



**ՌՈՒՍԱՍՏԱՆԻ ԴԱՇՆՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԲԱՐՁՐԱԳՈՒՅՆ ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ
ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ**

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ, ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ, ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԵՎ ՍՊՈՐՏԻ
ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ**

ՌՈՒՍ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

«ՄԻՐՈՒՄՅԱՆԱԿԱՆ ԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ»

**Միջազգային հայագիտական
համաժողովի հոգվածների ժողովածու**

**Երևան
ՌՀՀ հրատարակչություն
2026**

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ, НАУКИ,
КУЛЬТУРЫ И СПОРТА
РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИИ**

РОССИЙСКО-АРМЯНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

**Сборник статей международного
арменоведческого форума**

«МИРУМЯНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

**Ереван
Издательство РАУ
2026**

УДК 1/14+94+32(082)
ББК 6/8я43
М 432

*Печатается по решению Учёного
и Редакционно-издательского советов РАУ*

Под редакцией:

Доктора исторических наук, профессора ***Е.Г. Маргаряна***

Доктора философских наук, профессора политических наук ***Р.А. Мирумян***

Кандидата философских наук, доцента ***О.Л. Саркисяна***

М 432 Международный арменоведческий форум «Мирумянские чтения». Сборник научных статей. – Ер.: Изд-во РАУ, 2026. – 272с.

В сборник вошли материалы международного арменоведческого форума «Мирумянские чтения», организованного и проведённого кафедрой политологии имени Карлена Артаваздовича Мирумяна Института международных отношений и общественно-политических наук Российско-Армянского университета.

Материал сборника распределён по двум разделам.

В первый раздел вошла статья, обобщающая результаты работы круглого стола «Междисциплинарный характер современного арменоведения». Во второй раздел вошли статьи, представленные в рамках тематического направления «Армянская политико-философская мысль в системе духовной культуры». Туда вошли как статьи, в которых анализируются идеи и концептуальные установки арменоведа К.А. Мирумяна, так и статьи, посвящённые различным вопросам арменоведения.

УДК 1/14+94+32(082)
ББК 6/8я43

ISBN 978-9939-67-426-1

© Издательство РАУ, 2026

Содержание

I. Междисциплинарный характер современного арменоведения

Мирумян Р.А., Саркисян О.Л., Дунамалян Н.А. Объём, границы и методологические основания современного арменоведения: дискуссионные контуры дисциплины 7

II. Армянская политико-философская мысль в системе духовной культуры

Մինասյան Ա.Ա. «Մշակույթի քաղաքական հայեցակարգը»՝ որպես հայ փիլիսոփայաքաղաքական մտքի պատմության ուսումնասիրության ելակետային սկզբունք **Կ. Միրումյանի** գիտական ժառանգության մեջ..... 27

Залинян Т.Г. Культура как форма национального бытия и границы гражданской идентичности (на примере Армении)... 55

Միրումյան Ռ.Ա. Մշակութային ինքնատիպությունը որպես ազգի քաղաքական անկախության նախապայման **Միրայել Վարանդյանի** պատմափիլիսոփայության մեջ..... 82

Մարգարյան Ս.Բ. Ազգային հիշողության տեղը ինքնության ձևավորման ու փախսակերպման գործում 109

Մարվազյան Լ.Ս. Ազգային կրթության և դաստիարակության հիմնախնդիրները Ռեթեոս Դերպերյանի փաստարկումներում..... 140

Маргарян Е.Г. Гедонисты на троне: Артавазд, Антиох и Ирод на фронтах эллинистическо-римского мира..... 172

Ջիշյան Ա.Ռ. Ազգային ինքնության ընկալումը Մխիթար Գոշի ընկալումներում..... 198

Քոչարյան Ռ.Խ. Ս. Դավիթ Անհաղթի տեսական իմաստասիրությունը՝ աստվածային և մարդկային իրողությունների ամբողջական համակարգ..... 220

I.

**МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ
ХАРАКТЕР СОВРЕМЕННОГО
АРМЕНОВЕДЕНИЯ**

ОБЪЁМ, ГРАНИЦЫ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО АРМЕНОВЕДЕНИЯ: ДИСКУССИОННЫЕ КОНТУРЫ ДИСЦИПЛИНЫ

По материалам круглого стола «Междисциплинарный
характер современного арменоведения»
(Армяноведческий форум «Мирумяновские чтения»,
РАУ – ЕГУ, Ереван, 30 марта 2026 г.)

Р.А. Мирумян

*д.филос.н., профессор политических наук,
профессор Кафедры политологии им. К.А. Мирумяна
Российско-Армянский университет;
ведущий научный сотрудник,
Институт философии, социологии и права НАН РА
rimta.mirumyan@gmail.com
ORCID: 0009-0005-3794-590X*

О.Л. Саркисян

*к.филос.н., доцент,
заведующий Кафедрой политологии им. К.А. Мирумяна,
Российско-Армянский университет
hovhannes.sargsyan@rau.a
ORCID: 0000-0002-7908-8759*

Н.А. Дунамяян

*к.п.н., доцент Кафедры политологии им. К.А. Мирумяна
Российско-Армянский университет
norayr.dunatalyan@rau.am
ORCID: 0000-0003-0239-0594*

АННОТАЦИЯ

Настоящая статья подготовлена по материалам круглого стола совместно с Институтом арменоведческих исследований Ереванского государственного университета «Междисциплинарный характер современного арменоведения», состоявшегося в рамках армяноведческого форума «Мирумяновские чтения» на площадке Российско-Армянского университета (Ереван, 30 марта 2026г.). В статье систематизированы и концептуализированы ключевые дискуссионные позиции, заявленные ведущими армоведами в ходе заседания. Анализируются четыре взаимосвязанных проблемных узла:

1. Вопрос об объёме и границах понятия «арменоведение» и его соотношении с «арменистикой»;
2. Проблема дисциплинарной самоидентификации и методологических оснований арменоведческих исследований;
3. Институциональные модели организации арменоведческой науки, в частности, опыт Института арменоведческих исследований ЕГУ;
4. Современные направления в изучении Геноцида армян в контексте международных направлений «геноцидоведения».

Особое внимание уделяется полемике о соотношении классической арменистики, связанной прежде всего с текстологическими и лингвистическими исследованиями, и более широкого арменоведения, охватывающего политические, социальные и культурные измерения армянского мира. Фиксируется напряжение между «классическим» и «современным» пониманием дисциплины, а также между моделями мультидисциплинарности, междисциплинарности и трансдисциплинарности. Делается вывод о необходимости выработки общей теоретической основы арменоведческих исследований.

Ключевые слова: арменоведение; арменистика; методология гуманитарных наук; Геноцид армян; genocide studies;

трансдисциплинарность; институциональные модели науки; армянская идентичность; «Мирумяновские чтения».

Введение

Вопрос о предмете, объёме и методологических основаниях арменоведения как научной дисциплины остаётся одним из наиболее полемичных в современной гуманитаристике постсоветского пространства. Несмотря на многовековую традицию изучения армянского языка, истории и культуры, арменоведение до сих пор не выработало единой общепринятой теоретической базы, которая позволила бы описать как его предметное поле, так и его место среди смежных дисциплин – востоковедения, регионоведения, исторической науки, политологии, литературоведения и т.д.

Арменоведческий форум «Мирумяновские чтения», проводимый Российско-Армянским университетом, стал в 2026г. площадкой для развёрнутой научной дискуссии именно по этим вопросам. Круглый стол «Междисциплинарный характер современного арменоведения», организованный совместно с Институтом арменоведческих исследований ЕГУ, собрал исследователей, представляющих принципиально различные концепции дисциплины – от классической модели арменоведения до специфических областей исследования.

Данный обзор ставит целью зафиксировать и концептуализировать наиболее значимые теоретические позиции, прозвучавшие в ходе заседания, поместив их в контекст актуальных международных методологических дискуссий в области арменоведения и смежных гуманитарных наук.

Арменистика и арменоведение: проблема разграничения дисциплинарных полей

Одним из центральных сюжетов дискуссии стало разграничение понятий «арменистика» и «арменоведение». Профессор Г.С. Асатрян, директор Института востоковедения РАУ, настаивал на принципиальном различии между этими понятиями. В его интерпретации арменистика есть строго текстоцентричная дисциплина, связанная с изучением письменного армянского наследия – древнего и нового, тогда как арменоведение охватывает более широкий круг явлений, в том числе историко-теологические, этнографические и социальные аспекты, которые по своей природе тяготеют скорее к востоковедению или регионоведению.

Это разграничение имеет принципиальное значение для понимания дисциплинарной логики арменоведения. Традиция классической арменистики уходит корнями в европейскую ориенталистику XIX века [1; 2]. Благодаря своей роли в сохранении раннехристианских и античных текстов, армянский язык стал предметом изучения иранистов и индоевропеистов: ещё на рубеже XIX–XX вв. любой серьёзный иранист был одновременно и арменистом. Работы А. Мейе [3], Э. Бенвениста [4], В. Беларди [5], Р. Шмитта [6], Б. Олсен [7] по грамматике и исторической лексикологии армянского языка по сей день остаются фундаментальными и принадлежат перу зарубежных исследователей.

В ходе дискуссии Г.С. Асатрян выдвинул тезис о том, что в настоящее время центр арменистики сосредоточен не в Армении, а в западных университетах и научных учреж-

дениях, тезис, подтверждаемый значительным массивом публикаций по армянской лексикологии, историко-литературным и источниковедческим исследованиям, выходящим в ведущих европейских и американских изданиях. К примеру, труды А. Феррари по армянской дохристианской мифологии [8] или исследование Г. Клинггеншмитта об армянском глаголе [9] представляют собой фундаментальные арменоведческие работы, созданные за пределами Армении.

