, «արեւմտյան» ուրույն ոգեղեն եւ «արեւելյան» (հնդկական) ընդհանուր ոգեղեն տի-

պի միտումների փոխգործողության մասին: Այժմ ընդհարվող այդ միտումների ներդաշնակումը (ոգեղեն տարերքի գերակայությամբ) դիտվում է որպես ազգային կյանքի բնականոն ծավալման նախապայմանը:

АЛЬБЕРТ СТЕПАНЯН

О двух моделях национальной идентичности
(в контексте древнегреческой цивилизации)

1. Наш аспект интерпретации проблемы предполагает безусловное наличие процесса стержневой концентрации и самоорганизации социального целого. Ее конечная цель - установление оптимального для данной ситуации гомеостатического равновесия: с одной стороны, между социумом и окружающей средой, с другой - между его структурообразующими компонентами. Тем самым изыскивается средство для принципиальной нейтрализации *казуса* и установления в сфере социального общения более или менее устойчивой *нормы.*[1] Собственно говоря, с этого начинается "культурная история", важнейшими измерениями которой являются индивид и социо/национальное единство.[2]

Корреляция этих двух измерений происходит посредством механизма структурного изоморфизма, который в пределах разных цивилизационных текстов имеет разные оттенки и очертания, начиная с мифо-поэтического алгоритма, кончая теоретико-спекулятивной парадигмой.

2. Мифо-поэтическая алгоритмичность национальной идентичности древних эллинов наиболее ярко прослеживается в гомеровских поэмах. В них всеобъемлющая и вместе с тем индивидуально оформленная вселенная "спокойно развивается к своей реализации". Обязательным элементом этого принципиального спокойствия является, однако, его частичное нарушение (гнев, негодование, недовольство =πα'θos) в чувствах и действиях героев, "ибо в своей исключительности они заключают в себе одновременно и всеобщее"[3]. В силу подобного равновесия нация, в реальном смысле этого слова, концентрируется в героях.

Иными словами, с точки зрения национального бытия жизнь истинного эпического героя имеет архетипный смысл. В конечном итоге она сводится к некоей "био-социальной" программе, источником которой признается воля богов. Через прямые и опосредованные контакты с последней герой узнает "начало и конец" собственной программы. Узнает, однако вовсе не осознает и, следовательно, не пытается переделывать ее. Так, например, Ахилл, хорошо зная о своей предстоящей гибели после убийства им Гектора, тем не менее убивает его.

1. *Teggart F., Theory and Process of History. Berkley, 1960, p. 27.*
2. *Grabsch R., Identität und Tod. Frankfurt, 1982, 59.*
3. *Гегель, Лекции по эстетике, Кн., 3, Соч., т. XIY, М., 1959, с. 232.*

В субъектно-объектных отношениях между сферами божественного и человеческого *божественное слово* имеет функцию, которая в принципе сопоставима с функцией личины-маски (προσωπεῖον) в рамках ритуального действа. При этом индивид полностью абсорбируется в нем, подчинясь алгоритму надличностно-сакральной санкции. С точки зрения сказанного весьма показателен следующий факт: слово "просопон-личина" в лингво-социальном сознании древних эллинов стало постепенно закрепляться как денотат понятия "личность".[4]

В строгом соответствии с его ролевым статусом строится и внутренняя жизнь эпического героя, где отсутствует четкая дифференциация сфер чувства, воли и интеллекта. Их единство образует душу (ψύχη), которая мыслится как нечто вполне конкретное и материальное. Ее нерасторжимость и нерасчлененность в свою очередь обусловливают одну из важнейших черт натуры героического–самотождественность.

Именно ее действием доводятся до возможного минимума "информационные помехи в канале связи" между героем и божественной волей. Что же касается противоположного состояния–внутреннее разложение героя, - то оно, наоборот, грозит опасностью прекращения этой "связи". Этим обстоятельством, в частности, следует объяснить тот факт, что в ролевом поведении эпического героя древних эллинов отсутствует компонент страха перед богами.[5] Ибо страх в языковом сознании древних (начиная еще с ностратического уровня) ассоциируется с состоянием "раздвоения>разложения".[6] Это закодировано также в греческом слове δέος этимологически восходящем к индоевропейской основе "два".[7]

Итак. Как сам эпический мир, так и его материальный центр–герой самотождественны и поэтому предельно стату-

4. *Vernant J-P, Les orgines de la pensée greque., Paris, 1962, p. 67.*
5. *Аверинцев С. С., Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977, с. 64-68.*
6. *Андреев Н. Д. Раннеиндоевропейский праязык, М. 1986, с. 75*
7. *Pokorny J.. Indogeramnisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1, München, 1959, s. 72.*

арны. Они представляют "нерасчлененное субстанциональное единство абсолютного как духовного значения с его нераздельным чувственным существованием в некоем природном единстве".[8]

3. Вторая модель национальной идентичности–спекулятивная парадигма становится актуальной лишь в классическую эпоху, в рамках полиса. Последний мыслится как социальная среда, основополагающие элементы которой (граждане, законы, моральные нормы, государственные учреждения и т. д.) соотносятся друг с другом отношениями рациональной симметрии.

Ее вместилищем становится слово, которое, в отличие от слова мифо-поэтического, прозаично и строится на разрыве своей же собственной знаковости и сущностности (семиотики и семантики): "значение как духовная, для себя сущая всеобщность, отделяется от конкретного существования и являет последнее как свое отрицательное, внешнее, служебное".[9] Образовавшееся в результате этого внутреннее пространство слова заполняется рационально точной аргументацией. Во внешнем же мире оно (это пространство) реализуется в пределах агоры- театра- школы, благодаря интеллектуальному напряжению софиста.

Прозаическое слово– рациональная модель мира, в рамках которой основные уровни бытия– "видимое"(временное) и "невидимое" (вечное)– получают качественно новое содержание. В частности, "невидимое": нынче оно начинает восприниматься стержневым компонентом как отдельных вещей, так и мира в целом. При этом, вместо прежней волевой-алгоритмической предопределенности, в нем акцентируется момент разумной доказуемости.

За пеленой "видимого" (φαινόμενον) разумное доказательство обещает раскрывать сущность вещей (οὐσία), возведя ее на уровень интеллектуальной конструкции истины (ἀλήθεια). Именно она (истина) составляет аспект вечности слова. Средством же ее достижения признается риторический, театральный и философский диалог как наиболее интенсивная форма логической операции над словом.

В этом смысле следует признавать вполне оправданным

8. Гегель, Лекции по эстетике, Кн. 1, Соч. т. XII, М., 1938, с. 328.
9. Указ. соч., с. 329

утверждение о том, что полисное общежитие (κοινωνία) по сути своей словоцентрично[10]. Ибо посредством только слова! (>аргументация - анализ - доказательство - утверждение) оно способно, отталкиваясь от измерения обыденного, проникать в измерение вечного (= идеал). Полисный идеал (или идеальный полис) и составляет семантический фокус знаменитой максимы Фемистокла (Ув. до н. э.), сыгравшей исключительную роль в становлении национального самосознания древних эллинов: "полис - это отнюдь не только стены, дома, улицы и даже могилы предков" [**Plutarch., Themistocles, VII**]. Этот же идеал составил то самое ценное, что столетие спустя Александр Великий и его сподвижники взяли на вооружение, уходя походом на Восток. С его помощью расчитывалось рационально структурировать "древневосточное пространство" от Средиземноморья до самой Индии.

4. В качестве парадигмы национальной идентичности древних эллинов полис и его коренной компонент - политес (гражданин) изоморфически повторяют структуру слова. Оба они, кроме предметно–телесного начала, имеют также идейно-идеальное начало. Последние соответствуют, с одной стороны, фонеме (или графеме), с другой - семантеме слова.

Подобно же слову полисная парадигма таит энергию своего предельного расширения: в предметном мире до границ экумены, в идеальном - до структурно оформленного космоса. Первая тенденция породила феномен эллинизма, вызвавшего невиданные дотоле интегративные процессы в истории, благодаря творческому энтузиазму небольшой группы выдающихся личностей. Вторая тенденция породила всеобъемлющие спекулятивные системы, из которых наиболее типичной признается философия Платона. Все элементы материального мира в ней имеют свои интеллектуальные личины -(εἴδοι), отражающие структуру их сущности. Структурированная же иерархия этих личин - эйдосов составляет духовный космос, наивысшей ценностью которого признается добро (ἀγαθόν), тождественное Богу.[11]

В свете сказанного очевидно: имманентная полисной парадигме энергия расширения (> информационная дисперсия) от

10. Vernant J-P., op. cit, p. 62
11. Wild I., Plato's Theory of Man. Cambridge, 1964, p. 146_158

полиса к экумене, от политеса к космополитесу, от многобожия к Творцу (Δημιουργός) - содержит угрозу неизбежного усиления фактора энтропии в ее системе. В целях самосохранения последней остается один единственный путь - абсолютизация ролевой функции собственного центра и, наоборот, занижения роли периферии. Как показывает история, по этому пути пошел эллинистический мир. Воспитанный Аристотелем в традициях полисного идеала Александр неожиданно для окружющих (и, пожалуй, для самого себя) принял личину грозного монарха, личность которого была окутана ореолом божественности.

5. Однако до этого критического момента полисная парадигма все еще сохраняет целостность, уравновешивая свои центробежные и центростремительные тенденции. Соответственно, названные противоположности находятся в состоянии симметрии. Из нее (симметрии) вытекают важнейшие слагаемые полисного мировоззрения и образа жизни.

Отнюдь не случаен поэтому тот факт, что поиск серединной гармонии признается главной целью самореализации полисной формы социо-национальной идентичности.

Механизм достижения этой гармонии - всесторонне разработанный Аристотелем в его этических трактатах - предполагает логическое отрицание зла и утверждение добра как эстетической красоты, этической добродетели и духовного совершенства. При этом, зло, как правило, множественно: в нем присутствуют по крайней мере два противоположных отражения одного и того же фундаментального качества - его (этого качества) крайний недостаток (ἔλλειψις) и крайний избыток (ὑπερβολή). Что касается добра, то оно непременно единично. Оно предполагает творческий выбор середины (μεσότης), которая тождественна сущности и истине {**Aristot. Ethica Nicomachae, 1104 a, 5–1104 b, 25**}[12].

Эта же структура середины - сущности - истины положена в основу эллинского театра (особенно еврипидовского). Здесь сцена (скенэ) представляет картину противоположностей чувств, идей, характеров и драматической фабулы в целом (= зло). Хор же представляет среду логической разрядки последних и выбора добра, которое как структурированное целое

12. О современной интерпретации этой глобальной проблемы см. Schutze A. The Enigma of Evil. Edinburg, 1978, p. 37-45.

воплощает интеллектуальную личину полиса. Третий компонент театральной структуры - амфитеатр, который к хору находится в отношении постоянно обновляющейся инверсии. В результате этого происходит акт "надевания" публикой полисной личины. Она (публика) вновь и вновь рождается как политес, при этом - в чисто этическом и интеллектуальном плане, в рамках так называемого спекулятивного образа жизни (βιος θεορετικός). Его конечной целью признается духовное благо или добродетель (ἀρετή), на которое a **priori** могут претендовать метэки и даже некоторые из варваров.

В правовом же плане рождение политеса происходит на агоре (народное собрание) посредством участия индивида в политической власти, ибо "гражданин тот, кто стоит в известном отношении к государственной жизни, кто имеет или может иметь полномочия в деле попечения о государственных делах или единолично, или же вместе с другими" {**Aristot., Polit., 1276 b, 5**}. Происходит это рождение в рамках, так называемого, практического образа жизни (βιος πρακτικός), который нацелен на обыденное благо или пользу (χρέσιμον) для относительно небольшой социальной прослойки. Правовой санкцией (νόμος) последняя структурируется как корпорация равноправных (ἰσόνομος), где решительно нет места ни метэкам, ни варварам.[13]

Истинный политес уравновешивает эти противоположные моменты, коррелируя в самом себе измерения одновременно и агоры, и театра, и философской школы. Именно его имеет в виду Аристотель, признавая полис "наилучшей формой социального общения людей", где в наибольшей мере осуществляется цель их жизни - счастье (εὐδαιμονία) {**Aristot., Polit., 1378 a, 25**}.

6. Носитель полисной парадигмы национальной идентичности напоминает эпического героя в том отношении, что он тоже самотождественен и, следовательно, статуарен. Однако, эти фундаментальные слагаемые его личности имеют совершенно иную "технологию".

Личность истинного политеса складывается в результате его сосредоточенной авторефлексии, нацеленной на гармонизацию его же структурообразующих компонентов. Согласно Платону, личность – это в первую очередь гармония души, состоящей из соматического (τὸ ἐπιθυμητικόν), аффективного (τὸ θυμοειδές) и

13. Ehrenberg V., Der Staat der Griechen. Bd., 1, Leipzig 1957, s. 36, 41.

разумного (τὸ λογιστικὸν) начал {**Phedr., 247 c-e**}. В своей дефиниции личности Аристотель зачастую подчеркивает ее предельные грани - душу и тело {**De animo, 403 a, Polit., 1254 a**}. Однако, подобно Платону, он также видит гармонию личности в строгой конструкции, где верховную позицию занимает разум (νοῦς); "Душа властует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями–как государственный муж» {**Polit., 1254в, 5**}. Именно поэтому личность признается как гармония отношений господства и подчинения (ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ τὸ δ' ἀρχόμενον).

Другими словами, в отличие от эпического героя, классическая личность представляет процесс гармонизации ее основополагающих составных на основе разума. Однако вследствие именно этого принципиального отличия в ней отсутствует компонент «страха-раздвоения» перед богами: последние (и приходящий им на смену абсолютный Творец) воспринимаются как логически доказуемые парадигмы. Отношения к ним лишены экстатического самоуглубления.[14]

Свойственный личности атрибут самосознания проявляется, с одной стороны, в ясном очерчении его собственного «начала и конца», с другой,- в логизации его структурного изоморфизма в рамках как социо/национального целого, так и абсолюта. Подобную личность античность моделировала в рамках интелектуальной мифологемы Сократа-мыслителя несокрушимой веры в то, «что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что мышление не только может познать бытие, но даже исправить его».[15]

Это касается и того частичного проявления всеобщего бытия, каковым является жизнь самого Мыслителя. Она подвластна разумной регуляции, и Мыслитель вправе сам определить точку ее логического завершения. Именно в этом смысле следует понимать слова, произнесенные Сократом в суде: «смерть предпочтительнее жизни» (αἱρετώτερον εἶναι τοῦ βιου θανατον) {**Xenophon, Apologia Socrati, I, 1**}. Поэтому, следует признать весьма проникновенной мысль о том, что смерти своей (а не изгнания) добился, по-видимому, сам Мыслитель.[16]

14. Burner E., Dogmaties, v. 1 (The Cristian Doctrine of God). Philadelhia, 1974, p. 122

15. Ницше Ф., Рождение трагедии или эллинство и пессимизм. Соч., т. 1, М. 1990, с. 114.

16. Ницше Ф., указ, соч., с. 108.

В полной мере значение этого поступка раскрывается в сцене его смерти в тюрьме. Здесь смерть Мыслителя (> зло) протекает в двух противоположных плоскостях–биологической неизбежности и интелектуальной доказуемости. В серединной позиции возвышается фигура Мыслителя как воплощение благой и вечной жизни (> абсолютное добро). Она тождественна той стержневой конструкции, вокруг которой складывается идеал как эллина, так и эллинства.

ԱԼԲԵՐՏ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

Ազգային ինքնության երկու մոդելի մասին

(հին հունական քաղաքակրթության համատեքստում)

Հին հույների ազգային ինքնության քննության առարկա երկու մոդելներն արտացոլում են ընկերային եւ մշակութային կեցութակերպի որակապես երկու տարբեր մակարդակ: Դրանցից առաջինը սերում է աշխարհատեսության առասպելաբանական, իսկ երկրորդը՝ տրամաբանական-տեսական համակարգից:

Առաջին համակարգի կառուցակազմիկ բաղադրատարրն անհատի (էպիկական հերոս) «ինքնահավասար-ինքնաճույնական» չափումն է՝ բխյալ աստվածային կամքի ծիրից: Պլատոնի առասպելա-իմաստասիրական կարծրապատկերը՝ «Աստծո կողմից շարժեալ խամաճիկների մասին», լիովին արտահայտում է հայեցողական տվյալ կերպը:

Երկրորդ համակարգն ենթադրում է անհատականության (պոլիտես, քաղաքացի) գործուն կենսակերպը՝ միտված դեպի նրա ինքնաստեղծում- ինքնակայացումը: Այն խարսխված է հասարակական ապացուցելի արժեքների վրա: Հարկյունս դրա անհատականության կարեւորագույն չափումներից մեկն է դառնում իր իսկ կյանքը (նրա ապացուցելի սահմանները) կարգաբերելու-կառավարելու վերջինիս ունակությունը:

Այս իրողությունն առավելագույնս արտացոլված է Սոկրատի կյանքի կարծրապատկերի մեջ: Բանտում, աշակերտների ներկայությամբ մտածողի ինքնասպանությունն ենթադրում է կենսադաշտի սահմանային վիճակի հայեցողական բառերայնացում: Այն արդյունավորվում է Անմահության (-Քարիք) գիտակցական ընտրանք-հաստատմամբ՝ Չարիքի երկու տարասեռ բեւեռների (-մահ կենսաբանական, մահ ընկերային) բացառման-բացասման ճանապարհով:

АРА НЕДОЛЯН

Национальная идеология и мифология

Любые вопросы, так или иначе относящиеся к проблемам национальной самоидентификации, являются вопросами, представляющими не отвлеченный академический, а живой общественно-политический интерес. Формирование контура национальной субъектности может производиться не как описание некой существующей вне нас объективной данности, а лишь как описание и реализация нашей собственной волевой интенциональной установки, как уникальная и субъективная интерпретация национальной, а в некотором смысле - и всеобщей истории с точки зрения цели, преследуемой интерпретатором, некой внутренней необходимости, им ощущаемой. Исследователь в данном случае является лицом политически, культурно, наконец - классово ответственным, как человек, берущий на себя структурализацию и вербализацию одной из бесчисленных альтернатив национального развития, хранящихся в толщах потенциального исторического времени. Так называемые исторические факты на деле являются символами, и именно та или иная логика последовательности и связи несущих символов того или иного исследования, основанного на истории, дает основания говорить о свершившемся идеологическом выборе интерпретатора, о состоятельности, ответственности и действенности (перформативности) самого текста и, в конечном счете, о свершившейся политической субъектации интерпретатора.

Говоря о политике, следует всегда учитывать, что она имеет две составляющие - идеально-политический (идеологический) и реально-политический слои. Реально-политический слой, взятый отдельно, является сферой господства чистой необходимости, включающей проблему удержания власти и проблему адекватного реагирования на разнообразные вызовы внешнего и внутреннего миров. Возможность опережающего (свободного) действия здесь создается именно наличием и развитостью сферы идеально-политической. В Армении, в принципе, сформирован реально-политический слой в виде палитры политических партий, госструктур, отдельных общественно-поли-

тических и государственных деятелей, однако называть все эти процессы "становлением национальной государственности" не приходится до тех пор, пока большинство явлений в идеально-политической сфере носят, по преимуществу, маргинальный характер и никак или почти никак не влияют на режим деятельности реально-политических структур. Фактически, на идеально-политической плоскости мы сегодня имеем лишь некое нерасчлененное единство традиционных исторических стереотипов, точнее, почти невербализованных и неструктурированных символов, образующих лишь скопление, лишенное логики. Характерно, что даже традиционные исторические партии Армении сегодня практически не берутся за репрезентацию тех или иных символических пластов. При этом - стихийной самоструктурирующейся способностью эти символы обладают, образуя некий довольно пассивный и пассивизирующий комплекс, тем не менее как-то объясняющий армянам их жизненный мир и судьбу, но скорее на уровне народного коллективного бессознательного, что, вкупе с несомненной эстетической действенностью этой символической структуры позволяет заключить, что на сегодня реально для армян функцию национальной идеологии выполняет мифология - самоструктурированная совокупность символов.

Каким же должен быть процесс перевода мифологии в идеологию? Очевидно, что путем простого отказа от мифологии и заимствования символов и ценностей извне эту задачу решить невозможно - идеология однозначно должна базироваться на традиции и мифологии, на имеющихся контурах национального субъекта. Очевидно также, что идеология ни в коем случае не может быть самозамкнутой структурой, она должна обладать способностью корреспондировать с различными идейными течениями современности, в идеале – быть способной к их координации и обобщению. Подобная задача предполагает достижение конвертируемости национальной идеологии - несущие символы должны быть вербализированы и стать ингредиентными мировому идеологическому контексту и вместе с тем - стать объяснимыми и применимыми (прагматичными) и в сфере внутренней политики и идеологии. Формирование любой национальной идеологии не может оставаться внутренней задачей - национальная идеология обязана представить свой

проект и обоснование мира в целом, и определить место нации в этом мире, ее миссию. Следует заметить, что эта задача нова и актуальна практически для всех наций, поскольку мир только сейчас избавился от противоестественной ситуации биполярности, противостояния коммунистической химеры и так называемого "здравого смысла", под который почти автоматически подгонялось все остальное. Сейчас, в условиях гибели "химеры", происходит неизбежное расслоение и универсалистского "здравого смысла", задача формирования уникальной и ответственной национальной идеологии встает в равной мере перед всеми нациями - великими и малыми. Однако эти идеологии все меньше способны оставаться замкнутыми и самодостаточными - мы присутствуем при становлении некого всемирного полилога, интертекста, который начинает все больше базироваться не на словаре военном, политическом и экономическом, а на словаре символическом - идейном, духовном, культурном. Реально-политическая сфера во всем мире ощутила свою крайнюю ограниченность и неподкрепленность, исходящие из глобальной устарелости, примитивности и неконвертируемости сферы идеально-политической. И именно в стремительно идущем сегодня и сейчас процессе воссоздания новой универсальной идеально-политической сферы-интертекста мы, армяне, имеем вновь реально равные со всеми нациями возможности использовать свое самое ценное и до сих пор остававшееся втуне достояние - резервы потенциального исторического времени, нахождение у истоков многих важнейших духовных процессов человечества, высокую духовную потенцию. Для реализации этих преимуществ мы должны обратить внимание на нашу национальную мифологию не как на досадное инерционное препятствие, мешающее нашей интеграции с кем-то, а как на наш основной резерв и ресурс, который нуждается в просветлении интеллектов, вербализации и структурации.

Вместе с тем - реальная и идеальная сферы должны быть четко разграничены по принципу приоритета идеально-политической сферы, ее первичности. Исторический опыт, в том числе опыт последних лет, учит нас, что попытки функционирования отдельных, внесистемных элементов идеальной политики в рамках реальной чреваты тяжелыми последствиями,

обобщенно формулируемыми как идеализм и романтизм в политике. Идеальная политика должна быть резервирована в особую область и получить собственную форму объективации, чтобы затем, в виде цельной и законченной идеологии, способной порождать программы, оказывать влияние на реальную политику. В условиях же отсутствия четкого контура национальной субъектности в реальную политику рискуют проникнуть те или иные элементы мифологии.

На какой же основе должен формироваться контур национальной субъектности? Возможно ли неким волевым усилием, процедурой рационализации придти к формированию облика идеального армянина, созданию эталонной аксиологической (ценностной) системы армянства, с которой каждый армянин получил бы возможность отождествляться (самоидентифицироваться)? Подобная система должна удовлетворять нескольким требованиям: давать достаточные основания для идентификации армянина в любом веке, в любом статусе, в любой социальной роли; быть достаточным общим знаменателем для всех интенций армянства, как реально имевших место, так и предполагемых в будущем, быть, обобщая прошлое, разомкнутой в будущее, включать все возможные модификации и парадигмы армянства, как реальные, так и потенциальные.

Контур национального субъекта должен, таким образом, заключать в себе все исторические симптомы-символы, все возможные логические цели, которые они способны образовывать, то есть - быть предельным символом, наиболее емким выражением армянства, внутри которого можно избирать и конструировать те или иные альтернативы, модификации национального контура с сохранением внешнего единства формы. Логически подобная система должна содержать не только реально бывшее сцепление фактов-симптомов-символов, образовавших реальное историческое время армян, но и все возможные миры, все возможные комбинации, то есть - наряду с реальным историческим временем содержать и потенциальное, резервное, непрожитое в истории, но бывшее возможным время. Таким образом, остается лишь один твердый определитель контура национальной субъектности - "пространственный", расположенный между двумя бесконечностями - "от моря до моря", и называющийся "Страна" - "Еркир", в пределах которого

- все было возможно и все будет возможно. Подобная пространственно-временная формула, напоминаем, уже была выработана, но недостаточно адекватно оценена национальной идеологией периода всплеска национальной идеи, на рубеже веков. Страна и "жизненный мир" - практически синонимы, имеющие направленность на идеал - соответственно, "Страна обетованная" и понятия типа "миротворение", "справедливый мир", и т. д. Страна - единственный твердый базис, на котором спокойно сосуществуют реальное и потенциальное – реальное и потенциальное время (история), культура, экономика, геополитика.

Символическая насыщенность потенциальной Армении, Страны, является достаточной для выработки предельной (всемирного масштаба) идеально-политической формулы и, на ее основе, адекватного (значимого в мировом масштабе) контура национальной субъектности. Параметры национального субъекта, потенциированные в концепте Страны - музея под открытым небом - включают мотивы первичного, древнейшего, арийского происхождения, ноевского, первохристианского народа - трансформатора культуры и христианства для многих других народов, первостроителя, "памяти человечества", народа, причастного к Граалю. Все это - определенные роли в реальной и потенциальной (сакральной) истории человечества, подобно тому, как англичанин, француз, араб, русский, перс, китаец - это не замкнутые национальные субъеты, вообще не столько национальности, сколько базовые роли в мировой системе ценностей, полилоге, интертексте, как реальном (что довольно условно), так и потенциальных. Таким образом, "идентичность", занимающая в националистической трактовке паразитическую роль между личным и всеобщим, получает свое подлинное значение - всеобщего не существует иначе, как системы мировых ролей, базовых историко-пространственно - культурных единств, и любая попытка формирования национального субъкта, не поднимающегося до всеобщности и всемирности, либо стремящаяся замкнуть, напротив, на себя все возможные роли, действительно является ограниченным и тоталитарным явлением.

Расматривая, таким образом, идентичность не статично, как набор признаков, а связывая обретение идентичности с обрете-

нием мировой ролевой установки, рассмотрим под этим углом историю последних нескольких лет, начиная с мифологического взрыва 88 года, сопровождавшегося колоссальным выделением энергии нации и скачком национального самосознания. Нетрудно заметить, что подлинной, первоначальной мифологемой 88 года был не Арцах, а совершенно иной лозунг - "за нашу и вашу свободу". Истинным детонатором (разумеется, не для круга организаторов-посвященных, а для народа) явились предшествовавшие сессии облсовета экологические демонстрации, - как демонстрации мессианской готовности под любым поводом начать непосредственно творить, осуществлять через себя и собой поступательное движение мира, в данном случае - имеющий мировое значение процесс освобождения граждан империи. Рассмотрим условия, приведшие к подобному взрыву. Ереван 86-87 гг. начинал жить в пульсирующем ритме латиноамериканской столицы. Кафе, открытые всю ночь напролет, ярко освещенные улицы и парки, массы бессонных людей, шквал фестивалей, просмотров, гастролей, выставок, театральных постановок, появившиеся эксперименты новорожденного армянского авангарда. Город и его жители стремительным темпом входили в культурный, политический и идеологический контекст современности. Очень скоро армянин почувствовал себя наиболее передовым гражданином империи, полноценным гражданином мира, способным принять на себя и бремя мировой ответственности. К 88 году армяне стали способными к принятию всемирной ролевой установки. Однако роль, тем не менее, существует тогда, когда она обладает собственным содержанием, а собственно армянским содержанием, напомним, является Страна. Однако именно идее Страны, к сожалению, не пришлось тогда реализоваться - карабахское движение разделилось на два крыла, одно их которых стало на позицию этатизма, не стремясь найти собственного уникального содержания, а другое восприняло Страну узко-материалистически, низведя ее на уровень Арцаха и проблем контроля над ним.

Лишь теперь, весьма завуалированно, и то только на реально-политическом уровне, приходит сознание (и то весьма смутное) того, что мы формируем регион, играем крупную геополитическую и экономическую (хотя бы отрицательную, как

заслон и препятствие крупнейшим экономическим проектам) роль мирового масштаба, и, следовательно, присутствуем как весомый фактор в создающемся идеально-политическом раскладе. Однако именно игнорирование нашей идеально-политической роли, ее неназванность и непроясненность, делают нас объектами, лишают национальной субъектности в ее подлинном понимании.

Таким образом, понятие страны может трактоваться тремя различными способами: архаический - в границах Великой Армении ли, Севрского договора ли, для чего ее надо отбить у турок; автаркический - Страна - это Республика Армения и, наконец, наиболее адекватный СЛОЖИВШЕЙСЯ РЕАЛЬНОСТИ - Страна как продукт участия в большой игре как на реально-политическом, так и идеально-политическом уровнях, имеющей целью формирование нелокализованного экономического, геополитического и духовного пространства-контекста армяно-центрической направленности. В качестве примера можно назвать Израиль, сформировавшийся первоначально как роль (часть роли) еврейского народа, и возникающий в результате разыгрывания этой роли всемирный политико-духовный контекст такой направленности, что в определенной точке концентрации спустя полтора тысячелетия скрытого бытия появилась легендарная Страна - ситуация, в принципе напоминавшая появление Первой республики.

Одной из духовных лакун мира, видимых в связи со страной, является гипотеза о раздвоенности осевого времени христианской цивилизации на актуальную (западнохристианскую) и потенциальную (восточнохристианскую) ветви. Ситуация в мире сейчас является благоприятной для актуализации потенциальной временной оси - происходит миграция миллионов славян в Европу, осевое время западной цивилизации подает симптомы исчерпанности уже начиная с прошлого века, нарастает тоска Европы по потерянной истине, интерес к истине латентной (гностике), вместе с тем происходит консолидация европейских элит на основе противодействия профанационным субкультурам. В условиях, когда происходит естественная и искуственная универсализация мира, множественные потенциальные (реальные и сакральные) времена, времена отдельных национальных культур сливаются в одно всеобщее, - в

качестве реакции начинается поиск незадействованных (непроигранных) потенциальных времен, как средства противодействия слиянию и тем самым прекращению Времени. Античное культурное наследие были трансформировано двояко - через западную пост-римскую и восточную пост-византийскую культуры, однако разветвленными, исполненными и проигранными оказались времена и символы западной оси - восточная ось была законсервирована в концепте "Третьего Рима" и не подвергалась разветвлению и развитию. Попыткой подобного разветвления и оживления (децентрализации) потенциальной временной оси является возникновение концепции Пост-Византийского культурного круга, и здесь непосредственная локализация Страны в самом средостении Византии дает Армении владение важнейшим массивом потенциального исторического времени.

В идущем сегодня процессе развития интертекста над существующей и во многом исчерпанной системой пространственных отношений и межгосударственного (реально-политического) распределения ролей будет надстраиваться параллельная топография, альтернативная система ролей, резервы потенциального исторического времени станут вновь конвертируемыми, реальная история будет подкреплена субъисторией и сверхъисторией, децентрализована. Дополнительно к задействованным символическим кодам будут создаваться резервные, идеологическая сфера - пока еще таинственная и малопостижимая сущность - будет формироваться под сильным воздействием культуры постмодернизма, предполагающей устранение иерархии и дискриминации символических кодов, ослабление принципа каузальности и деления на реальное и возможное, актуальное и потенциальное, время как рядоположность исторических эпизодов уступит место длительности как их одновременному сосуществованию.

В этих условиях наряду с реальными следует подготовиться к созданию идеальной Страны, истории и политики.

ԱՐԱ ՆԵԴՈԼՅԱՆ

Ազգային գաղափարաբանությունը եւ դիցաբանությունը

Ազգային գաղափարաբանությունն իրենից ներկայացնում է ազգային դիցաբանության կարգավորված եւ ռացիոնալացված բանաձեւ կամ մասնավոր արտահայտում: Ազգային գաղափարաբանության նպատակն է ձեւավորել ազգի փոխկապակցման՝ ներքին հոգեւոր եւ արտաքին համաշխարհային-պատմական դերը, առաքելությունը: Ազգային ինքնությունը սահմանելիս՝ որոշիչ է հենց այդ դերը, եւ ոչ թե ազգի որեւէ այլ ստատիկ ձեւակերպում գտած չափանիշները: Ազգի ինքնության միակ կայուն եւ վերջնական ամփոփում կարող է համարվել Երկիրը՝ հասկացված որպես ազգի ներքին հոգեւոր հայրենիք, որը պարունակում է այն սրբազան պատմությունն ու տարածությունը, որտեղ կան ազգային սուբյեկտի բոլոր պայմանաձեւերը՝ ռեալ կամ միայն հնարավոր:

Երկիրը դիցի, առասպելի կենդանի մարմինն է, ինքնարժեք եւ գերմարդկային երեւույթ:

ԳԱԳԻԿ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Ինքնորոշում եւ կողմնորոշում. Մեծ Հայքի վերելքի շրջան

Ինքնորոշում եւ կողմնորոշում հասկացությունները միայն առաջին եւ մակերեսային հայացքից է, որ կարող են հակադրելի թվալ: Այդպիսի հայացքի եւ կամ անհիմն ոգեւորության ծնունդն էին մեզ մոտ, ասենք, «երրորդ ուժի բացառման» կամ «հավասար հեռակայության» այսպես կոչված «օրենքները»: Սրանք ավելի շուտ հիշեցնում էին ջայլամի սովորությունը՝ գլուխը իր թեւերի տակ թաղել՝ արտաքին վտանգից իբր խուսափելու նպատակով: Իրականում ինքնորոշումն ու կողմնորոշումը սերտորեն փոխկապակցված ու փոխպայմանավորված երեւույթներ են: Ազգի ձգտումը դեպի ինքնորոշումը ծնվում է նրա ինքնագիտակցության առաջացման հետ գրեթե միաժամանակ: Ինքնագիտակցությանը, որի պարզեցված բանաձեւն է «մենք»ի հակադրումը «նրանց», անմիջապես հաջորդում է քաղաքական, մշակութային, ապա եւ տնտեսական ինքնուրույնության, այսինքն՝ ինքնորոշման ձգտումը: Սա էլ իսկույն բախվում է «նրանց» այսինքն՝ շրջապատի, համանման, կամ, ընդհակառակն, ագրեսիվ ձգտումների հետ: Այստեղից էլ առաջանում է «նրանց» տարբերակման, գնահատման ու այս հիմքի վրա՝ նախապատվությունների բաշխման երեւույթը, որը եւ հենց արտաքին քաղաքական կողմնորոշումն է: Կողմնորոշումն, այսպիսով, ինքնորոշման արտաքին դրսեւորումն է:

Արդ, ո՞ր ժամանակներից կարելի է խոսել հայ ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցության առկայության, հետեւաբար եւ ինքնորոշման ձգտման ու կողմնորոշման կիրառման մասին: Խորհրդային ժամանակաշրջանի տեսական միտքը այնպիսի պրոկրուստյան մահճին պատշաճող սահմանումներ է տվել ժողովուրդ (народ, народность), ազգ (այն էլ բուժուական եւ սոցիալիստական), ազգություն եւ այլ նմանօրինակ եզրերին եւ դրանց բառակապակցություններին («ազգային...» եւ այլն), որ դրանք ավելի շուտ մթագնում, քան պարզաբանում են թվարկած եզրերի իմաստը: «Ազգ»-ի սահմանումից այստեղ, համենայն դեպս, բխում է, որ այնպիսի երեւույթներ, ինչպիսիք են «ազգային ինքնագիտակցություն», «ազգային ինքնորոշում» կարելի է վերագրել միայն նոր եւ նորագույն պաշտմաշրջաններին: Մինչդեռ պատմական սկզբնաղբյուրները այլ բան են ասում: Այսպիսի պարագաներում լավագույնն է հրաժարվել այդ եզրերից, ընկալել դրանք որպես սոսկական բառեր եւ ի նորո անդրադառնալ սկզբնաղբյուրների վկայություններին:

Արդ, որպես հայերիս ազգային ինքնագիտակցության առկայության աներկբայելի վկայագիր է ներկայանում Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը»: Այս իմաստով բավական կլիներ հիշեցնել պատմահոր «թեեւ եմք ածու փոքր...» հռչակավոր հատվածը, սակայն ավելացնենք դրան նաեւ մեկ ուրիշ, շատ ավելի հազվադեպ հիշատակվող, բայց նույնքան ցցուն մի հատված: Այստեղ խոսքը Տիգրան Երվանդյան հայոց թագավորի մասին է: Նա, ասում է Խորենացին, «զազգս մեր բարձրացոյց, եւ ընդ լծով կացեալս՝ լծադիրս եւ հարկապահանջս կացոյց բազմաց» (I, 24):

Չնայած իմաստի շեշտակի տարբերություններին (մի դեպքում խոսքը ազգի ճնշվածության, մյուսում՝ որպես ճնշող հանդես գալու մասին է), երկու դեպքում էլ ցցուն կերպով ի հայտ է գալիս «մենք» եւ «նրանք» հակադրությունը:

Այստեղ մի փոքր բացատրություն է պահանջվում: Ինքը պատմահայրն այս հաղորդումը հատկացնում է մ. թ. ա. 6-րդ դարի Տիգրան Երվանդյան արքային, սակայն մենք այստեղ ներկայացնում ենք այն ընդամենը որպես Խորենացու ապրած 5-րդ դարի մտայնության՝ որպես ազգային ինքնագիտակցության այդ դարին հատուկ մակարդակի յուրովի արտահայտություն:

Սակայն 5-րդ դարի համար ունենալով ազգի ինքնագիտակցության զարգացման այդչափ բարձր աստիճանի մի վկայագիր, որպիսին է Խորենացու «Պատմությունը», մենք պարտավոր ենք

գնալ դեպի պատմության խորքը, որոնելով նշված երեւույթի ավելի վաղ դրսեւորումները: Այստեղ մենք հանդիպում ենք, իմ կարծիքով, մի նոր վկայագրի, որ են մ. թ. ա. 1-ին դարի հույն հեղինակ Ստրաբոնի տեղեկությունները նախորդ, մ. թ. ա. 2-րդ դարում ապրած հայոց արքա Արտաշես 1-ինի ժամանակաշրջանի մասին:

Ներածենք այդ տեղեկությունները նրա հայտնածին նախորդած իրադարձությունների հակիրճ ներկայացմամբ: Մ. թ. ա. 331 թ. Աքեմենյան Դարեհ 3-րդ թագավորի նկատմամբ Ալեքսանդր Մակեդոնացու տարած վճռական հաղթանակը վերջ է տալիս պարսկական հսկայածավալ կայսրության գոյությանը: Հայաստանը, որի նվաճման նկատմամբ Ալեքսանդրը առանձին հետաքրքրություն չցուցաբերեց, ազատվելով պարսկական տիրապետությունից, վերականգնում է իր անկախ պետությունը՝ իր նախկին թագավորներ, ապա Հայաստանի պարսկական սատրապներ Երվանդականների իշխանության ներքո: Ալեքսանդրի մահվանից հետո արյունալի պայքար է սկսվում դիադոխների (ժառանգորդների), որոնք ձգտում էին յուրաքանչյուրն իր համար լայնատարած կայսրությունից մի-մի թագավորություն պոկել, եւ Ալեքսանդրի տերության պահպանման կողմնակիցների միջեւ: Հայաստանը չեզոքություն էր պահպանում, որոշ նախապատվություն տալով երկրորդ խմբավորմանը[1], ըստ երեւույթին կանխազգալով, որ անջատված պետությունները իր համար ավելի վտանգավոր կլինեն:

Պայքարն ավարտվում է մ. թ. ա. 4-րդ եւ 3-րդ դդ. եզրին մի շարք նոր պետությունների գոյացմամբ, որոնցից Հայաստանին վիճակվեց հարեւան լինել Սելեւկյանների հզոր եւ գիշատիչ տերությանը, որը ձեռք էր բերել Ալեքսանդրի կայսրության գրեթե բոլոր ասիական հողերը: Մ. թ. ա. 3-րդ դ. ընթացքում Սելեւկյանները ժամանակ առ ժամանակ փորձեր էին անում հպատակեցնել, հարկատու դարձնել Հայաստանը: Այդ ընթացքում Հայաստանը ճնշման էր ենթարկվում եւս հյուսիսից՝ նորաստեղծ վրացական թագավորության, եւ արեւելքից՝ Մեդիա (Մարաստան)- Ատրպատականի կողմից, եւ որոշ տարածքային կորուստներ կրեց:

Դարավերջին, մ. թ. ա. 201 թ. Սելեւկյան Անտիոքոս 3-րդ Մեծ արքային հաջողվեց իր ծառայության մեջ գտնվող հայազգի զորավարներ Արտաշեսի եւ Զարեհի ձեռքերով ժամանակավորապես նվաճել Հայաստանը, որի նպատակն էր ապահովել իր թիկունքը՝ Հռոմի դեմ իր ծրագրած արշավանքի նախօրեին: Այժմ խոսքը տանք Ստրաբոնին:

1. «Այնուհետեւ (Հայաստանը) Հռոմի դեմ պատերազմող Ան-

1) Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Երեւան, 1972, էջ 509 (Գ. Տիրացյան):

տիոքոսի ստրատեգոսներ Արտաշեսի եւ Զարեհի կողմից երկու մասի բաժանվեց եւ նրանք իշխում էին այնտեղ թագավորի հանձնարարությամբ: Իսկ նրա պարտությունից հետո, հենվելով հռոմեացիների վրա, նրանք ապավինեցին սեփական ուժերին եւ թագավորներ հայտարարվեցին»:[2]

2. «Պատմում են, որ Հայաստանը, սկզբում փոքր լինելով, աճել է Արտաշեսի եւ Զարեհի ջանքերով: Սրանք նախապես Անտիոքոս Մեծի ստրատեգոսներ էին, իսկ այնուհետեւ, նրա պարտությունից հետո, թագավորեցին մեկը՝ Ծոփքի, Ակիսենեի եւ Օդոմանտիսի եւ այլ, իսկ մյուսը՝ Արտաշատի շուրջը տարածվող հողերի վրա: Նրանք ծավալվեցին, շրջապատի ժողովուրդներից երկրամասեր գրավելով, այսպես, մեդացիներից (մարերից)՝ Կասպից երկիրը, Փավնիտիսը եւ Պարսպատունիքը, իբերներից (վրացիներից)՝ Պարխարի ստորոտները, Կղարջքը եւ Կուրի մյուս կողմն ընկած Գուգարքը, խալիբներից ու մոսինոյկներից՝ Կարինը եւ Դերջանը, որը սահմանակից է Փոքր Հայքին կամ նույնիսկ նրա մասն է կազմում, կատաոններից՝ Եկեղիքը եւ Անտիտավրոսի շրջակայքը, ասորիներից (Սելեւկյաններից)՝ Տմորիքը: Այնպես որ բոլորը միալեզու են»:[3]

Այս մեջբերումների պարունակած հարուստ տեղեկություններից նախ անդրադառնանք ամենավերջին տողին՝ «այսպիսով բոլորը միալեզու են» արտահայտությանը:

Ըստ Ստրաբոնի ստացվում է, որ նշված միալեզվությունը անմիջական եւ անհապաղ հետեւանք էր Արտաշեսի եւ Զարեհի կատարած նվաճումների, տարբեր լեզուներով խոսող երկրամասերի միավորման՝ ընդհանուր քաղաքական տանիքի ներքո: Սակայն պատմությունը այդպիսի դեպքեր չգիտե, բազմալեզու տարածքների սոսկական նվաճումներից ստեղծվում են միասն կայսրություններ, տերություններ, որոնց մեջ ամեն մի էթնոս պահպանում է իր լեզուն: Համենայնդեպս, միալեզվության հասնելը երկար դարեր է պահանջում: Ուստի Ստրաբոնի հիշատակած միալեզվության փաստին պետք է ուրիշ բացատրություն գտնել: Այդ բացատրությունը բխում է նրա թվարկած երկրների ցանկից, որն ընդգրկում է II երկրամաս: Պարզվում է, որ դրանք կամ դրանց մեծամասնությունը, նախապես, դարեր առաջ, սկսել են ներգրավվել հայերի ազգակազմավորման (էթնոգենեզի) գործընթացի մեջ եւ այդ ժամանակ մեծ մասամբ արդեն հայալեզու լինելուց բացի, հասցրել էին այսպես թե այնպես նաեւ քաղաքականորեն առնչվել Հայաստանի հետ:[4]

2) Strab., XI, 14, 15.
3) Strab, XI, 14, 5.

Այսպիսով, Արտաշեսի եւ Զարեհի «նվաճումները» իրականում ոչ թե նվաճումներ են եղել բառիս բուն իմաստով, այլ միավորիչ գործողություններ, որոնց ընթացքում հայաբնակ այն տարածքները, որոնք գտնվում էին կամ ընկել էին այլ պետությունների իշխանության տակ՝ այժմ քաղաքականապես միավորվեցին:

Այնպես որ այս «բոլորը միալեզու են» արտահայտությունը պիտի ընկալել Ստրաբոնի՝ նրան տված բացատրությունից անկախ, սոսկ որպես իրերին գրեթե ժամանակակից եւ շատ վստահելի մի հեղինակի օբեկտիվ վկայության այն մասին, որ, հիրավի, Հայկական լեռնաշխարհի մեծ մասի բնակչությունն այդ ժամանակ միալեզու, այսինքն՝ հայալեզու է եղել:

Սակայն, թեեւ վստահելի ու հավաստի, բայց, այնումենայնիվ, օտարազգի հեղինակի դրսից ներված հայացքի հիման վրա արված այս դիտումնքը, իմ կարծիքով, ավելի բազմանշանակ երեւույթի արտաքին կողմն է նշում միայն: Ստրաբոնի նկատած միալեզվությունն իրականում ցուցանիշ էր ավելի խոր եւ ընդգրկուն երեւույթի՝ հայ ժողովրդի համախմբման (կոնսոլիդացման), նրանում միասնական մտայնության, այսինքն՝ ազգային ինքնագիտակցության առաջացման:

Այս մտքին են հանգեցնում Ստրաբոնի նույն այս մեջբերված հատվածների երկու այլ նշանակալից արտահայտություններ:

Վերը մեջբերածում նշված է, որ Արտաշեսն ու Զարեհը, տիրանալով Հայաստանին, կառավարում էին երկիրը որպես Անտիոքոս 3-րդ Սելեւկյանի նահանգապետներ: Անտիոքոսի՝ Հռոմից կրած պարտությունից հետո (խոսքը Մագնեսիայի մոտ մ. թ. ա. 190 թ. տեղի ունեցած վճռական ճակատամարտի մասին է), Արտաշեսն ու Զարեհը «հենվելով հռոմեացիների վրա, ապավինեցին սեփական ուժերին՝ թագավորներ հայտարարվելով»:

«Ապավինեցին սեփական ուժերին» (բառացիորեն՝ «ապավինեցին իրենք իրենց»՝ καθ' αὐτοὺς 'ετάττοντο նշանակում է, որ Արտաշեսն ու Զարեհը հրաժարվել են Սելեւկյանների զորքերից, որոնցով նվաճել էին Հայաստանը, եւ ապավինել ուրիշ՝ սեփական,

4) Այսպես, ըստ Մովսես Խորենացու (II, 53) Կասպից երկիրը Արտաշեսից էլ առաջ Հայաստանի կազմի մեջ է եղել եւ Արտաշեսի նրա նկարագրած արշավանքը դեպի այդ երկիրը ոչ թե նվաճողական էր, այլ թելադրվում էր այդ երկրի ապստամբելու հանգամանքով: Ս. Երեմյանի կարծիքով, Պարխարի ստորոտը (Գուղերձական), Գուգարքը եւ Կղարջքը ժամանակին ընգրկված էին եղել հայկական սատրապության մեջ, եւ ժառանգաբար անցնելով Երվանդականների թագավորությանը, միայն մ. թ. ա. 3-րդ դարում էին անցել Վրաստանին: Դերջանը եւ Եկեղիքը հայերի բնօրրան Հայասայի մասերն էին կազմում: Գալով Տմորիքին, ապա հունական պատմական ավանդությունը նույնիսկ նրանից ավելի հարավ գտնվող Աղիաբենեին եւ Կալաքենեին հայկական հոծ բնակչություն է վերագրում եւ այլն:

իսկ քանի որ նրանք միայնակ գործել չէին կարող, ուրեմն՝ տեղական, հայկական ուժերին: Այստեղ գործ ունենք ինքնորոշման հստակ բանաձեւի հետ, որը, բաղդատվելով միալեզվության մասին հաղորդման հետ, անշուշտ, ամրապնդում է վերն արտահայտված այն տեսակետը, որ այդ վերջինիս տակ հիրավի թաքնված է ազգի ինքնագիտակցության երեւույթը:

«Հենվելով հռոմեացիների վրա» կամ «հարելով հռոմեացիներին» προσθέμενοι Ῥωμαίοις արտահայտությունը իր հերթին լրացնում է նախորդ զույգը երրորդ անդամով եւ հաստատում հոդվածիս սկզբում արտահայտված այն միտքը, որ ինքնորոշումը ու կողմնորոշումը սերտորեն իրար հետ կապված երեւույթներ են:

Այս միտքը իր հաստատումն է գտնում նաեւ ինչպես նույն Ստրաբոնի, այնպես էլ ուրիշ վստահելի աղբյուրների այն հաղորդումների մեջ, որոնցում արտացոլվել են հաջորդած իրադարձությունները:

Առաջին հերթին նշենք հայաբնակ տարածքների հավաքման, կենտրոնացման գաղափարը մարմնացնող ռազմական խիստ նպատակասլաց այն գործողությունները՝ դեպի աշխարհի չորս ծագերը՝ արեւելք, հյուսիս, արեւմուտք եւ հարավ ուղղված արշավանքները, որոնք բվարկում էր Ստրաբոնը: Այնուհետեւ նշենք այդ ձգտման գաղափարի զարմանալի արագ, դյուրությամբ եւ հաջող իրականացման այն տպավորությունը, որը բառացիորեն դուրս է հորդում Ստրաբոնի հաղորդումից:

Այս բոլորը բացատրություն է պահանջում, այլապես կարող է եւ թերահավատություն առաջացնել Ստրաբոնի հաղորդածի իսկության նկատմամբ: Պատճառներից մեկը՝ արդեն մեզ հայտնի է. դա «նվաճվող» երկրամասերի բնակչության մեծամասնության հայախոս, այսինքն՝ հայ լինելն էր: Սակայն սա բավարար չէ: Չէ՞ որ այդ տարածքները, որքան էլ հայախոս, այնուամենայնիվ, նվաճվում էին, խլվում էին ուրիշ պետություններից, ինչպես այդ շեշտում է Ստրաբոնը, որը հեշտ բան չէր: Արդ, եթե արեւելքում եւ հյուսիսում Ատրպատական-Մարաստանն (Մեդիան) ու Վրաստանը (Իբերիան) թերեւս ընդունակ չէին լրջորեն դիմադրելու Արտաշեսի հարձակողականին, ապա մյուս ուղղությունների վրա վիճակն այլ էր: Արեւմուտքում՝ Փոքր Ասիայում ռազմաքաղաքական իրավիճակը, ինչպես ստորեւ կիամոզվենք, շատ բարդ էր, քանի որ այստեղ, բացի թեեւ փոքր, բայց բավական զորեղ թագավորություններից, բախվում էին նաեւ Հռոմի ու Սելեւկյանների հակադիր քաղաքական ձգտումները, իսկ հարավում՝ պարզապես դեռեւս հզոր Սելեւկյան տերության տարածքն էր: Ուստի, գոնե այս երկու ուղղու-

թյունների նկատմամբ անհրաժեշտ է գտնել այն բարենպաստ հանգամանքները, որոնք հնարավորություն տվեցին Հայաստանին իրագործելու իր նպատակները:

Եւ այստեղ դժվար է խուսափել այն մտքից, թե այդ պատեհությունները որոշակիորեն կապված էին Հռոմի բարենպաստ վերաբերմունքի հետ՝ այդ ժամանակվա Հայաստանի անկախացման (այդ ուղղակիորեն նշում է Ստրաբոնը) եւ հզորացման հետ: Եւ սա հասկանալի է: Ի դեմս Հայաստանի՝ Հռոմը ձեռք էր բերել Սելեւկյանների թիկունքում գտնվող ու նրանց ավանդաբար թշնամի մի ուժ, որը պիտի օժանդակեր իրեն՝ Փոքր Ասիայում եւ ընդհանրապես Արեւելքում Սելեւկյանների նկատմամբ գերակշռություն ձեռք բերելու գործում, ուստի եւ Հայաստանն, ի հատուցումն, պիտի համապատասխան օժանդակություն ստանար Հռոմից:

Ցավոք, Ստրաբոնի կարճ հաղորդումից դժվար է պատկերացում կազմել հայ-հռոմեական դաշինքի կոնկրետ բովանդակության մասին, սակայն պետք է կարծել, որ դրա պայմանների թվում պիտի լիներ վերոհիշյալ կետը, ինչպես եւ Սելեւկյանների զսպումը՝ դաշնակիցներից մեկի նկատմամբ նրանց ագրեսիայի դեպքում:

Այս տեսակետից դիտարկելով Հայաստանի հաջողությունները արեւմուտքում եւ հարավում, հնարավոր է դառնում բացահայտել դրանց մեխանիզմը:

Հայաստանի արեւմուտքում՝ Փոքր Ասիայում Հռոմի ոտք դնելուց հետո առաջացել էր երկու ճամբար՝ հռոմեամետ եւ Սելեւկյաններին հետեւող: Առաջին ճամբարի առանցքն էին կազմում Պերգամոնն ու Կապադովկիան եւ նրանց հարում էին Բյութինիան, Մեծ Հայքը, Ծոփքը, ուրիշ մանր իշխանություններ: Երկրորդի կորիզն էր Պոնտոսի թագավորությունը, նրա հետ դաշնակցած Փոքր Հայքը, թերեւս՝ Կոմմագենեն: Թեեւ վերջին երկուսը Մագնեսիայից հետո անջատվել էին Սելեւկյաններից, սակայն, ի տարբերություն Մեծ Հայքի եւ Ծոփքի, նրանց տիրակալներն իրենց թագավորներ չէին հայտարարել, այլ շարունակում էին կրել Սելեւկյանների օրոք իրենց ստացած տիտղոսները, մեկը սատրապի, մյուսը՝ էպիստատեսի (վերակացուի):

Մ. թ. ա. 183 թ. Պոնտոսը եւ Փոքր Հայքը, մեծ գումարով գնելով Սելեւկյանների ռազմական օգնության խոստումը, ըստ Պոլիբիոսի հաղորդման, պատերազմ են սկսում հակառակորդ ճամբարի դեմ, ներխուժելով Կապադովկիայի, Գալաթիայի եւ Պափլագոնիայի հողերը:[5] Դիոդոր Սիկիլիացուց հայտնի է, որ Կոմմագենեն

5) Polyb., XXV, 2.

եւս զորք էր մտցրել Կապադովկիայի Մելիտենե գավառը:[6] Սակայն որոշ հաջողություններից հետո դժվարություններ են առաջանում, Սելեւկյաններն էլ, Հռոմի սպառնալից ճնշման ներքո, հրաժարվում են օգնական զորք տրամադրել: Դաշնակիցները ստիպված են լինում դատարկել գրաված հողերը (նույնը Դիոդորոսը հաղորդում է եւ Կոմմագենեի մասին) եւ մեծ ռազմատուգանք վճարել: Պոլիբիոսը պահպանել է համապատասխան պայմանագրի տեքստը, որն ավարտվում է երկու կողմերի երաշխավորների թվարկմամբ: Կապադովկայի կողմից դրանք են «Հայաստանի մեծ մասի տիրակալ Արտաշեսը եւ Ակուսիլոքոսը», իսկ Պոնտոսի կողմից՝ Մերձսեւծովյան հունական մի շարք քաղաքներ, այդ թվում Ղրիմի Խերսոնեսը:

Համադրելով այս իարդարծությունները փոքրասիական չորս երկրամասերի վրա Հայաստանի իշխանության տարածման մասին Ստրաբոնի հաղորդման հետ, մենք կարող ենք ենթադրել, որ այդ տեղի է ունեցել Պոնտոսի եւ Փոքր Հայքի պարտությունից հետո եւ այդ պարտության կապակցությամբ: Ի դեպ, այդ չորս երկրամասերից մեկը, ըստ Ստրաբոնի, Փոքր Հայքին է պատկանել: Ինքնին հասկանալի է, որ առանց Հռոմի հավանության եւ օժանդակության, դրանց աննեքսիան կատարվել չէր կարող:

Նույնպիսի տպավորություն են թողնում նաեւ Արտաշեսի հարավային նվաճումները, որոնց ընթացքում նա, ըստ Ստրաբոնի, Մեծ Հայքին է միացնում Տմորիք (Ταμονίτις) գավառը, խլելով այն Սելեւկյաններից (τῶν Συρῶν): Թեեւ այդ արշավանքը տեղի ունեցած պիտի լինի Սելեւկյան հզոր թագավորներից վերջինի, խրոխտ ու ռազմատենչ Անտիոքոս 4-րդ Էպիփանեսի օրոք (մ. թ. ա. 175–164 թթ.), սակայն Ստրաբոնը ոչինչ չի հաղորդում Սելեւկյանների դիմադրության վերաբերյալ: Այդ մասին պատմում են ուրիշ հեղինակներ: Այսպես, Դիոդորոս Սիկիլիացին գրում է, թե Անտիոքոս 4-րդը «արշավեց Արտաշեսի դեմ եւ հաղթելով ստիպեց հնազանդվել»:[7] Նրան մի դեպքում ինչ-որ չափով ձայնակցում է Ապպիանոսը, գրելով, թե Անտիոքոսը «արշավեց նաեւ հայոց թագավոր Արտաշեսի դեմ, սրան հաղթելուց փոքր անց նա մահացավ»:[8] Սակայն մյուս դեպքում Ապպիանոսը ավելի հեռուն է գնում, հայտնելով, թե Անտիոքոսը «գերի վերցրեց հայոց թագավոր Արտաշեսին»:[9]

6) Diod., XXXI, 19a
7) Diod., XXXI, 17a
8) App., Syr., 45
9) App., Syr., 66

4-րդ դարի հեղինակ, հռչակավոր եկեղեցական հայր Հիերոնիմոսը միանգամայն այլ բան է գրում. «Թեեւ գիտենք, ասում է նա, որ Անտիոքոսն իսկապես մարտնչել է (հայոց թագավոր) Արտաշեսի դեմ, բայց եւ հայտնի է, որ վերջինս պահպանեց իր նախկին իշխանությունը»:[10]

3-րդ դարի հեղինակ Պորփյուրը իր հաղորդած տեղեկություններին գուշակության տեսք տալով, գրում է նույն Անտիոքոս 4-րդ Էպիփանեսի մասին. «մաքառելով եգիպտացիների դեմ... նա կլսի, որ իրեն... արեւելքից մարտերի են հորդորում, եւ դառնալով այնտեղից... անմիջապես կշարունակի արշավաքը Հայաստանի թագավոր Արտաշեսի դեմ, որը շարժված կլինի արեւելյան կողմերից, եւ կոտորելով նրա մարդկանցից շատերին, կհաստատի իր վրանը Ապեդնոն կոչված վայրում, որը գտնվում է երկու լայնահուն գետերի՝ Տիգրիսի եւ Եփրատի միջեւ»:[11]

Ինչպե՞ս կողմնորոշվել այսպիսի հակասական տվյալների նկատմամբ եւ ինչի՞ց են ծագել այդ հակասությունները: Այստեղ զգացվում է մի տեղեկության պակաս, որը պիտի աշխատենք վերականգնել եղածի հիման վրա: Արդ, առկա հաղորդումներում մի կողմից ասվում է, թե Անտիոքոս 4-րդը հաղթեց Արտաշեսին, հնազանդեցրեց նրան, կոտորեց նրա զորքերը, նույնիսկ՝ գերի վերցրեց նրան: Մյուս կողմից, ասվում է, թե Արտաշեսը պահպանեց իր նախկին իշխանությունը, նույնիսկ, թե Սելեւկյաններից նրա նվաճած երկրամասը հայալեզու դարձավ, այսինքն՝ թե մնաց նրա թագավորության սահմաններում:

Միեւնույն ժամանակ, մեջբերված հատվածներից վերջինը, որ գուշակության տեսք ունի, կարծես թե, ընդհակառակն, ամենաիրատեսականն է ու օգնում է կողմնորոշվելու այս հակասությունների մեջ: Նրանում, նախ, հաստատված է, որ Արտաշեսն է եղել նախահարձակը, որը ներխուժել է Սելեւկյանների տարածք: Երկրորդ, նրանում նշված է, որ իր արած մեծ կոտորածից հետո Անտիոքոսը իր ճամբարը հաստատեց Տիգրիս եւ Եփրատ գետերի միջեւ, այսինքն՝ ոչ միայն Մեծ Հայքի, այլեւ նրա նվաճած Տմորիքի սահմաններից բավական հեռու՝ հարավում:

Սա նշանակում է, որ Անտիոքոսը, թեեւ ռազմական հաղթանակ տարավ Արտաշեսի զորքի նկատմամբ, սակայն ինչ-ինչ պատճառներով չկարողացավ վայելել դրա պտուղները, այսինքն՝ չկարողացավ ետ խլել Արտաշեսի գրաված երկրամասը: Իսկ որո՞նք էին դրա պատճառները:

10) Patrologiae cursus complectus T. XXV, St. Hieronymi, T. V, Parisiis, p. 625
11) Տես St. Hieronymi T. V, p. 722

Ինչպես ասվեց վերը, այս հանգույցը լուծելու համար մեզ մի միջանկյալ տեղեկություն է պակասում, որը մենք ստիպված ենք լրացնել համանմանեցման (անալոգիայի) կարգով: Արդ, Արտաշեսի դեմ արշավելուց (մ. թ. ա. 165 թ.) առաջ, Անտիոքոս 4-րդը արշավել էր Եգիպտոս (մ. թ. ա. 168 թ.): Այդ արշավանքի ժամանակ նա պաշարեց մարաքաղաք Ալեքսանդրիան: Հռոմը պատվիրակություն ուղարկեց այնտեղ եւ կտրուկ վերջնագիր ներկայացրեց Անտիոքոսին, պահանջելով ազատել Եգիպտոսը, որը եւ կատարվեց: Ըստ որում պատվիրակ Գայոս Պոպիլիոսը, պատասխանելով Անտիոքոսի խնդրանքին՝ իրեն խորհելու հնարավորություն տալ, ձեռնափայտով շուրջը շրջանակ գծեց եւ ասաց. «Խորհի՛ր այստեղ»:

Մեր առեղծվածը կլուծվի, եթե մենք համաձայնվենք, որ Անտիոքոսի եւ Արտաշեսի միջեւ տեղի ունեցած պատերազմում եւս Հռոմը նման մի միջամտություն է իրականացրել:

Սակայն Հռոմը միայն օժանդակություն չէ, որ այդ ժամանակաշրջանում ցուցաբերել է իր վերելքն ապրող Մեծ Հայքին: Ըստ իր շահերի պահանջի նա նաեւ արգելակել է Արտաշեսի որոշ ձեռնարկումներ: Այդպես տեղի ունեցավ Ծոփքի կապակցությամբ: Նախապես նշենք, որ Ծոփքը, Մեծ Հայքի տարածքի մի մասը կազմելով հանդերձ, իրերի բերմամբ շարունակում էր մնալ որպես առանձին թագավորություն: Զարեհ արքան մահացել էր, նրա որդին՝ Արկաթիակերտ քաղաքի հիմնադիրը՝ նույնպես: Այդ տեղի էր ունեցել, ըստ երեւույթին, շուրջ մ. թ. ա. 165 թ., երբ Սելեւկյան Անտիոքոս 4-րդ Էպիփանեսը անհաջողություն կրելով Արտաշեսի դեմ իր պայքարում, թեքվեց դեպի Ծոփք ու գրավելով Արկաթիակերտը վերանվանեց այն իր մականվամբ Էպիփանիա: Ծոփքի արքայազուները, Զարեհի երկու թոռները, ավագը՝ Մեհրուժան, կրտսերը՝ մեզ անհայտ անվամբ, փախուստի էին դիմել, մեկը Կապադովկիա, մյուսը՝ Մեծ Հայք:

Հետեւելով Արտաշես 1-ինի միավորիչ քաղաքականությանը, բնական է մտածել, որ նա միշտ էլ հակված պիտի լիներ Ծոփքի եւ Մեծ Հայքի միավորմանը: Այժմ պահը հարմար էր թվում եւ նա փորձեց իր մոտ ապաստանած արքայազնին նստեցնել Ծոփքի գահին: Սակայն նույն մտադրությունն ուներ նաեւ Ծոփքի հարեւան Կապադովկիայի թագավոր Արիարաթես 5-րդը՝ իր մոտ ապաստանած Մեհրուժան արքայազնի նկատմամբ: Բախումից խուսափելու համար Արտաշեսն առաջարկեց Արիարաթեսին կիսել Ծոփքի թագավորությունը իրար մեջ, սակայն նա չհամաձայնվեց եւ Արտաշեսը զիջեց նրան ասպարեզը: Մեհրուժնը բազմեց Ծոփ-

քի թափուր գահին:[12]

Պոլիբիոսը Արտաշեսի այս դիրքորոշումը վերագրում է Արիարաթեսի բարոյական ազդեցությանը, նույնը եւ Դիոդորոսը: Սակայն քաղաքական խնդիրներում հազիվ թե բարոյական ազդեցությունը որեւէ դեր է կատարում: Ուրեմն որն էր Արտաշեսի նահանջի բուն պատճառը իր մտադրությունից, եթե հաշվի առնենք, որ նա, ռազմական առումով եռակի ուժեղ լինելով Կապադովկիայից, հեշտությամբ կարող էր այդ խնդիրը լուծել ուժի գործադրմամբ:

Մենք միայն մի պատճառ ենք տեսնում՝ Հռոմը, որ սաստեց Արտաշեսին հօգուտ Կապադովկիայի, ինչպես դրանից առաջ Սելեւկյաններին՝ հօգուտ Մեծ Հայքի եւ ստիպեց նրան ձեռնպահ մնալ: Ինչո՞ւ: Հավանաբար, այդ էին թելադրում հռոմեամետ ճամբարի եւ իր, Հռոմի, շահերը, որի համար Կապադովկիան Փոքր Ասիայում կարեւորագույն դաշնակիցն էր՝ Պերգամոնից հետո: Ծոփքի միացման խնդիրը լուծվեց միայն Արտաշես 1-ինի թոռ Տիգրան 2-րդ Մեծի օրոք՝ միանգամայն ուրիշ արտաքին քաղաքական պայմաններում, երբ Հռոմը հովանավորից վերածվել է պոտենցիալ, իսկ այնուհետեւ իրական թշնամու:

Սակայն այն ժամանակ Ծոփքի միջադեպը չխանգարեց Հռոմի եւ Մեծ Հայքի դաշնակցությանը, ինչպես ցույց են տալիս սելեւկյան սատրապ Տիմարքոսի՝ իր տերերի դեմ բարձրացրած ապստամբության հանգամանքները (մ. թ. ա. 162–160 թթ.):

Լինելով Բաբելոնիայի եւ Հայաստանի հարավ-արեւելյան անմիջական հարեւան Մեդիայի (Մարաստանի) սատրապ, Տիմարքոսը մտադրվում է ապստամբել ու նախ եւ առաջ անցնում է Հռոմ՝ օժանդակություն ստանալու: Այստեղ նա, սենատից իրեն թագավոր հայտարարելու համաձայնություն ստանալով, անցնում է Մեդիա, զորք է հավաքում, «Մեծ թագավոր Տիմարքոսի» արձանագրությամբ դրամներ հատում, դաշինք կռում Հռոմի բարեկամ, Սելեւկյանների երդվյալ թշնամի, Մեծ Հայքի արքա Արտաշես 1-ինի հետ ու ստանում նրա օժանդակությունը:

Մ. թ. ա. 160 թ. նա իր զորքով շարժվում է Սելեւկյան Դեմետրիոս թագավորի դեմ, սակայն պարտություն է կրում ու սպանվում, նրա սկսած գործն էլ խափանվում է:

Տիմարքոսի պատմությունը շատ է հիշեցնում Արտաշեսի ու Զարեհի պատմությունը (երեքն էլ Հռոմի կողմից օժանդակություն ստացած սելեւկյան սատրապներ էին, թագավորական իշխանության հասած), այն վճռական տարբերությամբ, սակայն, որ նրանց

12) Diod., XXXI, 22; Polyb., XXXI, 16

գործը հաջողությամբ պսակվեց, իսկ սրանը՝ ձախողվեց: Տիմարքոսի անհաջողության հիմնական պատճառն այն էր, որ նա չուներ միասնական էթնիկական բազա, այն էլ ազգային ինքնագիտակցության հասած այնպիսի ժողովուրդ, ինչպիսին ունեին Արտաշեսն ու Զարեհը: Սելեւկյանների էթնիկապես խայտաբղետ պետությանը նա հակադրում էր նույնքան խայտաբղետ ռազմական միավորում: Այնինչ նման պետությունների դարն անցնում էր, նրանց օրերը հաշված էին: Կազմվորվում էին նոր տիպի պետություններ, որոնց հիմքն էր մեկ միասնական էթնոսը եւ դրանք էին, որ առավել կենսունակ եղան, ի վիճակի լինելով դիմագրավելու ամեն տեսակի քաղաքական ու ռազմական արհավիրքների ու դրանց բովում ամրապնդվելու ու կոփվելու, եւ ոչ՝ թուլանալու ու փլվելու: Այդպիսի պետություններից էր Մեծ Հայքը:

Մեծ Հայքի վերելքի այս շրջանը պարզորոշ կերպով դրսեւորում է ազգային ինքնագիտակցության առաջացման, նրանից բխող՝ ազգային ինքնորոշման ձգտման եւ սրա իրականացման հաջողության գրավականը կազմող՝ արտաքին քաղաքական ճիշտ կողմնորոշման երեւույթների սերտ միասնությունը: Արտաշես I-ինն էլ հմուտ, կարող եւ փորձված այն գործիչն էր՝ քաղաքագետը, զորավարն ու դիվանագետը, որի գործունեության մեջ իրենց մարմնավորումը գտան ժամանակի այս հրամայականները:

ԱՐՏԱՇԵՍ ՂԱՋԱՐՅԱՆ

Հայ Եկեղեցու դավանաբանության ձեւավորման քաղաքական եւ գաղափարաբանական նախադրյալները

Քաղաքական պատմությունը ողջ միջնադարի ընթացքում կապված է եղել եկեղեցական պատմության հետ: Քրիստոնեության պաշտոնական ընդունումից հետո նրա տարածումը դարձավ այն ընդունած երկրների պետական քաղաքականություն, քանի որ միջնադարյան աշխարհահայեցողությունը հիմնականում կրոնաաստվածաբանական էր եւ պետական ու հասարակական կյանքի հիմնական խնդիրները ընկալվում էին դրա շրջանակներում: Վաղ միջնադարյան եկեղեցական հարաբերությունները, դավանանքի եւ հավատի համար մղված անհաշտ պայքարը պատրիարքությունների ու աստվածաբանական դպրոցների միջեւ լոկ սքոլաստիկ վեճեր չէին, դրանք ունեին քաղաքական հսկայական նշանակություն, ընդգրկում էին ներպետական եւ միջպետական փոխհարաբերությունների գրեթե բոլոր բնագավառները:

Սկզբնական շրջանում, երբ քրիստոնեական եկեղեցին միասնական էր, երբ կար մեկ՝ Ընդհանրական-Տիեզերական Եկեղեցի, քրիստոնեության բնույթը նույնն էր ողջ քրիստոնյա աշխարհում: Միասնական եկեղեցու ներսում գոյություն ուներ աստվածաբանական երկու մեծ դպրոց՝ Ալեքսանդրիայի եւ Անտիոքի, որոնց քրիստոսաբանական տարբեր ընկալումները, կրոնա-եկեղեցական, դավանաբանական ըմբռնումներն ու գաղափարաբանությունը, քաղաքական շահերն ու նպատակները չունեին ազգային բնութագիր: Ազգային եկեղեցիները դեռեւս չէին ձեւավորվել, իսկ քրիստոնեությունը դեռ չէր ազգայնացել:

Ընդհանրական Եկեղեցու պառակտման եւ ազգային (հայկական, ղպտական, ասորական) եկեղեցիների ձեւավորման հետ միաժամանակ քրիստոնեությունը ձեռք է բերում ազգային դիմագիծ է եւ զարգացման ուրույն ընթացք՝ դառնալով յուրահատուկ գործոն տվյալ ժողովրդի քաղաքական, կրոնական եւ մշակութային կյանքում, նշանակալից հետք թողնելով հոգեւոր ոլորտի եւ աշխարհընկալման վրա:

Քրիստոնեություն ընդունած ժողովուրդների ու երկրների մի մասի համար կրոնը, եկեղեցին, այս կամ այն դավանանքը ծառայել են որպես քաղաքական նկրտումների իրականացման կամ հոգեւոր ու ե-

կեղեցական միապետությունների ստեղծման միջոց, մյուսների համար՝ ազգային ինքնության, մշակութային եւ անգամ քաղաքական անկախության պահպանման գործոն՝ քրիստոնյա եւ ոչ քրիստոնյա երկրների դեմ պայքարում: Այս առումով IV-VIII դարերը հենց այն կարեւոր ժամանակաշրջանն էին, երբ պայքար էր գնում մի կողմից՝ տիեզերական ժողովներում Ընդհանրական Եկեղեցու դավանաբանական դոգմաների որոշարկման ու հավատի հիմնական կետերի մշակման, ինչպես նաեւ պատրիարքությունների միջեւ գերիշխանության, մյուս կողմից՝ ազգային կամ արեւելյան եկեղեցիների ձեւավորման, եկեղեցական, ծիսա-դավանական ինքնուրույնության հաստատման համար:

Հեռու լինելով Ընդհանրական Եկեղեցու ներսում ծավալված դավանաբանական անհաշտ պայքարից, Հայ Եկեղեցին այնուամենայնիվ, չէր կարող երկար ժամանակ խուսափել այդ խնդիրների լուծմանը մասնակցելուց, եւ, ժամանակի քաղաքական հանգամանքներից ելնելով, պետք է ճշտեր իր դիրքորոշումը դավանանքի հարցերում, ձգտելով համապատասխանացնել այն ինչպես Հայ Եկեղեցու եւ ժողովրդի ազգային ինքնուրույնության պահպանման շահերին, այնպես էլ քրիստոսաբանական-աստվածաբանական սեփական ընկալումներին:

Ժամանակի երկու մեծ տերությունները՝ Բյուզանդական կայսրությունը եւ Պարսկաստանը ավանդաբար մրցակցել են նվաճելու համար Հայաստանը, որը նրանց համար ուներ ռազմաստրատեգիական, քաղաքական եւ տնտեսական խոշոր նշանակություն: Այդ նպատակների իրագործման համար քաղաքական եւ ռազմական միջոցներից զատ օգտագործվում էին կրոնական, եկեղեցական-դավանաբանական ճնշումներն ու պարտադրանքները: Եւ դա պատահական չէր: Եկեղեցին եւ դավանանքը միջնադարի քաղաքական կարեւոր գործոններ էին, իսկ Հայոց համար ինքնուրույնության պահպանման հզոր միջոցներ: Քրիստոնեությունն ընդհանրապես՝ Պարսկաստանի դեմ մղված պայքարում, ազգային դավանանքն ու եկեղեցին՝ նեստորականության, այնուհետեւ Բյուզանդիայի (քաղկեդոնականության) դեմ պայքարում Հայոց համար ստանում են առաջնակարգ նշանակություն ու բովանդակություն: Եթե գրաղաշտականությանը հայերը հակադրվում էին որպես քրիստոնյաներ ընդհանրապես եւ ձգտում էին ամենից առաջ մնալ քրիստոնյա, ապա նեստորականության, իսկ ավելի ուշ՝ քաղկեդոնականության դեմ տարվող պայքարում առաջ եկավ դավանանքի եւ դավանաբանական վեճերի հանդեպ սեփական դիրքորոշման ճշտման անհրաժեշտությունը:

Այս իմաստով, Հայ Եկեղեցու համար դավանանքի պաշտպանությունը միեւնույն ժամանակ նաեւ ազգային-մշակութային ինքնուրույնության ու անկախության պաշտպանություն էր: Մյուս կողմից, Հայ Եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումը համահունչ էր ոչ միայն բուն ազգային շահերին, այլեւ քրիստոնյա Արեւելքի քրիստոսաբանական-աստվածաբանական ըմբռնումների եւ գաղափարաբանությանը: Հետեւաբար, Հայ Եկեղեցու ինքնուրույն դավանաբանության ձեւավորումն ընթացել է երկու՝ քաղաքական եւ գաղափարաբանական ուղիներով: Այս երկու գործոններն էլ էական նշանակություն են ունեցել Հայ Եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշման ճշտման գործում:

Պարսկաստանը դարեր շարունակ բացահայտ կրոնափոխության քաղաքականություն էր վարում Հայաստանի հանդեպ եւ, չհասնելով որեւէ հաջողության, դիմեց ավելի նուրբ եւ քողարկված միջոցների: Պարսից պետությունը սկսեց քրիստոնյաների դավանական տարբերություններն օգտագործել իր քաղաքական նպատակներին ծառայեցնելու համար: Եթե արիոսականները, հոգեմարտները (մակեդոնյաններ) եւ IV դարի քրիստոնեական մյուս աղանդները չկարողացան ստեղծել իրենց եկեղեցին եւ շատ շուտ հեռացան պատմական ասպարեզից, ապա Եփեսոսի երրորդ տիեզերական ժողովում բանադրված եւ դրանից հետո հալածանքների ենթարկված նեստորականությունն ունեցավ այն: Թերեւս դա առաջին եկեղեցին էր, որ ստեղծվեց Ընդհանրական Եկեղեցում զուգահեռ եւ գոյատեւեց՝ անշուշտ բարենպաստ քաղաքական պայմանների շնորհիվ: Պարսկաստանը պաշտպանեց եւ հովանավորեց նեստորականներին՝ ի հակակշիռ Բյուզանդիայի, հետագայում՝ նաեւ Հայաստանի, իր ազդեցությունն այստեղ ուժեղացնելու եւ բյուզանդականը թուլացնելու նպատակով: Որքան թուլանում են կայսրությունում Նեստորի կողմնակիցները, այնքան զորանում են նրանք Պարսից իշխանության տակ: Նեստորականներին հովանավորելու քաղաքականությամբ Պարսից արքունիքը ձգտում էր մի կողմից անջրպետել պարսկական պետության սահմաններում ապրող քրիստոնյաներին եւ հատկապես հայերին դավանակից Բյուզանդիայից, մյուս կողմից՝ իրեն ենթարկել Հայ Եկեղեցին:

Հայ Եկեղեցին ընկալելով նեստորականության բերած վտանգը եւ Պարսից քաղաքականության հեռահար նպատակները, նեստորականությունը մերժեց ոչ այնքան Ընդհանրական Եկեղեցու մի մասը լինելու գիտակցումից, որքան Պարսից քաղաքականությունից պաշտպանվելու, իր եկեղեցական անկախությունն ու ինքնությունը պահե-

լու համար: Դա Անտիոքի դպրոցի աստվածաբանության մերժումն էր միաժամանակ եւ Ալեքսանդրյան վարդապետության դիրքերի վրա կանգնելու առաջին քայլը:

Ընդհանրական Եկեղեցու համար ընդհանրապես, Հայ Եկեղեցու համար մասնավորապես, շրջադարձային էր 451 թ. Քաղկեդոնի IV տիեզերական անվանված ժողովը: Տիեզերական ժողովներում աստվածաբանական-դավանաբանական վեճերի քողի տակ անգիջում պայքար էր գնում պատրիարքությունների ու քաղաքական ուժերի միջեւ՝ եկեղեցական եւ քաղաքական գերիշխանության հասնելու համար: Այդ ժողովների գումարման պաշտոնական առիթներն էին հավատի մաքրության եւ ուղղափառության պաշտպանությունը, դավանաբանական դոգմաների ընդունումը եւ պայքարը մոլորեցնող վարդապետությունների դեմ: «Բայց այդ բարեպաշտական նպատակների տակ թաքնված գործում էին առավելապես քաղաքական ձգտումները»[1]: Ասվածը հատկապես վերաբերում է Քաղկեդոնի ժողովին, ուր առավել ցայտունորեն դրսեւորվեցին Հռոմի եւ Արեւելքի քաղաքական շահախնդրությունները, ժողով, որը սկզբից դրեց եւ ի վերջո հանգեցրեց Ընդհանրական Եկեղեցու մասնատմանը եւ Արեւելքի ու Արեւմուտքի եկեղեցական բաժանմանը:

Երեք տիեզերական ժողովներում հաղթանակել էր ալեքսանդրյան դպրոցի վարդապետությունը, իսկ Եփեսոսի ժողովից (431) հետո Ալեքսանդրիայի Աթոռի հեղինակությունն ավելի էր բարձրացել: Հռոմի եկեղեցին ու պապն ունեին իրենց շահախնդրությունները Արեւելքում, եւ Հռոմն այլեւս չէր կարող հանդուրժել Ալեքսանդրիայի հզորացումը, որ Քաղկեդոնի ժողովի նախօրեին հասել էր իր փառքի գագաթնակետին: Հռոմը, լինելով միակ տիեզերական Աթոռը Արեւմուտքում եւ իր ձեռքում պահելով Արեւմուտքի ողջ քրիստոնյա աշխարհը, նոր վարդապետությամբ՝ քաղկեդոնականությամբ եւ Լեւոնի Տումարով, փորձում էր միջամտել նաեւ Արեւելքի գործերին, իրեն ենթարկել Արեւելքի պատրիարքական Աթոռները, հասնել եկեղեցական գերիշխանության եւ դառնալ քրիստոնյա եկեղեցու միակ տիեզերական Աթոռը: Քաղկեդոնի ժողովի անելիքն ու նպատակը պարզ էր, ելքը՝ կանխորոշված: Հռոմի Լեւոն Ա պապը շատ լավ էր հասկանում, որ քաղկեդոնականությամբ նոր վարդապետություն էր պարտադրում Ալեքսանդրյան քրիստոսաբանության ոգով սնված Արեւելքին, սակայն դա թերեւս միակ ճանապարհն էր Ալեքսանդրիայի Աթոռի աճող հեղինակությանը հարվածելու եւ Արեւելքում Հռոմի գերիշխանությունը հաստատելու համար: Քաղկեդոնում ավելի եւս

1. Նույն, Հայոց պատմություն, Երկերի ժողովածու, Բ հատոր, Գիրք առաջին, Ե, 1967, էջ 95:

շեշտվեց աստվածաբանական վեճերի թիկունքում քողարկված քաղաքական շահերի առաջնայնությունը:

Արեւելքը, բնականաբար չէր կարող հանդուրժել Հռոմի այս նկրտումները: Դրան չհամակերպելու արտահայտությունն էր հակաքաղկեդոնական պայքարը ալեքսանդրյան-եփեսոսյան միաբնակ վարդապետության դրոշի ներքո, միաբնակություն, որը չընկավ ծայրահեղության գիրկը (Եվտիքեսի միաբնակ վարդապետությունը), այլ Արեւելքի համար եղավ առաջադիմական գործոն, որի օգնությամբ կանխվել է ազգային եկեղեցիների ձուլումը Բյուզանդական կայսերական եկեղեցուն:[2] Ռուս աստվածաբան Վ. Վ. Բոլոտովը գրում է, որ Քաղկեդոնի ժողովում Հռոմի եկեղեցական հեղինակությունը բարձրացավ այնպիսի աստիճանի, որ երբեք չէր հասել նախկինում: Մյուս կողմից հենց այդ ժողովում եւ դրանից հետո ամենամեծ ու ծանր հարվածը հասցվեց Հռոմի նկրտումներին Արեւելքի նկատմամբ:[3]

Հակաքաղկեդոնական պայքարի ընթացքում ձեւավորվեցին արեւելյան ազգային եկեղեցիները, որոնք ինքնուրույն ճանապարհներ ընտրեցին: Դավանաբանության խնդիրը, հատկապես Հայոց համար, դուրս էր գալիս զուտ եկեղեցու շրջանակներից եւ ստանում է ազգային-քաղաքական նշանակություն: Մառն իրավացիորեն նկատել է, որ հակաքաղկեդոնականությունը Հայոց համար ծառայել է գլխավորապես Հայ Եկեղեցու ինքնուրույն զարգացման աղբյուր, ինքնուրույն՝ ոչ միայն հույն-ուղղափառ եւ նեստորական, այլ նաեւ հակոբիկյան եկեղեցուց, չնայած նրա հետ ունեցած սերտ հարաբերություններին:[4]

Քրիստոնեության ընդունումով ավելի է ամրապնդվում Հայոց կողմնորոշումը դեպի Բյուզանդիա: Սակայն, երբ Բյուզանդիան դավանական, եկեղեցական հարցերը փորձեց ծառայեցնել իր քաղաքական ծրագրերին, սեփական դավանաբանությամբ հավատակից երկրից սահմանազատվելը դարձավ անհրաժեշտություն: Իրոք, հայերի լոկ քրիստոնյա լինելու հանգամանքը շատ քիչ նշանակություն ուներ Բյուզանդիայի համար, որը ելնելով իր շահերից, չնայած հայերի՝ օգնության բազմաթիվ խնդրանքներին եւ հավատակից լինելու մասին հիշեցումներին (450-451, 481-484 թթ. ապստամբությունների ժամանակ), նպատակահարմար չգտավ սրելու իր հարաբերություն-

2. Տեր-Մինասյան Ե., Մովսես Խորենացու բանկեդոնական լինելու առասպելի շուրջ. «Պատմա բանասիրական հետազոտություններ», Ե. 1971, էջ 235:

3. Болотов В. В. История церкви в период вселенских соборов, лекция по истории древней церкви, т. 3, СПБ, 1913, стр. 3-4.

4. Марр Н. Аркаун, Монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, СПБ, 1905, стр. 5

ները Պարսկաստանի հետ եւ ուխտադրուժ խոստումներից բացի ոչինչ չարեց օգնելու հայերին «ընդդեմ անօրեն հեթանոսների եւ անաստվածների»:

Եկեղեցին եւ ինքնուրույն դավանանքը դառնում են ազգային ինքնության պահպանման զորեղ գործոններ: Պատահական չէ, որ մեր պատմիչները գովեստով են խոսում Թեոդոսիոս Փոքր, Զենոն, Անաստաս կայսրերի մասին: Սրանք եւս չեն օգնել հայերին պարսիկների դեմ պատերազմներում, ավելին՝ քաղաքական ճնշումների են ենթարկել իրենց տիրապետության տակ գտնվող Արեւմտյան Հայաստանի նախարարությունները (հիշենք 484 թ. Սատրապական Հայաստանի ապստամբությունը Զենոն կայսեր դեմ), սակայն իրենց եկեղեցական, կրոնա-դավանաբանական քաղաքականությամբ (Զենոն, Անաստաս), որն ուղղված էր Քաղկեդոնի ժողովի դեմ եւ իրենց հակվածությամբ դեպի միաբնակները, համապատասխան են եղել Հայ Եկեղեցու դավանաբանական ըմբռնումներին եւ եկեղեցական ինքնուրույնության պահպանման ձգտումներին:

Հայ հոգեւոր եւ աշխարհիկ վերնախավը եկեղեցու մեջ տեսել է պետականության գաղափարի մարմնավորումը: Պետության բացակայության պայմաններում սեփական դավանանքի պաշտպանությունը քաղաքական նշանակություն էր ստանում, այն է՝ «ինքնուրույն դավանանքի ձեւավորմամբ նպաստել Հայ Եկեղեցու ազգայնացմանը, հեռու՝ ուրիշ եկեղեցիների, թեեւ քրիստոնյա, բայց օտար ազդեցություններից եւ գաղափարական միությունից: Դրանով իսկ դիմակայել հայ ժողովրդի նկատմամբ համաձուլարար քաղաքականություն վարող օտար ուժերի դեմ՝ հայ պետականության չգոյության պայմաններում»:[5] Հայ Եկեղեցին գիտակցեց քաղկեդոնական դավանության բերած վտանգը, այն նույն վտանգը, որ ըմբռնել էին հայերը նեստորականությունը մերժելիս:

Քաղկեդոնի մերժումը եւ, եկեղեցական սահմանազատումը չպետք է դիտել անպայմանորեն հայ իրականությանը բնորոշ երեւույթ: Թեեւ, Լեոն գրում է, որ Քաղկեդոնը «այդ քրիստոնյա, արեւմտյան ընտանիքի մեջ մտած երկրին (Հայաստանին - Ա. Ղ.) բերում էր կղզիացում, մի դրություն, որ կատարյալ անօգնականություն էր քաղաքական տեսակետից ու խոր ինքնամփոփում՝ ազգային-կուլտուրական տեսակետից»,[6] պետք է, այնուամենայնիվ, արձանագրել, որ Հայաստանը մենակ չէր իր այդ վիճակում: Ինչպես նշել ենք, ողջ Արեւելքը չհամակերպվեց Քաղկեդոնի ժողովին. ոչ նրա դավանաբանությանը, որ բոլորովին նոր էր Արեւելքի համար, եւ ոչ էլ Հռոմի քաղաքական ու եկեղեցական գերիշխանական միտումներին, որ թաքնված էին Քաղկեդոնի քրիստոսաբանական բանաձեւումների հետեւում: Քաղկեդոնը պատճառ դարձավ ոչ միայն Հայ Եկեղեցու՝ Ընդհանրական եկեղեցուց անջատման, այլ ընդհանրապես քրիստոնեական Եկեղեցու պառակտման, Արեւմուտքի եւ Արեւելքի միջեւ, քաղաքականից զատ, նաեւ եկեղեցական բաժանման համար: Քաղկեդոնը մեծ հուզումներ առաջ բերեց ողջ Արեւելքում: 451 թ. սինչեւ 518 թ. ամբողջ բյուզանդական կայսրությունը, նրա պրովինցիաները քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական կուսակցությունների կրոնական վեճերով ալեկոծության մեջ էին: Անգամ Անտիոքը, որ միշտ Ալեքսանդրիայի հակառակորդն էր, չհաշտվեց Քաղկեդոնի որոշումների եւ նոր վարդապետության հետ: Կրոնական հողի վրա ծագած այս խռովությունները մեծ վտանգ էին ներկայացնում պետության միասնության համար, եւ կայսրերը (Լեոն, Զենոն, Անաստաս) միջոցներ էին ձեռնարկում Քաղկեդոնի դավանությունը եթե ոչ վերացնելու, ապա գոնե նրա ազդեցությունը սահմանափակելու եւ միաբնակներին սիրաշահելու համար: V-VI դդ. հակաքաղկեդոնական դավանաբանական պայքարի հիմնական ծանրությունն իրենց ուսերի վրա են տարել հույն, ասորի, ղպտի աստվածաբանները (Տիմոթեոս Կուզ, Պետրոս Ֆուլլո, Պետրոս Մոնգոս, Փիլոքսենոս Մաբուգեցի, Սեւերիոս Անտիոքացի, Հուլիանոս Հալիկառնասցի եւ այլք): Բացի այդ, Հայ Եկեղեցին երբեք առաջինը չմերժեց Քաղկեդոնի ժողովը եւ վարվեց այնպես, ինչպես ընդունված էր ժամանակի քրիստոնյա Արեւելքում: Նա մինչեւ 554 թ. (Դվինի Բ ժողով) բացահայտորեն չհակադրվեց եւ չնզովեց Քաղկեդոնը, այլ՝ լռելյան դատապարտեց նոր վարդապետությունը:

Դա մի փորձ էր, հետեւելով բյուզանդական կայսրերի օրինակին, հնարավոր զսպվածությամբ խուսափել Հռոմի հետ հարաբերությունների վատթարացումից:

Եւ վերջապես, XI դ. (1054 թ.) տեղի ունեցավ եկեղեցիների վերջնական բաժանումը: Դա բավական տեւական մի ընթացք էր: Արդեն 35 տարի (484–518 թթ.) հույն եւ Հռոմի եկեղեցիները փաստորեն բաժանված էին եւ այդ շրջանում երկուսն էլ համոզվերին, որ էլ կարող են գոյատեւել առանց միմյանց:[7] Այդ բաժանման հիմքում առաջին հերթին, խոր պատճառներ էին ընկած: Պապականությունը անհավատալի արագ եւ ուժեղ կերպով զարգանում էր:[8] Եւ եթե Արեւմուտքի համար այն փաստ էր, ապա Արեւելքի համար միայն գե-

5. Կաղանգեդիր Հայոց, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Հ. Ա. Ե, 1964, Նախաբան, էջ XV:
6. Լեո, նշվ. աշխ., էջ 94:

7. Болотов В. В. նշվ. աշխ., էջ 3-4:
8. Նույն տեղում:

ղեցիկ հռետորական ֆրազ:[9] Արեւելքն անտարբեր էր Արեւմուտքի հանդեպ եւ անուշադիր վերջինիս եկեղեցական կյանքին: Արեւմուտքը շատ ավելի գործնական էր եւ միշտ հետաքրքրություն է ցուցաբերել Արեւելքի հանդեպ: Հռոմի հետաքրքրությունները գնալով վերածվում էին միջամտության եւ նպաստում պապականության տարածմանն Արեւելքում: Հռոմի գերակայությունից ազատվելու եւ իր ավտոկեֆալությունը հաստատելու համար, Ս. Հոգու բխման դավանական պատրվակով, հույն եկեղեցին խզեց իր կապերն Արեւմտյան եկեղեցուց: Պատմական եւ քաղաքական տեսակետից միանգամայն ճիշտ այդ մենակեցը կիրառելի է նաեւ Հայ Եկեղեցու՝ Ընդհանրական Եկեղեցուց բաժանման դեպքում: Մեր կարծիքով, նույն պատճառներն էին ընկած նաեւ Հայ Եկեղեցուց Վրաց Եկեղեցու բաժանման հիմքում: Իր ամենամոտ եւ հզոր եկեղեցու՝ Հայ Եկեղեցու ենթակայությունից դուրս գալու համար Վրաց Եկեղեցին ընդունեց քաղկեդոնականություն, եւ դավանաբանական տարաձայնությունները հանգեցրեցին վերջինիս անջատմանն ու անկախացմանը:

Քաղաքական գործոնին զուգահեռ վաղ միջնադարում, առաջնային էին դառնում դավանաբանական տարաձայնությունները, աստվածաբանական վեճերը:

Առաջին երեք տիեզերական ժողովներում (Նիկեայի 325 թ., Կ. Պոլսի 381 թ., Եփեսոսի 431 թ.) հաղթանակեց Ալեքսանդրյան դպրոցի աստվածաբանությունը: Այն իշխում էր Ընդհանրական Եկեղեցում, ուստի Հռոմը սկսեց առիթներ որոնել մի նոր դավանաբանությամբ հակադրվել Ալեքսանդրիային եւ ողջ Արեւելքին: Դա լավագույն միջոցն էր Ալեքսանդրիայի դերն Արեւելքում սահմանափակելու նրա հաղթարշավը կասեցնելու համար: Առիթը Կ. Պոլսի վանքերից մեկի վանական Եվտիքեսի ծայրահեղ մոնոֆիզիտ վարդապետությունն էր՝ ալեքսանդրյան քրիստոսաբանության սխալ մեկնաբանմամբ: Լեւոն Ա-ն 449 թ. հունիսի 13-ին մի դավանաբանական թուղթ գրեց Կ. Պոլսի պատրիարք Ֆլաբիանոսին, որը հայտնի է Լեւոն Տումար անունով (tomos Leonis): Այդ թղթով Հռոմը մեղադրում էր ալեքսանդրիային եվտիքականության մեջ եւ նզովելով Եվտիքեսին Հռոմի պապը ձեւակերպում էր քրիստոսաբանական նոր բանաձեւումներ եւ ըմբռնումներ, որ փաստորեն ժխտումն էր ալեքսանդրյան քրիստոսաբանության եւ Արեւմուտքի դավանաբանական մերձեցումն էր Անտիոքի վարդապետությանը: Դա Արեւմուտքի գաղափարախոսությունն էր, ձեւակերպված Արեւմուտքի ավանդական բանաձեւերով եւ ըմբռնումներով: Լեւոնի Տումարը հիմնված էր Տերտուլիանոսի, Օգոստինոսի վարդապետության վրա, որոնց ազդեցու-

9. Նույն տեղում, էջ 290:

թյունն Արեւելքի դավանաբանական-աստվածաբանական մտքի վրա աննշան էր (բացառությամբ Անտիոքի դպրոցի, որի վարդապետությունը մոտ էր Արեւմուտքի աստվածաբանական հասկացություններին):

Արեւելքում իշխում էր Օրիգենեսից սկզբից առած հունական-ալեքսանդրյան աստվածաբանությունը, որը հակված էր քրիստոսաբանական դոգմայի (Քրիստոսի երկու բնությունների փոխհարաբերությունների եւ առաջնայնության հարցի) միաբնակ դավանությանը, իհարկե միաբնակության ոչեւտիքեսյան ըմբռնմամբ: Եվտիքեսի ուսմունքում կորչում էր Աստվածամարդը՝ Փրկիչը, հետեւապես անտեսվում էր հունական փրկագործության գաղափարը, քանզի ոչ թե սոսկ Աստվածը (Եվտիքես), այլ միայն «մարդացեալ Աստուածը» (Կ. Ալեքսանդրացի) կարող էր փրկել մարդկությանը: Լեւոնի Տումարը թեեւ ընդունում էր «Մի բնութիւն Բանին Աստծոյ մարմնացելոյ» կյուրեղյան բանաձեւը, նզովում Նեստորին եւ Եվտիքեսին, սակայն դավանում է երկու բնություն մարմնավորությունից (Մարդեղությունից) հետո. «Երկու բնութիւնք եկեալք առ իրեարս ի մի անձնաւորութիւն»,- սա է Լեւոնի Տումարի գլխավոր բանաձեւը: Մեկ Անձ, երկու բնություն, Քրիստոսի երկու բնությունները տարբեր են իրարից եւ միավորված են այնքանով, որքանով ներառնված են մեկ Անձի՝ Քրիստոսի մեջ:

Քաղկեդոնի դավանությունը լոկ հաստատումն էր Լեւոնի Տումարի: Այն փորձում էր հաշտեցնել Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դավանաբանությունը Լեւոնի Տումարի հետ: Արեւմուտքի բանաձեւերն ու Անտիոքի աստվածաբանության գաղափարաբանությունն էր գերիշխում Քաղկեդոնի հանգանակում: Արեւելքում իր նոր վարդապետությունն անցկացնելու համար Հռոմը, բացի քաղաքական լծակներից, պետք է հենվեր նաեւ որեւէ աստվածաբանական դպրոցի վրա: Եւ դա Անտիոքի դպրոցն էր, որին միշտ հակադրվել է Արեւելքը: Ահա թե ինչու վերջինս մերժեց Քաղկեդոնի դավանաբանությունը, որ նրան ներկայանում էր նզովված եւ մերժելի նեստորականության ու ալեքսանդրյան աստվածաբանությանը հակադրվող Անտիոքի դպրոցի դավանաբանական բանաձեւումների տեսքով:

Այսպես, Արեւելքը դավանում էր, որ Աստվածայինն իր մեջ է առել մարդկայինը, մարդկային բնությունն Աստվածային է դարձել միության միջոցով: Ոչեվտիքեսյան միաբնականությունն ընդունում է, թե Քրիստոսը մարմին է առել սուրբ Կույսից, բայց Բանն Աստված այդ մարմինն իր իսկականն է դարձրել, մարդկային բնությունն իր Աստվածային էության հետ է միացրել, դարձրել մեկ Քրիստոս, մեկ

Անձ, մեկ բնություն՝ Աստվածամարդկային. «Փառաւորեմք զաստուածութիւնն հանդերձ մարմնաւորութեամբն եւ զմարմնաւորութիւնն հանդերձ աստուածութեամբն»- սա է Արեւելքի հավատը: Իսկ Քաղկեդոնը դավանում է, թե Քրիստոսի անձնավորության մեջ լոկ միացած են մարդկային եւ աստվածային բնությունները. դրանով Քաղկեդոնը միայն շեշտում է Հիսուսի երկու բնությունների բարոյական միությունը եւ նրանց մերձավորությունը: Քաղկեդոնի դավանաբանությունը կարելի է բնորոշել Անձի միության բանաձեւով: Այսինքն՝ Քրիստոսի մեջ երկու բնությունները ոչ թե ուղղակիորեն (ինչպես Արեւելքի դավանությունն է), այլ Բանին Աստծո Անձի կամ Անձնավորության միջնորդությամբ են միավորված: Այլ խոսքով, Որդին Աստծո մարդկային բնությունն իր Աստվածային անձի հետ միավորեց եւ դրանով Որդու մեկ՝ Աստվածային Անձին երկու բնություն վերագրեց. հետեւաբար՝ մեկ Անձ, երկու բնություն: Սա էր Արեւմուտքի քրիստոսաբանությունը, որ բավական տարբեր էր, արեւելյան ըմբռնումից: Նեստորի վարդապետությունը կարծես թե հանգեցնում է իրարից տարբեր ու բաժան երկու բնությունների եւ երկու անձի գաղափարին: Սակայն իր վերջին գրվածքներում Նեստորն ասում էր այն, ինչ հետագայում պետք է դավանեին Լեւոնի Տումարը եւ Քաղկեդոնը, այն է. երկու բնությունները, բարձրագույն եւ անշփոթ կապակցությամբ միավորված են մեկ Անձի մեջ: (Mansi, vol. IV, p. 1024): Հետեւաբար, Արեւելքը հիմքեր ուներ կասկածանքով նայելու քաղկեդոնականությանը, նրա մեջ տեսնելով նեստորականության վերածնունդ: Ն. Մառը ճիշտ է նշում, որ «քաղկեդոնականների երկաբնակ քրիստոսաբանությունը շատ մոտ էր նեստորականությանը»:[10] Ավելին, հայ դավանաբանական միտքը Լեւոնի Տումարը եւ Քաղկեդոնի դավանաբանությունը նմանեցրել է Անտիոքի դպրոցի հիմնադիր համարվող Պողոս Սամոսատացու ուսմունքին: Լեւոնի Տումարն ուղղակի համեմատել են Սամոսատացու վարդապետության հետ, Լեւոնի թուղթը, Քաղկեդոնը, Նեստորին եւ Պողոս Սամոսատացուն նույնացրել միմյանց (Աբրահամ Ա Աղբաբանեցին, Կոմիտաս Ա Աղցեցի):

Վերջապես, այն հանգամանքը, որ հայտնի հակակյուրեղյաններ, Նեստորի կողմնակիցներ Իբաս Եղեսայի, Թեոդորետ Կյուրոսցին, Դոմնոս Անտիոքացին մեծ դեր են խաղացել Քաղկեդոնի ժողովի հրավիրման գործում եւ բուն ժողովում, իսկ նեստորականության հայրեր համարվող Դիոդոր Տարսոնացին, Թեոդոր Մոպսուեստացին չբանադրվեցին, արժանացել է օտար եւ հայ հակաքաղկեդոնիկ հեղինակների (Տիմոթեոս Կուզ, Մովսես Յուրտավեցի, Աբրահամ Ա կաթողիկոս, Ստ. Օրբելյան եւ այլն) հատուկ ուշադրությանը: Նաեւ սրանով պետք է բացատրել այն անհաշտ եւ անհանդուրժող վերաբերմունքը, որ Արեւելքը տածում էր Քաղկեդոնի բուն ժողովի եւ քաղկեդոնականության նկատմամբ: Եւ միայն շատ ավելի ուշ, 553 թ. Կ. Պոլսի V տիեզերական անվանված ժողովում, Հուստինիանոս Ա-ն, փորձելով իր կողմը գրավել միաբնակներին, դատապարտեց այսպես կոչված «երեք գլուխներին» (Իբասին, Թեոդորետին եւ Մոպսուեստացուն), որպես նեստորականության պարագլուխների, սակայն այդ քայլն այլեւս անկարող էր վերամիավորել պառակտված եկեղեցին:

Հայ Եկեղեցին եւս, ի թիվս մյուսների, Արեւելքում տիրող այս մտայնության կրողն էր եւ ինչպես նկատում է Մ. Օրմանյանը, «Հայոց Եկեղեցին եւ մեր հայրապետները միշտ Աղեքսանդրիոյ ուղղութեան հետեւող եղած են, եւ վարդապետութեան մեջ ալ միշտ այն կողմը միտած, հեռու պահելով ինքզինքնին Անտիոքայ դպրոցին եւ Բիւզանդիոյ հայրապետութեան ուղղութենէն»:[11]

Այս ամենով հանդերձ, հայ աստվածաբանական միտքը միշտ էլ որոնել է այն ուղիները, որով հնարավոր կլիներ կրկին միավորել եկեղեցիները, առանց վնասելու միմյանց շահերը: Միջնադարի մեր լավագույն մտածողները՝ Եսայի Նչեցին, Ներսես Շնորհալին, Վարդան Այգեկցին, Ներսես Լամբրոնացին, Մխիթար Գոշը հանգել են դավանաբանական հանդուրժողականության եւ ազգամիջյան համերաշխության գաղափարին: Նրանք գտնում էին, որ քրիստոնեական եկեղեցիների միաբանությունն աստվածահաճո գործ է եւ սատանան է, որ բաժանել է նրանց: Բայց իրատես լինելով գտնում էին, որ քանի դեռ չեն ստեղծվել եկեղեցիների միավորման անհրաժեշտ պայմաններ եւ դեռեւս միության հասնելն անհնար է, ամեն մի ազգ եւ եկեղեցի պարտավոր է հավատարիմ մնալ անցյալից ժառանգած եւ ազգային երանգ ստացած ավանդույթներին, միաժամանակ հարգելով մյուսների հավատն ու օրենքները: Պետք չէ անընդունելի եւ անգոսանելի համարել մյուսների դավանանքն ու ծիսակարգը, քանզի Աստված ճանաչում է յուրաքանչյուրի արժանավորությունը եւ եթե դեռեւս հնարավոր չէ միաբանվել, «բայց կարող են բշնամիք միմեանց չլինել, զխաչ եւ զեկեղեցի միմեանց ընդունել երկրպագութեամբ» եւ «զկարգ միմեանց չհայհոյէն» (Մխիթար Գոշ):[12]

10. Марр. Н. նշվ. աշխ., էջ 4:

11. Օրմանյան Մ., Հայոց եկեղեցին, Կ. Պ., 1912, էջ 100:

12. Այս հարցի մասին ավելի մանրամասն տես՝ Մուրադյան Պ., *Դավանական հանդուրժողության եւ ազգամիջյան համերաշխության գաղափարը ԺԲ-ԺԳ դարերի Հայաստանում* «Գանձասար», Դ. Ե. 1993, էջ 95-108:

ՎԼԱԴԻՄԻՐ ԲԱՐԽՈՒԴԱՐՅԱՆ

Հայկական գաղթավայրերը եւ ազգային ինքնությունը

Հանրահայտ ճշմարտություն է, որ հայկական գաղթավայրերի գոյությունը, որը հայ ժողովրդին ուղեկցել է իր անցած ճանապարհի ողջ ընթացքում, նրա պատմական զարգացման էական առանձնահատկություններից է:

Պատմական մեծ անցյալ ունեցող ժողովուրդներից շատերին է բաժին ընկել օտար երկրներում գաղութներ ունենալ: Բազում պատճառներով շատ ժողովուրդների առանձին զանգվածներ հարկադրված են եղել թողնել հայրենիքը եւ հանգրվան գտնել ուրիշ երկրներում: Արտագաղթերն ու օտար երկրակամարների տակ գաղթավայրերի առաջացումը սակայն, անցողիկ երեւույթ է եղել այդ ժողովուրդների կյանքում եւ չի խախտել նրանց բնապատմական զարգացման ընդհանուր օրինաչափությունը: Հայ ժողովուրդը հարուստ պատմական անցյալ ունեցող այն սակավաթիվ ժողովուրդներից է, որին վիճակվել էր դարեր շարունակ կրել արտագաղթի ծանրությունը եւ աշխարհի տարբեր մասերում ստեղծել գաղթօջախներ: Այսպիսով, հայկական գաղթավայրերի առաջացումը ոչ թե տարաբախտ պատահականության հետեւանք է եղել, այլ ցավոք պարբերական բնույթ է կրել: Դրա հետեւանքով դարեր շարունակ հայրենիքից՝ Հայաստանից դուրս են գտնվել հայության ստվար զանգվածներ, ասել է թե հասարակական կյանքի, գիտության ու մշակույթի շատ օջախներ:

Արդի ժամանակաշրջանում եւս պատմական ճակատագրի այդ բախտորոշ դրոշմը հայ ժողովուրդը կրում է իր վրա: Գաղթավայրերում հայկական զանգվածները շփվել, համագործակցել են հյուրընկալող ժողովուրդների հետ, որը նպաստել է նրանց հոգեւոր ու նյութական մշակույթի զարգացմանը, փոխազդեցությանն ու փոխհարստացմանը: Ուրիշ խոսքով հայկական գաղթավայրերի պատմությունը միաժամանակ ոչ միայն մեր ժողովրդի առանձին զանգվածների, այլ նաեւ հայ ժողովրդի պատմական կապերի պատմություն է: Այդ հանգամանքը թելադրում է համակողմանի ու մանրազնին հետազոտել հայ ժողովրդի պատմության անքակտելի մասը կազմող հայկական գաղութների անցյալն ու ներկան:

Ենթարկվելով տարբեր դարաշրջանների ոգուն եւ այլեւայլ երկրներին առանձնահատուկ բնական պայմանների եւ քաղաքական

կարգերի պահանջներին հայկական գաղութները կամ համայնքները միանգամայն տարաբնույթ կյանք են ունեցել: Այդ հանգամանքը մեծապես դժվարեցնում է դրանց համակարգերի ու ընդհանրությունների բացահայտումը: Այսուհանդերձ պատմական դարաշրջանները իրենց որոշակի կնիքն են դնում ժողովուրդների պատմության վրա: Ուստի, կարծում եմ, արդարացված կլիներ հայկական գաղթավայրերի մեզ հետաքրքրող պրոբլեմը ըստ պատմական փուլերի դիտարկելու մեթոդը:

Նման մերձեցմամբ հայկական գաղթավայրերի, այդ թվում եւ սփյուռքի ամբողջական պատմությունը կարելի է քննարկել երեք հիմնական փուլերով՝ միջնադարում, նոր եւ ապա նորագույն դարաշրջաններում:

Սույն հոդվածը նվիրվում է առաջին պատմական փուլին՝ միջնադարին, ներառելով նաեւ 18-րդ դարը: Սա մի փորձ է հայկական գաղութների ինքնությունը սոսկ ուրվագծելու եղանակով դիտարկելու, կամ ավելի ճիշտ ուղղակի հարցադրումներ կատարելու ուղղությամբ:

Հարկ է նկատի առնել, որ հայրենիքից օտար երկրներ կատարվող ամեն մի արտագաղթ չէ, որ կարող է հանգեցնել գաղութի առաջացման: Գաղութ, գաղթավայր կամ գաղթօջախ հասկացության տակ պատմագիտությունն ընդունում է օտար երկրներում հանգրվան գտած որեւէ ժողովրդի այն զանգվածների գոյությունը, որոնք նոր միջավայրում ստեղծում են իրենց համայնքը, ստանում ինքնավարություն, պահպանում մայրենի լեզուն, դավանանքը, գիրն ու գրականությունը, ազգային ավանդույթներն ու սովորությունները կամ ունենում նշված հատկանիշների մի մասը: Ուրիշ խոսքով, երբ այդ զանգվածները օտար միջավայրում պահպանում են ազգային նկարագիրը եւ իրենց հատկանիշներով եւ համապարփակ կյանքով առանձնանում հյուրընկալող ժողովուրդներից:

Գաղութի որպես ազգային-հավաքական կեցության ձեւի հիմքում առաջին հերթին ընկած է լինում դավանանքը եւ կրթական գործը:

Օտար երկրներում համախումբ ապրող որեւէ ժողովրդի փոքրաքանակ կամ անգամ ստվար զանգվածը գաղութ է ստեղծում միայն այն ժամանակ, երբ բացում է իր ազգային դպրոցը, հիմնում եկեղեցին: Դրանք են մարմնավորում ազգային կեցությունը, ինքնությունը:

Միջնադարի հայկական գաղութների մի մասը գոյատեւել է նաեւ հետագայում, նոր, անգամ նորագույն դարաշրջանում: Մյուս մասը մարել, հետագա պատմափուլ չի անցել, եւ եթե շարունակել է գոյատեւել, ապա այնքան թուլացած, որ որեւէ նշանակալի հետք չի թողնել:

Միջնադարի հայկական գաղթավայրերի վերելքը տեղի է ունեցել 16-18-րդ դարերում: Ուշ միջնադարում աշխույժ կյանք ունեցած եւ հայ ժողովրդի պատմության մեջ մնայուն հետք թողած նշանավոր այդ կենտրոններից էին Նոր Ջուղայի, Հնդկաստանի, Լեհաստանի եւ Ուկրաինայի, Ղրիմի, Հունգարիայի եւ ուրիշ գաղութներ: Այդ դարաշրջանում Ռուսաստանում հիմնվեցին նույնպես նշանավոր Աստրախանի, Մոսկվայի Գլզարի, Մոզդոկի, Նոր Նախիջեւանի, Գրիգորիոպոլի գաղութները: Սակայն ռուսահայ գաղութների արգասավոր կյանքը առավելապես դրսեւորվեց հաջորդ պատմափուլում:

Եւրոպայի ու Ասիայի տարբեր երկրներում ծվարած հայ համայնքների ակնառու առաջադիմությունը պայմանավորված էր այն ընդհանուր տեղաշարժերով, որ տեղի էին ունենում միջնադարից դեպի նոր, բուրժուական հարաբերություններին անցնելիս: Առեւտրատնտեսական կապերի աշխուժացումը, վերածնունդը, լուսավորական շարժումը եւ ժողովուրդների ու պետությունների կյանքում կատարվող համանման այլ իրողությունները արգասավորում էին այդ հեղաբեկումները:

Համաշխարհային ընդգրկում ունեցող այդ երեւույթների անդրադարձը հասնում եւ իր ոլորտի մեջ էր առնում նաեւ տարբեր ժողովուրդների մոտ ապաստան գտած եւ այդ երկրների մի փոքրիկ մասնիկը կազմող հայկական զանգվածներին:

Գաղթավայրերի այդ վերելքը մյուս կողմից պայմանավորված էր հայրենիքում, Հայաստանում ստեղծված իրավիճակով: Ինչպես հայտնի է, 15-րդ դ. վերջերից Հայաստանի հարեւանների՝ արեւմուտքում հզորացած Օսմանյան Թուրքիայի, իսկ արեւելքում Շահական Պարսկաստանի միջեւ երկարատեւ պատերազմ սկսվեց: Փոփոխական հաջողությամբ ընթացող ռազմական գործողությունների հետեւանքով Հայաստանը մեծ կորուստներ կրեց: Երկիրն ավերվեց ու թալանվեց, մեծ թափ ստացավ արտագաղթը: Հայաստանն ընկավ արեւելյան երկու հզոր բռնապետությունների լծի տակ: Երկրում բացակայում էին ոչ միայն խաղաղ աշխատանքի, այլեւ անգամ գոյքի ու անձի ապահովության տարրական պայմանները: Արտագաղթի եւ ձուլման հետեւանքով վտանգվում էր հայ ժողովրդի ֆիզիկական գոյությունը:

Ստեղծված անհուսալի թվացող իրավիճակում ազգային ավանդույթների, մշակույթի, հասարակական մտքի պահպանման ու զարգացման առաքելությունը իր վրա է վերցնում հայկական գաղթաշխարհը:

Գաղթավայրերի հայ զանգվածները օտար երկրում, նոր միջա-

վայրի անխուսափելի ազդեցությունը կրելով հանդերձ պահպանել են ազգային բարքերը: Նրանք իրենց հետ տարել եւ սերնդից սերունդ են փոխանցել նախնիներից ժառանգած առօրյա կյանքի ու կենցաղի, ազգային ծեսերի կենսահաստատ շատ ավանդները: Հայրենի երկրից ժառանգված կենցաղային սովորույթների պահպանման գործում մեծ էր հայ եկեղեցու դերը:

Հայ զանգվածների ազգային նկարագիրը պահպանելուն նպաստում էր նաեւ այն հանգամանքը, որ հյուրընկալող երկրի բնակչության հետ շփումները թույլ էին: Հայ համայնքներն ապրում էին միջնադարին հատուկ ներփակ կյանքով: Դարաշրջանին բնորոշ տրանսպորտի տեխնիկական միջոցների բացակայությունը, միայն մարդկային կամ անասնական ուժով կատարվող երթեւեկը չէր կարող խախտել նրանց ինքնաբավ ապրելակերպը:

Հայկական գաղթավայրերի մշակութային ողջ գործունեությունը հենց ազգային ինքնությունը հաստատող ու այն պահպանող զորավոր միջոց էր: Ամեն մի գաղութում հայկական եկեղեցին, դպրոցը, լուսավորական այլ հաստատությունները ազգային մթնոլորտն ու ոգին պահպանող հիմնական լծակներ են եղել: Այնտեղ գրվել ու արտագրվել են ձեռագրեր, ստեղծվել մատենագրական, պատմագիտական, գեղարվեստական, արվեստի այլեւայլ ճյուղերին վերաբերող գործեր: Այդ ամենի շնորհիվ գաղութներում ոչ միայն պահպանվել, այլեւ նկատելի չափով զարգացում է ապրել հայկական մշակույթը:

Մեր այս ասածների մասին առարկայական պատկերացում կազմելու նպատակով հիշատակենք մշակույթի նշանավոր ճյուղերից մեկի՝ հայ տպագրության սկզբնավորման եւ զարգացման միջնադարյան շրջանի պատմությունը:

Ինչպես հայտնի է, հայոց մշակույթի կարեւոր նվաճումներից մեկը՝ հայկական տպագրությունը սկզբնավորվել է հայրենիքից դուրս, հայկական հեռավոր համայնքում: 1512 թ. Իտալիայի Վենետիկ քաղաքում Հակոբ Մեղապարտը դնում է հայ տպագրության հիմքը, տպագրում առաջին գիրքը՝ «Ուրբաթագիրք»: Հաջորդ տարում հրատարակվում են չորս հայերեն գրքեր: Տպագրության սկզբնավորումը, ինչպես 5-րդ դարի արշալույսին հայ գրերի գյուտը, ինքնահաստատման էական քայլ էր:

Կես դար անց՝ 1565 թ. նշանավոր հրատարակիչ Աբգար դպիր Թոխաթեցին այստեղ հրատարակում է եւս երեք գիրք: Հայկական տպագրություն է սկզբնավորվում Իտալիայի ուրիշ քաղաքներում՝ Հռոմում (1584 թ.), Լիվոռնոյում (1644 թ.):

Հովհաննես Քարմատաենցը 1616 թ. հայկական տպարան է հիմ-

նում Լվովում: Նոր Ջուղայում տպագրական գործը սկզբնավորվում է Խաչատուր Կեսարացու կողմից 1636-1638 թվականներին:

Հայ տպագրության զարգացման հաջորդ փուլը կապվում է արդեն Հոլանդիայի հետ: Ամստերդամում հայկական տպարան է հիմնվում 1660 թվականին, Էջմիածնի պատվիրակ Մատթեոս Ծարեցու կողմից: Վերջինիս գործը հաջողությամբ շարունակում է Ոսկան Երեւանցին: 1685 թվականից Ամստերդամում սկսվում է հայկական տպագրության մի նոր փուլ, որը կապվում է Վանանդացիների (Թովմաս, Ղուկաս, Մատթեոս) անվան հետ: Նրանք մինչեւ 1717 թ. հրատարակում են կրթական-լուսավորական եւ գործնական նշանակության (չափերի, դրամական միավորների համարժեքության) տասնյոթ անուն գիրք:

Լոնդոնում հաստատված Նոր Ջուղայի վաճառական Գրիգոր Խալդարյանը ձուլել է տալիս հայերեն տառեր եւ 1780 թ. հիմնում է տպարան: Լոնդոնում մեկ գիրք հրատարակելուց հետո հաջորդ տարի այն տեղափոխում է Սանկտ Պետերբուրգ: Այդտեղ, ապա Նոր Նախիջեւանի եւ Աստրախանի գաղութներ տեղափոխած Խալդարյան տպարանում մինչեւ 1800 թվականը հրատարակվում է քառասուն գիրք:[1]

Մինչեւ դարի վերջը հայկական տպարաններ են հիմնվում նաեւ Փարիզում, Բեռլինում, Լոնդոնում, Լայպցիգում, Պադուայում, Զմյուռնիայում եւ ուրիշ քաղաքներում: Հայ տպագրության զարգացման այս առաջին շրջանում լույս է տեսնում ընդհանուր առմամբ 1000 անուն հայերեն գիրք:

Հայաստանում մինչեւ 18-րդ դարի վերջը, ամբողջ մինչեւ 19-րդ դ. 20-ական թվականները հիմնվում է միայն Էջմիածնի տպարանը (1771 թ.): Այսինքն, հայ տպագրության սկզբնավորումից 260 տարի անցնելուց հետո է միայն այդ գործը սկսվում Հայաստանում: Մինչեւ դարի վերջը Էջմիածնում տպագրվում է ընդամենը 10 գիրք:[2]

Այսպիսով, հայրենիքի համար ստեղծված դժվարին պայմաններում, երբ այստեղ հնարավորություն չկար ստեղծարար աշխատանքի Եւրոպայի եւ Ասիայի հայ համայնքներն են իրենց վրա վերցնում հայ մշակույթի կարեւոր մի բնագավառի՝ տպագրության գործը: Դրանով նրանք ապահովում էին հայ մշակույթի բնականոն զարգացման ընթացքը: Համանման երեւույթ կատարվում էր նաեւ պարբերական մամուլի եւ հոգեւոր մշակույթի մյուս ասպարեզներում: Ուշ միջնադարում մի շարք հայկական գաղութներ բավականաչափ լայն արտոնություններ եւ ինքնավարություն ստացան: Առեւտրատնտեսական առանձնաշնորհումները պետությունների կողմից վերապահվում էր երկրի տնտեսական կյանքի զարգացման նպատակով: Ինքնավարությունը սակայն գերազանցապես տվյալ համայնքի ազգային հատկանիշների պաշտպանության ձեւավորման մարմին էր: Եկատերինա 2-րդ թագուհու 1779 թ. նոյեմբերի 14-ի կայսերական հրովարտակով Ղրիմի թերակղզուց գաղթող եւ Դոնի ափերին հաստատվող (Նոր Նախիջեւան) նորաբնակները ստացան ոչ միայն տնտեսական առանձնաշնորհումներ: Նրանց տրվում էր դավանանքի լիիրավ ազատություն, Էջմիածնի Մայր աթոռին ենթարկվելու իրավունք: Ղրիմահայերը ստացան սովորույթային նորմերով եւ ազգային լեզվով դատավարություն վարելու իրավասություն:

Կառավարության թույլտվությամբ 1746 թ. Աստրախանի գաղթօջախում հիմնվեց ռաթիուզ, ուր դատավարությունը կատարվում էր ազգային իրավական նորմերով: 1765 թ. ստեղծվեց «Աստրախանի հայոց դատաստանագիրքը»: Այն կազմված էր Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի», հայկական սովորույթային նորմերի հիման վրա, ռուսական միջավայրի եւ օրենքների հաշվառումով: Այդ դատաստանագիրքը Աստրախանից զատ գործածվում էր նաեւ Ղզլարում, Մոզդոկում՝ Նոր Նախիջեւանում:

Ավելի վաղ նույն սկզբունքով էր կազմված լեհահայոց դատաստանագիրքը: Լվովի ճշանավոր գաղթօջախից զատ արտոնություններից էին օգտվում Կամենեց-Պոդոլսկի, Ստանիսլավի, Լուցկի, Յազլովեցի, Ջամոստիեյի եւ այլ համայնքներ: Ջամոստիեյի հայերը 1585 թ. արտոնագիր են ստանում, որով հայերին տրվում էր դավանանքի ազատություն, եկեղեցիներ կառուցելու, մագիստրատ հիմնելու, դատարան ունենալու եւ տնտեսական ազատ գործունեություն ծավալելու իրավունք[3]:

18-րդ դարի սկզբներին Հունգարիայի Տրանսիլվանիա երկրամասում ցրված հայերը կենտրոնացան նորաստեղծ երկու հայաքաղաքներում: Դրանցից մեկը 1700 թ. հիմնադրված Գեղարդն էր (ըստ օտարների՝ Արմենոպոլիսը), մյուսը՝ Եղիսաբեթուպոլիսը: Թագավորական հրամանով երկու քաղաքն էլ համարվեցին զուտ հայկական կենտրոններ եւ ստացան արտոնություններ: Այդ քաղաքներն ունեին իրենց ինքնավարությունը, որն իրականացնում էր «Հայկական կոմպանիան»: Հետագայում ինքնավարությունը մարմնավորում էր քաղաքային վարչությունը, ապա «Հարյուրոց ժողովը»:[4]

Հայկական գաղթօջախների ազգային նկարագիրը առնականաց-

1. Վ. Բարխուդարյան, Ռուսահայ առաջին տպարանը, ՊՔՀ, 1967, նո 4:
2. Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 6, էջ 191-193:

3. Վ. Բարխուդարյան, Հայկական գաղթավայրերը, Երեւան, 1991, էջ 56:
4. Հայ-հունգարական պատմական եւ մշակութային կապերի պատմությունից, Երեւան, 1983, էջ 168-181:

նում Լվովում: Նոր Ջուղայում տպագրական գործը սկզբնավորվում է Խաչատուր Կեսարացու կողմից 1636–1638 թվականներին:

Հայ տպագրության զարգացման հաջորդ փուլը կապվում է արդեն Հոլանդիայի հետ: Ամստերդամում հայկական տպարան է հիմնվում 1660 թվականին, Էջմիածնի պատվիրակ Մատթեոս Ծարեցու կողմից: Վերջինիս գործը հաջողությամբ շարունակում է Ոսկան Երեւանցին: 1685 թվականից Ամստերդամում սկսվում է հայկական տպագրության մի նոր փուլ, որը կապվում է Վանանդացիների (Թովմաս, Ղուկաս, Մատթեոս) անվան հետ: Նրանք մինչեւ 1717 թ. հրատարակում են կրթական-լուսավորական եւ գործնական նշանակության (չափերի, դրամական միավորների համարժեքության) տասնյոթ անուն գիրք:

Լոնդոնում հաստատված Նոր Ջուղայի վաճառական Գրիգոր Խալդարյանը ձուլել է տալիս հայերեն տառեր եւ 1780 թ. հիմնում է տպարան: Լոնդոնում մեկ գիրք հրատարակելուց հետո հաջորդ տարի այն տեղափոխում է Սանկտ Պետերբուրգ: Այդտեղ, ապա Նոր Նախիջեւանի եւ Աստրախանի գաղութներ տեղափոխված Խալդարյան տպարանում մինչեւ 1800 թվականը հրատարակվում է քառասուն գիրք:[1]

Մինչեւ դարի վերջը հայկական տպարաններ են հիմնվում նաեւ Փարիզում, Բեռլինում, Լոնդոնում, Լայպցիգում, Պադուայում, Զմյուռնիայում եւ ուրիշ քաղաքներում: Հայ տպագրության զարգացման այս առաջին շրջանում լույս է տեսնում ընդհանուր առմամբ 1000 անուն հայերեն գիրք:

Հայաստանում մինչեւ 18-րդ դարի վերջը, անգամ մինչեւ 19-րդ դ. 20-ական թվականները հիմնվում է միայն Էջմիածնի տպարանը (1771 թ.): Այսինքն, հայ տպագրության սկզբնավորումից 260 տարի անցնելուց հետո է միայն այդ գործը սկսվում Հայաստանում: Մինչեւ դարի վերջը Էջմիածնում տպագրվում է ընդամենը 10 գիրք:[2]

Այսպիսով, հայրենիքի համար ստեղծված դժվարին պայմաններում, երբ այստեղ հնարավորություն չկար ստեղծարար աշխատանքի Եւրոպայի եւ Ասիայի հայ համայնքներն են իրենց վրա վերցնում հայ մշակույթի կարեւոր մի բնագավառի՝ տպագրության գործը: Դրանով նրանք ապահովում էին հայ մշակույթի բնականոն զարգացման ընթացքը: Համանման երեւույթ կատարվում էր նաեւ պարբերական մամուլի եւ հոգեւոր մշակույթի մյուս ասպարեզներում: Ուշ միջնադարում մի շարք հայկական գաղութներ բավականաչափ լայն արտոնություններ եւ ինքնավարություն ստացան: Առեւտրատնտեսական առանձնաշնորհումները պետությունների կողմից վերապահվում էր երկրի տնտեսական կյանքի զարգացման նպատակով: Ինքնավարությունը սակայն գերազանցապես տվյալ համայնքի ազգային հատկանիշների պաշտպանության ձեւավորման մարմին էր: Եկատերինա 2-րդ թագուհու 1779 թ. նոյեմբերի 14-ի կայսերական հրովարտակով Ղրիմի թերակղզուց գաղթող եւ Դոնի ափերին հաստատվող (Նոր Նախիջեւան) նորաբնակները ստացան ոչ միայն տնտեսական առանձնաշնորհումներ: Նրանց տրվում էր դավանանքի լիիրավ ազատություն, Էջմիածնի Մայր աթոռին ենթարկվելու իրավունք: Ղրիմահայերը ստացան սովորույթային նորմերով եւ ազգային լեզվով դատավարություն վարելու իրավասություն:

Կառավարության թույլտվությամբ 1746 թ. Աստրախանի գաղթօջախում հիմնվեց ռաթհաուզ, ուր դատավարությունը կատարվում էր ազգային իրավական նորմերով: 1765 թ. ստեղծվեց «Աստրախանի հայոց դատաստանագիրքը»: Այն կազմված էր Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի», հայկական սովորույթային նորմերի հիման վրա, ռուսական միջավայրի եւ օրենքների հաշվառումով: Այդ դատաստանագիրքը Աստրախանից զատ գործածվում էր նաեւ Ղզլարում, Մոզդոկում՝ Նոր Նախիջեւանում:

Ավելի վաղ նույն սկզբունքով էր կազմված լեհահայոց դատաստանագիրքը: Լվովի նշանավոր գաղթօջախից զատ արտոնություններից էին օգտվում Կամենեց-Պոդոլսկի, Ստանիսլավի, Լուցկի, Յազլովեցի, Ջամոստիեյի եւ այլ համայնքներ: Ջամոստիեյի հայերը 1585 թ. արտոնագիր են ստանում, որով հայերին տրվում էր դավանանքի ազատություն, եկեղեցիներ կառուցելու, մագիստրատ հիմնելու, դատարան ունենալու եւ տնտեսական ազատ գործունեություն ծավալելու իրավունք[3]:

18-րդ դարի սկզբներին Հունգարիայի Տրանսիլվանիա երկրամասում ցրված հայերը կենտրոնացան նորաստեղծ երկու հայաքաղաքներում: Դրանցից մեկը 1700 թ. հիմնադրված Գեղարդն էր (ըստ օտարների՝ Արմենոպոլիսը), մյուսը՝ Եղիսաբեթուպոլիսը: Թագավորական հրամանով երկու քաղաքն էլ համարվեցին զուտ հայկական կենտրոններ եւ ստացան արտոնություններ: Այդ քաղաքներն ունեին իրենց ինքնավարությունը, որն իրականացնում էր «Հայկական կոմպանիան»: Հետագայում ինքնավարությունը մարմնավորում էր քաղաքային վարչությունը, ապա «Հարյուրոց ժողովը»:[4]

Հայկական գաղթօջախների ազգային նկարագիրը առնականաց-

1. Վ. Բարխուդարյան, Ռուսահայ առաջին տպարանը, ՊԲՀ, 1967, նո 4:
2. Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 6, էջ 191–193:

3. Վ. Բարխուդարյան, Հայկական գաղթավայրերը, Երեւան, 1991, էջ 56:
4. Հայ-հունգարական պատմական եւ մշակութային կապերի պատմությունից, Երեւան, 1983, էջ 168–181:

նելու, ուծացումից հեռու պահելու գործընթացում վիթխարի էր Մայր հայրենիքի դերը, նրա ազդեցությունը: Այն համայնքների համար, որոնք զրկված էին հայրենի երկրի հետ հարաբերվելուց, իրական էր դառնում ազգային դիմապատկերը կորցնելու հնարավորությունը: Մայր երկրի հետ կապեր պահպանող գաղութներում ազգային ոգին մշտապես արգասավորվում ու կենսունակ էր դառնում հայրենիքից ստացվող ազդակներով:

Հայրենի երկրի հետ կապվելու կարեւոր միջոցներից էր առեւտուրը: Գաղթավայրերի վաճառականները նշանակալի դեր էին կատարում Արեւելքի եւ արեւմուտքի, Ռուսաստանի եւ եւրոպական երկրների հետ կատարվող միջազգային առեւտրում: Նրանք առեւտրական գործունեությամբ շփվում էին Հայաստանի ու մերձակա երկրների հայության հետ:

Սակայն Մայր Հայրենիքի հետ շփումներն առաջին հերթին իրականանում էին եկեղեցու միջոցով: Հայ եկեղեցու դերը, նրա համազգային գործունեությունն առավել նշանակալից էր դառնում պետականության բացակայության պայմաններում: Էջմիածինն իր թեմերի ու հոգեւոր ներկայացուցիչների միջոցով կապված էր գաղթավայրերի հետ: Մայր աթոռի կապերը գաղթաշխարհի հետ արտահայտվում էր կրոնական ծիսակատարությունները կատարելու, կաթողիկոսական շրջաբերականներին արձագանքելու, եկեղեցական հասույթները ժողովելու, ուխտագնացության եւ այլ ձեւերով: Դժվար է թերագնահատել Մայր աթոռի դերը աշխարհասփյուռ գաղթավայրերում եկեղեցիներ հիմնելու, դպրոցներ բացելու եւ առհասարակ ազգային ավանդները, գիրն ու գրականությունը պահպանելու ասպարեզում:

Ժողովրդի ինքնահաստատման, նրա գոյատեւումը ապահովող ամենաէական գործոնը սեփական պետականության առկայությունն է: Ազգային պետությունը ժողովրդի հարատեւման քաղաքական այնպիսի դրսեւորում է, որը առաջին հերթին ապահովում է տվյալ ազգին բնորոշ հատկանիշները, նրա ամբողջական նկարագիրը: Անկախ պետության կորուստը վտանգում է ինչպես այս կամ այն երկրի ու ժողովրդի տնտեսության բնականոն զարգացումը այնպես էլ, հատկապես նրա ազգային դիմանկարի պահպանումը: Անկախ պետականությունից զրկվելու եւ օտար երկրի տիրապետության տակ անցնելու պարագաներում ազգային հատկանիշները պահպանելու համար վճռորոշ է դառնում իշխող պետության իրավաքաղաքական կարգավիճակը, ենթակա փոքր ժողովուրդների ինքնորոշման, նրանց ազատ գործելու նկատմամբ տարվող քաղաքականությունը:

Ինչպես նկատեցինք ազգային պետականությունը կորցրած Հայաստանի համար ստեղծվել էր ժողովրդի ազգային գոյությունը կորցնելու, ցրվելու եւ ձուլվելու ահավոր վտանգ: Այդ պատճառով էլ օտարի լծից ազատագրվելը, պետականության վերականգնումը դարձել էր ազգային ինքնությունը ապահովելու երաշխիք:

Հայրենի երկիրը ծանր կացությունից դուրս բերելու, հայկական պետականությունը վերականգնելու ազատագրական աշխույժ շարժում է սկսվում հայկական գաղթաշխարհում:

Հայտնի է, որ 16–17-րդ դարերում հզորության հասած Թուրքիան իր նվաճողական քաղաքականությամբ նկատելի հաջողությունների էր հասել Եւրոպայում: Աստիճանաբար ձեւավորում է սուլթանական բանակների դեմ միասնական ճակատ կազմելու եւ համատեղ պայքարելու անհրաժեշտությունը: Արեւելյան եւ Կենտրոնական Եւրոպայի երկրների շատ հայ գործիչներ ակտիվ մասնակցություն են ունենում հակաթուրքական կոալիցիա ստեղծելու գործում: Դրանցից էին Պետրոս Վարդիկը, Յոն քաջը՝ Մոլդովայում, Պետրոս Գրիգորովիչը՝ Վալաքիայում, Կոստանդին դե Սիրին, Սեֆեր Մուրադովիչը, Բոգդան Գուրդին՝ Լեհաստանում, Պետրոս Ապետիկը, Գաբրիել Շապինգարահիսարեցին՝ Հունգարիայում եւ ուրիշներ:[5]

Գաղթավայրերի հայությունը չի բավականացել իր ծառայությունները սոսկ դիվանագիտության, քաղաքականության ոլորտում մատուցելով: Նա զենքը ձեռքին անձնվիրաբար պայքարել է թշնամու դեմ: Այսպես օրինակ, լեհական աշխարհազորում կար հայկական առանձին ազգային զորամաս: 1683 թ. սեպտեմբերի 12-ին Վիեննայի վճռական ճակատամարտում, որն ավարտվեց թուրքերի պարտությամբ, Յան Սոբեսկու լեհական բանակում կռվում էին հինգ հազար հայեր:[6]

Նրանք իրենց ապաստան տված երկրի շահերին ծառայելուց զատ Թուրքիայի պարտության եւ թուլացման մեջ տեսնում էին նաեւ հայրենի երկրի՝ Հայաստանի ազատագրման հնարավորությունը:

Լեհահայերին այն աստիճան էր մտահոգում Հայաստանի ազատագրության հարցը, որ անգամ պետության ղեկավարներին էին մասնակից դարձնում այդ պայքարին: Յան Սոբեսկին դեռ մինչեւ Լեհաստանի թագավոր դառնալը բանակցություններ էր վարում (1669 թ.) Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսի հետ հայկական պետականությունը վերականգնելու վերաբերյալ: Հետագայում, թագավոր Սոբեսկու հանձնարարությամբ Կոստանդին դե Սիրին մեկնում է (1686,

5. Տես. 16–18-րդ դարերի հայ ազատագրական շարժումները եւ հայ գաղթավայրերը (հոդվածների ժողովածու), Երեւան, 1989, էջ
6. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 4, Երեւան, էջ 373:

1688 թթ.) Պարսկաստան, շահին հորդորում միանալ հակաթուրքական դաշնագրությանը: Նա Հայաստան է ուղարկում նաեւ իր քարտուղար Շիմոն Բեդրոսովիչին հայկական թագավորություն ստեղծելու մասին հայոց կաթողիկոսի հետ բանակցելու համար: Սակայն այդ նույն տարում մահանում է Սոբեսկին եւ այդ խնդիրը լեհական արքունիքի համար կորցնում է իր հետաքրքրությունը:[7]

Հայրենիքի ազատագրության հարցում, եթե Արեւելյան Եւրոպայի հայկական գաղթվածների ակտիվությունը դրսեւորվում էր հատկապես 17-րդ դարում, ապա հնդկահայերի շարժումը մեծ թափ ստացավ 18-րդ դ. երկրորդ կեսին:

Եւրոպական լուսավորական գաղափարներով սնվող Հնդկաստանի հայկական գաղութներում հատկապես Մադրաս քաղաքում մի խումբ հայրենասերներ լայն գործունեություն են ծավալում հայ ժողովրդի ազատագրման եւ Հայաստանի անկախության վերականգնումը քարոզելու ուղղությամբ: Հնդկահայ առեւտրական բուրժուազիայի հայրենասիրական այդ խմբակի անդամներն էին Շահամիր եւ Հակոբ Շահամիրյանները, Մովսես Բաղրամյանը, Գրիգոր Խոջամալյանը:

1772 թ. Մադրասում, իսկ 1796 թ. Կալկաթայում հիմնվում են հայկական տպարաններ, ուր տպագրվում են հայրենիքի ազատագրությանը նվիրված մի քանի արժեքավոր աշխատություններ: Լույս է տեսնում (1773 թ.) Մ. Բաղրամյանի «Նոր տետրակ որ կոչի հորդորակ» աշխատությունը, որում հեղինակը հայկական պետականության անկումը եւ օտարի լծի տակ ընկնելը բացատրում է հայերի անմիաբանությամբ եւ տգիտությամբ: Այդ պատճառով էլ Մ. Բաղրամյանը կոչ է անում կրթություն ստանալ եւ այդ տեսակետից նմանվել եւրոպացիներին: Հեղինակը ջանում էր հայ երիտասարդների մեջ արթնացնել ինքնաճանաչման, ինքնահաստատման զգացում. «Նոր տետրակի» օրինակները նրանք տարածում էին Ղարաբաղում եւ այլ հայկական շրջաններում:

Անկախ հայկական պետության կառուցվածքից էր նվիրված Շ. Շահամիրյանի «Որոգայթ փառաց» աշխատությունը: Գրքում տրվում է ապագա Հայաստանի օրենսդրությունը եւ պետական ողջ կառուցվածքը: Ուշագրավ է, որ հնդկահայերի երազած պետական կարգը պառլամենտական բուրժուական հանրապետությունն էր:

Ռուսաստանի հայկական գաղութները աշխարհագրական պայմանների բերումով, ավելի սերտ կապերի մեջ էին եւ առավել լավատեղյակ հայրենի երկրի իրավիճակին: Այդ պարագան, ինչպես եւ

7. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 4, Երեւան, էջ 374:

դեպի հարավ ծավալվելու Ռուսաստանի ռազմաքաղաքական միտումով պայմանավորված հայերի ազատագրական ձգտումներին ընդառաջող նրա քաղաքականությունը պարարտ հող էին ստեղծում, որպեսզի ռուսահայերը առավել ակտիվ արձագանքեն ազատագրական շարժումներին: Այդ տեսակետից հատկանշական է հետեւյալ փաստը: Ազատագրական շարժման նշանավոր գործիչ Հովսեփ Էմինը 1762 թ., երբ ժամանում է Աստրախան, եւ ապա Ղզլար, նրան են միանում մի քանի տասնյակ զինված հայ երիտասարդ կամավորներ, որոնք պատրաստ էին մեկնել հայրենիք եւ կռվել նրա ազատագրման համար:

Ռուսաստանի հայկական համայնքները, մասնավորապես 18-րդ դարի 2-րդ կեսին ջանացել են բարձր պահել ազատագրական շարժման ոգին: Ամենեւին պատահական չէ, որ հայրենի երկիրը ազատագրելու եւ հայկական պետականությունը վերականգնելու ծրագրերը մեծամասամբ մտահղացվել եւ առաջադրվել են ռուսահայ շրջանների կողմից:

Աստրախանի առեւտրաարդյունաբերական շրջանների նշանավոր ներկայացուցիչ Մովսես Սարաֆյանը Ռուսաստանի արտաքին գործերի կոլեգիա է ներկայացնում (1769 թ.) Հայաստանը թուրք-պարսկական լծից ազատագրելու եւ Ռուսաստանի հովանավորության ներքո հայկական պետությունը վերականգնելու ուշագրավ նախագիծ: Հեղինակն առաջարկում էր ռազմական գործողություններ սկսել Թուրքիայի դեմ: Դրան ակտիվ մասնակից դարձնել Վրաստանին, Ղարաբաղի մելիքներին եւ Ռուսաստանում ապրող հայերին: Ազատագրել ամբողջ Հայաստանը եւ այնտեղ թագավոր կարգել Ղարաբաղի մելիքներից որեւէ մեկին: Հատկանշական է, որ նախագծում Հայաստանի ազատագրման գործում մեծ տեղ էր հատկացվում հայերին, այդ թվում եւ Ռուսաստանի հայ համայնքների բնակչությանը: Ռուսաստանի եւ Վրաստանի միջեւ կնքված Գեորգեւսկյան պայմանագրի եւ պարսկական արշավանքների նախապատրաստման ժամանակ՝ 1783 թ. ռուսահայ նշանավոր գործիչներ Հովսեփ Արղությանը եւ Հովհաննես Լազարյանը կառավարությանն են ներկայացնում հայկական պետականությունը վերականգնելու մեկ այլ նախագիծ: 18 կետից բաղկացած այդ ծրագիրը ապագա Հայաստանի քաղաքական կառուցվածքի, հայկական պետության եւ ռուսական կայսրության փոխհարաբերություններին նվիրված մի դաշնագրություն էր:

Հարկավ, Ռուսական արքունիքում հայկական պետականությունը վերականգնելու այդ երկու նախագծերն էլ առանձին ուշադրության

չարժանացան: Այդուհանդերձ, դրանք արտահայտում էին Ռուսաստանի հայկական գաղթավայրերի բնակչության հայրենասիրական ձգտումները, հայրենիքի ճակատագրով ապրելու նրանց մշտական հետաքրքրությունները:

Սույն խիստ համառոտ ակնարկից ակնբախ է դառնում, որ հայկական գաղթավայրերի գոյությունն ամբողջությամբ ինքնության համար մղվող պայքար էր: Ինքնության պահպանումը իրականացվել է տվյալ դարաշարջանի պահանջներին հատուկ եղանակներով: Յուրաքանչյուր գաղութ, սակայն, ունեցել է նաեւ իրեն առանձնահատուկ ինքնապաշտպանական ձեւերը: Միջնադարյան գաղութների համար ամենից ընդհանրականն եղել են Մայր հայրենիքը, որը սփռված հայ զանգվածներին մշտապես սնել է կենսական ուժերով, եւ այն զորեղ տեսնելն ու նրա անկախ գոյությունը իր գլխավոր նպատակ համարելը:

ՍԵՐԳԵՅ ՍԱՐԻՆՅԱՆ

Հայկական գաղափարաբանություն

«Ազգային գաղափարաբանությունը» իրական հասկացություն է եւ գիտականորեն միանգամայն ճանաչելի: Եթե փորձելու լինենք սահմանել այն, ապա կարող ենք ասել, որ ազգային գաղափարաբանությունը տվյալ ազգի պատմության փիլիսոփայությունն է, ազգային ոգու ինքնագիտակցումը: Այս տեսակետից միանգամայն որոշարկելի են, օրինակ, գերմանական, անգլիական, ֆրանսիական, իսպանական, իտալական ոգու արխետիպերը քաղաքակրթության համաշխարհային պատմության մեջ: Ոգու արխետիպը փիլիսոփայական հավաքականություն է, որ գոյանում է ժողովրդի կենսագրության համարժեքների միասնությունից՝ էթնիկական գեն, պատմություն, մշակույթ, բարոյականություն, կրոն, սոցիալական բնավորություն: Այս իմաստով այն համապարփակ է եւ չի կարող նույնանալ հասարակական որեւէ հոսանքի, կուսակցության, աղանդի գաղափարախոսությանը: Անդրադառնալով հայ ոգու առեղծվածին, Թումանյանը գրել է. «Այո, լինում են դեպքեր, մի որեւէ հոսանք ուժ է առնում ու ժամանակավոր էս կամ էն կողմը քաշում կյանքն ու մարդկանց ուշքը, բայց դրանք մոմենտներ են ամեն ժողովրդի կյանքի մեջ, որոնցից ոչ մինը առանձին վերցրած պատասխան չի տալ դրված հարցին, եւ նա դարձյալ կխոսի ու պատասխան կուզի, թե ո՞րն է էս ժողովրդի պատմական ճանապարհը, սորա գոյության խորհուրդը, ի՞նչ է կամենում սա, սրա ոգին: Եւ ո՞ւր որոնենք էդ ոգին: Արդյոք Սասունի, Զեյթունի, Մոկաց, Ղարաբաղի ու Լոռու սարերո՞ւմ, թե՞ Շիրակի, Արարատի ու Մուշի դաշտերում: Արդյոք հին վանքերի միստիկ կամարների տա՞կ, ուր ծավալվում է «խորհուրդ խորին անհաս եւ անսկիզբ», թե՞ դալար մարգերում ու խաղահանգիստ հովիտներում, ուր «լուսնյակն անուշ, հովն անուշ, շինականի քունն անուշ»: Արդյոք «ի խորոց սրտի խոսք ընդ աստծո» խոսողի երկնաչու պաղատանքների՞ մեջ, թե՞ «Վերք Հայաստանի» հայրենասիրական ողբի հառաչանքների ու մորմոքների մեջ: Իհարկե, էս ամեն տեղերում, էս ամենի մեջ»[1]:

Այս բնութագրումը ամենայն ճշգրտությամբ կարող է վերաբերել նաեւ «ազգային գաղափարաբանությանը»:

Ազգային ոգու գիտակցության տարրերը սկիզբ են առնում էթնիկական ամենավաղ շրջանի դիցաբանական պատկերացումներից եւ

1. Թումանյան Հ., Եժ, հ. 4, 1951, էջ 133

զարգացման հարատեւ ընթացք ստանում բանավոր եւ գրավոր բանահյուսության մեջ: Եւ սակայն որպես «գիտկցական սինթեզ» այն ձեւավորվում է ազգության կազմավորման դարաշրջանում, երբ յուրաքանչյուր ժողովուրդ ձգտում է մարդկության ընդհանուր համակեցության մեջ ճանաչել իր անհատականությունը:

1

Այսպես կոչված «հայկական գաղափարաբանությունը» մեր ազգային գիտակցության մեջ սկիզբ է առնում 17-րդ դարից եւ հարակցվում է մտավոր-գրական այն շարժմանը, որ բնորոշվում է «նորոգություն» ընդհանուր հասկացությամբ: Կիլիկյան թագավորության վերացումից եւ Կ. Պոլսի անկումից հետո վրա էր հասել հայոց պատմության թերեւս «ամենաանկյալ շրջանը»: Մահմեդական ասպատակությունների արհավիրքներում փոշիանում էր աշխարհիկ կյանքը, վերասերվում էր եկեղեցին, ջնջվում էին հին քաղաքակրթության հետքերը, արդեն գուշակելով հայության հոգեւոր ու ֆիզիկական ոչնչացման սարսափը: «Եւ ահա, - գրում է Աբեղյանը, - 17-րդ դարու սակավաթիվ լավագույն մարդկանց ձգտումը կենտրոնանում է այն բանի մեջ, որ կենդանացնեն մեռնող հայ կյանքը: Դրա համար երկու ճանապարհ է ներկայանում նրանց՝ վերածնել հին հայ կյանքը, գիրն ու գրականությունը, եւ ապա օգտվել եւրոպական լուսավորությունից, որ մեր նոր գրականության համար նույն դերը պիտի խաղար, ինչ որ հին բյուզանդականը մեր հին գրականության համար»:[2]

Շարժման առաջին նշույլներն առկայծում են Էջմիածնի, Նոր Ջուղայի, Կ. Պոլսի միաբանություններում, հետզհետե ընդգրկում այլեւայլ օջախներ, առաջատար դեր հատկացնելով Մխիթարյան միաբանության եւ հնդկահայ մտավորականության գործունեությանը: Այսպես ձեւավորվում է հայկական գաղափարաբանությունը՝ նորդարյա հայոց պատմության փիլիսոփայությունը:

Նորոգության նախանձախնդիր այրերը ճիշտ կռահեցին, որ ազգային ոգու վերածնության համար անհրաժեշտ է նախ եւ առաջ միացնել ընդհատված պատմության թելերը, գտնել կապը անցյալի հետ: Եւ նրանք իրենց հայացքն ուղղում են դեպի հայոց պատմության հնագույն դարերը: Այստեղ նրանք հայտնաբերում են հայոց էթնիկական մեծության հոգեւոր ու ֆիզիկական ներուժի բարձրագույն դրսեւորումը՝ գրաբար լեզուն, եկեղեցին, մշակույթը, պետականությունը: Ինքնին հանճարեղ գյուտ էր դասական գրաբարի վերածնունդը: Կազմելով նրա քերականությունը եւ համակարգելով բառագանձը («Բառգիրք Հայկազեան լեզուի») հայ լեզվաշինարարները

2. Աբեղյան Մ. Երկեր, հ 4, 1970, էջ 546

բացահայտում են գրոց լեզվի ձեւաբանական ու շարահյուսական կատարելությունը գիտական, իմաստասիրական ու գեղարվեստական ստեղծումների համար: Ապա վերծանում են ձեռագիր հիշատակարաններ, տպագիր մեքենային հանձնում հին մատենագրության հրաշալիքները՝ Աստվածաշունչ, Ավետարան, Ագաթանգեղոս, Կորյուն, Փավստոս, Եղիշե, Խորենացի, Նարեկացի, Շնորհալի եւ այլն: Հայտնագործվում է հրաշակերտ մի աշխարհ՝ հերոսական դրվագներով, մաքառման ու նահատակության անօրինակ սխրանքներով, մտքի ու բանաստեղծության ճառագումներով: Պատմությունը ներկայանում է որպես կրթարան, ուր ժողովուրդն անցյալի դասերի մեջ գիտակցում է իր ճակատագրի լույսերն ու ստվերները: Այս տեսակետից բացառիկ արժեք է ներկայացնում Միքայել Չամչյանի «Պատմություն հայոց» եռահատոր աշխատությունը, ուր շարահյուսվում է հայ ժողովրդի կենսագրությունը բիբլիական ժամանակներից մինչեւ 1774 թվականը: Հատկանշական է, որ «Յորդոր քաղելոյ պտուղ ի պատմութեանից» առաջաբան-ներբողականում հեղինակը հուշում է պատմության իմացական խորհուրդը՝ «Դուռն իմաստից բանայ մարդոյ գիրք պատմութեան»:[3] Այսպես, հայկական գաղափարաբանությունը պատմական Հայաստանի մոդելի վրա վերակերտում է «Երկիր դրախտավայր»- Հայրենիքի մտապատկերը:

Այստեղից սկիզբ է առնում հայկական գաղափարաբանության ազգային ծրագրի՝ հայապահպանության եւ ազգային ազատագրության հանգանակը: Խնդիրն ամենից առաջ ենթադրում էր քաղաքական-դիվանագիտական կողմնորոշում: Սեփական ուժերին ապավինելը ցնորք էր համարվում, առավել եւս, որ երկրամասում կատարվող իրադարձությունների աներեւույթ թաքույցներում գործում էր պատմության համաշխարհային բախումը՝ «Արեւելքի եւ Արեւմուտքի կռիվը»: Այս պարագաներում հայ քաղաքական միտքը երեւակայում էր «խաչակրաց արշավանքի» մի նոր տարբերակ, փորձելով շահագրգռել եւրոպական մեծ պետությունների տիրակալներին՝ մահմեդական աքցանի մեջ առնված քրիստոնյա ժողովրդին փրկելու առաքելությամբ: Սակայն 18-րդ դարի Եւրոպան ներազգային ու ներքաղաքական կյանքի հակասություններով էր զբաղված եւ հայ բանագնացների (Իսրայել Օրի, Հովսեփ Էմին) սպասելիքներն անցնում են ապարդյուն: Երբ պատմության համաշխարհային ասպարեզի վրա հայտնվում է Ռուսաստանը՝ «իր վրա վերցնելով Արեւելքի ու Արեւմուտքի կռիվը» (Թումանյան), առավել տեսանելի է ուրվագծվում Հայաստանի ազատագրության հեռապատկերը՝ կայսրության հարավային քաղաքականության հետեւանքներում: Հայ ազա-

3. Չամչյան Մ. Հայոց պատմություն, հ 1, 1985, էջ 75

տագրական միտքը (Իսրայել Օրի, Մովսես Բաղրամյան, Շահամիր Շահամիրյան, Արղության, Լազարյաններ) ծրագրային իմաստ է տալիս ռուսական կողմնորոշմանը, որը Ղարաբաղի մելիքների գործնական միջնորդությամբ ստանում է ազգային դիվանագիտության կերպարանք:

Եւրոպական օրիենտալիզմն ուներ նաեւ, այսպես ասած, փիլիսոփայական կողմ: Կարելի է նկատել, որ հայկական գաղափարաբանության երկու ազդեցիկ թեւերի՝ հնդկահայ հրապարակախոսների եւ Մխիթարյան միաբանության դիրքորոշումներում առկա էին ուրույն մոտեցումներ: Եթե հնդկահայ մտավորականները առավելապես հակված էին դեպի ազատագրության քաղաքական իդեալը, ապա Մխիթարյանները գերազանցապես մշակութաբաններ էին: Իհարկե, երկու դեպքում էլ ելակետը հանգում էր բանականության գերիմաստություն հռչակած քաղաքակրթության մայրցամաքի առաջադրած գաղափարներով հայկական կյանքն ու աշխարհայացքը բարեփոխելու նպատակին: Այն համոզումը, թե ազատությունը բնության բարձրագույն բարիքն է եւ գիտությունն ու լուսավորությունը մարդկությանը կփրկեն բռնության անարդար կապանքներից ու կազդարարեն ազգերի ինքնորոշման իրավունքը, միանգամայն ներդաշնակ էր հնչում հայ մտածողների ազգային իղձերին: «Եւրոպան ամենքիս գաղափարն է», «Ազատությունը կյանքի բոլոր բարիքների աղբյուրն է», «Այն, ինչ անգիտությամբ կորցրինք, այսուհետեւ մեր պարտքն է վերստին ստանալ խոհեմությամբ ու արիությամբ», այսպիսին էր հայոց ժամանակի կարգախոսությունը:

Բայց սրանք սոսկ բանաձեւեր են ազատագրական գաղափարի պատմա-փիլիսոփայական մի տեսության, որ մշակել է հնդկահայ հրապարակախոսությունը, հատկապես երկու նշանավոր փաստաթղթերում, որոնք բացառիկ երեւույթ են հայ հասարակական մտքի պատմության մեջ՝ Մովսես Բաղրամյանի «Նոր տետրակ, որ կոչվում է հորդորակ» եւ Շահամիր Շահամիրյանի «Որոգայթ փառաց»:

Եթե Բաղրամյանի «Նոր տետրակը» (1772) Հայաստանի քաղաքական ազատագրության ծրագիրն էր, ապա «Որոգայթ փառացը» (1773) ապագա ժողովրդավար հանրապետության օրնսդրությունն է: Ըստ Շահամիրյանի օերնքը յուրաքանչյուր պետության եւ բանական հասարակության հիմունքն է եւ օրենքն է, որ պահպանում է ազգի քաղաքացիական ու բարոյական ամբողջությունը:

Նկատենք, որ հայ ազատագրական իղեալը խորապես ներթափանցված էր ազգային մեսիանիզմով՝ կրոնական մի աշխարհայե-

ցություն, որին տեսական կերպարանք տվեց Չամչյանն իր «Հայոց պատմության» մեջ: Արարչության խորհուրդը կա բիբլիական Արարատի եւ Նոյյան տապանի հանգրվանում, ուրեմն աստված զորավիգ կլինի մարդկության նախացեղի փրկությանը: Լեոն հեգնում է հայկական մեսիանիզմը, այն վերագրելով կրոնական գուշակությամբ ուռճացած ազգային սնապարծության: Միևչդեռ անժխտելի է մեսիանիզմի վերին՝ միացնող ոգու ստեղծարար նշանակությունը ազգային ինքնագիտակցության ձեւավորմն գործում՝ առավել եւս քրիստոնեական փիլիսոփայությամբ սկրտված ժողովրդի համար:

Իր բովանդակությամբ հայկական գաղափարաբանությունը ներփակ ազգային քարոզչություն չէր: Որպես ժողովրդի հոգեւոր ու քաղաքական ինքնորոշման ծրագիր, այն հակված էր ընդգրկելու մտավոր գործունեության համապարփակ ոլորտներ՝ գիտական, իմաստասիրական, գեղարվեստական եւ այլն: Ուշագրավ է, որ 18–19-րդ դարերի սահմանագծում լույս են տեսել հայ-օտարալեզու բազմաթիվ բառարաններ, որոնք հաղորդակցական ուղեցույց էին ազգային մտավոր կենցաղի հարստացման:

Կազմվում են քարտեզներ ու ատլասներ, ճանապարհորդները նկարագրում են մայրցամաքների աշխարհագրությունը, ցեղերի ու ժողովուրդների բարքերն ու սովորությունները: Առանձնահատուկ տեղ են հատկացվում համաշխարհային պատմության, բնագիտության, տիեզերաբանության, մանկավարժության, բարոյականության, տնտեսական ու սոցիալական կենցաղավարության գիտելիքներին:

Վերծանում, վերստուգում են կրոնական (Հին ու Նոր կտակարաններ, Սաղմոս, Երգ երգոց), բարոյաբանական, փիլիսոփայական (պետություն, իրավունք, տրամաբանություն) կատեգորիաներ, փորձելով երեւույթի մեջ ճանաչել հայոց պատմության, հոգեբանության, բարոյական ըմբռնումների ազգային առանձնահատկությունը:

Գեղարվեստական գրականության ծիրում ձեւավորվում է կլասիցիզմը, որն իր բովանդակությամբ ու աշխարհայացքով ներհյուսված էր «հայկական գաղափարաբանության» փիլիսոփայությամբ: Կլասիցիզմը հայ գրականության եւրոպականացման հայտն էր: Նրանով «գիտականանում է» հայ գեղարվեստական մտածողությունը, տեսականորեն համակարգվում ստեղծագործական փորձը: Հայկական կլասիցիզմը իր բնույթով ազգային էր եւ որպես գրական մեթոդի ուրույն տարբերակ, բացառիկ տեղ է գրավում համաշխարհային կլասիցիզմի պատմության մեջ: Եթե եւրոպական կլասիցիզմն իր նյութը գերազանցապես առնում էր հունա-հռոմեական հնությունից, ապա հայկական կլասիցիզմն ուներ իր զինանոցը՝ ի դեմս ազգա-

յին հնության ու դիցաբանության: Սյուժեներ ընտրելով հայոց պատմության դրվագներից, կլասիցիզմը (Վանանդեցի, Բագրատունի, Պետրոս Մինասյան) վեհացնում է նախնիների մեծագործությունը, ջատագովում ազատությունը, պախարակում դավաճանությունն ու ուրացությունը, էթնիկական բարձրագույն սկզբունք հռչակում հայրենասիրությունը, գեղեցիկի ու կատարյալի իդեալը հանգեցնելով հայոց անկախ պետականության գաղափարին: Հայկական կլասիցիզմը ստեղծեց բարգմանական մի հոյակապ դպրոց՝ ազգային մշակույթը հարստացնելով անտիկ եւ նորագույն շրջանի համաշխարհայի գրականության դասական երկերով (Հոմերոս, Վերգիլիոս, Պլուտարքոս, Դիոնիսիոս Թրակացի, Սոֆոկլես, Էվրիպիդես, Եզովպոս, Միլտոն, Վոլտեր, Ռասին, Ֆենելոն, Դեֆո եւ ուրիշներ):

2.