Вместе с тем участники дискуссии зафиксировали и обратную сторону этой ситуации: требования к публикационной активности арменоведов в рамках национальных академических систем оказываются заниженными по сравнению со стандартами других дисциплин. Действующие нормативы, по которым для защиты диссертации по армянской тематике требуется лишь одна статья – тогда как в других областях необходимы две-три публикации в “Scopus” – не стимулируют выход арменоведов на международный уровень и в конечном счёте наносят ущерб развитию дисциплины. Принципиальным остаётся и предостережение против так называемой «политической арменистики» – направления, опирающегося на ненаучную методологию и порождающего псевдоакадемические тексты. Политизация арменоведения, по мнению Г.С. Асатрян, неизбежно ведёт к сужению исследовательского поля и подрыву методологической строгости.

Второй тематический блок доклада Г.С. Асатрян был посвящён проблеме контактных зон. Кавказ как один из исторических регионов взаимодействия многочисленных этнических и конфессиональных традиций представляет собой особый предмет арменоведческого анализа: изуче-

ние армянской традиции неизбежно выходит за рамки узкой национальной истории и смыкается с раннехристианскими процессами на Кавказе в целом. Анатолийский регион образует другую важнейшую контактную зону, где армянская христианская культура оказала влияние на исторический облик целых народов. Именно поэтому исследования истории Кавказа, Византии и Ирана нередко включали значительный арменоведческий материал, хотя формально могли относиться к другим дисциплинам.

Институциональные модели арменоведческой науки: опыт института арменоведческих исследований ЕГУ

Другим значимым блоком дискуссии стало обсуждение институциональных моделей организации арменоведения. Заведующий отделом исследования армяно-российских отношений Института арменоведческих исследований ЕГУ профессор А.П. Енгоян представил историю и концептуальную логику создания этого института как «новой модели арменоведения».

Согласно прозвучавшему докладу, Институт арменоведческих исследований ЕГУ был создан в 2008 году на базе существовавшей ранее научно-исследовательской лаборатории, объединявшей несколько подразделений различных факультетов университета. Институт закладывался постепенно в процессе внутренних институциональных преобразований: к 2005 году уже были заложены основы исследовательских направлений, охватывающих политическую, культурно-теоретическую и религиозную тематику.

Логика создания института отражала определённую инерцию советской арменоведческой традиции, акцентировавшей прежде всего религиозно-цивилизационные, литературные и культурные аспекты армянства. Вместе с тем новый институт унаследовал эту традицию, одновременно стремясь расширить предметное поле за счёт современных политических и социальных исследований. Этот «переходный» характер институциональной модели соответствует более широкому процессу трансформации постсоветской гуманитарной науки, описанному в научной литературе.

Начиная с 2023 года, значительно расширились рамки научных и экспертных исследований Института арменоведческих исследований, обогатился и модернизировался инструментарий применяемых исследовательских методов и навыков. Наряду с классическими арменоведческими исследованиями ИАИ взял на себя миссию мозгового центра, совершившего попытку включить в контекст арменоведения области анализа международных отношений и геополитических трансформаций.

Методологические основания арменоведения: между мультидисциплинарностью, междисциплинарностью и трансдисциплинарностью

Наиболее концептуально насыщенным стал доклад профессора Р.А. Мирумян. Стержнем её выступления стала системная критика господствующих в международном академическом дискурсе парадигм (моделей мышления): «мультидисциплинарность», «междисциплинарность» и «трансдисциплинарность». Профессор Р.А. Мирумян сфор-

мулировала диагноз современного арменоведения: освободившись от марксистско-ленинской методологии (советская научная школа), арменоведение не выработало собственные методологические основания и продолжает использовать столь же чуждые по происхождению западные методологические концепции – будь то постструктурализм, “cultural studies” или, собственно, «мультидисциплинарность», «междисциплинарность» и «трансдисциплинарность». Что касается исследовательских школ армянской диаспоры, то они изначально находились в сфере влияния различных западных методологий. Арменоведческие концепции по-прежнему строятся на стандартах «западного культурного мышления»; оно не опирается на «дух армянской нации», на духовный потенциал богатейшей армянской цивилизации (как дохристианского, так и христианского периодов), многочисленные формы культуротворчества армянской нации – от мифотворчества до науки и философии.

Профессор предложила собственную теоретическую альтернативу. По её мнению, современная наука уже вышла за рамки «позавчерашнего», по её выражению, подхода к «мультидисциплинарности» и «междисциплинарности» и теперь развивается в рамках «трансдисциплинарности». Понятие «трансдисциплинарность» ввели в научный оборот Э. Янч и Ж. Пиаже на рубеже 1960–1970-х годов [10]. Систематическая же её разработка проводилась в 1990-х годах Б. Николеску [11].

С точки зрения Р.А. Мирумян, ни одна из этих моделей мышления не способствовала развитию собственно науки, тем более арменоведения.

Суть «мультидисциплинарности» сводится к изучению несколькими науками одного объекта независимо друг от друга.

«Междисциплинарность» предполагает соединение объема знаний нескольких наук для решения одной проблемы.

«Трансдисциплинарность» стирает границы между науками с целью создания единого метода познания. В трансдисциплинарной модели ведущую роль играет философия, за которой следуют наука, этика и религиозный опыт; практическое же знание (в том числе политологическое и культурологическое) занимает подчинённое место. Такая модель требует выхода на метатеоретический уровень, на котором наука, в том числе и арменоведение, могло бы сформулировать собственные общие теории, не сводимые к эмпирическим исследованиям.

Однако, ни в междисциплинарных, ни в трансдисциплинарных исследованиях синтеза мышления, тем более глубокого, не происходит. То, что выдаётся за «интеграцию», оказывается лишь временным заимствованием «инструментов» исследования. Наука пришла к тому, что в философии науки называют «методологическим тупиком». Это является выражением глубокого системного кризиса. Вместо развития критического мышления наблюдается механическое заимствование чужого инструментария без изменения логики исследователей. Подобный кризис наблюдается и в арменоведении, которое уже в силу своей природы должно быть наукой целостной, но в исследовательской практике таковой так до сих пор и не стала.

Выходом из этого состояния профессор Р.А. Мирумян видит в переосмыслении оснований современной науки и

арменоведения, в частности. Пока этого нет, любые разговоры о мульти-, меж- и трансдисциплинарности останутся всего лишь интеллектуальной модой, маскирующей неспособность современной науки к фундаментальному осмыслению реальности.

В свою очередь, заведующий кафедрой политологии РАУ О.Л. Саркисян выделил ключевую теоретическую лакуну: арменоведение до сих пор не располагает общей теорией, которая описывала бы арменоведческие исследования во всей их тематической широте. Советская марксистско-ленинская методология, при всей её принудительности, давала такой общий язык – язык, понятный историкам, экономистам и литературоведам одновременно. Её исчезновение обнажило дефицит теоретического фундамента. Это наблюдение согласуется с выводами исследователей, анализирующих трансформацию постсоветской гуманитарной науки.

О.Л. Саркисян также указал на то, что само понятие «арменоведение» (Armenian studies) по-прежнему не имеет консенсусного определения: каждое из арменоведческих сообществ трактует его в соответствии с собственными исследовательскими традициями. В конечном счете возникает дилемма: либо сообщество вырабатывает согласованное определение, либо каждый понимает арменоведение по-своему – что ведёт к невозможности полноценного научного диалога.

Вместе с тем, О.Л. Саркисян поставил в ходе дискуссии вопрос, выходящий за рамки институциональных сюжетов: должно ли арменоведение ограничиваться исследованием исторических и культурных «следов» армянства –

текстов, памятников, истории армянских общин – или оно обязано включать в свой предмет также современную Республику Армения и актуальные социально-политические процессы в армянском мире? Констатация того, что существующие арменоведческие форумы нередко фактически исключают современность из своей повестки, сводя арменоведение к своеобразной «духовно-культурной археологии», прямо перекликается с дебатами о соотношении «area studies» и disciplinary studies в международной научной литературе [12; 13].

Немаловажен и институциональный парадокс, отмеченный О.Л. Саркисяном: крупнейшие международные арменоведческие форумы порой проводятся без участия специалистов из ведущих армянских научных учреждений, что обнажает разрыв между декларируемыми целями и реальной практикой международного научного сотрудничества в области арменоведения.

Современные направления в изучении геноцида армян: частный пример развития арменоведческой дисциплины

В докладе С.А. Манукяна, руководителя отдела сравнительного геноцидоведения им. В. Дадряна Музея-института Геноцида армян, предложен панорамный обзор актуальных теоретико-методологических трендов в исследовании Геноцида армян сквозь призму эволюции международной дисциплины геноцидоведения (genocide studies). Данная экспозиция имеет ключевое значение для понимания современных южнокавказских дискурсов памяти, по-

скольку она наглядно демонстрирует процесс интеграции локальной арменоведческой проблематики в глобальное академическое поле и её эмансипацию от узконациональных рамок.

Докладчик выделил комплекс взаимосвязанных методологических сдвигов, кардинально меняющих оптику исследователей геноцида. Этот процесс начался с глубокой ревизии лемкинского наследия, в рамках которой наследие Рафаэля Лемкина переосмысливается не просто как фундамент юридического термина «геноцид», но и как первоисточник социологического анализа деструкции социокультурных групп [14]. Развитие этой теоретической рамки логически привело к утверждению эвристической ценности компаративизма. Классические труды Р. Мелсона, сопоставлявшего Геноцид армян и Холокост [15], а также исследования Д. Майерсон, зафиксировавшие общие паттерны в армянском кейсе и трагедии в Руанде [16], позволили дисциплине выйти за пределы концепции «исключительности» локальной травмы к генерализации и типологизации механизмов массового насилия.