Գրականության եւ հասարակական մտքի պատմաբաններին ավելի տեսանելի եղավ 19-րդ դարի մտավոր շարժման սահմանազատումն անցյալից, քան ներքին միացնող կապը, այն, ինչ Աբեղյանն իրավացիորեն անվանում է «նախորդ երկու դարերի տրամաբանական շարունակություն»: Խնդիրն այն է, որ ազգային հարցի չլուծվածությունը ապագայի սերունդներին պարտադրում էր ժառանգելու այն, ինչ անավարտ են թողել նախորդները:

Այստեղ է հայկական գաղափարաբանության պատմական հետագծի դիալեկտիկան: Եւ սակայն հարցի դրվածքը ոչ միայն չի ենթադրում անցման շրջանների համահարթում, այլ թերեւս պարտադրում է գիտականորեն ավելի ստույգ պարբերացման անհրաժեշտություն: Այս իմաստով վերանայման կարիք ունի 19-րդ դարի առաջին կեսն ամբողջապես պարբերացման միասնական ընթացքի մեջ ներառելու եւ մտավոր վերածննդի սկիզբը 50-ական թվականներին վերագրելու ընդունված տեսակետը (Լեո, Արփիարյան, Դավիթ Անանուն եւ ուրիշներ): Կամա թե ակամա անտեսվում է 30–40-ական թվականների որպես մի ուրույն պատմաշրջանի գիտակցումը, մինչդեռ այդ տասնամյակների հոգեւոր փորձը պատմափիլիսոփայական ավելի մնայուն ու հիմնարար բովանդակություն ունի, քան, ինչպես ընկալվում է՝ վաղզարթոնքի հայեցողական արձագանք: Իսկ հայացքների բեկման համար առկա էին ոչ միայն հոգեբանական, այլեւ պատմահասարակական որոշակի նախադրյալներ:

Արեւելյան Հայաստանն անցել էր Ռուսաստանի տիրապետության տակ՝ պատմական մի ընթացք, որ համահունչ էր հայ գաղափարաբանության քաղաքական ծրագրին: Իրադարձության պատմական նշանակությունը հիրավի հեռանկարային էր: Դա հայրենի-

քի մի յուրատեսակ հայտնագործում էր: Բնակեցվում է երկիրը, բնաշխարհը դառնում է հայկական, եւ ազգային զանգվածի ֆիզիկական հավաքականությունը հավատ էր ներշնչում կյանքի ընդհանուր բարեկարգության:

Ներքաղաքական կյանքի ազատականացման միտումներ են հայտնվում նաեւ Արեւմտյան Հայաստանում: 30-ականներին թուրքական կայսրության վրա կախվել էր փլուզման սպառնալիքը: Հունական ու եգիպտական ասպետամբությունները, դեպի հարավ ձգտող ռուսական զորքի անդիմադրելի արշավանքները ռազմա-ֆեոդալական երկիրը հասցրել էին տնտեսական ու քաղաքական խոր ճգնաժամի: Եւ կառավարող վերնախավը ստեղծված կացությունից ելք է որոնում պետական կառուցվածքի եւրոպականացման ուղիով: Հռչակվում է «Թանզիմաթը»՝ ներքաղաքական կյանքի ազատականացման հրովարտակը, դատական ու իրավական հավասարություն շնորհելով բոլոր հպատակներին, առանց ազգային ու կրոնական խտրականության: Որքան էլ չափավոր լինեին բարեփոխումները, այնուամենայնիվ նպաստավոր հանգամանքներ են ընձեռում հայ հասարակական կյանքի առաջընթացին: Ահա այս կետում էին հատվում հայոց ազգային վերածննդության ինքնագիտակցումի կանչերը:

Բայց մինչ այդ կատարվել ու կատարվում էին համաշխարհային պատմական մեծամեծ իրադարձություններ: Տեղի էր ունեցել Ֆրանսիական հեղափոխությունը: Քանական հասարակության լուսավորական պատրանքներից դիմադարձված Եւրոպան թեւակոխել էր ռոմանտիզմի դարաշրջանը՝ հեղաշրջելով ամբողջ ինտելեկտուալ աշխարհն արտահայտության իր բոլոր ձեւերով՝ գրականություն, արվեստ, փիլիսոփայություն, պատմություն, տնտեսագիտություն եւ այլն: Համաշխարհային-պատմական այս տեղաշարժերը հայ մտածող մարդկանց հայացքներում բախվում էին ճակատագրական հարցին՝ կրոնի՞ արդյոք հայ ժողովուրդը ժամանակի քննությանը, թե կդատապարտվի մոռացության ավատապաշտական նիրհում: Հարցը առանձնակի շեշտ է ստանում քաղաքական նոր հանգամանքներում՝ ռուսական տիրապետությունը վերջնական նպատա՞կ է, թե անցման շրջան ազգային անկախության ճանապարհին, առավել եւս, որ երկրամասը շուտով հայտնվում է գաղութատիրական կապանքներում: Ճակատագրի հեգնաքով կործանվում են Ղարաբաղի մելիքությունները (որոնք, ի դեպ, շարժման նախաձեռնողներն էին թե քաղաքական եւ թե ռազմական տեսակետից), ապա անէանում է հայկական ինքնավարության պատրանքը, իսկ որոշ ժամա-

նակ անց «Հայկական մարզը» տրոհվում է վարչական նահանգների ապազգային տարածքներում: Հաղթանակի ընդհանուր ոգեւորության մեջ սուզվում են կորստի ցավագին զգացողությունները, թերեւս ազգային հոգեբանության նստվածքներում պահպանելով չիրանականացած երազների ողբերգական հուշը:

Ինքնին հատկանշական է, որ 30–40-ական թվերի հայ հասարակական մտքի տեսադաշտից դուրս է մնում ազատագրական պայքարի կոնցեպցիան: Նոր ուղղություն է ստանում ազգային շարժումը, հայ գաղափարաբանությունը դասականությունից անցում է կատարում ազգային ռոմանտիզմին: Եւ, ի տարբերություն եւրոպական ռոմանտիզմի, որը ծնունդ առավ որպես հակազդեցություն 18-րդ դարի լուսավորական ռացիոնալիզմի, հայկական ռոմանտիզմն ամբողջապես տոգորվում է լուսավորական փիլիսոփայությամբ, ձեւ տալով մի ուրույն լուսավորական ռոմանտիզմի:

30–40-ական թվերի մտավոր շարժումն իր բովանդակությամբ համազգային էր: Նրա ելակետը ժողովուրդ հավաքականություն էր, բայց ոչ քաղաքացիական հասարակությունը՝ բառիս սոցիալ-փիլիսոփայական ըմբռնմամբ:

Ընդհանուր ոգին, որ գործնական իմաստ է տալիս մտավոր շարժմանը՝ աշխարհականացումն էր, որն իր գաղափարական ելակետով առնչվում է ժամանակի դեմոկրատական աշխարհայեցողությանը: Հայ մտածողների համար միանգամայն ներըմբռնելի էր այն ճշմարտությունը, որ անիմաստ ու վերացական հնչյուն է վերածնության գաղափարը, առանց ժողովրդի կրթական զարգացման, խնդիր, որ կարելի է իրականացնել միայն հոգեւոր կյանքի աշխարհականացմամբ: Նրանք ձգտում էին նոր ձեւ ու բովանդակություն տալ բոլոր այն սուբստանցներին, որոնց վրա հայկական կլասիցիզմը կառուցել էր ազգային նորոգության իր կոնցեպցիան՝ լեզուն, կրոնը, հայրենիքը, պատմությունը: Որպես ամեն ինչի սկիզբ դրվում է լեզվի հարցը: Հոյակապ ու կատարյալ է գրաբարը, բայց մեռած լեզուն չէր կարող շունչ ներարկել կենդանի իրականությանը: Աշխարհականանում է կյանքը, ուրեմն պետք է աշխարհականանա նաեւ հաղորդակցության ձեւը, եւ եթե լեզուն «ազգը պահող» արժեք է ու ազգային ինքնության հատկանիշ, ուրեմն պետք է դառնա ժողովրդի սեփականությունը:

Նույնքան առաջնային էր նաեւ ազգապահպանության մյուս սուբստանցի՝ կրոնի աշխարհականացումը: Հարցի դրվածքը հանգում էր ոչ միայն ավետարանի մեկնությունը կղերական սխոլաստիկայից ազատագրելու անհրաժեշտությանը, այլեւ կրոնը մարդկային

բնույթին մերձեցնելու՝ այսպես ասած, բնական կրոնի փիլիսոփայական իմացաբանությանը: «Աստվածային կատակերգությունը» շրջվել է՝ ոչ թե մարդկային սկիզբն է աստվածացվում, այլ աստվածային սկիզբն է մարդկայնացվում:

Ազգային ռոմանտիզմը գործնական բովանդակություն է հաղորդում հավաքական հայության գաղափարին: Հայրենիքը, որ մինչ այդ ըմբռնելի էր պատմական պեյզաժի ուրվագծերում, ներկայանում է որպես շոշափելի իրական հանգրվան: Բնաշխարհի էկզոտիկ արձագանքներից ծլարձակում է հոգեկան արժեքի ու քաղաքացիական հավատամքի բարձրացված զգացմունքի հայրենասիրությունը: «Հիմն միաբանության մերոյ» ուղերձում Թաղիադյանը հայոց ժամանակը կոչում է «նոր դար սիրո, նոր ամ փրկության»: Աբովյանը խորհուրդ է կարդում «Արամյան որդիներին», լինել «ընդ միմյանս սիրով միաբան»՝ սկիզբն ու հիմքն ամեն բարեկարգության: Բայց միաբանությունը վերացական գաղափար է առանց գիտակցական ինքնաճանաչման: «Վերք Հայաստանի» վեպի գյուղացի հերոսն ասում է. «Մեր ազգը, որ խեղճ ա մնացել, որք, կրակի եսիր, բոլորի պատճառն էս ա՝ որ մեզ մեկ ասող չի ըլում թե մենք ո՞վ ենք, մեր հավատն ի՞նչ ա, ինչի՞ համար ենք եկել աշխարհի, քոռ գալիս ենք, քոռ գնում»: Այստեղ է դարձակետի ազգային ծրագիրը:

Հայկական ռոմանտիզմը նոր մեկնություն է առաջադրում պատմության փիլիսոփայությանը: Կոլինգվուդի բնորոշմամբ, պատմությունը իջեցվում է մինչեւ բնություն, պատմական պրոցեսը ենթարկելով աշխարհագրական կամ կլիմայաբանական օրենքների՝ ինչպես Մոնտեսքիոյի մոտ, կամ մարդկային կենսաբանության՝ ինչպես Հերդերի մոտ:[4]

Պատմության միֆերը մարդկայնանում են, դառնում ավելի հաղորդակից ու ճանաչելի եւ կենսաբանական զգացողություններում ներըմբռնելի: «Մասիս առաջիս էր կանգնած միշտ, որ մատով ցույց էր տալիս, թե ինչ աշխարհի ծնունդ եմ ես, դրախտը մտքումս էր կենդանի, որ ինձ երազում թե լուրջ, միշտ մեր երկրի անունն ու պատվականությունը իմ առաջս էր բերում. Հայկ, Վարդան, Տրդատ, Լուսավորիչ՝ քնած տեղս էլ ինձ ասում էին, որ ես իրանց որդին եմ. Եւրոպա, թե Ասիա՝ ինձ անդադար ձեն էին տալիս, թե Հայկա զավակն եմ ես, Նոյան թոռը, Էջմիածնա որդին, դրախտի բնակիչը» (Աբովյան):

Հայոց ազգային ռոմանտիզմի գաղափարաբանությունը հոգեւոր փորձի մի ամբողջ համակարգություն է: Գլխավոր առանձնահատկությունը, որ ուղղություն էր տալիս հոգեւոր այդ փորձի յուրացմա-

4. Коллингвуд Р. ДЖ. Идея истории, М., 1979, с 94

նը՝ ուսուցողականությունն է: Գրող թե հրապարակախոս, բարոյագետ թե հասարակական գործիչ իրենց խոսքը հղում էին ընթերցողին-հանդես գալիս որպես առաքյալ եւ քարոզիչ, լուսավորական աշխարհայեցողության ոլորտի մեջ առնելով կեցության բոլոր ռեալությունները՝ բնությունից մինչեւ սոցիալական կենցաղավարության ձեւերը: Ազատությունը, ասում է Թաղիադյանը, իրական է միայն գիտությամբ: «Արարատյան հանրագիտարան» ստեղծելու նրա գաղափարը միտված էր հենց ազգի գիտականացման լուսավորական իմացաբանությամբ: Հատկանշական է, որ հայ լուսավորական գաղափարաբանությունը ստեղծել է բնության ու տիեզերաբանության մի ամբողջ տեսություն՝ բնություն ոչ թե իբրեւ բանաստեղծական պատկեր, այլ որպես փիլիսոփայական կրթարան: Բնությունը ազգայնացվում է, այլեւ պատմականացվում: «Ամեն քար նրանց համար գիրք ա, ամեն ապառաժ նրանց համար պատմություն» (Աբովյան): «Բնությունը ամենեն առաջի կրթողը եւ հրահանգողն է, ամեն գիտության այբուբենը» (Ալիշան):

Հայկական ռոմանտիզմի փիլիսոփայության հիմնական դրույթներից էր ժողովրդի հոգեւոր կեցության գեղարվեստականացումը: Գեղարվեստական կրթությունը կատարելագործում է մարդու բարոյական ու զգացմունքային արժեքները, կազմավորում նրա անհատականության հոգեբանական ինքնությունը, հայտնաբերում կապը նրա բնական էության եւ հասարակական գոյության միջեւ: «Ուրիշ ոչ մի այլ միջոցով, – գրում է Աբովյանը, – չեն կարող ամենից լավ եւ արագ իսկական կրթության եւ լուսավորության հասնել, քան գեղեցիկ արվեստների՝ բանաստեղծության, երաժշտության եւ նկարչության միջոցով»:[5]

Ազգային զարթոնքի գաղափարախոսները ոչ միայն փիլիսոփաներ էին, այլեւ տնտեսագետներ: Նրանք գիտակցում էին, որ անհրաժեշտ է ամեն հասարակական զարգացում առանց արտադրական կազմակերպության եւ միայն նյութական բարիքներ ստեղծող, տնտեսապես կայուն ժողովուրդը կարող է լինել ազատ ու անկախ, լիարժեք անդամ քաղաքակիրթ մարդկության: Արտադրության ձեւերի (արհեստներ, առեւտուր, բնական հումքի մշակում եւ այլն) յուրացումը նրանք լրացնում էին սոցիալական կենցաղավարության դիդակտիկայով՝ աշխատասիրություն, գործիմացություն, հնարամտություն, արդար շահասիրություն եւ այլն: Հայ լուսավորիչները առանձնահատուկ նշանակություն էին տալիս բարեգործական ընկերություններին, ընդգծելով ոչ միայն երեւույթի տնտեսական կողմը, այլեւ ազգի բարոյական միասնության պարագան: Թաղիադյանի

5. Աբովյան Խ. ԵԼԺ, հ. 10, 1961, էջ 166

համոզմամբ, ազգի տնտեսական զարգացմանը մեծ նպաստ կարող էր բերել «Ազատական արվեստների վարժարանը», Ալիշանը խորհուրդ էր տալիս իտալացիների «Ֆեներելոնյան ընկերության» օրինակով ստեղծել գիտակրթական «Ազգախնամ տեսչություն», իսկ Աբովյանը ռոմանտիկ հավատով բախանձում էր «ազգի բարերարներին»՝ ընդօրինակել «անմահ Ֆրանկեի բարեգործական հաստատության» փորձը:

Սոցիալական արդարության այս ուտոպիայի փիլիսոփայական հիմքը «ռեալ հումանիզմն» է, որի ճգտումն է համընդհանուր բարօրության հեռանկարի մեջ ներդաշնակել մասնավոր ու հասարակաց շահերը:

Ապա հաջորդում են տասնամյակները, հայ հասարակական զարգացումն ընդառաջում է տնտեսական, սոցիալական, ազգային կյանքի հեղաբեկումներին: Չեւավորվում են հասարակական հոսանքները, վերելք են ապրում մամուլը, հրապարակախոսությունը, գրականությունը, հայկական գաղափարաբանության աշխարհայացքն ընդլայնվում է դարաշրջանի գիտական-փիլիսոփայական նորահայտ տեսությունների քննական վերլուծությամբ:

ՌՈՒԲԵՆ Գ. ՍԱՀԱԿՅԱՆ

Կայսրությունից դեպի ազգային պետություն

(Օսմանյան Թուրքիայի մոդելի վերլուծության փորձ)

Ազգային պետությունների ծագման ու զարգացման պատմությունը տարբեր է ինչպես Եվրոպայի ու Ասիայի, այնպես էլ Ամերիկայի երկրներում:

Անգլիայում, օրինակ, միապետությունը գոյատեւեց դարեր շարունակ, ընդհուպ մինչեւ մեր օրերը, թեեւ այդ երկիրն անցավ դասական գաղութային կայսրության ժամանակաշրջանը՝ լինելով հանդերձ դասական պառլամենտարիզմի հայրենիքը:

Գերմանիայում՝ սկզբում տասնյակ մանր պետություններ, որոնց միավորումը Պրուսիայի գլխավորությամբ եւ Բիսմարկի ջանքերի շնորհիվ հանգեցրեց Գերմանական կայսրության ստեղծմանը, իսկ նրա անկումից շատ չանցած՝ Հիտլերի դիկտատուրային:

Ֆրանսիայում սկզբում ստեղծվեց ու հզորացավ բացարձակ միապետությունը, որին 1789 թ. հեղափոխությունից հետո կարճատեւ փոխարինեց ֆրանսիական առաջին հանրապետությունը: Այնուհետեւ՝ Նապոլեոն Բոնապարտի կայսրությունը, երկրորդ հանրապետությունը, Նապոլեոն 3-րդի կայսրությունը, այնուհետեւ՝ երրորդ հարապետությունը, գեներալ դը Գոլի չորրորդ հանրապետությունը: Վերջապես, այսօրվա հինգերորդ հանրապետությունը: Վերջինիս նախագահ Վալերի Ժիսկար դ'Էստենը, ընտրվելուց առաջ խոսելով դը Գոլի ծառայությունների մասին, ասել էր հետեւյալը.

«Պետք է տարբերություն դնել անցյալի դերի եւ ներկայի դերի միջեւ: Անցյալի դերը նրանում չէ, որ կանխորոշի ներկան, այլ նրանում, որ լուսաբանի այն»:[1]

Դառնանք Թուրքիային: Օսման 1-ինի եւ նրա հետնորդների նվաճումների հետեւանքով կազմավորված Օսմանյան լայնածավալ կայսրությունը գոյատեւեց ավելի քան 3 դար եւ փլուզվեց 1-ին աշխարհամարտում Թուրքիայի կրած ծանր պարտությունից հետո: Հռչակվեց Թուրքիայի Հանրապետությունը, որի ցմահ նախագահ ընտրվեց Մուստաֆա Քեմալ Աթաթյուրքը:

Եթե փորձենք համեմատել թվարկված օրինակները, կտեսնենք հիմնական եւ շատ էական տարբերություն՝ այդ կայսրություննե-

1. В. П. Славенов. Внешняя политика Франции. 1974-1981. М. 1981, с. 40.

րի ստեղծման ժամանակ դրանց գերակշռող մասը հենց տիրապետող էթնոսը, ժողովուրդն էր, որն արդեն ուներ եւ՛ ազգային ինքնություն, եւ՛ ազգային ինքնագիտակցություն:

Միանգամայն այլ էր պատկերը Օսմանյան կայսրությունում, որի գերիշխող թուրք էթնոսը չուներ ո՛չ ազգային ինքնություն, ո՛չ էլ ազգային ինքնագիտակցություն: Եւ, ընդհանրապես, ի՞նչ խոսք կարող էր լինել այդ մասին, եթե հպատակ ազգերն ու ժողովուրդները կազմում էին կայսրության ազգաբնակչության գերակշռող մասը, իսկ դրանցից մեկը՝ արաբական էթնոսը թվով ավելին էր, քան տիրապետող ժողովուրդը՝ թուրքերը, որոնք գրեթե մինչեւ 19-րդ դարի 60-ական թվականները չգիտեին անգամ, թե իրենք ո՞ր ազգությանն են պատկանում: Հույները, հայերը, բուլղարները, սերբերը, մակեդոնացիները գիտեին, իսկ թուրքերը՝ ոչ, թեեւ բոլորն էլ այդ շրջանում անվանվում էին օսմանցիներ՝ անկախ էթնիկական ու կրոնական պատկանելությունից:

Հայտնի արեւելագետ Ժակ դը Մորգանը նկատել է, որ Արեւելքում «կրոնը ջնջում է նույնիսկ ազգային պատկանելությունը».

«... Մահմեդականի համար գոյություն չունեն ազգություններ, այլ միայն մարդկանց երկու կատեգորիա. նրանք, ովքեր հավատում են Ալլահին եւ մեծարում մարգարեին, եւ նրանք, ովքեր չեն ճանաչում ո՛չ Մուհամեդին, ո՛չ էլ նրա աստծուն: Երբեք արեւելցին չի ասի. «Նա թուրք է, կամ՝ նա պարսիկ է, քուրդ է կամ արաբ», այլ կասի՝ «նա մահմեդական է», կամ՝ «նա մահմեդական չէ»:[2]

Սակայն Բալկանյան պատերազմներն օգնեցին երիտթուրքական գաղափարախոսներին վերջնականապես հրաժարվելու օսմանցիության[3] հեղհեղուկ տեսությունից ու պրակտիկայից եւ որդեգրելու Կազանի ու Ղրիմի թաթար մտավորականների կողմից մշակված ու ծագումով քուրդ Զիյա Գյոքալպի կողմից ամբողջական տեսքի բերված թրքության ու թուրանականության վարդապետությունը: Եւ հենց համաթրքության իրականացման փորձերը նպաստեցին իթթիհատականների ղեկավարած Թուրքիայի պարտությանը առաջին աշխարհամարտում եւ Օսմանյան կայսրության փլուզմանը:

Այդ անկմանը հետեւելու էր օսմանյան պետության մաս-մաս բաժանումը, որին եւ անմիջապես ձեռնարկեցին հաղթական Անտանտի տերությունները՝ Անգլիան, Ֆրանսիան ու Իտալիան՝ ա-

2. Jacques de Morgan. Essai sur les Nationalités, Publication de l'Académie de Marseille, 1982, p. 24

3. Օսմանցիության մասին տես Р. А. Сафрастян. Доктрина османизма в политической жизни Османской империи. Ереван, 1985.

ռանց շարքից դուրս եկած Ռուսաստանի:

Մյուս կողմից, բռնագաղթից ու ցեղասպանությունից տուժած հայերն ու հույները հողային պահանջներ էին ներկայացնում, իսկ արաբների ապստամբությունները փաստորեն կտրել էին Արաբական թերակղզին Օսմանյան կայսրությունից:

Երկիրը քայքայված էր չորսամյա պատերազմից, թուրքական բանակը տվել էր 550 հազար սպանված եւ 900000 հաշմանդամ, վիրավոր ու դասալիք:[4]

Կոստանդնուպոլսում նստած սուլթանի կառավարությունը հաշտվել էր կատարվածի հետ եւ հանձնվել հաղթական Անտանտի ողորմածությանը:

Ի՞նչ անել այս պայմաններում, ինչպե՞ս փրկել թուրքական պետությունը: Ով պիտի ձեռնարկեր այդ անհուսալի գործը:

Ժամանակը պահանջում էր եւ գտնվեց այդ անհատը: Դա Դարդանելի պաշտպանության հերոս գեներալ Մուստաֆա Քեմալ փաշան էր, որը լքեց մայրաքաղաքը, 1919 թ. մայիսի 19-ին ափ իջավ Սեւծովյան Սամսուն քաղաքում եւ հաղթահարելով իր քաղաքական հակառակորդների դիմադրությունը, մշակեց երկիրն ու պետությունը փրկելու ծրագիր, որը նա հաստատել տվեց նույն 1919 թ. հուլիս-սեպտեմբերին կայացած Էրզրումի եւ Սըվասի համաժողովներում, որոնք ընթացան «ոչ մի բիզ հող չենք զիջի հույներին ու հայերին» նշանաբանի տակ:[5] Այսպիսով, ստեղծված իրավիճակում հանդես գալով որպես հմուտ քաղաքագետ, Մուստաֆա Քեմալն առաջին գիծ մղեց կրոնական գործոնը.

«Մենք երբեմք թույլ չենք տա, որ հույները ու հայերը մեր նկատմամբ գրավեն այնպիսի դիրք, որը կսպառնա մեր գոյությանը, մահմեդականների իրավունքներին եւ օսմանյան գերիշխանությանը՝ լինի դա ուղղակի կամ անուղղակի, քողարկված թե բացահայտ, կամ որեւէ այլ եղանակով»- ասվում էր Էրզրումի համաժողովի ընդունած որոշումների Քաղաքական բաժնում:[6]

Կրոնական գործոնը Քեմալն օգտագործեց նաեւ մահմեդական քրդական ցեղերին իր կողմը գրավելու նպատակով:

Իսկ արաբնե՞րը: Չէ՞ որ նրանց ճնշող մեծամասնությունը դավանում էր մահմեդականություն: Ահա այստեղ է, որ Մ. Քեմալը հանդես բերելով պետական գործչին վայել խորհրդատություն, հասկացավ, որ ի վիճակի չէ պահելու արաբական երկրները

4. Первая мировая война в цифрах. М. 1934.

5. Տե՛ս Р. Г. Саакян. Франко-турецкие отношения и Киликия в 1918-1923 гг. Ереван, 1986, с. 28-37.

6. Там же, с. 29.

կայսրության կազմում:[7] Ուրեմն՝ կենտրոնացնել ուժերն Անատոլիայում եւ պահպանել հիմնական տարածքը: Կարճ ասած, հրաժարվել կայսրությունից՝ փրկելու համար պետությունը՝ այն դարձնելով թուրքական ազգային պետություն:

Եւ Մուստաֆա Քեմալ փաշան հասավ իր նպատակին՝ Անատոլիայից վտարելով հույներին, իսկ Կիլիկիայից՝ վերջին հայերին, վերացնելով սուլթանությունը 1922-ին, հռչակելով Թուրքական Հանրապետություն 1923-ին եւ վերացնելով խալիֆայությունը 1924-ին:

Ռազմական հաղթանակները ամրացնելով դիվանագիտական հաջողություններով, որոնք արձանագրվեցին Լոզանի պայմանագրում, Մ. Քեմալն ամենայն խորությամբ հասկացավ, որ համենայն դեպս մոտակա ժամանակաշրջանում կրոնական գործոնը չէ, որ պիտի դառնա ազգային ինքնության ճանաչման եւ ազգային ինքնագիտակցության ձեւավորման եւ լինելիության զենք: Ուստի նա բացառիկ ուժգնությամբ առաջ մղեց թուրքական էթնոսի, թուրք (այլ ոչ թե թյուրք) ժողովրդի, թուրք ազգի մեծության գաղափարը, չխորշելով այդ նպատակով ռեւիզիայի ենթարկելու եւ վերաշարադրելու համաշխարհային պատմությունը: Հենց Մ. Քեմալի նախաձեռնությամբ ու անմիջական ղեկավարությամբ հիմնադրվեց Թուրքիայի Պատմության Ընկերությունը, որի պատրաստած «Պատմության»[8] (Tarih) չորս ընդարձակ հատորները կոչված էին ընդգծելու թուրքերի բացառիկ դերը համաշխարհային քաղաքակրթության մեջ, աշխարհի առավել հզոր պետությունների ստեղծման գործում:

Միաժամանակ Մ. Քեմալը հիմնավորեց այն գաղափարը, որ թուրք ժողովրդի ինքնությունն ու ազգային ինքնագիտակցությունը կարող են ամրանալ, խորանալ, դառնալ հաստատուն միայն թուրքական ազգային պետությունում, նաեւ՝ որ առանց թուրքերի մեծամասնության ապահովման Անատոլիայում հնարավոր չէ ստեղծել ազգային պետություն:

Հենց այդ նպատակին էլ Քեմալը նվիրեց իր կյանքը: Մասնավորապես, 1925-35 թթ. նրա ձեռնարկած քաղաքական, տնտեսական, հասարակական ու մշակութային բնագավառներում բարեփո-

7. Տե՛ս Кемаль Ататюрк. Избраные речи и выступления. М. 1966, с. 9.

Պրոֆ. Ա. Ֆ. Միլլերը գտնում է, որ Մուստաֆա Քեմալը կայսրությունից հրաժարվելու մարդին հանգել է առաջին աշխարհամարտից առաջ, նույնիսկ 1906-07 թթ.: «Նա հասկացավ,- գրում է Ա. Միլլերը,- Օսմանյան կայսրության ողջ հանցավորությունն ու անմտությունը, մի կայսրություն, որն օտարներկրյա տիրապետության տակ էր դրել արաբ մեծ ժողովրդին նրա հազարամյա պատմությամբ ու բարձր մշակույթով...»:

8. Tarih, I-IV. Istanbul, 1931-1934.

րոգումներն այդ նպատակն էին հետապնդում:

Բնական է, որ թվարկված վճռական քայլերով Մ. Քեմալը չէր կարող սահմանափակվել թուրքական պետություն կառուցելու համար: Նոր սահմանադրության ընդունմանը զուգահեռ, ձեռնարկվեցին ոչ միայն բարենորոգումներ, այլեւ հեղափոխության համարժեք ունեցող միջոցառումներ, ընդունվեցին օրենքներ կրոնը պետությունից բաժանելու եւ կրոնը դպրոցից անջատելու, արաբական այբուբենից հրաժարվելու եւ լատինատառին անցնելու, պարտադիր կարգով եւրոպական տարազ կրելու, կանանց հասարակական-քաղաքական կյանքում ընդգրկելու եւ մի շարք այլ կարեւորագույն քայլեր:

Այսպիսով, ընտրելով նոր Թուրքիայի զարգացման ոչ թե ասիական, այլ եւրոպականացման ուղին, երկրի տնտեսությունը զարգացնելով էտատիզմի՝ պետական կապիտալիզմի ու լաիցիզմի՝ աշխարհիկ պետության ստեղծման ուղիով, Քեմալ Աթաթյուրքը հիմք դրեց եւ ստեղծեց թուրքական ազգային այն պետությունը, որն այսօր հավակնություն ունի եւ ակտիվորեն ձգտում է դառնալու Եւրոպական միության լիարժեք անդամ:

Ինչպես հայտարարեց Թուրքիայի վարչապետ Թանսու Չիլլերը 1994-ի սեպտեմբերի 29-ին Փարիզի «Լը նուվել օբսերվատոր» հանդեսին տված իր հարցազրույցում, Թուրքիայում այսօր կանայք պայքար են մղում լաիցիզմի համար, իսկ մահմեդական մոլեռանդությունը, նրա կարծիքով, այնպիսի չափեր է ընդունել իր երկրում, որ եթե Թուրքիան չընդգրկվի Եւրոպայի մեջ, ապա վերջինս կվերածվի «քրիստոնեական մի համայնքի»:

«Եւրոպայի մաս դառնալը Թուրքիայի համար միակ միջոցն է դուրս գալու ճգնաժամից, իր ժողովրդավարական ստատուսը ամրապնդելու եւ մահմեդական մոլեռանդությունից խուսափելու համար»:[9]

Եզրափակելով այս համառոտ վերլուծությունը, կարելի է մի քանի հետեւություններ անել.

1. «Նոր օսմանների» եւ «երիտասարդ թուրքերի» շուրջ համախմբված մտավորականության մշակած թուրքական ինքնության մասին տեսությունն իր գործնական կիրառությունը գտավ «Իթթիհատ վե թերաքքը» («Միություն եւ առաջադիմություն») կուսակցության եւ նրա պարագլուխների կողմից 20-րդ դարի առաջին երկու տասնամյակներում ձեռնարկված քայլերում, որոնց անցկացրած ազգայնամոլ քաղաքականության մեջ, որի դրսեւորումներից մեկը 1915-ի հայոց ցեղասպանությունն էր:

9. "Le Nouvel Observateur", 29 septembre - 6 octobre 1994, p. 58.

2. Այդ ինքնության հաստատումն ու ամրապնդումը երիտթուրքերը փորձեցին անցկացնել բրքության եւ համաթրքության վարդապետության միջոցով, որը եւ արագացրեց Օսմանյան կայսրության անկումը:

3. Նախկին իթթիհատական գործիչ Մուստաֆա Քեմալ Աթաթյուրքը հրաժարվեց օգտագործել իր նախկին կուսակիցների գաղափարախոսությունը եւ այն փոխարինեց թուրքական բուրժուական ազգայնականության (նացիոնալիզմ) գաղափարախոսությամբ, որը եւ կազմեց թուրքական ազգային պետության գաղափարական հենքը:

4. Այդ նոր գաղափարախոսությունը, հնի տարրերով եւ առանձին կողմերով համեմված, Աթաթյուրքի կողմից օգտագործվեց կոմունիզմի դեմ, նրա ներթափանցումը Թուրքիա ամուր կերպով փակելու նպատակով:

5. Քեմալ Աթաթյուրքի երեւույթը առիթ է ընձեռնում վերստին խորհելու պատմության մեջ առանձին մի անհատի խաղացած դերի շուրջ, մի հարց, որի քննարկումը կարող է օգտակար լինել հայոց նոր պետականության կերտման դժվարին ճանապարհին:

ՀԵԼԵՆ ՓԻՐԱԼՅԱՆ

Մահը հոգիներում*

Խեղման փոխանցությունը եւ փոխանցության խեղումը

«Եւրախտահրդարանի դատաղարտումն ուղղված էր ոչ միայն անցյալի նախճիրների, այլ նաեւ շարունակվող կեղծիքի դեմ: Հայոց հիշողության դահիճները նաեւ թրական հիշողության դահիճներն են»:

ԻՎ ՏԵՐՆՈՆ

Ցեղասպանության ժխտման հետաքննությունը

Ցանկացած ցեղասպանական ծրագրի բուն էությունը ոչ միայն կենդանի մարդկանց, այլ նաեւ փոխանցությունը բնաջնջելը, այսինքն՝ սերունդների արյունակցական կապը խզելն է:

Իրոք, ջարդարարները նահատակներին այնպես էին վերացնում, ասես ոչ թե կենդանի մարդիկ մահացել են, այլ նման մարդիկ երբեք, երբեւէ գոյություն չեն ունեցել, հետեւաբար մահացած չէին կարող լինել: Այս հանգամանքը յուրովի է անդրադառնում նահատակների թվի վրա, որովհետեւ նվազեցնել զոհերի քանակը նշանակում է ոչ միայն ոճրի չափերը, այլ երբեւէ կենդանի եղած մարդկանց թիվը նվազեցնել, այն էլ այնպես, որ նրանք հիշողությունից էլ ջնջվեն, վերանան: Հիրավի, ինչպե՞ս կարելի է հիշել անձանց, ովքեր երբեք գոյություն չեն ունեցել, եւ նա, ով նախորդ չունի, կարո՞ղ է հետնորդ ունենալ: Եթե զոհ չկա, չկա նաեւ ոճրագործ, եթե ոճրագործ չի եղել, ուրեմն ցեղասպանություն էլ չի կատարվել, ի՞նչ հիշողության մասին է խոսքը:

Նահատակների վերացման այս մտայնությանը ես առաջին անգամ անզգալաբար առնչվեցի Հիչքոքի «Այծեղջյուրի սիրահարները» շարժանկարը դիտելիս:

Պատմությունն այսպիսին է. 1935 թվականին ամուսնացած մի զույգ հանգրվանում է ավստրալական ինչ-որ դաստակերտում, որի սպասուհին սիրահարվում է նորափեսային եւ տիրուհուն խանդելով, որոշում է խելագարության հասցնել: Այդ նպատակով նա ամեն գիշեր նրա անկողնում ամազոնյան հնդիկի կտրված, չորացրած գլուխ է դնում, որն այնուհետեւ ճարպկորեն թաքցնում է, ուրանում է գոյությունը: Նորահարսին հուսահատության, այնուհետեւ խելագարության գիրկն է նետում ոչ այնքան կառափնատված գլուխը, որքան անբացատրելի անհետացումներն ու սպասուհու ուրացումները: Նա

*) Hélène Piralian, La mort dans l'âme (transmission de la mutilatiom, mutilation de la transmission) - ֆրանսերենից թարգմանեց Գրիգոր Ջանիկյանը:

օրեցօր դառնում է ջղագրգիռ, նյարդային, նրա ողջախոհությունը վերականգնվում է միայն այն ժամանակ, երբ ճշմարտությունն ի հայտ է գալիս:

Խոստովանեմ՝ շարժանկարում նախ ինձ էական էր թվում առեղծվածի բացահայտումը, պարզաբանումը, որից հետո միայն զգացի, որ այդ բացահայտումը, պարզաբանումն անհրաժեշտ է անհայտ անձանոթի սուգը սգալու համար:

Ես ուշ, չափազանց ուշ հասկացա, որ խոսքը Պրիմո Լեւիի բառերով ասած[1], ոչ թե մեկ, այլ անհաշիվ նահատակների՝ «անհետացածների» մասին է, որոնց գոյության մասին բացարձակապես ոչինչ չգիտեի, բայց որոնք արդեն կային, իրենց տեղն ունեին իմ հոգում: Իսկ դա նշանակում է, որ ցեղասպանները - հետեւողական ուրացմամբ- իմ դեպքում գոնե հաջողության հասել էին՝ երկար ժամանակ ես տեղյակ չէի, թե 1915 թվականին ինչ է կատարվել: Այսպիսով, ոչ թե սուգն է մարդուն խելագարության հասցնում, այլ այդ սուգի անհնարինությունը: Դրա համար են դահիճները հետեւողականորեն ձգտում նահատակներին մարդկայնությունից, խորհրդամաստավորման հնարավորությունից իսպառ զրկել: Խոչընդոտելով փոխանցությունը, նրանք փաստորեն շարունակում են իրենց ցեղասպանական ոճիրը, երկարաձգում երեւակայական ամենազորության պատրանքը: Ահա թե ինչու եմ ես ուզում հատուկ կանգ առնել նահատակների վերացման, նրանց մարմինները մարդկային հատկանիշներից զրկելով անհետացնելու վտանգավոր մտայնության վրա:

Վերհիշենք, թե այդ կապակցությամբ Յոհաննես Լեփսիուսի «Հայկական ջարդերի գաղտնի տեղեկագրերը» գրքի նախաբանում ինչ է գրում Ժան-Պոլ Տիբոն. «Թուրքերի գործողություններում Լեփսիուսը ոճրագործությունից ավելի նկատել է բնաջնջման միտում, որն իրագործելու համար առաջնորդներից, չափահաս տղամարդկանցից զրկված ժողովրդին քշում էին անապատ, տարտղնում, գաղթուցրիվ անում, վախից ու քաղցից մոլագար հոտի վերածում, որից հետո նրանց լքված դիակները կամ նեխում էին, կամ գազաններին կեր դառնում: «Կոտորած» բառը չափանզանց մեղմ է այդ ամենը բնութագրելու համար: Բնաջինջ անելը բոլորովին այլ ըմբռնում է՝ նշանակում է վերացնել, սուզել անէության մեջ, չքացնել, նույնիսկ հիշողությունն արգելակել»:[2]

Իսկ այժմ հետեւենք, թե նույն նախճիրը, այս անգամ արդեն հրեաների նկատմամբ, ինչպես էին իրագործում նացիստները. «Գա-

1. P. Levi, "Les naufragés et les rescapés. Quarante ans aprés Auschwitz', Paris, Gallimard, 1989, p. 83.
2. P. Thibaud, préface au "Rapport secret sur les massacres d'Arménie (1915-1916)" de J. Lepsius, Paris, Payot, 1987, p. IX.

զախսցիկները, որոնց ռուսները «հոգեսպան» էին անվանում, խոշոր, մետաղապատ բեռնատարներ էին, երկու կողմերում կեղծ պատուհաններ, հետեւի մասում կրկնակի փեղկով ամուր փակվող դուռ ունեին: Թափքի ներսը պատած էր հատուկ թիթեղով, հատակին ճաղաշար կար, որտեղից այրվող գազերը մղվում էին ներս:

Մինչ տեղ հասնելը բոլոր ուղեւորները մահացած էին լինում, գնդակահարելու կարիք չէր զգացվում: Նրանց թունավորում էր բեռնատարի շարժիչի արտադրած գազը: Վերջում հատուկ մարդիկ մեկ-մեկ դուրս էին քաշում կղկղանքից ու մեզից աղտոտված դիակները, դիզում իրար վրա, շպրտում ածխահորերը»:[3]

Այս համադրումը բացահայտում է կրկնակի բնաջնջման միտումը՝ նախ հանցանքի հետքերը քողարկելը եւ ապա դիակները մարդկային հատկանիշներից, անհատականությունից զրկելը: Հիրավի, անշիրիմ դիակները, որոնք հավետ մնում էին անապատում, գետերի ջրերի մեջ, ճանապարհների եզրերին, այլ, անգտանելի վայրերում, դառնում էին անճանաչելի, հավաքական, անանուն զոհ, որոնց սուգն անվերջանալի է: Ինչպե՞ս կարող է ավարտվել նրանց սուգը, ովքեր անանուն են ու անհաշիվ:

Նահատակներին այս ձեւով անմարդկայնացնելու, ֆիզիկական մարմիններից զրկելու հետեւանքով մարմնազրկվում են նաեւ վերապրողները, այլ խոսքով՝ տեղի է ունենում հոգու եւ մարմնի խզում՝ կենդանի մարդը դադարում է ներաշխարհ ունենալ: Թերեւս դրա համար «հոգեսպան» արտահայտությունը շատ ճշգրիտ, դիպուկ է բնորոշում ցեղասպանության բուն էությունը, որի հիմնական նպատակը, ինչպես հայտնի է, կյանքի ազդակները մահվան ազդակներից տարանջատելն է, այնպես անելը, որ սնվող, շնչող մարմինը մարդկային ցանկությունների, նպատակների պատյան չդառնա: Փաստորեն, այն անանուն մարմինները, որոնք շիրիմ չունենալու պատճառով պահպանվում են վերապրողների մարմիններում, նրանց կյանքը դարձնում են ողբերգական, զրկում կենսական գրգիռներից ու անգամ մահկանացիությունից: Այլ կերպ ասած, վերապրողը բնական մահով մեռնելու անհնարիության աստիճան կորցնում է բնականոնությունը, ավելի ճիշտ՝ այդ բնականոնությունը կախված է լինում դահիճից: Չարիքը խաթարում է նրա էությունը, մարմինը դառնում է անբովանդակ պատյան: Կատարվում է այն, ինչը ես, ավելի ճշգրիտ արտահայտություն չգտնելով, կկոչեի Մահվան հոգեթափանցում, հոգեներխուժում: Երբ մարմինը զրկվում է մարդկային կերպարից, մահն անբնական է դառնում. անմարմին

3. E. Kogan, H. Lancbein, A. Ruckerl, "Les chambres à gaz secret d'état", Paris, Points Minuit, 1984, p. 92, 81, 87.

մահը մարդկային մնալ չի կարող: Այս դեպքում Մահն ստիպված է մարմնից հոգի անցնել, իսկ վերապրողը, ընտրություն կատարել կյանքի (բնական մղումով) եւ անմահության միջեւ, որպեսզի սեփական գոյությունը զոհելով, կարողանա վերահաստատել ու ամրապնդել մարդկության խորհրդանշական կապը, շղթան: Այդպես չվարվե՞ց Անտիգոնեն:

Հենց այս առումով է Պրիմո Լեւիի ինքնասպանությունը մեզ հետաքրքրում: Նա իր վախճանը դարձրեց մահը խորհրդանշելու, նրան մարդկային արժեք հաղորդելու միջոց: (Կամ, ո՞վ գիտե, թերեւս ճիշտ հակառակը՝ ի հեճուկս ամեն ինչի, մահվան խորհրդամաստավորման անհնարիությունն է նրան ստիպել կյանքի զոհողությանը դիմել):

Ուրեմն ի՞նչ՝ հաղթում է դահի՞ճը, հարատեւում է ցեղասպանությո՞ւնը: Մեր ուշադրությունը մի պահ այս հարցականի վրա կենտրոնացնենք, ոչ անպայման պատասխան գտնելու միտումով, վերընթերցենք Պրիմո Լեւիի՝ Ժակ Պասսերի «Ժիրոնդիների գիշերը» գրքի նախաբանը, ուր նա մասնավորապես շեշտում է. «Այս գիրքը անհատի ճգնաժամի պատմություն է, հերոսն այնքան խորն է ապրում այդ զգացումը, որ տրոհվում է երկուսի: Նրա մեջ գոյատեւում է մի կողմից Ժակի «ես»-ը, այն Ժակի, որը ուծացած է, կառչած Հոլանդիայի հողին, բայց ոչ ժողովրդին, փոփոխամիտ մտավորական է, հուսաբեկ, չհասունացած զգացմունքներով, քաղաքականապես անկայուն, բարոյազուրկ. մյուս կողմից՝ Հակոբի «ես»-ն է, որն իր անցյալին անդրադառնում է ռաբին Հիշի օրինակին եւ ջանքերին հետեւելով, զորանում է մինչ այդ արհամարհված կամ ժխտված հրեական արմատներով եւ զոհվում է՝ մոռացումից փրկելու համար Գիրքը, որին Ժակը չէր էլ հավատում: Պրիմո Լեւին եզրակացնում է. «Եւրոպայի քանի-քանի հրեաների հետ նույնն է կատարվել»:[4]

Այս գաղափարը նա յուրովի զարգացրեց 1939 թվականի դեկտեմբերի 9-ին եւ 10-ին Փարիզում, Ազգային ասամբլեայի սրահում տեղի ունեցած «Ցեղասպանությունները» գիտաժողովի ժամանակ, որը կազմակերպել էր ֆրանս-հայկական համերաշխության ընկերակցությունը, ուր նա միանշանակ ասաց. «Հոգեսպանները» ոչ միայն անասնական վիճակի հասցված մարմիններ, այլ նաեւ ցեղասպանության ունակ ոճրագործներ են արտադրում»:

Մեջբերումը պարզաբանելու նպատակով քննենք խնդիրը բոլորովին այլ տեսանկյունից, անդրադառնալով քաղաքակրթության, մշակույթի հետքերի վերացմանը, հետքեր, որոնք ինչպես հայտնի է, մարդկային այս կամ այն խմբի էության մարմնավորվան արտա-

4. J. Passer, " La nuit des girondins", préface de P. Levi, Paris, Maurice Nadeau, 1990, p. 10-11.

հայտությունն են, հոգու եւ մարմնի կապակցման միջոց՝ բառիս այն իմաստով, որ մենք գործածեցինք վերեւում:

Ռումինիայի ոչ այնքան վաղ անցյալի դեպքերը ցույց են տալիս, թե որեւէ ժողովրդի համար որքան կենսական է այն հողում արմատավորվելը, ուր գտնվում են իր պատմության, անցյալի վկայությունները: Մինչդեռ Չաուշեսկուն քարոզչություն էր անում ոչ միայն գյուղացիների տները, այլեւ գերեզմանոցներն ու եկեղեցիները: Այդ բռնապետը՝ «Կարպատների հանճարը», ուզում էր, որ մի ողջ երկրի պատմություն իրենով սկսվի, նա Բուխարեստի կենտրոնում իր հղացած Ազատության մայրուղին կառուցել տալու համար չէր զլացել անգամ հողին հավասարեցնել անցյալի ճարտարապետական-մշակութային կոթողները: Պատահակա՞ն էր ուրեմն, որ ռումինական գյուղերի ավերման կապակցությամբ նորից սկսեց ի հայտ գալ «ցեղասպանություն» բառը, որին ոմանք կցում էին «մշակութային» ածականը: Իրոք, անցյալի վկայությունները սրբել-վերացնելը ցեղասպանական կարեւորագույն խնդիր է, նպատակ: Ավելին, բնաջնջելով անցյալը, ցեղասպանները միաժամանակ գրոհում են նաեւ ապագայի վրա, մեկը ոչնչացնելով մյուս գոյությունն են հարցականի տակ դնում: ԽՍՀՄ Գերագույն խորհրդի նստաշրջանում Լեռնային Ղարաբաղի պատվիրակ Բորիս Դադամյանն հետեւյալ կերպ ներկայացրեց այդ քաղաքականությունը. «Հայկական դպրոցներում ազգային պատմության դասավանդումը վերացված է, ճարտարապետական ու մշակութային հնագույն շատ հուշարձաններ, որոնք վկայում են, որ մեր հողը մեր ժողովրդին է պատկանում, ավերում, պղծում են, դարավոր խաչքարերը համարում են աղրբեջանական կոթողներ: Նույնիսկ հայերին ջանում են համոզել, որ իրենք հայ չեն, այլ հայացած աղվաններ: Նման պատմա-քաղաքական նախահարձակման նպատակը պարզ է՝ ապացուցել, որ հայերն օտար են այս հողում»:[5] Ասվածը տրամաբանորեն զարգացնում է Տիգրան Գույումջյանի՝ «Հայկական պատմական հուշարձանների ավերումը Թուրքիայի ցեղասպանական քաղաքականության շարունակությունն է» եզրույթը, որով նա հանդես եկավ ժողովուրդների մշտական ատյանում ու մասնավորապես նշեց. «Թուրքերի բռնազավթած Հայաստանում այլեւս հայեր չկան, եթե նկատի չունենանք թաքնվածներին կամ անվանափոխներին, որոնց վերջնական թիվն անհնար է ճշտել»:[6] Չմոռանանք, որ պատմական հուշարձանները յուրա-

5. "Degradation des monuments arméniens en Azerbaïdjan" in "La politique de discrimination à l'encontre des arméniens en Azerbaïdjan", Dossier établi par P. Donabédian, publié par Solidarité franco-arménienne et la Ligue Arménienne des Droits de l'Homme. Février-Mars 1990.

6. Տե՛ս ժողովուրդների մշտական ատյանի՝ հայկական ցեղասպանության դատավարության նյութերի ժողովածուն ("Le crime de silence", Paris, Flammarion, 1984).

քանչյուր անհատին հնարավորություն են տալիս արձանագրվել ոչ միայն ժամանակի ու տարածության մեջ, այլ փրկվել անհետացումից ու ուծացումից, «պատմականանալ» (համայնական պատմության մասնիկը դառնալու իմաստով) ու միաժամանակ վերամարմնավորվել իր իսկ մարմնում: Ցեղասպանները կենդանի մարդկանց հետ ոչնչացնում են նաեւ նրանց անցյալը, որպեսզի վերջիններս երկրային հենարան չունենան, տեղ չգրավեն ո՛չ հանրային խոսքի, ո՛չ էլ հիշողության մեջ: Ավելին, բավական է վերհիշենք Աղրբեջանի վերջին հակահայկական նախճիրները, որպեսզի համոզվենք, որ հուշարձաններին անմիջապես հետեւում էին կանանց՝ մանավանդ մայրերի ու զավակների ոչնչացումը: Առանձնահատուկ դաժանությամբ վարվելով մանկահասակ երեխաների, հղի հարսների հետ, ոսոխն ասես ուզում էր իր բնաջնջման մոլուցքը տարածել ոչ միայն ներկայի, այլ նույնիսկ ապագայի վրա, ներկան մեկնակետ ընդունելով, սպանդը դարձնել բացարձակ ու վերջնական: Ահա այս դեպքում է, որ եթե որեւէ երրորդ կողմ չմիջամտի, չբացահայտի, չդիմագրավի (իրականում ու խորհրդանիմաստորեն), ցեղասպանական մոլուցքը կարող է դառնալ սանձարձակ, շարունակվել անվերջ: Ըստ էության վերապրողները դուրս են շպրտվում ժամանակից ու տարածությունից, ոսոխի երեւակայական ամենազորության դիմաց մնում անպաշտպան, զրկվում անցյալից, ապագայից, իրենց երկրային տեղից, ճարահատ ստիպված են լինում վերանալ կամ էլ ողջ մնալու համար իրենք իրենցից օտարանալ: Իսկ ցեղասպանական մոլագարությունն անցնում է սերնդից սերունդ, հասնում է այն աստիճանի, որ, ինչպես վկայում է Տիգրան Գույումջյանը «Հայկական եկեղեցիները մզկիթի, բանտի, պահեստի, գոմի, ագարակի են վերածվում, իսկ ամենահայտնի պատմական հուշարձանները սելջուկյան ճարտարապետական ժառանգություն համարվում»:[7]

Մի ամբողջ ժողովրդի անցյալի թալանն ու ժխտումը կշարունակվի այնքան, մինչեւ հանդես գա մի ուժ, որը ոճրագործներին թույլ չտա գործել լուռ համակերպության իրավիճակում: Հենց այդ պատճառով պատմական հուշարձանների պահպանումը, վերանորոգումն ու վերականգնումը մեզ համար ունեն խորհրդանշական՝ վերածննդի նշանակություն, որովհետեւ մշակութային արժեք լինելուց բացի, նրանք կապում են այն, ինչ խզված է եղել եւ միաժամանակ դառնում ցեղասպանական նկրտումների ձախողման վկայություն: Այդ դեպքում միայն վերապրողները բոլորովին այլ ճակատագրի հույս կարող են ունենալ, քան այն, ինչ Բրողսկին նկարագրում է «Մերձլենինգրադյան հրեական գերեզմանոցում» բանաստեղծության մեջ.

7. Տե՛ս հիշատակված "Le crime de silence" ժողովածուն:

«Էլ չէին ցանում ցորեն, էլ չէին ցանում,
Իրենք սերմի նման թաղվում էին սառը հողում,
քնում ընդմիշտ:
Նրանց ծածկում էին հողով,
շուրջը մոմեր վառում:
Եւ մեռելոցի օրը քաղցած ծերունիներ,
Աղեկեզ ձայնով, ցրտից սրթսրթալով,
Հոգու հանգստություն էին խնդրում
Ու ստանում:
Հենց որ մարմինը տարալուծվում էր»:[8]

Այո՛, մանկական մարմնի նվիրատվությունը, եթե թաղվում է ծաղոթ գերեզմանոցում եւ խորհրդանշական իմաստ ստանալով, մարմնավորում մահը, ունակ է դեպի ապագա միտվել, թեեւ կարող է հարց ծագել՝ ի՞նչ ապագայի մասին է խոսքը, եթե այն ծնունդ է առնում մանկական մարմնի նվիրվատվությունից: Ինչպես տեսանք, մեջբերված տողերում սերունդների հերթագայությունը խախտվում է, երեխան՝ այն որդին կամ դուստրն է շիրիմ մտնում, որը փորձում է այդ ձեւով վերահաստատել կապը ծնողների հետ, հաղորդակցությունը հնարավոր դարձնել:

«Եւ մեռելոցի օրը քաղցած ծերունիները,
Աղեկեզ ձայնով, ցրտից սրթսրթալով,
Հոգու հանգստություն էին խնդրում
ու ստանում:
Հենց որ մարմինը տարալուծվում էր»:

Սա հոր հայրականությունը վերականգնելու միակ միջոցն է, եթե անգամ նման ցավալի կորուստը դառնում է անխուսափելի:

Հենց այս ամենի լույսի տակ է հնարավոր հասկանալ մայրերին, ովքեր իրենց զավակներին նվիրաբերում էին, որպեսզի պահպանեն նախնյաց հողը: Այդպես վարվող մայրերը ոչ դաժան են, ոչ էլ հակաբնական, որովհետեւ դրսեւորում են մարդու բնածին անգթությունը, որի ցցուն արտահայտություններից մեկը՝ կյանքը տալը, դառնում է մարդկայնություն, զավակին նվիրաբերելը՝ սերունդների հաջորդականությունը պահպանելու միջոց: Այս դեպքում վերջինը մայրական սիրուց էլ զորեղ է դառնում, եթե իհարկե, սերունդների հաջորդականությունը պահպանելը մայրական սիրո բուն նպատակ չէ, առանց որի ոչ մի ներկա ու ապագա չի կարող ծնվել, գոյություն ունենալ:

Այսպիսով, Թուրքիայի բռնազավթած, ինչպես նաեւ Արցախի՝ հայկական ճարտարապետական հուշարձանները վերականգնելը մի ամբողջ ժողովրդի անցյալի հետքերը վերացնելուն հակադրվելու

8. Sh'u "Brodsky ou le procès d'un poète", ժողովածուն, Paris, 1988. (առդային բարգմանություն):

գործնական միջոց կլինի: Վերականգնումը ոչ միայն կխոչընդոտի առայժմ կենսունակ ուրացումը, այլեւ կնպաստի մարմինների ու հոգիների վերամիավորմանը: Միացյալ Նահանգներում վաղուց ի վեր ստեղծվել եւ գործում է «Վերապրողների զավակներ» հանրահայտ կազմկերպությունը, որի անդամները համակենտրոնացման ճամբարները՝ մահվան վայրերը ծննդավայր հռչակելով, փորձում են բեկում առաջացնել ամերիկյան հրեաների ազգային գիտակցության մեջ:[9] Վկայակոչելով իրենց ծագումնաբանությունը, նրանք փաստորեն խուսափում են իրական մահվանը դիմելու անհրաժեշտությունից, երեխաներին մեռնելուց խույս տալու հնարավորություն են ընձեռնում, այսինքն՝ ամեն ինչ անում են, որպեսզի նրանք իրենց մարմինները չընծայաբերեն խորհրդանշական մահվան գաղափարի համար: Չէ՞ որ կյանքը կարելի է շարունակել միայն մահով, նրա խորհրդամիստավորումով եւ ժառանգականությամբ: Իսկ դա նշանակում է, որ գուցե թե ցեղասպանության վերապրողների հետնորդները իրենց գոյությունն ի զորու լինեն հավաստել միայն մահվան իրողության ընդունումով եւ ճանաչումով, որն իր արտահայտությունը պետք է գտնի խոսքում եւ հնարավորություն տա սգալ ինչպես սիրելիների, այնպես էլ անանուն զոհերի մահը: Անշուշտ այս ձեւով վերապրողները կարո՛ղ են մարդկային կյանքի ոլորտ մտնել, այլ կերպ ասած, մահվան խորհրդամիստավորումը դարձնել ապրելու միակ միջոց, հենց թեկուզ կյանքը զոհաբերելու անհրաժեշտությունից խույս տալու համար:

Նաեւ ա՛յս պատճառով է հայկական ցեղասպանության ճանաչումը անհրաժեշտություն, որին անպայման պետք է զուգակցվի կործանման եզրին հասած հուշարձանները վերականգնելու անհրաժեշտության ճանաչումը:

Այս երկու ճանաչումներից, այսինքն կյանքի ապահովություն ստանալուց հետո վերապրողներն ու նրանց սերունդները կարող են իրենց մարմիններն աստանդական մեռելների համար շիրիմ դարձնելուց բոլորովին այլ բան անել՝ իրենց տեղը գտնել ժամանակի ու տարածության ոլորանուներում:

Հայկական օրինակը միակ չէ, որ խոսում է կրկնակի ճանաչման անխուսափելի անհրաժեշտության մասին: Այլ փաստեր էլ կան, որոնք վկայում են, որ ոչնչացնելու միտումը, եթե չի զսպվում, շարունակում է կենսունակ մնալ, նորանոր ավերներ գործել: Դրա վերջին վկայություններից է ֆրանսիական Կարպանտրաս քաղաքի հրեական գերեզմանոցի պղծումը, որը հենց անցյալի համապատկերի

9. B. Suchecky, "Dialogue judéo-chrétien: Aidez-nous à vous faire confiance" in "L'actualité religieuse dans le monde", juillet-août, 1988, p. 34.

վրա է իր տեղն ու իմաստը գտնում, անկախ այն բանից, թե ովքե՞ր, ի՞նչ նպատակով են դիմել նման քայլի: Հրեական գերեզմանոցի պղծումը ցեղասպանական ծրագրերի վերարծարծման հնարավորություն է ստեղծում, խորհրդանշում է նրա դիմադրող, համառող ուժը: Բայց չէ՞ որ ցեղասպանության ոճիրը անժամանակացնց է եւ մեր բոլորից պահանջում է այն, ինչը ցեղասպանություններին նվիրված վերջին գիտաժողովում Ա. Ֆինկելկրատն անվանեց «արմատախիլ եղած սերունդներին համագործակցություն»: Եզրափակենք նրանով, որ գիտաժողովում առաջարկվեց ցեղասպանության զոհերի համաշխարհային սգո օր ունենալ եւ ցանկություն հայտնվեց, որ այն լինի ամեն տարվա դեկտեմբերի 9-ը, որովհետեւ 1948 թվականի դեկտեմբերի 9-ին է Միացյալ ազգերի կազմակերպությունն ընդունել մարդկության դեմ ուղղված այդ ամենածանր ոճիրը դատապարտող համաձայնագիրը:

ՍԵՅՐԱՆ ՋԱՔԱՐՅԱՆ

Ինչպե՞ս է հնարավոր ազգային փիլիսոփայությունը

Փիլիսոփայությունը, իբրեւ ազգային մշակութային բաղադրամաս եւ ազգի ինքնության ինքնագիտակցման բարձրագույն մարմնավորում, իր բնույթով եւ էությամբ նախ եւ առաջ ազգային երեւույթ է: Հանրահայտ այս պնդումը կարծես թե ավելորդ է դարձնում «ինչպե՞ս է հնարավոր ազգային փիլիսոփայությունը» հարցադրումը: Իսկապես, ազգային փիլիսոփայության գոյությունը գոյաբանական-մշակութային անկասկածելի փաստ է, որը ժխտել գործնականում անհնար է: Սակայն, մյուս կողմից, «ազգային փիլիսոփայություն» հասկացությունն այնքան էլ պարզ չէ: Ի՞նչ պետք է հասկանալ «ազգային փիլիսոփայություն» ասելով. արդյո՞ք այն ուսմունքների, ուղղությունների ամբողջությունը, որը ձեւավորվել է տվյալ ազգային մշակույթի շրջանակներում, թե՞ միայն այն փիլիսոփայական տեսությունները, որոնց ծնունդը պայմանավորված է տվյալ ազգի կեցության եւ մշակույթի զարգացման տրամաբանությամբ եւ որոնք ըստ էության բացահայտում են ազգային մտածելակերպի ինքնատիպությունը, ազգային աշխարհընկալման յուրակերպությունը: Այնուհետեւ, եթե անգամ ընդունենք, որ «ազգային փիլիսոփայություն» հասկացությունը վիճահարույց չէ, ապա «ազգային փիլիսոփայություններ» արտահայտությունն առաջ է բերում նոր ապորիաներ. ար-

դյո՞ք յուրաքանչյուր ազգ ունի իր սեփական փիլիսոփայությունը, փիլիսոփայության իր սեփական առարկան ու խնդրակարգը, իմաստասիրման իր տիպը, թե՞ մարդու բանականության ու մտածողության նույնատիպության շնորհիվ փիլիսոփայությունը միասնական-համամարդկային երեւույթ է, որտեղ յուրաքանչյուր ազգային փիլիսոփայություն «համընդհանուր» փիլիսոփայության մեկ կողմն է կամ դրա զարգացման մի աստիճանը: Ինչպե՞ս են իրար հարաբերում «ազգային փիլիսոփայությունները» եւ «համընդհանուր» փիլիսոփայությունը, ո՞րն է դրանց տարբերությունը, ինչո՞ւ մի դեպքում ազգային փիլիսոփայությունը վերածվում է «համընդհանուր» փիլիսոփայության, իսկ մի այլ դեպքում այն դուրս չի գալիս ազգային շրջանակներից եւ, գնացքից ուշացած ուղեւորի նման, այլեւս որեւէ ազդեցություն չի ունենում գնացքում ընթացող իրադարձությունների վրա:

Այս վերջին հարցադրումը, որը տրամաբանորեն կապված է նախորդների հետ, կարծես թե հուշում է, որ «ազգային փիլիսոփայություն» կոչվածը միհարկանի շինություն չէ եւ այն առնվազն իր մեջ պարունակում է երկու շերտ, երկու իմաստ: Կամ՝ ըստ իս, ազգային փիլիսոփայության մեջ պետք է տարբերակել երկու մակարդակ՝ազգապատկան կամ ազգայնացված փիլիսոփայություն (ստորին մակարդակ) եւ ազգային-համամարդկային փիլիսոփայություն (բարձրագույն մակարդակ): Այս երկու մակարդակը ծագումնաբանորեն ու տրամաբանորեն կապված են իրար հետ եւ կազմում են մի օրգանական միասնություն, որում առաջին մակարդակը հիմքի եւ պատվանդանի դեր է խաղում երկրորդի համար:

Առաջին եւ երկրորդ մակարդակի տարբերությունը որակական բնույթ ունի: Ազգային փիլիսոփայության առաջին մակարդակը հիմնականում համընկնում է փիլիսոփայական մտքի սաղմնավորման ու ձեւավորման շրջանի հետ, թեեւ այն հետագայում էլ շարունակում է իր գոյությունը: Այդ փուլում գերակշռում են օտար ազդեցությունները, որոնք ստվերի տակ են թողնում ազգային մտածողության դրսեւորումները: Այստեղ առավելապես ընթանում է յուրացման գործընթաց, որին բնորոշ է ստեղծագործական ակտիվության վերարտադրողական ուղղվածություն: Օտար փիլիսոփայության յուրացման ժամանակ ազգային ոգին թաղված է կրավորականության թմբիրի մեջ, նրա հակազդեցությունը ուղիղ համեմատական է ստացված ազդեցությանը: Գրեթե բացակայում է ինքնաոեֆլեքսիան, գերակշռում է մտքի ուղղվածությունը դեպի արտաքինը: Այդ փուլում ձեւավորված փիլիսոփայական ուսմունքները հիմնականում ինքնատիպ չեն եւ գերազանցապես մեկնաբանական բնույթ ունեն: Դրանք այս կամ այն հայտնի փիլիսոփայական ուղղությունների տեղայնացված-ազգայնացված տարբերակներ են, որոնց մեջ ազգային ինքնությունը դրսեւորվում է պատահական, աննշան ու թույլ կերպով: Յուրացվող փիլիսոփայական գաղափարները, փիլիսոփայական հարցերի լուծման եղանակները ընտրվում են, որը նշանակում է արժեքա-աշխարհայացքային դիրքորոշման առկայություն, դիրքորոշում, որի մեջ կարեւոր տեղ է գրավում ոչ միայն անձնական, այլեւ ազգային շահերի ինքնագիտակցումը: Ուստի, յուրացվող փիլիսոփայությունը ծառայեցնում է ազգային օրախնդիր հարցերի լուծմանը, եւ այդ խնդիրների բնույթը որոշակի ինքնատիպություն է հաղորդում տեսական մշակումներին, բայց ոչ ավելին: Ստեղծված արդյունքը, անշուշտ, մտնում է «ազգային փիլիսոփայություն» հասկացության մեջ, այսինքն՝ դա կարող ենք կոչել ազգային փիլիսոփայություն, բայց, մյուս կողմից, դա դեռեւս ազգային փիլիսոփայություն չէ բառիս խիստ իմաստով, որովհետեւ այդ մակարդակում ազգային միտքը ամբողջությամբ, լիակատար կերպով չի դրսեւորել իր ինքնատիպությունը, չի մշակել իր լեզվամտածողությանը համապատասխանող փիլիսոփայություն: Դա ստեղծագործական բնույթի փիլիսոփայություն չէ, այն չի տալիս ներմուծված փիլիսոփայական հարցերի լուծման նոր, ինքնատիպ, ազգային ոգուց բխող եղանակներ, այլ պարզապես կրկնում-տեղայնացնում է հինը: Այդ մակարդակը ավելի շուտ փիլիսոփայական մտքի գոյությունն է փաստում ազգային միջավայրում, քան ազգային մտքի փիլիսոփայության գոյությունը: Չպետք է կարծել, որ այդ ազգապատկան-ազգայնացված փիլիսոփայությունը զուրկ է համաշխարհային, համամարդկային որեւէ նշանակությունից: Եթե այն համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի զարգացման ներքին տրամաբանության մեջ էական դեր չի խաղում, ապա մեծ հետաքրքրություն է հարուցում պատմամշակութային իմաստով:

Ազգային փիլիսոփայության առաջին մակարդակի կարեւորագույն արդյունքը փիլիսոփայական ավանդույթի ստեղծումն է: Հետագայում աստիճանաբար տեղի է ունենում ավանդույթի ազգայնացում եւ ինքնահաստատում: Ազգային փիլիսոփայության երկրորդ՝ բարձրագույն մակարդակում, ազգային ոգին արթնանում է բնազանցական քնից, ազատվում օտար ազդեցությունների կապանքներից, կորցնում «ուրիշին» եւ գտնում ինքն իրեն: Երբեմնի կրավորական ոգին վերածվում է գործունյա-ստեղծագործական սկզբի, սկսվում սեփական մտավոր ունակությունների եւ հնարավորու-

թյունների ինքնաբացահայտման գործընթացը: Այդ մակարդակում տիրապետող է դառնում ինքնառեֆլեքսիան՝ միտքը կենտրոնանում է ինքն իր վրա, ուղղվում դեպի իր ներսը եւ «ներսից» իմաստավորում «դրսի» իրողությունները: Ազգայնացված ավանդույթի չափանիշներով յուրացվում է համաշխարհային փիլիսոփայական մտածական նյութը, ընթանում է ավանդույթի ինքնատիպացման եւ այդ ինքնատիպության ավանդականացման դիալեկտիկական շարժընթացը: Ազգային միտքը ստեղծագործում է, կարծես թե չզգալով իր ազգային պատկանելիությունը, բացահայտում իր «սուբստանցիոնալ» ինքնությունը՝ չզգալով այդ ինքնության «սուբստանցիոնալության» ծանր բեռը: Տիրապետող է դառնում զուտ փիլիսոփայական հետաքրքրությունը, զուտ փիլիսոփայական ստեղծագործությունը, որում ազգային միտքը հաղթահարում է իր իսկ սահմանափակությունները: Դա արդեն ազգային-համամարդկային, ազգայինը համամարդկայինի աստիճանի բարձրացած միտքն է, որի մտածողության չափանիշները, փիլիսոփայական «հավերժական» հիմնահարցերի լուծման ճեւերը դառնում են համընդհանուր եւ ընդօրինակելի:

Ելնելով ազգային փիլիսոփայության մեջ առկա երկու մակարդակի մասին վերաբերյալ այս պատկերացումից կարելի է պատասխանել խնդրո առարկա հարցին՝ ինչպե՞ս է հնարավոր ազգային փիլիսոփայությունը:

Ազգային փիլիսոփայության կայացման եւ գոյության առաջին նախապայմանն այն է, որ այդ փիլիսոփայությունը պետք է հզոր արմատներով խրված լինի ազգային հողի մեջ, նրա մտասեւեռման ելակետ-առարկան պետք է լինի ազգային կեցության, ազգի ճակատագրի, առաքելության, ազգային գաղափարների հիմնավորումն ու իմաստավորումը: Այս կապակցությամբ ուսանելի են Մ. Նալբանդյանի մտորումները: Նրա համոզմամբ ազգային կարող է կոչվել այն փիլիսոփայությունը, որն «ուղղակի աղբերանում է այն ազգի կյանքից եւ պատմությունից, ինչ ազգի ինքը պատկանում է- այդպիսի դիպվածում փիլիսոփան կանգնում է յուր սեփական հողի վրա»: Եթե փիլիսոփան իր համակարգի մեջ ներմուծում է «օտար ազգի կյանքի ոգին», ապա այդպիսի փիլիսոփայությունը «մի մասով պատկանում է վերացականությանը, որովհետեւ մի ոտքը դրած է լոկ գաղափարի վրա»: Կանտը, Ֆիխտեն, Հեգելը, գրում է Նալբանդյանը, որչափ էլ մեծ լինի նրանց ավանդը փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում, այնուհանդերձ, նրանք լուծում էին իրենց ազգային խնդիրները: Ուստի, այդպիսի փիլիսոփայությունը «քո ազգի կյանքից բխած չլինելով քո ազգի մեջ անիրագործելի է»:

Երկրորդ, ազգային կենսական խնդիրներին անդրադառնալը դեռեւս չի նշանակում, թե տվյալ փիլիսոփայությունը դարձել է ազգային: Դա կարող է ազգապատկան լինել, բայց՝ ոչ ազգային: Ազգային փիլիսոփայությունը չի կարող կայանալ, եթե չի ձեւավորվել իմաստասիրման ազգային ավանդույթը, այսինքն՝ ինքնատիպ, ազգային ինքնությունը վերահաստող ու ցուցանող ավանդույթ, որն արտացոլում է տվյալ ազգի հոգեւոր կերտվածքի եւ կեցվածքի, նրա աշխարհընկալման յուրակերպությունը: Առանց ինքնատիպ ավանդույթի եւ ավանդականացված ինքնատիպության ազգային փիլիսոփայությունը կմնա իբրեւ «լուսանցքային» երեւույթ համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի պատմության տարեգրքում:

Երրորդ, ազգային փիլիսոփայությունը, ելակետ ունենալով ազգային կեցության եւ ինքնության խնդիրները, չպետք է սահմանափակվի միայն դրանցով, այլեւ մասնավորից վերընթանա դեպի ընդհանուրը, ազգայինից դեպի համամարդկայինը, այսինքն՝ պետք է իր զարգացման որոշակի փուլում վերածվի «համընդհանուր» փիլիսոփայության: Իսկական համընդհանուր փիլիսոփայությունը, գրում է Շելլինգը, չի կարող լինել մեկ ազգի սեփականություն եւ, քանի դեռ որեւիցե փիլիսոփայություն դուրս չի եկել առանձին ազգի շրջանակներից, կարելի է վստահությամբ պնդել, որ այդ փիլիսոփայությունը դեռեւս անիսկական է, եթե նույնիսկ այն գտնվում է դրա ճանապարհին: Փիլիսոփայությունը դառնում է ազգային, եթե այն միաժամանակ համաշխարհային նշանակություն է ստանում, եթե ազգային մտածելակերպի չափանիշները համընդհանուր ճանաչում են գտնում: Ազգային փիլիսոփայությունը մտքի, ոգու փիլիսոփայություն է, «քարանձավի» կուռքերից ազատագրված փիլիսոփայություն, ի դեմս որի արդեն մարդկությունն է (կամ տվյալ մշակութային տարածքին եւ տիպին պատկանող ազգերը) ինքն իրեն գիտակցում, բացահայտում իր էութենական հատկությունները, հարստանում իմաստասիրման եւս մեկ յուրատիպ փորձով:

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ

Որոնելով Երկիր Նաիրին

Ուոլտեր Լակյորն իր վերջերս հեղինակած գրքում գրում է. «Ազգային ինքնության ճշգրիտ բնորոշման համառ որոնումները կարող են լինել այն ժողովուրդների թուլության ու անվստահության բավական ճշգրիտ հատկանիշ, որոնք կամ բոլորովին վերջերս են հասել լրիվ անկախության կամ էլ ինչ-որ պատճառներով հավատացել են որ համաշխարհային բեմում իրենց ելույթները չեն կարող համեմատվել այլ ժողովուրդների ելույթների հետ եւ որոնք ենթադրում են, սխալ թե ճիշտ, որ իրենց առաքելությունը չի կայացել: Նման որոշումները խոսում են սեփական պատմության հանդեպ անբավարարվածության մասին»[1] Երբ ֆրանսիացին խոսում է իր երկրի մասին, վկայում է ամերիկյան պատմաբանը, նա սովորաբար անվանում է այն la belle France, անգլիացին՝ իր երկիրը՝ merry old England, գերմանացին (ի դեպ գերմանացիներին ժամանակ առ ժամանակ հետաքրքրել է ազգային ինքնության հիմնախնդիրը) սկսում է խոսել treudeutsch-ի կամ նման մի բանի մասին: Ի տարբերություն դրանց՝ ռուսը դիմում է ոչ թե գեղագիտական էթիկական կամ քաղաքական իդեալին, այլ բառյակրոնականին՝ Святая Русь.

Իսկ մե՞նք՝ հայե՞րս: Ինչպե՞ս ենք մենք փորձում բնորոշել մեր Հայրենիքը: Ես ի նկատի ունեմ ոչ թե «Հայաստանը քանգարան է բաց երկնքի տակ» մաշված կլիշեն, այլ որպես հայեցակարգ ձեւակերպված գրավոր (կամ բանավոր) ավանդականը՝ «Հայաստան՝ Երկիր դրախտավայր», «Երկիր Նաիրի», հետագայում՝ «Էրգիր» ... Զգայական նոստալգիայի աստիճանի բարձրացված, տարածության մեջ անհասանելի մի իդեալ, որ անկռահելի է ժամանակի մեջ, քանի որ ծածկված է դարերի մշուշի մեջ:

Ռուս գրող Վիտալի Սյոմինը խոսում է **հիշողության տառապանքի** մասին: Մոռացվածի կամ մոռացվելիքի կարգը կարող են անցնել միայն բավարար բացատրված իրադարձությունները: Նրան, ինչ անբացատրելի է, մեր հիշողությունը վերադառնում է պարբերաբար: Հայաստանի, հայ ժողովրդի պատմական ճակատագիրն ու ապագան դեռեւս երկար կմնան վիճաբանության առարկա «ռեալիստների» ու «ռոմանտիկների», «պրագմատիկների» ու «իդեալիստների» միջեւ: Հարց է առաջանում՝ ինչպե՞ս վարվենք մեր պատմության հետ. դատե՞նք, թե փորձենք հասկանալ այն: Եւ սա զուտ ակադեմիական հարց չէ:

1. Лакер Уолтер. Черная сотня. Происхождение русского фашизма. М. 1994, с. 195.

Ամեն բան վերադառնում է ի շրջանս յուր: Քսանական թվականների սկզբին, Երկրորդ հանրապետության՝ Խորհրդային Հայաստանի կայացման առաջին տարիներին ազգային ինքնության խնդրին արձակ ժանրով դիմել է Եղիշե Չարենցը (նրա պոեզիայում այդ խնդիրն արդեն արծարծված էր, եւ նա դա շարունակեց ընդհուպ մինչեւ իր ողբերգական մահը):

Առաջին անգամ Չարենցի «պոեմանման» վեպը լույս տեսավ 1926 թվականին: Առանձին էջով այդ գրքում առանձնացված էր վեպի բնաբանը՝ Տերյանի տողերը.

Երկիր Նաիրի, երազ հեռավոր,
Քնել ես քնքուշ բազուկու նման.
Մի՞թե ես պիտի երգեմ քեզ օրոր
Եւ արքայական դնեմ գերեզման:

Հետագա հրատարակություններում Չարենցը հանում է բնաբանը, ըստ երեւույթին, այն պատճառով, որ այն արտահայտում էր ոչ թե վեպի համընդգրկուն իմաստաբանությունը, այլ ընդամենը այդ բազմամակարդակ գրքի մոտիվներից մեկը:

Բայց գրական արձագանքի ձեւով, Տերյանի այդ տողերը, այնուամենայնիվ, պահպանվել են Չարենցի «Երկիր Նաիրիում»: Երկրորդ մասի հենց սկզբում Չարենցը նկարագրում է գավառական ուսուչցի կամ ցրիչի նման մի մարդու, որը գլխի վրա տանում է ծանր դագաղ. ըստ երեւույթին, հարազատն է Մահացողը, եւ նա տանում է թաղելու: «Այդպես էլ ես, ընթերցող, ճիշտ այդ վարժապետի նման. ո՞ւր եմ գնում: Ինչու եմ հպել, բայց ոչ թե ողնաշարիս, այլ գանգիս ուղեղին դագաղանման այս բեռը, եւ ուզում եմ տեղ հասցնեմ... ո՞ւր: Եւ մի՞թե այնտեղ, տքնությանս վերջում, որպես նվիրական, սիրելի մի մեռել-չպիտի՞ պատկերանա ինձ Երկիրը Նաիրի...»:

Ավանդական ռոմանտիկական հայրենասիրությունը սնուցվում էր ազգային ավանդույթներով, մյութոսներով ու պատմական առասպելներով, հին ձեռագրերից քաղված մեծ նախնիների հերոսական արարքների մասին փաստերով: Վ. Տերյանի «Երկիր Նաիրի» շարքը թերեւս առաջին անգամ հրաժարվում է այդ ավանդույթից: Հին մյութոսի փոխարեն բանաստեղծը արարում է իր խորհրդանիշը՝ ծուլված Նաիրի Երկրի հոգեկան սրբություններից (շարքի բնաբանն է Մ. Լերմոնտովի տողը՝ "Люблю Отчизну я, но странного любовью„. Տերյանի Նաիրին պատմա-աշխարհագրական հասկացություն չէ: Բանաստեղծն ինքն է դա ընդգծում «Մշակ» թերթում (1915, թիվ 1) «Երկիր Նաիրի» շարքից ընդհանուր խորագրով հրապարակած իր երեք բանաստեղծությունների ծանոթագրության մեջ՝ «Նաիրի» պետք է հաս-

2. Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М. 1986

կանալ ոչ թե պատմական, այլ իդեալական իմաստով»: Տերյանական Նաիրի-խորհրդանիշի հիմքում ընկած է ոչ թե ժողովրդի պատմական հիշողությունը, ոչ թե նրա «էպիկական անցյալը» (Մ. Բախտինի տերմինը[3]), այլ «Հոգեւոր Հայաստանի» հենց Տերյանական կոնցեպցիան:

Կարող է թվալ, թե մերժելով Հայաստանի մասին հին մյութոսները, Տերյանը ստեղծում է Երկիր Նաիրիի նոր մյութոսը: Սակայն ինչպես «Երկիր Նաիրի» շարքի, այնպես էլ բանաստեղծի ողջ գրական ժառանգության իմաստը վկայում են այլ դիրքորոշման մասին:

Բանաստեղծական մյութոսները սովորություն ունեն ժամանակ առ ժամանակ փոխակերպվելու քաղաքականի: Գուցե հենց այդ պատճառով էլ Վ. Տերյանը հրաժարվեց ռոմանտիկական գործածածության մյութոսներից, աշխատելով մնալ բանաստեղծական խորհրդանիշի սահմաններում: Բայց նաեւ վերջինիս սպառնում էր քաղաքական մյութոսի կերպարանափոխվելու վտանգը: Դա տեղի կունենար, եթե «Նաիրին» հասկացվեր ոչ թե գաղափարական, այլ պատմական իմաստով: Տերյանը գիտակցելով այդ հանգամանքը, նախազգուշացնում էր ընթերցողին: Իսկ հայկական կյանքի ողբերգականորեն դասավորված հասարակական-քաղաքական պայմանները եւ, որպես դրա հետեւանք, հասարակության մեծ մասի հոգեբանական տրամադրվածությունը, ինչպես նաեւ գաղափարական հոսանքների բազմազանությունը մեծապես նպաստում էին Նարիրիի իմաստի հենց այդպիսի մեկնաբանությանը:

Երկիր Նաիրիի բանավոր վարկածը (ոչ տերյանական իմաստով) 10-ական թվականներին արդեն գոյատեւում էր հայ հասարակության շրջաններում: Տերյանի բանաստեղծական հանճարը սոսկ յուրովի արձանագրեց գաղափարի այդ վիճակը:

Եղիշե Չարենցի համար ընդունելի չէ Նաիրիի մասին քաղաքական մյութոսը, որպես զենք եւ միջոց մարդկանց մտքերի հետ խաղալու: Չարենցն իր վեպով ցույց է տալիս, թե ինչպես է բանաստեղծական խորհրդանիշը կերպափոխվում քաղաքական մյութոսի: Եւ թե ինչպես են մարդիկ այլասերվում մարիոնետի, ընկնելով մյութական գաղափարների ուժադաշտը:

Քանդելով մյութոսը ներսից, Չարենցը խորհրդանիշի կերպափոխությունը ցույց է տալիս ոչ միայն իր վեպով, այլ բուն վեպում: Ցույց է տալիս տեքստով: Նա մերկացնում է միթածեւավորման մեխանիզմը:

Երբ Չարենցը գրում էր «Երկիր Նաիրիի» առաջին տողերը, վեպի վերջաբանը նրան դեռեւս տեսանելի չէր... Վերջաբանի գաղափարա-

3. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 447-484.

բանական իմաստին Չարենցը դեռ պետք է հանգեր: Ըստ երեւույթին, նա մի բան էր սկսում գրել, իսկ գրվեց մեկ այլ բան... «Պոեմանման» վեպի գաղափարական իմաստը ծնվում է մեր աչքի առաջ, եւ պատահական չէ այդ սահուն անցումը վեպի առաջին մասի ծաղրականդառը հեգնանքից դեպի վերջին մասի սպանիչ-մերկացնող սարկազմը:

Նաեւ «Երկիր Նաիրիի» ստեղծման պատմությունն է վկայում, որ Չարենցն աստիճանաբար է եկել Վերջաբանի մտքին՝ պարզաբանմանն այն բանի, որ «Նաիրի» բառը ոչ թե գոյական է, այլ... «մագութի համոյական». արդեն ձեւավորված պատրաստի միտքն ընթերցողին չի մատուցվում:

Վեպի առաջին մասը Չարենցը գրել է 1921 թվականի աշնանը Մոսկվայում: Ժամանակակիցների վկայությամբ, Չարենցն սկզբում նախատեսել էր Գոգոլի «Մեռյալ հոգիների» նման մի բան գրել: Վեպի առաջին մասում դեռեւս չի դրվում Նաիրիի հարցը: Պարզապես երեւակայվում է նահրյան մի քաղաք: «Ի՞նչ է, ի վերջո, Նաիրին» հարցը, այստեղից բխող բոլոր հետեւանքներով, ի հայտ եկավ հետագայում՝ Առաջաբանում, որը գրվել է առաջին մասի ավարտից հետո: Երկրորդ եւ երրորդ մասերը, ըստ չարենցյան նպատակադրման, փորձեր են՝ գտնելու Առաջաբանում դրված հարցի պատասխանը: Առաջաբանը մի տեսակ ոճականորեն եւ գաղափարապես պայմանավորված անցում է դեպի երկրորդ մասը, որը Չարենցը գրել է մեկ տարի հետո՝ 1922 թվականի աշնանը, դարձյալ Մոսկվայում:

Վեպի Առաջաբանը Չարենցը սկսում է տերյանական հնչերանգներով: Ջուգորդական ռեֆրենով տողերի արանքում համառորեն առկայծում է տերյանականը՝ «մշուշի միջից - տեսիլ դյութական...»: «Մշուշ» բառը կրկնվելով՝ թափանցում է Առաջաբանի մեջ, հեռավոր պլան մղելով հայրենիքի գաղափարի ընկալումը: Բնորոշ է, որ Չարենցը չի տալիս Նաիրի անունը: Միայն խորհրդավոր ՆԱ՝ որպես հայրենիքի, Հայաստանի խորհրդանիշ:

Առաջաբանի սկզբնական պարբերությունների նրբին, գերող քնարականությունը անսպասելիորեն ընդհատվում է ինքնահարցով. «Ո՞վ է կամ ի՞նչ է նա՝ Նաիրին»:

«Ամեն անգամ, երբ նման հարցերը կերել են սիրտս, - մեկը, մի ուրիշը կարծես, ուրվականի նման ելնելով օրերից, օրերի մշուշից, տվել է ուղեղիս չարախինդ մի հարց. - «Չէ՞ր կարելի արդյոք տեսնել մարմնավոր, պատկերացնել հաստատ երկիր Նաիրի: Նու, թեկուզ հենց իրենց՝ նահրցիների կյանքում, կենցաղում: Շոշափել այդ երեւույթը - նահրյանը- սրտով շոշափել մարմնավոր, պատկերել երկրային... Գու-

ցե սուտ է Նաիրին, Նաիրին չկա... Գուցե-հուշ է միայն,- ֆիկցիա, միֆ: - Ուղեղային մորմոք, սրտի հիվանդություն...»: Այդ ուրիշի ձայնը զգացվում է, երբեմն ձուլվելով մյուս ձայներին, երբեմն ընդհատելով այդ մյուս ձայները Չարենցի այդ արտակարգ բազմաձայն գրքի բառացիորեն բոլոր էջերում: Հենց այդ ձայնին է Չարենցը հաղորդում ապամիքականացնող լիազորություններ:

Չարենցի «Երկիր Նաիրիում» մեկ այլ ձան էլ է լսվում: Կա նաեւ ուրիշ տեսակետ գործերի ու իրադարձությունների վերաբերյալ: Այդ ձայնը հնչում է առօրեական «առողջ դատողության» դիրքերից: Դա, ասես, ամբոխի ձայնն է, շարքային նաիրցու ձայնը, որն ընկել է Նաիրիի մասին մյութոսի ուժադաշտ: Վեպի վերջում մյութոսն արարում է հենց այդ ձայնը: Հեղինակն ինքը, մի տեսակ փոփոխականությամբ, մեկ այս դիմակն է հագնում, մեկ այն, մյութոս է ստեղծում, որպեսզի անմիջապես պայթեցնի ներսից սպանիչ հեգնանքով: Մյութաբանական գիտակցությունը հասու է միայն ներսից, եւ այդ պատճառով էլ Չարենցը դիմում է «ասքի» («сказ») մաներային...

«Ասքի» ամենաբնորոշ առանձնահատկությունն է «կողմնորոշումն առ ուրիշի խոսքը», հեղինակի եւ պատմողի դիրքային անհամապատասխանությունը:

Այս պատմության մեջ մի հետաքրքիր հանգամանք էլ կա: «Իրոնիա» բառը ստուգաբանորեն սկիզբ առնելով հունարեն «εἰρωνεία»-ից՝ բառացիորեն նշանակում է «ձեւանալ խոսքում»: Չարենցն իր նուրբ իրոնիկ գրքով ելնում է ասես այդ ստուգաբանությունից: «Իրոնիկ իրավիճակների» հիմնական գործող անձինք են հեղինակը, իրոնիայի առարկան եւ ընթերցողը: Ահա թե ինչու Չարենցն այդպես համառորեն իր «սիրելի ընթերցողին» հրավիրում է խնջույքի սեղանին, ընթերցողին միշտ պահում է իր տեսադաշտում: Ի դեպ, ընթերցողին դիմելը այլ բան չէ, քան «ասքի ազդանշաններից» մեկը (Յու. Տինյանով[4]):

Չարենցը, ելնելով ասքային մաներայի ընդհանուր մենախոսականությունից, այնուամենայնիվ, ուրիշի խոսքի միջոցով ասքի «ներսում» ստեղծում է երկխոսության պատրանք: Հեղինակի կամ էլ պատմողի խոսքերի կոնտեքստում առանձնացնում է ուրիշի բառերը: Ասքը ստեղծում է տեսակետի միասնականության պատրանք, բայց ուրիշի բառերը երկխոսական են դարձնում խոսքի մենախոսական հոսքը: Եւ այդ «ուրիշի» բառերը ասես վայրկենապես հեղինակի, պատմողի տեսակետները փոխակերպում են հերոսների տեսակետների...

Մյութաբանական գիտակցությունը ըմբռնելի է միայն ներսից, այդ

4. Тынянов Ю. Поэтике. История литературы. Кино М., 1977, с 473.

պատճառով էլ Չարենցը դիմում է ասքին, որը **ներհին տեսակետ է նկարագրվող դեմքերի եւ արտաքին՝ հերոսների վերաբերյալ** (այստեղից էլ՝ Չարենցի միտումնավոր հրաժարումը պսիխոլոգիզմից): Պատմողը «Երկիր Նաիրի» վեպում ոչ միայն հերոսների ու իրադարձությունների գնահատության սուբյեկտն է, այլեւ միաժամանակ օբյեկտն ընթերցողների գնահատության, վերաբերմունքի: Չէ՞ որ նա տիպիկ կրողն է ամբոխի գաղափարախոսության, միակ «հերոսը» որի միջից չի հանված հոգեբանությունը: Իսկ ինքը հեղինա՞կը: Չարենցը թաքնված է մեզանից իր լռությամբ: Բայց եւ միաժամանակ նա բղավում է, ծիծաղում, ծաղրում, հեգնում, խարազանում, սիրում, ատում, ներողամիտ է եւ կատեգորիկ միաժամանակ:

Չարենցն ասես ներկայացնում է տերյանական երկիր Նաիրիի հակառակ երեսը: Պոեզիայի աշխարհ, Տերյանի կողմից այնքան բանաստեղծականացված իրականություն են ներխուժում պրոզան, կենցաղն ու առօրյան: Չարենցը պաթետիկականը վար բերելու, կենցաղի ոլորտ տեղափոխելու մի ամբողջ համակարգ է մշակում:

Չարենցը վճռական փոփոխությունների է ենթարկում նաեւ «Նաիրի» նախնական հասկացությունը: Տերյանին հատուկ է Նաիրիի հեռավոր ընկալումը: Բանաստեղծի եւ նրա բանաստեղծական օբյեկտի միջեւ մշուշն է: Նաիրին մի տեսակ անուրջ է բանաստեղծի, ուրվական, տեսիլք: Շփումը լոկ ենթադրելի է: Ինչպես հոգու տոն: Պատահական չէ, որ Տերյանի Նաիրին «հպարտ է», «վեհ», «մաքուր»... Չարենցի ստեղծագործական նպատակադրումն է՝ ներկայացնել Նաիրին տեսանելի ու շոշափելի, նա այսպես ասած, պոզիտիվորեն է մոտենում բանաստեղծական պատկերին, խորհրդանիշին: Չգտնում է Նաիրին ցույց տալ իրենց իսկ՝ նաիրցիների կենցաղում, «մարմնական», ինչպես ինքն է ասում:

Նաիրյան քաղաքի բոլոր տեսարժան վայրերից պատահականորեն չեն առանձնացված Բերդը, Վարդանի կամուրջը եւ Առաքելոց եկեղեցին: Բարձրի միտումնավոր իջեցման, կենցաղային առարկաների, տնային գործածության իրերի հետ այդ տեսարժան վայրերի համեմատման ու նմանեցման, շրջապատի հեգնական հարաբերությունների միաձուլելու հետ մեկտեղ Չարենցն այդ օբյեկտների մեջ է ներմուծում բոլորովին այլ որակական իմաստ՝ ընդհանրացնո՛ղ:

Մեր աչքերի առջեւ հանգանակվում է այդ երեք օբյեկտներով սահմանափակված, խորհրդանշական խոր իմաստով օժտված մյութաբանական տարածությունը: Կարելի է ենթադրել, որ Բերդը «Երկիր Նաիրիում» անցյալ պետականության խորհրդանիշն է, Առաքելոց եկեղեցին՝ կրոնի, Վարդանի կամուրջը՝ պատմության, ժողովրդի պատ-

մական հիշողության: (Պատահական չէ. կամուրջը կապ է, իսկ այստեղ այն խորտակվել է: Ընդհատվել է դարերի, սերունդների հիշողության կապը): Չարենցը պատմում է Մշեցի Թաթոյի պատմությունը, որն ապրում է եկեղեցուց քիչ հեռու: Մի անգամ այդ Թաթոն ու իր հայրենակիցը ներքեւից, տան ներքնահարկից ինչ-որ կանչ լսելով՝ իջնում են խավար մի անցքով եւ հայտնվում Առաքելոց եկեղեցում: Հետո նույն անցքերով հայտնվում են Վարդանի կամուրջի մոտ ու Բերդում: Եւ եկած ճանապարհով էլ նրանք վերադառնում են Թաթոյի տնակ: Առաքելոց եկեղեցին, Վարդանի կամուրջը, Բերդը եւ Թաթոյի տնակը, պարզվում է, անտեսանելի թելերով միավորված են: (Ըստ երեւույթին, Մշեցի Թաթոյի մեջ եւս Չարենցը ներդնում է խորհրդանիշի հավաքական իմաստ): Եթե մտովի այդ կետերը միացնող գծեր քաշենք, կստանանք մի քառանկյունի, որն իրենով սահմանափակում է ինչ-որ հանելուկային տարածություն:

«Մյութաբանական աշխարհին հատուկ է տարածության յուրահատուկ՝ մյութաբանական ըմբռնում. այն ներկայանում է ոչ թե հատկանշային անընդհատության տեսքով, այլ որպես հատուկ անուններ ը կրող առանձին օբյեկտների ամբողջություն... հատուկ անուններով մյութաբանական տարածության բնակեցումը նրա ներքին օբյեկտներին տալիս է վերջնական բնույթ, իսկ իրեն՝ սահմանագծվածության նշաններ»[5]:

Քաղաքի երեք «հրաշալիքները», խորհրդանշորեն, առավելագույն չափով ընդհանրացնելով անցյալի պետականության, կրոնի ու հիշողության գաղափարը, հանդես են գալիս որպես հիմք, պոտենցիալ բազա Նաիրիի՝ «ավետյաց երկրի» մասին մյութոսի համար:

Եւ պոեմանման վեպի ֆինալում, երբ վերջին գնացքը Քոռ Արութի եւ Մեռելի Ենոքի դիակների վրայով դուրս է պրծնում նահիրյան այդ քաղաքից, այն կարծես թողնում է մյութաբանացված փակ տարածության սահմանները, ազատելով իր ուղեւորներին (դրանց անունները Չարենցը մեզ չի տալիս) «կախարդված» քաղաքի հմայքներից: Ուղեղային մորմոքից... Քոռ Արութի եւ Մեռելի Ենոքի կյանքերը «կախարդված» տարածությունից դուրս գալու վարձն է...

1923 թվականի փետրվարի վերջին Չարենցը ձեռնամուխ է լինում վեպի երրորդ, եզրափակիչ գլխին: «Գրում եմ Նաիրիի» (վեպիս) 3 մասը. գործը չի կպչում»: Սա արձակագիր Կ. Միքայելյանին գրած Չարենցի նամակից է (10 մարտի 1923 թ.): Ահա մեկ այլ պերճախոս վկայություն (նամակ Մ. Գետրգյանին) «...ձմեռվա ընթացքում Երեւանը մի հսկայական գործ կատարեց իմ հոգեկան զարգացման գիգգա-

5. Лотман Ю. Успенский Б. Миф-имя-культура. Труды по знаковым системам, VI, Тарту, 1973, с. 288.

գանման ուղիում. այն է՝ արմատախիլ արեց իմ մեջ այն ամենը, որ նահիրյան էր, ռոմանտիկ, տեղական... Ասածներիցս պարզ պիտի լինի, թե ինչու ես չեմ կարող շարունակել «Երկիր Նաիրին», նրա ժամանակն անցավ: Ես օրգանապես արդեն հեռու եմ այդ ամենից...» (8 փետրվարի 1924 թ.): Վեպի վրա տարվող աշխատանքը ավարտվում է 1924 թվականին:

Եռանդուն բնաբան-հարցումը՝ «մի՞թե սա է երկիրը Նաիրի...», յուրատեսակ բանալի է երրորդ մասի գաղափարական պրոբլեմատիկայի ըմբռնման, մասը, որ կրում է ամբողջ վեպի անվանումը՝ «Երկիր Նաիրի»: Չնայած «ի՞նչ է վերջապես Նաիրին» հարցը ձեւակերպվել է դեռեւս Առաջաբանում, վեպի երկրորդ մասը (ժամանակով Առաջաբանից հետո անմիջականորեն հաջորդը) չի պատասխանում այդ հարցին, այլ, կարելի է ենթադրել, սոսկ «կոնկրետացնում է» խնդիրը, ընթերցողին ներգրավում է նահիրյան գաղափարների եւ պրոբլեմների ոլորտը: Վեպի վերջին մասը Չարենցն սկսում է հենց Առաջաբանի պրոբլեմատիկայից: «Սույն վեպիս առաջաբանում, հիշո՞ւմ ես, ես հարցրել էի սրտամտությամբ, կասկածով հարցրել էր սիրտս, թե, գուցե, մշուշ է նա, Նաիրին, ուղեղային մորմոք, սրտի հիվանդություն... Եւ ճիշտ որ, ո՞րն է այդ Նաիրին»:

Եթե Չարենցն իր վեպի առաջին երկու մասերում պատմողի կերպարի միջոցով ասքային մաներայով այդ մյութոսն ասես ցույց է տալիս ներսից, Նաիրի-մյութոսի ուժադաշտն ընկած պատմող-քաղքենու շուրթերով, ապա վեպի վերջին՝ երրորդ մասը գրված է բացարձակապես այլ ոճով:

Այս մասում «պատմողի կերպարին» փոխարինելու է գալիս «հեղինակի կերպարը»: Հեգնական դիմակը հեղինակից չի հանված, բայց նրա ետեւում թաքնված մարդն արդեն հեշտ ճանաչելի է աչքերի արտահայտությունից, ձայնից... Դա դիմակների թվացյալ փոփոխություն է: Սակայն դիմակահանդեսն ավարտված է: «Եւ դու, ընթերցող, ավելի քան սխալված կլինես, որ սույն իմ այս պոեմանման վեպում ես ցանկություն եմ ունեցել նկարագրել իրապես գոյություն ունեցող մի քաղաք, պատկերել այդ քաղաքի երկրային բնակիչներին, վեր հանել ինչ-որ չտեսնված «տիպեր»: - Այդպիսի բաներ երբեք չեմ մտածել, ընթերցող, եւ չէի էլ կարող մտածել: Իսկ ինչ վերաբերում է այն, առաջին հայացքից կարծես թե ինձ մատնող, հանգամանքին, որ ես քանիցս, սկզբից ևեթ, խոսել եմ այդ քաղաքի եւ նրա բնակիչների մասին, որպես շատ սովորական, միանգամայն հաստատ գոյությանց մասին, - ինչ վերաբերում է դրան, սիրելի ընթերցող, ես այստեղ հարկադրված եմ ասել, բացեիբաց խոստովանել, որ ես խաբել

եմ քեզ, յուղել եմ գլուխդ, ինչպես խաբել է ինձ տարիներ շարունակ Մազութի Համոն, ինչպես խաբել է եւ քեզ...»:

Վեպի եզրափակիչ մասը մի տեսակ պոզիտիվիստական մեկնաբանություն է առաջին երկու մասերի «մյութաբանական» տեքստի: Եթե այն ժամանակ Չարենցն այդ մյութաբանական տեքստը կառուցում է ներսից, պամտող-քաղքենու մյութականացնող գիտակցության սահմաններում, ապա այստեղ տեղի է ունենում արմատապես այլ բան...»: «Մյութաբանական տեքստը ոչ մյութական գիտակցության պայմաններում այնքանով է ...ծնում փոխաբերական կառուցվածքներ, որքանով մյութաբանելու ձգտումը կարող է իրագործվել հակառակ ուղղվածություն ունեցող պրոցեսում՝ փոխաբերական իրացման, նրա տառացի իմաստավորման մեջ, որը ոչնչացնում է տեքստի բուն փոխաբերականությունը»[6]:

«Երկիր Նաիրի» շարքի բանաստեղծությունների իր ծանոթագրության մեջ Տերյանը զգուշացնում է ընթերցողին չնույնացնել, չընկալել «Նաիրին» բառացիորեն, այսինքն՝ չմյութականացնել:

Չարենցը վեպի առաջին երկու մասերում ասես ցույց է տալիս բանաստեղծական փոխաբերության այդպիսի բառացի ընթերցման արդյունքը, նա բացում է «երրորդային մյութագոյացման» մեխանիզմը:

«Ինչո՞ւ համար եմ սույն այս վեպի ամեն մի էջում իմ նկարագրած քաղաքը անվանում «նաիրյան» քաղաք, եւ մարդկանց, որ ապրում են այդ քաղաքում- «նաիրցիներ»: Մի՞թե կարող էր «ուղեղային մորմոքը» կերպավորվել եւ իրականություն դառնալ... Սիրելի ընթերցող: Ես չեմ հնարել այդ անունը եւ պարզապես չգիտեմ, թե ինչ է նա նշանակում»: Չարենցը ընդհուպ մոտենում է անվանը. անվանումը խնդիր է դառնում՝ նա նյարդային փնտրում է «Նաիրի» բառին հավասարազոր վերանվանում: «Գուցե «Նաիրի» նշանակում է ցնորք. ո՞վ իմանա: Գուցե եւ նշանակում է՝ «անքաշ պանիր»- ասված ինքը գիտե: Կամ, գուցե, «Նաիրի» այն գարին է նշանակում, որ տեսել է երկաբանակաջ քեռին իր այն նշանավոր երազում: Չգիտեմ: Եւ ի՞նչ նշանակություն ունի վերջապես, թե ինչ է նշանակում «Նաիրի»:

«Նաիրի» անվան մեջ կա արդեն մյութագոյացման պոտենցիան: Մյութոսի նման անունն էլ ըմբռնելի է միայն «ներսից»: «Անունն այլեւս չի տարրալուծվում ոչ մի ձեւակերպումով. այն նախնական նշան է»[7]: Վ. Նալիմովը գրում է. «Անունը տրամաբանական օպերացիաների չի ենթարկվում... Անունը տրամաբանությունից դուրս է. թե ինչ կա նրա ետեւում, հնարավոր չէ իմանալ, բառ-անունը ուրիշ բառերի

6. Նույն տեղում, էջ 295:

7. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958, (3.26)

հետ համադրելով, քանի որ անվան հետ կապված է այն, ինչը օրգանապես հատուկ է միայն իրեն»[8]:

Ահա թե այնուհետեւ ինչ է ասում Չարենցը. «Նաիրին» Նաիրի էապծավ գնաց: Պայմանավորվենք միայն, որ դա, մի շարք այլ բաներ նշանակելուց բացի, մի երկրի անուն է, ինչպես Սողոմոնը- մարդու...»: Չարենցը կարծես ջանում է վերահասու լինել «նաիրի» բառին պատմական եւ աշխարհագրական առումով, բայց պարզվում է, որ չնմանված այդ բառը երկիր է նշանակում, սակայն ոչ մի քարտեզի վրա չկա, եւ այդ երկիրը «շատ քիչ է նման գոյություն ունեցող այլ երկրների»:

Կա բառը, անունը: Բայց այդ բառը մի տեսակ կախված է դատարկության մեջ: Իսկ չէ՞ որ կոնկրետ ինչ-որ բան պիտի մատնանշի:

Եւ նորից հայտնվում է Տերյանի ստվերը. «Բանն այն է, որ այդ «երկիրը», այդ չարաբաստիկ «Նաիրին», ինչպես բանաստեղծներն են հաճախ ասում իրենց գերերկրային սիրուհիների մասին- «եւ կա, եւ չկա»:

Հետո, հեգնականորեն դիմելով կեղծ պսիխոլոգիզմի միջոցին, «ռենտգենյան ճառագայթի նման թափանցելով Մազութի Համոյի» ուղեղը, Չարենցը, մյութաբանական գիտակցությունից դուրս իրացնելով փոխաբերությունը, նմանակում է Եւրոպան եղջյուրների վրա պահող Զեւս-ցուլի մասին մյութոսը: «Ամենից առաջ Մազութի Համոյի, որովհետեւ նա էր (ուղեղը եւ ոչ թե Մազութի Համոն), որ տարիներ շարունակ **բոլոր համանման ուղեղների կատարյալ կատերելատիոլը լինելով**՝ որպես առասպելական այն ցուլը, կրում էր իր ուղեղ եղջյուրների վրա... **երկիրը Նաիրի**»:

«Երկիր Նաիրիի» եւ Ա. Բելիի «Պետերբուրգի» նմանության փաստն արդեն նշվել է գրականության մեջ: Սակայն, մեր կարծիքով, այստեղ առավելապես կարելի է խոսել Չարենցի վեպի վերջին մասի վերաբերմամբ միայն:

Միամտություն կլիներ ենթադրել, թե Ե. Չարենցը պարզապես հաջողությամբ եւ ստեղծագործորեն օգտագործում է Ա. Բելիի «ուղեղային խաղի» գաղափարը, որ ինչպես կարծում են հետազոտողները, ծագում է «Կանտի ագնոստիցիզմից՝ ընկալված շոպենհաուերյան մետաֆիզիկական իղեալիզմի պրիզմայով» կամ էլ «Պետերբուրգի» ռեւութականության, ցնորականության գաղափարը, որն իր հերթին գալիս է Գոգոլից ու Դոստոեւսկուց: Ոչ: Չարենցը «Երկիր Նաիրիում» բոլորովին այլ գաղափարա-գեղարվեստական մղումներ ունի: Նրա ուշադրության կիզակետում մյութոսի կերպափոխումներն են:

8. Налимов В. Вероятностная модель языка, М., 1974, с. 219.

АРАМ ГРИГОРЯН

Идентификация национального сознания и армянская литература XX века

Художественное сознание XX века , кажется, характеризуется двумя сдвигами от классической в наших глазах завершенности и общности художественного сознания XIX века, - с одной стороны, к высшей абстрактной всеобщности и, с другой, - к чувственной, избыточной телесности.

XX век занял особое место и в науке о литературе, - и дело здесь не только в том, что, при определенном взгляде на вещи, был совершен путь от филологии и литературной критики к литературоведению, но и в том, очевидно, что именно он возвестил о необходимости сочетания в анализе любого текста, и в том числе художественного, гумбольдтовской свежести наблюдения с бопповской строгостью и методической точностью, хотя и в литературоведческом анализе в начале XX века уже наблюдалось примерно то, что было тонко увидено А. Кеттлом в джойсовском "Улиссе" - парадоксальное соединение примет тупика и бесконечного странствия.

Этот парадокс с особой ясностью проявился в исследовании художественного сознания, которое само по себе всегда константно и вместе с тем неостановимо подвижно и в которое всецело вовлечена выраженность так же воочию меняющегося в каких-то своих подробностях национального сознания в литературном произведении, и эта вовлеченность нередко оказывается как бы гармонией и одновременно контрапунктом "свободы и катастрофы". И все равно весь этот мир не подвластен до конца (до дна, до сердцевины - по слову Пастернака) ни одному на свете тоталитету ученых штудий и ни одной на свете эвристической воле или эвристическому счастью. И здесь даже самый рафинированный анализ - всегда экзистенциальная ослепленность частичной действительностью, как в нормативных комментариях, так и в закрытых прочтениях (все это случилось, например, с анализом и постижением такого эпохального национального "благовеста" и вместе с тем национального взрыва, как роман Маркеса, - кстати, это непостижимо раблезианское национальное единство высшей абстрактной

всеобщности и "пиршественной" телесности).

Для того, чтобы продвинуться дальше в этом рассуждении, следует сказать о том, что национальное сознание, выраженное в литературном произведении, в своей константности и вечном движении, - неизменная сущность, лежащая в основе художественного текста. Оно, казалось бы, вненаходимо по отношению ко всем художественным категориям и понятиям (образ, стиль, поэтика, жанр, поэтическая ситуация, метафора, деметафоризация и т. д.) и одновременно субстанционально пребывает в них. Оно никогда не сведено–насильственно или по любви - к унифицированной данности, ему чужда какая бы то ни было навязчивость повторности, которая в литературном произведении всегда "слегка чудовищна". Национальное сознание это, кажется, идентификация себя сегодняшнего с собой вчерашним и здесь, естественно, "правит бал" национальная память и психология этой памяти.

Оно в литературном прозведении - одновременно вещный мир реалий и цепенящее волшебство фантомов. Оно идентифицировано за пределами литературного произведения и вместе с тем свободно в этой своей "неволе" в его пределах , хотя и само оно всегда обращено к бесконечности, и в этом не только его бытие, но и его смысл.

В художественно и национально уникальном романе Чаренца "Страна Наири" явлен феномен выражения национального сознания в мировом литературном контексте (Гоголь, Белый, Рабле, Свифт) и в стихии изнаночности и "несмехового осмеяния". Роман создан в структуре трагического фарса и мифа, в поэтической ситуации "интеллектуальной клоунады", "оклоуненных подмостков" и "маскарада на краю пропасти". В этом национально-самокритичном романе, как и у Гоголя, "сквозь смех и слезы" уходит в себя и вырывается наружу невеселая и невеселящая смеховая стихия, и в нем прямо на наших глазах гибнет и возрождается идея национальной неистребимости народа. В поэтических ситуациях романа голоса персонажей во всей их "безъязыкости" покрываются голосами действительности. В прустианском поиске за утраченным временем и вместе с тем поиске за грядущим временем, в потоке национальной жизни и национального сознания, роман движим национальной памятью автора и народа и психологией

этой памяти.

Роман Чаренца - художественный поиск вечной тайны Страны Наири, и в этом поиске и сама тайна, и сама Страна Наири уходят во внетекстовую реальность романа. В нем как бы остраненно ощущается литературная традиция в потоке мировой непрерывности литературы и национального сознания - трагический фарс XIII века, трагическая дьяволиада XVIII века, трагические реалии и фантомы **XIX** века, трагические мифообразования и параболы XX века.

В этом смысле роман Чаренца как бы длится дольше самого времени романа, уходящего в национальную память и, кажется, размышляющего о себе самом в процессе собственного выстроения. Главный персонаж романа - Страна Наири - живет как национальная идея = идеал, иная реальность, инобытие мира, как национальная память.

Вещность и загадочность национального сознания и тайна его художественного выражения то опрокинуты в литературное произведение, то вырастают из него, - и когда оно даже в "мечтательной неточности мышления" постижимо при непостижимых частях, и когда оно непостижимо при постижимых частях.

В литературном произведении эти части живут и умирают, и ищут в нем свою гибель, которая и есть их подлинная жизнь - в ее прямой наблюдаемости и конструктности (почти "пещерный" натуралист Золя был лучшим знатоком неврозов XIX века). И тем не менее литературное произведение - всегда неделимый мир ценностей, а не делимый мир норм.

Созданные почти одновременно (начало 20-х годов) поэтические циклы Чаренца "Тагаран" и "Ваш эмалевый профиль" (подзаголовок- "Галантные песни") - иная ипостась выражения национального сознания и иная стихия "прорыва" национальной памяти к мировой литературной традиции, художественное инобытие вещей в форме какого-то "парнасического" соединения национальной памяти и художественной памяти человечества. Здесь не только угадывается, но и прочитывается напряженная установка на мировую литературу и культуру, и национальную литературную традицию (армянское и западное Средневековье, французский "Парнас", средневековая эмалевая живопись, Блок, Врубель)– в форме, пытающейся обнаружить свою сущность, и вместе с тем

пытающейся скрыть свою сущность.

Чаренцевская стихия масок, цвета и цветовых символов, и тоски по то ли утраченной, то ли ненайденной Стране Наири типологически обращена к маскам и русской острожной тоске Блока, к миру лилово– синей гибельности Врубеля, к фантомности и рыцарству французского "Парнаса", к берущей свое начало еще в средних веках эмалевой живописи и прочитываются в типологии отношений соединения и разъединения, уподобления и расподобления в контексте мировой литературы и в тайниках национального сознания и национальной памяти.

Громада трех цветов Врубеля (лилово-синего, голубого, золотого), стихия трех цветов Блока, трехцветная радуга Чаренца - не тождество, не цветовая данность и не случайное бытие цвета.

Чаренцевский цикл "Ваш эмалевый профиль", касаясь поэтическим крылом традиций средневековой эмалевой живописи, вместе с тем обращен к великим парнасцам (Леконт де Лиль, Теофиль Готье), в которых есть что-то от гладиаторства, шутовства, балагана, маски. Однако маска в поэзии Чаренца - не парнасская метонимия, не "холод и иной страшный огонь" Блока, а часть, как бы поглощающая целое и живущая в национальном сознании и национальной памяти (леденяще-обжигающая "снежная маска" Блока, варварски-утонченная маска "Парнаса" и трагическая маска Чаренца, за которой трагедией становится само время -вспомним маску сарьяновского портрета Чаренца, не похожую ни на одну на свете маску).

Национальное сознание в литературном произведении может быть и аристократически-истонченным, и площадно-карнавальным, и интеллигибельным, и партиизированно-идеологичным, и безрассудным. И это не зависит от того, что такое в данный момент данное национальное сознание - вчерашняя правда, сегодняшний миф или завтрашнее спасение.

Национальное сознание, наиболее полно выражающееся в литературе, - всегда понятие исторически протяженное и вместе с тем ориентированное на современность - через "механизм" памяти и идентификацию с другими национальными сознаниями и с самим собою. А какие "механизмы" памяти действуют в отношении целого народа? Очевидно, история,

философия и литература (литературу я поставил на последнее место только из профессиональной скромности). Об этом свидетельствуют вершинные явления в литературе (в армянской - средневековая лирика, Нарекаци, Абовян, Паронян, Туманян, Терьян, Исаакян, Чаренц, Сиаманто, Варужан и др.), которые явились формой не только выражения национального сознания и национальной памяти, но и самоутверждения нации.

В лучших своих произведениях литература - каждый раз неожиданное и новое познание жизни и национальной жизни. В "тихой", "традиционной" прозе Акселя Бакунца национальное сознание, как бы "проходя" через национальную память, уходит к глубинам народного миросозерцания, и это совершенно особый мир национального сознания, кажется, сокрушавшего еще тогда, в 20-30 годы, входившее в моду и даже сегодня "хорошо сохранившееся" писательское наднациональное созерцание "поверх жизни, населенной отсутствующими людьми". И дело здесь не в "этнографическом материале" деревни, провинции, лесной глуши, далеких от перепутий столбовых дорог мировой цивилизации, а в народном миросозерцании, хранящем национальную память, - в поисках своего времени, своих форм жизни (трагизм здесь - в столкновении патриархальных коллизий в эпоху непатриархальных коллизий).

В рассказе "Сумерки провинции" Бакунц открыто, в какой-то даже эпатирующе великолепной мистификации внешне идентифицирует самое художественную форму и даже художественный прием с единственной - далевой - целью: проникнуть в глубины национального сознания. Экспозиция "Сумерек провинции" в буквальном смысле текстуально идентична экспозиции гоголевского "Невского проспекта" и "Человека толпы" Эдгара По. Все три экспозиции - описания улиц и их "обитателей", калейдоскопически сменяющихся и мозаикообразно комбинирующихся в зависимости от времени суток. Эти экспозиции предвещают гибель личности. Безымянный человек Бакунца в своей национальной фантастической и утопической идиллии, в национальном гибельном романтизме разрушен, разгромлен до основания. Он не только властитель своего нереального мира, но и его пленник. В этой двойственной и вместе с тем двуединой иерархии - трагизм безымянного человека.

Гибнет гоголевский художник, живет погибший "человек

толпы" Эдгара По, через омут мечты-погибели, жизни-погибели и смерти-погибели проходит бакунцевский безымянный человек, он проживает и переживает гибель миров и собственную гибель. Трагедия личности вырастет в трагедию народа - в новом и неожиданном смешении национальной и художественной памяти. И даже в том, что бакунцевский безымянный человек, если вспомнить Хемингуэя, был уже мертв, но еще не знал об этом, отражено национальное сознание автора.

Творчество Бакунца - одна из тайн бытия и философии национального сознания и философии жизни, выраженная в литературе (в данной статье взятая наугад, как "случай наудачу", впрочем, как и весь "материал" статьи, и в этом, может быть, ее беда). Здесь живут как бы "исчезающая" национальная традиция и ее бессмертие, когда армянский мир воспринимается в обыденном существовании и вместе с тем в какой-то предельности.

Иная, кажется, чуждая этой и в других художественных мирах страждущая тайна и иная ипостась выражения национального сознания, в парадоксе всегда пустынной для литературы чужбинности и, что совсем уже невероятно, иноязычия, - творчество Вильяма Сарояна. Это, может быть, единственный в мировой литературе случай иноязычного выражения глубины и неповторимости национального сознания, причем как бы за пределами армянской национальной литературной традиции (Нарекаци, вселенски подвигнувший многие явления армянской литературы и "поразивший" поэзию Сиаманто, Варужана, Паруйра Севака; Туманян, который - "наше все"; Паронян - с его веселящей, но невеселой комедией с "нестойкой одеждой" и национальной болью; образы забвения и одиночества Терьяна - с их мировой концептуальностью и национальной интимностью, великим безмолвием и голосами времени, захватывающими век, когда слово становится "делом всей поэзии и делом всей жизни").

В прозе Вильяма Сарояна, художника интимного, а не отчужденного авторства, национальное сознание не творится автором, а творит себя самое и самое произведение, его поначалу страшащую простоту, в которой, однако, все граничит с невозможным. В этой прозе, иссеченной апокалипсисом, безмолвствует в последнем крике всечеловеческая забытость

армянского национального мира в мировых мирах - на ветру мировых трагедий и "мировых клоунад", когда даже "человеческая комедия" трагически неизбежна.

Писатель, волею исторических судеб заброшенный на чужбину (об этой чужбине еще должны быть написаны фолианты !), сделал однажды очень важное и неслучайное признание: "Я - армянин и армянский писатель" (так назывался один из его рассказов, и, наверняка, ничего такого и в этом роде никогда не могли бы сказать о себе ирландец Беккет, румын Ионеско или армянин Труайя).

Вильям Сароян писал живую до боли жизнь. В его произведениях, кажется, живет не только человеческая комедия, но и трагический восторг от этой комедии - как бы ради увеселения самого Господа Бога.

Национальное сознание в его "верхнем срезе", как бы на поверхности такста выражено, например, в истории армянина-бакалейщика, в лавке которого есть все на свете, но нет того единственного, что нужно в этот момент, который, может быть, равен целой жизни ("Человеческая комедия").

А уже не в "верхнем срезе" национального сознания, а в его сердцевине, в его последней памяти сквозь жизнь и смерть, чувство потерянной родины и ностальгию сарояновских персонажей проходит еще один, беспрецедентный в мировой литературе, "персонаж" - родной язык (повесть "Что-то смешное" - братья разговаривали на языке, которого Ред не понимал, но он в этом и не нуждался. Он понимал их голоса. Он понимал, что Дейд - брат Ивена; "Научи его нашему языку. Но учи не словам, а мыслям"; "Твой народ старый и добрый. Люди твоего народа - отцы. Они отцы всех народов. Они могут быть отцами всего... А я обещал сыну научить его всему языку. Не дай я такого обещания, сегодняшний день мог бы оказаться невозможным"; "Это правда... и лучше всего я могу сказать эту правду на моем собственном языке...").

И язык здесь- не просто персонаж, но и память о прошлом, о настоящем, о будущем. Причем память- до боли национальная (ведь слова об "отцах", - конечно, метафора, как художество, но вместе с тем и состояние в мире, как жизнь). Кстати, и эта метафора, и это состояние в мире рождены национальной историей и национальной судьбой.

В той же сердцевине текста, а не на его периферии, раскрывая всечеловеческую трагедию одиночества своих персонажей, Сароян раскрывает армянскую (хочется сказать- терьяновскую) трагедию одиночества народа, покинутого миром, а такое явление XX века,как геноцид, живет совершенно особой жизнью в национальном сознании армянского народа - не как далекая или близкая абстракция, а как трагическая память и трагическая реальность. Национальная трагедия в различных формах национального сознания звучит даже в "неармянских" названиях его произведений ("Эй, кто-нибудь!", "В горах мое сердце"), даже в образах заброшенных на чужбину словака Козака и шотландца Мак-Грегора.

Неистребимо армянской (можно ли это с математической точностью или с аналитической безостаточностью доказать -не знаю) и в своем безмолвии, и в своей боли человеческой является трагедия-комедия, заставляющая то смеяться («Человеческая комедия", "Что-то смешное"), то холодеть от ужаса ("Что-то смешное", "Человеческая комедия"). Вот почему она сторонится модной литературы надличной человечности и "проклятия собственной формы", и еще потому что все это истребляется и испепеляется доминантой его прозы - изначальным и извечным армянским национальным сознанием.

Художественная мысль сарояновской прозы никогда не скована многослойным церемониалом слова и модной мистерией словесного творчества, подымающегося над национальным сознанием и стилем писателя.

"Мы - римляне XX века... а я всегда хотел быть греком", - этого хотел Джон Дос Пассос. Сароян был этим греком в американской литературе, потому что его творчество движимо армянским национальным сознанием, которое метафорически несло в себе на протяжении веков феномен греческого созидания, и этот феномен защищен национальной памятью и национально беззащитен.

Творчество Вильяма Сарояна относится ко времени, когда мировая литература нередко бывала экзерсисно захлестнута обманно впечатляющими и внешне импонирующими аскезой и экстазом надличной и "наднациональной" человечности и провоцированием или испытанием чистой идеи, он создавал прозу в жанре последних вопросов, и потому здесь даже

ироническое оказывалось дантово божественным, однако без "сладостного стиля" великого итальянца.

"Пораженность" национальным сознанием и национальной памятью, которой пронизана и пронзена проза Вильяма Сарояна, - кажется, феномен, частично "покрывающий" отказавшуюся от беллетристического комфорта и куртуазной светскости армянскую литературу XX века, ее открытый и потаенный текст, ее текстовую и внетекстовую реальность.

ԱՐԱՄ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Ազգային գիտակցության իդենտիֆիկացումը եւ XX դարի հայ գրականությունը

20-րդ դարի գեղարվեստական գիտակցությունը, հավանաբար, բնութագրվում է 19-րդ դարի գեղարվեստական գիտակցության դասական ավարտվածությունից եւ ամբողջականությունից երկու տեղաշարժով՝ մի կողմից դեպի բարձրագույն վերացական ընդհանրություն, մյուս կողմից, դեպի զգայական մարմնավորություն:

Գեղարվեստական գիտակցության մեջ ամբողջապես եւ անմնացորդ տրված է ազգային գիտակցությունը, ինչը հաճախ դառնում է «ազատության եւ աղետի» ներդաշնակություն եւ միեւնույն ժամանակ կոնտրապունկտ:

Ազգային գիտակցությունը, որն արտահայտված է ինչպես ընդհանրապես գրականության, այնպես էլ առանձին գրական երկի գեղարվեստիական աշխարհում, միշտ պատմականորեն տարածական է եւ դրա հետ միասին կողմնորոշված է դեպի ալդիականություն: Ազգային ինքնության մեջ առանձնակի կարեւորություն ունի ազգային հիշողությունը, իսկ նրա ուսումնասիրության մեջ՝ իդենտիֆիկացումը ուրիշ ազգային գիտակցությունների եւ ազգային գեղարվեստական աշխարհների հետ: Այդ կարգի համադրական եւ համեմատական հետազոտությունը բացահայտում է ազգային գրականության մեջ նրա ամենաճածուկ եւ հաճախ առեղծվածային շերտեր:

ԱՐԾՎԻ ԲԱԽՉԻՆՅԱՆ

Ազգային ինքնության դրսեւորումն այլալեզու հայազգի գրողների երկերում

«Ես չեմ կարող իմ ինքնության մասին մտածել իմ հայությունից դուրս: Սա ինձ համար այնքան հիմնական է, որքան առաջին կայծը կյանքի: Ես պարտական եմ ամեն բան այն անդադարմելիին, որ մեր յուրաքանչյուրի ներսում է, եւ որը գալիս է յուրաքանչյուրի կենտրոնից, եւ ընտանիքի մի մասից, եւ հողի մի մասից, եւ մշակույթի մի մասից»:

ՈՒԻԼՅԱՄ ՍԱՐՈՅԱՆ

Այս հարցադրումը ոչ այնքան գրականագիտական է, որքան հոգեբանական, քանի որ խոսքը վերաբերում է ազգային ինքնության դրսեւորմանն այնպիսի գրողների մոտ, որոնք պատկանելով մի ազգի, ստեղծագործում են մեկ այլ ժողովրդի լեզվով: Լեզուն, լինելով գրականության առաջնային գործոնը, տվյալ ժողովրդի մշակույթն է ընդհանրապես, իսկ մշակույթն ինքը՝ ազգն է: Այսինքն՝ գործ ունենք որոշակի օտարացածության, օտար մշակույթին ներքրվելու իրողության հետ: Ուշագրավ դեպք է, երբ գրողը, այլեւայլ հանգամանքների բերումով, ստեղծագործում է ոչ իր մայրենի լեզվով. նման դեպքում առաջանում է անհատական եւ մշակութային երկփեղկվածություն, երբ հեղինակը դառնում մեկ ազգի ներկայացուցիչ իբրեւ անհատ եւ մեկ այլի ներկայացուցիչ՝ իբրեւ գրող:

Մեր սույն քննադատության առարկան հայ եւ ծագումով հայ այն գրողներն են, որոնք ստեղծագործել են ոչ հայերեն, այլ աշխարհի տարբեր լեզուներով (իսկ դրանք անցնում են 15-ից): Ստեղծագործել ուրիշ լեզվով՝ նշանակում է յուրացնել տվյալ լեզվով ստեղծված մշակույթը, ժողովրդի պատմությունը, եւ անշուշտ՝ մտածելակերպը, հոգեբանությունը, մեկ խոսքով՝ ազգային ինքնությունը: Չխորանալով, թե ինչ ենք հասկանում ազգային ինքնություն ասելով, նկատի առնենք, որ տվյալ պարագայում խոսքը վերաբերում է այլալեզու հայազգի գրողների ստեղծագործություններում հայկական տարրի առկայության չափին եւ դրսեւորման կերպին: Նշենք, որ խոսքը զուտ հայկական թեմա ունեցող երկերի մասին չէ, որտեղ հեղինակի ազգային ինքնությունը բացահայտ է: Մեզ հետաքրքրում է այն, թե այլալեզու հայ գրողը, գրելով համամարդկային եւ ոչ հայկական նյութերի շուրջ, որքանով է կարողանում պահպանել հայկական ոգին, շունչը, ոճը, մտածելակերպը, հոգեբանությունը: Գրականագի-

տությաև մեջ բացարձակ ճշմարտություններ լինել չեն կարող, եւ այն, ինչ մի ուսումնասիրող կարող է դիտարկել որպես հայկականության դրսեւորում, մեկ ուրիշի համար կարող է այդպիսին չլինել: Այսժամ կանգնում ենք ուրիշ խնդիրների առաջ՝ գրականության սլատկանելության հարցը. ի՞նչ աստիճանի է հասնում արդյոք հայազգի գրողի՝ օտար մշակույթին ձուլվածությունը եւ այլն: Նախ տեսնենք, թե իրենք՝ այլալեզու հայազգի գրողներն ինչպես են գնահատում իրենց ստեղծագործությունը հայ իրականության հետ ունեցած առնչությամբ: «Ես գրում եմ ֆրանսերեն, բայց իմ բոլոր վեպերը կրում են արեւելյան հոգեբանություն, եւ ես միշտ շեշտում եմ իմ ինքնությունը» (Վահե Քաչա, Ֆրանսիա): «Երբ մեկը մշակում է մի լեզու, պարզ է, որ նա նպաստում է այդ լեզվին ու բնականաբար պետք է նրան դասել այդ լեզվով արտահայտվողների շարքին: Բացի այն պարագայից, երբ գրողի աշխատությունները կրում են իր ցեղի սովորությունները եւ հոգեբանությունը» (Գաբրիել Արութ, Ֆրանսիա): «Իմ օտար ընթերցողները հաճախ են ինձ ասում, որ իմ բանաստեղծություններում միանում են արեւելյան եւ եւրոպական քաղաքակրթության ակունքները: Դա գուցեեւ իրոք այդպես է, որովհետեւ Հայաստանը եղել է երկու քաղաքակրթությունները միմյանց շաղկապող կամուրջը» (Քնարիկ Բոյաջյան, ԱՄՆ): «Այն գրողները, որոնք արտահայտվում են օտար լեզվով, որպես գրող՝ պատկանում են այն լեզվին, որով արտահայտվել են: Բայց մյուս կողմից, նրանք իրենց հոգեբանությունն են ներմուծում իրենց արտահայտած լեզուներով այն ժողովուրդներին, որոնց լեզուն փոխ են առել» (Ռուբեն Մելիք, Ֆրանսիա): «Ես գրում եմ ֆրանսերեն եւ իմ գրական ստեղծագործություններում շատ եմ նպաստել ռուս ժողովրդին: Բայց դա հետեւանք է այն հոգեկան մշակույթի, որը ես ժառանգել եմ իմ ծնողներից: Եթե նրանք կարողանային հայերեն խոսել եւ որոշ չափով ինձ դաստիարակեին հայկական հոգեբանությամբ, իմ ստեղծագործությունների բովանդակությունը տարբեր կլիներ» (Անրի Տրուայա, Ֆրանսիա):

Ինչպես տեսնում ենք, բոլոր գրողներն էլ շեշտում են ազգային հոգեբանության պայմանը: Ավելորդ չէ կրկին հիշել Ուիլյամ Սարոյանի նշանավոր խոսքերը. «Գործածած բառերս անգլերեն են: Միջավայրը, որում մասին կը գրեմ՝ Ամերիկան է: Ոգին, որ կը ստիպի ինծի գրել, Հայ է: Ուրեմն հայ գրող մըն եմ ես եւ խորապես կը սիրեմ հայ գրողներու մեծ ընտանիքին պատկանելու պատիվը»: Իսկ Վահե Քաչան գրել է. «Երբ ասացին, որ ինձ թարգմանում են հայերեն, մի քիչ վիրավորված զգացի: Ինչպե՞ս կարող են հայ հեղինակին թարգմանել իր լեզվով, քանի որ եթե իմ գրքերը գրված են ֆրանսերեն, ապա մտածված են հայերեն»: Ուստի միանգամայն ճիշտ էր Վահե Օշականը, երբ «ո՞ր գրականության շարքում պետք է դասվեն անգլիագիր ամերիկահայ գրողները», հարցին պատասխանել է. «Ինչպես որ իրենք՝ գրողները կորոշեն»:

Ելնելով այլալեզու հայազգի գրողի՝ օտար միջավայրին, մշակույթին ձուլվածության եւ հայ իրականությանը կապված լինելու հարաբերությունից, մենք պայմանականորեն կատարել ենք հետեւյալ բաժանումները.

ա) Հայկական հեռավոր արմատներ ունեցող, կիսով չափ հայազգի գրողներ. պայմանականորեն կանվանենք Միհայ Էմինեսկուի դեպք.

բ) Հայկական ծագում ունեցող, բայց օտար միջավայրին գրեթե ամբողջովին կամ մեծ մասամբ ձուլված գրողներ. պայմանականորեն կանվանենք Մայքլ Առլենի դեպք.

գ) Օտարածնունդ եւ օտարազգի, բայց ընդգծված հայկական դիմագծով գրողներ. պայմանականորեն կանվանենք Ուիլյամ Սարոյանի դեպք:

Չորրորդ դեպքը՝ թե՛ անձով, թե՛ գրչով հայ հեղինակներ, որոնք ստեղծագործել են իրենց համար օտար լեզվով (օրինակ, Շահան Շահնուր կամ Կոստան Զարյան), տվյալ պարագայում մեզ չի հետաքրքրում:

Վերոհիշյալ երեք դեպքերում էլ հանդիպում ենք բնիկ ազգային ինքնության՝ հայկականության այս կամ այն չափի դրսեւորումներ: Առաջին՝ Էմինեսկուի դեպքը բնորոշ է այսպես կոչված «հանգած» գաղթօջախների գրողներին (առավելապես՝ Արեւելյան Եւրոպայի երկրների): Այս հեղինակների մոտ ազգային ինքնությունը հանդես է գալիս չափազանց աղոտ, գրեթե ենթագիտակցական մակարդակում: Ազգային դիմագծի իսպառ բացակայության, նախնյաց ժառանգության յուրացման չգոյության դեպքում հեռավոր հայկական ծագում ունեցող գրողի մոտ հազվադեպորեն կարող է առկայծել մոռացված նախնիների կանչը՝ որպես ինքնաբուխ խոստովանություն կամ ենթագիտակցորեն ազդել ոճավորման եւ այլ գեղարվեստական հնարանքների վրա: Մոր կողմից հայկական արյուն ունեցող լեհ մեծ բանաստեղծ Յուլիուշ Սլովացկու ստեղծագործության մեջ ընդհանրապես, ինչպես նաեւ նրա լեհահայ հերոսների հոգեբանության քննման դեպքում որոշ լեհ ուսումնասիրողներ նկատել են հայկական ինչ-ինչ նշմարներ: Նրանք համոզված են, որ ոչ մի լեհ բանաստեղծի մոտ առկա չէ երեւակայության նման ուժգնություն, արեւել-

ցուն բնորոշ կրքոտություն եւ պաթոս, ինչն էլ բացատրվում է Սլովացկու հայկական ծագմամբ: Ռումինիայի մեծ բանաստեղծ Միհայ Էմինեսկուին, որն իրավամբ համարվում է «զուտ եւ անարատ ռումանականության ամենենց ընտիր ներկայացուցիչը», ոչ ոքի մտքով չի անցնում դույզն-ինչ տարանջատել ռումինական մշակույթից: Բայց հոր կողմից նրա հայ ծագումը կարող էր թեկուզ ամենափոքր նշույլով դրսեւորվել նրա ստեղծագործության մեջ: Թերեւս ճիշտ է բանասեր Հակոբ Սիրունին, որը հայկական ենթատեքստ է նշմարել Էմինեսկուի հետեւյալ բանաստեղծական տողերում.

Ի՞նչ թախծալի հոգի մ'ընծա
Նախնիքներս ըրին գիս...

Նման հեղինակների մասին ինչ էլ ասվի՝ կարող է ասվել ենթադրումների եւ կռահումների ոլորտում, որը հաճախ կհասցնի կամայականության: Ավելի որոշակի կարող ենք խոսել մեր նշած երկրորդ դեպքի՝ այսպես կոչված, Մայքլ Առլենի դեպքի մասին: Այսինքն՝ ազգային նկարագրից բավականաչափ հեռացած անհատ եւ իր բոլոր էանիշներով օտար (մեզ համար) արվեստագետ, լիովին յուրացրած որեւէ այլ մշակույթ: Ողջ կյանքում Մայքլ Առլենը գրել է անգլիացիների մասին. բայց հարկ է նկատել, որ իր առաջին վեպերից մեկում («Լոնդոնյան արկածախնդրություն») անգլիական միջավայրի ընկալումը տրված էր հայ հերոսի՝ Տիգրանի միջոցով, ուստիեւ Անգլիայի ընկալումը բոլորովին այլ էր, քան իր հաջորդ վեպերում, երբ առաջին դեմքով խոսողը անգլիացի է, արեւմուտքցուն բնորոշ հատկանիշներով: Բայց միայն Առլենն ինքը կարող էր որոշ հայկական արժանիք տեսնել իր ստեղծագործության մեջ, ասելով, որ «Հայ հայրենասերի ոգին ամեն տեղ կուգա գրություններուս մեջ»: Մեզ համար չափազանց ուշագրավ է նրա մի գործը, ուր պատկերվում է Առլենի քնեած հայկական արյան զարթոնքը: «Ուզում էի մոռանալ, որ վաղուց արդեն անգլիացի եմ, ուզում էի նորից հայ լինել»: Իսկ ո՞րն է պատճառը: Այն, որ նա Աբենքի հյուրանոցում տեսնում է ֆաշիզմի պարագլուխ Գեբելսին, եւ իր արեւելյան կրքոտությամբ, որ անհարիր է Առլենի զուսպ անգլիական ոճին, գրում է. «Ես գազազեցի: Չեմ կարող դիմանալ, երբ մարդասպանները մնում են անպատիժ եւ հետո էլ երջանիկ ժպտում են: Ես ուզում էի նրա գլխին աղյուս նետել, փչացնել նրա շուքը, ցիլինդրը գլխից գցել: Ես խորապես հիանում եմ հրեաներով, բայց նրանք ինչո՞ւ չհատուցեցին Շքրայխերի եւ Գեբելսի նման հրեշներին, ինչո՞ւ չվարվեցին ինչպես մենք՝ հայերս, երբ թուրքերը սկսեցին մեզ ճնշել: Երիտասարդ թուրքեր կոչված կազմակերպությունը փորձ արեց

բնաջնջել իմ ժողովրդին: Մենք ծպտվեցինք ու սկսեցինք սպանել նրանց մեկ առ մեկ»:

Այլալեզու հայազգի գրողների երրորդ դեպքը, որ պայմանականորեն անվանեցինք Ուիլյամ Սարոյանի դեպք, զատորոշվում է ընդգծված հայկականությամբ, երբ օտար միջավայրում ծնված եւ օտար լեզվով արտահայտվողը մնում է հայ մարդ՝ իր ցեղին բնորոշ ինքնությամբ: (Այլ հարց է, թե հենց կոնկրետ Սարոյանը կլինե՞ր նույնը, եթե ապրեր Հայաստանում եւ գրեր հայերեն): Գրելով ամերիկյան միջավայրի մասին՝ Սարոյանը միայն իրեն հատուկ վարպետությամբ վրձնում է ավելի քան ակնհայտ հայկական գույներով: Ընտանիքի հանդեպ նրա պաշտամունքը եւ երկյուղածությունը («Ռոք Վագրամ», «Ինչ-որ ծիծաղելի բան» վեպերում), մոր եւ առհասարակ ծնողի հանդեպ մեծ պատկառանքի պատկերումն ակնհայտ հայկական դրսեւորումներ են: Խաչիկ Դաշտենցը, գրելով «Մարդկային կատակերգություն» վեպի մասին, ուշադրություն է դարձրել այն տեսարանի վրա, ուր ռազմաճակատից վերադարձող ամերիկացի զինվորը կռանում եւ համբուրում է հարազատ հողը: Դաշտենցը նշում է, որ մի շարքային ամերիկացի կարող է նման բան անել, բայց առհասարակ դա բնորոշ չէ ամերիկացուն. այստեղ արտահայտվել է Սարոյանի հայկական ինքնությունը:

Այլալեզու հեղինակների հարցում պետք է նկատի առնել եւ այն, թե հայերի եւ Հայաստանի մասին գրելիս ո՛ր տեսակետից են արդյոք նրանք խոսում՝ որպես հա՞յ, թե՞ օտարական: Նրանցից շատերը բնիկ ժողովրդի մասին խոսելիս չեն գրում առաջին դեմքով («մենք հայերս»), այլ՝ հայելը, այդպիսով որոշակի սահման դնելով ինն, եկվոր սերնդի եւ իրենց՝ օտար հողում ծնվածների միջեւ: Ամերիկուհի Գլեդիս Քրեթաքը (Եսայան) մի պատմվածքում պատկերել է Ամերիկայում ծնված հայ աղջկա զարմանքը, թե ինչու է իրենց հարեւան հայը միշտ տխուր, որին քեռակինը պատասխանում է. «Մի՞թե կյանքն ինքնին տխուր չէ»: Փոքրիկ աղջիկը խորհրդածում է. «Գիտեմ, հայերը նման բաներ ասում են, չնայած որ նրանք մյուս բոլորից շատ են երգում ու պարում»: Կամ վերցնենք Մայքլ Առլենի մի կտրուկ արտահայտությունը, որը ժամանակին ալեկոծել էր սփյուռքահայությանը: 1929-ին նա գրել է. «Օ՜, Հայաստա՛ն, օ՜ դու անորսալի՛ կուրտիզանուհի, ինչո՞ւ դու չկարողացար մեռնել Նինվեի եւ Բաբելոնի հետ... Միգուցե դո՞ւ, Մա՛ն, կկարողանայիր հետաքրքրել հին աշխարհի պատմաբաններին: Դու կլինեիր միանգամայն հետաքրքիր մի դիակ: Բայց կենդանի՝ դու ձանձրացնում ես ամենքին եւ բեռ ես քո զավակների համար: Արեւմուտքի ժողովուրդներն

անկարող են ավելին անել, քան հաճույք քամել քեզ խղճալուց: Նրանք ձանձրացել են քո քրիստոնեությունից, քո կոտորածներից, քո խեղճությունից, քո գոյությունից: Եւ քո զավակները միայն աղբ են երկրի երեսին»: Սա արդեն հայ մարդու խոսք չէ իր հայրենիքի մասին, միանգամայն օտար, խորթ հոգեբանություն է հայի համար՝ հայրենիքը մեռած տեսնելու:

Կարող են լինել առարկություններ, թե սա ինքնառեֆլեքսիայի դրսեւորում է, դառնացած խոսք, որ հայրենասերն իրավունք ունի ասել սեփական ժողովրդի մասին (հիշենք Շահնուրի «Ես կ'ատեմ հայ ժողովուրդը» սիրո ցասումնալի արտահայտությունը): Ճիշտ է, օտարի մասին եւս այդպիսի բան չեն ասում, սակայն նման մտածողությունը բնորոշ է իր ցեղից օտարացածին: Արդյո՞ք Աղեռն ինքն իրեն համարում էր «աղբ երկրի երեսին»: Փորձելով հանդերձ հասկանալ օտարացած հայի հոգեբանությունը՝ նկատի առնենք, որ Աղեռ-հայը չափազանց հակասական երեւույթ է: (Այս հարցի շուրջ գրողը հետագայում ստիպված եղավ բացատրություն տալ. «Ես ինչպե՞ս կրնամ հայու կամ Հայաստանի դեմ նախատական բան գրել, չէ՞ որ ատով ինքզինքս նախատած կ'ըլլամ»):

Հարկ է նկատել նաեւ, որ այլալեզու հեղինակների մոտ հաճախ առկա են նույն թեմաները՝ ոչ հայկական ստեղծագործություններ գրելիս, որոնք անուղղակիորեն առնչվում են հայ ինքնությանը, ինչպես՝ գաղթ, ընտանիք, կորուստ, օտարացում, անորոշ թախիծ: Այլալեզու հայ գրողների մեծ մասը հաճախ հակված է դեպի պատումը, հետաքրքիր դիպաշարը, սուր վիճակները, նաեւ՝ բարոյախոսական ենթատեքստը, հատկանիշներ, որ դարեր շարունակ հատուկ են եղել մեր բանավոր եւ գրավոր դպրությանը: (Այս առումով հատկանշական են Անրի Տրուայան եւ Վահե Քաչան): Նկատենք նաեւ, որ օտարալեզու հայազգի հեղինակների մոտ առկա է տվյալ լեզվով մշակվող գրականության լավագույն ավանդույթները շարունակելու միտումը: Ռուբեն Մելիքն այն կարծիքն է հայտնել, որ Ֆրանսիայում դասական քերթության շարունակությունը պահպանողներն ու իրագործողները հաճախ եղել են օտար ծագումով բանաստեղծները: Եւ այն, որ իրեն հաջողվել է սյուրռեալիստ լինելով՝ մնալ բանաստեղծության դասական ձեւի մեջ, ըստ Մելիքի, «Սա, կարծում եմ, գալիս է իմ հայկական ծագումից»:

Վերջում նկատենք նաեւ, որ խնդրո առարկա գրողների մոտ ընդհանրություն է նկատվում նաեւ ոճական հարցում: Մուշեղ Իշխանն իր «Հայ արվեստին հատկանիշները» հոդվածում առանձնացրել է երեք բնորոշ տիպ: Նախ, հայ գրականությանը եւ առհասարակ

մշակույթին հատկորոշ գիծը համարում է պարզությունը, երկրորդ՝ այն աչքի է ընկնում «հյուսվածքին ժուժկալությամբ, ավելի ճիշտ պիտի ըլլար թերեւս ըսել՝ խտությամբ»: Սրանից էլ բխում է երրորդ հատկանիշը՝ «Չափի ու կշռի սքանչելի զգայարանք մը: Հայ միտքը կը սիրե առողջ հավասարակշռություն եւ գիտի կարգավոր ամբողջի մը մեջ պարփակել երեւակայության ամենեն անսանձ թռիչքները»:

Մեր համոզմամբ, Մուշեղ Իշխանի այս բնորոշումը հարազատ է նաեւ այլալեզու հայազգի գրողների ստեղծագործությունների համար...