Параллельно с компаративным анализом в современном геноцидоведении произошел антропологический поворот, ознаменованный переходом от макроисторических государственных нарративов к уровню микроистории (microhistory). В этом контексте региональные исследования Х. Кайзера по Диарбекиру [17] и У. Курта по армянскому населению Айнтапа [18] сформировали детализированную оптику локальных процессов, «очеловечивая» трагедию через призму повседневных практик соучастия, спасения и экспроприации. Логическим продолжением де-

конструкции макронарративов стало выделение анализа стратегий и мотиваций организаторов преступления в самостоятельное субдисциплинарное поле – «Исследование виновников (преступлений)» (“perpetrator studies”). Примером здесь служит монография Х.-Л. Кизера о Талаате-паше [19], представляющая собой наиболее исчерпывающую на сегодняшний день политическую биографию главного архитектора Геноцида армян, вскрывающую идеологические механизмы функционирования младотурецкого режима.

Подобное усложнение предмета исследования потребовало радикальной мультидисциплинарности, при которой геноцид является одновременно объектом исторической науки, права, политологии, социологии, психологии, антропологии, экономики и медицины. Этот методологический синтез способствовал включению голосов выживших армянского происхождения, долгое время игнорировавшихся под предлогом «предвзятости»: публикация Музей-институтом неопубликованных воспоминаний переживших геноцид восполняет этот пробел.

Наконец, современная научная рамка дополняется изучением массового насилия в сравнительной перспективе колониальных экспансий и имперских практик, а также развитием прикладных превентивных исследований (preventive studies), нацеленных на верификацию ранних маркеров геноцидальной политики и выработку международных правовых механизмов предотвращения преступлений против человечности.

В данном контексте С.А. Манукян подчеркнул методологическое наследие Ваагна Дадряна и Ричарда Ованнисяна как армянских исследователей, стоявших у истоков

формирования геноцидоведения как автономной международной академической дисциплины [20]. Примечательно, что В. Дадрян изначально инкорпорировал армянскую трагедию в мировой дискурс через призму жесткого компаративного анализа с Холокостом, задавая тем самым универсальные стандарты верификации источников.

Доклад С.А. Манукяна продемонстрировал ещё один важный аспект: геноцидоведение является образцовым примером так называемых «мультидисциплинарных» исследований – не в смысле механического сложения дисциплин, но в смысле реальной интеграции методологий, обусловленной самой природой объекта исследований. Именно этот пример наглядно показал, что теоретические дискуссии о методологии не отменяют необходимости работать с реальной сложностью изучаемого явления.

Заключение

Дискуссия, состоявшаяся на круглом столе «Мирумяновских чтений», обнажила несколько фундаментальных противоречий, определяющих современное состояние арменоведения как научной дисциплины.

Во-первых, вопрос об объёме понятия остаётся открытым: должно ли арменоведение ограничиваться историко-филологическим ядром или включать широкую социально-политическую современность? Во-вторых, не решена проблема дисциплинарных оснований: арменоведение движется в фарватере сменяющих друг друга импортированных методологий, не выработав собственной теоретической школы. В-третьих, институциональные модели ор-

ганизации арменоведческой науки – как в Армении, так и в диаспоре – демонстрируют разрыв между декларируемыми целями и реальной научной практикой. В-четвёртых, «классическое» и «современное» арменоведение фактически существуют как параллельные традиции, не интегрированные в единое концептуальное пространство.

Показательно, что сам вынесенный в название дискуссии тезис о «междисциплинарном характере» арменоведения оказался оспорен. Одни участники усматривали в нём описание реального положения дел; другие – в частности, Р.А. Мирумян – считали это понятие не только устаревшим, но и методологически несостоятельным. Ещё одна позиция – позиция Г.С. Асатрян – состояла в принципиальном разграничении арменистики как строгой текстологической дисциплины и более широкого арменоведения, ориентированного на регионоведческий подход.

Разрешение этих противоречий требует, как минимум, двух шагов: во-первых, консенсусного согласования базового понятийного аппарата дисциплины; во-вторых, выработки общей теоретической основы – «метатеории» арменоведения, о необходимости которой говорили несколько участников дискуссии. В этом смысле символично, что обсуждение состоялась в рамках форума, названного в честь К. А. Мирумяна – учёного, чьё наследие в области армянской политической философии представляет именно такую попытку теоретического синтеза [21; 22]. Именно в стремлении выйти за рамки эмпирики к концептуальным основаниям арменоведческого знания состоит, пожалуй, наиболее существенное интеллектуальное послание форума.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Thomson R.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout: “Brepols”, 1995, 242p.
2. *Clackson J.* The Linguistic Relationship between Armenian and Greek. Oxford: “Blackwell”, 1994, 247p.
3. *Meillet A.* Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique. Vienne: Imprimerie des PP. Mékhitharistes, 1903, 178p.
4. *Benveniste E.* Études sur la langue ossète. Paris: “Klincksieck”, 1959.
5. *Belardi W.* L'armeno nella storia della linguistica // Studi e saggi linguistici. Pisa, 1981.
6. *Schmitt R.* Grammatik des Klassisch-Armenischen mit sprachvergleichenden Erläuterungen. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft, 1981. 296p.
7. *Olsen B.* The Noun in Biblical Armenian: Origin and Word-Formation. Berlin; New York: “Mouton de Gruyter”, 1999, 891p.
8. *Ferrari A.* Alle radici della notte: Miti e simboli dell'Armenia prebiblica. Milano: “Mimesis”, 2013, 240p.
9. *Klingenschmitt G.* Das altarmenische Verbum. Wiesbaden: Reichert, 1982, 368p.
10. *Jantsch E.* Towards Interdisciplinarity and Transdisciplinarity in Education and Innovation // Interdisciplinarity: Problems of Teaching and Research in Universities / ed. L. Apostel et al. Paris: OECD, 1972. PP. 97–121.
11. *Nicolescu B.* Manifesto of Transdisciplinarity. Albany: State University of New York Press, 2002, 190p.
12. *Szanton D.* (ed.) The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines. Berkeley: University of California Press, 2004, 322p.

13. *Ludden D.* Area Studies in the Age of Globalization // *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad*, 2000. Vol. 6. PP. 1–22.
14. *Lemkin R.* Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1944, 674p.
15. *Melson R.* Revolution and Genocide: On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust. Chicago: University of Chicago Press, 1992, 363p.
16. *Mayerson D.* On the Path to Genocide: Armenia and Rwanda Reexamined. New York; Oxford: Berghahn Books, 2014, 238p.
17. *Kaiser H.* At the Crossroads of Der Zor: Death, Survival, and Humanitarian Resistance in Aleppo, 1915–1917. Princeton: Gomidas Institute, 2002.
18. *Kurt Ü.* The Spirit of the Laws: The Plunder of Wealth in the Armenian Genocide. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 276p.
19. *Kieser H.-L.* Talaat Pasha: Father of Modern Turkey, Architect of Genocide. Princeton: Princeton University Press, 2018, 496p.
20. *Hovannisian R.* (ed.) The Armenian Genocide: History, Politics, Ethics. New York: St. Martin's Press, 1992, 384p.
21. *Мирумян К.А.* История политической науки. Ч. III. Новое время. Ер.: Изд-во РАУ, 2025, 412с.
22. *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер.: «Звартноц», 1994, 112 с.

**SCOPE, BOUNDARIES, AND METHODOLOGICAL
FOUNDATIONS OF CONTEMPORARY ARMENIAN
STUDIES: DEBATED CONTOURS OF
THE DISCIPLINE**

R. Mirumyan

*Doctor of Philosophical Science, Professor of Political Science,
Professor at the K.A. Mirumyan Department of Political Science,
Russian-Armenian University;
Leading Researcher,
Institute of Philosophy, Sociology, and Law, NAS RA*

H. Sargsyan

*PhD in Philosophy, Associate Professor,
Head of the K.A. Mirumyan Department of Political Science,
Russian-Armenian University*

N. Dunamalyan

*PhD in Political Science, Associate Professor,
K.A. Mirumyan Department of Political Science,
Russian-Armenian University*

ABSTRACT

This article is based on the materials of the round table discussion “Interdisciplinary Nature of Modern Armenian Studies” held jointly with the Institute of Armenian Studies of Yerevan State University. The discussion was held within the framework of the “Mirumyans’ Readings” Armenian Studies forum at the Russian-Armenian University (Yerevan, March 30, 2026). The article systematizes and conceptualizes the key controversial positions stated by leading Armenian scholars during the meeting. Four interconnected problematic areas are analyzed: 1. the issue of the scope and boundaries of the concept of “Armenian studies” and its

relationship with “Armenistics”; 2. the problem of disciplinary self-identification and methodological base of Armenian studies; 3. institutional models of organizing Armenian studies, in particular, the experience of the Institute of Armenian Studies of Yerevan State University; 4. modern trends in the study of the Armenian Genocide in the context of international areas of “genocide studies”. Particular attention is given to the debate over the relationship between classical Armenian studies, primarily associated with textual and linguistic research, and the broader field of Armenian studies, encompassing the political, social, and cultural dimensions of the Armenian world. The tension between “classical” and “modern” understandings of the discipline, as well as between models of multidisciplinary, interdisciplinarity, and transdisciplinarity, is identified. A conclusion is drawn regarding the need to develop a common theoretical foundation for Armenian studies.

Keywords: Armenian studies; Armenistics; methodology of the humanities; Armenian Genocide; genocide studies; transdisciplinarity; institutional models of science; Armenian identity; “Mirumyan Readings”.

II.

**ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ
ՄԻՏՔԸ ՀՈԳԵՎՈՐ ՇԱԿՈՒՅԹԻ
ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ**

«ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ»

Կ. ՄԻՐՈՒՄՅԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ
ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ

Ա.Ա. Մինասյան

փ.գ.թ., դոցենտ

*ՀՀ ՊՆ ՊԱՀՀ Ռազմահումանիտար գիտությունների
հետազոտությունների կենտրոնի պետ*

minanush@gmail.com

ORCID: 0009-0000-1046-8801

ԱՄՓՈՓԱԳԻՐ

Հոդվածը նվիրված է փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր **Կ. Միրումյանի** գիտական ժառանգության մեջ ձևակերպված և հիմնավորված **մշակույթի քաղաքական հայեցակարգին**:

Հետխորհրդային Հայաստանում, երբ մարքս-լենինյան մեթոդաբանությունը կորցրել էր իր իշխող դիրքը, ակադեմիկոս Ս. Արևշատյանի և պրոֆեսոր Կ. Միրումյանի ջանքերով հայ փիլիսոփայության ուսումնասիրությունների հիմքում դրվում է **համալիր, համակարգային մոտեցումը**, համաձայն որի հայ իմաստասիրական մտքի պատմությունը հարկ է դիտարկել հայ հոգևոր մշակույթի միասնական համակարգի մեջ: Վերոնշյալ մոտեցումը նրանց կողմից ստացավ նաև իր տե-

սական-մեթոդաբանական հստակ ձևակերպումն ու համակողմանի տեսական ու գործնական հիմնավորումը:

Այս մոտեցման կիրառման հիման վրա Կ. Միրումյանը հանգում է **մշակույթի քաղաքական հայեցակարգի** ձևակերպմանը, համաձայն որի ազգային մշակույթը (լեզուն, կրոնը, ավանդույթները, ազգային հիշողությունը ազգային գիտակցության և ինքնագիտակցության տարբեր ձևերը և այլն) ոչ թե պասիվ ժառանգություն է, այլ ազգային կեցության և պետականության **ակտիվ, կազմակերպող ու պաշտպանական մեխանիզմ**: Մի շարք պատմամշակութային երևույթների, ինչպիսիք են՝ Տիգրան Մեծի որդեգրած մշակութային քաղաքականությունը, երբ հելլենականացումը դարձավ պետական քաղաքական ուղղվածություն, և մշակույթը ծառայեց որպես բազմազգ կայսրությունը միավորող «փափուկ ուժ», 301թ. որպես պետական կրոն քրիստոնեության ընդունումը, որով Հայաստանը տարանջատվեց Պարսկաստանից ու Հռոմից և ամրապնդեց իր ազգային, պետական ու գաղափարախոսական ինքնությունությունը, 405թ. հայոց գրերի գյուտը, որը լինելով պատմաքաղաքական հրամայականի բերումով ծնված մշակութային ծրագիր՝ նպատակ ուներ պաշտպանել ազգի լեզվական, կրթական ու գաղափարախոսական ինքնությունը և այլն, համակարգային ուսումնասիրությամբ Կ. Միրումյանը համակողմանիորեն հիմնավորում է իր կողմից առաջադրված քաղաքագիտական-մշակութաբանական հայեցակարգը:

Կ. Միրումյանի **մշակույթի քաղաքական հայեցակարգը** արդի դարաշրջանում արտահայտվում է այն հիմնարար գաղափարով, որ պետության ազգային ան-

վտանգությունն ապահովվում է ոչ միայն ռազմական և տնտեսական ներուժով, այլև քաղաքակրթական զարգացվածության բարձր մակարդակի ապահովմամբ և ազգային մշակութային ինքնության պահպանման հետևողական քաղաքականության իրականացմամբ:

Հիմնաբառեր՝ մշակույթի քաղաքական հայեցակարգ, հայ իմաստասիրական մտքի պատմություն, մեթոդաբանություն, քաղաքականություն և մշակույթ, համալիր-համակարգային մոտեցում:

Հետխորհրդային տարիներին, Հայաստանի անկախացմանը հաջորդող ժամանակաշրջանում, երբ մարքսլենինյան փիլիսոփայությունը կորցրել էր իր նշանակությունը՝ որպես հումանիտար ուսումնասիրությունների համապարփակ մեթոդ և միակ ճշմարիտ գիտական ուսմունք, փիլիսոփայության, հատկապես՝ հայ փիլիսոփայության պատմության ոլորտի մասնագետները ձեռնամուխ եղան փիլիսոփայապատմական ուսումնասիրությունների նոր մեթոդաբանության մշակմանը:¹

¹ Այսպես, 1992 թվականից սկսած ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտը, հայ փիլիսոփայության պատմության բաժնի վարիչ, փ.գ.դ. Կ. Միրումյանի նախաձեռնությամբ, շարունակաբար (1995, 1998, 2000, 2003թթ.) լույս է ընծայել «Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. հայ փիլիսոփայության պատմության մեթոդաբանական հարցեր» ժողովածուի պրակները, որոնցում ընդգրկված հոդվածները նվիրված էին փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների նոր մեթոդաբանության հիմնախնդիրներին:

Ոլորտի առաջատար գիտնականներ ակադեմիկոս Ս. Արևշատյանի և պրոֆեսոր Կ. Միրումյանի ջանքերով հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունների նոր մեթոդաբանական հայեցակարգի հիմքում դրվեց «համալիր, համակարգային մոտեցումը», որի ելակետային թեզը հայ իմաստասիրական մտքի պատմությունը հայ հոգևոր մշակույթի համակարգում դիտարկելու սկզբունքն է [1]: Պետք է արձանագրել, որ այդ ժամանակաշրջանում նշված «համալիր, համակարգային մոտեցման» հետևողական կիրառումը հայ իմաստասիրական, ինչպես նաև՝ բնագիտական և իրավաքաղաքական մտքի պատմության նկատմամբ բավականին արգասաբեր գտնվեց: Այդ սկզբունքի հետևողական կիրառմամբ հայ փիլիսոփայաքաղաքական մտքի բնագիր աշխատությունների, պատմավավերական նյութերի և հետազոտական աշխատությունների վերլուծության և համադրման արդյունքում Կ. Միրումյանը (որոշ դեպքերում՝ ակադեմիկոս Ս. Արևշատյանի հետ համահեղինակությամբ) հանգեց կարևոր ընդհանրացումների և եզրահանգումների: Ներկայացվող հոդվածի նպատակն է վեր հանել հայ փիլիսոփայաքաղաքական մտքի պատմության միրումյանական ուսումնասիրության համակարգային մոտեցման արդյունքում բացահայտված մի շարք էական առանձնահատկություններ:

Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության ամբողջական ուսումնասիրություններ ոլորտի մասնագետներ

րի կողմից ստեղծվել էին դեռևս անցյալ դարի 60-ական թվականներին [2, 3], սակայն դրանցում համակարգային մոտեցումը դրսևորվում էր հիմնականում մարքս-լենինյան փիլիսոփայության, դիալեկտիկական և պատմական մատերիալիզմի ուսմունքի հայտնի ելակետային սկզբունքների՝ որպես հումանիտար գիտությունների համար ընդունելի կադապարների և գիտական արժևորումների չափանիշների կիրառման ձևով: Հայ փիլիսոփայության պատմությանը նվիրված՝ Վ. Չալոյանի և Հ. Գաբրիելյանի հիմնարար աշխատությունների վերաբերյալ ակադեմիկոս Ս. Արևշատյանը գրում է. «Հրապարակի վրա գտնվող հայ փիլիսոփայության պատմությանը նվիրված երկու ընդհանրացնող աշխատությունները գերազանցապես մատուցում են իմաստասիրական միտքը՝ կտրված միջնադարյան գիտության համակարգից, կարելի է ասել, մեկուսացված հոգևոր մշակույթի միասնական ոլորտից: Այդ թերությունը այժմ անհրաժեշտ է հնարավորին չափ վերացնել» [4]:

Պետք է նշել, որ խորհրդային շրջանում, այնուամենայնիվ, հայ փիլիսոփայապատմական ուսումնասիրությունների ոլորտում եղել են «համալիր, համակարգային մոտեցման»՝ որպես հայ իմաստասիրական միտքը հայ հոգևոր մշակույթի համակարգում դիտարկելու մեթոդաբանական սկզբունքի կիրառման գործնական դրսևորումներ: Հիրավի, մեթոդաբանական այդ սկզբունքն է գործնականում կիրառվել Ս. Արևշատյանի՝

հայ փիլիսոփայության սկզբնավորման շրջանին, նրա ձևավորման փուլին (V–VI դդ.) նվիրված հիմնարար աշխատությունում (1973թ.) [5], որում, ինչպես նշում է ինքը՝ հեղինակը, փորձ է արվել «ամեն մի գաղափարական, մշակութային, կրոնա-քաղաքական և եկեղեցական-դավանաբանական՝ դարաշրջանին բնորոշ երևույթներին զուգահեռ» ցույց տալ, «թե ինչպես է այդ ամենին միահյուսված ընթացել փիլիսոփայության ձևավորումը» [6]: Այս կարևոր փաստն է արձանագրում նաև Կ. Միրումյանը. «Այս առումով հայ միջնադարյան փիլիսոփայության պատմությանը նվիրված աշխատությունների շարքում առանձնանում է ականավոր հայագետ, ակադեմիկոս Ս.Ս. Արևշատյանի հիմնարար հետազոտությունը (Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.), Ереван, 1973), որում միջնադարյան Հայաստանում փիլիսոփայական մտքի զարգացման ու փիլիսոփայական գիտության ձևավորման շարժընթացը վերլուծվում է պատմամշակութային ընդհանուր համատեքստի մեջ՝ որպես «արտաքին» գործոնների ազդեցությամբ առաջացած համամշակութային շարժման բաղկացուցիչ մաս... Դրա շնորհիվ հեղինակին հաջողվել է ստեղծել այդ բարդ, հակասական և բազմաշերտ գործընթացի լինելիության և զարգացման գիտական պատկերը» [7]:

Սակայն հարկ է արձանագրել, որ Հայաստանի հետխորհրդային շրջանում վերոնշյալ «համալիր, հա-