Այս բազմաճյուղ եւ վիճահարույց թեմայի համակողմանի եւ մեթոդավորված քննության դեպքում հնարավոր է պարզաբանել եւ վերհանել գրականության մեջ ազգային տարբեր ինքնության եւ մտածողությունների փոխներթափանցման դրսեւորումները, մշակութային զանազան շերտերը, ինչի շնորհիվ կարելի կդառնա տվյալ հեղինակի եւ ստեղծագործության առավել խորաթափանց ըմբռնումը եւ վերլուծությունը:

ԿՈՐՅՈՒՆ ՍԱՐԻՆԳՈՒԼՅԱՆ

Իշխանության եւ կարգի նկատմամբ դիրքորոշումները ազգային մտակեցվածքում

(Էթնոհոգվաբանական համեմատական վերլուծություն)

Հայկական եւ ռուսական մտակեցվածքի (մենթալիտետի) ստորեւ առաջարկվող դիտողությունները կոչված են ուրվագծելու ազգային մտակեցվածքի էթնոհոգվաբանական վերծանման մոտավոր ուղիները, իսկ արվող եզրակացությունները՝ խթանել հետագա, ավելի մանրակրկիտ եւ հիմնավոր ուսումնասիրությունները հայկական մտակեցվածքի լուսաբանման ասպարեզում:

Հայկական եւ ռուսական մտակեցվածքների համեմատության առանցք ենք ընտրել համապատասխան լեզվական փաստերում արտահայտվող վերաբերմունքը իշխանության եւ հասարակական կարգուկանոնի նկատմամբ: Սոցիալ-քաղաքական եւ տնտեսական արմատական վերափոխումների պայմաններում շատ կարեւոր է ազգային բնավորության հենց այս կողմերի հստակ գիտակցումը, քանզի այդ վերափոխումների ընթացքի նախագծման եւ կառավարման համար ի թիվս այլոց անհրաժեշտ է նաեւ էթնոհոգեբանական գործոնների հաշվառումը:

Իշխանության հիմնական գործառույթը, անկասկած, կառավարումն է: Տեսնենք, թե ինչպե՞ս, ինչ «սեմանտիկ դաշտերի» շրջանակում է ներկայացված կառավարման գաղափարը ռուսերենում եւ հայերենում: Ռուսաց լեզվում «управлять», «править» բառերի նշանակությունը սերտ իմաստային կապի մեջ է միեւնույն արմատն ունեցող այնպիսի բառերի նշանակությունների հետ, ինչպիսիք են «правда», «правота», «праведность», «справедливость», «правильность» եւ այլն: Նշանակությունների այդպիսի կապակցման շնորհիվ ռուսերենը ներկայացնում է կառավարման գաղափարը որոշակի դրական արժեքային լուսապսակում: Այստեղից հնարավոր է ենթադրել ռուս ժողովրդի մտակեցվածքի հետեւյալ երկու, իրարամերժ, բայց եւ փոխկապակցված, դիրքորոշումների առկայությունը: Առաջին դիրքորոշումը կարելի է անվանել «իշխանության նկատմամբ վստահության կանխավարկած», երկրորդը՝ «իշխանության արդարացիության հրամայական»: Այլ կերպ ասած, ռուսական մտակեցվածքը, մի կողմից, հակված է կանխավ ընդունելու կառավարող վերնախավի գործելակերպի ճիշտ, արդարացի լինելը (тот,

кто «правит», в силу самой этой инициативной роли уже «прав»), մյուս կողմից՝ նա հակված է այդ վերնախավին հասցեագրել արդարացի լինելու հրամայական պահանջը: Այս իրարամերժ դիրքորոշումների համագոյակցությունն է, ըստ երեւույթին, պայմանավորում ռուսական ազգային բնավորության մեջ այնպիսի հատկանիշների պարադոքսալ զուգորդումը, որպիսիք են «օրինապաշտությունը» եւ «խռովարարությունը»: Ռուսաց պատմության անցյալի եւ ներկայի անցքերում դժվար չէ գտնել այս բեւեռային ազգային բնութագրերից յուրաքանչյուրի դրսեւորման պերճախոս վկայություններ:

Քննարկվող առումով հայոց ազգային մտակեցվածքն ու բնավորությունը ներկայանում են ճիշտ հակառակ տեսքով: Հայերենում կառավարման, իշխանության գործառույթների գաղափարը արտահայտող բառերի շարքը որեւէ կերպ չի առնչվում դրական կամ բացասական բարոյական նշանակությունների (գնահատականների) հետ: «Править» ռուսական բառի հայկական համարժեքը՝ «կառավարելը» բառացիորեն նշանակում է «կառք վարել», իսկ «руководить», բառին համարժեք «ղեկավարել« բառը՝ «որեւէ փոխադրամիջոցի ղեկի մոտ գտնվել», «ղեկը շարժել»:

Հայի մտակեցվածքում իշխանության, կառավարման գաղափարը հարում է տիրապետության եւ ենթակայության, բայց ոչ ճշմարտացիության կամ արդարության կատեգորիաներին: Կառավարող վերնախավը եւ նրանում մարմնավորվող իշխանությունը նույնանում են հայկական մտածելակերպում ոչ թե արդարության, այլ ուժի հետ: Համապատասխանաբար, իշխանություններին եւ նրանց կողմից ասհմանվող օրենքներին հնազանդվելը թելադրվում է այստեղ ոչ թե դրանց բարոյական հեղինակության ընդունմամբ, այլ դրանից ելնող սպառնալիքի կամ վտանգի գիտակցմամբ: (Հիշենք թեկուզ ժողովրդական հայտնի ասացվածքը. «բզին բռունցքով չես խփի»):

Ամփոփելով վերը կատարված համեմատության արդյունքները, կարելի է եզրակացնել. ռուս մարդու համար «ճշմարիտը ուժ է», մինչդեռ հայոց մտածելակերպի բանաձեւն հակառակն է՝ «ուժն է ճշմարիտ», այսինքն ուժն է այն իրողությունը (ճշմարիտ իրավիճակը), որի հետ մենք հարկադրված ենք հաշվի նստել: Այս իմաստով ռուսը իր բնավորությամբ իդեալիստ է, կողմնորոշված է դեպի պիտոյականը, այն դեպքում երբ հայը պրագմատիկ է՝ նա հակված է ոչ թե փոխելու անարդար իրականությունը, այլ հարմարավետ դրան, գրավելու այստեղ իր համար հարաբերականորեն բարեհաճ մի դիրք:

Հետաքրքրական է նաեւ «порядок» - «կարգ» բառերով արտա-

հայտվող գաղափարի սեմանտիկ դաշտերի համեմատությունը: Ռուսերենում «ряд» բառարմատը կողմնորոշում է միտքը դեպի կարգավորվածության, կարգուկանոնի երեւույթի ընկալումը որպես գծային մի կառուցվածք, որպես շարքերի մի ամբողջություն: Հայերենում «կարգ» բառարմատը հղում է միտքը դեպի նշանակությունների ավելի լայն դաշտ: «Կարգ»-ը համարժեք է ռուսերենի ոչ միայն «порядок», այլեւ «строй» բառերին եւ միավորում է իր գաղափարական բովանդակության մեջ այս երկուսի նշանակությունները: Ավելին, հայերենում «կարգ» արմատից ածանցվող բառերի ընտանիքում շեշտված է հենց «строй» բառի հետ կապված նշանակությունը: Այսպես, «կարգավորել» նախ եւ առաջ նշանակում է որեւէ մի բանի կառուցվածքային ձեւ տալ, նրա տարրերին որոշակի դասավորություն հաղորդել, դասավորել («устраивать»): Բարբառային «կարգել» բայը օգտագործվում է երիտասարդներին ամուսնացնելու, այսինքն նրանց կյանքը «դասավորելու», ընդունված կենսակերպով օժտելու իմաստով: Այս իմաստային շեշտն են կրում նաեւ այլ նույնարմատ հայկական բառերը՝ «կանոնակարգ», «կարգավիճակ», «կարգադրություն» եւ այլն:

«Դասավորություն», «դասավորում», «հաստատուն գոյակերպի ներմուծում» նշանակությունները, որոնք արտահայտվում են «կարգ» բառով, չեն ենթադրում կարգավորման որեւէ մեկ, որոշակի (ինչպես ռուսերենում՝ գծային) եղանակ: Հայկական լեզվամտածողությունն այս առումով անհամեմատ ավելի «հանդուրժողական» է եւ ներքնապես հակված է ընձեռնելու մարդուն որեւէ բանի կարգավորման կոնկրետ եղանակ ընտրելու հնարավորությունը:

Բերված լեզվական փաստերը հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ հայկական ազգային բնավորությունը օժտված է հարմարվողական ճկունության համեմատաբար ավելի բարձր աստիճանով, քան ռուսականը: Հայերենին բնորոշ է ցանկացած կենսական միջավայրին հարմարվելու, այդ միջավայրին հատուկ կարգը ընդունելու եւ դրա շրջանակներում սեփական կյանքը դասավորելու պատրաստակամությունը, անկախ այն բանից, թե ինչ «երկրաչափության» կանոններով է տվյալ միջավայրը կառուցված՝ գծային կամ մեկ այլ տեսակի:

«Ուրիշի վանքը քո կանոնադրությամբ մի գնա» (Со своим уставом в чужой монастырь не ходи) ռուսական ասացվածքում արտահայտված խրատին հայերը, որքան էլ դա տարօրինակ թվա, հետեւում են ավելի խստորեն, քան ռուսները: Եւ դա լիովին բացատրելի է: Որպես բազմաքանակ եւ ուժեղ էթնոսի ներկայացուցիչներ

ռուսները այսպես թե այնպես ընթացել են իրենց աշխարհաքաղաքական (եւ այլ) վարքում այլազգի միջավայրների «ռուսականացման» ընդհանուր հունով: Բնական է, հայերը երբեք չեն դրել եւ չէին էլ կարող դնել իրենց առջեւ որեւիցէ մեկի «հայացման» նպատակներ (բացի սեփական ազգի՝ հայրենիքից տարանջատված հատվածների կամ հայրենաբնակ մատաղ սերնդի): Եթե ռուսների համար «ուրիշի վանքը» շուտով դառնում էր սեփականը կամ էլ եթե նրանք կարող էին լիովին բավարարվել «սեփական վանքերով» իրենց ընդարձակ էթնիկական տարածքում, ապա հայերն իսկապես հարկադրված էին շատ ավելի հաճախ մտնել «ուրիշի վանքեր», չունենալով դրանք սեփականը դարձնելու եւ ոչ մի հեռանկար: Այնուամենայնիվ, հայերին հաջողվել է, ինչպես վկայում են փաստերը, ապրել «ուրիշի վանքերում», չխախտելով այստեղ ընդունված կանոնադրությունը եւ միեւնույն ժամանակ իրենց զբաղեցրած «խցերում» պահպանելով սեփական ազգային կյանքի կանոնադրությունը: Դրանում է հենց դրսեւորվում հայերի՝ նրանց մտակեցվածքից սերող վարքի հարմարվողական մեծ ճկունությունը:

«Կարգ» երեւույթի պլյուրալիստական ըմբռնումը հայերի լեզվամտածողության մեջ խորը հիմքեր է ստեղծում ազգային բնավորության եւս մեկ հատկանիշի համար, որը կարելի է անվանել «հակադայրահեղականություն»: Վերջինս, փաստորեն, նույն վերը նշված հարմարողական ճկունության մի դրսեւորում է՝ ներազգային կյանքում կատարվող փոփոխություններին հարմարվելու ասպարեզում:

Այս առումով նույնպես ռուսական ազգային մտակեցվածքն ու բնավորությունը ճիշտ հակադարձ են հայկականին: Եթե կարգն ընկալվում է միայն ու միայն որպես գծային կարգ, ապա այստեղից հետեւում են կարգի փոփոխման նկատմամբ երկու հավասարապես ծայրահեղ դիրքորոշումներ՝ կամ պետք է ամեն կերպ կառչել եղած կարգին, ձգտելով պահպանել այն, կամ էլ պետք է հիմնովին ոչնչացնել հին կարգը նրա փլատակների վրա նորը սահմանելու համար: Կարգի ներքին կազմակերպման ավելի բարդ, ոչ-գծային «երկրաչափության» բառացումը հանգեցնում է այն մտայնությանը, որ անցումը մեկ կարգից մյուսին անիրագործելի է աստիճանական մասնավոր տեղաշարժերի միջոցով: Տեղաշարժված, գծային կառուցվածքից շեղված կարգն արդեն իսկ դրա շնորհիվ դադարում է ընկալվել որպես կարգ, դիտվում է որպես քաոս: Հենց սրանում պետք է տեսնել ռուսական բնավորության մեջ արմատավորված ծայրահեղականության (իր պահպանողական եւ հեղափոխական տարբերակներով) խորունկ գաղափարական հիմքը:

Ռուս ժողովրդի պատմությունը Պետրոս Մեծից մինչեւ մեր ժամանակները մատուցում է այդպիսի ծայրահեղականության բազմաթիվ վկայություններ: Այստեղ թերեւս բավական է նշել դրանցից ամենահոշորի՝ «Հոկտեմբերյան Մեծ հեղափոխության» հայրենիքը լինելու Ռուսաստանին պատկանող կասկածելի պատիվը: Նաեւ հետկոմունիստական վերափոխումների ներկա շրջանում այդ ծայրահեղականությունը շարունակում է ծնել բազմապիսի ապակառուցողական, քայքայիչ միտումներ:

«Նորը հաստատել հնի փլատակների վրա»՝ հեղափոխական ծայրահեղականության այս կարգախոսը խորապես օտար է հայկական մտակեցվածքին: Այս հանգամանքը հույս է ներշնչում, որ Հայաստանում վերջին բեկումնային տարիներին տեղ գտած ծայրահեղականության դրսեւորումները իսպառ կկասեցվեն մեր ազգային ոգու ճառագայթման ներքո եւ մեր ժողովրդին կհաջողվի նվազագույն կորուստներով անցնել դեպի նոր՝ ժողովրդավարական սկզբունքներով կազմակերպված հասարակարգ տանող դժվարին ճանապարհը:

«Սոցիալիստական մտակեցվածք» կամ «homo sovieticus» սինդրոմի անունը կրող հոգեբանական երեւույթները նախկին սոցիալիստական երկրներում հանդես են գալիս որպես հետկոմունիստական վերափոխումները խոչընդոտող կարեւոր գործոններից մեկը[1]: Կարելի է գոհունակությամբ արձանագրել, որ այդ սինդրոմը չի կարողացել էական հետք թողնել հայերի՝ դարավոր դաժան փորձություններում կարծրացած ազգային մտակեցվածքի վրա: Այդ հանգամանքը եւս մի ծանրակշիռ փաստարկ է ավելացնում հօգուտ վերն արտահայտված լավատեսական սպասելիքների:

1. Տե՛ս P. Sztompka. Dilemmas of the Great Transition- Sisyphus: Social studies. Vol. 2 (VIII), 1992, p.p. 19-20:

ՎԻԳԵՆ ՂԱԶԱՐՅԱՆ

Հայ վաղ միջնադարյան գեղարվեստի ինքնության ցուցանիշները

ըստ Յ. Usrժիգովսկու

Միջնադարյան գեղարվեստի երեք բնագավառ՝ ճարտարապետությունը քանդակային ձեւավորման հետ, քանդակն իր կոթողային-ճարտարապետական ձեւերով եւ գեղանկարչությունը, կիրառական արվեստի հետ մեկտեղ, ընտրված են սույն հետազոտության մեջ խոսելու համար հայ արվեստի ինքնության դրսեւորումների մասին տարբեր դարաշրջաններում:

Այդ ինքնությունը հնարավոր է պարզել այլ տարածաշրջանների արվեստների հետ հայ արվեստի հարաբերակցության եւ առնչությունների ուսումնասիրության դեպքում միայն: Ելնելով ընդհանուր գեղագիտական եւ արվեստագիտական փորձից ներկայացնենք այն ոլորտ-հիպոստասները որոնցում բացորոշվում է ստեղծագործության յուրահատկությունը.

ա) ձեւի դրսեւորման կամ զուտ տեսողական՝ մակերես, մշակում, մոդելում կամ կերպավորում, գիծ, գույն, խորք, հեռանկար, իրականության վերարտադրության տիպ եւ աստիճան կամ վերարտադրության իսպառ անտեսում եւ այլն.

բ) տեսակային եւ ժանրային.

գ) մոտիվներ եւ սյուժեներ:

Յուրաքանչյուր դարաշրջան, յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն, յուրաքանչյուր տարածաշրջան, յուրաքանչյուր ազգ, նույնիսկ յուրաքանչյուր անհատ կարող է որսալ իր ուզած վերարտադրության ձեւերը, ավանդապես դրանց ամրակայված սխեմաները, կապակցությունները, հարթությունները, խորությունները, այսինքն՝ ձեւեր, որ փոփոխական հատկանիշներ են արտահայտում, ձեւեր, որոնց երեւութական մակերեւույթից այն կողմից ոչինչ չենք տեսնում, եւ ձեւեր, որոնց երեւութական մակերեւույթից այն կողմ տեսնում ենք խորհրդանիշեր, ապրումների տեսակներ, ակնարկներ, այլաբանություններ եւ այլն: Բայց, այնուամենայնիվ, յուրաքանչյուր գեղարվեստական ստեղծագործություն, որ վերջին հաշվով իր ետեւում ունի մտքի եւ ապրումների անհատական կամ կոլեկտիվ գործունեությունը եւ հնարքները, ունի իր անշփոթ արտահայտության այս կամ այն աստիճանը, ունի իր յուրահատուկ սիմվոլիկան եւ ալեգո-

րիկան (անհատի, կոլեկտիվի, համայնքի, ազգի, դավանանքի եւ այլն), ապրում է ե՛ւ ինքնին, իր ներքին նույնությամբ, ե՛ւ հաճախ բեղմնավորողի կամ կատալիզատորի դեր խաղում ուրիշ տարածաշրջանների հնացած, իր դարն ապրած, արդեն անարդյունավետ գեղարվեստական ստերեոտիպային արտահայտությունները թարմացնելու համար:

Անցյալ դարավերջին եւ մեր դարասկզբին անասելիորեն ընդլայնվեցին պատկերացումները հին եւ միջնադարյան քաղաքակրթությունների արվեստի մասին; ինչն արթնացրեց հետազոտական անհնախաղեպ էներգիա՝ պարզաբանելու բյուզանդական, ռոմանական, գոթական, երբեմն նաեւ Վերածննդի արվեստի ոգեշնչման այն աղբյուրները, որոնք անհնարին էր բացատրել միայն անտիկ ժառանգությամբ:

Բյուզանդական, ռոմանական եւ Վերածննդի արվեստի ոչ անտիկ ակունքները բացահայտող առաջին գիտնականներից էր ավստրիական արվեստաբան Յոզեֆ Ստրժիգովսկին, որին հետաքրքրում էր գեղարվեստական ձեւերի, կառուցվածքային դետալների ու զարդային եւ երբեմն սյուժետային մոտիվների միգրացիան միջնադարում եւ Վերածննդի շրջանում:

Համապատասխանաբար գայթակղություն առաջացավ վերիմաստավորել նաեւ մշակույթի տեսության ընդհանուր սկզբունքները. ստեղծվում էր «ինքնաբավ» մշակույթների ուսմունքը, երբ այդ մշակույթները կենսաբանական հետազոտությունների ազդեցությամբ դիտվում էին իբրեւ կենդանի օրգանիզմներ: Այդ մոտեցման նախակարապետներից էր Օսվալդ Շպենգլերը, որի «Արեւմուտքի մայրամուտը» դասական երկասիրությունը սերտորեն առնչվում է նաեւ Ստրժիգովսկու ուսումնասիրած դարաշրջանի եւ նյութի հետ: Մ. թ. առաջին հազարամյակի մշակույթը եւ արվեստը Շպենգլերը դիտում էր որպես **արաբական** կամ **մոգական** մշակույթի արտահայտություն: Այդ մշակույթի մեջ նա ընդգրկում էր ուշ Հռոմի, Բյուզանդիայի, Սիրիայի, Պաղեստինի, Իրանի եւ իսլամի, ինչպես նաեւ Հայաստանի արվեստները: Շպենգլերը նկատում է անտիկ եւ նոր՝ իրանական կամ արեւելյան ավանդույթների ազդեցությամբ ձեւավորված էկլեկտիկ դրսեւորումները ուշ հռոմեական եւ կարոլինգյան շրջանների արվեստում՝ առաջին դեպքում տեսնելով հելլենիստական արվեստի միախառնում՝ «վաղ մոգականի», երկրորդ դեպքում՝ մավրիտանա-բյուզանդական արվեստի միախառնում՝ Ֆաուստյանի (բուն արեւմտյանի) հետ: «Յուրաքանչյուր արխիտրավ, յուրաքանչյուր Ֆրիզ, յուրաքանչյուր խոյակ բովանդակում է իր մեջ թաքուն

պայքարը ցանկալի հին եւ անցանկալի, բայց հաղթական նոր ձեւերի միջեւ»:[1]

«Արաբական արվեստը,- շարունակում է Շպենգլերը,- չունի վառ դարաշրջան, որ զգացվեր եւ ապրվեր որպես այդպիսին, նման Խաչակրաց արշավանքների դարաշրջանին, երբ տաճարների փայտե ծածկը փոխարինվում է խաչաձեւ թաղերով եւ անվերջ տարածության գաղափարը խորհրդանշվում եւ ավարտվում է նրանց ներքին հարդարումով»[2]: Նա Մագդեբուրգի, Ֆրայբուրգի տաճարներում տեսնում էր «արաբական գոթիկայի» անկատ պայքար «վիկինգյան գոթիկայի» հյուսիսային աշխարհզգացողության հետ:[3] Համեմատելով խճանկարը եւ գոթական ապակենկարները (վիտրաժները), առաջինը համարում էր «մոգական ոլորտ, որի ոսկե ճաճանչումը կտրում է երկրային իրականությունից եւ վերացնում դեպի Պլոտինի, Օրոգինեսի, մանիքեականների, գնոստիկների եւ եկեղեցու հայրերի տեսիլքների, հայտնության պատկերների ոլորտները ընդհուպ մինչեւ 4-րդ դարի այունակյաց Եփրեմի հայտնությունը», իսկ մյուսը «ներս հորդող լույսի միջոցով ընդլայնում է տաճարի տարածքը, հասցնելով այն տիեզերական չափերի»:[4]

Այս մոգական-արաբական եւ գոթական-ֆաուստյան ֆենոմենալ ընդհանրացման մեջ լուծվել են զրադաշտական ծիսական-կոնտրաստային մոտեցումը, արեւելա-քրիստոնեական (այդ թվում հայկական) սիմվոլիզմն ու էքսպրեսիոնիզմը, հունա-բյուզանդական սենսուալիզմն ու իմպրեսիոնիզմը, մահմեդական արաբեսկի աբստրակցիոնիզմն ու «օրֆիզմը», ռոմանա-գոթական արվեստում՝ դիվային ֆանտազիան ու կառուցողական կիրքը գրեթե ըստ կոնտրապունկտի երաժշտական սկզբունքների, որ երազում էր դեռ սուրբ Օգոստինոսը, եւ այլն: Այսպես կարելի է անվերջ շարունակել, բայց չպետք է մոռանալ, որ բոլոր տեսակի պատմական գաղափարների, գեղագիտական ձեւերի ու կառուցվածքների անալոգիաները, իրենց գեղեցկությամբ, գրավչությամբ եւ անսպասելիությամբ հանդերձ, միակողմանիության եւ անվերջ սխալվելու վտանգ են պարունակում:

Նույն ժամանակ, մեր դարի առաջին քառորդում, գործում էին արվեստագիտական դպրոցները, որոնք ավելի սթափ ու սեւեռուն, բայց միաժամանակ ավելի պրոզայիկ հայացք ունեին արվեստի

1. Шпенглер О. Закат Европы. Москва 1993, с. 270.
2. Նույն տեղում, էջ 271:
3. Նույն տեղում, էջ 272:
4. Նույն տեղում, էջ 273:

պատմության նկատմամբ: Արվեստի պատմաբաններն ու տեսաբանները չէին համարձակվում դիմել նման հանդուգն ընդհանրացումների: Առավել ևս դժվար է շեղվել ձևերի, այուժեների, սիմվոլների փոխակերպություններով ու ժառանգորդությամբ զբաղվողի համար: Էլ ավելի է բարդանում խնդիրը, երբ հանկարծ պարզվում է, որ մինչ այդ արվեստի բազմահատոր պատմություններում, դասագրքերում և հանրագիտարաններում, նույնիսկ Վորմանի, Հալտմանի, Էլի Ֆորի մասնագիտական Արվեստի պատմություններում անտեսված փոքր ժողովուրդները (հայեր, ասորիներ, դպտիներ, իռլանդացիներ) պատմական ինչ-ինչ շրջաղարծներում հանճարի բռնկումներով կարող են ստեղծել և կատարելագործել գեղարվեստական գաղափարներ, ձևեր և տեխնիկական հնարքներ, որոնք վճռական են դառնում ընդունված գեղարվեստական մեծ ոճերի (մահմեդական, բյուզանդական, ռոմանական, գոթական, Վերածննդի), այդ թվում Շպենգլերի արտահայտությամբ՝ մոգական և Ֆաուստյան մշակույթների, ձևավորման ընթացքում: Ահա գեղարվեստական հետազոտության այս ճանապարհին էլ ստեղծվում են բազմահատոր հետազոտություններ, նվիրված սիրիական (Չալենկո, Ստրժիգովսկի, Ֆրանկովիչ, Լերուա և այլք), հայկական (Ստրժիգովսկի, ավելի ուշ Վայցման, Տեր-Ներսիսյան, Նորդենֆալկ), կապադովկիական (Միլլե, դը Ժերֆանիոն, Ռեստլե, Թիների ամուսիններ և ուրիշներ) և այլ արվեստների: Բազմապիսի համակարգված հետազոտություններից հետո (դրանց գումարած բազմահատոր պատմական, վիմագրական, մատենագրական բազմաբովանդակ հրատարակությունները) դժվար թե արվեստի պատմաբանը լրջորեն հաշվի նստի նման հանդուգն ընդհանրացումների հետ: Այս երեք ռեգիոններում (Սիրիա, Հայաստան, Կապադովկիա) կերպարվեստի ու ճարտարապետության ձևերի ու թեմաների մշակման գործում երկու ժողովուրդ վճռական դեր են խաղացել-հայերը և ասորիները (սիրիացիները), որոնց ապրել են և՛ Սիրիայում (Ասորիք), և՛ Հայաստանում, և՛ Կապադովկիայում, և՛ Իրանում, անկախ այն բանից, թե եղել են հայախոս, ասորախոս թե հունախոս (Կապադովկիայի բնակչության մեծ մասը հունախոս հայեր էին, և այդտեղ էր տեղադրված Բյուզանդիայի ամենահզոր Արմենիակոն բանակաթեմը):

Արվեստի պատմաբանների այդ շարքում անգնահատելի են Ստրժիգովսկու ծառայությունները հայ միջնադարյան ճարտարապետության և եվրոպական (ռոմանական, գոթական, Վերածննդի)

ճարտարապետության մեջ նրա ազդեցությունների և արձագանքների գործում:[5] Ստրժիգովսկին իր մի, մասնագետների ուշադրությունից գրեթե վրիպած աշխատության մեջ[6] որոնում է այն գունքները, որոնք առնչվում են ոչ թե մարդակերպացման հետ (խոսքը հին հունական արվեստում Վերածննդի ժամանակներից հիմնական համարվող մարդակենտրոն-անտրոպոցենտրիկ մտածողության մասին է, երբ ամեն ինչ՝ երկրաչափությունը, ճարտարապետությունը, քաղաքաշինությունը, չափվում է մարդու կերպարով, մարդն է վերարտադրության կենտրոնը), այլ գեղարվեստական այն մտածելակերպի, որի համար պատկերի կենտրոնը մարդը չէ, այլ ողջ տիեզերքը՝ երկրաչափորեն կազմակերպված սիմվոլիկ վերարտադրումները: Այդ արվեստը Ստրժիգովսկին անվանում է ոչ-վերարտադրողական (non-representational art): Ստրժիգովսկին այնքան էր ոգեորված հակահելլենիստական, ոչ-վերարտադրողական գաղափարներով, որ արվեստի ապագան տեսնում էր վերացական արվեստում և ուրախանում, որ «ներկա սերունդը (10-ական թթ. մոդեռնիստները - Վ. Ղ.) մտածված կերպով ընդվզվում է վերարտադրության դեմ»: «Մարդակերպ» («անտրոպոմորֆիկ») մտածողությունը կերպարվեստում և ճարտարապետության հիմքում դնում է մարդու համամասնություններից բխող ոսկե հատման օրենքը: Ոսկե հատումը առկա է նաև հայ տաճարային ճարտարապետության մեջ, որի նախատիպը անտիկ չէ. այսինքն պլատոնական և նոր-պյութագորական ուսմունքը), բայց միևնույն ժամանակ հայտնաբերվում է որոշ ձեռագիր Ավետարանների խորանների պատկերներում,[7] որոնց նախատիպը, ըստ հետազոտողների (Կ. Նորդենֆալկ, Կ. Վեսսել, Բուշհաուզեն ամուսիններ և այլք)[8], անտիկ է: Ուրեմն այստեղ տարբերությունը ոչ թե «մարդակերպ»

5. Տես Strzigowski J. Die Baukarst der Armenier und Europa. B. I, II. Wien 1918. Այդ հարցերը և դրանց արծարծումները եվրոպական գիտնականների մոտ (Ա. Ֆոսիյոն, Գ. դը Ժերֆանիոն, Մ. Ռեստլե, Պ. Կոմեռ և ուրիշներ) հանգամանորեն ներկայացված ու վերլուծված են օրերս լույս տեսած Ա. Ջաբյանի «Հայ ճարտարապետության տարածումը և Լեոնարդո դա Վինչիի հայկական վարկածը» (Երևան, 1994) գրքում և մի շարք հոդվածներում (տես Վ. Ղազարյան. Մուսա ու հայի ստեղծագործ ուժով ապրող գիտնականը»- «Վարուժան», թիվ 13, 3 նոյեմբերի 1993, էջ 10-11):

6. Strzigowski J. Origin of the Christian Church Art. New Facts and Principles of Researchs. Oxford 1923 (այսուհետև՝ Origin...):

7. Տես Ղազարյան Վ. Սարգիս Պիծակ. Երևան 1980, էջ 28:

8. Nordenfalk C. Die spätantiken Kanontafeln. Textband und Tafelband. Göteborg 1938. Wessel K. Kanontafeln.- «Reallexikon zui byzantischen Kunst». B. III. Stuttgart 1978, S. 928-963. Buschhausen H. u. H. Die illuminierten armenischen Handschriften der Mechitaristen-Congregation in Wien. Wien 1976, S. 17-19:

եւ «ոչ-մարդակերպ» մտածողության մեջ է, այլ լոկ տեսողունակության (vision), լինի այն օդային (իմպրեսիոնիստական), թե սխեմատիկ-երկրաչափական. ուրվագծերը մեղմացնող (քանդակների, կաճեցլյուրների՝ ակոսների, սյուների եւ այլ միջոցներով), թե՛ ուրվագծերն ու զանգվածները շեշտող (քիվերի, որմնախորշերի, աբսիդների, աղեղների, կամարների խուլ շարքերի եւ այլ միջոցներով), բնության հետ ներդաշնակող, թե՛ բնության մեջ երկրորդ ֆիզիկական գոյություն ստեղծող. ատոմար (երբ կառույցը կարծես բաղկացած լինի ատոմներից ու դատարկություններից, ինչպես Դեմոկրիտի մոտ), թե՛ գաղափարային (երբ երկրաչափական քառանկյունների, շրջանների, աղեղների, գնդերի, խորանարդերի ձեւով աշխարհը ներկայացվում է որպես գաղափարների մի գումար կամ ավել շուտ «սխեմա», ըստ Պանոֆսկու)...

Այսպես կարելի է շարունակել տեսաչափական անտինոմիաները, որոնք եթե ճշգրիտ չեն, ապա առնվազն ինչ-որ չափով մատնանշում են անտիկ եւ ոչ-անտիկ (Քրիստոսի ծննդից առաջ եւ հատկապես հետո) գեղարվեստական մտածողությունների տարբերությունը: Մի բան, որ միշտ ցույց է տալիս Ստրժիգովսկին հայ տաճարային ճարտարապետության մեջ ձեւագոյացման զարգացման ընթացքում: Իսկ եթե Ստրժիգովսկին նկատի ունի մարդու պատկերումը, ապա այն հավանաբար սկզբից ի վեր առկա է քրիստոնեական շրջանի հայ քանդակի ու որմնանկարչության մեջ (4–7-րդ դարեր): Ստրժիգովսկին չէր ընդունում Հայաստանում մինչեւ 10-րդ դարը Ֆիգուրատիվ (մարդակենտրոն) պատկերի գոյությունը, պատկերամարտությունը հատուկ համարելով հայ կաթողիկոսներին:[9] Բայց ի տարբերություն Շպենգլերի, նա իր աչքերով էր տեսել եւ անձամբ ուսումնասիրել վաղ-քրիստոնեական, մազդեական եւ մահմեդական մշակույթները: Նրա համար արտառոց կարող էր հնչել այդ ամենը «արաբական քաղաքակրթություն» անվանելը: Ավելի տարողունակ է Հեգելի «արվեստի սիմվոլիկ շրջան» արտահայտությունը, եթե վերանանք նրա քրոնոլոգիական բաժանումներից (արվեստի սիմվոլիկ, դասական, ռոմանտիկ շրջաններ):[10] Իսկ եթե 19-րդ դարի վերջից եւ 20-րդ դարում կերպարվեստը մասամբ կամ իսպառ դուրս է մղում բնության վերարտադրության (միմեսիսի) գաղափարը, Խ. Օրտեգա-ի-Գասսետի խոսքով՝ ավելի դեպի ներսը նայելով, քան դուրսը (այստեղ էլ Օրտեգան շրջանցում է արվեստի սիմվոլիկ-նշանաբանական կողմը,[11] որ ավելի խորն է ըմբռնել Գ. Գադամերը),[12] ապա պետք է կարծել, որ քաղաքակրթությունների մի նոր եւ ավելի լայն պարագծի մեջ ենք հայտնվում մենք, 20-րդ դարի արվեստագետներս՝ 4–7-րդ դարերի հայերի, հույների կամ արաբների համեմատ:

Հայ ճարտարապետության ձեւաստեղծական նվաճումների եւ ռամանական, գոթական եւ Վերածննդի շրջանում դրանց տարածման վերաբերյալ Յ. Ստրժիգովսկու թեզերը մինչ այսօր հիմնականում ընդունվում են:[13] Սակայն նրա համար մեծ դժվարություն էր ներկայացնում նկարչության եւ քանդակի ձեւակերտման պրոբլեմը Հայաստանում եւ այդ ձեւերի հետ Եվրոպայում եղած նմանությունների քննությունը: Յ. Ստրժիգովսկին ոչ-պատկերային (ոչ-վերարտադրողական) արվեստ ասելով նկատի ուներ վաղ-քրիստոնեական արվեստի կողմից անտիկ «քանդակային» եւ «խորքային» մշակումների հաղթահարումը արեւելյան (առաջին հերթին՝ հայկական եւ իրանական) արվեստի ազդեցությամբ, երբ մարդու պատկերը գրեթե անտեսվում է, ավելի էական են դառնում կենդանական, բուսական եւ երկրաչափական զարդերը: Այդ երեւույթին ավստրո-ամերիկյան գիտնական Է. Պանոֆսկին ավելի հաջող «սխեմատիկ» անունն է տվել:[14] Ոչ-

9. Նրան հայտնի չէր կաթողիկոսի տեղապահ Վրթանես Քերթողի «Յաղագս Պատկերամարտից» երկը: Տե՛ս Strzigowski. Das Etshmiadzin-Evangeliar. Beitrage zur Geschichte der armenischen, ravennatischen und syro-ägyptischen Kunst. Byzantinische Denkmaler. I. Wien 1891.

10. Гегель Г. Б. Ф. Эстетика. Том первый. Москва 1968, с. 81-87, 88. Том второй. Москва 1969 (այստեղ արվեստի սիմվոլիկ ձեւը Հեգելը դիտում է նաեւ միջնադարի առնչությամբ):

11. Տե՛ս Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. Москва 1991, с. 199-200, 226-228 (Օրտեգա-ի-Գասսետը իր «Արվեստի ապամարդկայնացումը» աշխատությունը գրել է, երբ դեռ չէր յուրացված Պ. Քլեեի, Ժ. Միրոյի, Ա. Գորկու, Ջ. Պոլոքի, Ժ. Դյուբուֆֆեի վորձը: Նա պարզապես, ապշած էսթետիկական ինֆորմացիայի հեղեղից, փորձում էր այն հասկանալ եւ իմաստավորել):

12. Տե՛ս Гадамер Г. Г. Актуальность прекрастного. Москва 1991, с. 232-242. Խոսելով նոր կերպարվեստում կարգի մասին, Գադամերը կարծես թե արձագանքում է Սարգիս Պիծակի հիշատակարանի «տնօրինական զարդ» կամ Թեոֆիլոս Երեցի «ազատ օրինմենս» հասկացություններին, ըստ որում եթե Պիծակի մոտ (տե՛ս Վ. Ղազարյան. Սարգիս Պիծակ. Երեւան 1980, էջ 13-16) զարդ բառը հանդես է գալիս իբրեւ պատկերի, կարգի, աշխարհի, լույսի, էյդոսի (գեղեա) հոմանիշ, քանի որ միջնադարյան արվեստները գտնվում էին դեռ նմանության (միմեսիս) եւ ոչ-նմանության սահմանի վրա, ապա, ըստ Գադամերի, մեր ժամանակների արվեստագետը զբաղված է միայն կարգ ստեղծելով: «Կարգը, որ մեզ թույլ է տալիս զգալ մոդեռնիստական արվեստը, հասկանալի է, արդեն ոչ մի նմանության չունի բնական կարգի եւ տիեզերքի մեծ նախատիպի հետ» (նույն տեղում, էջ 241), ինչը հատուկ է միջնադարյան արվեստագետին:

13. Այդ մասին նոր եւ նորագույն ուսումնասիրությունների օգտագործմամբ խոսում է Արմեն Զարյանը, իհարկե, անտեսելով Հայաստանը իրանական ճեւամտածողության տարածման մեղադրում՝ Ստրժիգովսկու միակողմանի թեզը (Տե՛ս Զարյան Ա. Հայ ճարտարապետության տարածումը...): Խոսքը վերաբերում է հիմնականում գմբեթավոր կառույցների տարբեր տիպերի տարածմանը տարբեր դարա- եւ տարածաշրջաններում:

14. Panofsky E. Il significatio nella arti visive. Torino 1962, p. 78. Ըստ Պանոֆսկու, որն Է. Կասիրերի աշակերտն էր, եգիպտական համամասների տեսությունը հետեւում էր «տեխնիկական» հարթերի աշակերտն էր, եգիպտական համամասների տեսությունը հետեւում էր «տեխնիկական» հաչափությունների, մարդաչափական գծերը կառուցողական տարրի հետ մեկ համակարգի մեջ համակցելով, հունականը հրաժարվում է «տեխնիկականից» կանգնելով «օբյեկտիվ» մարդաչափական բնութագրերի վրա: Միջնադարը հրաժարվում է «օբյեկտիվ» հավակնություններից, սահմանափակվելով վերարտադրության երկչափությամբ: Եգիպտական դարաշրջանի մեթոդը կենտրոնական է, անտիկ շրջանինը՝ մարդաչափական, իսկ միջնադարյան մեթոդը՝ սխեմատիկ: Մենք գիտենք, որ միջնադարը լրիվ չի հրաժարվում խորության (երրորդ) չափից, այլ այն ակնարկում է այս կամ այն ձեւով:

պատկերային կամ ոչ-վերարտադրողական արվեստ իսլամական արվեստն է, որն իբրև նյութ ընտրում էր աղյուսը, մաքուր փայլուն գույները, քառակուսիների կազմած զանազան կոմբինացիաները, անվերջանալի արաբեսկները, բացարձակապես հրաժարվելով լույս ու ստվերից եւ մարդու պատկերումից: Այդ էսթետիկան համընկնում է Պատկերամարտի էսթետիկայի հետ, որը վերջինիս միջազգային ծավալումից առաջ 7-րդ դարի սկզբին քննադատում էր հայ հեղինակ Վրթանես Քերթողն իր «Յաղագս պատկերամարտից» երկում:[15]

Հայերը Իրանից փոխ չառան ոչ աղյուսային շինարարությունը, ոչ խուլ պատերը, ոչ էլ ջնարակված մակերեսները, ինչն ընդունեց իսլամն իր սկզբնական շրջանում: Հայերը նախընտրեցին իրենց հրաբխային քարերը, որոնք քիվերի, խորշերի, աղեղների, շրջանակների կազմած որոշակի լույսուստվերների հետ միասին հատուկ ինտիմություն եւ կենդանություն էին տալիս ճարտարապետական մակերեսներին: Ըստ Ստրժիգովսկու, հայերը հրաժարվեցին նաեւ սվաղից (ստուկո), մետաղից եւ փայտից:[16]

Ինչպես ցույց են տալիս 5–7-րդ դդ. պատմական վկայությունները, 7-րդ դ. որմնանկար մնացորդները, 9–10-րդ դդ. մետաղյա ջահերը (Անի), 10–14-րդ դդ. փայտյա պահարանները, մասնատուփերը, դռները, հայերը կիրառել են հիշյալ նյութերը. պարզապես Ստրժիգովսկին դրանց անծանոթ է եղել կամ անտեսել է:

Մեկ անգամ ընդունելով թե Հայաստանը զարգացնողն էր եւ տարածողը Իրանի արվեստների եւ քոչվոր ժողովուրդների գեղարվեստական ձեւագաղափարների, որոնք հակադրվում էին հելլենական մարդակենտրոն-պատկերային ձեւամտածողությանը, Ստրժիգովսկին հետեւողականորեն տարածել է այդ թեզը ճարտարապետության ոլորտից նաեւ պլաստիկայի (քանդակի), ճարտարապետական գեղարվեստի եւ գեղանկարչության (որմնանկար եւ մանրանկար) վրա եւ, դրանով իսկ, հակասությունների մեջ ընկել: Ստրժիգովսկին, ոգեւորված հայ արվեստի իրանական ակունքների եւ ոչ-ֆիգուրատիվ (զարդային, վերացական) լինելու գաղափարով, Էջմիածնի Ավետարանի սկզբի (989 թ.) եւ վերջից կցված (6–7-րդ դդ.) մանրանկարները համարում էր սիրիական վարպետների գործեր, չնկատելով, որ դրանք ավելի հարազատություններ ունեն նույն ժամանակների հայկական, եգիպտական, բյուզանդական (10-րդ դարում Բյուզանդիայում իշխում էր հայկական հարստությունը, եւ այդ ժամանակաշրջանում կոչվեց բյուզանդական վերածնություն Պատկերամարտի շրջանից հետո), քան թե ասորական 6–7-րդ դդ. մանրանկարների հետ:[17]

Երբ խոսքը վերաբերում էր ճարտարապետական ձեւերի տարածմանը Հայաստանից դեպի Եւրոպա (քառանկյունի հիմքի վրա գմբեթի կառուցումը՝ տրոմպային եւ ավելի ուշ առագաստային անցումով դեպի թմբուկը, խուլ կամարները, պայտաձեւ, կիսաշրջանաձեւ կամարները, բազիլիկ եւ սրահային գմբեթավոր հատակագծերը, կամարներով պահվող թաղակապ առաստաղները, փայտե ծածկերի փոխարինումը քարե ծածկերով եւ այլն), ապա Ստրժիգովսկին դրանց համար որոնում էր պատմական հիմքեր՝ հայերի եւ գոթերի շփումները Փոքր Ասիայում եւ Սեւ ծովի շրջանում, Վուլֆիլլայի կողմից Աստվածաշնչի գոթերեն թարգմանության վրա հայկական թարգմանության ազդեցությունները (Վուլֆիլլան, ըստ նրա, եկել էր Կապադովկիայից, որտեղ մեծ էին շփումները հայերի եւ Հայաստանի հետ) եւ այլն:[18] Դա դեռ վերաբերում էր նախառոմանական եւ ռոմանական շրջաններին (Թեոդորիխի դամբարանը,[19] Ռավեննայի եւ Միլանի[20] եկեղեցիները եւ այլն): Ավելի մեծ տեղ է նա տալիս հայկական եւ գոթական,[21] հայկական եւ Վերածննդի ճարտարապետական նմանություններին:[22]

Նախամահմեդական շրջանում (4–7-րդ դարեր) Ստրժիգովսկին Հայաստանի ճարտարապետական դեկորում տեսնում է «զարդաձեւեր, որոնք բնորոշ են արեւելյան Իրանին», իմա՝ որթագալարները, նռները, երկրաչափական գալարները, երկու կամ երեք ակոսներով թեք փորված ժապավենազարդերը, որոնք, ըստ նրա, իսլամը վերածում է բազմանկյուն գծանկարների կամ որթագալարը նենթարկում երկրաչափական օրենքի, այսպես կոչված արաբեսկի:[23]

Մազդեականությունը, ինչպես բուդդայականությունը եւ քրիստոնեությունը, օգտագործել է սիմվոլներ. օրինակ՝ թռչուն, լողացող կամ

15. Տեր-Ներսեսյան Ս. Հայ սրվեստը միջնադարում, Երեւան 1975, էջ 7–30 («7-րդ դարի մի երկ ճվիլված պատկերների պաշտպանությանը»):

16. Origin... p. 112.

17. 989 թ. «Էջմիածնի Ավետարանի» (Մատենադարան 2374) վերաբերյալ Ստրժիգովսկու սխալ տեսակետը (նա ձեռագրի 6–7-րդ դդ. եւ 989 թ. մանրանկարները համարում էր սիրիական) ցույց է տալիս Ս. Տեր-Ներսեսյանն իր «Էջմիածնի Ավետարանի սկզբի թերթերի մանրանկարների թվականը» եւ «7-րդ դարի հայկական մանրանկարչությունը եւ Էջմիածնի Ավետարանի մանրանկարները» հոդվածներում (տես Տեր-Ներսեսյան Ս. Հայ արվեստը միջնադարում, էջ 31–55, էջ 56–63):

18. Origin... p. 82–85.

19. Ա. Զարյանը նշում է, որ հավանաբար այդ դամբարանի կառուցողը Թեոդորիխի ճարտարապետ Դանիելն է եղել, որ հայ էր:

20. Ռավեննայի ու Միլանի եկեղեցաշինության մեջ առկա է հայկական տարրը, որ նշել են բազմաթիվ հետազոտողներ (Զարյան, նույն տեղում, էջ 83), որ բացատրվում է այնտեղ Հուստինիանոսի հայազգի զորավար Նարսեսի եւ նույնպես հայազգի Ակզուրթոս Իսահակի գործունեությամբ:

21. Origin.. p. 94–96:

22. Նույն տեղում, էջ 96–99:

23. Նույն տեղում, էջ 112:

սուզվող էակ, եղեգների լճի մեջ, ծուկ բռնելիս: Նշանավոր է արքայական բազը զույգ թեւերով, որ Varegan թռչնի խորհրդանիշն է:[24] Մյուս կարեւոր մոտիվը որսի տեսարանն է, որ մենք տեսնում ենք Հայաստանում՝ Պտղնիում՝ մուտքի բարավորի կողքերին (այսպես կոչված Մաննուել Ամատունին որսի ժամանակ) եւ վերջապես Աղթամարի նշանավոր որթագալարի գոտում:

Մյուս զարդը այսպես կոչված «ֆորմալ ծառն է» կամ աշտանակը (candelabrum), որոնք «որպես եզրազարդ» (border) պատկերված են Taki-Bostan-ի դրսի ժայռաքանդակներին: Եւ այսպես Ստրժիգովսկին Տակի-Բոստանից մինչեւ ուշ միջնադարի հայկական եւ իրանական, չինական Թուրքեստանի գործվածքների վրա տեսնում է «ֆորմալ ծառեր», բաղեր, աբաղաղ, «տարօրինակ պարսկական վիշապ» եւ այլն, դրանք բոլորը համարելով մազդեական, որոնք պատկանում են «մի հին իրանա-հայկական ավանդույթի»:[25]

Այստեղից Ստրժիգովսկին հետեւություն է անում, որ մանրանկարչական արվեստում, որով այնքան հարուստ էր Հայաստանը, հին իրանական զարդամոտիվները Հայաստանից անցել են Արեւմուտք եւ Բյուզանդիա: Ենթադրվում են ջուրը կտցող թռչունները եւ աստվածային մեծության խորհրդանիշները (դրանք չի ճշտում Ստրժիգովսկին): Նույն աղբյուրից է նա բխեցնում ձկնով թռչունները մերովինգյան եւ հայկական ձեռագրերում:[26]

Հետաքրքիր է, որ Ստրժիգովսկին հատուկ ուշադրություն է դարձնում Հայաստանում քրիստոնեության առաջին դարերում հրեաների բնակման փաստին եւ, ելնելով այն բանից, որ Արշակունիները պարթեւներ էին ծագումով, իսկ Բագրատունիները՝ ծագումով հրեաներ, հետեւցնում է, թե բնական էր Հայաստանում իր հասկացած ոչ-վերարտադրողական արվեստի գոյությունը, որն այնտեղից տարածվում էր Բյուզանդիա եւ Եւրոպա: Զարմանալին այն է, որ Ստրժիգովսկին, անելով սուր եւ ճշմարիտ դիտողություններ, անտեսում է այնպիսի ակնառու իրողություններ, ինչպիսիք են գեղարվեստական ձեւերի բնական-օրգանական ածը (թեեւ այդ մասին ակնարկումներ ունի ճարտարապետական արվեստի բնագավառում), դրանց փոխակերպումները, տեսողական արտահայտությունները, որոնք գեղարվեստական եզակիության առումով ավելի մեծ արժեք ունեն, քան պատրաստի բանաձեւերի կամ մոտիվների (խաղողի որթագալար, թռչուններ, զիգզագներ, ականթի տերեւ եւ այլն) փոխադրումը մշակութա-աշխարհագրական մի միջավայրից մեկ այլ միջա-

24. Նույն տեղում, էջ 121:
25. Նույն տեղում, էջ 126:
26. Նույն տեղում, էջ 127:

վայր (Իրանից՝ Հայաստան, Հայաստանից՝ Բյուզանդիա, մահմեդական աշխարհ եւ Արեւմուտք): Փոխադրումների սխեման կարող ենք շրջել, ինչպես վարվում են այլ արվեստաբաններ (օրինակ, Կ. Նորդենֆալկը, Կ. Վայցմանը եւ ուրիշներ), եւ այդ դեպքում բաղերը, եղնիկները, ձկները, ձկնաբաղ հավքերը, աշտանակները ոչ թե Իրանից Հայաստանով կգնան դեպի Արեւմուտք, հարավ եւ հյուսիս, այլ՝ հելլենիստական եւ ուշ հռոմեական շրջանի միջերկրածովյան տաճարներից ու խճանկար հատակներից կգնան Հայաստան, Իրան, Բյուզանդիա եւ Արեւմուտք. այդպիսի եզրակացության հիմք մեզ տալիս են առաջին հայտնի որմնանկարների մնացորդները Հայաստանում (7-րդ դար) եւ առաջին մանրանկար օրինակները (7–10-րդ դարեր): Մի բնագավառ եւս, որին Յ. Ստրժիգովսկին բացարձակապես անտեղյակ է, արվեստի միջնադարյան տեսության եւ քննադատության բնագավառն է Հայաստանում (Վրթանես Քերթողի «Յաղագս Պատկերամարտից» երկը, 8–16-րդ դդ. գրված «Խորանների մեկնություններ», որոնք եզակի են ողջ քրիստոնեական աշխարհում եւ ճշգրիտ մատնանշում են այն երկրները եւ հոգեւոր հայրերին, որոնց ուղղակի կամ գաղափարական ազդեցությունը կրել է հայ որմնանկարչությունը եւ մանրանկարչությունը), նաեւ ուշ միջնադարից հասած (բայց շատ ավելի վաղ գոյություն ունեցած) «Պատկերասույցները»: Միջնադարի արվեստի տեսության եւ քննադատության նյութերի համեմատական առատությունը Հայաստանում մինչեւ 13-րդ դար (այս տեսակետից Բյուզանդիան գրեթե նյութ չի տվել, իսկ Արեւմուտքն ավելի շատ տեխնիկական գիտելիքներ է պահպանել, քան տվել է արվեստի տեսության օրինակներ)[27] ցույց է տալիս, որ Հայաստանում ստեղծագործությունը եւ տեսությունը շաղկապված են եղել, հայ եկեղեցու գործիչները պահանջ են ունեցել բացատրելու թե ճարտարապետական սիմվոլիկան, թե Ավետարանների խորանների պատկերամոտիվները գեղագիտական, գունային համակարգի, զարդային եւ թվային սիմվոլիկայի մակարդակներով. երեւույթ, որի նմանը չենք տեսնում ոչ Բյուզանդիայում, ոչ Արեւմուտքում մինչեւ 13-րդ դարը, չհաշված Թեոֆիլոս երեցին եւ Վիլլար դե Հոննեկուրին:[28]

Մյուս կողմից Ստրժիգովսկին, արձագանքելով Հայաստանում քրիստոնեության առաջին դարերում հրեաների մեծ թվի առկայու-

27. Տե՛ս Ղազարյան Վ.: Գեղարվեստական ընթացումները խորանների մեկնություններում («Գանձասար», Գ. 1993, էջ 306–319): Лазарев В. Н. История Византийской живописи. Москва 1986, с. 197.
28. Муратова К. М. Мастера французской готики XII-XIII веков. Проблемы теории и практики художественного творчества. Москва 1988. Мокрецова И. П., Романова В. Л. Французская книжная живопись в советских собраниях. 1200-1270. Москва 1983.

սուզվող էակ, եղեգների լճի մեջ, ձուկ բռնելիս: Նշանավոր է արքայական թագը զույգ թեւերով, որ Varegan թռչնի խորհրդանիշն է:[24] Մյուս կարեւոր մոտիվը որսի տեսարանն է, որ մենք տեսնում ենք Հայաստանում՝ Պտղնիում՝ մուտքի բարավորի կողքերին (այսպես կոչված Մանուել Ամատունին որսի ժամանակ) եւ վերջապես Աղթամարի նշանավոր որթագալարի գոտում:

Մյուս զարդը այսպես կոչված «ֆորմալ ծառն է» կամ աշտանակը (candelabrum), որոնք «որպես եզրազարդ» (border) պատկերված են Taki-Bostan-ի դրսի ժայռաքանդակներին: Եւ այսպես Ստրժիգովսկին Տակի-Բոստանից մինչեւ ուշ միջնադարի հայկական եւ իրանական, չինական Թուրքեստանի գործվածքների վրա տեսնում է «ֆորմալ ծառեր», բաղեղ, աքաղաղ, «տարօրինակ պարսկական վիշապ» եւ այլն, դրանք բոլորը համարելով մազդեական, որոնք պատկանում են «մի հին իրանա-հայկական ավանդույթի»:[25]

Այստեղից Ստրժիգովսկին հետեւություն է անում, որ մանրանկարչական արվեստում, որով այնքան հարուստ էր Հայաստանը, հին իրանական զարդամոտիվները Հայաստանից անցել են Արեւմուտք եւ Բյուզանդիա: Ենթադրվում են ջուրը կտցող թռչունները եւ աստվածային մեծության խորհրդանիշները (դրանք չի ճշտում Ստրժիգովսկին): Նույն աղբյուրից է նա բխեցնում ձկնով թռչունները մերովինգյան եւ հայկական ձեռագրերում:[26]

Հետաքրքիր է, որ Ստրժիգովսկին հատուկ ուշադրություն է դարձնում Հայաստանում քրիստոնեության առաջին դարերում հրեաների բնակման փաստին եւ, ելնելով այն բանից, որ Արշակունիները պարթեւներ էին ծագումով, իսկ Բագրատունիները՝ ծագումով հրեաներ, հետեւցնում է, թե բնական էր Հայաստանում իր հասկացած ոչ-վերարտադրողական արվեստի գոյությունը, որն այնտեղից տարածվում էր Բյուզանդիա եւ Եւրոպա: Զարմանալին այն է, որ Ստրժիգովսկին, անելով սուր եւ ճշմարիտ դիտողություններ, անտեսում է այնպիսի ակնառու իրողություններ, ինչպիսիք են գեղարվեստական ձեւերի բնական-օրգանական ածը (թեեւ այդ մասին ակնարկումներ ունի ճարտարապետական արվեստի բնագավառում), դրանց փոխակերպումները, տեսողական արտահայտությունները, որոնք գեղարվեստական եզակիության առումով ավելի մեծ արժեք ունեն, քան պատրաստի բանաձեւերի կամ մոտիվների (նաղողի որթագալար, թռչուններ, զիգզագներ, ականթի տերեւ եւ այլն) փոխադրումը մշակութա-աշխարհագրական մի միջավայրից մեկ այլ միջավայր (Իրանից՝ Հայաստան, Հայաստանից՝ Բյուզանդիա, մահմեդական աշխարհ եւ Արեւմուտք): Փոխադրումների սխեման կարող ենք շրջել, ինչպես վարվում են այլ արվեստաբաններ (օրինակ, Կ. Նորդենֆալկը, Կ. Վայցմանը եւ ուրիշներ), եւ այդ դեպքում բաղերը, եղնիկները, ձկները, ձկնաքաղ հավքերը, աշտանակները ոչ թե Իրանից Հայաստանով կգնան դեպի Արեւմուտք, հարավ եւ հյուսիս, այլ՝ հելլենիստական եւ ուշ հռոմեական շրջանի միջերկրածովյան տաճարներից ու խճանկար հատակներից կգնան Հայաստան, Իրան, Բյուզանդիա եւ Արեւմուտք. այդպիսի եզրակացության հիմք մեզ տալիս են առաջին հայտնի որմնանկարների մնացորդները Հայաստանում (7-րդ դար) եւ առաջին մանրանկար օրինակները (7–10-րդ դարեր): Մի բնագավառ եւս, որին Յ. Ստրժիգովսկին բացարձակապես անտեղյակ է, արվեստի միջնադարյան տեսության եւ քննադատության բնագավառն է Հայաստանում (Վրթանես Քերթողի «Յաղագս Պատկերամարտից» երկը, 8–16-րդ դդ. գրված «Խորանների մեկնությունները», որոնք եզակի են ողջ քրիստոնեական աշխարհում եւ ճշգրիտ մատնանշում են այն երկրները եւ հոգեւոր հայրերին, որոնց ուղղակի կամ գաղափարական ազդեցությունը կրել է հայ որմնանկարչությունը եւ մանրանկարչությունը), նաեւ ուշ միջնադարից հասած (բայց շատ ավելի վաղ գոյություն ունեցած) «Պատկերասույցները»: Միջնադարի արվեստի տեսության եւ քննադատության նյութերի համեմատական առատությունը Հայաստանում մինչեւ 13-րդ դար (այս տեսակետից Բյուզանդիան գրեթե նյութ չի տվել, իսկ Արեւմուտքն ավելի շատ տեխնիկական գիտելիքներ է պահպանել, քան տվել է արվեստի տեսության օրինակներ)[27] ցույց է տալիս, որ Հայաստանում ստեղծագործությունը եւ տեսությունը շաղկապված են եղել, հայ եկեղեցու գործիչները պահանջ են ունեցել բացատրելու թե ճարտարապետական սիմվոլիկան, թե Ավետարանների խորանների պատկերամոտիվները գեղագիտական, գունային համակարգի, զարդային եւ թվային սիմվոլիկայի մակարդակներով. երեույթ, որի նմանը չենք տեսնում ոչ Բյուզանդիայում, ոչ Արեւմուտքում մինչեւ 13-րդ դարը, չհաշված Թեոֆիլոս երեցին եւ Վիլլար դե Հոնեկուրին:[28]

Մյուս կողմից Ստրժիգովսկին, արձագանքելով Հայաստանում քրիստոնեության առաջին դարերում հրեաների մեծ թվի առկայու-

24. Նույն տեղում, էջ 121:
25. Նույն տեղում, էջ 126:
26. Նույն տեղում, էջ 127:

27. Տե՛ս Ղազարյան Վ.: Գեղարվեստական լծրոնումները խորանների մեկնություններում («Գանձասար», Գ. 1993, էջ 306-319): Лазарев В. Н. История Византийской живописи. Москва 1986, с. 197.

28. Муратова К. М. Мастера французской готики XII-XIII веков. Проблемы теории и практики художественного творчества. Москва 1988. Мокрецова И. П., Романова В. Л. Французская книжная живопись в советских собраниях. 1200-1270. Москва 1983.

թյան փաստին, որ իբր նպաստել է Հայաստանում ոչ-վերարտադրողական, գրեթե վերացական արվեստի զարգացմանը, չի հիշում Հայաստանում թերեւս էլ ավելի մեծ թվով ասորիների գոյության մասին, որոնք քրիստոնյա էին եւ 4-րդ դարում հաճախ նստում էին Հայաստանի կաթողիկոսական աթոռին, այսինքն Պարթեւ կաթողիկոսների պես կարող էին մեծ դեր ունենալ տաճարների շինարարության գործում:

«Մինչեւ 12-րդ դարը քրիստոնյաները, հակադրվելով հին սեմական եւ հունա-հռոմեական արվեստին, միայն իրականացնում էին պայմանական վերարտադրում»,- գրում էր Ստրժիգովսկին:[29] Դա հատկապես նա տեսնում էր ռոմանական որմնանկարներում:[30] «Արեւելա-արիական մաներայով երկրաչափականացնելու» միտումը կարող էր դիտվել գրեթե որպես առողջացում արվեստում»:[31] «Քրիստոնեությունը,- շարունակում է նա, -վերաներմուծել է հին արեւելյան հարթապատկերայնությունը՝ տարածության, զանգվածի, լույսի եւ գույնի իր «պրիմիտիվ» մեկնաբանումով, եւ մասնավորապես, նա վերակենդանացնում էր առարկաների շարունակական դասավորությունը շարքերով, որի թեման էր վերարտադրել հերոսին (կամ առաջնորդին կամ կրոնի հիմնադրին) մեծազոր մի էֆեկտով, որպես մշտական կենտրոն իլյուստրացիաների մի երկար եւ բազմապիսի շարքի մեջ...»:[32]

Բնութագրումը փայլուն է արվեստագիտական տեսակետից: Ռոմանական արվեստն իր ակունքն իրոք ուներ 7-րդ դարի հայ եւ ավելի ուշ կարոլինգյան, ինչպես նաեւ իռլանդական եւ կելտա-սկանդինավյան արվեստներում:

Անշուշտ, առաջին եկեղեցական պատկերներն ավելի սիմվոլիկ էին, հավաստելով քրիստոնեության տարածումը, իսկ քրիստոնեության համատարած հաղթանակից հետո (4–7-րդ դարեր) մշակվում են պատկերների ամբողջական ցիկլեր, որ մեծացնում է պատմողականության տարրը- եւ դա հատուկ էր ոչ թե մի տարածաշրջանի (ինչպես սեմականը, որ պնդում էր Ստրժիգովսկին, վկայակոչելով սուրբ Նեղոսին), այլեւ Հայաստանին, Եգիպտոսին, Բյուզանդիային, կարոլինգներին, Ռավեննայի, Հռոմի հուշարձաններին եւ այլն: Բայց ի՞նչ կերպ եւ պատմական ի՞նչ պայմաններում - դա առանձին խնդիր է:

Ստրժիգովսկին դեմ էր նրանց, ովքեր քրիստոնեական արվես-

29. Origin... p. 155:
30. Ռոմանական որմնանկարների առավել լիակատար ցանկը վերարտադրված է O. Դեմուսի աշխ. Demus O. La peinture monde romane. 1970. Flammarion. Paris):
31. Origin... p. 156
32. Նույն տեղում, էջ 157:

տում մշակված ձեւերը բխեցնում էին միայն քրիստոնեական եւ նորպլատոնական հոգեւոր գաղափարներից: Հելլենական իլլյուզիոնիզմից դեպի քրիստոնեական հարթապատկերային արվեստ անցնելու պատճառը Ստրժիգովսկին տեսնում էր այն բանում, որ հելլենական **իլլյուզիոնիզմը** իրեն սպառել էր եւ վերջին մնացորդները կորցրեց արեւելա-արիական ստեղծագործ ուժի հարվածների տակ:[33] Սա մի հայացք է, որ ավելի քննախույզ է, քան ընդունված այն տեսակետը, թե Ալեքսանդրիայում եւ Հռոմում նոր-պլատոնական եւ քրիստոնյա հայրերի գաղափարների ազդեցությամբ **հին անտիկ արվեստի իլլյուզիոնիզմն** ու **սենսուալիզմն** տեղի տվեցին նոր քրիստոնեական արվեստի **սիմբիոտուալիզմին**: Վ. Լազարեւը արվեստի մեջ 4–7-րդ դդ. մեծ հեղաբեկումների հիմքը տեսնում էր արամեական (ասորիների) շարժման մեջ թե Իրանում, թե Բյուզանդիայի արեւելյան սահմաններում: Ըստ Ստրժիգովսկու, արեւելա-արիական ստեղծագործ այս ուժը կերտում է ձեւերը (կենտրոնագմբեթ եկեղեցին, հարթապատկերայնությունը որմնանկարում, պայմանական բնանկարը եւ այլն), իսկ արամեա-ասորական գիծը սահմանում է **կանոնը**, որը ողջ միջնադարում կաշկանդում է ստեղծագործական անհատական ազատությունը մեծ պլանով, քանի որ «մարդկային ֆիգուրը կրճատվում է մինչեւ սիմվոլի եւ կիրառվում ըստ եկեղեցու ընդունած սխեմայի, գրված տառերի նման»:[34] Բացարձակապես ամրագրվում էին Քրիստոսին, Մարիամին, Պետրոսին ու Պողոսին պատկերող տիպերը, որ ծանոթ էին Իրանից մինչեւ Իսպանիա: Այսպիսով, հելլենիստական իրանական եւ սեմական փոխազդեցությունները նկատելիորեն փոփոխում են պատկերի զանգվածային-օրգանական մեկնաբանումը: Եռաչափ ֆիգուրը անհետանում է,[35] այն դառնում է հարթ-դեկորատիվ, ուժեղանում են գունային կենտրոնները: Բայց դա չի վերաբերում կատակոմբների որմնանկարչությանը եւ սարկոֆագների արվեստին: Մինչդեռ հելլենիստական տոնային-գեղանկարչական ազդեցությունը, ինչպես կատակոմբներում, տեսնում ենք Արուճի եւ Արթիկի 7-րդ որմնանկար ֆրագմենտներում: Այսինքն նոր քրիստոնեական բեմատիկա էին թափանցում հունական վազերի եւ ականթների նուրբ, գրեթե պատիր ձեւերը: Իսկ նույն Հայաստանի մեկ այլ վայրում՝ Լմբատում, ավելի ակնառու է հարթապատկերային-սխեմատիկ էքսպրեսիոնիստական ոճը: Մինչդեռ դրանց մասին Ստրժիգովսկին ոչինչ չի խոսում:

Այստեղից էլ Ստրժիգովսկու այն հայացքը, որ հայ եկեղեցու

33. Նույն տեղում, էջ 210–211:
34. Նույն տեղում, էջ 211:
35. Նույն տեղում, էջ 211:

տեսքը թե դրսից, թե ներսից այնքան կատարյալ է, որ կարիք չունի դեկորատիվ զարդարանքի՝ «միայն իրանական Արեւելքն էր շարունակում ինտերիերները մեկնաբանել որպես իրենին գեղարվեստական արտահայտության մեղիում, եւ վերջնականապես հրաժարվում են պատկերից»:[36] Ըստ Ստրժիգովսկու, «դա առավել պարզ է դառնում Հայաստանի գմբեթավոր եկեղեցիներում, որոնց ազնվությունն ինչպես վաղագույն դորիական տաճարներում եւ ավելի ուշ հյուսիսային (վաղ գոթական) շենքերում, ընկած է նրանց ճարտարապետական մաքրության մեջ. սկզբում նկարչությունը եւ քանդակը գրեթե իսպառ մերժվում էին... Հայաստանում շենքի արտաքին էֆեկտը ստեղծում էր զանգվածով, ներքին էֆեկտը՝ տարածությամբ. երկու դեպքում էլ զարդարանքը մերժվում էր»:[37]

Հավանաբար իրանականի եւ հայկականի նույնացումը կապված էր մի կողմից այն ժամանակ ենթադրվող ռասայական նույնության (արիականության) հետ, մյուս կողմից՝ երկու երկրում էլ Արշակունի արքաների, դրան գումարած՝ Հայաստանում սկզբեւ ծագումով կաթողիկոսների առկայության փաստի հետ:

Ճարտարապետական ձեւի նման հստակ ընկալում չի շարադրված հայ ճարտարապետության պատմության ոչ մի մասնագետի կողմից: Բայց քանդակի ու պատկերի նման կատեգորիկ անտեսում նույնպես չի նկատվում: Մինչեռ 5–7-րդ դդ. քանդակային ֆիգուրատիվ եւ հելլենական որոշ ազդեցություններ ունեցող պատկերներ հայտնի են: Երբ հարավում (Միջագետք, Եգիպտիոս), ըստ Ստրժիգովսկու, մարդ պատկերող որմնաքանդակներն էին գլխավոր դերը խաղում զանգվածի լույս եւ ստվերը շեշտելու համար, ապա Հայաստանում եւ Իրանում բոլոր էֆեկտները ձեռք էին բերվում աբստրակտ ձեւերի, շարժվող կամ հանգչող (կանգնած) գծերի միջոցով, որոնք կամ ներդաշնակ են կամ կոնտրաստային:[38] Այս սկզբունքից ելնելով Ստրժիգովսկին տիպական հայկական չէր համարում Աղթամարի Սբ. Խաչ եկեղեցու որմնաքանդակները մարդկային ֆիգուրների առատության պատճառով: Բայց չի էլ նշում, թե ո՞ր սեմա-ասորական քրիստոնեական հուշարձաններն են, որոնք իրենց պատերին կրում են մեծաքիվ մարդկանց պատկերող նման ռելիեֆներ:

Վերջապես Ստրժիգովսկին թերեւս առաջինն էր, որ նկատեց հայկական եւ անգլո-իռլանդական 6–8-րդ դդ. կոթողային արվեստի

36. Նույն տեղում, էջ 213: 218–219 էջերում նա Ստրժիգովսկին շեշտում է դասական ժամանակների եռաչափ ոճից անցումը հայկական միջնադարյան ոճի, որը կառուցվում է տարածական (իմա խորքային) պատրանքի բացառումով եւ կանգ առնելով երկու չափի (հյուսվածքի եւ բարձրության) վրա:

37. Նույն տեղում, էջ 213:

38. Նույն տեղում, էջ 215:

նմանությունները:[39] Խոսքը վերաբերում է Ռութվելի եւ Բյուքաստլի խաչարձաններին, որոնք երկարավուն են եւ դրանցից մի քանիսը, ինչպես Հայաստանում Օձունի, Աղուդիի եւ այլ սյունարձաններ, ավարտվել են խաչով:

Քրիստոնեական, մանիքեական եւ մազդեական սիմվոլիկ եւ սյուժետային պատկերացանկերը հիմնականում կազմավորվում էին 4–7-րդ դարերում: Նախաքրիստոնեական շրջանում ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ Պարթեւական Իրանում կերպարվեստում վերջնականապես կանոնարկված չէին ոչ հեթանոսությունը, ոչ արեւապաշտությունը, ոչ կրակապաշտությունը. մինչեւ Սասանյանների իշխանության գլուխ անցնելը Իրանում դռները բաց էին հելլենական աստվածների առաջ, թերեւս Տիգրան Մեծի շրջանից հայտնի էին հայոց, ինչպես նաեւ իրանական հեթանոս աստվածների հելլենական զուգահեռները:

Հայաստանը գեղարվեստական ձեւերով, սյուժեներով, սիմվոլիկ մոտիվներով սնվում էր ոչ միայն Իրանից, այլ ավելի մեծ չափով Միջագետքից, ավելի փոքր չափով՝ հելլենիստական աշխարհից:

Հետեւաբար, Հայաստանը ոչ թե մազդեական կամ մանիքեական գեղարվեստական եւ սիմվոլիկ (պատկերացանկ) ձեւերի ու մոտիվների փոխանցողն էր դեպի Արեւմուտք եւ Բյուզանդիա, ինչպես կարծում էր Ստրժիգովսկին, եթե նույնիսկ ընդունելու լինենք, որ Արեւմուտքը նման պատմա-գեղարվեստական նախադրյալներ չուներ, այլ ինքն էր հին հեթանոսական գեղարվեստական ձեւերը եւ պատկերացանկը վերափոխում, վերաձեւում, վերիմաստավորում, արդյունավետ դառնալով այդ ձեւերի ու մոտիվների գլխավոր ստեղծողներից ու կրողներից, զարգացնողներից ու փոխանցողներից մեկը, որի պատմական նախապայմանները ակնթարթ են:

39. Նույն տեղում, էջ 238:

Հ. ԼԵՒՈՆ ՋԷՔԻԵԱՆ

Հայերէն լեզուն եւ հայ ժողովուրդը

«Լեզուն գործ-էրկոն- չէ, ներգործութիւն-էներկէիա- է», կը գրէր անցեալ դարու սկիզբները Վիլհելմ Ֆոն Հումպոլդ: Շուրջ դար մը վերջ՝ Դանիէլ Վարուժան, մասնաւորելով խօսքը հայ լեզուին, գայն կ'ուզէր տեսնել իբրեւ «այն գոգաւոր հայելին՝ որուն մէջ ամփոփուած ըլլան բոլոր ընտրուած ճաճանչները տոհմիկ անցեալին եւ եղերական բայց ըմբոստ ներկային»: Եւ արդէն ԺԷ. դարու սեմին՝ Ճամպաթիսթա Վիքոյի կանխադէտ հանճարը լեզուն կը նկատէր, բանաստեղծութեան հետ, մարդկային հոգեկանութեան, եւ որով ժողովուրդի մը ոգիին, ինքնաբուխ արտայայտութիւնը: Կը խորհինք թէ հայերէն լեզուի մասին որեւէ նկատողութիւն չի կրնար անտեսել այս հիմնական սկզբունքները:

Հայերէնը, իր պատմական աւելի քան երկհազարամեայ յեղաշրջումի վերջին հարիւր յիսուն տարիներու ընթացքին, դրսեւորած է ժողովուրդներու պատմութեան մէջ ոչ այնքան յաճախադէպ երեւոյթ մը, որ է երկու գրական լեզուներու՝ արեւելահայերէնի եւ արեւմտահայերէնի՝ գոյութեան հանրայայտ իրողութիւնը: Արդարեւ, մէկէ աւելի բարբառներու, միաժամանակ, գրական լեզուի մակարդակին բարձրացումը արդիւնք է ընդհանրապէս աշխարհագրական ու պատմաքաղաքական բոլորովին ինքնուրոյն դրութիւններու, ինչպէս էր նաեւ հայ ժողովուրդի եւ որով հայերէն բարբառներու պարագան՝ ԺԹ. դարու կէսերուն, երբ աշխարհաբարը, իր զոյգ տարբերակներով, կը սկսէր գրաւել գրաւոր արտայայտութեան ասպարէզը: Հա-

յերէնը, բարբառներու իր արտակարգ ճոխութեամբ, հնդկաստանէն մինչեւ Պալքաններ եւ Իտալիա երկարող տարածքի մը վրայ, ընկերային աւելի կամ նուազ բազմատարր միաւորներու կողմէ իբրեւ մայրենի լեզու կիրարկուող հաղորդակցութեան միջոց մը կը կազմէր այդ թուականներուն: Նկատի առած՝ պետական կարգ ու սարքի մը չգոյութիւնը, ընդհակառակն՝ առկայութիւնը մէկէ աւելի մշակութային կորիզատիպ կեդրոններու, բնական էր որ արդի գրական լեզուի ձեւաւորումը չկատարուէր ամէնուրեք նոյնաձեւ կամ նման:

Այս այլազանութիւնը, անշուշտ, իր արմատները կը նետէր պատմական շատ աւելի հեռաւոր անցեալի մը ընդերքի մէջ,- յիշենք միայն պատմական Հայաստանի երկար դարերով բաժանումը՝ իբրեւ արեւելեան ու արեւմտեան Հայաստան, կամ իբրեւ Պարսկահայք եւ Յունահայք. բաժանում՝ որու վրայ պիտի աւելնար յետագային Կիլիկեան պետականութեան պարագան, էապէս արեւմտահայքի ծիրին մէջ: Մինչ, սակայն, ուրիշ ժողովուրդներու պատմութեան մէջ, քաղաքական յետագայ յեղաշրջումները, ընդգրկելով ժողովուրդին մշակութային-աշխարհագրական տարածականութեան բովանդակ երկայնքը, սատարած են գրական միաձեւ լեզուի մը կազմաւորման,- բայց, աւա՜ղ, ի գին յաճախ մեռցնելու բարբառային մշակոյթները-, մեր՝ հայերուս պարագային, Պոլիս-Թիֆլիս մշակութային առանցքներուն երկուութիւնը՝ վերջնականօրէն նուիրագործած է կրկնակ գրական լեզուներու ուրոյն եւ զուգահեռ, բայց ներքնահաղորդ եւ համագործ գոյութիւնը: Ներքնահաղորդ՝ քանի որ անոնց միջեւ տարբերութիւնն ու զանազանութիւնը չէ՛ եւ ոչ իսկ այնքան՝ որքան կ'ըլլայ ընդհանրապէս լեզուի մը բարբառային ճիւղաւորումներուն միջեւ, ո՛րքան ալ պայմանաւորական ըլլայ այս երկու իմացումներուն սահմանումը: Իսկապէս, եթէ չըլլային ատոնք գրական արտայայտութեան միջոցներ եւ հետեւաբար, դարձեալ ըստ պայմանաւորական իմացումի մը, սահմանելի՝ իբրեւ լեզու, զանոնք պէտք էին նկատել ոչ այլապէս՝ բայց եթէ իբրեւ բարբառային բեթեւ տարբերակներ, գրեթէ լրիւ հասկնալի եւ հաղորդական փոխադարձաբար: Համագործ՝ ընդունելով այս եզրը ոչ անպայման իբր ուղղուած եւ գիտակից գործակցութիւն, բայց վստահաբար՝ իբրեւ միեւնոյն արմատէն սնանող ներքին ուժականութեան մը կառուցային եւ առաջնահերթ, եւ ոչ թէ երկրորդական կամ պատահական դրսեւորումը: Կը կարծենք թէ երբեք ծայրայեղութիւն պիտի չըլլայ հաստատել, թէ Գողթան երգերէն սկսեալ մինչեւ մեր օրերու զոյգ աշխարհաբարները՝ մէ՛կ եւ մէ՛կ հայերէն լեզու միայն գոյութիւն ունի, թէեւ բազմաճիւղ ու բազմասաղարթ, ինչպէս հաստաբերձ կաղնին:

Ստուգիւ, չի կրնար վճռական դեր մը չստանձնել այս հարցին մէջ այն իրողութիւնը՝ թէ Ե. դարու ամենախրթին բնագիրներէն մինչեւ մեր օրերու խօսակցական լեզուն՝ հայերէն բառերու ջախջախիչ մեծամասնութեան ուղիղ ձեւը մնացած է միեւնոյնը, եւ թէ բաղդատմամբ խօսակցական կամ գրական լեզուին մէջ պահուած բառերուն՝ տկար կը մնայ համեմատութիւնը գործածութենէ ի սպառ անհետացած բառերու: Արդ, եթէ ճիշտ է որ «բառապաշարը՝ լեզուի այն մակարդակն է որ աւելի դիւրաւ դուրս կը ցայտէ խօսողներու գիտակցութեան առջեւ, այնու որ ուղղակի յարաբերութեան մէջ է նշանակութեան հետ, եւ է այն մակարդակը՝ որ աւելի սերտօրէն կապուած է մշակութային յեղաշրջումին» (Ա. Մարթինէ, *Լեզուաբանութիւն*), կարելի չէ նշմարել հայերէն լեզուի հիմնական միութիւնը, արդիւնք՝ իր բառամթերքին էական միութեան: Միութիւն մը, որ անշուշտ շատ աւելի շեշտուած եւ շօշափելի հանգամանք կը պարզէ, եթէ պահ մը թողլով գրաբարը՝ նկատենք լոկ զոյգ գրական աշխարհաբարները:

Հայերէն լեզուի այս հիմնական միութեան նկատողութենէն ետք, արդիւնք՝ բնականաբար՝ դարերու ընթացքին նոյնիսկ հայ ժողովուրդի միաձոյլ գոյատեւման, երկրորդ անդրադարձութիւնը որ, մեր կարծիքով, ինքզինք կը պարտադրէ մեր զոյգ աշխարհաբարներու համակեցութեան նկատմամբ՝ է մէկ ու կէս դարերու այն պատմալեզուական յեղաշրջումը ինքնին, որ մեր ժողովուրդի ճակատագրէն բխած, անոր հետ սերտօրէն ընդելուզուած, գրական-մշակութային հազուադէպ հարստութիւն մը կը կազմէ եւ զոր չէ կարելի անտեսել կամ ուզել չքացնել՝ ի խնդիր արուեստականօրէն կերտուած միաձեւութեան մը: Մանաւանդ թէ, յետ-Եղեռնեան դրութեան մէջ կրկնակ նուիրականութիւն մը կը ստանայ այդ յեղաշրջումը, այնու որ արեւմտահայ լեզուն եւ մշակոյթը միակ կենդանի վկաները կը մնան երբեմնի արեւմտահայ բնաշխարհին մոխրացած կենսունակութենէն:

Ճիշտ է, որ արեւմտահայերէնը կը բոլորէ այսօր, որոշ չափով, ճգնաժամային հանգրուան մը: Արդարեւ, ինչպէս հանգամանօրէն կը մատնանշէինք 1982ին Երեւանի մէջ գումարուած Հայ Լեզուաբանական Բ. Միջազգային Սիմպոզիումին, «արեւմտեան» ախիւռքը- այս եզրը կ'իմանանք ոչ թէ աշխարհագրական դիրքի, այլ ընկերամշակութային կառոյցի առումով- ամեհի հարցեր կը դնէ, խնդրոյ առարկայ երկիրներուն մէջ, առ հասարակ հայերէն լեզուի պահպանման նկատմամբ: Իսկ Միջին Արեւելքը որ, իր ընկերամշակութային կառոյցներուն բերմամբ, գէթ պատմականօրէն, աւելի նպաստաւոր միջավայր մը պէտք էր ընծեռել հայերէն լեզուին եւ, ընդհանուր առմամբ, հայութեան պահպանման, այսօր հեռու է դժբախտաբար ու-

րուագծելէ յուսադրիչ հորիզոններ, թէեւ կը յուսանք թէ ճգնաժամը չըլլայ տեւական: Եթէ չգոյանայ վերջնականօրէն հին Պոլիսի դերը ստանձնելիք նոր կեդրոն մը- այդ ճամբուն վրայ էր Պէյրութը՝ քաղաքական պատերազմի նախօրեակին-, ստոյգ՝ թէ դժուար պիտի ըլլայ իրատեսօրէն լաւատես ըլլալ արեւմտահայերէնի ապագայի մասին: Բայց ի՛նչ որ ալ ըլլան քաղաքական իրականութիւնները- որոնց սանձը կը խուսափի անշուշտ մեզմէ-, չենք կարող մեր իսկ ձեռքերով յուղարկաւորներն ըլլալ արեւմտահայ մշակոյթի հսկայ աւանդին, ինչպէս չենք կարող, ոեւէ հաւանականութեան կամ ենթադրութեան ալ պարագային՝ ձեռնթափ ըլլալ հայապահպանման սրբազան մաքառումէն, նոյնիսկ ամէնէն անձեռնտու պայմաններուն մէջ: Մանաւանդ թէ, ինչպէս կը շեշտէինք Փրոֆ. Փէյտիի յոբելեանին առթիւ Սորպոնի մէջ մեր արտասանած ուղերձի ընթացքին, նկատի առած հայ մշակոյթի միասնութիւնը եւ թէ երկու բարբառներն ալ հասարակաց եւ անձեռնմխելի հարստութիւնն են բովանդակ հայութեան, արեւմտահայերէնի պահպանման դատն ալ՝ իբրեւ նուիրական պարտականութիւն մը կը ծանրանայ բովանդակ հայութեան ուսերուն վրայ, առանց տարուելու հատուածական սին եւ անմուղ հոգեբանութիւններէ (տես «Բազմավէպ», 1983, թ. 1-4, էջ 360-365): Ասիկա չի նշանակեր, անշուշտ, լեզուական «լճացում» մը, որ արդէն անհնարին է եւ հակառակ՝ որեւէ լեզուի յեղաշրջումի մը, որ արդէն անհնարին է եւ հակառակ՝ որեւէ լեզուի յեղաշրջումի ներքին ուժականութեան, եւ ոչ ալ սկզբունքային հակառակութիւն մը՝ երկու գրական լեզուներուն միջեւ աւելի սերտ եւ յաճախակի շփումներու:

* * *

Հայերէնի իբրեւ «պետական լեզուի»ի մը իրավիճակը անշուշտ թէ աննախընթաց հպարտութեամբ կ'ուռեցնէ բոլոր հայորդիներուն կուրծքերը, պայմանաւ որ ասիկա չընթռնուի կամ չմեկնաբանուի իբրեւ մենաշնորհացումը արեւելահայերէնին՝ հայ մշակոյթի անդաստանին մէջ, եւ որով յռակաւ անհետացումը կամ հոգեվարքը՝ արեւմտահայերէնին, գոնէ զայն կրաւորապէս դիտելու անտարբերութեամբ մը: Դժբախտաբար, ինչ ինչ երեւոյթներ ու ելոյթներ, նոյն ինքն մեր հայ իրականութեան մէջ, հեռու չեն յաճախ լուրջ մտահոգութիւններ ներշնչելէ այս ուղղութեամբ: Մեզի այնպէս կը թուի, սակայն, թէ այս պէտք չէ՛ ըլլայ եւ չի՛ կրնար ըլլալ հիմնական միտք բանին վերջերս հայրենի երկու հեղինակաւոր գրիչներու ստորագրութեամբ երեւան եկած յօդուածի մը՝ «Պետական հայերէն լեզուն» խորագրով: Տխուր պիտի ըլլար այլապէս համակերպիլ նման իրաղրութեան մը: Արդարեւ, յիշեալ յօդուածին վերջաւորութեան կա-

տարուած մէջբերութիւնը սփիւռքահայ թերթէ մը՝ թէ «... այսօր արեւելահայերէնով խօսող Հայաստանում արեւմտահայերէնի պահպանումը աւելի ամուր հիմքերի վրայ է դրուած, քան սփիւռքի արեւմտեան որեէ հատուածում», ո՛րքան ալ վիճելի ըլլայ իր տարողութեամբ, հաւանական ցուցանիշ մըն է, սակայն, թէ իրենք հեղինակներն ալ մտահոգ կ՛երեւին արեւմտահայերէնի պահպանման հարցով: Նմանապէս իրենց իսկ վերջաբանը՝ «Բայց ո՛չ, ասում ենք մենք, Թէքէեանի գրած լեզուն կայ ու պիտի մնայ ընդհանուր հայերէնի մէջ, իբրեւ նրա գեղեցիկ մի մասնիկը», կու գայ դարձեալ հաստատել մեր յոյսերը՝ թէ հայրենի իշխանութիւնները ու գիտնականները մօտէն հետաքրքրուած են արեւմտահայերէնի պահպանման հարցով, պայմանաւ որ լեզուի այս գոյատեւումը ըմբռնուի իբրեւ կենդանի, այսինքն՝ ապրող, զարգացող, ուռճացող, եւ ոչ թէ լոկ հնագիտական գոյատեւում մը, ինչպէս կրնայ ըլլալ օրինակի համար՝ գրաբարի պարագային:

Բնականաբար շատ պիտի երկարէր մեր խօսքը, եթէ տեսասկզբունքային այս վերին ու կենսական մակարդակէն ուզէինք իջնել մանրամասնութիւններու մէջ եւ նկատի առնել վերոյիշեալ յօդուածին մասնակի հաւաստումները եւ կամ անոր մասին անդրադարձող գրիչներու կարծիքները: Միայն պիտի բոլլատրէինք մեզի մատնանշել, ինչպէս մեզմէ առաջ արդէն ուրիշներ կատարած են, թէ սփիւռքի մէջ հայերէն լեզուի, ի մասնաւորի արեւմտահայերէնի մշակումը, դեռ ա՛յսօր ալ ունի, բարեբախտաբար, շատ ամուր կռուանններ եւ գիտակից նուիրեալներ Վարուժաններու եւ Զարդարեաններու կտակին: Անշուշտ մեծապէս ուրախալի եւ շնորհաւորելի երեւոյթ մըն է այն միտքն ալ, զոր կը մատնանշեն իրաւացիօրէն յօդուածին հեղինակները, թէ այսօր Հայրենիքի մէջ կիրարկուող արեւելահայերէնը տակաւ առ տակաւ կը ձերբազատուի, զգալիօրէն, «ռուսահայ»երու յատուկ սովորութենէն՝ օտար բառերու անհարկի կիրառման, զոր արդէն ժամանակին ընդգծէր եւ քննադատեր էին մեր համազգային գրական մեծ անդաստանին սիւները՝ Պարոնեանէն Օտեան, Արփիարեանէն Վարուժան:

Հաճելի է մեզի փակել այս տողերը՝ քիչ առաջ մեջբերուած այն միեւնոյն մաղթանքով՝ թէ «Թէքէեանի գրած լեզուն կայ ու պիտի մնայ» հայերէն լեզուի բազմադարեան բունին իբրեւ գեղեցիկ, մշտադալար, միշտ կենսունակ մէկ ճիւղը:

ՎԱՐԴԱՆ ՋԱԼՈՅԱՆ

Ինքնությունը եւ նրա ստեղծումը

(մի հախագծի առիթով)

1. Ինքնությունը

Մարդը **առկա** է աշխարհում, ինչպես որ առկա են իրերը, շնչավոր եւ անշունչ բնությունը, մարդու ստեղծած առարկաները ու գործիքները եւ այլն: Մարդու համար իր առկայությունը առանձնահատուկ է նրանով, որ նա առկա է իր առօրյայի մեջ:[1] Եթե դիտենք առօրյան որպես մարդու կյանքի որակում՝ **առօրեականություն**, ապա պետք է ասենք, որ առկա մարդը պատկանում է առօրյային շատ որոշակի դրվածքով, որպես ամենոք: Առօրեականությունը նշանակում է ապրել ու վերապրել **ինչպես ամենոք**, խոսել ու մտածել ինչպես **ամենոք**, աշխատել ու սիրել ինչպես ամենոք: Առօրեականությունը կանխորոշում է նրա դաշտում հայտնված առկա ամենոքին, մեկնաբանում առկա անհատին որպես **ամենոք**: Յուրացնելով մեկնելու եւ ըմբռնելու մենաշնորհը առօրեականությունը զրկում է ամենոք մարդու ինքնաըմբռնումից եւ ինքնամեկնաբանությունից, կամ, այլ խոսքերով, ամենոք մարդը չունի ինքնություն: Ամենոք չունի վերը նշված ինքնաբացահայտման ձեւերը, նա կարծես սպասում է, թե ինչ կթելադրի առօրյան: Առկա իրերն ու իրադրություններն են թելադրում, ամենոքի ով կամ ինչը լինելը, եւ ամենոքը կարծես ներկա չէ ու առկայության մեջ ներկայացուցչական չէ: Մարդու՝ առկա իրերից ու իրադրություններից առանձնանալու անհանգստությունը ստիպում է նրան դադարել իրեն զգալ միայն առկա, այլ նաեւ՝ **ներկա** եւ ներկայացուցչական: Մարդու ներկա լինելը նշանակում է լինել այնպիսի գոյ, որը կարող է մեկնաբանել առկա իրերը եւ իրադրությունները, նրանց բարձրացնել ու բացահայտել պարզ առկայությունից մինչեւ ներկա գոյություն, երբ նրանք պատրաստ են լինել ինչ-որ որոշակի ձեւով, ունենալ դեմք եւ նշանակություն, լինել ներկայացուցչական: Այդ առումով մարդու ներկայական գոն ունի **գոյհնարավորություն** իմաստը եւ այն ոչ միայն իրեն է օժտում հնարավորությամբ, այլ նաեւ ներկայացուցչական հնարավորություն է հաղորդում իր ներկայության տեղին: Նկատենք, որ ներգոյական են ոչ միայն այդ՝ մեկնող ու ըմբռնող մարդը, այլ նաեւ իրերը եւ այլ

1. Ստորեւ կառուցվող ներկա գոյի կամ ներկայության մոդելը ընդհանուր գծերով հետեւում է Մ. Հայդեգերի Da-sein-ի մոդելին: Սակայն, որպեսզի այն ունենա Հայդեգերի վերլուծության մասշտաբը, հարկ է որ հայ միտքը ունենա գոյի պատմությունը որպես մետաֆիզիկայի պատմություն, այլապես անհնար է նության մասշտաբի հերմենեւտիկական ըմբռնումը:

անհատները: Սա նշանակում է, որ մեկնող եւ ըմբռնող մարդը ոչ թե պարզապես ներկա գոյ է, այլ նաեւ համագոյ գոյ: Ակնհայտ է սակայն, որ մարդն ըստ բնության չէ ներկա գոյ, *որ ներկա գոյ լինելու* համար մարդուց պահանջվում է հոգածության հոգեվիճակ, մտազբաղություն, տրամադրում: Եթե չկա այդ **հոգսը**, ապա մարդը միայն առկա է մի ինչ-որ բանի համար, իսկ մեր վերցված դրվածքում առօրյայի համար:

Այժմ, եթե դիմենք ինքնության խնդրին, վերն ասվածի լույսի տակ պետք է մեկնաբանենք ինքնությունը որպես իր-էությունը, կամ իրեն-ներկայացնող-էությունը, եւ կամ իր ներկայության էատարրը: Այսպիսով ինքնությամբ օժտված անհատը ինքնության **շնորհիվ** դառնում է ներկա գոյ: Սակայն այդ ներկա գոյությունը անմիջական չէ, այլ «շնորհիվ»: Ինքնությունը շնորհ է անում անհատին նրան ներկայացնելով: Ինքնությունը, կարծես թե, իրեն **վերապահում է** շնորհ անելու իրավունքը, հանդես է գալիս որպես **իրավասու սուբյեկտ**: Ինքնությունը նաեւ վերապահում է, կարծես թե անհատը ըստ բնության կարող է լինել միայն առկա, իսկ ինքնությունը վեր է տանում եւ պահպանում բանկարժեք ներկա գոն: Անհատին կամ այլ գոյին ինքնության մեջ իր ներկա գոն կարծես տրված է **գրավի** ձեւով. իսկ այդ գրավը անհատին տրվելու է միայն բախտորոշ պահին, երբ կյանքն ամբողջանալու է, ամփոփվելու:

Այլ խոսքով ասած. կյանքի ապրումը հավաքվելու է ի մի, կամ համագոյության: Կարծես անհատը չի կարող լինել ներկա գոյ առանց ինքնության, կյանքի իմաստ ձեռք բերելու համար անհատը պետք է հույսը կապի ինքնության հետ, որը նշանակում է ներկա գոյ լինելու երաշխիք եւ գրավական: Քանի որ ըստ հայտնի մի կարծիքի ներկագոն կարող է ձեռք բերվել այսպես կոչված սահմանային կամ էկզիստենցիալ իրավիճակներում: Ինչեւիցէ, ինքնությունն այդ իրավասությունը վեցնում է իր վրա:

Ինքնության գրավական լինելը նշանակում է, որ մարդն իր ներգոյական (հնարավոր համարենք նման բառի գոյությունը) ապրումի պահերը հանձնում է ինքնությանը, իսկ այդ գործողությունը նկատի ունի, որ մարդը պահպանում է կամ զբաղված է ինքնազսպմամբ, ինքնաղաստիարակությամբ, վարժանքով եւ ինքնավարժանքով, որի արդյունքում մարդը դառնում է այն, ինչ իրենից պահանջում է ինքնությունը:

Հայերենում «զբաղված լինել» կարող է նշանակել, որ տեղը զբաղված է, լցված է, որ այնտեղ ինչ-որ մեկը կամ մի բան կա: Այն կարող է նշանակել որ մեկը զբաղված է, որ նրա ժամանակը լցված

է ինչ-որ պարտականություններով կամ անհետաձգելի գործով, կամ որ մեկը մտազբաղ է, կլանված է ինքն իրենով: Այսպիսով զբաղված լինելը ներկագոյության տանող ճիշտ ուղի է, իսկ ինքնությամբ ներկագոյ լինելու համար մարդը պետք է պարապի ինքնազբաղմամբ, ինքնալցումով, որոնց օրինակները վերեւում տրված են: Զբաղմունքը լցնում է մարդուն պարունակությամբ, այն զբաղեցնում է մարդու ժամանակը, չի թողնում, որ այն պարապ անցնի: Ժամանակը զբաղեցնելու պերճախոս վկայությունն է տալիս Սենեկան. «Այսպես ես փարվիր, իմ Լուցիլիոս: Նվաճիր քեզ ինքդ քեզ համար, պահպանիր եւ կուտակիր ժամանակը, որը նախկինում քեզանից վերացնում կամ գողանում էին, որը անցնում էր իզուր... Ուշադիր նայիր չէ՞ որ մեր կյանքի հիմնական մասը մենք ծախսում ենք վատ գործերի վրա, որ քիչ մասը՝ անգործության, իսկ ամբողջ կյանքը ոչ այն գործի վրա, որը հարկավոր է»:[2]

Ինքնության ներկայացուցչական բնույթի մասին արդեն ասվել է: Սակայն, եթե նկատի ունենաք անցյալը եւ ապագան նույնպես, ապա ինքնության ավելի ճշգրիտ բնութագրում կլինի «վկայող» արտահայտությունը: Ինքնությունը վկայում է, որ անհատը ներկա է եղել, ներկա է եւ երաշխավորում է, որ ներկա լինի: Ինքնությամբ անհատի վկայումը որպես ներկա գոյ կատարվում է կյանքը պատմելիս, քանի որ պատմելով են վկայում եւ վկայելիս ասվում է. այդ նա է կամ այդ նա էր: Պատմություն բառը, որ առկա է «կյանքը պատմելիս» արտահայտության մեջ, իրադարձությունների սոսկական գումարը չէ կամ հավաքածու: Անցքերը, որոնք այստեղ պատմվում են, հասարակ կամ առօրյա իրադարձություններ չեն, այլ նշանակալի դեպքեր: Երբ պատմվում է սեփական կյանքը ի հայտ է գալիս պատմողի ներկագոյն. ես ահա այստեղ էի եւ ահա այսպես վարվեցի, այնտես էի եւ ահա այդպես վարվեցի: Ընդ որում «ահա այսպես վարվելը» նշանակալի է, արժեքավորված, օրինակ՝ բարոյական չափանիշներով: Այդ իրադարձությունների մեջ անհատը կենտրոն է՝ անձնավորություն: Պատմագիտական պատմությունը եւս նկատի ունի ոչ առօրեական իրադարձությանը, այլ այնպիսինը, որը նրան դարձնում է ներկագոյ: Պատմությունը կարող է ունենալ նաեւ բազմակենտրոն դեմքեր, որոնք այդ պատմության մեջ հանդես են գալիս համագոյ ներկագոյ: Սակայն պարտադիր չէ, որ անհատը անձամբ վկայի, նրա մասին կարող են վկայել եւ այլոք: Մենք էլ ի հավաստումն մեր խոսքերի վկայենք Լայբնիցին. «Ես նույնպես կարծում եմ, որ ինքնությունը (Identität) ապացուցում է բա-

2. Տես՝ Սենեկա. Բարոյախոսական նամակներ Լուցիլիոսին. նամակ առաջին:

րոյական կամ անձնական նույնությունը... Այսպիսով ինքնագիտակցությունը չի հանդիսանում անձնական նույնության կազմակերպման միակ ձևը, եւ այլոց պատմելը կամ նույնիսկ այլ վկայությունները կարող են փոխարինել նրան»:[3] Այսպիսով, այն ամենը, ինչ վկայում է ինչ-որ բանի ներկագոյությունը, ինչ-որ ձեւով վկայում է ինչ-որ ինքնության մասին:

Վերեւում արդեն ասվեց, որ ինքնությունը երաշխիք է նաեւ, կամ վկայություն ապագայի համար: Մարդու լցվածությունը հույսերով, սպասումներով, իսկ այդ հույսերում եւ սպասումներում մարդն իրեն ներկայանում է որպես ներկագոյ, գծագրում են նրա առաջ իր ապագայի պատկերը, եւ եթե այդ գծագրումը կատարվում է որոշակի, միայն այդ գծագրում հայտնված չափավորումով, կողմնորոշված դեպի որոշակի արժեքային համակարգ կամ բարոյականություն, այսինքն կողմնորոշված արդարության, ապա մենք ունենք ինքնության անհատական նախագիծ: Եթե կան ազգային հույսեր ու սպասումներ, ապա ինքնության նախագիծ կարող է ունենալ նաեւ ազգը, որն իր առկա գոյությանը՝ ժողովրդագրական հավաքականության դիմաց կարող է առաջադրել իր համար իդեալական կամ արդարության-մեջ-վիճակ՝ ինքնություն: Նշենք, որ մեր վերը բերված դատողությունների զգալի մասը կարելի է տարածել նաեւ ազգ հասկացության վրա:

Ինքնության երեւութաբանական կազմավորումը ճանաչողական արարներում կատարվում է հակառակ ուղղությամբ՝ պատմություններից եւ նախագծերի նկարագրությունից դեպի ինքնության բնութագրումը, իսկ հաշվի առնելով մեջ ներկայացնող հարցադրումը, հատկապես նախագծի նկարագրությունից՝ դեպի ինքնության բնութագիրը տալու խնդիրը: Ինքնությունը իրավասու ատյան լինելու իրավունքը ստանում է ինքնության նախագծից, որը սահմանադրություն է, իսկ սահմանը անցնում է ներկագոյի եւ առկա գոյի միջեւ: Սա նշանակում է, որ ինքնության նախագծի մեջ որոշվում է, թե գոն երբ է ինքը, իսկ երբ՝ պարզապես առկա: Մասնավորապես ազգային պատմությունը պատմելիս ինքնության նախագիծը որպես իրավասու ատյան վերը նշված ձեւով գնահատում եւ վեր է հանում ազգային ինքնությունը, ներկայացնում ինքն իր եւ այլոց համար: Նախագիծ բառը, որն ունի նախնական, առաջին գծի բառացի նշանակությունը, ինքնության նախագիծ բառի մեջ ձեռք է բերում դեպի ինքնությունը տանող նախնական գծի կամ ուղղության իմաստը: Մի որեւէ գոյի դիմող այդ գոյի ինքնության նախագիծը տեղափոխում-

3. Տես՝ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении.- Соч. в 4-х т., М. 1983, т. 2, с. 236, 238. Ուղղված է ըստ Գ. Ըպեռի բնագրային դիտողությունների:

տանում է մինչեւ ինքնություն, պատրաստում ինքնության ներկագոյի տեղը: Նախագիծ բառի մյուս իմաստը կարող է բացատրվել նախ որպես գծագիր, իսկ ինքնության նախագիծ արտահայտությունը՝ որպես նկար, պատկեր, պատկերում կամ ցուցադրում:

Պատկերել կամ ցուցադրել կարող է ցանկացած նշանային համակարգ, այդ թվում նաեւ լեզուն եւ նրա արտահայտումը՝ խոսքը կամ գիրը: Ինչպիսի՞ն է ինքնության նախագծում արտահայտվող խոսքը կամ գիրը, կամ ամե՞ն մի խոսք կամ գիր ինքնության նախագիծ է: Ինքնության նախագծում պատմող եւ ներկայացնող ինքնությունը ընտրում է իր խոսքը, որով դիմում է: Այդ խոսքը պատահական նետված խոսք չէ, այլ միայն այնպիսին, որին կարելի է վերադառնալ եւ որը կարելի է պահպանել ապագայի համար: Դա ինքնության վկայության նշումն է՝ նշանային համակարգ, որտեղ ամփոփվել, պահվել է ինքնությունը: Այսինքն դա գիր է, սակայն, առանձնահատուկ՝ նախագծված, պատրաստված գիր: Ռ. Բարտը գրում է. «... պատրաստ գիրը, որին վստահում եմ, ոչ այլ ինչ է, քան հասարակական սահմանադրում. նա հայտնաբերում է իմ անցյալը եւ իմ ընտրությունը, նա ինձ տալիս է պատմություն, ի ցույց է դնում իմ դիրքը, պարտավորեցնում է կատարել որոշակի հասարակական պարտականություններ, ազատելով ինձ այդ մասին հաղորդելու պարտականությունից»:[4] Նման գիրը հաղորդակցման միջոց չէ, այն իր ազդեցությունը տարածում է ապագայի վրա, հաստատելով իր անփոփոխությունը՝ այն յուրատեսակ տիրապետություն է: «Առաջինը (իշխողը) շնորհիվ իր մտավոր հատկությունների, ընդունակ է կանխատեսման եւ այդ պատճառով այն արդեն ըստ իր բնության իշխող էակ է»:[5] Եւ փոխադարձաբար ամեն մի իշխանություն ունի իր գիրը եւ այդ գիրը իշխանությունը հաստատում է իր անտեսանելի թաքնված ներկայությամբ, ճնշում արգելում է մրցակցող գրություններ: Եթե ինչ-որ մեկը համարում է իրեն իշխանության բեկնածու, ապա նա իսկույն հաստատում է իր միակ իշխանությունը գրի նկատմամբ, հայտարարելով իր գիրը՝ չափանշային, իր գրականությունը՝ դասական. այսպես են փոխազդում ինքնությունը եւ իշխանությունը, հանդես գալով երկդեմ սրբության տեսքով, կամ, որպես ինքնության իշխանություն, ծավալելով մի ընդհանուր տարածություն՝ գրի տարածության: Հարկ է ավելացնել, սակայն, որ ընդհանրապես ամեն մի խոսք իշխանություն չէ, այլ միայն՝ որ իշխանական գրությունը նախագծում է բոլոր հնարավոր գրությունները, որոնք առաջինի՝

4. Барт Р. Нулевая степень письма.- Семиотика. М. 1983, с. 313.
5. Аристотель. Политика.- Соч. в. 4-х т., М. 1984, т. 4, с. 377.

նախագծի հետեւությունները են. նույն գծագիրն ունեն եւ ծագումնաբանորեն ենթակա են օրինական գրության:

2. Ինքնության ստեղծումը. Մ. Նալբանդյանի նախագծի մասին

Ինքնությունը, որը պատմվում է, ենթադրում է իր անընդհատությունը եւ հաստատուն ներկայությունը ժամանակի բոլոր պահերին: Այն ինքնությունը, որը ժամանակի մի որեւէ պահին ընդհատվել է, կորցնում է իր իրավասու օրինականությունը: Հայտնվում են մի շարք մրցակցող ինքնության նախագծեր եւ նրանց ներկայացնող գրություններ, որոնցից յուրաքանչյուրը ձգտում է ապացուցել իր կենսունակությունը: Ամենահավականը այն ինքնությունն է, որը ձգտում է հեղաշրջել լեզուն, ջնջել նախկին բոլոր գրությունները՝ այն հեղաշրջող ինքնություն է, եւ այն հեղաշրջման ինքնություն է: Դա հնարավոր է այն ժամանակ, երբ ընդհատվել է անընդհատ պատումի մեջ ինքնաբացահայտվող ինքնությունը, երբ ընդհատվել է պատումը: Հին ինքնությունը մեռած է, սակայն նորն էլ դեռ զորեղ, կենսունակ ինքնություն չէ: Միայն կենսական ինքնությունն է, որ կարող է թեկնածու լինել իրավասու ինքնության թափուր տեղի համար, լինել չափանշային խոսք: «Պահը, երբ դու դեռ ողջ ես, իսկ մյուսները՝ ոչ, իշխանության պահն է», կարդում ենք Է. Կանետիի մոտ:[6]

Ազգային ինքնությունը ստեղծելիս կամ վերստեղծելիս, երբ այն մի պահ կորվել է եւ նշանակում է՝ մեռնել, նոր ինքնությունը, երբ հայտարարում է իր մասին, անպայման ընդգծում է իր կենդանությունը, որը հաղթանակում է մեռածի նկատմամբ: «Մեռածը, մեռած է, անցածը՝ անցած, կենդանի ու ներկան, կենդանի ու ներկա ժողովրդի սեփականությունն է, եւ անխզելի՝ սեփականությունը: Մինչ այսօր ոչ մի մեռած մարդ թեեւ շատ էլ ագահ եղած լիներ իր կյանքում, գերեզմանից դուրս չի եկել իր կյանքում, որ իր ժառանգների իրավունքը բռնաբարե եւ ժառանգությունը իր ձեռքն անցնե: Եւ մեկ անգամ մեռածը, եթե դուրս էլ գալու լինի գերեզմանից՝ ժառանգը նորան իբրեւ օտարոտի մի երեւույթ, իբրեւ մի ճիվաղ կ'հալածե, եւ ոչ միայն ժառանգություն, այլեւ լոկ ընդունելություն ցույց չի տալ, որովհետեւ մեռածը ապստամբում է բնության ընդեմ, իր գերեզմանից դուրս գալով:

Հին լեզուն անդարձ գնաց, որովհետեւ հին ժամանակները գնացին, եւ եթե գնացած չլինեին վաղուց, հին չէին լինեի, ինչ-որ մնացել է, նորա պահպանությունը, նրա մշակությունը եւ նորան ծաղկեցնելը պիտի լինի ամեն խելքը գլխին մարդու գործը: Մեռնողին սիրողը պիտի նրա ժառանգին խնամ տանի, սրանից ավելի հզոր

6. Канетти Э. Масса и власть.- Человек нашего столетия. М. 1990, с. 418.

ապացույց չունի նա իր սերը դեպի մեռածը վկայելու»:[7]

Մ. Նալբանդյանից վերցված այս քաղվածքը վերը բերված հեղաշրջող ինքնության նախագծի գրություններից մեկն է: Նկատենք, որ այս կարճ քաղվածքը, հատկապես նրա սկիզբը, որը չափավորված արձակի նմուշ է, կրկնում է հմայանքի եւ անեծքի դասական բանաձեւերը, իսկ վեց անգամ կրկնվող մեռած եւ երեք անգամ կրկնվող գերեզման բառը կոչված են բանաղատելու հեղաշրջող ինքնության հակառակորդներին:

Նալբանդյանն հեղաշրջող ինքնությունը կարող է բնութագրվել որպես ալքիմիա եւ դյութանք, եթե վերջին եզրերն օգտագործվեն ավելի ընդհանուր, էական իմաստով: Իրականում Մ. Նալբանդյանը բազմիցս եւ կրքոտ խոսում է ալքիմիայի եւ դյութանքի դեմ, իր գեղարվեստական գործերը լցնում ալքիմիական եւ դյութանքներով, բերում բազմազան տեղեկանքներ ալքիմիայի եւ դյութանքի մասին: Իրքր Մ. Նալբանդյանը պատրաստվում է պատռել «մի քանի կախարդական վարագույրներ»: Սա կախարդական հեքիաթի հերոսի կեցվվածքն է: Իսկ այդ հերոսի կախարդական փայտիկները քիմիական եւ էլեկտրականություններ են: Մ. Նալբանդյանի համար քիմիական եւ էլեկտրականությունը բնության անանձնական երեւույթներ չեն, այլ միջոցներ «կախարդական վարագույրները» պատռելու եւ հմայված ու դյութված կեցությունը կենդանացնելու եւ բարոյական օրինականություն հաղորդելու: «Մինին՝ խոսք, մյուսին՝ հարսն» վիպակի դրական հերոսը, որը կոչված է օրինակ դառնալու, ջանում է ապացուցել եւ ապացուցում է, որ նյութի պահպանության քիմիական օրենքը եկել է փոխարինելու հոգու անմահության մասին աստվածաբանական եւ բարոյական ուսմունքին, եւ նշանակում է քիմիական ճեռք է բերում աստվածաբանական բովանդակություն: Քիմիայի եւ աստվածաբանության կապը Մ. Նալբանդյանի մոտ պատահական չպետք է համարել. այն միանգամայն օրինաչափ է, եւ համապատասխանում իր ժամանակի մտայնություններին: 18-րդ դարի շվաբական պիետիստ Ֆ. Կր. Էտինգերը դրանք ուղղակի նույնացնում է. «Քիմիան եւ աստվածաբանությունը երկու տարբեր բաներ չեն, այլ մի»:[8]

Ինքնության նախագծի մեջ մեծ նշանակություն ունի նշանային համակարգի՝ գրության եղանակը եւ ձեւը: Տվյալ դեպքում հարկ է գծագրել, թե ինչպես է կառուցում իր գրությունները Մ. Նալբանդյանը: Այդ գրության աչքի ընկնող գիծը այն է, որ նրանք հատվածա-

7. Նալբանդյան Մ. Հատվածներ Աշխարհայաց բերականության ներածությունից (ԵԼԺ եր 1988), հատ 4, էջ 148):

8. Տես Эстетика немецких романтиков. М. 1987, с. 690

յին են, կազմված պատկեր-գրություններից, որոնց տրամաբանական կապը հաճախ խախտված է կամ կորսված խճողումների մեջ: Նրա բոլոր գրությունները խճողված են բազմազան եւ պատմողական գծից շեղվող բնագիտական, դյութանքի եւ ալքիմիայի մասին հաղորդող, պատմական եւ այլ տեղեկանքներով: Պատմական եւ հետեղական պատմողական գրությունը անհնարին է առանց ավանդության, իսկ ավանդությունը մերժող Մ. Նալբանդյանը ստիպված է լինում դիմել ինքնության ներկայացման ցուցչական՝ գաղափարագրական եղանակին: Նրա գրությունները հիշեցնում են հին եգիպտական գրությունները, գրկված զարդանախշությունից, բայց որտեղ գրի գաղափարները գալիս են փոխարինելու այդ զարդանախշերին եւ որտեղ ամեն մի պատկեր կամ տեղեկանք գաղափարագիրն է՝ տեղաղրված աննկարագրելի հաջորդականությամբ: Մ. Նալբանդյանի ինքնության նախագիծը կոչված է ինքնություն հաղորդելու անհատ մարդուն եւ ազգին: Ինքնության դաշտն, ըստ Մ. Նալբանդյանի, իր կազմում ունի երեք կարեւոր էություն՝ բնություն, միտք եւ լեզու, ինչպես եւ երկու գոյ, որոնց նկատմամբ նա շահագրգիռ է: Երեք էությունները կոչված են այս երկու գոյերի ինքնության կառուցմանը ծառայելուն: Նախագծի հեղինակն ընտրում է ինքնության կառուցման՝ ներկագոյական մոդելի տարածական գբաղեցման մեխանիզմը: *Այդ մեխանիզմը, որն արդեն հիշատակվել է վերեւում,* կայանում է գոյի ուռճացման կամ աճի մեջ, այդ ուռճացման եւ աճի շնորհիվ տարածական գբաղեցման մեջ, երբ այդ գոյին առանձնացված տարածությունը ինքնաբերաբար վկայում է այդ գոյի անշեղելի ներկայության մասին: Մասնավորապես, անհատ մարդուն տրված է գբաղեցնել տարածության մի հատված՝ հողամաս, առաջացած ազգային տարածության հավասար մասնատումով, եւ նույնը համապատասխանաբար ազգերի համար: Այդ տարածքների սահմաններում անհատը կամ ազգը ինքնաբավ են եւ ինքնուրույն, որը Մ. Նալբանդյանն անվանում է ազատություն: Սակայն ինքնաբավը եղածով բավարարվելը չէ, այլ աճողը եւ ուռճացողը: Նշանակում է ինքնաբավ եւ ինքնավար լինելու համար հարկավոր է զորություն, որը ստեղծում է աճող առատությունը, որը աճեցնում եւ ուռճացնում է անհատի կամ ազգին: Տարածություն գբաղեցնելը, առատության շնորհիվ, հնարավորություն կտա անհատին կամ ազգին խուսափել կախվածությունից, որոնք ազգերին օժտում են առկայական գոյությամբ: Այդ տարածքը հող է եւ հողամաս, զորությունը բնություն է, իսկ արդյունքում՝ կազմավորվող անհատը՝ բնական մարդ: Բնության ուժերը Մ. Նալբանդյանի մոտ օժտված են անսահ-

ման զորեղությամբ եւ կարող են ստեղծել անսահման առատություն: Սակայն բնության ուժերը թաքուցյալ են եւ լուսավորված գիտակցությունը իր գիտության շնորհիվ հայտնաբերում եւ հայտարարում է այդ ուժերի առկայությունը: Անհատի այս գործունեությունը Մ. Նալբանդյանն անվանում է «գիտակցություն տնկել» ազգության մեքենայի մեջ. «Հասարակ ժողովրդից կազմվում է

դամ, եւ մարդկային կյանքը, որպես երեւույթ բնության, ենթակա են այս օրենքին եւ այս հաշվին:

...Բնության պարզության մեջ միայն կարող է փայլել մարդու բանաստեղծական գույնը, եւ ճիշտ մաթեմատիկական հաշիվը, տանելով մարդկային ընկերությունը դեպի համերաշխություն, կարող է ազատել նորան մեքենա դառնալուց: Մարդը ստուգապես մեքենա է այն ժամանակ, երբ հաշիվ չկա, այսինքն գիտակցություն չկա»[12]:

Այստեղից հետեւում է լեզվի բնույթի մասին որոշակի եզրակացություն: Այն պահանջում է խոսքի, բառի գրավոր ներկայացման եւ պատկերացման միջեւ միարժեք համապատասխանություն, իսկ քերականության եւ շարահյուսության բնագավառում մտածողության պատկերացման՝ ձեւական տրամաբանության միջեւ նույնպիսի միարժեք համապատասխանություն, որոշակի «հմընդհանուր քերականություն»: Լեզվի՝ պատկերացումից ածանցված լինելու գոյաբանական հիմք է տալիս Մ. Նալբանդյանին լեզուն մշակել համապատասխան իր՝ կյանքի եւ մտածողության պատկերացումների, ինքնուրույնաբար. «Այդ պատճառով, նոր լեզուն պիտի նայվի եւ մշակվի ինքնուրունաբար, առանց ամենեւին հին լեզվից խպնելու, առանց գավառական բարբառների կամ օտար լեզուների ազդեցության ստրկանալու»:[13] Մտածողության եւ լեզվի մաթեմատիկական հաշվիը տրամաբանությունն է. նշանակում է «...հարգելով համորեն ազգի դրած տրամաբանությունը լեզվի, այս պատվանդանի վրա կամաց-կամաց մաքրել, մշակել եւ կոկել մայրենի նորախոսությունը...»:[14]

Վերը արդեն նշել ենք, որ ինքնությունը եւ մարդու փրկությունը ունեն ուղղակի հարաբերություն: Մ. Նալբանդյանի քաղաքական եւ լեզվական նախագիծը, որը կարելի է անվանել ինքնավար ինքնության նախագիծ, այս վերջինը պարտադիր կապում է հույսի եւ փրկության հետ. «Հույսը ուրիշ բան չէ, եթե ոչ ստույգ հաշվից բխելու հետեւանք: Քանի որ հույս չի հիմնվում ստույգ հաշվի վերա, հույս չէ, այլ անձնախաբեություն»:[15] Սա Մ. Նալբանդյանի համար սոսկ նախագիծ չէ, որ նա առաջարկում է, այլ նաեւ փրկության ավետարան եւ մարգարեական հայտնություն: Հենց այդ պատճառով նրա նախագիծը ամփոփող «Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ» երկը ավարտվում է փրկության խոստումով. «Քարոզել տնտեսական խնդիրը, քարոզել **մարդը**, քարոզել **ազգությունը**, միստիկ-

12. Նույն տեղում, էջ 96:
13. Նույն տեղում, էջ 222:
14. Նույն տեղում, էջ 278:
15. Նույն տեղում, էջ 94:

ներին գայթակղություն եւ բռնակալներին սահմանադրություն, իսկ **հասարակ ժողովրդին փրկություն**» (ընդգծումները Մ. Նալբանդյանին են):

Սա ինքնության ստեղծման մի ձեւ է, որին համապատասխանում է լեզվական որոշակի նախագիծ՝ իրար համապատասխանող, ինչպես նշանակումը, նշանակվողը եւ նշանակությունը՝ կամքը առ ինքնավարություն:

ՀՐԱՉԻԿ ԲԱՅԱԴՅԱՆ

Տեխնիկայի ներկայությունը

Այս այսպես է ու կմնա այսպես, ևանի դեռ բեռնը տասը կանգուն շերտով միևչեւ վերջին թիզը չի ծանրացել այս ցնորական երկրի կավին: Եւ ինձ վրա: Եւ ձեզ վրա:

Հ. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, Մեծամոր

1. Այսօր Հայաստանում դեռ կան նախկին Խորհրդային Միության ունեցած կարեւորագույն բարձր տեխնոլոգիաներ. ատոմակայան, էլեկտրոնային արագացուցիչ, աստղադիտարան, հաշվիչ մեքենաների գիտահետազոտական ինստիտուտ եւ այլն: Առկա է շրջակա միջավայրի միանգամայն արդիական վիճակ. ճվազող ու աղտոտված Սեւան, քաղաքների մեջ տեղաղրված վտանգավոր արտաղրություններ, բզկտված տեղանք (Ալավերդի, Քաջարան), քայքայված հողատարածություններ... Իհարկե, կան նաեւ բնապահպան մտահոգությամբ ծնված կազմակերպություններ կամ խմբեր, ընդունված բառով ասած՝ շարժում: Ցույցեր ու հանրահավաքներ են կազմակերպվում, որոշումներ են ընդունվում ու բեկանվում, գործարաններ են «փակվում» ու «բացվում»: Բայց այս եռուզեռի մեջ տեխնիկայի մասին գրեթե խոսք չի ասվում, այս համատեքստում ընդունված իմաստով **տեխնիկա** բառը չի գործածվում: Բայց մի տեղ, ուր բնապահպանական ցույցերը աննկատելիորեն վերափոխվում են համազգային շարժման, ուր գործարանը «փակվում է» հանուն ազգի բարօրության եւ ապա՝ նույն պատճառաբանությամբ «բացվում», նույն մտահոգությամբ ու խանդավառությամբ ձմռանը հատվում, իսկ գարնանը՝ տնկվում են անտառներ՝ անհեթեթ, անհարմար, անտեղի կամ ժամանակավրեպ չէ՞ տեխնիկայի մասին խոսելը, հարցնելը: Իսկ հնարավո՞ր է:

Շատ պարզեցրի, իհարկե: Կացությունը ավելի բարդ է: Նշված ու չնշված տեխնոլոգիաներն ու արտաղրությունները բացառապես դրսից են բերված, ներմուծված է համապատասխան բնագավառների մասնագետներ պատրաստող կրթական համակարգը: Դրանցից շատերը լինելով միութենական համակարգի մաս, գործում ու ղեկավարում էին իբրեւ այդ համակարգի տարրերը: Հայտնի չէր, թե ո՞ր չափով են նրանք միութենական եւ ո՞ր չափով՝ տեղական: Թերեւս չկար այդ հստակ սահմանագիծը, որ սոցիալիստականը անջատում էր ազգայինից:

Պատմական գոյակցության կարճատեւ փորձառությունը մեր

մշակույթի համար բավարար չեղավ, որպեսզի հաղթահարվի այդ կրկնակի օտարությունը եւ յուրացվի տեխնիկական առկայությունը: Այս առումով կարեւոր է ընդգծել այն հանգամանքը, որ մեզ մոտ չկա նրանց ոչ նյութեղեն մասը. հասարակության համապատասխան կառուցվածքը, միջենթակայական հարաբերությունների այն տեսակը, որ կերպավորվում է տեխնիկայի կողմից, վարքային, էթնիկական եւ այլ սկզբունքներ, որոնք իրենց **ձեւականությամբ, կանոնավորվածությամբ, ռացիոնալությամբ** եւ այլ որակներով համապատասխան են տեխնիկային: Ուրեմն, կարելի է ասել, որ ավելի կարեւոր իմաստով այդ տեխնոլոգիաները բացակա են: Ավելի շատ սրանով, քան քաղաքական կամ այլ դրդապատճառներով էր պայմանավորված «Նաիրիտ»-ի շուրջը ստեղծված հաճախ զավեշտական կացությունը: Հենց սա է իսկապես վտանգավոր դարձնում ատոմակայանի ներկայությունը Հայաստանում: Սրա հետ է կապված նաեւ մեզանում առկա բնապահպանական շարժումների մակերեսային բնույթը: Չունենալով տեխնիկայի նկատմամբ մշակված տեսակետ, չփորձելով հասկանալ, թե ի՞նչ է, ըստ էության տեխնիկան, նրանք, ինչպես էլ որ կոչվելու լինեն, մակերեսային ճմռանկումն են արեւմտյան շարժումների: Նրանց պայքարը ուղղված չէ տեխնիկայի «դեմ», այլ՝ բացառապես քաղաքական, կառավարական մարմինների ու մարդկանց, նրանց որոշումների:

Կարելի է հետեւություն անել, որ խնդրո առարկա երեւույթը մեր իրականության մեջ միանգամայն ինքնատիպ կերպարանք է ստանում: Արեւմտյան քաղաքակրթության ներկա պահի բերեւս ամենաբնորոշ գործոնը՝ արդի տեխնիկան այդ քաղաքակրթության երկարատեւ պատմության օրինական պտուղն է՝ սերտորեն միահյուսված հասարակության հետ: Այն տեսաբանական անդրադարձումի առարկա է արդեն ավելի քան հարյուր տարի[1]: Մյուս կողմից, երրորդ աշխարհի մի երկրի համար ժամանակակից տեխնիկայի մուտքը կործանիչ աղետ կարող է դառնալ բնիկների մշակույթի համար[2]: Մեր դեպքը տարբեր է թե՛ մեկից, թե՛ մյուսից:

2. Ժամանակակից տեխնիկայի ծնունդը պայմանավորող այնպիսի նախադրյալներ, ինչպես բնությունը տիրապետելու մղումը եւ առաջընթացի հասկացությունը, որքան որ ես կարող եմ դատել, մեր փորձառության բնորոշ կողմերից չեն: Իրականում, այստեղ եւս մենք բախվում ենք հարցերի մի բարդ կծիկի: Բնության նկատմամբ

1. Տես Рапп Ф. Философия техники: обзор հոդվածը Философия техники в ФРГ, Москва, Прогресс, 1989 ժողովածուում

2. Джайявееря Невил Д., Новые средства массовой коммуникации и культура развивающихся стран. Культуры, диалог народов мира, N 4, 1985

գերիշխանության կեցվածքը, ինչպես նաեւ առաջընթացի հղացքը, շատ ուսումնասիրողներ կապում են քրիստոնեության հետ[3]: Մեր դեպքում դա մնում է միանգամայն անպեղ մի տիրույթ, որը ես խոհեմաբար շրջանցում եմ՝ զերծ մնալով որեւէ մեկնաբանությունից: (Թեեւ կարելի է հիշատակել Դ. Վարուժանի «Մեռած աստուածներում» բանաստեղծության մի մեկնաբանությունը Գ. Պըլտյանի գրքում)[4]:

Ամեն պարագայի, դժվար է պատկերացնել մեր միթական Հայրենիքը, հայրենի հողը որպես տեխնիկական ներգործության, տիրապետման ու ենթարկման առարկա: Որքանո՞վ է լուսապսակ Նահրին, անուշ Հայաստանը եւ կամ «այս ցնորական երկրի կավը» բնորոշելի իբրեւ «հումքի ու էներգիայի պաշարների պահարան»: Ընդհակառակը, նույնիսկ «գիտական ու տեխնիկական նվաճումները» մեր կողմից ընկալվել են իբրեւ Հայրենիքի ինքնահաստատում, ծառայել Հայրենիքի միթոսի ամրապնդմանը: Հայաստանը որպես երկիր, բնություն, հող ավելի շատ անցյալում է, կամ էլ մեր պատմական հողերը վերագտնելուց հետո, որպես միացյալ Հայաստան, ապագայում: Չունի տարածքային որոշակիություն, չի գիտակցվում որպես այդ, ներկա սահմանների մեջ:

Անհրաժեշտ է նաեւ տեխնիկան հասկանալ իր լինելիության պատմական ընթացքի մեջ: Կարեւոր է հասկանալ տեխնիկայի պատմականությունը, այսինքն՝ տեխնիկայի ընկալման պատմականությունը, ստեղծողի ու տեխնիկայի, գործածողի ու տեխնիկայի հարաբերությունների պատմականությունը, վերջապես, տեխնիկայի ստեղծման նպատակների պատմականությունը: Այնինչ, մեր իսկ պատմության մեր զգացողությունից ժամանակը ասես բացակա է: Ասես Հայրենիքն ու Պատմությունը միախառնվել են մի երրորդ բանի մեջ, որ չունի ժամանակ, թեեւ պատմություն է, եւ տարածքային որոշակիություն, թեեւ երկիր է՝ դառնալով մի տեսակ **Հայ ժողովրդի պատմություն**:

3. Սրանով հանդերձ, խորհրդային տարիներից մեզ ծանոթ են տեխնիկայի, ինչպես եւ առաջադիմության ու բնության տիրապետման գաղափարները: Այս հասկացությունները մեծապես գաղափարախոսականացված էին, լինելով խորհրդային գաղափարաբանության կարեւոր հանգույցներ: Այստեղ տեխնիկան առավելապես միջոց էր գաղափարի իրագործման համար, մարդու բարօրությանը ծառայող: Մ. Հայդեգերը ընդգծում է, որ տեխնիկայի ժամանակակից իմաստը եւ գործածումը իր ծայրագույն դրսեւորումն է ստանում

3. Տես Ֆ. Ռապի վերը նշված հոդվածը
4. Պըլտեան Գ. Կրակէ շրջանակը Դ. Վարուժանի շուրջ. Անթիլիաս, 1988, էջ 67-68

Միացյալ Նահանգներում եւ Խորհրդային Միությունում: Երկու հասարակությունների գաղտփարախոսական սահմանները զանցող «համամոլորակային տեխնոլոգիան» երկու դեպքում էլ համատարած տեխնիկացում ու բնության շահագործում է[5]: Պարզաբանման կարոտ է մնում այն հարցը, թե որքա՞ն է եղել դրանց ազդեցությունը մեզ վրա: Համենայն դեպս, անդրադարձի չենթարկված առաջնության նախապատվությունն էր գործում մոտ երեք տարի (ավելի ճիշտ՝ երեք ձմեռ) առաջ, երբ մամուլում աշխուժորեն քննարկվում էր Հայաստանի՝ քաղաքակիրթ երկրների շարքն անցնելու եղանակները, ժամկետներն ու կարճագույն ճանապարհները:

Հունարեն techneից ծագած եւ եւրոպական լեզուներից (technique, technik) ռուսերեն (техника), իսկ այնտեղից էլ հայերեն է անցել տեխնիկա բառը: Այնինչ techneի հետ միասին հնդեւրոպական նախալեզվի նույն tek արմատից են սերում հայերեն թեքել ու տաշել բառերը: Առաջինը նախապես ունեցել է նաեւ «կռանելով կոկել, շինել, սրել» իմաստները[6]: Եթե տեխնիկայի համար հայերեն բառ չենք գտնում, ապա Սփյուռքում օգտագործվող **թեքնիքը** թվում է գերադասելի: Առհասարակ, նման դժվարություններ ծագում են ամեն քայլափոխի: Պարզ չէ, օրինակի համար, համակարգի՞չ պետք է ասել, կոմպյուտե՞ր, թե՞ բոմփյութեր: Տեխնիկա, տեխնոլոգիա եւ բազմաթիվ այլ բառեր, որ մեր լեզու են անցել ռուսերենի միջնորդությամբ, թերեւս ճիշտ կլինի գրել ու արտասանել այնպես, ինչպես հնչում են անգլերենում: Մանավանդ, որ այդ բառերը իրենց մերօրյա իմաստային բեռը ստացել են անգլիալեզու իրականության մեջ: Ուրիշ բան է, որ մենք դեռ այնքան էլ լավ չենք հասկանում այդ բառերի իմաստը: Սակայն սա խնդրի մի կողմն է միայն: Կարծում եմ, որ բուն դժվարությունը Լեզվի դժվարությունն է: Մեզ՝ մեծ աշխարհի մեր անկյունից վտարվածներիս, դեռեւս հայտնի չէ, թե ինչ լեզվով է պետք խոսել ոչ միայն կոմպյուտերի ու բարձր տեխնոլոգիաների, այլեւ նոր իրականության, նոր աշխարհի մասին: Հ.-Գ. Գադամերի վկայությամբ՝ նոր փորձառությունը առաջանում է, երբ, ջանալով գիտակցել մեր ավանդության նախապաշարումները, սկսում ենք ջարդել խոսքի ինտենցիոնալ հիմքերը[7]: Երբ գինվորի առյուծքով մենք սերտում ենք մեր տեղն ու սահմանները, ժամանակը չէ՞, արդյոք, որ խոսքը նույնպես, բառը՝ իր նոր եզրերը փնտրի, իր չափը ճանաչի ու սահմանները՝ սահմանվի:

5. Steiner G. Martin Heidegger, The University of Chicago Press, Chicago, էջ 1989, էջ 138
6. Աճառյան Հր. Հայերեն արմատական բառարան, հ. 2, Երեւան, 1973
7. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного, Москва, Искусство, էջ 1991,

4. Ներկա դարի հայկական գեղարվեստական արտադրության մեջ տարբեր եղանակներով մարմնավորված է, եթե ոչ անմիջականորեն տեխնիկայի, ապա արդի արեւմտյան քաղաքակրթության ազդեցությունը, այլ քաղաքակրթության հետ մեր հարաբերությունների բարդ ամբողջը: Մասնավորապես, Հրանտ Մաթեւոսյանի արձակի մեջ գործում է նրա ու «քսաներորդ դարի» լարված հարաբերությունների առավելապես ծածուկ, սքողված, քան բացահայտ ձեւավորող ուժը: Այստեղ մենք գտնում ենք տեխնիկայի հղացքի խորունկ ու ամբողջական մեկնաբանություն:

Առաջին անգամ տեխնիկան, տեխնիկացումը ի հայտ է գալիս «Ահնիձոր»ում հռետորական տարակուսանքի ձեւով՝ խորհրդային գաղափարախոսության շահագործող, սպառող սկզբունքը եւ բնության գեղեցկությունը հակադրող. «Ճրագաբաք ծմակը փայտ է եղել, հասկանո՞ւմ եք, իսկ ես կարծում էի վայրի գեղեցկության խորհրդանիշ է եղել այդ բարդված անտառը»:[8] Մնալով առաջընթացի հղանգքի սահմաններում՝ մեքենան ծառայում է, որպես հունձը թեթեւացնող, մարդկանց կյանքի պայմանները բարելավող միջոց. «Վաղը Շոպեն են լսելու. սպասեք աշխատանքը քիչ թեթեւանա, հունձը էլի մի մասով ընկնի մեքենայի վրա...»:[9] Սա այսպես է, քանի դեռ գյուղը, համայնքը յուրացնում է աշխարհի մատուցած նորությունները ու դեռ կանգուն է: Գյուղի փլուզման առաջին նշանների հետ տեխնիկականը նոր խորքային ծալքեր է ստանում: Սա առանձին ուսումնասիրության նյութ է, եւ այստեղ իմ խնդիրը այս հպանցիկ անդրադարձով մաթեւոսյանական մեկնաբանության որոշ ակներեւ կողմեր արձանագրելն է:

Ինչպես «Կայարան»ում բոնցքամարտիկի հակառակորդը անորսալի էր, չկար, այդպես «Գոմեշը»ի մեջ անընդհունելի, անհասկանալի է թուջը. «Աղբյուրը շրջում էր թուջի տակ: Գոմեշը ծնկեց ջուր խմելու՝ թուջը ետ հրեց նրա մռութը... թուջը նստել էր ծանր ու անկենդան... թուջը ոչ ընկրկում էր, ոչ էլ ետ հրում: Թուջն այդպես կարող էր մնալ հազար տարի... հարթ էր, պինդ էր, բոնելու տեղ չուներ»[10]:

Թուջը խախտում է բնության հոլովույթի ծանոթ ընթացքը, տեւողության, փոփոխության բնական եղանակները: Թուջե կափարիչը անհարիր է գոյության կշռույթի կայունացած պատկերացումներին: Այն իր գործն է անում, բայց չի մաշվում՝ փոփոխում է չափանիշները, մասշտաբները: Անբնական է, անհասկանալի:

8. Մաթեւոսյան Հր., Երկեր երկու հատորով, հ. I Երեւան, 1985, էջ 18
9. Նույնը, էջ 41
10. Նույնը, էջ 395

«Խումհար»ում **հարմարը** համաշխարհային տեխնիկայի էության դրսեւորման կերպը լինելուց բացի, է՛ կոչը, գայթակղությունը՝ հարմարվելու, հանձնվելու այդ հարմարությանը: Բայց առայժմ բավարարվում եմ՝ ընդգծելով, որ **անհասկանալին**, ըստ իս, կարող է ծառայել որպես մեր կողմից տեխնիկայի, տեխնիկականի նախնական **հասկացում**:

5. Տեխնիկայի հետ կապված հարցերի մեծ մասը, որ այսօր քննարկվում են արեւմուտքում, մեզ մոտ կամ դեռ լիովին չեն իմաստավորվել կամ ուղղակի անիմաստ են թվում: Պարզ է սակայն, որ տեխնիկան իր ներկայությամբ, իր հարաճուն ծավալմամբ, աստիճանաբար կվտիտի մեր հասարակության բաղադրությունը, կառուցվածքը, նրա ամբողջացման եղանակը, նոր իմաստներ ու գաղափարներ կբերի, նորովի կիմաստավորի այնպիսի հասկացություններ, ինչպես **բնություն**, **հայրենիք**, **հասարակություն**, **մարդ**, **մշակույթ**, **ավանդություն**, **իշխանություն**, **հեղինակություն**, **պատասխանատվություն**, **հանդգնություն** եւ այլն: Հասարակության մեջ տեխնիկայի, տեխնիկական մտածողության կրողների գերիշխանության, տեխնիկայի կողմից առկա իշխանության օրինականացման եւ այս իմաստով տեխնիկայի գաղափարական միտվածության մասին պնդումները մեզ մոտ դեռեւս չունեն բավարար հիմք: Մեր դեպքում հարկ է խոսել արտաքին գաղափարաբանական սպառնալիքի մասին: Տեխնոկրատական մտածողությունը շատ ավելի խորն է թափանցում, քան նախկին գաղափարաբանությունները ու շատ ավելի մեծ դժվարությամբ է նշմարվում: Տեխնիկայի ազդեցությունը հասնում է ոչ միայն մինչեւ հասարակական ու միջանհատական հարաբերություններին, այլեւ մարդու գիտակցության, հոգեկան աշխարհի խորքերը, ձեւավորում դրանք իր պատկերի նմանությամբ: Առանձնապես մեծ վտանգ է սպառնում մեր լեզվին, ողջ մշակույթին: Սա թելադրում է տեխնիկայի նկատմամբ սթափ, քննադատական կեցվածք:

Մեր սեղանին դրված եւ կարծես ուրիշ որեւէ բանի հետ կապ չունեցող անձնական կոմպյուտերը եւս պետք է ընդունել ու դիտել այս ընդհանուր տեխնիկական համատեքստում: Ավելին, կոմպյուտերը «լեզվական գործիք» է, ուստի՝ ամենաանմիջական ձեւով կապված մտածողությանն ու լեզվին, եւ ավելի մեծ ուշադրություն պահանջող: Տեխնոլոգիաները եւ մանավանդ ինֆորմացիոն տեխնոլոգիաները, իբրեւ ընկերային փորձառության «մաքուր ձեւ»ի (Հ. Մարկուզե)[11], բանձրացյալ կրողներ, առանձնապես հատկանշական են հասարակական մարմնի նկատմամբ իրենց թելադրական կազմակերպող

11. Տես Тавризян Г. М., Техника, культура, человек, Москва, Наука, 1986, էջ 135

կեցվածքով: Կարելի է համեմատություն անել եւ ասել, ինչպես որեւէ գործիք (ասենք՝ կացինը) բանեցնելը պարտադրում է մարմնական կեցվածք, այդպես կոմպյուտերը պարտադրում է մտավոր, գաղափարաբանական կեցվածք: Այնինչ մեզանում այն ընդունվում է իբրեւ սոսկ **միջոց** որեւէ նպատակի իրագործման համար: Լրատվական հոսքը, հաղորդակցության կապուղիները՝ դասակարգող, բաժանող, տարաբաղադրող ու միավորող հաղորդակցական այս կառույցը իր ցանցով ձեւավորում ու կազմակերպում է հասարակությունը: Արդեն տեխնոլոգիաների որոշ հատկություններ ընկալվում ու գործի են դրվում հասարակության անհրաժեշտ բարդություն ունեցող կառուցվածքով միայն: Հասարակության այսպիսի կազմակերպումը երկդիմի երեւույթ է՝ որքան զգուշություն պահանջող, նույնքան ցանկալի: Մեր հասարակությունը նման կազմակերպման, շերտավորման (սրան չվերագրելով անպայման որեւէ արժեքային իմաստ) կարիք ունի, կարծում եմ: Հեռու եմ տեխնիկան իբրեւ փրկություն ներկայացնելուց, բայց նրա բերած «դիմակը» կարող էր մեր «ցնորական» կերպարանքին որոշ իրականություն հաղորդել: Տեղին է հիշել «լանդշաֆթի բետոնապատում» դարձվածքը, որ նշանակում է մարդու եւ տեղանքի տեխնիկացում՝ հղելով միաժամանակ, բնաբանի «բետոնի տաս կանգուն շերտ»ին:

Կապված արհեստական խելքի (Artifical Intelligence) բնագավառում ծագած խնդիրների հետ՝ առաջ են եկել մասնավորապես կոմպյուտերի ավանդական հղացումը խնդրականացնող, կոմպյուտերային համակարգերի նախագծման նոր սկզբունքներ առաջադրող մոտեցումներ[12]: Մյուս կողմից, նորագույն տեխնոլոգիաների վրա հիմնվող նոր միջավայրը եւ արհեստական իրականությունները (Cyberspace[13], Virtual Reality[14]) միանգամայն նոր հորիզոններ են բացում: Օրինակի համար, համոզմունք է հայտնվում, որ վիրտուալ իրականությունը կկործանի վերջապես դասերի, ցեղերի, դավանանքների ու սեռերի միջեւ եղող պատնեշները[15] կամ կարող է փոխել իմացականության ընդհանուր ուղղությունը՝ նորովի լուսավորելով դասական բնագանցությունը եւ ծնելով նոր փիլիսոփայություն՝ արհեստական իրականության բնագանցություն[16]:

Այսօր դժվար է իմանալ այն նշանակությունը, որ մեզ համար կարող է ունենալ կոմպյուտերը: Կարելի է ենթադրել, որ մեր մշակույթի համար այն նոր՝ երրորդ դարաշրջան է բացում՝ ինչպես նախկի-

12. Winograd T., Flores F., A New Foundation for Design, Addison-Wesley Pub. Com., Inc., 1990
13. Cyberspace: First Steps, The MIT Press, 1991
14. Virtual Reality, Theory and Promise. Meckler, 1991
15. Նույնը, էջ IX
16. Նույնը, էջ 29

նում գրերի գյուտը եւ գրատպությունը, եւ որ այն պետք է զետեղվի գրի, գրքի, գրիչի ու ծաղկողի համատեքստում, այն գոյութենական համատեքստում, որ մեր ժողովրդի համար ունեցել է Գիրքը: Տեխնիկական արեւմտյան քաղաքակրթության պատգամն է մեզ հղված: Այն հասկանալու համար հարկ է դիմել մեր ավանդության: Ավանդության ու քաղաքակրթության միատեղ հասկացումը կլինի մեր ինքնահասկացումը, մեր ինքնության, աշխարհի մեջ մեր տեղի հաստատումը: Դա է այն որոշակի, կենսականորեն անհրաժեշտ, հրատապ ու արդիական նյութը, որ պիտի շարժի ու իր վրա խարսխի մեր տեսաբանական միտքը: Տեխնիկայի գիտակցության բացակայությունը մեր ներկայից անհնար է դարձնում տեխնիկայով հագեցած աշխարհում տեսնել վաղվա օրը: Ուրեմն, տեխնիկային ուղղված մեր ճիգի չափով է որոշվելու նաեւ ապագան ծրագրելու մեր կարողությունը:

АНАИТ ДЖИДЖЯН

Самостояние интеллектуальной элиты

Речь в этой статье не идет об элите вообще, как элементе социальной структуры; на это автор не претендует, делается попытка феноменологического описания и анализа явления "элиты" в нашей действительности – сегодняшней и вчерашней.

Что это за феномен – "элита"? Довольно распространен взгляд, определяющий элиту как группу людей по ряду характеристик выделяющихся из своей профессиональной среды (так говорят о политической, юридической, врачебной и др. элитах). Нас же интересует нечто другое – интеллектуальная элита.

В первом приближении понятия элита и круг избранных, привилегированных – приравниваются. Данному случаю (интеллектуальной элиты) более соответствует определение через понятия "посвящение", "посвященные" (не в смысле масонских лож или орденских организаций). Элита – не есть организованная система. Здесь каждый – личность, и само посвящение не есть процедура принятия в члены ордена – они посвящены в таинство мысли. Элитарность, таким образом, не этикетка, это скорее способность думать и вдумываться. В элиту не попадешь за свои профессиональные заслуги, имидж, эрудированность, здесь приняты свои правила Игры.

Какие черты мы считаем характерными для элиты? Доминирующим состоянием сознания элиты является эстетическое. Именно таким образом интеллектуал *присутствует* в жизни; благодаря эстетической интенции он осуществляет преодоление морального покрова действительности. Трансцендирование морали для интеллектуала имеет то значение, что таким образом он как будто вновь возвращается к истокам жизни. Мораль в своей сущности предполагает некое принятие (долженствование), а интеллектуал – он не принимает, возвращаясь к истокам, в своей *такой* при-жизненности (а ведь при всей своей близости к истокам жизни, интеллектуалы очень далеки от жизни реальной), он ткет свое беспокровное бытие, ведет в самой жизни ту Игру, которая лишь и может быть достойной истинной жизни (взгляд изнутри, с точки зрения самого интеллектуала). Стоит прожить лишь такую жизнь – без покро-

ва морали, по ту сторону добра и зла. Это может показаться эстетическим восприятием Ницше, хотя подобная настроенность была и до него, и после. Такой эстетической направленностью осуществляется прорыв морали, за которой и есть жизнь, в каком-то смысле сама снявшая свои моральные покровы. Такое *проживание* интеллектуалов соответствует самой жизни.

Именно это проживание по ту сторону добра и зла проявляется как резкость в общении, воспринимающаяся как моральное экспериментаторство, оригинальничанье в повседневной жизни, как установка к действию, как стиль жизни. Хотя последние и не являются целью, ибо быть оригиналом (проявление) еще не значит быть интеллектуалом.

У элиты своеобразное отношение к традиции, она никогда не соблюдает ее. Соблюдение означает, в первую очередь, какое-то внешнее отношение. Тот, кто присутствует в традиции, осуществляет ее изнутри (а не соблюдает). Это утверждение применимо и к случаю элиты. У нее свободное отношение к традиции – как чему-то имеющему что им сказать: традиция для нее не есть нечто законченное, сформированное – она есть предание. Ведь и предание, в своем призвании быть услышанным, для своего сказывания обращается и призывает к прислушиванию лишь человека свободного.

Другой особенностью элиты является то, что у нее, кроме своего специфического мировосприятия, есть и свой "жизненный мир". Человек может иметь какое-то мировосприятие, но не иметь своего мира. И наоборот.

Отчуждение уже "ставших" реалий тоже можно рассматривать как характерную черту элиты. Все что так или иначе реализовано, осуществлено (будь то идея, программа или личность) – вызывает у элиты «скуку», большую внутреннюю опустошенность: интересен лишь сам процесс созидания, творения духовного.

Теперь давайте вернемся в наше с вами недалекое прошлое и посмотрим, какова была интеллектуальная жизнь (без которой невозможно существование интеллектуальной элиты вообще). Интеллектуальная жизнь реализовывалась как общение, общение равных с равными себе. В облюбованных местах, где за чашечкой кофе или стаканом напитка более крепкого

собирались интеллектуалы, общались равные; кофепитие являлось лишь поводом, цель же состояла в другом – обмене мнениями для обсуждения излюбленных (гуманитарных) тем. Для интеллектуалов эти беседы были их жизнью, их "жизненным миром", а не Игрой. Хотя и делалось все это внешне легко и приятно, в форме анекдотов, маргиналий (это проявление можно рассматривать как реализацию эстетического сознания), оставляя "страдания" для духовных поисков наедине с собой. Нытье и жалобы считались признаками дурного вкуса. Общение давало им ощущение одухотворенности, облегчая тем самым тяжесть осождения повседневностью.

Интеллектуальная жизнь становится возможной при оберегающей непритягательности предоставляюще-прибирающего характера повседневной жизни в установлении возможности формирования открытой соотнесенности индивида к мысли – осмысления жизни; в сущности тем самым полагается оберегающее отношение жизни к самостановлению.

А что мы имеем сегодня? Раньше общение с равными себе было легко достижимым и обычным (в смысле внутреннего настроя для его осуществления). Сегодня это стало бременем, наша повседневная жизнь сжала приволье в общении до невероятных размеров, тем самым положив ограничение внутренней свободе в нем, когда в одном шаге от Внешнего была возможность почувствовать себя самим собой. Внешняя жизнь, изменив свои правила Игры, многих заставила начать все с нуля. Сперва всеобщее увлечение политическими играми (карабахское движение, борьба за власть), затем перенос интереса в экономическую плоскость, а сегодня усталость от повседневных забот о хлебе насущном – все эти формы вовлечения внутреннего (в прагматику окружающего мира) приводят к понижению самоконцентрации, внутреннего обособления (необходимого условия, чтобы думать и вдумываться). Жизнь наша бьет ключом, между делом обесценивая все и вся. Повседневность наша существенно изменяет ноосферу, ее структурный состав, происходит неоправданное уничтожение некоего содержания – так нивелируются многие "темы". А что такое тема? Нечто становится темой, когда оно концентрирует, притягивает нас. Овнутреннизацей этого – "нечто" (идеи, мысли, факты бытия) становится внутренней духовной дан-

ностью, тем "во что" вдумываются, самим "о чем". Это становится темой. Внешнее уничижает многие темы в их достоинстве для вдумывания, обесценивается само "о чем" вдумывания. Раньше вдумывались уверенно, сейчас в этом ищут спасения. Вчера это было каким-то естественным событием личной жизни каждого, сегодня это отражает такое состояние, когда с помощью вдумывания пытаются приобщиться, как бы получить святое "причастие", прежняя естественная самореализация духа ускользает и человек стремится к тому – почти прошлому – состоянию как к причастию. Прежнее состояние ишущего Духа стало приобретать значение *"утешения"*.

Отсюда и возникновение "бережного" отношения к себе, – что проявляется в первую очередь в регламентации своих отношений с Внешним. Притягательность, таинственность Неожиданного утеряла для интеллектуала свою прелесть; на сегодняшний день неожиданное воспринимается как опасность. Исчезновение предсказуемой действительности (т. е. регламентированных отношений с Внешним, осуществляемых самой Системой) привело к тому, что человек сам начинает строить свои отношения хотя бы в сфере повседневного общения. Тем самым он сам начинает считать и рассчитывать.

В окружающем мире, внешнем и чужом, уповать приходится только на себя, и во всем "техническом" тоже, касающемся быть может, социально-значимых, но безликих мелочей. Для интеллектуала многое из этой области существует именно для того, чтобы о них и не помнить. В этом ежедневном одиночестве упования лишь на себя, он часто встречается с немощью, со своей конечностью – это становится фактом (раньше "человеческая конечность" была лишь духовным опытом, сегодня это жизненная очевидность – будни). Раньше Внешнее было безразличным (спокойно можно было сказать - "не надо помогать, достаточно не мешать" или "оставьте меня в покое, остальное я сделаю сам"), теперь окружение стало враждебным. Отчуждение от Внешнего – это стремление сохранить способность вдумываться, не просто плыть по течению, в русле принятых социумом норм, идти проторенными "большинством" тропами, но созидание своего собственного мира и мировосприятия.

Принцип организации самого Внешнего всегда является

внешним для внутреннего. Внешнее – в той или иной форме структурированный социальный мир – в своей сути не воспринимается интеллектуалом как нечто родственно близкое. Для него не там дана та жизнь, в *при-жизненности* которой он пребывает. Интеллектуал *при-сутствует* в своем собственном мире. Так называемое "окружающее Чужое" хоть и имеет своим источником Внутреннее ("техне") – строится самими людьми – реализуясь становится Внешним. В некотором (онтологическом) смысле созидающая жизнь, становясь, отчуждает самое себя, свое ставшее. Для интеллектуала, наряду с отчуждением себя от Внешнего, появляется элемент Игры, уже не как свободной творческой деятельности, но как принятия на себя регламентируемой роли, которую Я исполняет с Другим, внешним. Надевается новая маска–перед нами совсем другой Волк. Изменившиеся условия привели к яркому взлету элементов этой сценической Игры, хотя их присутствие заметно и до 1988 года.

Но вернемся к интеллектуальной жизни, не могла же она исчезнуть совсем. Лишившись многих своих прежних характеристик, интеллектуальная жизнь стала самоорганизовываться вокруг назависимых газет, информационно-аналитических центров. Налицо изменения не только в содержании,темах, способе думания, но и в составе интеллектуальной элиты:

«... уходят, уходят, уходят друзья
одни в никуда, а другие в князья».

Процесс динамичного изменения естественен и никуда от него не деться. Интеллектуалы, ставящие акцент на аппликацию духовного, на реализацию своих духовных поисков по реконструкции (в нашем случае по структурированию) социума, находят себя в неком ином, дистанциированном отношении к жизни. Они осуществляют прорыв своего внутреннего обособления, отчуждения от Внешнего и тем самым их сознание склоняется к своему действенно-эстетическому или прагматическому состоянию. Они становятся "идеологами" (имеется в виду методологическое обоснование социального строительства). Происходит трансформация Человека "бездействия" в Человека "действия" – активного, ищущего, находящего или создающего свое место во властных (политических) структурах.

Быть интеллектуальной элитой означает всегда *быть в пути*,

остальное есть соблазн. Аппликация духовного – испытание иного рода, в нем приобретается опыт – опыт соблазна (с точки зрения интеллектуальной элиты), по другому изменяющий самого индивида: в известном смысле он становиться "иным". Знакомство с "кулуарами" власти оставляет свой неизгладимый след, свою метку. Это люди "бывшие за кулисами", "меченные" тайным знанием. Они тоже "посвященные", может быть, в совсем другом смысле "священного" – посвященные в таинство закулисных знаний. Образуется, обособленная от власти, *"властвующая элита"*. Они становятся и слоем, и в каком-то смысле неформальным институтом, кругом, где подобно воронке сгущается воля к власти общества, сформировавшись же в идею, она структурируется, *пре-творяется* в мысль и дело. В этой воронке вырабатывается *умение* и тем самым приобретается знание, которое передается. Образуется некое предание. Здесь образовываются кадры, носители воли к власти. Властвующая элита приобретает таким путем собственные силы для своего последующего становления, приобретает как свое собственное свою "жизненость". В качестве жизненности для властвующей элиты выступает ее собственное предание. Чтобы нечто имело свое собственное обособленное становление – оно должно иметь свою жизненность. Властвующая элита, приобретая свою жизненность, становится самостоятельным слоем и получает свое существование как отдельный структурный элемент общества. В своем предании властвующая элита приобретает свою самость и тем самым ее относительно отдельное существование можно охарактеризовать как *самостояние*, то есть самостоятельное становление в самое себя.

Тема властвующей элиты – задача отдельного исследования и не входит в рамки данной статьи. Наше же небольшое отступление было вызвано желанием показать и для нее (властвующей элиты) *самостоящую* черту ее существования. Другая причина заключается в том, что для нашего общества характерно возникновение этого нового феномена элиты из интеллектуальной. И хотя первая получает свое рождение от второй, все же интеллектуальная элита остается тем же, не трансформируется в нечто другое.

Она всегда определяется своим отношением к мысли. В

своем же непрестанном, обособленном присутствии как мыслящее существо – «человек мыслящий» – интеллектуал, тем самым и элита, приобретают свою самость. В этом отношении, конечно, элита выступает как нечто асоциальное, как некая маргинальная структура. Таким образом ее самостоятельное непрестанное становление выступает как самостояние. А социализация может мыслиться в русле создания таких структур, которые, предоставляя *"самостоящей"* элите возможность своего такого существования (оставаться сама собой), в то же время представило бы в собственность общества, в его "жизненый мир" плоды ее творения, тексты культуры. Создание таких структур нам представляется заботой именно структурированого общества, тем самым и государства. Но какое государство социализацию так понятой интеллектуальной элиты может иметь включенным в свою *озабоченность?* Имеется ввиду *собственное государство*[1], в которое объединяющей функцией структурации *встало* так называемое "Мы", в свою очередь понимаемое как нация-в-своем-государстве, сформованная в социум функциями структурации: обьединяющей и обособляющей (индивидуализирующей и, тем самым, обеспечивающей свободу самости).

ԱՆԱՀԻՏ ՋԻՋՅԱՆ

Հոգեւոր ընտրանու ինքնակայումը

Հոգեւոր ընտրանին կազմակերպված համակարգ չէ. ընտրյալությունը դրսեւորվում է որպես մտածելու եւ մտանցելու հնարավորություն:

Հոգեւոր ընտրանու հիմնական գծերն են. գիտակցության էսթետիկական ուղղվածությունը, ապրելը կարծես թե բարուց եւ չարից անդին, ազատ վերաբերմունքն ավանդությանը, օտարումն արդեն «կայացած» իրողություններից:

Արտաքին կյանքը, փոխելով Խաղի կանոնները, շատերին ստիպեց ամեն ինչ սկսել զրոյից: Փոփոխվում են ոչ միայն մտածելու

1. *Только лишь при такой включенности в озабоченность государства бытия – самости (личности, группы, организации и т.д., т.е. все что имеет и тем самым действительно есть самость)- присутствующей - в - государстве, этой же самостью данное государство* признается *как свое собственное.*

բովանդակությունը, թեմաները, կերպը, այլեւ հոգեւոր ընտրանու կազմը: Երեւան են գալիս մտավորականներ, որոնք շեշտը դնում են հոգեւորի կիրառության, սոցիալ վերակառուցմանն ուղղված իրենց որոնումների իրականացման վրա. նրանք դառնում են «գաղափարախոսներ»: Իշխող ընտրախավը, ձեռք բերելով իր կենսունակությունը, կենում է որպես հասարակության առանձին կառուցվածքային տարր:

Մեր հասարակության համար բնորոշ է իշխող ընտրախավի ծագումը մտավորականից, թեեւ վերջինս ամենեւին էլ չի կերպափոխվում այլ բանի: Սկզբունքորեն բնորոշվելով մտքի գաղտնիքի նկատմամբ ունեցած իր հարաբերության, որպես «մտածող մարդ» իր մշտական ներկայության միջոցով, մտավորականը, ինչպես նաեւ ողջ ընտրանին, այդ իսկ ինքնորոշմամբ, ձեռք է բերում իր ինքնությունը:

ՀՐԱՉՅԱ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

Ինքնության՝ խնդիրը

– Ընդհանրապես ինքնության վերաբերյալ հարցադրումը կանխադրում է, զատում, տարանջատում, ինչո՞ւ չէ, նաեւ հակադրում: Ահա պետականության պայմաններում ազգային ինքնության հարցադրումն իր հետ կրերի ոչ միայն եւ ոչ այնքան հարցի գիտական ու գիտակից քննարկում, որքան ավելորդ ռեսանտիմանի, այս անգամ ոչ թե անհատական-անձնական, այլ հանուր-պետական, ինչը, կարծում եմ, Իսրայելում հենց տեղի ունի (աչքաթող չանենք նաեւ այն հանգամանքը, որ Իսրայելում հրեական սփյուռքը խաղում է ոչ վերջին դերը):

– Հետաքրքիր երեւույթ է, որ ազգի պետականություն ունեցող հատվածը ձգտում է դեպի դուրս (կենտրոնախույս է), դեպի արտաքին աշխարհ եւ քիչ թե շատ ենթարկված է արտաքին ազդեցություններին, ինչը ոչ միայն բնական է, այլ նաեւ առաջադիմության գրավական, մինչդեռ մյուս մասը, որ գոյատեւում է օտար միջավայրում՝ գաղթօջախների ձեւով, ձգտում է դեպի ներս (կենտրոնաձիգ է) եւ կամա թե ակամա ստիպված է հարկ եղած դեպքում նաեւ պաշտպանվել, ինչու չէ, նաեւ հակադրվել տվյալ իսկ պետությանը, որտեղ ապրում է: Այլ կերպ ասած, պետականության պայմաններում ազգի ու ազգայինի վտանգվածությունը եւ արտաքին աշխարհի հետ հարաբերությունը հիմնված են բոլորովին այլ սկզբունքի վրա (պատմական, տնտեսական, ռազմական, մշակութային), մինչդեռ գաղթօջախների պայմաններում, այն, ինչին ձգտում է պետականություն ունեցող հատվածը, ինչին տրված է, այստեղ արտաքին (իմա՝ համապատասխան պետության) աշխարհի հետ կապը (ավելի շուտ նրանից զատվելը եւ նրան նաեւ հակադրվելը) հիմնվում է հենց ազգայինի, էթնիկականի վրա: Այստեղ կարեւոր դեր է խաղում նաեւ այն երկիրը, որտեղ գտնվում է տվյալ գաղթօջախը: Եւ այսպիսի դեպքերում սփյուռքի համար ազգային ինքնության հարցն իր մեջ կրում է նաեւ տվյալ գաղթօջախի վրա տվյալ պետության կամ ժողովրդի բողած կնիքը: Ահա թե ինչու պետականության պայմաններում առաջնաբեմ է մղվում պետական, իսկ գաղթօջախում՝ ազգային ինքնության հարցը:

– Պետականության պայմաններում ազգային ինքնության հարցն ավելի պատմամշակութային, գիտական, սոցիալ-հոգեբանական խնդիր է: Մինչդեռ գաղթօջախում այն դառնում է անձնա-

կան-անհատական-հոգեկան խնդիր:

Շատ հաճախ կարելի է նկատել, թե ինչ ակտիվություն է դրսեւորում տեղի համայնքը: Չպետք է թաքցնել, որ շատ դեպքերում հաճախ գաղթօջախը, իսկ առանձին անհատներ գրեթե անբացառ կերպով միշտ հայտնվում են այդ անձանց կողքին, նաեւ, թերեւս, մեծավմասամբ այն բանի համար, որ մի կողմից զգում են ազգային պետության շունչը եւ մյուս կողմից կարող են ներկայացնել իրենց երկրում որպես պետականություն ունեցող ժողովուրդ:

– Կարծում ենք, որ եթե պետք է դրվի ինքնության հարց, ապա այն առժամանակ պետք է լինի պետական ինքնության հարցը, իսկ ընդհանրապես եւ միշտ՝ մշակութային ինքնության հարցը: Ադոթելով, որ մեր ենթադրությունները չիրականանան, ստիպված ենք դիմել պարզաբանման մեզ համար տհաճ բացասական մեթոդին: Բանն այն է, որ պետականության պայմաններում ազգային ինքնության հարցի սրումը հղի է մեծ վտանգներով: Նախ ամենաանաչառ իսկ գիտնականի մոտ ազգին վերաբերող հարցերում գործում է մի տեսակ ենթագիտակցական, երբեմն նաեւ գիտակցական, ինքնավերահսկման մեխանիզմ: Իսկ դա կանխադրում է սուբյեկտիվ կարծիք՝ բացասական թե դրական: Բացասական կարծիքը՝ անընդհատ օբյեկտիվորեն պոտենցավորվելով, զուգորդվում է սոցիալականի հետ եւ ի վերջո կարող է տանել ինտերնացիոնալ-սոցիալիզմի, ինչը տեղի ուներ մեր վաղեմի անցյալում: Իսկ դրականը՝ նացեոնալ-սոցիալիզմի: Վերջինիս դեպքում ձեւավորվում է որոշակի ինքնամեծար ազգային կոնցեպցիա: Ազգային բուլության դեպքում այս կոնցեպցիան տանում է այն բանին, ինչը Նիցշեն ռեսանտիման (ոխակալություն, քենակալություն) է կոչում, որի հետեւանքները ամեն տեսակ դավադրություններն են մարդկանց եւ աշխարհի հանդեպ:[1] Իսկ ազգային պետության հզորության դեպքում այդ կոնցեպցիան նախ իր ուժը ցույց կտա նույն երկրի ներսում ապրող ազգային փոքրամասնություններին, համոզվելու, թե որքան է ինքը զորեղ եւ ստուգելու, թե արտաքին աշխարհն ինչ վերաբերմունք կցուցաբերի: Իսկ հանգամանքների որոշակի դասավորման դեպքում առիթը բաց չի թողնի նաեւ ուրիշի հետ չափվելու կամ պատմա-տարածական հարցեր լուծելու: Չէ՞ որ ազգային ինքնությունը սերտորեն առնչվում է բնատարածքի, պատմատարածքի, գոյատարածքի, կենսատարածքի եւ մշակութատարածքի հետ:

Քանի որ ստիպված դիմեցինք բացասական պարզաբանման

1. Ռեսանտիման՝ ֆրանսերեն Ressentiment բառից: Սույն եզրի գիտական բացորոշումը ընթերցողը կարող է գտնել հաջորդ «Դասական էջեր» բաժնում:

մեթոդին, ապա մեզ իրավունք ենք վերապահում ավարտել մեր խոսքը ըղձական մի նախադասությամբ՝ Երանի՞ Հայաստանը շուտ հզորանա եւ հզորության իր բարձունքից դեպ ներքեւ ների իր դահիճներին՝ որպես զոհ:

Ressentiment-ի երեւույթը, որը Ֆ. Նիցեի շնորհիվ կայուն տեղ է գրավել հասարակագիտական գրականության մեջ եւ բազմաթիվ հետագա վերլուծությունների ու մեկնաբանությունների նյութ է հանդիսացել, գործնականում անծանոթ է հայ ընթերցողին: Հայերեն մասնագիտական գրականության մեջ այդ թեման փաստորեն միայն մեկ անգամ է արծարծվել (տես Նիցեի մեկհատորյակի՝ Կ. Ավապյանի կատարած ծանոթագրություններ- Ֆ. Նիցե. Քարուց եւ չարից անդին. Դասավածների մբնշաղ. Եր. 1992, էջ 268–270):

Նկատի ունենալով, որ Ressentiment-ի հասկացությունը կարեւոր նշանակություն ունի հայոց ազգային ինքնության պատմական ճանապարհին ձեւավորված որոշ բաղկացուցիչների առավել խորը ըմբռնման, նաեւ՝ հաղթահարման համար, ներկայացնում ենք հատվածներ արդի սոցիոլոգիայի հիմնադիրներից մեկի՝ Մաքս Շելերի Ressentiment-ի վերլուծությանը նվիրված դասական աշխատություններից, որ բացորոշում է այդ հասկացության սոցիալ-հոգեբանական եւ բարոյագիտական էությունը:

ՄԱՔՍ ՇԵԼԵՐ

Ressentiment-ը բարոյականության կառուցվածքում

(հատվածներ)

... Ressentiment-ը **հոգեկան ինքնաթունավորում է**, որը խիստ որոշակի պատճառներ եւ հետեւանքներ ունի: Դա մի տեւական հոգեկան տրամադրվածություն է, որը ծագում է որոշակի՝ ինքնին բնականոն եւ մարդկային բնության հիմնաշերտին պատկանող հույզերի եւ աֆեկտների լիցքաթափումը սիստեմատիկորեն արգելակելու շնորհիվ եւ պատրանքային արժեքներ ստեղծելու եւ դրանց համապատասխանող արժեքային դատողություններ անելու տեւական հակվածություն է առաջացնում: Այդ կապակցությամբ առաջին հերթին քննության ենթակա հույզեր են վրեժի զգացողությունն ու վրեժի ազդակը, ատելությունը, չարությունը, նախանձը, չարակամությունը, ենթգությունը:

Ressentiment-ի կազմավորման կարեւորագույն ելակետը վրեժի ազդակն է: Արդեն իսկ «Ressentiment» բառը ցույց է տալիս, որ խոսքն օտար հոգեվիճակների նախկին ընկալումների հիման վրա առաջացող հույզերի, այսինքն՝ հակազդեցությունների (պատասխան ռեակցիաների) մասին է: Հենց այդպիսի ռեակտիվ ազդակ է վրեժի ազդակը, ի տարբերություն ակտիվ եւ հարձակողական ազդակների, բարեկամական լինի սրանց միտումը, թե թշնամական: Վրեժի յուրաքանչյուր ազդակի պետք է նախորդած լինի որեւէ հարձակում կամ վնաս: Այստեղ նաեւ կարեւոր է, որպեսզի վրեժի ազդակը լիովին չհամընկնի հակահարվածի կամ պաշտպանության ազդակի հետ, նաեւ այն դեպքում, երբ այդ հակազդեցությունն ուղեկցվում է զայրույթի, կատաղության կամ վրդովմունքի վերապրումով:

Երբ, օրինակ, հարձակման ենթարկված որեւէ գազան կծում է իր վրա հարձակվողին, դա չի կարող վրեժ կոչվել: Ինչպես նաեւ ապտակին անմիջապես ապտակով պատասխանելը վրեժ չէ: Վրեժի իրողության համար առավել կարեւոր են երկու էական հատկանիշ. անմիջականորեն առաջացող հակազդեցության (ինչպես նաեւ դրա հետ կապված զայրույթի եւ կատաղության գրգիռների) առնվազն ակնթարթային կամ մի որոշակի տեւողություն ունեցող ընդհատումը

Scheler M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen- Abhandlungen und Aufsätze von Max Scheler. I. B. Leipzig, 1915, ss. 48-50, 55-61, 75-76, 92.- գերմաներենից թարգմանեց Ա. Ոսկանյանը:

եւ արգելակումը եւ, սրա հետ կապված, այդ հակազդեցության հետաձգումը մեկ այլ ժամանակի եւ ավելի բարենպաստ իրավիճակի («դեռ սպասիր, մյուս անգա՜մ...»). այդ ընդհատումը սակայն պայմանավորված է կշռադատող կանխատեսությամբ, որ անմիջական հակազդեցությունը անհաջողություն է կրելու, եւ այդ կանխատեսության հետ կապված «չկարողանալու», «անզորության» արտահայտված զգացողությամբ: Արդեն վրեժն ինքնին մի ապրում է, որ կառուցված է անզորության զգացողության վրա, ուրեմն խոսքը բոլոր դեպքերում որեւէ կետի «թուլության» մասին է: Այնուհետեւ, վրեժն իր էությամբ մշտապես «այս ընդ այն»-ի գիտակցություն է պարունակում, ինչի շնորհիվ երբեւէ աֆեկտներով առաջնորդվող հակազդեցություն չի ներկայացնում: Այս երկու հատկանիշների շնորհիվ վրեժի ազդակն ամենանպաստավոր ելակետն է Ressentiment-ի ձեւավորման համար:

...Վրեժի ազդակներն այնքան ավելի են նպաստում Ressentiment-ի ձեւավորմանը, որքան ավելի է վրեժի զգացողությունը բուն քինախնդրության վերածվում, որքան ավելի է վրեժի ազդակների ուղղվածությունը մղվում անորոշ առարկաների ոլորտը, որոնք պետք է միայն մեկ պարտադիր ընդհանրական հատկանիշ ունենան եւ, միեւնույն ժամանակ, որքան ավելի սակավ է այն՝ որոշակի առարկայի նկատմամբ վրեժի իրականացման շնորհիվ բավարարություն գտնում: Տեւականորեն չբավարարվող վրեժի զգացողությունը, մանավանդ երբ դրա հետ արդեն իսկ իր բնույթով կապված «իրավացի լինելու» գիտակցությունը (որը բացակայում է, օ-կ, կատաղության կամ զայրույթի պոռթկումներում) որոշակի «պարտքի» մասին գաղափարի աստիճանի է բարձրացվում, կարող է ուղղակի ներքինից թոշնեցնել մարդու եւ մահվան բերել: Երբ քինախնդրություն է առաջանում, անմիջապես (առանց գիտակցված կամային ակտի), բնազդաբար միջադեպեր են փնտրվում, որոնք կարող են ներս գցված քենի գործողության առիթ ընձեռնել, կամ պատրանքամետ տրամաղրության շնորհիվ՝ ուրիշների բոլոր հնարավոր գործողությունների եւ արտահայտությունների մեջ, որ որեւէ վնաս չէին նախատեսում, վնասաբերության կեղծ միտում է ներմուծվում: Չափազանց մեծ խոցելիությունը հաճախ նաեւ քինախնդիր բնավորության ախտանշան է: Առկա քինախնդրությունն այդպիսով իր պոռթկման հարմար առիթներ է որոնում: Սակայն քինախնդրությունն այնքան ավելի է տանում Ressentiment-ի ձեւավորմանը, որքան ավելի է զսպվում վրեժի իրականացումը, որ կոչված է սեփական արժանապատ-

վության խոցված զգացողության կամ անարգված «պատվի» կամ կրած վիրավորանքի հանդեպ «բավարարման» վերականգնմանը. դա տեղի է ունենում առավել մեծ չափով, երբ զսպվում է նաեւ հոգեկանի երեւակայական դրսեւորումը, քանի որ վերջին հաշվով ճնշվում է վրեժի մղումն ինքնին: Այստեղ է, որ այդ հոգեվիճակին շաղկապվում է ուրիշների արժեքների «սառեցման»՝ առկախման միտումը, որի միջոցով լարվածությունը պատրանքային լուծում է ստանում:

Նմանատիպ պատրանքներն առավել ակնառու են դառնում, երբ առկա են հետեւյալ գործոնները.