մակարգային մոտեցումը» ստացավ նաև իր **տեսական-մեթոդաբանական հստակ ձևակերպումն ու համակողմանի հիմնավորումը**: Ս. Արևշատյանը ներկայացնում է հայ իմաստասիրական մտքի պատմության հետազոտության համակարգային մոտեցման կիրառումը հիմնավորող երկու կարևոր փաստարկ. առաջին, որ փիլիսոփայական միտքը նմանատիպ մոտեցմամբ ընկալվում է որպես «գիտությունները շաղկապող, համակարգող և իմաստավորող գիտություն», որի գոյությունը պայմանավորված էր աշխարհի ճանաչման և ազգային հոգևոր մշակույթի կարիքներով և, երկրորդ, որ ելնելով միջնադարյան փիլիսոփայության հիմնահարցերը ամբողջական ընդգրկելու անհրաժեշտությունից՝ «պետք է ուսումնասիրության մեջ ներառել հայ աստվածաբանական միտքը՝ իր փիլիսոփայական հարցադրումներով և լուծումներով» [8]: Կ. Միրումյանը վերոնշյալ երկու փաստարկներին հավելում է սեփական տեսական հիմնավորումները: Նախ, որ տեսական (փիլիսոփայական, քաղաքական և այլն) մտքի զարգացման գիտական ուսումնասիրություններում հարկավոր է հավասարապես հաշվի առնել ինչպես փիլիսոփայական գիտելիքի նկատմամբ «արտաքին» («սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, գաղափարախոսական, հոգեբանական, պատմամշակութային և այլն» կամ այլ կերպ ասած՝ «սոցիոմշակութային») գործոնները, այնպես էլ «ներքին» («բուն գիտափիլիսոփայական գիտելիքի զարգացման

ներքին տրամաբանությամբ ու մեխանիզմով պայմանավորված» կամ այլ կերպ ասած՝ «կոգնիտիվ») գործոնները, որոնք գտնվում են ներքուստ հակասական փոխներգործության մեջ [9]: Իսկ հաջորդ հիմնավորումը Կ. Միրումյանը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Մեթոդաբանական սկզբունքները և հայեցակարգերը պետք է բխեցվեն իրական պատմամշակութային և հատկապես փիլիսոփայապատմական գործընթացի կոնկրետ վերլուծությունից, արտացոլեն այդ գործընթացների էությունն ու տրամաբանությունը» [10]: Տվյալ սկզբունքային դիրքորոշման նպատակն էր բացառել մեթոդաբանական և գաղափարախոսական «կադապարների» արհեստական հարմարեցումը պատմական և հոգևորմշակութային իրողություններին, մի երևույթ, որը հումանիտար հետազոտություններում հաճախ էր հանդիպում մարքս-լենինյան փիլիսոփայության և կոմունիստական գաղափարախոսության տիրապետության ժամանակաշրջանում:

Կիրառելով «համալիր, համակարգային մոտեցման»՝ խորապես փաստարկված մեթոդաբանական սկզբունքը հայ գիտափիլիսոփայական և քաղաքական մտքի հարուստ ժառանգության նկատմամբ՝ Կ. Միրումյանը, հետևողականորեն շարունակելով Ս. Արևշատյանի ուսումնասիրություններով սկիզբ առած ավանդույթը, ի հայտ է բերում և համակողմանի լուսաբանում պետական-քաղաքական անկախության համար մղվող

պայքարում, ինչպես նաև ազգային մշակույթի պահպանման, լուսավորության և կրթության տարածման գործում գիտափիլիսոփայական գիտելիքի ունեցած տեղն ու դերը [11]: Կ. Միրումյանը, «հայեցակարգային-տեսական» հիմքի վրա ներկայացնելով ազգի պատմական և ազգային կեցությունը, նրա հոգևոր-մշակութային գործունեությունը, հանգում է հետևյալ կարևոր եզրահանգմանը. «Հայ գործիչների (աշխարհիկ և եկեղեցական) մտածողությունը ներթափանցված էր ծրագրային պետական ամբողջականության և ազգային միասնության, իսկ դրանց կորստից հետո՝ ազգային, քաղաքական պետական անկախության վերականգման գաղափարով: Իրական կյանքում կորցրածը նրանք ձգտում էին պահպանել ազգային գիտակցության մեջ. պետականության, ամբողջականության և քաղաքական անկախության բացակայությունը փորձում էին համակշռել լեզվական, գաղափարական և մշակութային միասնության և ինքնուրույնության ստեղծմամբ» [12]: Փաստորեն հոգևոր-մշակութային ինքնության առանցքային հիմնասյուների հաստատումը և հետևողական զարգացումը դառնում են քաղաքական անկախության և պետականության պահպանման կամ վերականգման (ըստ ստեղծված պատմական իրավիճակի) կարևորագույն գործոններ: Ըստ այդմ, ընդգծվում է այն հանգամանքը, որ հայկական իրականության մեջ գործող մշակութային քաղաքականությունը քաղաքականապես

հիմնավոր, գիտակցված և նպատակային էր և, ուղղակի կամ անուղղակի ձևով արտահայտելով համագգային շահերը, ծառայում էր ընդհանրական ազգային-քաղաքական ծրագրին՝ որպես այդ ծրագրի բաղկացուցիչ մաս:

Այսպիսով, հայ փիլիսոփայական գիտության, ինչպես նաև՝ իրավաքաղաքական մտքի ասպարեզում գիտական ուսումնասիրությունների և տեսական ընդհանրացումների արդյունքում Կ. Միրումյանը փաստարկում ու հստակ ձևակերպում է քաղաքականության և մշակույթի փոխհարաբերության այն հայեցակարգը, ըստ որի մշակույթը դիտարկվում է ոչ թե որպես նյութական և հոգևոր արժեքների պասիվ ժառանգություն, այլ որպես ազգային կեցության և պետականության ակտիվ, կազմակերպող և պաշտպանական մեխանիզմ, այսինքն՝ առաջադրում և հիմնավորում է **«մշակույթի քաղաքական հայեցակարգը»:**

Պրոֆեսոր Կ. Միրումյանը, անշուշտ, արդի ժամանակաշրջանի հայ քաղաքական մտքի պատմության գիտական ուսումնասիրությունների ջատագովն ու ոլորտի առաջատար գիտնականներից մեկն է [13]: Հայ քաղաքական մտքի պատմությամբ իր հետաքրքրվածությունը և մղումը նա հիմնավորում է հետևյալ կերպ. «...հայ քաղաքական մտքի պատմության համակարգված շարադրանքը... հայկական գիտության հրատապ խնդիրներից է, քանզի այսօր քաղաքական անկախու-

թյան և սեփական պետականության կառուցման պայմաններում դրա լուծումը ունի ոչ միայն գիտաճանաչողական, այլև գործնական նշանակություն: Ազգի պատմական անցյալում ստեղծված քաղաքական հայեցակարգերի՝ որպես ժամանակի քաղաքական իրականության ու կեցության մոդելավորման արդյունքի, ուսումնասիրությունը կարող է հարուստ մտածական նյութ տրամադրել նաև արդի քաղաքական հայեցակարգերի ու ծրագրերի մշակման համար» [14]: Կարծում ենք, «արդի քաղաքական հայեցակարգերի ու ծրագրերի մշակման համար» այդպիսի ընդօրինակելի մոդել է հանդիսանում մեծանուն գիտնականի կողմից համակողմանիորեն ներկայացված և տեսականորեն հիմնավորված «մշակույթի քաղաքական հայեցակարգը»:

Իր փիլիսոփայական և քաղաքագիտական աշխատություններում «մշակույթի քաղաքական հայեցակարգի» առաջին դրսևորումը Կ. Միրումյանը բացահայտում է Տիգրան II Մեծի (մ.թ.ա. 95–55թթ.) վարած մշակութային քաղաքականության համատեքստում, թեև դրա ակունքները նկատելի էին արդեն Արտաշես Ա-ի գործունեության և վարած նպատակային քաղաքականության մեջ [15]: Հայտնի է, որ Տիգրան Բ-ի գահակալման տարիներին Հայաստանը հայտնվել էր արևելքից Պարթևական տերության, իսկ արևմուտքից՝ հանրապետական Հռոմի նվաճողական հավակնությունների միջև, ուստի հայկական պետական ինքնակալության

ապահովման ուղին տարածաշրջանում ռազմական գերիշխանության հասնելն էր: Բարեհաջող իրականացնելով այս գերակա նպատակը՝ Տիգրան Մեծը ստեղծեց Հայկական աշխարհակալ տերություն, որը տարածվում էր Միջերկրական ծովից ու Եգիպտոսից մինչև Կասպից ծով և Կովկասյան լեռներից մինչև Միջագետք: Պրոֆեսոր Կ. Միրումյանը Տիգրան Մեծի գործունեությունը բարձր է գնահատում նաև այն առումով, որ վերջինս գիտակցում էր, որ «ռազմական մի շարք հաղթանակների շնորհիվ ստեղծված պետությունը կարող է տապալվել մի քանի պարտությունների հետևանքով»: Ուստի հայոց թագավորը ձեռամուխ է լինում «նորաստեղծ կայսրության քաղաքական և սոցիալական միասնական համակարգերի ստեղծման ու ամրապնդման մեջ, որոնք կոչված էին ապահովել Հայկական պետականության կայունությունը և գոյատևումը» [16]: Սակայն, քանի որ նորաստեղծ կայսրության կազմում ընդգրկված էին տնտեսական, քաղաքական, սոցիալական և մշակութային տարաբնույթ մակարդակների վրա գտնվող բազմաթիվ ժողովուրդներ, ուստի կենսական անհրաժեշտություն էր զգացվում հզոր համադրող ուժի: Տիգրան Մեծի՝ որպես քաղաքական գործչի ռազմավարական հեռատեսությունը, ըստ Կ. Միրումյանի, այն էր, որ «Նա հանգեց հայեցակարգային այն գաղափարին, որ անհրաժեշտ է հզոր համադրող սկիզբ, գործոն, որը հնարավորություն կտա միասնական հիմքի վրա կար-

գավորել երկրի սոցիալական և քաղաքական կյանքը և նորաստեղծ կայսրությունը վերածել միասնական ու կոռ ամբողջի» [17]: Եվ այդ «հզոր, համադրող սկիզբը» միասնական մշակույթն էր, ավելի ստույգ՝ մշակույթին վերապահվող այն քաղաքական գործառույթը, որի շնորհիվ այն պետք է դառնար կայսրության տարածքում ապրող ժողովուրդներին միավորող հզոր ուժ: Ժամանակակից աշխարհում առանց զինված բռնության գործադրման «մարդկանց ուղեղների» վրա ազդող, նրանց գիտակցությունը վերափոխելու ընդունակ այդ հզոր ուժը ընդունված է անվանել նորովի՝ «փափուկ ուժ»:

Մշակութային քաղաքականությունը, որը որդեգրեց Տիգրան Մեծը, հելլենականացումն էր, այսինքն՝ հունական մշակույթի համընդգրկուն ազդեցությունը և ներդրումը նյութական և հոգևոր մշակույթի բոլոր հնարավոր ոլորտներում. հունարենը՝ որպես գրավոր լեզու և հաղորդակացության միջոց միջպետական և ներպետական հարաբերություններում, քաղաքաշինության բուռն զարգացում և աճ՝ հելլենիստական քաղաքակրթության ոգով, կայսրության տարածքում հելլենիստական փիլիսոփայության, գիտության, կրթության և արվեստի աննախադեպ վերելք, ինչպես նաև՝ համադրում հայկական մշակութային ավանդույթների հետ, հայկական հեթանոսական աստվածների հելլենականացում և այլն: Ըստ Կ. Միրումյանի, հայոց արքան «գիտակցաբար և նպատակաուղղված ձգտում էր հելլենիստական

մշակույթը ծառայեցնել ներպետական և արտաքին քաղաքական խնդիրների լուծմանը՝ այն վերածելով քաղաքական կարևորագույն գործոնի»։ Այսպիսով, «երկրի հելլենականացումը Տիգրան Մեծը բարձրացրեց **«պետական ընդհանուր քաղաքականության մակարդակ»** [18]։ Անկախ այն հանգամանքից, որ նրան, ինչպես նաև որդուն՝ Արտավազդ Բ-ին չհաջողվեց լիակատար ավարտի հասցնել այդ վիթխարի քաղաքական-մշակութային ծրագիրը, այդուհանդերձ հելլենիզմը հաստատապես մուտք գործեց հայկական մշակութային միջավայր՝ իր դրական քաղաքակրթական ազդեցությունն ունենալով հայկական իրականության վրա, իսկ հելլենիստական ավանդույթները այս կամ այն ձևով ու չափով պահպանվեցին նաև հետագա դարերի ընթացքում, ամբողջ միջնադարում՝ իբրև հիմնական կրթական-մշակութային միտումներից և տեսական ուղղություններից մեկը» [19]։ Կ.Միրումյանի կարծիքով, Տիգրան Մեծի որդեգրած մշակույթի քաղաքական հայեցակարգի առանցքը «մշակութային ինքնության գաղափարն էր», իսկ նպատակն էր ցույց տալ այն մշակութային արժեքների տարբերությունը, որոնք դավանում էին «քաղաքակիրթ» Հայաստանն ու «Բարբարոս» Հռոմը։

Հայաստանում «մշակույթի քաղաքական հայեցակարգի» կամ դրա հետ սերտորեն կապված մշակութային քաղաքականության հետագա հիմնարար փոփոխությունները, անշուշտ, պայմանավորված էին տարածաշրջանում աշխարհաքաղաքական արմատական վե-

րադասավորումներով: Հայտնի է, որ 226թ. Սասանյանները տապալեցին պարթև Արշակունիներին և տիրեցին պարսկական գահին: Այս պատմական իրադարձությունը կտրուկ սրեց տարածաշրջանում տիրող ռազմաքաղաքական ու գաղափարաքաղաքական իրավիճակը և պատճառ դարձավ աշխարհաքաղաքական մեծ վերադասավորումների համար: Շուտով Հայաստանը հայտնվեց Հռոմի և Պարսկաստանի շահերի բախման կիզակետում, և երկրի առջև ծառացավ պետական ինքնիշխանության և ազգային ինքնության պահպանման պատմական խնդիրը:

Կենտրոնացված թագավորական իշխանության ամրապնդման, ահագնացող մարտահրավերների լուծման համար պահանջվում էր նոր հոգևոր հիմք, համակարգված գաղափարախոսություն, որը կնպաստեր տարբեր խավերի համախմբմանը և ազգային միասնության ամրապնդմանը: Այդ դժվարին խնդրի լուծման «բանալին» երկրի աշխարհիկ և հոգևոր իշխանական վերնախավը տեսավ օրեցօր հզորացող, Հայաստանում ևս մեծաթիվ հետևորդներ ունեցող, ընդգծված միաստվածության գաղափար դավանող նոր կրոնի՝ քրիստոնեության, որպես պետական կրոնի հռչակման մեջ²:

Հայաստանում քրիստոնեության ընդունման գործընթացի վերլուծության հիման վրա Կ. Միրումյանը

² Տրդատ Գ Մեծի գահակալումից (298թ.) քիչ անց՝ 301թ., քրիստոնեությունը Հայաստանում հռչակվեց իբրև պետական կրոն:

հանգում է մի շարք կարևոր հետևությունների. նախ՝ որպես պետական կրոն Հայաստանում քրիստոնեության ընդունումը նաև նշանակում էր նոր գաղափարախոսության հռչակում, երկրորդ, իր նոր գաղափարախոսությամբ Հայաստանը փաստացի տարանջատվում էր ինչպես զրադաշտական Պարսկաստանից, այնպես էլ դեռևս հեթանոսական Հռոմից, և այդպիսով գաղափարական հիմք էր ստեղծվում ինքնուրույն ազգային պետական քաղաքականություն (ներքին և արտաքին) վարելու համար, երրորդ, քրիստոնեությունը կոչված էր միասնական (միաստվածության) հոգևոր հիմքի վրա ամրապնդելու երերուն պետական ամբողջականությունը [20]:

Վերոնշյալի հաշվառմամբ պրոֆեսոր Միրումյանը եզրակացնում է. «Քրիստոնեության ընդունումը նշմարեց հայ ժողովրդի և հայոց պետականության հետագա զարգացման ուղիները, հոգևոր կյանքի, մշակույթի, մտածողության և աշխարհընկալման ուղենիշներն ու չափանիշները, որոնք թեև դժվարությամբ, բայց հետզհետե թափանցում էին ազգային գիտակցության, ապրելակերպի, կենցաղի մեջ: Ժամանակի ընթացքում այն դարձավ ազգային գաղափարախոսության հիմնական բաղադրիչը, արտաքին գաղափարաքաղաքական և հոգևոր-կրոնական նկրտումների դեմ ուղղված հզոր հոգևոր զենք» [21]:

Ըստ Կ. Միրումյանի, քրիստոնեության՝ որպես պետական կրոնի ընդունումը շրջադարձային նշանակու-

թյուն ունեն հայ ժողովրդի քաղաքական, գաղափարաբանական ապագայի համար, սակայն այդ պատմական իրադարձությունը կարևորվում է նաև այն առումով, որ «բովանդակում է տեսական քաղաքական մտածողության քաղաքագիտական որոշակի մոդել, քաղաքական հայեցակարգ, որն ազգի գաղափարախոսներն ու գործիչները յուրովի կիրառում էին հոգևոր մշակութային, եկեղեցաքաղաքական գործունեության տարբեր ոլորտներում»: Կ. Միրումյանը կարծում է, որ պատմական այդ բարդ և անբարենպաստ ժամանակաշրջանում հայոց պետական (հոգևոր և աշխարհիկ) այրերը, ճիշտ ըմբռնելով «ազգի և պետականության առջև ծառացած խնդիրները» և կշռադատելով դրանց լուծման հնարավոր միջոցները, դրսևորեցին «պետական քաղաքական լայնախոհություն». նրանք գիտակցեցին և կարևորեցին «հոգևոր գաղափարական գործոնի դերը» ազգային «միասնականության, սոցիալական համերաշխության և ներդաշնակության» ստեղծման գործում, «որն իր հերթին ներպետական և արտաքին քաղաքական խնդրակարգի և նպատակների իրագործման կարևորագույն երաշխիքն է» [22]:

Վերոնշյալի հաշվառմամբ Կ. Միրումյանը հանգում է այն հիմնարար եզրակացությանը, որ բարդ, անցումային ժամանակներում պետական քաղաքականության մեջ հոգևոր գաղափարախոսական գործոնը ձեռք է բերում որոշիչ դերակատարություն: Եթե Տիգրան Մեծը

որպես պետական քաղաքականության մշակութային քաղադրիչ ընդունեց «հելլենականացումը», ապա «պատմական նոր պայմաններում նրա քաղաքական հետնորդը իբրև համադրող գործոն ընդունեց քրիստոնեական ուսմունքը»: Ըստ Միրումյանի՝ «Հայ քաղաքական մտքի պատմության տեսանկյունից կարևորն այն է, որ պետական քաղաքական երկու գործիչներն էլ իրենց գործնական քաղաքականության մեջ շեշտում են հոգևոր գաղափարական գործոնի դերը» [23]:

Նույն՝ «մշակութային քաղաքական հայեցակարգի» ուրույն դրսևորում է հայկական գրերի (405թ.) և թարգմանական և ինքնուրույն հայալեզու հարուստ գրականության ստեղծման նախաձեռնումը հայոց աշխարհիկ և հոգևոր ընտրանու կողմից «Հայոց Ոսկեդարում»: Եվ դարձյալ, պետական իշխանության կողմից «որդեգրված» մշակութային քաղաքականության հիմքում դրվում է պետության և ազգի առջև ծառացած ազգային-քաղաքական խնդիրների լուծումը:

Պրոֆեսոր Միրումյանը հանգամանալից ուսումնասիրելով և վերլուծելով «Հայկական գրերի գյուտի գիտամշակութային և քաղաքական համատեքստն ու միտվածությունը» [24]՝ արձանագրում է մի շարք կարևոր իրողություններ: Նախ, նա իրավացիորեն կարծում է, որ հայկական գրերի ստեղծման պարագան այնպիսին էր, որ պատմաքաղաքական իրավիճակի բերումով Հայաստանում ոչ թե պետականության զարգաց-