Վրեժի զգացողության էությունից բխում է, որ այն- արդեն իսկ հիմնված լինելով անզորության պատճառով հակահարվածի առաջին մղումը հետաձգելու վրա- միմյանց շարունակաբար հաջորդող հետագա զսպումների եւ հետաձգումների միտում ունի: Դրա արտահայտությունն է նաեւ հայտնի առածը. «Վրեժը սառը կմատուցեն»: Այսպիսով դա ceteris paribus մշտապես թույլ կողմի դիրքորոշում է: Նույնքան էական է նաեւ, որ վնասողի եւ վնասվողի միջեւ տեղի է ունենում որոշակի **հավասարեցում**: Ստրուկը, որն իր բնույթով է ստրուկ կամ իրեն ստրուկ է զգում ու գիտակցում, տիրոջ կողմից վիրավորվելու դեպքում վրեժի զգացողություն չի ունենում. նույնն է ստրկամիտ ծառան, որին հայհոյում են. նաեւ երեխան, որին ապտակել են: Դրան հակառակ՝ ներքին մեծ, քողարկված հավակնությունները, չափազանցված, արտաքին սոցիալական դիրքին չհամապատասխանող հպարտությունը առանձնապես բարենպաստ են վրեժի զգացողությունն արթնացնելու համար: Սոցիոլոգիական առումով սրանից մի կարեւոր դրույթ է բխում. հոգեբանական այս դինամիտի պաշարներն այնքանով ավելի են մեծանում, որքանով մեծ է **տարբերությունը** խմբերի քաղաքական-սահմանադրական կամ «բարքերին» համապատասխանող իրավական դիրքի ու հանրային արժեքավորման եւ դրանց՝ միմյանց նկատմամբ ունեցած իշխանության **փաստական** հարաբերությունների միջեւ: Խոսքը ոչ թե այդ գործոններից որեւէ մեկի մասին է առանձին վերցրած, այլ երկուսի միջեւ եղած տարբերության: Ոչ միայն քաղաքական, այլեւ սոցիալական հավասարության (ունեցվածքի հավասարության իմաստով) ձգտող ժողովրդավարության շրջանակներում սոցիալական Ressentiment-ը նվազագույն կլիներ: Բայց այն նաեւ նվազագույն կլիներ - եւ էր - օրինակ կաստայական հասարակության մեջ, որպիսին գոյություն է ունեցել Հնդկաստանում, կամ խստորեն արտահայտված դասային կարգեր ունեցող հասարակություններում:

Ressentiment-ի գերագույն լիցք պետք է պարունակի, ուրեմն, այն հասարակությունը, որում- ինչպես դա մեզանում տեղի ունի- մոտավորապես հավասար քաղաքական եւ այլ իրավունքները, համապատասխանաբար՝ հանրորեն ճանաչված, ձեւական սոցիալական իրավահավասարությունը ձեռք ձեռքի են ընթանում իրական իշխանության, իրական ունեցվածքի, իրական կրթության շատ մեծ տարբերությունների հետ: Հասարակություն, որում յուրաքանչյուրն «իրավունք» ունի յուրաքանչյուրի հետ համեմատվելու եւ իրականում, այնուամենայնիվ, համեմատվել չի կարող: Այստեղ- լիովին վերանալով անհատական բնավորություններից եւ ապրումներից- արդեն իսկ **հանրության կառուցվածքում** առկա է Ressentiment-ի հզոր լիցք: Այդ գործոնին միանում է մեկ այլը. վրեժի զգացողությունն այնքան ավելի հեշտ է վերաճում Ressentiment-ի, որքան ավելի է այն վերածվում տեւական, շարունակաբար որպես «զրկված» ընկալվող եւ զրկողի իշխանությունը մերժող մի հոգեվիճակի, որքան ավելի է «զրկվածությունը» որպես **ճակատագիր** ընկալվում: Ամենացայտուն արտահայտվածն այն դեպքն է, երբ որեւէ անհատ կամ խումբ իրենց **ա՛յս եւ այսպե՛ս կեցությունն** արդեն իսկ որպես վրեժխնդրության առարկա են ընկալում: Անհատի դեպքում դա առավել աչքառու երեւույթներն են. մարմնական թերությունը կամ բնական ունակությունները: Հաշմանդամության Ressentiment-ը հայտնի է. նույնը վերաբերում է անբնական պարզամտությանն ու հիմարությանը: Անսահման հրեական Ressentiment-ը -ինչպես իրավացիորեն նշել է Նիցշեն- սնվել է կրկնակի աղբյուրից՝ այդ ժողովրդի (ընտրյալ ժողովրդի) անսահման ազգային հպարտության եւ դարերով որպես ճակատագիր ընկալվող արհամարանքի ու ճնշման փոխազդեցությունից. այսօր էլ դեռ զգալի չափով՝ ձեւական իրավահավասարության եւ փաստական ճնշման փոխազդեցությունից: Այդ ժողովրդի ծայրահեղության հասցված աշխատունակությունը, օժտվածության գործոնների եւ այլ պատճառների հետ մեկտեղ, անկասկած նաեւ հրեական ինքնագգացողության՝ կազմորոշ բնույթ ստացած շեղումի հետեւանքն է. դա մի փոխհատուցում է ազգային ինքնագնահատականին համապատասխանող սոցիալական ճանաչման բացակայության համար: Ընկալումը, որի համաձայն խմբի գոյության ձեւը եւ նրան վիճակված ճակատագիրն արդեն այնպիսին են, որ ինքնին վրեժ են պահանջում, մի հզոր շարժիչի է վերածվել նաեւ չորրորդ դասի շարժման կենսական դրսեւորումների զարգացման ընթացքում: Որքան ավելի ճակատագրական է ընկալվում տեւական սոցիալական ճնշումը, այնքան ավելի քիչ է այն ի զորու նպաստելու

այդ վիճակի գործնական փոփոխությանը միտված ուժերի ազատ արձակմանը. այնքան ավելի է նա իր դրական նպատակը դարձնում ողջ գոյություն ունեցողի հախտոն քննադատությունը: «Քննադատության» առանձնահատուկ եղանակը, որը կարելի է Ressentiment-ի քննադատություն անվանել, այն յուրահատկությունն ունի, որ անտանելի համարվող իրավիճակից դուրս բերող որեւէ ելք բավարարություն չի պատճառում- ինչպես դա տեղի է ունենում դրական նպատակներ հետապնդող քննադատության դեպքում- այլ ընդհակառակը՝ անբավարարվածություն է ծնում, քանի որ խաթարվում է զուտ հայհոյելուց եւ ժխտելուց առաջացող ուրախության հարաճուն զգացողությունը: Այսօրվա մեր որոշ քաղաքական կուսակցությունների մասին կարելի է պնդել, որ նրանց եւ նրանց ներկայացուցիչներին ոչինչ ավելի մեծ զայրույթ չի պատճառում, քան այն դեպքերը, երբ իրենց ծրագրային պահանջների մի մասն իրականացվում է, կամ «հիմնարար ընդդիմության» իրենց համբավը խամրում է նրանով, որ նրանց ներկայացուցիչներից մի քանիսը պետական կյանքի դրական համագործակցության մեջ են ներքաշվում: «Ressentiment-ի քննադատությունն» այն առանձնահատկությունն ունի, որ բոլորովին էլ լրջորեն չի «ցանկանում» այն, ինչը որպես ցանկալի է ներկայացնում: Նա ոչ թե քննադատում է չարիքից ելք գտնելու համար, այլ օգտագործում է քննադատությունը որպես ծածկույթ իր հակակրանքն ազատորեն արտահայտելու նպատակով: Ո՞վ չի ճանաչում մեր խորհրդարանի հանրահայտ պատգամավորներին, որոնց քննադատությունը հենց այն պատճառով է այդքան անհիմն ու չափազանցված, որ նրանք ոչինչի հետ լրջորեն հաշվի չեն նստում, բացի նրանից, որ երբեւէ նախարար չեն դառնալու: Երբ այդ **վախն** իշխանությունից- ի տարբերություն կամքի առ իշխանություն- կազմորոշ է դառնում, Ressentiment-ը վեր է ածվում քննադատության շարժիչի: Եւ ընդհակառակը, փորձը ցույց է տալիս, որ որեւէ կուսակցության քաղաքական քննադատության թունավոր ատամն անմիջապես կոտրվում է, երբ այն ներգրավվում է դրական պետական համագործակցության մեջ:

... Ressentiment-ով պայմանավորված պատրանքային արժեքավորման յուրահատկությունը. օրինակ՝ իր համար ճնշիչ օտար արժեքները «բանսարկող» մարդու ապրումներից բխող առանձնահատուկ կեցվածքը, նրանով չի բացատրվում, որ օտար դրական արժեքները նրա կենսափորձում ընդհանրապես որպես «դրական» եւ «բարձրագույն» արժեքներ ներկայացված չեն: Այդպիսի դեպքում

«պատրանքի» մասին խոսք լինել չէր կարող: Սակայն բանը նաեւ այն չէ, որ մարդ, այդ արժեքները վերապրելով հանդերձ, կեղծ՝ այսինքն իր իսկ կենսափորձին հակասող դատողություններ է առաջադրում եւ արտահայտում: Դա «սխալմունք» կլիներ կամ սուտ: Այդ կեցվածքն ըմբռնելու համար կարելի է հետեւյալ նկարագրությունն առաջարկել. արժեքները, որպես ինքնին դրական եւ բարձրագույն, դեռեւս առկա են, սակայն դրանք միեւնույն ժամանակ **ծածկված են** պատրանքային արժեքներով, որոնց «խորքից» դրանք միայն թուլորեն, «թափանցելով» առկայծում են: Իրական, օբյեկտիվ արժեքների այդ «թափանցումը» թվացյալ արժեքների միջով, որոնք նրանց հակադրում են Ressentiment-ի պատրանքը, ոչ իրական, թվացող աշխարհում ապրելու այդ խավար գիտակցությունը, որն անզոր է լայն աշխարհ դուրս գալու եւ տեսնելու, թե ինչ **կա** իրականում, մնում է ողջ այդ հոգեկան կենսագործության անվերոռնելի բաղադրամասը:

... Ressentiment-ի արտահայտության ձեւական կառուցվածքը ամենուրեք նույնն է. որեւէ բան, որեւէ A ընդունվում է, գնահատվում է, գովաբանվում է ո՛չ թե իր սեփական ներքին որակից ելնելով, այլ հանուն լեզվական դրսեւորում չստացող մի միտումի. մեկ այլ բան՝ որեւէ B ժխտելու, արժեզրկելու, պարսավելու: A-ն «օգտագործվում» է B-ի դեմ:

JÜRGEN GISPERT

Identität in Armenien

Vorwort

Als ich am 2.12.1993 nach Deutschland zurückkehrte, lag ein fünfmonatiger Aufenthalt in Armenien hinter mir, dem nur die Aufgabe zugrundelag, ein wissenschaftlichen Programm auf seine Praktikabilität hin zu überprüfen; es war auch der für die Ethnologie so typische Anspruch, "sich-der-Fremde-auszusetzen", sich-einer anderen Kultur anzunähern, vorhanden. In Deutschland angekommen, landete ich inmitten der Vorweihnachtszeit. Die ganzen Straßen waren hell erleuchtet. Lichterketten, viele zu über den Straßen hängenden Kronen geformt, sollen Besinnlichkeit und Festlichkeit vermitteln. Mir vermittelte ihr Anblick etwas anderes. Ich überlegte mir, wieviel Zimmer in dem Haus, in dem ich in Jerevan für fünf Monate wohnte, mit den Glühbirnen einer einzigen Lichterkette erhellt werden könnten. Diese, wenn ich mal so sagen darf, "Grenz-Erfahrung", ist charakteristisch für die Ethnologie. Kaum wende ich Armenien den Rücken zu, holt es mich - über ein Signal, hier: eine Lichterkette vermittelt- wieder ein. Die Grenze verbindet und trennt zugleich. Um das eine zu erkennen, bedarf es des anderen, bzw. es bedarf der Differenz. So können wir hier ein Problem anschneiden, das auch die Ethnologie beschäftigt, das der Identität. Zweierlei Schwierigkeiten tauchen hier auf.

Einerseits, um das, was man "Identität" nennt, zu erfahren, bedarf es der Erfahrung "des Anderen". Das Eigene und das Andere, die Differenz zwischen beiden, ermögicht erst den Zugang zur Identität. Das zweite Problem

Vortrag anläßlich des wissenschaftlichen Symposiums vom 13.10.1994 - 15.10.1994 innerhalb der deutsch-armenischen Kulturwochen am 15.10.1994 in Jerevan, Republick Armenien

ist eines der Kernschwierigkeiten, die sich die Ethnologie zueigen gemacht hat. "Annäherung an das Fremde" heißt ihr Programm und die Emphasis, das "Sich-Einfühlen" mit dem und im Anderen die Praxis. Dabei kommt es aber zu allerlei Verkrampfungen, denn wie zum Beispiel kann ich mich in einen Betenden in der Kirche "einfühlen"? Schlicht gesagt, die wissenschaftliche Annäherung an das Andere betrifft eine Distanz zwischen mir und es.

Um das Identitätsproblem etwas näher zu beleuchten, möchte ich vier Typen von Identitäten vorstellen und sie anhand von einigen Beispielen aus Armenien illustrieren. Ich stütze mich hierbei auf einen Artikel meines mich in Deutschland betreuenden Professors, Herrn Dr. Streck.[1] Er hat die ethnologischen Theorien zur Identität in vier Typen unterteilt: einer zugeschriebenen Identität, einer fluktuierenden Identität, einer verborgenen Identität und einer erlittenen Identität.

Die Identitätsformen

Die zugeschriebene Identität charakterisiert sich in 3 Formen von Beziehungen. Die strukturalen Beziehungen sind durch die gesellschaftliche Struktur bedingt und drücken sich in aufeinander bezogenen Statusrollen aus. Die kategorialen Beziehungen manifestieren sich in der Dieferenz nach Titeln, Stellen, Abstammung, Hautfarbe, etc. Personale Beziehungen schließlich sind mit individuellen, einmaligen und situationalen Ereignisen in Zusammenhang zu bringen (vgl. Streck 1992;99). Man muß hier allerdings bedenken, daß es das Subjekt ist, das typisierend erfaßt; es reflektiert die soziale Mitwelt und die soziale Umwelt und verfaßt praktisch eine **selbstdefinierte** Zuschreibung, die es zu dem potentiell verabsolutiert. Man unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem "Du' und dem "Ihr", was der sozialen Mitwelt (Du) und der sozialen Umwelt (Ihr) entspricht. Zwingend erscheint die Schlußfolgerung, daß das Verhältnis zwischen kategorialer und personaler Beziehung über die Zuschreibung "Du" oder "Ihr" entscheidet. Im Verhältnis zwischen Aseris und Armenier dürfte es derseit wohl kaum den Fall geben, daß Repräsentanten beider Seiten eine "Du-Welt" teilen. Andererseits ist es aber auch möglich, daß aus der "Ihr-Welt" eine 'Du-Welt" wird. Levon Abrahamian hat eine Studie vorgelegt, in der er die Phase der großen Demonstrationen in Jerevan 1988 u.a. auch unter dem Aspekt der zugeschriebenen Identität untersucht.[2] In der armenischen Gesellschaft bestehende Polarisierungen verschwanden in diesen Zeiten.

1. Streck. Die Stiftung von Gruppenidentität als ethnologisches Problem.- Sociologus 42/2 1992.

2. Abrahamian. The antropologist as shaman: intepreting resent political events in Armenia, - Beyond boundaries; understanding, translation and antropological discource, G. Palsson (ed.), Oxford/Providence, 1993.

Gegensätze wie die zwischen Stadt und Land, Mann und Frau, Sprachgegensätze und Unterschiede wie die zwischen Gesund und Behinderten hoben sich auf: Man befand sich in einer großen "Wir" - oder "Du" - Gruppe. Jedoch weist Abrahamian auch darauf hin, daß nach dem Festival die Gegensätze wieder voll zur Geltung kommen können, sogar noch viel stärker als zuvor zutage treten können. Das abgekühlte Verhältnis großen Teile der Bevölkerung zur jetzigen Regierung - Mitglieder der die damalige Bewegung tragenden Karabach - Gruppe - spricht beredt Zeugnis hiervon: Das "Du" wich wieder einem "Ihr".

Kommen wir zur nächsten Form der Identität. Bei der fluktuierenden Identität entscheidet über die Zugehörigkeit und Solidarität das jeweilige gegenüber; die subjektive Identität hängt wesentlich von der Beziehung zum jeweiligen Gesprächspartner ab. Auch betrifft diese Identität das Sprach - und Rollenverhalten. Je nach Situation - oftmals unbewußt und nicht unmittelbar intendiert - werden Form der Sprache und die eigene Rolle gewechselt. Ein interessantes Beispiel für diese Form des Verhaltens ist Tatsache, daß im Armenien des Sozialismus es für die Menschen keinen Widerspruch bedeutete, sein Kind zu taufen und gleichzeitig Kommunist zu sein. Dies führte zu scheinbar skurrilen Ereignissen. Parteigenossen gingen zu Stalins Zeiten, um nicht denunziert zu werden, mit ihren Kindern Nachts zur Taufe und trafen dort alte Bekannte der Partei, mit denen sie dann später wiederum und offiziell gegen die Religion wetterten. Dies meint mit Streck einerseits Verhalten aus Höflicheit und Anpassung, andererseits ethnische Mimikry aus Gründen reinen Überlebens (vgl. Streck 1992;93). Wenn die Tatsache, Kommunist und Christ zugleich sein zu können, in Deutschland beispielsweise Verwunderung auslöst, dann hängt dies weniger an der scheinbaren Widersprüchlichkeit dieses Verhaltens, vielmehr an der "Alles oder Nichts" - Pragmatik, die der deutschen Mentalität zungrundeliegt.

Der Teilaspekt der fluktuierenden Identität, die ethnische Mimikry führt uns zur verborgenen Identität, zum, wie Streck sagt, "universalen Gegensatz zwischen Innen und Außen" (Streck 92;103). Es hierbei um das Aufspüren des "Kernhaften in der Identität", dem "Bleibenden", an dem das Gegenüber gerade in Notfällen, politischen Krisen festhält". Im Falle Armeniens könnte zur Kernidentität zugehörend genannt werden: die Familie, Armenien (in seinen ursprünglichen Grenzen), die Armenisch-Apostolische Kirche und der Ararat. "Tsitsernakabert", das Genozid-Denkmal, verkörpert wohl, so kann ich sagen, alle diese Elemente. Nehmen wir beispielsweise die Dreiecksspitze, die einerseits das ganze Armenien symbolisiert, die

Vergangenheit, andererseits die Gegenwart verkörpert: In der großen Spitze ist eine kleinere eingelassen; beide durch eine Spalte deutlicih voneinander getrennt. Hier wird meines Erachtens auch der besagte Gegensatz zwischen Innen und Außen deutlich.

Die Spalte oder der "Riss" zwischen kleiner Spitze und großer Spitze stellt ein Stück der Identität dar, was das Außen dem Innen zufügt. Hier kommen wir auch wiederum zur Bestätigung der Aussage, nach der die Identität, also das "Innen", nicht ohne das Außen, das Andere zu bestimmen ist. Die Geschichte des Osmanischen Reiches, des zaristischen Rußlands und der Sowjetunion als jenes "Außen" gehören mit zur Identität Armeniens.

Die erlittene Identität als letzte Form, die ich hier vorstellen möchte, geht ursprünglich auf den von V. Turnerentwickelten Begriff der Liminalität zurück. Erlittene Identität wird durch "einen psychischen Ausnahmezustand, der im Kollektiv durchlitten wird", gestiftet (Streck 1992:106). Auf Prozesse der Gruppenbildung bezogen entstehen "Familien, Verbände, Stämme und Staaten vor allem als Schicksalsgemeinschaften..." (Streck 1992:106/107). "Die Annahme, gemeinsam geführt oder gerichtet worden zu sein" (Streck 1992:107) bestimmt die "subjektive Identitätsgewissheit" in Armenien der Diaspora, der Armenischen SSR und im heutigen Armenien. Man kann von einer "Leidenslinie" sprechen, die die Jahre 1915, 1988 und danach miteinander verbinden. Das Erdbeben 1988 führte in einzigartiger Weise die Diaspora -Armenier im Ausland ideell zusammen, man erinnerte sich plötzlich seiner Herkunft und lebte das gemeinsam erlittene Schicksal. Der Schicksalsgedanken bildet und bindet Gruppen.

Ich habe diese vier Typen kurz vorgestellt und versucht, jede einzelne Form anhand kurzen Beispiele aus Armenien zu illustrieren. Diese Identitätstypen sind meines Erachtens unerläßlich zur Erklärung und Beschreibung der armenischen Identität. Ich möchte jetzt einen Versuch unternehmen, indem ich ein Beispiel aus der jüngsten armenischen Gegenwartsgeschichte anhand der vier Typen erklären werde.

Kirche und Identität - ein Fallbeispiel

Ein Beitrag, den ich in der "Armenian Review" vor zwei Jahren las, beschäftigt sich mit der Entwicklungsphase Armeniens von 1987-1991, im Zusammenhang mit dem Verhältnis des Katholikos, Vazgen I, sowohl zum Staat als auch zum Umfeld der aufsteigenden Karabach-Bewegung (Guroian 1992). Nach den Juli-Unruhen 1988 am Jerewaner Flughafen trat Vazgen I.

mit einer Fernsehrede auf, in der er zum allgemeinen Problem der Unruhen und speziell zum Vorfall am Flughafen Stellung nahm. Im Mai 1988 nach den ersten Unruhen mußte der bisherige 1. Parteisekretär Demirjan abtreten. Die nachfolgende Regierung, deren Amtszeit von da an bis 1990 währte, war faktisch handlungsunfähig - das Machtvakuum war offensichtlich geworden. In diese unsichere Zeit fällt die Rede Vazgens I. Diese Rede kennzeichnet einen neutralen, ausgewogenen Charakter, der die Fakten einfach feststellt: die Gutheißung des Identitätsprozesses - das Verlangen Karabachs auf Zusammenschluss mit Armenien -, aber auch die Verdammung der durch die Demonstranten am Flughafen provozierten Ereignisse[3]. Das Problem Karabach solle, so Vazgen, über legale Mittel gelöst werden. Die Problematik liegt darin, daß zu diesem Zeitpunkt die Legitimationskrise des Systems längst offenbar wurde. Das Problem Karabachs innerhalb des legalen Prinzips des Systems zu lösen, hätte geheißen, alles beim alten zu lassen. Nichts anderes - bekanntermassen - entschied Gorbatchow. Vazgen I. billigt der "zentralen Regierung" innerhalb des legalen Rahmens zu, das Problem zu lösen, ohne die vom ZK programmatisch gefasste "Freundschhaft der Völker" zu gefährden. Die zentrale Regierung wurde von Moskau eingesetzt, der Bruch zwischen dem Volk und der Regierung im Karabach-Problem war aber schon vollzogen (vgl. Suny 1992:493 ff). Die einzige Lösung für das Karabach-Problem erschien schon damals Sezession, Angliederung an Armenien oder Eigenständigkeit; die Aufgabe der Regierung aber war es, den Status Quo zu erhälten. Dieses Schlingern zwischen den ethnisch-nationalen Bedürfnissen der Armenier und der wenigstens indirekten Propagierung fundamentalster Interessen des Systems begleitet die gesamte Rede Vazgens I. im Juli 1988.

Im November 1989, zum Zeitpunkt der 2. Rede Vazgens I., hatten sich die Fronten zwischen Armenien/Arzach und Aserbaidschan auf der einen Seite und zwischen Armenien und der marodierenden UDSSR auf der anderen Seite verschärft. Vazgen I. bezieht hier Stellung zu den Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Mit "Staat" bezieht sich Vazgen I. keineswegs mehr auf Armenien als Teilrepublik der SU, sondern auf Armenien als eigenständiges Gebilde. Moskau als Zentrale wird nicht mehr bennant, vielmehr sucht Vazgen I. die Stellung der Armenisch-Apostolischen Kirche für alle Armenier herauszustellen. Der von ihm zum Ausdruck gebrachte universalistische Anspruch der Armenisch-Apostolischen Kirche auf Verantwortlichkeit für alle Armenier sucht Vazgen I. durch die historische geronnene Aufgabe der Kirche zu untermauern. Nicht die SU hat zur

3. Augenzeugen sagten mir hingegen, daß russusche Soldaten die Auseinandersetzungen proviziert hätten.

Identität Armeniens beigetragen, sondern Etschmiadsin. Vazgen I. untermauert dies durch einen längeren geschichtlichen Abriß der armenischen Geschichte, in dem die Schlacht Vardans 451, als dieser heroisch gegen die Übermacht der Perser focht und verlor, die Schlacht bei Sardarabad in der die Armenier gegen die Übermacht der Türken fochten und gewannen, hervorgehoben werden. Die Linie Vardan-Sardarabad in dieser Rede zu bringen, ist rhetorisch signifikant zu einem Zeitpunkt, als es um die Wiedergewinnung eines armenischen Territoriums geht. Unterschwellig gliedert sich Karabach dieser Linie an[4]. Vazgen I. rückt seine Kirche in das Zentrum des armenischen Lebens.

Die dritte Ansprache - an die Wähler kurz vor dem Referendum am 21.9.1991 gerichtet - beginnt mit: "By the will of God, the citizens of our freedom loving nation and merely born Republic will respond on September 21, 1991, to the invitation for independence by declaring unanimously and loudly, yes" (Garoian 1992: 51). Dieser "Wille Gottes" mündet ein die Aufforderung, zu "...represent not the culmination of our idea for independence but the continuation of our determined march on the road to freedom by establishing the framework for a wise policy with the preservation of the political life and economic developemend of our homeland" (Garoian 1992: 51). Hier wird nicht nur deutlich eine Trennung zwischen der politischen und geistlichen Führung des Landes, sondern auch der zumindest rhetorisch geäußerte Anspruch der Kirche auf Teilhabe an der Politik.

Kurznalyse

Die drei Reden Vazgens I. im Zeitraum zwischen 1988 und 1991 kennnzeichnen eine Entwicklung, die man im Zusammenhang mit der Entwicklung der UdSSR und Armeniens wie folgt charakterisieren kann: zum Zeitpunkt, als die allgemeinpolitische Situation noch völlig unklar oder unabsehbar war, verhält der Oberste Patriarch sich vermittelnd zwischen Staat und Volk; loyal gegenüber den Normen einerseits, beschwichtigend den Aufständischen gegenüber andererseits. Je offensichtlicher der Zerfall, der mit der Unabhängigkeitserklärung Armeniens seinen Zenit erreicht, desto offensiver auch der Repräsentant bzgl. der Unterstützung der ethnischen Belange der Armenier, wobei die eigene Stellung der Kirche zum früheren Staat nicht thematisiert wird. Die Änderung dieser Außen-Innen-Beziehung wird begleitet von einem Wandel der inneren Beziehung zwischen Kirche und Armenier. In dem Maße, in dem Moskau als politiche Zentrale für Armenien schwindet, in dem Maße rückt Etschmiadsin ins

4. Zu diesem Phänomen kulturell verankerter Erzählmuster vgl. Tölölyan. Traditionelle Identität und politisher Radikalismus in der armenischen Diaspora - Identität in der Fremde (hrsg. von M. Dabag u. K. Platt, Bochum, 1993, s. 192 ff.

Zentrum. Das Bild "Moskau für Mutterland Armenien" wird ersetzt durch "Armenisch-Apostolische Kirche für Mutterland Armenien".

Die drei Reden, insgesamt gesehen, durchzieht die Form der fluktuierenden, verbunden mit der zugeschriebenen Identität. Vazgen I. wechselt binnen 3,4 Jahren seine Rolle: während er in der ersten Rede die "Freundschaft der Völker" beschwört, die durch die Regierung innerhalb der legalen Schranken bewahrt werden müsse und er eine Vermittlerrolle zwischen Regierung und Protestbewegung einnimmt, wandelt sich diese Verhalten des Vertreters der Armenisch-Apostolischen Kirche durch die drei Jahre hindurch hin zu einer zentralen Position für Armenien. Verbunden damit der Wandel der Zuschreibung: Das "Wir" als Bezeichnung der Gemeinschhaft der Armenier mit den anderen Völkern der SU weicht dem "Wir" der Armenier als eigenständige Nation mit deren Stellvertreterin Armenisch-Apostolische Kirche - unausgesprochen verbindet sich damit das "Ihr" als Zuschreibungskriterium für die anderen Völker / Nationen der ehemaligen Unionseinheit.

Das Prinzip der erlittenen Identität mit seinem gruppenbindenden Charakter wird in der 2. Rede deutlich, wenn Vazgen I. die Schlachten anspricht und diese in ihrer Bedeutung für das Schicksal der Armenier implizit mit Karabach in eine Reihe stellt. Vardan und Saradarabad stehen für die Einheit der Armenier, für deren Stärke, aus diesen negativen Ereignissen die Menschen Mut für die kommenden Aufgaben schöpfen sollen.

Die Form der verborgenen Identität läßt sich ebenfalls aus der Gesamtheit der 3 Reden erschließen. Die Armenisch-Apostolische Kirche als Teil der Kernidentität Armeniens rückt je weiter in den Vordergrund, je fortgeschrittener der Zerfall der SU ist. Die zentrale position der Armenisch-Apostolischen Kische für die Existenz Armeniens wird in der ersten Rede überhaupt nicht thematisiert. Dies ist jedoch sowohl in der 2. und noch stärker in der 3. Rede der Fall. Vazgen I. betont hier den tragenden Charakter der Kirche für die Armenier, sowohl, was die Geschichte betrifft, als aich was die Gegenwart angeht.

Ich habe in meinem Vortrag 4 Typen der Identität vorgestellt, die, so glaube ich, sehr gut auch Wandlungsprozesse, die in Armenien stattgefunden haben und stattfinden, beschreiben oder erklären können. Allgemein gesehen, solte der Ethnologie daran gelegen sein, es nicht bei der Beschreibung von Eßgewohnheiten, traditionellen Gepflogenheiten, etc. von Kulturen zu belassen, sondern in dieser spannenden, wenn auch unruhigen Phase in der hiesigen Region klärend mitzuwirken. Was die Politik mit diesen Klärungen anfängt, steht natürlich wiederum auf einem anderen Blatt.

ՅՈՒՐԳԵՆ ԳԻՍՊԵՐՏ

Ինքնությունը Հայաստանում[1]

«Ինքնության» երեւույթն ուսումնասիրելիս ազգաբանությունը հանդիպում է սկզբունքային մի դժվարության, որն առնչվում է հետազոտողի եւ «ուրիշի» միջեւ եղած տարբերության հետ: Մի կողմից անհրաժեշտ է փորձել հասկանալ ուրիշին, մյուսից՝ պահպանել գիտական հետազոտության համար անհրաժեշտ հեռավարությունը:

Այդ դժվարությունը հաղթահարելու համար օգտագործվում է պրոֆ. Շտրեկի դասակարգումը, որն առանձնացնում է ինքնության չորս տարատեսակ. վերագրված, փոխարկվող, ծածկյալ եւ ապրված (տառապած) ինքնություն:

Առաջինի հիմքում ընկած է ազգի ինքնաբնորոշումը, որ կարող է նաեւ բացարձակացվել: Այդ դեպքում աշխարհը բաժանվում է «մենք»-ի եւ «դուք»-ի: Սա կարող է վերաբերվել ինչպես արտաքին հարաբերություններին, այնպես էլ ազգի ներսում տեղի ունեցող գործընթացներին: Հնարավոր են դեպքեր, երբ «դուք»-ը վեր է ածվում «դու»-ի (փաստորեն՝ մենք-ի), այսինքն տարբերությունները եւ հակասությունները ժամանակավորապես վերառնվում են: Հակադրությունների շրջման այդպիսի կարնավալային վիճակ տեղի է ունեցել հայաստանյան Շարժման առաջին տարիներին: Հետագայում, սակայն, օտարումը վերադառնում է եւ «դու»-ն (փաստորեն՝ մենք-ը) նորից դառնում է «դուք» (փաստորեն՝ նրանք):

Փոխարկվող ինքնությունը ենթադրում է հակադիր միտումների կոմպրոմիսային համատեղում. այսպես, Խորհրդային Հայաստանում կոմունիստական անվանացուցակին պատկանելը եւ երեխաներին եկեղեցում ծածուկ կնքելը բարոյական ներքին արգելքի չէր հանդիպում, երեւույթ, որ արտառոց պետք է համարվեր Գերմանիայի պարագայում:

Փոխարկվող ինքնությունն առաջնորդում է դեպի ծածկյալ ինքնության տարատեսակը, որը բնորոշվում է էթնիկական միմիկրիայի առկայությամբ: Օրինաչափ է, որ հայերը, պահպանելով իրենց ինքնության ներքին կոշտ կորիզը՝ ընտանիք, պատմական Հայաստան, ազգային եկեղեցի, Արարատ, - համատեղում են այն արտաքինից պարտադրված ինքնության հետ: Օսմանյան կայսրության, ցարական Ռուսաստանի, Խորհրդային Միության պատմությունը, որպես «արտաքին» բաղադրամաս, նույնպես պատկանում է հայոց ինքնու-

1) Զեկուցում, ներկայացված հայ-գերմանական մշակութային շաբաթի շրջանակներում կազմակերպված գիտաժողովին- 15.10, 1994, Երեւան:

թյանը:

Ապրված (տառապած) ինքնությունը ենթադրում է համատեղ վերապրված առանձնահատուկ վիճակներ: 1915-ի եւ 1988-ի իրադարձությունները ընկալվում են որպես տառապանքի մի ընդհանուր շղթա: Մեծ երկրաշարժը հոգեբանորեն միավորեց հայկական սփյուռքը եւ Հայաստանի բնակիչներին: Ընդհանուր վերապրված ճակատագիրը ձեւավորում է ինքնության խմբեր:

Ինքնության այս տարատեսակներն իրենց ակնհայտ դրսեւորումն են գտել Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Վազգեն Ա.-ի երեք ճառերում (1988–1991 թթ.), որոնց շեշտադրությունների փոփոխությունը պայմանավորված է եղել իրական քաղաքական եւ հոգեբանական իրավիճակների փոփոխությամբ:

Առաջարկված հասկացությունների միջոցով կարելի է հաջողությամբ նկարագրել եւ բացատրել Հայաստանում տեղի ունեցող փոփոխությունների ընթացքը: Դա մի անգամ եւս հավաստում է, որ ազգաբանությունը պետք է չսահմանափակվի կենցաղային սովորությունների եւ ավանդույթների նկարագրությամբ, այլ պատրաստ լինի տեղական զարգացման լարված եւ անհանգիստ փուլերում անհրաժեշտ հասկացող փոխգործունեության:

ՍՓՅՈՒՌՔ ԵՎ DIASPORA

Գիտեմ, տեղ չկայ երկրի վրայ կամ երկնքի, այլեւս, եւ եղած ենք առանց պատկանելիության, ինչպէս մարդկութեան մեծ մասը սփիւռք է առանց գիտնալու:

ԳՐԻԳՈՐ ՊՕԼՏԵԱՆ,
Հարցումը պատասխանին մէջ, Տրամ, Պէյրութ, 1980

Սփյուռք եւ Diaspora: Այսպես վերնագրեցի այս գրությունը, որը փորձ է ներկայացնելու ԿԱՄ (խմբագիր՝ Մարկ. Նազարյան) եւ Diaspora (խմբագիր՝ Խաչիկ Թոլոլյան) հանդեսները:

ԿԱՄը հրատարակ է իջել 1980 թ., Փարիզ եւ շարունակվել մինչեւ 1986 թ.: Մի քանի տարի առաջ փորձ արվեց ԿԱՄ-ի նոր հատորը Երեւանում հրատարակելու: Թեեւ այդ փորձը հաջողություն չունեցավ, բայց հույս ունենանք, որ Մարկ. Նազարյանի ԿԱՄ-ը դեռ պիտի տեւի:

Diasporaն հիմնադրվել է 1991 թ. եւ արժանացել Միացյալ Նահանգների *Լավագույն նոր ուսումնական ամսագիր* մրցանակին, որը ամեն տարի շնորհվում է գիտական ամսագրերի խմբագիրների խորհրդի կողմից: Խաչիկ Թոլոլյանը բնագավառի հիմնադիր մասնագետներից մեկն է: Անցյալ տարի, հուլիսին նա Հայաստանի Ամերիկյան Համալսարանում մեկօրյա գիտաժողով վարեց *Ազգից այն կողմ* թեմայով:

Իբրեւ գրախոսություն առաջարկվող այս շարադրանքի ձեւը՝ ինչպես այն ներկայանում է ընթերցողին, թելադրված է նախ եւ առավելապես՝ ինձ տրամադրված ժամանակի սղությամբ եւ ապա՝ հանգամանքներով, որ ընդունված է ենթակայական անվանել, քան գրախոսության ժանրի ինձ անծանոթ առանձնահատկություններով:

ԿԱՄ, Հանդէս Վերլուծական[1]

ԿԱՄ հանդեսի առաջին երկու թվերը հրատարակվել են ԿԱՄ ընկերակցության կողմից (1980 թ. եւ 1982 թ., Փարիզ), Թիվ 3–4 միացյալ համարը հրատարակվել է միասնաբար ԿԱՄ ընկերակցության ու Ջորյան Հիմնարկի կողմից (1986 թ., Փարիզ-Բոստոն-Տորոնտո): Խմբագիրը Մարկ. Նշանյանն է: Նրանն են հատորները ուղեկցող խմբագրական համառոտ առաջաբանները:

Այս գրութիւնը առավելապես հիմնվում է վերոհիշյալ առաջաբանների վրա: Նման դեպքում հղումից հետո կնշեմ միայն հատորի թիվը եւ էջը: Առաջաբանները անշուշտ ծրագրային բնույթ ունեն, թեեւ ծրագիր չեն ընդունված իմաստով՝ հստակորեն որոշարկված նպատակակետ եւ այնտեղ հասցնող ճանապարհ չեն առաջադրում: Առավել եւս չեն ներկայացնում հռչակագիր կամ հանգանակ՝ դարի սկզբի գրականության ու նկարչության պատմությունից մեզ քաջածանոթ: Առաջադրված որոշ նախապայմաններ ու ենթադրություններ, որ թեւադրական չեն անհրաժեշտաբար եւ միշտ ենթակա անդրադարձումի, մնում են ինքնաարձարձման հոլովույթի մեջ, հատորից հատոր հստակեցնելով հղացումի ուրվագծերը, ի հայտ բերելով նոր շերտեր:

«ԿԱՄ-ի ծրագիրն ու իմաստը կ'ամփոփուին երեք գլխաւոր կէտերու շուրջ.

ա) Ըլլալ վայր մը ուր հեղինակներ, իմացական ասպարէզին նուիրուած անձեր կարենան ժողովուիլ: ԿԱՄ-ի առաջադրութիւններէն մէկն է այսպէս՝ միջոց մը հանդիսանալ Սփիւռքի մէջ ստեղծագործութիւնը - գրական թէ մտածողական - քաջալերելու համար: Հանդէսը լրագրական կոչում չունի..., կրնայ նկատուիլ հետազօտական հանդէս մը:

բ) Հաւաքել ու հրատարակել անհետացած հեղինակներու անտիպ գրութիւնները, կամ ասոնց անգտանելի, մամուլին մէջ ցրուած էջերը:

գ) Կատարել թարգմանական աշխատանքները, հայերէն լեզուով:

Թարգմանութիւնը էական ձեռնարկութիւն մըն է, եթե իմացական աշխարհ մը կ'ուզէ իրապես քայլ պահել իր ժամանակին հետ...» (Թիվ 3–4, էջ 8):

ԿԱՄ-ը հիշատակում է իր նախորդներին, իրենից առաջ տարբեր վայրերում հիմնված ու տարբեր գրական սերունդների համար հանդիսավայր եղած. **Մեհեան** (1914, Պոլիս), **Մենք** (1930, Փարիզ) եւ **Ա-հեկան** (1965, Բեյրութ): ԿԱՄ-ը սկզբից եւեթ իրեն տեսնում է տարբեր կացության մեջ, որ Սփյուռքի ծայրագույն պայմաններն են. ԿԱՄ-ը

1. Թիվ 1, Սեպտեմբեր 1980 թ., Փարիզ:
Թիվ 2, Դեկտեմբեր 1982, Փարիզ:
Թիվ 3–4, Դեկտեմբեր 1986 թ., Փարիզ-Բոստոն-Տորոնտո

չունի ծնունդի վայր («իր վայրը ըլլալով թերեւս Սփիւռքը իբրեւ այդ»), չի ճանաչում սերունդ, այլ միայն անհատականություններ:

Վ. Թեքեյանին նվիրված Մարկ. Նշանյանի աշխատասիրության հետեւյալ հատվածը, կարծում եմ կարող է անհրաժեշտ պարզաբանում մտցնել այս հարցում: Այստեղ, **Գլուխ** Օ-ի նոթերում Նշանյանը անդրադառնում է վերը հիշատակված գրական խմբավորումներին: Մեկնաբանվում է այն տարբեր նշանակությունը, որ գրքերի հետ համեմատած՝ ունեն պարբերականները, որոնք իրենց մեջ կրում են սերունդի կամ առնվազն գրական խմբի միասնականության:

«Եւ գրական խմբագրումները միշտ ալ, երբ դուրսէն կը դիտուին, ունին ոգեւորիչ բան մը, այն պատճառով հաւանաբար որ կ'ենթադրեն գրական գործունէութեան ետին գտնուող հաւաքական եզր մը, որ կը յայտնուի այդ առիթով, եւ որ իր յանկարծական երեւումով տպաւորիւնը կը ձգէ կարճատեւ հրաշագործութեան մը, ներկայացնելով իր մեջ նաեւ, սաղմնային բայց մասնայատուկ կերպով մը՝ ապագայի կարելիութիւնները, ներկայացնելով ապագայի գրական փորձերը զարմանահրաշ **rafnuruի**ով մը, եւ միանգամայն՝ լաւագոյն վայրերը հանդիսանալով ուր կը յայտնուի այդ փորձերուն կապը բանի մը հետ որ կը զօդէ սերունդի մը անդամները իրարու, առանց տարազուած ըլլալու տակավին: **Մեհեան** այս տեսակի երեւոյթ մը եղած է, ինչպէս իրմէ յետոյ՝ Փարիզի **Մենք**...» (Մարկ. Նշանեան, Վահան Թէքէեան, կամ՝ անկարելի անցքը, ԿԱՄ Թիվ 1, էջ 166–167)

Ընդգծեմ այս հատվածի մեզ համար կարեւոր պահերը՝ գրական գործունեության ետեւում գտնվող հավաքական եզրը եւ մի սերունդի անդամներին իրար զոդելը: Այս հավաքական եզրը կամ նրա բացակայությունը, նրա կարելիության հարցը մերթ ընդ մերթ հայտնվում են Թիվ 1-ի առաջաբանի մեջ: Գիտենք արդեն, ԿԱՄ-ը սերունդ չի ճանաչում: Այնուհետեւ կարդում ենք. «Իբրեւ հանդէս, իբրեւ հաւաքական ներկայութեան մը ու աշխատանքի մը սաղմը, ԿԱՄ իր սկզբնաւորութիւնը կը գտնէ...» (Թիվ 1, էջ 8) եւ ապա «Իբրեւ հաւաքականութիւն, իբրեւ սերունդ՝ չենք սորված տակաւին վերջաւորութենէն խօսելու, մտածուած վերջաւորութիւնը արձանագրելով մեր գործերուն մէջ: Եւ այս **մենքն** ալ զոր կը գործածեմ հոս նոյնքան կասկածելի է. ցրումը կը ձգէ միայն անհատականութիւններ իր ետին»: (Թիվ 1, էջ 10):

Այս տողերը հարկ է կարդալ Հ. Օշականի ծրագրային հոդվածի համատեքստում (տպագրված **Մեհեանի** 3-րդ համարում): Հոդված, որին հետագայում մեկ անգամ չէ որ պիտի անդրադառնա Նշանյանը: Այնտեղ է որ առաջին անգամ գտնում ենք «հատուածեալ մեր գոյութիւնը», «պատռտուած, հինցած, իր կեդրոնէն, իր երկրէն, իր

կրօնքէն վռնտուած, թափառիկ... զանգուած մը» բնորոշումները:

Փորձելով ամփոփել հղումների այս երկար շարանը՝ կարծում եմ սխալված չեմ լինի, եթե ասեմ, որ իր ծնունդով ԿԱՄ-ը ծայրագույն ցրումի մեջ փորձարկում է հավաքական եզրը՝ տարուբերվելով կարելիություն - անկարելիություն սահմանագծին. տակավին հնարավո՞ր է որեւէ հավաքական եզր, մինչեւ ո՞ւր է հասել ցրումը:

Ես մի հատված հանդեսի ծրագրից:

«ԿԱՄ-ը ընդհանուր առմամբ՝ հայ իմացականութեան, եւ ի մասնաւորի՝ Սփիւռքի իմացականութեան ու գրականութեան նուիրուած հանդէս մըն է: Արեւմտեան Սփիւռքի մէջ ի հարկէ՝ հայ եւ հայալեզու մտաւորականութեան մը գոյութիւնը շատերու աչքին՝ զուտ մարտահրաւէր մըն է: Պարզ խօսքով ըսուած՝ մեր պարտականութիւնն է այդ մարտահրաւէրը դիմագրաւել: Հանդէսի անունին մէջ՝ «վերլուծական» բառը կայ: Այդ բառը կը նշէ նաեւ սփիւռքեան իրողութեան վերլուծումը, իր եզակիութեամբ» (Թիվ 3–4, էջ 8):

Սփյուռքի եզակիությունը նրա ծայրագույն պայմաններն են, վերջավորության հասած պատմությունը. Սփյուռքը հիմնված եւ պատմության վերջավորությունը պատահած լինելով Աղետով:

Սփյուռքի բացարձակ իրողություն, ծայրագույն պայմաններ ու ցրում, պատմության վերջավորություն, իմացական, մշակութային, հոգեկան եւ ուրեմն լեզվական անձուկ ու սրանց ստանձման մեջ հնարավոր՝ ցրումի կատարելագործում՝ նոր սկզբի բերող, ծայրագույն ցրումի մեջ եւ պատմության վերջավորությունը դիմագրավող՝ դարձ...

Այս բոլորը դառնում են միեւնույն բանի շուրջ՝ Աղետի: Ավելի ճիշտ՝ նրա բացակայության, բանի դեռ այն մնում է չմտածված, քանի դեռ Աղետի էությունը մնում է անանդրադարձ. «Վերջաւորութիւն մը որ, թէեւ պատահած է արդէն իսկ 15-ի Աղէտով, թէեւ արձանագրուած է Սփիւռքի գրականութեան մեծագոյն գործերուն մէջ, ասով հանդերձ՝ չէ մտածուած դեռ, եւ ուրեմն գործօն չէ դարձած լեզուին ու գիտակցութիւններուն մէջ: Իբրեւ հավաքականութիւն, իբրեւ սերունդ՝ չենք սորված տակաւին վերջաւորութենէն խօսելու, մտածուած վերջաւորութիւնը արձանագրելով մեր գործերուն մէջ»: (Թիվ 1, էջ 10)

Հանդեսի երկրորդ հատորի առաջաբանում ԿԱՄ-ը դրվում է «գրականութեան գործադրումին ու ընթերցումին հին ծրագրումի» գծի վրա: Այս ծրագրումի իրագործումը իր լրումին հասցնելու համար հարկ է հասկանալ գրվածքների մեջ պահվածը, ի հայտ բերել գրականության (ու պատմության) ծնունդի մեջ ծածկվածը: Վերլուծումը, մեկնաբանական արանքը խնդրո առարկա են դարձնում ծնունդի մեջ ծածկվածը, մեկնաբանությամբ երեւան է գալիս այն, որ պիտի

գա՝ գալիքը, ապագան:

«Ապագան մեկնաբանութեան հարց մըն է» (Թիվ 2, էջ 8):

Թեեւ **Գրական կանգնումը. Ա** աշխատասիրությունը իր մի տարբերակով կտպագրվի ԿԱՄի հաջորդ համարում միայն, այստեղ արդեն ակներեւ է նրա հեղինակի, Մեհեանի սերունդի եւ մասնավորապես՝ Հ. Օշականի գրականության անխոնջ մեկնաբանի ներկայությունը: Թիվ 3–4ի առաջաբանում առաջին անգամ գտնում ենք **Գրականութիւնը՝ վախճանի փորձընկալում** հրաշալի ձեւակերպումը: Ստորեւ կբավարարվեմ՝ դիմելով միայն այդ ուսումնասիրության **Յաւելուածին** (ԿԱՄ, Թիվ 3–4, էջ 246–251):

Երբ Աղետը լիովին տեղաղրվում է քաղաքականության ու քաղաքական գործունեության ոլորտի մեջ, ապա աղետի սրբագրությունը քաղաքական խնդիր է դառնում: Հակաճառություններ են ծագում, թե այդ աղետը գուցե չպատահեր, եթե քաղաքական մտածողությանը ի սպաս դրվեր այն ուժը, այն կարողությունները, որ տրամադրվեցին արվեստին ու գրականությանը: Այնինչ «Վարուժանի եւ Օշականի համար Աղէտը բացարձակ է... Օշականի վէպը հնարաւոր կը դառնայ այն ատեն միայն, երբ աշխարհ մը կործանած է... Վարուժանի ծրագիրը վերակենդանացնել չէ մեռեալ աստուածները, այլ՝ ողբալ անոնց մահը: Գրականութիւն ըսուածը հոս գեղեցիկին սպասարկութիւնը չէ: Վերջավորութեան մը արձանագրութիւնն է»:

Վախճանը անխուսափելի է, քանի որ ծայրագույն գերությունը վնասել է ժողովրդի ժողովումի սկզբունքը: «Մեհեանի սերունդը միայն կրցած է յայտնագործել ծայրագոյն կէտին հասած գերութիւնը: Անոր յառաջքը պիտի չառնէր անշուշտ: Ո՛չ մէկը կրնար յառաջքը առնել, կը կրկնեմ: Հարցը այդ չէր ուրեմն, այլ՝ յայտնագործումի գործողութեամբ՝ հաւասարիլ էր գերութեան ծայրագնումին»:

«Կարդալ իրենց գրածները կը նշանակէ իրենց հետքերուն վրայ վերաբերուիլ մեր կարգին՝ վերջաւորութեան: Վերստեղծել վերջաւորութեան հետ մեր կորսնցուցած յարաբերութիւնը: Չապրիլ այնպես՝ ինչպէս թէ ոչինչ պատահած ըլլար, այնպէս՝ ինչպէս թէ ամէն ինչ սրբագրելի ըլլար ու անսրբագան: Չպղծել անգամ մը եւս մեր հայրերու մահը, այնպէս մը վարուելով՝ ինչպէս թէ այդ մահն իսկ սրբագրելի ըլլար»:

Ինչպես **Մեհեանի** սերունդը ընդունեց Աղետը իբրեւ անսրբագրելի, ինչպես ստանձնեց ծայրագույն գերությունը՝ նրա դեմ ինքնորոշվելով գրականությամբ, ԿԱՄը, այդպես կործանիչ է անվանում ներկայի վախճանական տարողությունը անտեսող, ներկայից խուսափող կեցվածքները: Խնդիրը, ուրեմն, ծայրագույն ցրումը ստանձնելն է: «Կը

թուի թէ բո՛ւն յեղափոխիչ կեցուացքը կը սկսի հոն, ուր արեւմտեան Սփիւռքը կարող է ներկայէն դուրս ձգտող նպատակադրուած կամեցողութիւնները թօթափելով՝ ինքն իր վրայ վերադարձ մը կատարելու, եւ իր վախճանական փորձառութիւնը արձանագրելու: Իսկական եզակիութիւնը այս պարագային միայն ի յայտ կու գայ» (Թիվ 3-4, էջ 8)

Բուն վերլուծական գրութիւններից զատ, որոնց թւում են Նշանեանի արդեն հիշատակված ուսումնասիրությունները ու Գ. Պըլտյանի **Կախարդանքը գրութեանը** (**Վէնսէնի անուառը**ի մի ընթերցումը), հանդեսում մեծ տեղ են գրավում **ավագ** սերնդի գրագետների գրվածքները. Ն. Սարաֆեան, **Վէնսէնի անուառը**: Զ. Որբունի. **Մահագդ** եւ **Չի fո է կարողութիւն**: Վ. Օշական, **Կեանքէն Մահ** եւ **Մահէն անդին**: Զ. Խրախունի, **Usուեr եւ արձագանգ Ա., Գ., Դ.**, եւ **Ուղիներ Ե. եւ Զ.**: Այս հեղինակները բնորոշվում են իբրեւ **հեղափոխիչ** լեզվի կիրառումի մեջ եւ ուրեմն մտածումի համար նոր ճամփաներ նշմարող:

Անդրադառնանք, վերջապես, թարգմանության խնդրին, որը վճռական նշանակություն է ստանում Նշանեանի հղացման մեջ: ԿԱՄ-ի հատորներում տեղ են գտել հետեւյալ թարգմանությունները - Վ. Պէնիամին, **Թարգմանիչին դարտականութիւնը** եւ **Ի նոյնաս բրտութեան ճնճաղատութեան**: Մ. Պլանշօ, **Թովմաս Մթագինը** (գլուխ 1-2-4-5): Ֆ. Նիցչէ, **Աղբերգութեան ծնունդը** (գլուխ 1-10):

Մեհեանի սերունդը ուներ լեզուն մշակելու իր առաջադրանքը, որը մասնավորապես նշանակում էր ժողովրդական բանավոր արտադրությունը (Հ. Օշականի բառերով՝ կենդանի գրականությունը) արվեստի շրջանակի մեջ բերել: Այստեղ հարացուցային էր դիտվում ժողովրդական երգի կոմիտասյան մշակումը: ԿԱՄ-ի պարագայում առանձին կարեւորություն է ստանում թարգմանությունը:

Առաջին համարի առաջաբանում Նշանեանը զարմանքով ընդգծում է, որ Սփյուռքի մեջ վաթսուն տարվա ընթացքում հայերեն լեզվով որեւէ թարգմանություն չի կատարվել: Այնինչ, առանց թարգմանական գործունեության դժվար է երեւակայել որեւէ լեզվի ու մշակույթի գոյություն:

Վ. Թեքեյանին նվիրված ուսումնասիրության նույն տեղում, ուր խոսվում է գրական խմբավորումների մասին, Նշանեանը անդրադառնում է նաեւ թարգմանական աշխատանքին՝ այս դեպքում նույնպես հղելով գործունեության ետեւում գտնվող հավաքական եզրին: Այստեղ մասնավորապես կարդում ենք.

«Թարգմանական աշխատանքը, ինչպես բանաստեղծականը, բայց ուրիշ տուեալներով, ուրիշ փորձաղաշտի մը վրայ, պիտի խորաչափէր խոսքի փոխանցումի եղանակներուն քայքայումը, եւ պիտի

արձանագրուէր անոր մէջ, շեշտատրելով զայն, ուրիշ լեզուներու ներկայութիւնը զգալի դարձնելով անոր մէջ, եւ այդ ձեւով՝ դարմանելով - թարմացնելով այդ քայքայումը թերեւս, բացարձակապէս նոր հիմերու վրայ ապրեցնելով, փորձի ենթարկելով խօսքի փոխանակութիւնը (Թիվ 1, էջ 168):

Սփյուռքի ծայրագույն պայմանների մեջ թարգմանական աշխատանքը առնչվում է պատմության վերջավորության, կոչվում՝ ծառայելու վերջավորության իրագործմանը:

Այս առումով՝ ապագան նաեւ թարգմանության հարց է:

Թարգմանությունների կատարման, ձանոթագրման ու լուսաբանման նախանձելի մակարդակը ակներեւ է: Բայց սրա հետ միասին ստիպված եմ արձանագրել՝ Մարկ. Նշանեանի ջանքերը, հակառակ իր խանդավառության, այս մարզում աջակցություն չունեցան: Առնվազն այստեղ՝ ԿԱՄ-ի ծրագիրը Նշանեանի անձնական ծրագիրը եղավ:

Եւս մի պարզաբանում: Արեւմտյան իմացականության ներկայությունը թե՛ ծրագրային առաջաբանների մեջ, թե՛ ի դեմ թարգմանված հեղինակների, չնկատված կանխակալություն չէ: Չծավալվելով այս կետի շուրջ՝ ընդգծեմ միայն, որ արդեն երկրորդ համարի առաջաբանում Նշանեանը խոսում է Սփյուռքի արեւմտականացման մասին, իսկ ավելի ուշ՝ ծայրագույն Արեւմուտքում սեփական մշակույթի ժառանգորդը լինելու մասին: Ուրեմն նկատի ունի արեւմտյան Սփյուռքը, քանի որ սփյուռքյան «եզակիութիւնը երեւան կու գայ արեւմտեան Սփիւռքի մէջ»:

Diaspora: A Journal of Transnational Studies[2] **(Գիտաժողով. Անդրազգային ուսումնասիրությունների հանդես)**

Հանդեսը հրատարակվում է տարեկան երեք անգամ Օքսֆորդի Համալսարանի հրատարակչության կողմից: Հովանավորը Ջորյան Հիմնարկն է: Հրատարակությունը իրագործվում է շնորհիվ Գուրգեն Սարգսյանի առատաձեռն օժանդակության:

Խմբագիրը Խաչիկ Թոլոլյանն է:

Հեղինակներին ուղղված տեղեկության մեջ նշվում է, որ Diaspora-ն ընդունում է ուսումնասիրություններ, որոնք դիտարկում են այնպիսի հղացքներ, ինչպես **ազգ եւ ազգայնականություն, դիաժողոռա,**

2. Volume 1, Number 1, Spring 1991; Oxford University
Volume 1, Number 1, Fall 1991; Oxford University
Volume 1, Number 3, Winter 1991; Oxford University
Volume 2, Number 1, Spring 1992; Oxford University
Volume 2, Number 2, Fall 1992; Oxford University
Volume 2, Number 3, Winter 1992; Oxford University
Volume 3, Number 3, Spring 1994; Oxford University

ախտոր, անդրազգայնականություն, բազմամշակութականություն եւ էթնիկություն, որեւէ կերպ առնչվում են ենթաազգային (infranational) եւ անդրազգային (transnational) երեւույթների, որոնք այժմ խնդրակացացրել են ազգային պետության (nation-state) միատարրությունը: Հանդեսը ողջունում է առանձին դիասպորային համայնքների ուսումնասիրություններ (ինչպես՝ թուրքերը Գերմանիայում, հայերը Միացյալ Նահանգներում, հրեաները, ուկրաինացիները կամ չինացիները Կանադայում, մարոկոացիները Ֆրանսիայում եւ այլն): Այն աջակցություն է սպասում ամենատարբեր կրթանքներից. մշակութային ուսումնասիրություններ, պատմություն, ընկերաբանություն, կրոնական ուսումնասիրություններ, քաղաքական գիտություն, արվեստի պատմություն, մարդաբանություն, երաժշտագիտություն, հոգեբանություն, աշխարհագրություն, տնտեսագիտություն եւ լեզվաբանություն:

Հանդեսը չունի առաջադրված ինքնություն կամ կանխակալ կողմնորոշում: Ավելի շատ բնութագրվում է իր մտահոգությամբ այն ամենով, որ իր նպաստը կարող է բերել անդրազգայնականության ու նրա դասական օրինակի՝ դիասպորայի ուսումնասիրմանը:

Ինչո՞ւ **դիասպորա** (սփյուռք) բառը հայտնվեց ամերիկյան հանդեսի շապիկին, ներկա պահի ի՞նչ մասնահատկություններ ու միտումներ են, որ արդիական են դարձնում այդ հին հղանգքը: Նոր ձեւով ու նոր հրատապությամբ առաջադրում են վաղուց գոյություն ունեցողը, հարուցում են միանգամայն նոր հարցեր ու հարցադրումներ: Ստորեւ կփորձեմ համառոտ կերպով վերաշարադրել Խ. Թոլոլյանի՝ հանդեսի առաջին թիվը բացող ներածության որոշ ենթադրություններ, դիտարկումներ, հաստատումներ:

Անդրազգային ներկան բնորոշող այնպիսի երեւույթներ, ինչպես անհատների արտաքսումը, ազգերի աքսորը՝ հին են պատմության չափ Հիշատակենք աքսորյալ Օվիդիոսին ու հրեաների **բաբելոնյան գերությունը**): Պատմությանը հայտնի են այնպիսի բազմամշակութային կայսրություններ, ինչպես Հունական, Հռոմեական ու Օսմանյան կայսրությունները, բայց վերջին հինգ դարերը եղան «հատվածականության, այլատարրության ու անօրինակ զանգվածային ցրման» ժամանակաշրջան: Այս ընթացքում կատարվեց ազգային պետության ձեւավորումը (19 դար), որ բնորոշվում էր, մասնավորապես՝ մեկ լեզվով խոսող միատարր բնակչությամբ, միասնական տարածքով, մեկ օրենքով եւ մինչեւ վերջերս՝ մեկ շուկայով: Արեւմտյան ազգերի ու պետական մեքենաների ստեղծման միահյուսված ընթացքը իր ռազմական, տեխնիկական, քաղաքական ու առեւտրական բաղադրիչներով արտադրել է մի արտառոց քամվածք, որի այս ու այն կող-

մերում ցրված մնացին արգելափակված «ազգեր» (բնիկ ամերիկացիները), աֆրիկյան դիասպորաներ՝ արդյունք միլիոնավոր մարդկանց ոչնչացման, ստրկացման ու տեղահանման եւ այլն:

Այսօր տեղահանումն ու ցրումը շարունակվում է. անդրծովյան դիասպորաներ են ձեւավորում հնդիկ, չինացի եւ ճապոնացի վտարանդիները: Սրան հակառակ, դեռեւս դարի սկզբին նախկին ենթաազգային հավաքականություններ, ինչպես իռլանդացիները Բրիտանիայում եւ արաբները Օսմանյան կայսրության մեջ, զարթոնք ապրեցին, որ պատեհություն ստեղծեց հին հավաքականություններից նոր ազգեր վերաշինելու:

XX դարը այս կացությանը նոր կարեւոր երանգներ է ավելացնում. «Հաստատված ազգային պետությունների սահմաններում գոյություն ունեցող էթնիկ ազգությունների համար անցած հինգ տասնամյակները եղան մշակութային ու քաղաքական վերախմբավորման, նորոգված վստահության ժամանակաշրջան»: Ազգային պետության վերը բերված բնութագրիչների (մեկ լեզու, մեկ տարածք, միատարր բնակչություն, մեկ օրենք եւ մեկ շուկա) համատեքստում՝ դիասպորաների ծավալումը հանգեցրեց նրանց դերի ու կարեւորության վերասահմանման:

Հանդեսի անվան մեջ տեղ գտած **դիասպորա** եւ **անդրազգային** հղանգքներից առաջինը շատ հին է, երկրորդը՝ բոլորովին նոր: Սկզբնապես օգտագործված լինելով բնութագրելու համար հունական, հրեական եւ հայկական ցրումը, այսօր դիասպորա եզրը իր նշանակությունը ստանում է իմաստային ավելի ընդարձակ տիրույթում, որն ընդգրկում է այսպիսի բառեր (եւ այստեղ հայերեն լեզուն բառերի մի ամբողջ փունջ է տրամադրում). գաղթական, տարագիր, վտարանդի, փախստական, արտագնա աշխատող, անդրծովյան համայնք, էթնիկ համայնք - անդրազգայնականության բառարանը: Օրինակի համար, Կուբայից դուրս գտնվող կուբացիները որոշ առումով դիասպորա են կազմում, որը ձգվում է Մադրիդից մինչեւ Միամի եւ ավելի հեռու: Սա արդյունք է բռնի կամ հոժարակամ գաղթի: ԱՄՆ-ում այն ընդունվում է որպես աքսորյալ համայնք: Միաժամանակ **կուբացին** իհարկե էթնոսի անուն է: Այսպիսով, կուբացիները անդրազգային հավաքականություն են՝ սփռված աշխարհով մեկ եւ հավաքված՝ իր կամ ուրիշ ազգային պետությունների մեջ պահպանելով մշակութային ու քաղաքական հաստատություններ:

Դիասպորան անվանելով ընթացիկ պահի տիպային համայնք՝ հարկ է միաժամանակ արձանագրել, որ ազգային պետությունը մնում է պետականության տիրապետող ձեւ՝ ինչքան էլ որ տնտեսական ու

քաղաքական փոխազդեցությունների, հաղորդակցության ու գաղթի նոր ձեւերը մաշեն, ծակոտկեն դարձնեն հստակորեն գծված պետական սահմանները: Ավելին, այսօր շատ հավաքականություններ թե՛ իրենց հայրենիքում եւ թե՛ դիասպորայում պայքարում են իրենց ազգության համար (քրդերը, պաղեստինցիները, սիքհերը, հայերը, տիբեթցիները):

Այնուհետեւ Խ. Թոլոլյանը քննում է ազգային պետության ու նրա սահմաններում գտնվող գաղութների, ինչպես նաեւ՝ ազգային պետության ու նրա դիասպորայի հարաբերությունները: Վերջինիս առնչությամբ նշվում է, որ «անդրազգային համայնքները երբեմն ազգային պետության հարացուցային Այլն են (Other) եւ երբեմն էլ նրա դաշնակիցը, լոբբին կամ անգամ, ինչպես Իսրայելի դեպքում, նախակապետը:

Թեեւ այս համառոտ շարադրանքից դուրս մնացին բազմաթիվ հետաքրքրական մանրամասնություններ, խնդրո առարկա երեւույթների բնութագրական ու կարեւոր կողմեր, որ պարզաբանված են Խ. Թոլոլյանի առաջաբանում, այնուամենայնիվ ամփոփում եմ՝ եւս մի մեջբերում անելով առաջաբանից. «Ամեն պարագայի, նմանությունների շղթան, որ ապահով փաթաթված անհատական մարմնի (եզակի անհատական ինքնության տեղը) պատկերը մի անգամ կապել է միատարր տարածքային համայնքին (ազգային ինքնության տեղը), այլեւս ճշմարտանման չէ: Իդեալական աշխարհի՝ իբրեւ (ինքնիշխան ու միացյալ) Ազգերի Լիգայի պատկերը ճնշման է ենթարկվում մի բանի անհրաժեշտության կողմից, որ Roger Rouse-ը իր հոդվածում անվանում է «ընկերային տարածքի այլընտրանքային քարտեզագրում»:

Մեր տրամադրության տակ են հանդեսի առաջին 7 համարները, որոնցից վերջինը՝ 1994 թ. առաջին թիվն է (Հատոր 3, թիվ 1, 1994 Գարուն): Նյութը՝ մոտ քառասունհինգ աշխատանք, գրեթե դասակարգման չի ենթարկվում: Որոշ աշխատանքներ ճշտում են ուրվագծվող տիրույթի սահմանները՝ որեւէ բնագավառի մեջ մինչեւ այդ անկատ մնացած սփյուռքայինը, անդրազգայինը պեղելով, ի հայտ բերելով, ուրիշները՝ վերը նկարագրված համայնապատկերի որոշ կրաքագծեր են պարզում: Զուգորդումներ են ծագում հայկական մշակույթին նվիրված այնպիսի ուսումնասիրությունների հետ. ինչպես օրինակ, «Dissonanze» (images pour une culture armenienne), No. 1, 1984 հատորում զետեղված հոդվածներն են, Մարկ. Նշանյանի, Գրիգոր Պըլտյանի եւ Սփյուռքի այլ գրագետների տարբեր տարիների ուսումնասիրությունները: Ամերիկայի իրանցի գաղթականներին նվիրված Hamid Naficy-ի հետազոտության մի դիտողություն մեզ հուշ է պոլիս

պանդխտելու գնացած հացթուխների կյանքը պատմող Հակոբ Մնձուրու պատմվածքի տողին՝ պատրանքը իրենց իրականությունն էր:

Ինչ էլ որ լինի, մեզ հասկանալի մի երեւույթ այս ծանոթության շնորհիվ մինչ այս անծանոթ մի համատեքստ է տեղափոխվում, վերաիմաստավորվում ու իր անսպասելի կողմերը պարզում մեր առջեւ:

Հիմա ուզում եմ համառոտ ձեւով նկարագրել Diasporah տարբեր համարներից մի քանի ուսումնասիրություն՝ որոշ կարճ մեջբերումներ անելով հոդվածներից կամ նրանց ամփոփումներից:

Հանդեսի առաջին համարի շապիկին հանված է Poger Pouseի «Մեքսիկական գաղթը եւ ետարդիականության (postmodernism) ընկերային տարածությունը» հետազոտությունից մի հատված:

«Մենք ապրում ենք խաչաձեւված տնտեսությունների, իմաստի տրամախաչված համակարգերի ու հատվածյալ ինքնությունների աշխարհում: Հանկարծ, ազգային պետություններ ու ազգային լեզուներ, կապակցված համայնքներ ու կայուն ենթակայություններ, գերիշխող կենտրոններ ու հեռավոր եզրեր արտահայտությունների արդի հարմարավետ գործածումը թվում է այլեւս անբավարար... Մենք բոլորս անդառնալիորեն տեղափոխվել ենք մի նոր տեսակի ընկերային տարածություն...»:

Այս ուսումնասիրության մեջ հեղինակը քննության է առնում մեքսիկացիների գաղթը ԱՄՆ եւ գաղթականներին քաղաքացիների փոխակերպելու վերջինիս անկարողությունը: Նրա կարծիքով այս գաղթը անդրազգային կապիտալիզմի առաջացման հայտանշան է: Առաջ եկող նոր զանազանությունների համար նա անբավարար է տեսնում այնպիսի պատկերներ, ինչպես Կենտրոնը ու Ծայրամասը եւ առաջարկում է ընկերային տարածության նոր քարտեզագրում: Այստեղ կարեւոր են անդրազգային գաղթի շրջանառությունը եւ վերաիմաստավորված սահմանային գոտիները:

W. Safran, Diasporas in Modern Societies: Myths of the Homeland and Return, Volume 1, Number 1, Spring 1991

Հոդվածի նյութը արդի դիասպորաներում գործող **հայրենիքի** եւ **վերադարձի** միթոսներն են: Հեղինակը զննում է մեծ թվով դիասպորաներ՝ հրեական, հայկական, լեհական, թրքական, պաղեստինյան, կորսիկական եւ այլն: Յուրաքանչյուրում առանձնացվում է երկու խումբ. նրանք, որ ձգտում են ֆիզիկապես վերադառնալ հայրենիք եւ նրանք, որ միայն համերաշխություն ու օժանդակություն են ցուցաբերում հայրենիքին, մինչդեռ գաղթերկրում ջանալով պահպանել իրենց մշակույթը: Սրանց տարբերությունները քննելով՝ նա հետազոտում է կորու-

այլ հայրենիքի հիշողությունների ու միքոսների դերը այդ համայնքներից յուրաքանչյուրում:

P. Arthur, Diasporan Intervention in International Affairs: Irish America as a Case Study, Volume 1, Number 2, Fall 1991

Հոդվածում քննարկվում է միջազգային գործերի մեջ դիասպորաների միջամտության հնարավորությունը: Համեմատվում են ԱՄՆի քաղաքականության վրա ազդելու համար տեղի իռլանդական ու հրեական դիասպորաների թափած ջանքերը ու արդյունքները: Արդյունքը կարող է աննշան լինել, երբ լոբբիստները միաբան չեն եւ նրանց թիրախը ԱՄՆի դաշնակիցն է (ինչպես Բրիտանիան իռլանդացիների դեպքում):

D. Lipscomb, Caught in a Strange Middle Ground: Cotesting History in Salman Rushdie's Midnight's Children, Volume 1, Number 2, Fall 1991

Հետազոտությունը ներկված է Salman Rushdieի «Կեսգիշերի երեխաները»ին, որտեղ հոդվածագիրը գտնում է որոշ թվով մինչ այդ չճանաչված հարմարեցված կտորներ S. Wolperth-ի «Հնդկաստանի նոր պատմությունը» գրքից: Նա պնդում է, որ պատմության ու հիշողության այդպիսի առաղրումները ծառայում են իբրեւ «անդրազգայնականության փոխաբերություններ» եւ ստեղծում են «իմացաբանական տարատեղում», որը բնութագրիչն է սփյուռքյան գիտակցության կողմից բնակեցված **միջին հողի (middle ground)**:

J. Fletcher, The Huguenot Diaspora, Volume 2, Number 2, Fall 1992

Այս խոհագրությունը ուսումնասիրում է 1685 թ. Ֆրանսիայից Հուգենոտների արտաքսմանը ներկված գրականությունը: Վերլուծվում է նրանց սփռման պատմությունը. ինչ շահ բերեց հյուրընկալ երկրներին եւ ինչ արժեցավ Ֆրանսիայի համար այդ արտագաղթը: Հեղինակը խորհրդածում է այն մասին, թե ինչ այլ ճանապարհով կարող էր ընթանալ Ֆրանսիայի պատմությունը, եթե այդ հմուտ կրոնական փոքրամասնությունը երկրից արտաքսված չլիներ:

C. Wickramagamage, Relocation as Positive Act; The Immigrant Experience in Bharati Mukherjee's Novels, Volume 2, Number 2, Fall 1992

Ներկված է Mukherjee-ի երկու վեպի ընթերցմանը: Ընդգծվում է, որ վեպերը ժխտում են գաղթականի փորձառությունը իբրեւ միայն տեղահանություն եւ օտարում ներկայացնելը: Գաղթի մղման տակ ընկած է հավատը առ երկրորդ հաջողություն: «Վերաբնակվելու մեջ վիպագիրը տեսնում է պատեհություն **եսի** նոր պատմությունների հա-

մար, որոնք նշանակում են ոչ միայն մարդու՝ սկզբնական ընկերային ու մշակութային հետքերի ճնշող կողմերից ազատվելու չափը, այլ նաեւ նրա ընդունակությունը՝ փոխվելու ու փոխելու այն մշակութային տեղանքը, որտեղ նա հույս ունի գտնելու կամ կառուցելու իր խորշը...

Եթե անկայուն այլատարրությունը կյանքի փաստ է, մինչ կայուն ինքնությունը՝ պատրանք, ապա վերաբնակումը իբրեւ տարատեղում եւ կորուստ ընկալելը նշանակում է կաշկանդել նոր տեղի հետ մարդու նպաստավոր փոխներգործության հնարավորությունը»:

Անցյալ ամռանը Երեւանում Խաչիկ Թոլոլյանը խոսում էր իր ցանկության մասին՝ գրելու երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո հայերի հայրենադարձության մասին: Ասում էր, որ օտարների համար այդ փաստը զարմանալի ու անհասկանալի է:

Սխալված չեմ լինի, կարծում եմ, եթե ասեմ, որ մեզ համար էլ այն մնում է անհասկանալի, ավելի ճիշտ՝ չհասկացված, չմտածված: Տասնամյակներ տեւող **տեղացի-ախտար** հակադրությունը, վերջինիս իմաստային հարուստ երանգավորումը խոսում են հայրենադարձների վերաբնակեցման բարդությունների մասին:

Ի՞նչ փոխեց հայրենադարձությունը սովորույթների, բարքերի, միջանհատական հարաբերությունների, «տեղացու» հոգեկան նկարագրի մեջ (ինքը՝ հայրենադարձը ինչպե՞ս փոխվեց), ինչ չափով պայմանավորեց, վերջապես, այսօրվա զանգվածային արտագաղթը: Իսկ փոփոխությունների մի մասը ակնհայտ է: Օրինակ՝ կերակրատեսակները: Իսկ ստ՞րճը, **սուրճ խմելը**, որ նշանակում էր զրույցի, շփման, խոսակցության եւ հարաբերությունների իրագործման նոր եղանակներ, նոր արարողություններ:

Թրքահայ, պարսկահայ, ռուսահայ, վրացահայ, արդրեջանահայ, ամերիկահայ, սփյուռքահայ, **ախտար, տեղացի, հայաստանցի**: Այս ցանկը կարելի է շարունակել: Նրանք իրարից տարբեր են, երբեմն՝ շատ տարբեր, բայց բոլորն էլ ինչ-որ **տեղ** հայ են: Գերիշխողը հայն է, մի տեսակ անտեղ-անժամանակ (կամ ամեն ժամանակ ամեն տեղ) հայը, ինչպես այն լսվում է **հայ-ե՞ս-ախտեր** ծանոթ հարցի մեջ: Այնինչ **հայաստանցի** տարօրինակ անվանմամբ Սփյուռքում առանձնացնում են Հայաստանից արտագաղթած նախկին տեղացուն եւ նույնիսկ ախպարին:

Այս համատեքստում էքնիկ միատարրության գուրգուրված դրույթը, որ դրոշի պես ծածանում ենք մեր առաջ, ուրիշ բան չէ, քան մեր աչքերը ծածկող քող, մեր միտքը կաշկանդող կապանք:

ՀՐԱՉԻԿ ԲԱՅԱԳՅԱՆ

Դարաշրջանը մտքի մեջ առնել...

Ֆրանկֆուրտի Սոցիալական հետազոտությունների ինստիտուտի տնօրինության սիրալիր ուշադրության շնորհիվ Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնը ստացավ նշանավոր հիմնարկության «Հաղորդումների» վերջին՝ չորրորդ պրակը[1] (նախորդը լույս է տեսել 1993-ի հոկտեմբերին): Պարբերականը սովորաբար տեղեկացնում է Սոցիալական հետազոտությունների ինստիտուտի ընթացիկ բանավեճերի մասին եւ պարունակում է հոդվածներ, զեկուցումներ, թեզեր, գիտաժողովների մասին հաշվետվություններ եւ այլ նյութեր: Մաքս Հորկհայմերի, Թեոդոր Ադորնոյի, Էրիխ Ֆրոմի, Հերբերտ Մարկուզեի եւ այլ փայլուն անունների հետ անքակտելիորեն կապված գիտական նման մի կենտրոնի գործունեությունն ինքնին մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում եւ տեղեկատվությունն այդ մասին, այսպես թե այնպես, տեղին պետք է լիներ հասարակագիտական հարցերին նվիրված հանդեսում: Սակայն մեր այս թռուցիկ անդրադարձն ավելի խոր շահագրգռվածություն արդյունք է, քանի որ նպատակ ունի ներկայացնելու հիշյալ երկու հիմնարկների եթե ոչ անմիջական նպատակների, ապա մոտեցումների այն անկասկած զուգահեռականությունը, որ խթանիչ կարող է լինել ՀՀՀԿ գործունեության համար, ինչպես նաեւ շեշտելու ինստիտուտի նշմարվող հետաքրքրությունը «ազգային ինքնության» հիմնահարցի վերաբերյալ՝ խնդիր, որ առնվազն նրա հիմնադիրներին կասկածելի մի ձեռնարկություն պետք է թվար, քանի որ «նախնադարյան տոհմի ռեգրեսիվ հիշողությունների» հետ է առնչվում (նյութի վերաբերյալ Թ. Ադորնոյի տեսակետի ուրվագիծը տես տողերիս հեղինակի սույն ժողովածուում զետեղված հոդվածում):

Ինչո՞վ է պայմանավորված այս նոր պարագան՝ հետաքրքրությունների ոչ մեծ, բայց նշանակալից փոփոխությունը: Նախ եւ առաջ՝ հավատարմությամբ փիլիսոփայության կոչումն արտահայտող այն հիմնական պահանջի ընկատմամբ, որն ինստիտուտի այսօրվա տնօրեններից մեկը, Հելմուտ Դուբիլը, հեգելյան աֆորիզմն օգտագործելով, արտահայտել է ֆրանկֆուրտյան դպրոցի պատմությանը նվիրված իր հոդվածի վերնագրում՝ **դարաշրջանը մտքի մեջ առնել** (էջ 5):

Ի՞նչ չափով է դա հնարավոր: Որքանո՞վ կարող է հետազոտողը

1. Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung, Heft 4, September 1994, Frankfurt am Main, - Հաղորդումներ Սոցիալական հետազոտությունների ինստիտուտի, պրակ 4, սեպտեմբեր 1994, Մայնի Ֆրանկֆուրտ:

հետեւողական գտնվել իր եզրակացություններում, եթե վերջիններս խոր հակասության մեջ են մտնում նրա արժեքային, մտավոր եւ հուզական դիրքորոշումների ողջ համակարգի հետ: «Սեփական ժամանակի մեկնության մեջ ցուցաբերված անխնա իրատեսությունը» – գրում է Դուբիլը, – փրկեց խմբակի կյանքը» (էջ 6): (Սոցիոլոգիական հետազոտությունը կանխատեսում է նացիզմի հաղթանակը Գերմանիայում , եւ ինստիտուտը հնարավորություն է ստանում նախօրոք պատրաստվել արտագաղթի):

Սեփական ժամանակի մեկնության անխնա իրատեսությունը հաճախ է պակասել մեզ՝ հայերիս մեր պատմության դժվարին ժամանակահատվածներում, եւ այդ բացի լրացման անհրաժեշտության գիտակցումն է, որ ստիպում է այսօր, հրաժարվելով ավանդական դարձած «հուզական լայտմոտիվներից», ապավինել սառը գլխով կատարած հետազոտություններին եւ նրանց հիման վրա կառուցված ապագայի մոդելներ ու ռացիոնալ վարքագիծ մշակել: Այս առումով չափազանց արդյունավետ է թվում նաեւ ֆրանկֆուրտյան խմբի առաջին իսկ օրերից որդեգրած մեթոդաբանական դիրքորոշումը. «ժամանակի ախտորոշում, հենված **փիլիսոփայորեն առաջնորդվող միջճյուղային հետազոտությունների վրա**» (նույն տեղում): Սա անշուշտ նաեւ ՀՀՀԿ-ի շուրջ խմբված համախոհների ճանապարհն է: Իսկ թե ի՞նչն է ուսումնասիրության անմիջական նյութ դառնում այս կամ այն դեպքում, որոշում են դարաշրջանը եւ հասարակական զարգացման պարտադրողական ուժ ստացած դոմինանտները:

Ժամանակը փոխվում է, եւ բանվորական շարժումն ու մարքսիստական տեսությունը համադրել ձգտող ինտելեկտուալները որակապես նոր քայլ են կատարում, հանրությանը ներկայացնելով «Լուսավորության դիալեկտիկայի» հիմնահարցերը: Այսպես է սկսվում բուն քննադատական տեսության պատմությունը՝ ժամանակի հոգեւոր իրադրությունը նկարագրող գաղափարների մի շարք, որի հիմնական միտումները ծանոթ են ընթերցողին: Մանրամասներին անդրադառնալն այժմ անտեղի կլիներ եւ տեխնիկապես անհնարին:

Այս ամենը, սակայն, նույնպես անցյալ է այսօր, եւ կարեւոր է, թե ինչպե՞ս է գնահատում քննադատական տեսությունը քսաներորդ դարավերջին իրեն ուղղված մարտահրավերները:

«1989-ը ազատության տարի էր, – գրում է Դուբիլը. – 1990-ը՝ պատրանքների: 1991-ից այն կողմ համաշխարհային իրադրության սարսափազդու ապակայունացումն այլեւս անընդգրկելի դարձավ. պատերազմի վերադարձ Եւրոպա, հարձակողական ազգայնամոլու-

քյան եւ ցեղապաշտության վերածնունդ ոչ միայն կործանված կոմունիստական կայսրության հետնորդ-երկրներում, այլեւ որոշ արեւմտաեւրոպական հասարակություններում... Այսօր մենք շնչահեղձ կանգնած ենք... կրոնական նոր-ավանդականության ու շովինիզմի եւ... տեխնիկական չլսված նորացման գոյակցության փաստի առջեւ: Հորկհայմերի բողոքն այն մասին, որ արդիականությունը երկճեղքվել է իռացիոնալիզմի եւ ինստրումենտալ բանականության..., անուրանալիորեն հրատապ է» (էջ 8–10):

Ինչպիսի՞ն կարող էր լինել ֆրանֆուրտյան դպրոցի դիրքը նման պայմաններում: «Ի տարբերություն հին կոփվածքի քննադատական տեսության ընտրախավային-այնկողմնային ինքնըմբռնման, այդ տեսական ավանդույթի ժառանգորդներն այսօր փոխադարձ կախման մեջ են այն հասարակությունից, որը քննադատում են: Նրանք այլեւս տեր չեն պատմափիլիսոփայական վստահության: Նրանց քննադատության միակ միջոցը համոզելն է (Räsonnement) նրանց գործունեության ձեւը՝ մասնակցությունը ժողովրդավարական հասարակության բանավեճերին» (էջ 12):

Այս դիրքորոշումը կարծես վերադարձնում է Մ. Հորկհայմերի 1930-ին տրված բացատրությանը. «Խոսքն ավելի շատ... հրատապ փիլիսոփայական հարցադրումների հիման վրա այնպիսի հետազոտությունների կազմակերպման մասին է, որոնց միջոցով փիլիսոփաները, սոցիոլոգները, ազգային տնտեսության մասնագետները, պատմաբանները, հոգեբանները կմիավորվեն տեւականորեն գործող աշխատանքային մի ընկերակցության մեջ» (նույն տեղում): Միտքն արդիական է հնչում, քանի որ լիովին համապատասխանում է հետմոդեռնի պայմաններում ձեւավորվող ավանդույթին: Իսկապես, ժամանակակից հասարակություններում ծագող տարասեռ հակամարտությունների կծիկում չկա այնպիսի մի անմիջականորեն երեւակվող հիմնահարց, որ հետազոտության բանալու դեր կատարեր: Չկան նաեւ առանձնահատուկ ինստիտուցիոնալ մեխանիզմներ, որոնք նպաստեին ամբողջի վերհանմանը մեկ ելակետից (էջ 12–13): Որպես ելք հոդվածում առաջարկվում է Հորկհայմերի նախագիծը. համատեղ անդրադարձման այնպիսի տարածության կազմկերպում, որում տարբեր գիտաճյուղերի եւ տարբեր գիտական սերունդների դիտանկյունները ընդհանուր հարցադրումների հորիզոնում կարող են փոխադարձ մշակման ենթարկվել: Այդպիսի տեղ կարող է դառնալ, ըստ հեղինակի, Սոցիալական հետազոտությունների ֆրանկֆուրտյան ինստիտուտը (էջ 13):

Իսկապես, այլեւս ո՞ւր, եթե ոչ այդտեղ: Այս առումով, ահա, հե-

տաքրքրական է, թե նոր-ավանդականության եւ ինստրումենտալ բանականության համակեցության պարագաներում որքան շանս ունի այդպիսի մշակման ենթարկվելու «ազգայինի» բերեւույթը, որի «լեգիտիմության աղբյուրի մասին հարցադրումներ են անում այսօրվա Գերմանիայի մշակութային եւ քաղաքական ընտրախավի ներկայացուցիչները... եւ որով զբաղվելու համար գերմանական միավորումից հետո **թվացողաբար** (ընդգծումն իմն է - Ա. Ո.) նորից հիմքեր են առաջ եկել» (էջ 9): Չէ՞որ scheinbar-ն այստեղ բոլորովին էլ պատահական չէ սպրդել. նշանակո՞ւմ է դա, արդյոք, որ նույնիսկ ամենաբաց բանավեճը կարող է ենթադրել որոշ թեմաների ենթագիտակցական տաբուավորում կամ, ավելի նուրբ՝ ծիսականացում: «Օսվենցիմի մասին երկու կարծիք լինել չի կարող, – գրում է Մարտին Վալզերն իր «Ազատ եւ անազատ խոսքի մասին» խտացումում: – Սակայն մարդ կարող է Օսվենցիմի հարցին պատասխանելու որեւէ **կերպ** ծիսականացնել, այնպես որ պատասխանելու ամեն մի այլ կերպ սրբապղծություն հայտարարվի: Ահա սա է, որ մեզանում տեղի է ունեցել: Չեւականացում, ստանդարտացում, լեզու՝ մի բանի համար, որ խղճից է սերում» (Der Spiegel 45/1994):

Բայց հիշենք «սեփական ժամանակի մեկնության անխնա իրատեսության» մասին: Իհարկե ֆրանկֆուրտցիները պետք է որ անդրադառնային բոլոր այն երեւույթներին, որ այսօր ժամանակի նյարդն են կազմում: Այդ մասին է վկայում 1994-ի մարտին կազմակերպված «Փոխհամաձայնության հանգունակները եւ ազգային ինքնության ձեւերն արեւմտաեւրոպական ժողովրդավարություններում» թեմայով բոլոկվիումի հաշվետվությունը: Դրանում առանձնացնենք սոցիոլոգ Շմուել Այզենշտադտի թեզը, նվիրված եւրոպական ժողովուրդների փոփոխվող ինքնության բաղկացուցիչների վերլուծությանը: Հեղինակը գտնում է, որ եւրոպական ինքնության երեք հիմնական բաղադրամասերը՝ էթնիկականը, քաղաքացիականը եւ համընդհանուրականը տարալուծման ընթացք են ապրում. ազգայնականորեն տրամադրված քաղաքական շարժումները պետության դեմ են ուղղորդվում, քաղաքացիական կարգի վերահսկողությունը դուրս է գալիս ազգային պետության սահմաններից եւ դառնում միջազգային կառույցների խնդիր, իսկ համընդհանրական բովանդակությունը, առնվազն 1989-ից այս կողմ, գնալով ցրվում է, կապված ազգային-պետական ընտրախավերի կողմից իրենց պատմական առաքելությունների բանաձեւման հետ (էջ 130): Բացի Այզենշտադտի առաջարկած տիպաբանությունից, որին անդրադարձել են նաեւ այլ հեղինակներ, մեթոդաբանական հետաքրքրություն են ներկայացնում

եւս երկու մոտեցում. Հ. Դուբիլի առաջարկությունը ինքնության զարգացման փուլերը նկարագրելիս շեշտը դնել «քաղաքական-ինստիտուցիոնալ» կողմի վրա (ի տարբերություն բարոյա-սոցիոլոգիականի), ինչպես նաեւ Հայնց Քլեգերի եւ Ալոիզ Մյուլերի վերլուծությունը, նվիրված «քաղաքացիական կրոն» (Zivilreligion կամ Bürgerreligion) մեթոդաբանական եզրին (էջ 130–131): Վերջին հասկացությունն իր գործնական կիրառությունն է գտել Կարլո Կամպանիի զեկուցման մեջ, ուր հաստատվում է, որ եռապատերազմական Իտալիայում «դիմադրության» մյութոսը քաղաքացիական կրոնի բնույթ է ստացել եւ մի քանի տասնամյակի ընթացքում ընկալվել է որպես իտալական պետության լեգիտիմության հիմք, այն դեպքում, օրինակ, երբ Արեւմտյան Գերմանիայի համար ետֆաշիստական ինքնագիտակցությունն ավելի շատ պետության լեգիտիմությունը վտանգողի, քան սատարողի դերում է եղել:

Այս նյութի առավել մանրամասն վերլուծությունը մենք գտնում ենք Կ. Կամպանիի «Հակաֆաշիզմը որպես քաղաքացիական կրոն» հոդվածում, որն սկսվում է «քաղաքացիական կրոն» հասկացության բացորոշումով (էջ 78): Քաղաքացիական կրոնը մեկնաբանվում է որպես մյութա-խորհրդանշանային մի համակարգ, որն ազգային ինքնությունը ներկայացնում է ելնելով կրոնական խորհրդնշաններից եւ գործողություններից (ծեսերից): Քաղաքացիական կրոնի նման ըմբռնումը սկիզբ է առել Ժ. Ժ. Ռուսոյի երկերից եւ իր հետագա զարգացումն է ստացել Բելահի, Քլեգերի, Մյուլերի եւ այլոց գործերում: Էմպիրիկ ուսումնասիրությունները հնարավորություն են տալիս եզրակացնելու, որ ազգային ինքնության կառուցման եւ վերարտադրման համար, քաղաքական ընտրախավի ինտելեկտուալների հետ մեկտեղ, պատասխանատու է նաեւ քաղաքացիական կրոնը (նույն տեղում): Թվում է, որ այս հասկացության մեթոդաբանական յուրահատկությունն առավել ցցուն կդառնա, եթե այն համեմատության մեջ դրվի կոլեկտիվ ինքնությունը նկարագրելու կոչված այնպիսի եզրերի հետ, որպիսիք են «արքետիպը» (Կ. Յունգ), «կենսաշխարհը» (Է. Հուսեռլ, Յ. Հաբերմաս) եւ վերջապես «մյութոսը» իր այն առանձնահատուկ բովանդակությամբ, որ նկարագրվել է կառուցվածքաբանական ուղղության պատկանող հեղինակների հետազոտություններում:

Այսքանը բավական նյութ է տալիս մտորումների եւ բանավեճերի համար: Կարելի էր սրանով էլ հենց սահմանափակել Սոցիալական հետազոտությունների ինստիտուտի «Հաղորդումների» չորրորդ պրակին նվիրված մեր անդրադարձը, եթե հնարավոր լիներ խուսա-

փել գայթակղությունից եւ մի քանի խոսք չասել Անդրեաս Գրուշկայի «Բյուրգերական սառնությունը եւ մանկավարժությունը» հոդվածի կապակցությամբ:

Հոդվածի կառուցվածքը բարդ է. «սառնություն» փոխաբերությունն օգտագործվում է ամենաանսպասելի վերլուծական համատեքստերում եւ օգտագործվում է հաջողությամբ: Մեկ մեջբերում միայն. «Բացահայտ է, որ ժողովրդավարությունը եւ շուկայական տնտեսությունը սառը ձեռնարկումներ են, սառցե ձեռնարկումներ: Նրանք հենց այդպիսիք էլ պետք է լինեն, նրանք չպետք է սիրտ շարժեն: Դրանց, ջերմացնելով, գաղափարաբանության վերածելու փորձը սխալմունք է» (էջ 112, ասույթը պատկանում է Ռալֆ Դահրենդորֆին): Ահա պարադոքսալ այն միտքը, որ ավելի քան արդիական է հնչում ամբողջատիրությունից ազատական հասարակության անցնելու այս դժվարին փուլում: Նշանակո՞ւմ է դա, արդյոք, որ պետք է հրաժարվել այդ «սառցե» ձեռնարկներից: Անշուշտ ոչ: Սակայն այդ միտքը հուշում է, որ իրական ժողովրդավարության նվաճումը հնարավոր չէ մեկ թափով, ոգեւորության հուզական ալիքի վրա. դրա համար երկարատեւ եւ մեղվաջան աշխատանք է պահանջվում, որի ընթացքում հոգեւոր ինքնության տեսակը նպաստում է հասարակության ձեւավորմանը, իսկ կայացող հասարակությունն իր հերթին, ինքնության նոր տեսակ է կերտում:

ԱՇՈՏ ՈՍԿԱՆՅԱՆ

Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոն

Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնը (ՀՀՀԿ) ոչ կառավարական, շահույթ ստանալու նպատակ չհետապնդող հասարակական կազմակերպություն է, հիմնված 1993 թ. սեպտեմբերին: ՀՀՀԿ նախագահության անդամներն են Ա. Ոսկանյանը (նախագահ), Լ. Աբրահամյանը (տեղակալ), Գ. Սարգսյանը, Վ. Բարխուդարյանը, Ս. Արեւշատյանը, Ա. Գրիգորյանը եւ Գ. Խանջյանը: Կենտրոնի գիտնական քարտուղարն է Ա. Բախչինյանը:[1]

Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնը ձգտում է ազգային կյանքի եւ զարգացման հեռանկարների հետ կապված հիմնահարցերը քննել ժամանակակից հասարակագիտական մտքին հատուկ մասնագիտական մոտեցումների լույսի ներքո: ՀՀՀԿ գործունեության առանցքը կազմում են փիլիսոփայական հարցադրումներով առաջնորդվող միջճյուղային հետազոտությունները, որոնց ընթացքում սոցիոլոգները, մշակութաբանները, հոգեբանները, քաղաքագետները, տնտեսագետները եւ փիլիսոփաները հնարավորություն են ստանում համագործակցելու տեւականորեն գործող աշխատանքային ընկերակցության շրջանակներում: Միեւնույն ժամանակ, Կենտրոնի կառուցվածքը դինամիկ կապ է ենթադրում մասնագետների կայուն կորիզի եւ այն մասնաճյուղային հետազոտական խմբերի միջեւ, որոնք միավորվում են համեմատաբար կարճ ժամանակով այս կամ այն կոնկրետ նախագիծն իրականացնելու համար: Ստեղծագործական այս համագործակցության կիզակետում է հայագիտությունը բառիս լայն իմաստով, որի ուսումնասիրության ոլորտի մեջ են մտնում, ավանդական խնդիրներից բացի, ազգային մտածելակերպի արդիականացման գործընթացները, երկրի հետագա զարգացման հեռանկարները, ինչպես նաեւ այն քաղաքական, տնտեսական, արժեքային եւ մշակութային ընհանրական համակարգերը, որոնց շրջանակներում գործելու է Հայաստանը որպես միջազգային համագործակցության մասնակից: Այդ չափելիությունները բնորոշում են Հայաստանի տեղը ժամանակակից աշխարհում:

Նորագույն մեթոդների կիրառությունը, հրատապ խնդիրների դիտարկումը ունիվերսալ համատեքստում կոչված են նոր ազդակներ

1. ՀՀՀԿ ղեկավար կազմի մեջ մտնող այս եւ հետագայում հիշատակվող անդամների մասին ավելի մանրամասն տեղեկություններ ընթերցողը կարող է գտնել ժողովածուի «Հեղինակների մասին» բաժնից:

հաղորդել հասարակական գիտությունների զարգացմանը Հայաստանում: Հաղթահարելով տեղական նյութի սահմանափակ շրջանակները, բայց եւ խույս տալով ստանդարտացված լուծումների իմիտացիոն վերարտադրությունից, հետազոտությունը հաղորդակից է դառնում արդիականության նյարդը շոշափող հիմնահարցերին:

Կենտրոնը ձգտում է ներառել հումանիտար մտքի ողջ սպեկտրը: ՀՀՀԿ՝ թե իշխանական կառույցների, թե հասարակության վրա ազդելու հիմնական ձեւը բաց երկխոսություններն են, որոնք նպաստում են ազգային եւ պետական հիմնախնդիրների ըմբռնման նոր մակարդակի ձեւավորմանը: Այդ գործընթացում կարեւոր տեղ ունի գիտական համագործակցությունը ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ արտերկրում գործող համապատասխան կենտրոնների եւ անհատ հետազոտողների հետ:

Ներկայումս ՀՀՀԿ ուսումնասիրությունները հիմնականում կենտրոնացած են «Հայոց ինքնությունը եւ ազգային ինքնակազմակերպման ձեւերն ու եղանակները» համալիր թեմայի վրա, որի շրջանակներում գործում է երեք հետազոտական խումբ. մեթոդաբանական (ղեկ. Ա. Ոսկանյան), պատմամշակութային (ղեկ. Ա. Ստեփանյան) եւ՝ հասարակության արդիականացման խնդիրների (ղեկ. Լ. Աբրահամյան): Մշակվող հիմնահարցերն իրենց փորձարկումն են անցել Երեւանում կայացած երկու գիտաժողովներում՝ 1994 թ. ապրիլ (Ազատ հումանիտար համալսարանի հետ համատեղ) եւ հոկտեմբեր ամիսներին:

Սույն ժողովածուի հրատարակությամբ ՀՀՀԿ գիտական հետազոտությունների արդյունքներն առաջին անգամ ամփոփ ձեւով ներկայացվում են ընթերցողին: Կենտրոնի նախագահությունը հույս ունի, որ «Ինքնություն» վերնագիրը կրող այս պրակը տեսական ելակետ կհանդիսանա ՀՀՀԿ 1995 թ. ապրիլյան գիտաժողովի քննարկումների համար, միեւնույն ժամանակ հիմք դնելով Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնի պարբերական հանդեսի լույսընծայմանը:

Գիտական հետազոտությունների արդյունքների հետ մեկտեղ ՀՀՀԿ-ն նախատեսում է նաեւ հայ եւ օտարազգի հասարակագետների դասական երկերի հրատարակությունը: Դրվում են կենտրոնի գրադարանի եւ արխիվի հիմքերը:

Բոլորովին վերջերս Կենտրոնի շրջանակներում կազմավորվել է սոցիոլոգիական հետազոտությունների խումբը, որը կոչված է ուսումնասիրելու Հայաստանում ձեւավորվող քաղաքացիական հասարակության հիմնական պարամետրերը եւ զարգացման միտումները:

Այս ձեռնարկումը շեշտում է ՀՀՀԿ գործնական ուղղվածությունը, ենթադրելով տեսական եւ կիրառական մոտեցումների մշտական զուգակցում եւ համադրություն:

Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնի գործունեության մյուս կարեւորագույն ոլորտը կապված է սփյուռքի ընդհանուր տեսության մշակման եւ հայկական սփյուռքի պատմության, կառույցի, մտածելակերպի եւ զարգացման միտումների գործնական ուսումնասիրության ու նկարագրության հետ: Այդ խնդիրներով կոչված է զբաղվել ՀՀՀԿ կանոնադրությամբ նախատեսված մարմինը՝ Հայկական սփյուռքի հետազոտության մշտական սեմինարը: Աշխատանքային կապեր են հաստատվում ԱՄՆ, Եւրոպայի, Ռուսաստանի, Մերձավոր Արեւելքի սփյուռքահայ մտավորականների հետ: Նպատակն է Հայրենիքի եւ Սփյուռքի մտավորականների գիտական երկխոսության կազմակերպումը, որն անպայման պետք է շարունակական, ինստիտուցիոնալ բնույթ կրի: Ազգային միասնությունը չի ենթադրում գաղափարների կամ դիրքորոշումների համահարթեցում. այն լավագույնս կարող է դրսեւորվել գաղափարների մշտական ազատ փոխանակման ընթացքում: Հումանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոնը ձգտում է իր նպաստը բերելու համազգային այս հաղորդակցության արդյունավետ կազմակերպմանը:

ՀՀՀԿ նախագահություն

ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ԿԵՆՍԱԳՐԱԿԱՆՆԵՐԸ

ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ Լեւոն *(ծն. 1926, Ախալքալաք): Փիլիսոփայության դոկտոր, ԵՊՀ պրոֆեսոր:* Ավարտել է Մոսկվայի պետ. համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետը: Հիմն. աշխատությունները նվիրված են իմացության տեսությանը եւ փիլիսոփայության պատմությանը. «Նշանների տեսության ծագումնաբանական հիմնահարցերը» (1965), «Կառուցվածքի ժամանակակից ըմբռնումը» (1971), «Կանտի մաթեմատիկայի փիլիսոփայությունը: Հին եւ նոր վեճերը» (1978), «Կանտը եւ իմացության հիմնահարցը» (1979), «Իդեալականի ռեալության մասին» (1989, բոլորն էլ ռուսերեն):

ԱԹԱՅԱՆ Էդուարդ *(ծն. 1932, Երեւան): Փիլիսոփայության դոկտոր, ԵՊՀ պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից:* Զբաղվում է ընդհանուր լեզվաբանության, նշանագիտության եւ փիլիսոփայության հիմնահարցերով: Հիմնական աշխատություններն են՝ «Կառուցվածքային շարահյուսություն առարկան եւ հիմնական հասկացությունները» (1968), «Լեզվական աշխարհի ներքին կերպավորումը եւ արտաքին վերաբերությունը» (1981), «Լեզուն եւ արտալեզվական իրականությունը. գոյաբանական համեմատության փորձ» (1987), «Ազատությունը որպես գաղափար եւ որպես իրականություն» (1992), «Ազատություն եւ խորհրդանշում» («Գարուն», 1993, թ.թ. 8-9-10):

ԲԱԽՉԻՆՅԱՆ Արծվի *(ծն. 1971, Երեւան): Բանասեր-գեղարվեստագետ:* Ավարտել է ԵՊՀ-ի բանասիրական ֆակուլտետը: 1993-ից ՀՀ ԳԱԱ Գրականության ինստիտուտի ասպիրանտ է: Հայաստանի եւ Սփյուռքի մամուլում հանդես է եկել հարյուրից ավելի հոդվածներով՝ նվիրված հայ ժողովրդի մշակութային առնչություններին, օտար մշակույթին ծառայած հայազգի գործիչներին (առավելապես գրականության, թատրոնի եւ կինոարվեստի բնագավառում): Հեղինակ է «Ծագումով հայ են» կենսագրական բառարանի (1993): Զբաղվում է նաեւ գեղարվեստական թարգմանությամբ:

ԲԱՅԱԴՅԱՆ Հրաչիկ *(ծն. 1957, Մեծ Պարնի, Սպիտակի շրջան):* Ավարտել է ԵՊՀ Մեխանիկամաթեմատիկական ֆակուլտետը: Ֆիզիկամաթեմատիկական գիտությունների թեկնածու է: Աշխատել է ԳԱ Հաշվողական կենտրոնում եւ ԵՊՀ Կիրառական մաթեմատիկայի ֆակուլտետում: Այժմ աշխատում է Առագաստ Բ ընկերությունում որպես փորձագետ, ստրատեգիական ուսումնասիրությունների ղեկավար:

ԲԱՐԽՈՒԴԱՐՅԱՆ Վլադիմիր *(ծն. 1927, Աղբյորփի, Վրաստան): Պատմագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս, ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս քարտուղար:* Ուսումնասիրությունները վերաբերում են միջնադարյան Հայաստանի ավատական հողատիրությանը, հայկական գաղթավայրերին: Աշխատություններից են՝ «Նոր Նախիջեւանի հայկական գաղութի պատմություն (1779-1861)», (1967), «Հայ-ռուսական պատմական կապերը եւ Արեւելյան Հայաստանի միացումը Ռուսաստանին» (1978), «Նոր Նախիջեւանի հայկական գաղութի պատմություն»(1861-1917)» (1985) եւ այլն:

ԲՈՋՈՅԱՆ Երվանդ *(ծն. 1963, Երեւան): Քաղաքագետ:* Ավարտել է ԵՊՀ-ն: Աշխատել է ԵրՄՄ ԳՀԻ-ում: 1992-ից «Օր յոթ» հեռուստահաղորդման քաղաքական մեկնաբանն է, միաժամանակ ղեկավարում է կից ստեղծված «Աշխարհ» վերլու-

ծական կենտրոնը: 1993-ից աշխատում է «Ար» շաբաթաթերթում որպես քաղաքական մեկնաբան: Հրապարակումները վերաբերում են եոխորհրդային տարածքում հասարակական կերպափոխությունների վերլուծությանը:

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ Արամ *(ծն. 1930, Թիֆլիս)*: *Գրականագետ, բանասիրության դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Գրականության ինստիտուտի գրականության տեսության բաժնի վարիչ*: Աշխատությունները՝ «Գեղարվեստական ոճի հիմնահարցեր» (1966), «Գեղարվեստական ոճի եւ պատկերի կառուցվածքը» (1974), «Գրականությունը եւ տեսությունը» (1977), «Գրական երկի կառուցվածքի վերլուծությունը» (1984), հոդվածներ՝ ընդհանուր բառերոնին, կինոարվեստին, գեղանկարչությանը, հրատարակված Հայաստանում եւ նրա սահմաններից դուրս:

ՋԱՔԱՐՅԱՆ Սեյրան *(ծն. 1958, Կապան)*: *Փիլիսոփայության թեկնածու, ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի դոցենտ*: Ավարտել է ԵՊՀ-ն: Գիտական թեզն է «Ունիվերսալիաների պրոբլեմը 13-14-րդ դարերում»: Հեղինակ է շուրջ տասը գիտական հոդվածների, որոնց մեծ մասը ընդհանուր է հայ իմաստասիրության պատմությանը:

ՋԵՔԻՅԱՆ Լեւոն *(Իտալիա, ծն. 1943, Ստամբուլ)*: *Հայագետ, Վենետիկի համալսարանի պրոֆեսոր, փիլիսոփայության դոկտոր*: Ավարտել է Հռոմի Գրիգորյան համալսարանը: 1974-82 թթ. եղել է Վենետիկի «Հայ ընտանիք» հանդեսի ավագ խմբագիր, 1980-85 թթ.՝ «Բազմավեպի» ավագ խմբագիր, 1981-ից՝ Վենետիկի պետական համալսարանի հայոց լեզվի եւ գրականության ամբիոնի վարիչ, 1982-1985 թթ. Վենետիկի Մուրատ-Ռափայելյան դպրոցի տնօրեն, 1986-ից՝ հիմնադիր եւ վարիչ Վենետիկի համալսարանի հայոց լեզվի եւ մշակույթի ամառային խտացյալ դասընթացների: Վենետիկի Կաճառի գիտությունների, գրականության եւ արվեստների թղթակից-անդամ, 1994-ից՝ ՀՀ ԳԱԱ արտասահմանյան ակադեմիկոս անդամ: Աշխատություններից են՝ «Համամիութենական տրամախոսություն մը ԺԲ դարում» (1978), «Օգոստոսյան ներգոյապաշտությունը» (1980, իտալերեն), «Հումանիզմ. գաղափարական բովանդակություն եւ պատմական արմատներ» (1982, թուրքերեն):

ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ Հառություն *(ծն. 1950 թ., Ախալցխա)*: *Գրականագետ, ԽՍՀՄ գրողների միության անդամ (մինչեւ 1991 թ.), Հայաստանի գրողների միության անդամ (1991 թ.-ից)*: Հոդվածները, աշխատությունները եւ թարգմանությունները հրապարակվել են Հայաստանի, Ռուսաստանի, ԽՍՀՄ այլ հանրապետությունների գրական մամուլում: 1982 թ. խմբագրել է «Լիտերատուրնայա Արմենիա» ամսագիրը:

Հայաստանի Հանրապետության Գերագույն խորհրդի պատգամավոր, «Պայքար» գիտատեսական, հասարակական-քաղաքական ամսագրի խմբագիր:

ՂԱԶԱՐՅԱՆ Արտաշես *(ծն. 1963, Երեւան)*: *Պատմաբան*: Ավարտել է ԵՊՀ-ի պատմության ֆակուլտետը: Այժմ ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտության ինստիտուտի «Քրիստոնյա Արեւելք» բաժնի ասպիրանտ է: Հայկական հանրագիտարանի «Քրիստոնյա Հայաստան» խմբագրության ավագ գիտական խմբագիր է: Զբաղվում է հայոց պատմության վաղ շրջանի եւ հայ եկեղեցու պատմությանը, բեմական բաժանմանը (4-7-րդ դդ.), դավանանքին վերաբերող խնդիրներով:

ՂԱԶԱՐՅԱՆ Վիգեն *(ծն. 1948, Երեւան)*: *Արվեստաբան*: Ավարտել է Խ. Աբովյանի անվան մանկավարժական ինստիտուտի նկարչության եւ մեթոդիկայի բաժինը: Արվեստաբանության դոկտոր: Թեման է. «Խորանների մեկնությունները որպես հայ միջնադարյան արվեստի տեսության վավերագրեր»: 1969-ից ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող է: Աշխատություններից են՝ «Սարգիս Պիծակ» (1980), «Սյուժետային մանրանկարը Կիլիկիայում» (1984), «Մատենադարան. հատ. 1.6-14-րդ դդ. հայ ձեռագիր գիրքը» (1991, Մոսկվա, համահեղինակ): Կատարել է թարգմանություններ գերմաներենից եւ անգլիերենից, լույս ընծայել «Խճանկար» բանաստեղծությունների ժողովածուն (1992): Զբաղվում է նաեւ գեղանկարչությամբ:

ՆԵԳՈՒՅԱՆ Արա *(ծն. 1969, Երեւան)*: *Արվեստաբան*: Ավարտել է Երեւանի Գեղարվեստաթատերական ինստիտուտի թատերագիտական բաժինը: Այժմ Թատերական արվեստի ռուսաստանյան կաճառի (ԳԻՏԻՍ) ասպիրանտ է, ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի գիտաշխատող, ՀՀ ԳԽ Արցախի հարցերով հանձնաժողովի փորձագետ: Հեղինակ է թատրոնին եւ կինոարվեստին նվիրված մի շարք հոդվածների:

ՈՍԿԱՆՅԱՆ Ասոs *(ծն. 1949, Երեւան)*: *Փիլիսոփայության թեկնածու, ԵՊՀ դոցենտ*: Հետազոտության բնագավառներն են հասարակական գիտությունների մեթոդաբանությունը, հերմենեւտիկայի պատմությունը, քաղաքագիտությունը: Հիմնական հրապարակումներն են. «Փիլիսոփայական գիտելիքի պրակտիկ-հոգեոր բնույթը...» (1986, ռուս.), «Գեղարվեստական ռեալություն» հասկացության մեթոդաբանական եւ իմացաբանության տեսանկյունները» (1987), «Ռեալության փիլիսոփայական հասկացությունը» (1992. գերմ.), նաեւ՝ «Ղարաբաղի հիմնահարցը...» (1992, անգլ. գեկույց, ներկայացված Վաշինգտոնի Խաղաղության ինստիտուտին), «Արդյո՞ք Հայաստանը Եւրոպա է» (1993) եւն:

ՀՀ ԳԽ պատգամավոր է: ՀՀ ԳԽ մշտական հանձնաժողովի նախագահ:

ՋԱԼՈՅԱՆ Վարդան *(ծն. 1962, Ուրցաձոր, Արարատի շրջան)*: *Ֆիզիկոս*: Ավարտել է Մոսկվայի ֆիզիկո-տեխնիկական ինստիտուտը միջուկային ֆիզիկա մասնագիտությամբ: Վերջին տարիներին զբաղվում է հումանիտար հետազոտություններով: Սա նրա առաջին հրապարակումն է:

ՍԱՀԱԿՅԱՆ Գ. Ռուբեն *(ծն. 1929, Թիֆլիս)*: *Պատմագիտության դոկտոր (1985-ից), ԵՊՀ-ի պրոֆեսոր (1994-ից)*: Ավարտել է ԵՊՀ-ի միջազգային հարաբերությունների ֆակուլտետը, 1957-ին՝ Մոսկվայի ԳԱ Արեւելագիտության ինստիտուտի ասպիրանտուրան: 1957-ին ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտության ինստիտուտի ասպիրանտ, ապա՝ գիտաշխատող, 1981-ից՝ Թուրքիայի բաժնի վարիչ: Զբաղվում է Թուրքիայի, Հայաստանի եւ Ֆրանսիայի նոր պատմության հարցերով, հայ-ֆրանսիական պատմամշակութային առնչություններով: 1994-ին պարգեւատրվել է ֆրանսիական «Ակադեմիական դափնիներ» շքանշանով: Աշխատություններից են՝ «Հայերի ցեղասպանությունն Օսմանյան կայսրությունում» (1991, հեղինակակից), «Թուրք-ֆրանսիական հարաբերությունները եւ Կիլիկիան 1918-21 թթ.» (1970), «Հայաստանը միջազգային դիվանագիտական փաստաթղթերում» (1972, հեղինակակից, «Ցեղասպանության պատմությունից» (1990) եւ այլն:

ՍԱՐԳՍՅԱՆ Գագիկ *(ծն. 1926, Երեւան)*: *Պատմագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր (1981-ից), ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս (1986)*: 1954-ից աշխատում է ԳԱ Պատմության ինստիտուտում, 1962-66 թթ.՝ տնօրենի տեղակալ, 1971-ից ԳԱ Արեւելագիտության ինստիտուտի տնօրեն: Երեւանի բուհերում դասավանդել է հին հունարեն եւ աքքադերեն, պատմական առարկաներ: Ուսումնասիրությունները վերաբերում են հա-

յաստանի պատմության հնագույն շրջանին: Աշխատություններից են՝ «Տիգրանակերտ. հին հայկական քաղաքային համայնքների պատմությունից» (1960, ռուսերեն), «Հին Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական զարգացման ուղիների մասին» (1962), «Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը եւ Մովսես Խորենացին» (1966) եւ այլն:

ՍԱՐԻՆՅԱՆ Սերգեյ *(ծն. 1924, Սեղիշեն, Արցախ): Գրականագետ, բանասիրության դոկտոր, պրոֆեսոր (1970):* 1949-ին ավարտել է ԵՊՀ-ի բանասիրական ֆակուլտետի հայոց լեզվի եւ գրականության ֆակուլտետը: 1960-ից ՀՀ ԳԱԱ Գրականության ինստիտուտի հայ նոր գրականության բաժնի վարիչ է: Զբաղվում է հայ նոր գրականության պատմությամբ (գրական դպրոցներ, ուղղություններ, գրականագիտական մեթոդաբանություն, տեսություն), հանդես է գալիս նաեւ գրաքննադատությամբ: Աշխատություններից են՝ «Հայկական ռոմանտիզմ» (1966), «Քննադատությունը եւ գեղարվեստական զարգացումը» (1973), «Մուրացան» (1976), «Գեղարվեստական գրականության պատմականությունը» (1979), «Սերունդներ եւ ավանդներ» (1984), «Րաֆֆի» (1985) եւ այլն:

ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ Հրայր *(ծն. 1957, Ամիի շրջ. Ջրափի գ.): Գերմանագետ:* Ավարտել է ԵՊՀ-ն: Ներկայումս՝ Երեւանի Հումանիտար Համալսարանի դասախոս: Գիտական հետազոտությունների ոլորտը. գերմանական ռոմանտիզմի լեզվի փիլիսոփայությունը: ՀՀՀԿ-ի շրջանակներում մշակում է «Պատմական հիշողություն եւ մոռացում: «Ressentinent»-ի տեղը հայոց կենսաշխարհի կառուցվածքում» թեման:

ՓԻՐԱԼՅԱՆ Հելեն *(Ֆրանսիա, ծն. 1940, Փարիզ): Հոգեվերլուծող:* Թիֆլիսեցի հայ ազնվականի եւ ֆրանսիացի իշխանուհու դուստր: Ավարտել է Սորբոնի համալսարանի փիլիսոփայության եւ հոգեբանության բաժինը: Հոգեվերլուծողների միջազգային ընկերակցության անդամ: Հայերի եւ մյուս ժողովուրդների ցեղասպանությունների մասին հոդվածներով հանդես է եկել ֆրանսիական մամուլում (թարգմանաբար բազմիցս տպագրվել են հայ մամուլում): Հեղինակ է «Մի հիվանդ մահամերձ երեխա» (1989) հոգեվերլուծական բնույթի գրքի: Գործում մասնակցություն է ունեցել Երեւանի՝ Հայաստանում միակ «Հոգեբանական վերականգնման կենտրոնի» ստեղծմանը:

ՔՈՉԱՐՅԱՆ Ռոմիկ *(ծն. 1963, Երեւան): Փիլիսոփա:* Ավարտել է ԵՊՀ փիլիսոփայության եւ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետը: Հայկական հանրագիտարանի «Քրիստոնյա Հայաստան» խմբագրության փիլիսոփայության եւ աստվածաբանության գծով խմբագիր: Հետազոտությունների ոլորտն է. հիմնարար գոյաբանությունը, հերմենեւտիկան, ինքնության փիլիսոփայությունը: Գիտական թեզի թեման է «Բաց հերմենեւտիկայի կազմավորումը»:

ՋԻՋՅԱՆ Աճառիս *(ծն. 1968, Թիֆլիս): Սոցիոլոգ:* Ավարտել է ԵՊՀ փիլիսոփայության եւ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետը: Փիլիսոփայության թեկնածու է: Գիտական թեզը նվիրված է սոցիալական հակամարտությունների կարգավորման մեթոդաբանությանը (ամերիկյան սոցիալական մտքի շրջանակներում): Հրապարակումները նվիրված են հակամարտաբանությանը (կոնֆլիկտոլոգիա) եւ սոցիոլոգիայի պատմությանը:

ARMENIAN RESEARCH CENTER IN HUMANITIES

The Armenian Research Center in Humanities (ARCH) is a non-governmental, non-profit making organization founded in September, 1993. The Presidium of ARCH includes Mr. Voskanian, the President, Mr. Abrahamian, Vice-President, Mr. Sarkissian, Mr. Barkhoudarian, Mr. Grigorian and Mr. Khandjian. Mr. Bakhchinian has been appointed the Secretary for Science of the Center.[1]

The objective of the Armenian Research Center in Humanities is to consider fundamental problems of national life and perspectives of development led by special expert approaches characteristic for contemporary social conceptions. The gist of activities of the ARCH comprises interdisciplinal investigations involving philosophical foundations enabling sociologists, culturologists, psychologists, politologists, economists and philosophers to collaborate in working group environment on a long-term basis. At the same time, the structure of the Center implies dynamic interrelations between the basic core of professionals and those specific sectors investigating research groups which come together for a short period of time in order to implement a given concrete project. In this very creative collaboration is the Armenology, in its wide sense, concentrated, the field of investigation of which includes, along with traditional objectives, modernization of national mentality, perspectives for future development of the country, as well as those political, economic, values and cultural general structures under which Armenia will operate as a constituent to the international community. These dimensions characterize the place of Armenia in the world of today.

Applications of newest methods and consideration of urgent problems in the world context intend to reflect new stimuli in the development of social sciences in Armenia. Overcoming the limited capacities of indigenous material and, at the same time, avoiding imitation reproduction of standardized solutions, the investigation invites to participation fundamental issues reflecting the nerve of today.

The Center aims to integrate the whole spectrum of humanitarian thoughts.

The basic method utilized by the ARCH to influence both authorities and the society, is open dialogues which promote creation of new level of realization of national and state fundamental problems. And in this process an important role is devoted to scientific collaboration with the respective organizations and individual research fellows both in Armenia and in foreign countries.

Presently, investigation carried out by the ARCH have mainly concentrated on a comprehensive topic entitled "Armenian Identity and Forms and Methods of National Self-organization" which involves three research teams, the first

1. More detailed information on the above mentioned members, as well as others below, included in the Management of the ARCH might be found in the Section "Contributors' short References" of the present work.

being the Methodological one headed by A. Voskanian, the second Historical and Cultural headed by A. Stepanian, and the third being the social modernization problems headed by L. Abrahamian. The basic problems under study were probated at two Conferences held in Yerevan in April (in cooperation with Free Humanitarian University) and in October, 1994.

Publication of this collection presents to readers, for the first time, the results of scientific studies of the ARCH in a complete form. The ARCH Presidium hopes that the book entitled "Essence" will be a theoretical starting-point for discussions at the scientific seminar of the ARCH to be held in April, 1995; and at the same time it will establish the publication of periodical magazine of the Armenian Center for Humanitarian Studies.

By means of publishing the present work the results of investigations carried out by the ARCH are for the first time ever herewith presented to readers. The Presidium of the ARCH hopes that the piece entitled "Identity" will become a theoretical starting point for discussions at the ARCH Scientific Conference to be held in April 1995, at the same time establishing grounds for publication of a periodical of the ARCH.

In line with the results of scientific investigations the ARCH envisages to publish classical pieces of Armenian and foreign sociologists. Also, foundations for library and archive of the ARCH are established.

Recently, a sociological research group has been established under the auspices of the Center, which has the objective of investigation of basic parameters of civil society being formed in Armenia, and the trends for their development. This initiative emphasizes the practical objectives of the ARCH, with the implication of perennial interlinkage and synthesis of theoretical and applied approaches.

The next very important sphere of activity of the ARCH is linked with elaboration of general theory on the Diaspora, as well as with practical investigation and description of history, structures, mentality and development trends of the Armenian Diaspora.

Those issues are the responsibility of a body envisaged by the Statues of the ARCH and called Permanent Seminar on the Armenian Diaspora Study. Close relations are established with intellectuals of the Armenian Diaspora in the USA, Europe, Russia, Middle East. The objective here is the establishment of scientific dialogue between intellectuals of Armenia and those of Diaspora which ought to be of uninterrupted and institutional nature.

National consolidation does not imply smoothing out concepts or positions in the latter will be best uttered while uninterrupted and unrestricted exchange of ideas. The Armenian Research Center in Humanities aims at contributing to fruitful establishment of this communication.

Presidium of the ARCH

SUMMARY

Ashot Voskanian

The Problem of National Identity and the Colling of Intellectuals

While the thinking of the sixties refutes the positive content of the concept "nation" (Adorno), the post-modern thinking comprehends it as a concrete problem connected with rational revelation of every separate "national Lebenswelt". For the purposes of specifying the methodological bases of the problem there are held to be applicable: on the one hand, the habermasian optimal definition of Lebenswelt, on the other, the weberian concept of rationality as entirely non-contradictory behaviour.

The rationalization of Lebenswelt, that is, the intellectualization of national identity is to be considered as the genuine colling of an Armenian intellectual nowadays.

To understand means to change. Only in this way may be formed not only the national mind, speech and estimation, but the rational national behaviour as well.

Understanding implies unification of something spread. The pre-requisites for such a unification are not abstract ideas, but the contact of real people, practical and spiritual communication. It is necessary to give an institutional form to the scientific dialogue betweem motherland and Diaspora, thus establishing a base for the to-be communicative Armenia.

Levon Abrahamian

National Identity as a Process

National identity is not a constant and full identification with itself; sometimes it is before itself, and usually it finds itself far behinds itself. It is important for national self-consciousness what notion of good and evil prevail in it: Manichean or Augustinian. Grigor Narekatsi, who has had an enormous influence over many generations of the Armenians, held to the Augustinian conception.

The trouble is that in the new order established after the crash of "Barrack socialism" the small nations may become victims of struggle for "sphere of influence" taking place in the international scence.

Yervand Bozoyan

National Identity and Self-Consciousness on the Eve of the XXI Century

Why was the Armenian conservative system cherished in Armenia? - Because it is best adapted to foreign surrounding, that is to a super empire, to conditions of Diaspora, but not to establishment of a state.

Why wasn't it replaced by a revolutionary value system? - Because it could establish a State system in the XIX century and in the beginning of the XX, but not today. Examples of East and West Germany, South and North Korea show that in the modern world those nations get power and prosperity which system of values is basing on the principle of combination of national traditions and human rights.

In the modern world the human wealth system has undergone qualitative changes and become humanized, i. e., an ordinary human being does not want to be only "a fighting soldier ", even on behalf of Fatherland.

Therefore, establishment of our State system is impossible without respect of the principle of the right of free choise for an individual, irrespective of the collectivity concept in the basis for that.

On the other hand, without a synthesis of general democratic and national ideas, neither free reforms nor establishment of the State would be realized.

Romik Kocharian

Identity and Property

Two considerations of property, i. e., external and internal, are differentiated. The external is belonging, defined via negation as the domain subject excluding (or ristricting) the rights of others and does not correspond to ego identity. Property is the internal sense, is something denying which would mean denying identity. Ego's property is something that makes it possible to realize the capacities of a person's identity, that is to get education and power. For the to-be identity the only educational presentation may predict spontaneously, and then introduce property by means of self-decision.

Edward Atayan

The Potentialities and Tendencies of National Life

In the soul of people and in the flow of people's life the potential principles and the tendencies, by means of which they are realized divert and make a system which may be explained by nature and essence of a man and a world. This system is introduced by the following oppositions: material ("the external body" of people, country, etc.), spiritual (general spirit of mankind with national diversion), instictive and biological ("internal body", blood relation, etc.), reasoning and social (political and social structures, as well as people's spirit (the inner world of people and culture) with a central link, and all these being combined by the highest instance of people's consciousness (people's ego). The dialecties of tribes, peoples and nations in national formations is elucidated here, as well as the relations between inner tendencies and the external influencies.

As for the Armenian people the following interrelation among different types of tendencies should be discussed in this case (conventionally): "Northern" socialistic and socialist and "Southern" individualistic and capitalist, "Western individual and spiritual and "Eastern" (Indian) general and spiritual. Now, the harmony (with the super stabilization of spiritual element) is regarded as the natural continuation of national life.

Albert Stepanian

On Two Models of National Identity

(In the Context of the Ancient Greek Civilization).

The two modes of national identity of ancient Greeks presented the two stages of their social and cultural development. The first of them came from mythological and the second one from rational and theoretical systems of world-outlook.

It was proper for the first system self-equality of individual (= epic hero) being depended on divine will entirety. Plato's mytho-philosopheme of marionettes governed by Gad expressed the situation more distinctly.

The second system expressed self-creative orientation of individual (= polities). Bath in his inner and outer circumstances had to be constructed by means of speculative thought and truth. As result of that he was bestowed with abilities to define the limits of his own being. The most characteristic example of that gave Socrates. The suicide of the Thinker in prison at presence of his pupils manifested a new life-style. Its apothems-conscious self-sacrifice-denoted conscious choice of the Immortality (moral Virtue) from two opposite manifestations of the Evil-both biological and social forms of death.

Ara Nedolian

The national Ideology and Mythology

A national ideology is an ordered and rationalized formula or a particular representation of a national mythology. Its aim is to form an interrelation within nation, that is internal spiritual and external world, historical role, its mission. When defining a summary of national essence is a country, which is to be understood as an internal spiritual fatherland of the nation which contains that sarced history and terriory where all parameters of national subject, real or only possible, exist.

A country is a living body, value and super human phenomenon for myths and legends.

Gagik Sarkissian

Sovereignty and Orientation

The Period of Rise of the Great Armenia

The notions of sovereignty and orientation seem contradictory only at the first sight. The nation's striving for sovereignty is born nearly at the same time with its self-consciuosness. The striving for political, cultural and economical independence is confronted with similar, on the contrary, aggressive aims of the others.

The period of rise of the Great Armenia (the first half of I century. B.C.) clearly illustrates the origin of national self-consciousness, hence there appears the phenomenon of distributing of preferences being resulted in foreign orientation based on that, for the successful realization of national sovereignty. Those imperatives of the time could be found in the activities of Artashes I.

Artashes Ghazarian

Political and Ideological Prerequisites for the Formation of Religion of Armenian Church

Since V Century the Armenian Church has taken active part in the struggle going on in general Church. Under the political circumstances of the time, it had to specify its orientation in the questions of faith which would correspond to the interests of sovereignty of the Armenian people and Church. The two principal powers of the time, Persia with the help of Nestorianism and Byzantine with the help of Calcedonism, tried to stregthen thier influence upon Armenia and the Armenian Church. The Armenian Church refused the both of them having been conscious of the far going political purposes behind them. From the religions and ideological points of view it was the refusal of the theology of the Antioch school and, simultaneously, a decisive step in the direction of Alexandrian Christian faith. The Armenian Church traced the theological idealogy of Nestorism and Calcedonism in the Antioch school, against which the East had always struggled. It made the Alexandrian understanding of Christianism in faith its weapon against different trends in Christianity, as well as against the political ambitions and interests connected with them.

Vladimir Barkhudarian

Armenian Colonies and National Identity

The existence of Armenian colonies has revealed a struggle for national identity. The preservation of latter was realized in a way typical for the time. Each colony, however, has elaborated its own means of self-defence. Armenian churches, schools and

other educational institutions were important factors preserving national spirit. The most important achievements of the Armenian culture were attained in colonies: printing, legislature, phases in social and political mind, diplomatic and so forth, the Motherland always being the uniting center of all Armenian colonies.

Sergey Sarinian

Armenian Ideology

National ideology is the phylosophy of national history of a nation, the self-consciousness of the national spirit. The elements of consciousness of national spirit originate from the mythical impressions of the earliest ethnic period, but as a "conscious synthesis" it is formed in the period of nation's formation, when every people is seeking to find its individuality in the combination of mankind.

The so-called Armenian ideology originated in XVII century with the general movement "norogutiun" (renovation). Next phases have been linked classicism and, later, with the Armenian romanticism.

Rouben G. Sahakian

From Empire to National State

(Analysis of the Turkish Model)

The creation of the great empires was different in Europe and in Asia. The Ottoman empire was created after conquests in Europe and Asia. The new state included many peoples whose level was much higher than that of the dominant nation. That is why the attempts to assimilate those nations were unsuccessful. Some of them (Greeks, Serbs, Bulgarians, Albanians, Arabs, etc.) created their own national states during the 19th and 20th century, the others became victims of genocide policy of the Young Turk rulers. One of the ittihadist leaders, Mustafa Kemal, founded the Turkish national state on the ruins of the Ottoman empire rejecting the doctrines of osmanism, panturanism and panturkism. He rejected also the asian way of development of his country in favor of Western one in modernization of Turkey.

Helène Piralian

Death in Souls

(Transition of Crippling and Crippling of Transition)

The essence of any genocide program is the destruction of not only living people, but their transition as well, that is, it is the cutting off the blood connection of generations. The most important problem and purpose of a programed genocide is also to annihilate all the material testimonies. Annihilating the past it puts under question the existence of future as well.

The descendants of those who survived the genocide can ascertain their existence only by realizing and recognizing the fact of death, which must find its expression in speech and make it possible to weep over the death of relatives as well as unknown victims.

Only after the repeated recognition of the Armenian genocide and the necessity to reconstruct the historical monuments, the survivors and their generations will be able to do something quite different from making their bodies tombs for vagrant coffins and find their place in the curves of time and space.

Seyran Zakarîan

What Makes National Philosophy Possible?

Two levels, i. e., nationalized and national-omnihuman, might be differentiated in the notion of national phylosophy. National mentality in its peculiarities is not expressed in the nationalized phylosophy and foreign influences do have tangible impact upon that. The same national mentality is self-expressed in the second level and reflects peculiarities of the mentioned mentality. Such a differentation may serve conditions for realization of national mentality: 1) a national mentality should, first of all, be based upon fundamental national problems; 2) it must posses peculiar traditions of national phylosophy commitments; 3) it must be able to overcome national "Idols" and thus national shall strive for general, omnihuman and so turn "universal" phylosophy.

Harutiun Karapetian

Searching for Land Nairi

The novel "Land Nairi" by Yeghishe Charents is an absolute phenomenon not only in Armenian prose: in many respects it seems to have preceded the descoveries of Latin American, as well as European "experimental novel".

In the article Y. Charents's novel is viewed as a work of art in search of national identity. With the help of complex, versatile, many-voiced language Charents shows how the poetical myths may be transformed into political myths. He creates that myth and explodes it from whithin.

Aram Grigorîan

The Identificaion of National Consciousness and the Armenian Literature of the XX Century

Artistic consciousness of the XX century may, perhaps, be characterized by two displacements from the artistic and classical completeness of the XIX century: on the one hand, towards the highest absratct generalization, on the other towards the perceptual embodiment.

National consciousness is entirely given in artistic consciousness which often becomes a harmony and at the same time a counterpoint of "freedom and catastrophe".

National memory is of special importance in national identity. The main point of point of investigation is the correlation of the latter with other modes of national consciousness or artistic comprehensive systems. This kind of synthetic and comparative investigation reveals its most latent and often mystic lines in national literature.

Artsvi Bakhchinian

The Manifestation of National Identity in the Works of Foreign Writers of Armenian Origine

The manifestation of national identity, thinking, national soul and spirit are held in the works of writers of Armenian Origine, written in other (not Armenian) languages. Three types of Armenian writers are diferentiated here based on the degrees of Armenian element present in their works. The identity is displayed not only by specific Armenian thinking and psycology, but also in the style and subject-matter, as well as in the opinions expressed about the native people.

Koryun Saringulian

Attitudes to power and order in the national mentality

National mentality is accessible to impartial scientific research owing to jour manifestation in language realities. The comparison of the "semantics fields" of the same

notions in the different languages is a efficient way for elucidation and interpretation of corresponding ethnic mentalities.

By comparing the expressions of the notions "government" and "order" in Russian and Armenian languages is possible to make any conclusions about the idea's attitudes typical for these nations. Thus we are advancing to comprehension of some essential traits inherent to national mentality and character of these ethnoses.

Vigen Ghazarian

The Indices of Identity in the Early Medieval Ages In Armenia

According to Y.Strzhigovski

At the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries the art critics in France, Germany, Russia and elsewhere, after the prototypes of Antiqiuty and Renaissance accepted as ideals, turned to their immediate predecessors, it is hard to comprehend!. And this stimulated the recomprehension of the famous as well as antique little investigated cultures. J. Strzhigovski was one of the first scientists to reveal the non-antique sources of Byzantine, Romanic, Gothic and Renaissance arts. The theory of great cultures and civilizations was being created at the time (O. Spengler). Not being a specialist in old arts and archeology, the latter treated the culture of the first millenium AD as "magic" or "Arabic".

Studying the local material, Strzigovski tried to show the valuable contribution of the almost ignored peoples (especially Armenians) in the development and transformation of the Romanesque, Gothic and Renaissance forms of architecture.

In the art of the middle of the first millenum (sculptures, pictures), Strzigovski sees the source of the ornaments and abstract pictorial forms in Iran, through Armenia, and thus contradicts himself: a) either he does not know or ignores the existence of fresco in early all Armenian churches, b) admitting the contribution of the Armenians, under Iranian influence, into the ornamental art of the Middle ages, he ignores the opposite, late Hellenistic influence of ornamental and animal pictures.

Nevertheless, Strzigovski's ideas about historical contacts of the Armenians with the Byzantines, about the relationship of English and Irish sculptures, dating back to the 7-9th centuries and Armenian monuments (Aghudi, Odzun) are very valuable.

H. Levon Zekiyan

The Armenian Language and the Armenian People

The interrelation of East Armenian and West Armenian is investigated here. The prerequisites of their origin and historical development are pointed out, the common character of two branches of modern Armenian: firstly, common wordstock, secondly the fact of historical and language overturn of 150 years of the Armenians. East Armenian has reached the status of official language in Armenia, whereas West Armenian is in some respects in a crises abroad. Nevertheless, the continuity of West Armenian is as vital as the existence of the Armenians abroad, and West Armenian must survive as a constituent part of the Armenian language.

Vardan Jaloyan

Identity and Language: on the Occasion of a Project

The essence of identity is revealed in the light of the conception Da-sein. Identity is discussed in connection with narrative, dicourse and power. The results are used for the discussion of M. Nalbandyan's ideological project.

Hrachik Bayadian

The Presence of Technique

The article is a preliminary attempt to observe the outline of the domain, where the conception technique may have sense.

Anahit Jijian

The Self-existence of the Class of Chosen Intellectuals

The class of chosen intellectuals is not an ordered system, its chosen nature gets manifested as a capacity of thinking, exercising one's mind.

The main characteristics of the chosen intellectuals are the following: aesthetic orientation of consciousness, life-style beyond the conceptions of good and evil, free attitude towards tradition, alienation from the existing realities.

The external life made many people to start afresh: to change not only the contents, themes, forms of thinking, but also the social status of the intellectuals. Some of them put the stress on the application of the spiritual side, they become "ideologists" on the basis of the realization of their searches being aimed at the reconstruction of socium. The ruling classes of intellectuals, getting vitality, begin to exist as a separate structural element. It is typical of our ruling classes to originate from the intellectual, though the latter does not change or transform after that.

Thus, the class of chosen intellectuals gains self-existence, being characterized by its relation towards mind, by its everlasting presence as a "thinking man".

Hrachya Stepanian

The Problem of Identity.

If there exists the problem of identity, it ought to be the problem of political identity, the rpoblem of cultural identity in general and always. The aggravation of question of national identity under the existing regime may be dangerous. The negative estimation of the national identity, along with the aggravation of social tendencies may lead to international socialism (which happened not long ago), and the overestimation to national socialism. A self worshiping national conception is the second case, which leads to Ressentiment in the case of national weakness and in the case of powerful national government may result in displaying power inside the country as well as towards the national minorities and outside the country for expansion of territory.

Yurgen Gispert

Identity in Armenia

The manifestation of national identity in the previous republic (here Armenia) in the Soviet Union is discussed here. The author suggests four typical types or forms of Armenian life and identity which he names ascribed, fluctuating, hidden and suffered identities. The main material is in the second part, where the expressions of Armenian identity are investigated on the depth of later events, based on national criteria, symbols and other facts.

CONTRIBUTORS' SHORT REFERENCES

VOSKANIAN ASHOT (1949, Yerevan) - Ph. D. (philosophy), Associate professor of Yerevan State University. Research fields: methodology of social sciences, history of hermeneutics, politology. Publications: "Practical-spiritual Character of Philosophical Knowledge" (1986, in Russian), "Methodological and Cognitive Viewpoints of the Concept "Artistic Reality"" (1987), "The Philosophical Concept of Reality" (1992, in German), "The Problem of Karabakh" (1992, in English, a report presented to the Peace Institute of Washington), "Is Armenia Europe?" (1993) etc. Member of the Supreme Council of the Republic of Armenia, Chairman of Standing commission of the Supreme Council. President of the ARCH, Head of Scientific Research Group of the ARCH.

ABRAHAMIAN LEVON (1928, Akhalkalak) - Doctor of philosophy, professor of Yerevan State University, Moscow State University, Philosophy Department graduate. Main works have carried out along the lines of gnoseology and history of philosophy: "The Fundamentals of the Sign Theory Origin" (1965), "The Contemporary Conception of Structure" (1971), "The Philosophy of the Mathematics of Kant: Old and New Discussions" (1978), "Kant and the Problem of Cognition" (1979), "Concerning the Reality of the Ideal" (1989) (all in Russian). Vice President of the ARCH.

BOZOYAN YERVAND (1963, Yerevan) - Politoiogist, Yerevan State University graduate, political commentator of the TV program "Day Seven" and director of the analytical center "World" since 1992, political commentator of the periodical "Ar" since 1993. Publications refer to the analysis of the post-Soviet period social transformations.

KOCHARIAN ROMIK (1963, Yerevan) - Philosopher, Yerevan State University, Philosophy and Sociology Department graduate. At present, the editor of the philosophy and theology section of "Christian Armenia" - Armenian Encyclopedia. Research fields: fundamental ontology, hermeneutics, philosophy of the self. Subject of thesis: "The Formation of Open Hermeneutics". Coordinator for Scientific and Research Works, Head of the Laboratory of the ARCH.

ATAYAN EDWARD (1932, Yerevan) - Doctor of philosophy, Professor of Yerevan State University, Associate member of the National Academy of Sciences of Armenia. Spheres of special interest are general linguistics, Semiotics and Philosophy the major problems of which are elucidated in: "The Subject and Basic Concepts and Structural Syntax" (1968), "Inner Representation and Outer Reference of Linguistic World" (1981), "Language and Extralinguistic Reality: attempt of ontological comparison" (1987), "Freedom as Idea and as Reality" (1992), "Freedom and Symbolization" (1993).

STEPANIAN ALBERT (1947, Yerevan) - Doctor of Historical Sciences, Professor of Ancient History and Philology of Yerevan State University. Author of two monographs and numerous articles concerning the problems of Hellenism and early Christianity in Armenia - "The Development of Historical Thought in Ancient Armenia. Myth, Rationalism, Historiography" (1991, in Russian) etc. Head of Scientific Research Group of the ARCH.

NEDOLIAN ARA (1969, Yerevan) - Art criticist, graduate of the Institute of Theatrical Art Department of Theatre Science. At present post-graduate student of the Russian Academy of Theatrical Art, research worker in the National Academy of Sciences of Armenia, Institute of Art, expert of the Artsakh commission of the Supreme Council of the Republic of Armenia. Author of several articles on theatre and cinematographic art.

SARKISSIAN GAGIK (1929, Yerevan) - Doctor of Historical Sciences, Professor, Academician of the National Academy of Sciences of Armenia. Vice President of the National Academy of the Republic of Armenia. Deputy director of the Institute of History, 1962-1966, director of the Institute of Orientalistic, 1971-1994. Also teaching Old Greek, Old Assyrian, historical diciplines in different higher educational institutions of Yerevan. Research mainly refers to the history of Ancient Orient and Ancient Armenia. Publications: "Tigranakert: from the history of old Armenian urban communities" (1960, in Russian), "Concerning the Ways of Social-Economic

Development of Ancient Armenia" (1962), "Armenia in the Period of Hellenism and Movses Khorenatsi" (1966), etc. Member of the ARCH Presidium.

GHAZARIAN ARTASHES (1963, Yerevan) - Historian, Yerevan University History Department graduate, at present a post-graduate student of the department of "Christian East" at the Institute of Orientalistic Armenian National Academy of Sciences and senior scientific editor of the section of "Christian Armenia" - Armenian Enciclopedia. Research activity refers to the early period of the history of Armenia and the history of Armenian church.

BARKHOUDARIAN VLADIMIR (1927, Georgia) - Doctor of Historical Sciences, Professor, Academician and Secretary for Science of the National Academy of Sciences of Armenia. Main research has been carried out along the lines of the feudal ownership of land in medieval Armenia and Armenian colonies: "The History of the Nor-Nakhijevan Armenian Colony in 1779-1861" (1967), "The Armenian-Russian Historical Links and the Unification of Eastern Armenia with Russia" (1978), "The History of the Nor-Nakhijevan Armenian Colony in 1861-1917" (1985), etc.

SARINIAN SERGEY (1924, Artsakh) - Literary criticist, Doctor of Philology, Professor, Yerevan State University Armenian Philology Department graduate, head of the Modern Armenian Literature Department in the National Academy of Sciences of Armenia, Institute of Literature. Spheres of special interest: history of modern Armenian literature (literary trends, schools, methodology, theory of literary criticism). Publications: "Armenian Romantism" (1966), "Criticism and literary Progress" (1973), "Mouratsan" (1976), "Historicity of Verbal Art" (1979), "Generations and Traditions" (1984), "Raffi" (1985), etc.

SAHAKIAN ROUBEN (1929, Tiflis) - Doctor of Historical Sciences, professor of Yerevan State University. Having graduated from Yerevan State University International Relations Department who later took a full post-graduate course at the Academy of Sciences, Institute of Orientalistic in Moscow. At present head of the Turkey section at the National Academy of Sciences of Armenia, Institute of Orientalistic. Spheres of special interest: Contemporary history of Turkey, Armenia and France, Armenian-French historical-cultural relations. Awards: French order of "Academic Laurels". Publications: "Armenia in International Diplomatic Documents" (1972, co-editor), "French-Turkish Relations and Cilicia in 1918-1923" (1980, in Russian), "From the History of the Genocide" (1990), "Genocide of Armenians in Ottoman Empire" (1991, co-editor) etc.

PIRALIAN HELENE (1940, Paris) - Psychoanalyst. Sorbonne University Philosophy and Psychology Department graduate, member of the international association of psychoanalysts. Author of several articles concerning the genocide of Armenians and other peoples (published in France and Armenia). Her psychoanalytical book "A Sick Child on the Verge of death" is well known to his readers. She takes an active part in the foundation of the only psychological recovery center in Armenia.

ZAKARIAN SEIRAN (1958, Kapan) - Yerevan State University graduate, Ph. D. (philosophy), Associate professor Yerevan State University Philosophy Department. Subject of Ph. D. thesis: "The problem of Universals in the 13-14th centuries". Author of about ten scientific articles the majority of which deal with the history of Armenian philosophy.

KARAPETIAN HAROUTIUN (1950, Akhaltsikha) - Literary criticist, member of the Union of Writers of the USSR (1991). Articles, works, translations have been published in the literary periodicals of Armenia, Russia and other republics of the USSR. In 1982 edited the journal "Literary Armenia". At present editor of the scientific-theoretical and social-political journal "Paikar". The member of the Supreme Council of the Republic of Armenia.

GRIGORIAN ARAM (1930, Tiflis) - Literature criticist, Doctor of Philology, Head of the Theory of Literature Department at the Institute of Literature, National Academy of Sciences of Armenia. Publications: "Fundamentals of Literary Style" (1966), "The Structure of Literary Style and Image" (1974), "Literature and Theory" (1977), "Structural Analysis of a Work of Verbal Art"

(1984), as well as articles of theatre, cinematography, painting problems, etc. published in Armenia and abroad. Member of the ARCH Presidium.

BAKHCHINIAN ARTSVI (1971, Yerevan) - Philologist, Arts criticist, Yerevan State University Philology Department graduate at present taking a post-graduate course at the Institute of Literature, National Academy of Sciences of Armenia. Over a hundred articles have been published by him in different periodicals in Armenia and abroad. Spheres of interest: cultural relations of Armenian people, activity of Armenian cultural workers having contributed to the development of foreign culture (especially in the field of theatre and cinema arts, literature). Author of the biographic dictionary "Armenians by Origin" (1993). Also, engaged in literary translations. Secretary for Science of the ARCH.

SARINGULIAN KORYUN (1947, Yerevan)- Moscow State University Philosophy Department graduate. Ph. D. (philosophy). Assistant professor of social science chair of Yerevan Medical Institute. Research field: Theory of Art, especially investigation of normal and symbolic. Author of about thirteen scientific articles, including: "Art and regulation of Activity" (1986, in Russian), "Art life supporting and Ethnos" (co-author, 1983, in Russian).

GHAZARIAN VIGEN (1948, Yerevan) - Art criticist, Doctor of Art History. Graduate of the Pedagogical Institute, Department of Painting and Methods. Subject of doctoral thesis: "Interpretation of Altars as Authentication of Armenian Medieval Art Theory". At present senior research worker in the National Academy of Sciences of Armenia, Institute of Art. Publications: "Sargis Pitsak" (1980), "Plot Miniature in Cilicia" (1984), "Matenadaran: vol. 1: Armenian manuscript in 6-14th centuries" (1991, Moscow, co-author), etc., also a number of translations from German and English, a collection of poems "Mosaic" (1992). Also, engaged in painting.

ZEKIYAN LEVON (1943, Istambul) - Armenologist, Doctor of Philosophy, professor of the University of Venice, graduate of the Gregorian University of Rome. Editor-in-chief of the periodical "Armenian Family" in Venice 1974-1982, editor-in-chief of "Bazmavep" 1980-1985, director of Mourat-Rafaelian School in Venice 1982-1985, head of the Armenian Language and Literature Department of the State University of Venice since 1981, founder and head of the Summer Course of the Armenian Language and Culture in the University of Venice since 1986, Associate Member of Sciences, Literature and Arts of the Venetian Academy, Honorary academician of the Armenian National Academy of Science since 1994. Publications: "A Country-wide Controversy in the 12th Century" (1978), Humanism: idea content and historical roots" (1982, in Turkish) etc.

JALOYAN VARDAN (1962, Ararat) - Physicist specialized in nuclear physics, graduate of Moscow Physico-Thechnical Institute carrying out research in the field of the Humanities. This is his first publication.

BAYADIAN HRACHIK (1957, Spitak) - Yerevan State University Mechanics & Mathematics Department graduate. Ph. D. (Physics & Mathematical Sciences). Combining work in the Computing Center, National Academy of Sciences of Armenia with teaching practice in Yerevan State University Applied Mathematics Department. At present, an expert and supervisor of strategic studies at the "Aragast B" Company.

JIJIAN ANAHIT (1968, Tiflis) - Sociologist, Yerevan State University Philosophy and Sociology Department graduate. Ph. D. (philosophy) specially interested in the history of sociology, conflictology and methodology of regulating social conflicts.

STEPANIAN HRACHIA (1957, Jrapi) - Yerevan State University graduate. At present lecturer at Yerevan Free University, Germanist engaged in philosophic aspect of the language of German romanticism.

«ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑԻ» տպագրատուն
Երևան, Մելիք-Ադամյան, 1
Типография «ВОСКАН ЕРЕВАНЦИ»
Ереван, ул. Мелик-Адамяна, 1