վածությունը ու հզորացումն հանգեցրին դրանց մշակութային ապահովմանը (այսինքն՝ ազգային գրերի ստեղծմանը), այլ հակառակը՝ երկրի առջև դեռևս մեկ դար առաջ ծառացած և լուծում չստացած սպառնալիքները ստիպեցին երկրի աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությանը ձեռնարկել հայոց գրերի ստեղծման հրատապ մշակութային ծրագիրը: Երկրորդ, կոնկրետ պատմական և գաղափարաքաղաքական պայմաններում (Հայաստանի պարսկական մասում արգելվել էր հունարենը, որը եկեղեցու, կրթական համակարգի, մշակույթի, ներքին և արտաքին հարաբերությունների պաշտոնական լեզուն էր, իսկ հռոմեական մասում չէր թույլատրվում պարսկերենի գործածումը), երբ հարևան տերությունները ձգտում էին լեզվական գործոնի միջոցով լուծել կրոնական, գաղափարախոսական և քաղաքական խնդիրներ, մեր երկրում «լեզվի խնդիրն ինքնին քաղաքական բովանդակություն և միտվածություն ստացավ»: Երրորդ, Հայաստանում քրիստոնեության տարածումը, հոգևոր կրթությունն ու եկեղեցական ծիսակարգը կատարվում էին ազգին խորթ լեզուներով (հունարեն և ասորերեն), և քրիստոնեությունը պետական կրոնից և գաղափարախոսությունից դեռևս չէր վերածվել ազգային կրոնի և գաղափարախոսության: Ուստի այս իրողությունների հաշվառմամբ ազգի առաջնորդներն ու գաղափարախոսները որոշեցին խոսակցական հայերենը դարձնել Հայ եկեղեցու պաշտոնա-

կան լեզու. «Դա նշանակում էր նաև կառավարման, քաղաքական ու մշակութային գործունեության լեզվի կարգավիճակ հաղորդել նրան»: Այսպիսով, Կ. Միրումյանը պատմաքաղաքական իրողությունների վերլուծության արդյունքում հանգում է մշակութային, տվյալ դեպքում՝ հայոց գրերի ստեղծման, իրողության քաղաքական պատճառաբանվածությանը և կրոնագաղափարախոսական, գիտակրթական, աշխարհաքաղաքական լայն համատեքստին. «Գրերի գյուտը պետք է հիմք ծառայեր ազգային մշակույթի բարձր ձևերի՝ գիտական, փիլիսոփայական, կրթական, գեղարվեստական և այլնի զարգացման, ազգային գիտակցության ու ինքնագիտակցության վերելքի համար: Այս ամենի գերագույն նպատակն էր ազգը զինել ազգային գաղափարախոսությամբ: Իսկ դա արդեն ոչ թե բուն մշակութային, այլ ընդհանուր ազգային-քաղաքական խնդիր է, ուստի առանցքային, որոշիչ գործոնը քաղաքականն էր, իսկ մյուսները՝ օժանդակ կամ ածանցյալ» [25]:

Հետագա դարերի հայ իմաստասիրական ու նաև քաղաքական մտքի պատմության նկատմամբ շարունակելով կիրառել «համալիր, համակարգային մոտեցման» սկզբունքը՝ պրոֆեսոր Միրումյանը աշխարհաքաղաքական իրողությունների, պետական, իսկ դրա բացակայության ժամանակատվածներում՝ ազգային շահերի, հոգևոր մշակույթի զարգացման պահանջների և բուն փիլիսոփայությանը (քաղաքագիտությանը, բնա-

գիտությանը, տրամաբանությանը և այլն) ներհատուկ կոգնիտիվ գործոնների ամբողջական համատեքստի համակողմանի հաշվառմամբ է կառուցում իր փիլիսոփայապատմական եզրահանգումներն ու ընդհանրացումները:

Այսպիսով, ամփոփելով հայոց պատմության ընթացքում «մշակույթի քաղաքական հայեցակարգի», քաղաքականության և մշակույթի փոխհարաբերության դրսևորման առանձնահատկություններին վերաբերող միրումյանական «համալիր, համակարգային» ուսումնասիրության արդյունքները, կարելի է ընդգծել հետևյալ հայեցակարգային եզրահանգումները.

- ✓ Ըստ Կ. Միրումյանի, հայ ժողովրդի կյանքում պատմական զարգացման տարբեր շրջափուլերում մշակույթը (լեզուն, կրոնը, ավանդույթները, պատմական հիշողությունը, ազգային գիտակցության և ինքնագիտակցության տարբեր ձևերը և այլն) կատարել է առանձնահատուկ գործառույթ:
- ✓ Պետականության առկայության պարագայում մշակույթը հանդիսացել է միավորող «փափուկ» ուժ, որը կոչված էր ամրապնդելու, պաշտպանելու և պահպանելու հայոց պետությունն ու հասարակությունը: Իսկ պետականության կորստի կամ դրա՝ վտանգված լինելու դեպքում մշակույթը իրականացնում է ազգի ինքնության, ինքնա-

տիպության պահպանման, նրա քաղաքական շահերի պաշտպանության ու ապագայի ազգային տեսլականի ձևավորման ու կերտման գործառույթ՝ ուղղված լինելով քաղաքական, պետական անկախության վերականգմանը:

- ✓ Իրական կյանքում կորցրածը (խոսքը վերաբերում է պետականության և պետական գաղափարախոսության կորստին) աշխարհիկ և հոգևոր ընտրանին փորձում էր պահպանել ժողովրդի պատմական հիշողության մեջ և հոգևոր մշակութային ոլորտում՝ աշխարհաքաղաքական բարենպաստ միջավայրի ստեղծման պարագայում այն վերածնելու հեռանկարով:
- ✓ Պետականության տարածքային ամբողջականության և քաղաքական անկախության բացակայությունը փոխհատուցվում էր ազգի լեզվական, հոգևոր, մշակութային, գաղափարախոսական միասնության ստեղծմամբ:
- ✓ Միրումյանը շեշտում է, որ քաղաքական միտքն ու մշակույթը փոխկապակցված են: Ժողովրդի քաղաքական մտածողությունը բխում է նրա մշակութային կոդից:
- ✓ Հետազոտելով հայ տեսական-քաղաքական միտքը՝ Միրումյանը ցույց է տալիս, թե ինչպես են մշակույթի ավանդական տարրերը հարմարվում նոր պատմական իրողություններին (տեղի է ունենում քաղաքական մտքի փոխակերպում):

«Մշակույթի քաղաքական հայեցակարգը» արդի ժամանակներում արտահայտվում է այն հիմնարար գաղափարով, որ ազգային անվտանգությունը ապահովվում է ոչ միայն ռազմական և տնտեսական ուժով, այլև քաղաքակրթական զարգացվածության մակարդակով, ազգային մշակութային ինքնության պահպանմամբ:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Մինասյան Ա.Ա.* Հայ իմաստասիրական մտքի ուսումնասիրության նոր մեթոդաբանության մշակումը (20-րդ դարի 90-ական թվականներից հետո) // «Միրումյանական ընթերցումներ» Միջազգային հայագիտական գիտաժողովի գիտական հոդվածների ժողովածու, պրակ II, ՌՀՀ հրատ., 2025, Եր., էջ. 76–97:
2. *Чалоян В.К.* История армянской философии, Եր., 1959.
3. *Գաբրիելյան Հ.* Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն 4 հատորով, Եր., 1956–1964:
4. *Արևշատյան Ս.Ս.*, Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. հայ փիլիսոփայության պատմության մեթոդաբանական հարցեր, Եր., 1992, պրակ 1, էջ 13:
5. *Аревшатян С.С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.), Ереван, 1973.
6. *Արևշատյան Ս.Ս.* Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, էջ 13 –14:
7. *Արևշատյան Ս.Ս., Միրումյան Կ.Ա.* Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. հին շրջան և վաղ միջնադար, Եր., 2007, էջ 9:

8. Տե՛ս Արևշատյան Ս.Ս. Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, էջ 13-14:
9. Արևշատյան Ս.Ս., Միրումյան Կ.Ա., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 8:
10. Նույն տեղում, էջ 15:
11. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 13:
12. Նույն տեղում, էջ 26:
13. См.: Авакян М.Э. Армянская политическая мысль сквозь призму мировоззрения К.А. Мирумяна // «Мирумяновские чтения»: сборник материалов научной конференции, посвященной памяти К.А. Мирумяна. Ер.: Изд-во РАУ, 2024.
14. Միրումյան Կ. Դրվագներ հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, Եր., 2013, էջ 5:
15. См.: Мирумян К.А. Армянская политическая мысль: формирование и этапы развития. Ереван, 2021, стр. 43.
16. Միրումյան Կ., Դրվագներ հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, էջ. 15–16:
17. Արևշատյան Ս.Ս., Միրումյան Կ.Ա. Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ 51:
18. Միրումյան Կ. Դրվագներ հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, էջ. 15–19:
19. Նույն տեղում, էջ 21:
20. См. Мирумян К.А. Армянская политическая мысль: формирование и этапы развития. стр. 99.
21. Նույն տեղում:
22. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 100:
23. Նույն տեղում:
24. Տե՛ս Արևշատյան Ս.Ս., Միրումյան Կ.Ա. Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. հին շրջան և վաղ միջնադար, էջ. 82–89:
25. Նույն տեղում, էջ 89:

«ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ» В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ К. МИРУМЯНА

А.А. Минасян

к.филос.н., доцент

*Начальник Центра исследований военно-гуманитарных наук
НОИУ МО РА*

АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена политической концепции культуры, сформулированной и обоснованной в научном наследии доктора философских наук, профессора К. Мирумяна.

В постсоветской Армении, когда марксистско-ленинская методология утратила своё господствующее положение, усилиями академика С. Аревшатяна и профессора К. Мирумяна в основу исследований армянской философии был положен комплексный, системный подход, согласно которому историю армянской философской мысли необходимо рассматривать в рамках единой системы армянской духовной культуры. Этот подход получил чёткое теоретико-методологическое оформление и всестороннее теоретическое и практическое обоснование.

На основе применения данного подхода К. Мирумян приходит к формулировке политической концепции культуры, согласно которой национальная культура (язык, религия, традиции, историческая память, различные формы национального сознания и самосознания и др.) является не пассивным наследием, а активным, организующим и защитным механизмом национального бытия и государственности. Посредством системного исследования ряда историко-культурных явлений – таких как культурная политика Тиграна Великого, возведшего эллинизацию на уровень государственной политики и превратившего

культуру в «мягкую силу» для объединения многонациональной империи; принятие христианства в качестве государственной религии в 301 году, посредством которого Армения отделилась от Персии и Рима и укрепила свою национальную, государственную и идеологическую самостоятельность; изобретение армянского алфавита в 405 году – культурного проекта, рождённого историко-политической необходимостью и направленного на защиту языковой, образовательной и идеологической идентичности народа, – К. Мирумян всесторонне обосновывает выдвинутую им политологически-культурологическую концепцию.

Политическая концепция культуры К. Мирумяна в современную эпоху выражается в основополагающей идее о том, что национальная безопасность государства обеспечивается не только военным и экономическим потенциалом, но и достижением высокого уровня цивилизационного развития и последовательным проведением политики сохранения национальной культурной идентичности.

Ключевые слова: политическая концепция культуры, история армянской философской мысли, методология, политика и культура, комплексно-системный подход.

“THE POLITICAL CONCEPT OF CULTURE” IN THE SCHOLARLY LEGACY OF K. MIRUMYAN

A.A. Minasyan

*Ph.D. in Philosophy, Associate Professor
Head of the Center for Military Humanitarian Sciences Research,
NDRU, MOD, RA*

ABSTRACT

The article is devoted to the political concept of culture formulated and substantiated in the scholarly legacy of Doctor of Philosophy, Professor K. Mirumyan.

In post-Soviet Armenia, as Marxist-Leninist methodology lost its dominant position, the efforts of academician S. Arevsharyan and Professor K. Mirumyan established a Comprehensive, systemic approach as the foundation for the study of Armenian philosophy – an approach according to which the history of Armenian philosophical thought must be examined within the unified system of Armenian spiritual culture. This approach received a clear theoretical and methodological formulation, as well as thorough theoretical and practical justification.

Applying this approach, K. Mirumyan arrives at the formulation of a political concept of culture, according to which national culture – encompassing language, religion, traditions, historical memory, various forms of national consciousness and self-awareness, and so forth – is not a passive heritage but an active, organizing, and protective mechanism of national existence and statehood. Through systematic investigation of a number of historical and cultural phenomena – including the cultural policy adopted by Tigranes the Great, who elevated Hellenization to the level of state policy and employed culture as a “soft power” for the unification of a multinational empire; the adoption of Christianity as the state religion in 301 AD, by which Armenia distinguished itself from Persia and Rome and consolidated its national, political, and ideological independence; and the invention of the Armenian alphabet in 405 AD, a cultural project born of historical and political necessity with the aim of safeguarding the nation's linguistic, educational, and ideological identity – K. Mirumyan comprehensively substantiates the political-culturological concept he advances.

K. Mirumyan's political concept of culture finds expression in the contemporary era through the fundamental idea that a state's national security is ensured not only by military and economic capacity, but equally by attaining a high level of civilizational

development and by pursuing a consistent policy of preserving national cultural identity.

Keywords: political concept of culture, history of Armenian philosophical thought, methodology, politics and culture, complex-systemic approach.

КУЛЬТУРА КАК ФОРМА НАЦИОНАЛЬНОГО БЫТИЯ И ГРАНИЦЫ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ АРМЕНИИ)

Т.Г. Залинян

*ст. преподаватель Кафедры политологии им. К.А. Мирумяна,
Российско-Армянский университет
zalinyan_t@yahoo.com
ORCID: 0009-0000-0767-1366*

АННОТАЦИЯ

В данной статье делается попытка осмысления содержания и роли понятия гражданской идентичности в контексте современного государственного строительства Республики Армения. В основе анализа лежат методологические подходы Э. Маркаряна и К. Мирумяна, позволяющие рассмотреть культуру как универсальный механизм адаптации нации и форму существования национального бытия.

Обосновывается тезис о том, что культура выступает базовым ресурсом воспроизводства национального самосознания и самосохранения нации, тогда как концепт гражданской идентичности носит инструментально-нормативный характер и не обладает онтологической устойчивостью. Проводится сравнительный анализ культурной и гражданской моделей идентичности, выявляются их принципиальные различия в понимании субъекта, механизмов воспроизводства и исторической преемственности.

На этом фоне дается критическая оценка современных политико-идеологических практик, ориентированных на конструирование так называемой гражданской идентичности. Делается вывод о том, что подобный подход приводит к разрыву механизмов самовоспроизводства нации и подмене национального бытия инструментальными конструкциями. При этом понятие гражданской идентичности теряет свой эвристический характер и выполняет функцию легитимации разрушения нации и воспроизводства глобалистски ориентированной политической элиты.

Подчеркивается необходимость сохранения целостности культуры как условия эффективной адаптации и устойчивого развития в условиях глобализационных трансформаций и использования соответствующего, наполненного отнологическим содержанием понятийного аппарата.

Ключевые слова: культура, национальное бытие, гражданская идентичность, традиция, глобализация, государство, самосознание.

Современная политическая ситуация в мире мысленно вернула современного человека в далекую историю позднего Средневековья, когда начиналось становление той эпохи и той социально-политической теории, кризис которых мы и наблюдаем в XX и XXI веках. Как отмечает в своих выступлениях и книгах Андрей Фурсов, общество сегодня стоит гораздо ближе к XV–XVII векам, чем к более близкому XIX веку, имея в виду аналогичность и модельность происходящих процессов [1]. А это говорит о том, что претерпевают изменения не отдельные культурные компоненты, экономические, социальные отношения или политические системы, а весь комплекс цивилизационных характеристик.

Понятно, что подобные трансформации не проходят гладко и спокойно; они вызывают системный кризис ценностей и отношений, рождая чувство неопределённости, стремление к переосмыслению сущности явлений настоящего и исторического прошлого. Естественное стремление системы к адаптации в изменённой внешней среде путём трансформаций и модернизации кажется необходимым условием её выживания. Однако эффективная адаптация предполагает, наряду с анализом внешней среды, выявление также внутреннего ресурса – ресурса выживания, вокруг которого или благодаря которому и происходят адаптационные процессы. Поиск его и является базовым, определяющим характер и содержание методологических изысканий.

В арменоведческой литературе признанным является тот факт, что важнейшую роль в сохранении национально-го бытия и национального самосознания сыграла культура. Не всегда эта роль осмысливается одинаково. Иногда она определяется как компенсирующая, иногда как защитная, иногда как системообразующая. Но всегда признаётся её исключительное значение. В этой связи обратимся отдельно к определению культуры, чтобы понять, какую роль играет и может играть культура в любом сообществе, и есть ли у неё альтернатива.

Поскольку предполагается, что культура в состоянии обеспечить адаптацию системы, под которой в данный момент мы понимаем армянскую нацию, то, следовательно, именно её (культуру) следует признать универсальной технологией, способной обеспечивать весь спектр обратной связи. Именно из такого определения культуры исходит

один из представителей армянской школы философии Эдуард Маркарян. Его труды стали серьёзной вехой на пути развития культурологии в Армении как отдельной дисциплины.

Автор определяет культуру как надприродный универсальный способ деятельности, призванный выполнять конечные адаптативные функции. «Важнейшим итогом данных системных преобразований как раз и явилась категория культуры, понятая как универсальная технология (способ) человеческой деятельности, призванная выполнять конкретные адаптативные функции», – пишет автор [2]. Он исходит из того, что культура пронизывает все ступени деятельности – цель, процесс и результат. Поэтому к культуре следует относить не только предметы материальной и духовной деятельности, но и саму деятельность и ее мотивацию. Дальнейшее осмысление сущности деятельности, в свою очередь, привело его к другому важному понятию культурологии – понятию традиции, как коллективному стереотипу деятельности, базирующемуся на научении [3]. Нам кажется чрезвычайно важным для нашей темы подобное понимание традиции. В этом случае, традиция перестает быть дополнением к обычаю и преодолевает пространственно-временную ограниченность. Она оказывается не этнографическим материалом, а формой существования культуры.

Важным логическим компонентом определения служит уточнение, что культура – это надприродное явление. Она возникает не вопреки природе, а в продолжение природе, как её отдельная подсистема и является воплощением естественного порядка в человеческом обществе. Об-

щественная жизнь людей – это «специфический естественный порядок природы, ознаменовавший создание особой социокультурной природы» [4].

Из вышеизложенного следует несколько, на наш взгляд, важных выводов.

Во-первых, культура охватывает всю историю человечества, а не какую-то её отдельную часть и связана с деятельностью первых, установленных исторической наукой, коллективных субъектов деятельности – ранних этносов, задолго до возникновения политических форм существования. Поэтому культура – это категория социальной онтологии.

Во-вторых, традиция и инновация не противостоят друг другу, а живут друг в друге. Любая инновация – это деятельность, выстроенная на основе предыдущей, то есть традиции, и, внедряясь в коллективную деятельность, инновация становится той же традицией. И поэтому традицией следует считать даже то, как проходит инновация и как она приживается.

В-третьих, принципиально важным является то, что подобное понимание традиции включает в себя также юридически регламентированные установления – нормативную базу. Иначе говоря, результаты деятельности государственных органов, в том числе и целенаправленная государственная политика в различных областях, могут быть рассмотрены с позиции культурной традиции. Государство вторично по отношению к культуре и, более того, является её частью. Утрата государства не означает утраты механизма воспроизводства базового субъекта.

С концепцией Э. Маркаряна перекликается концепция другого представителя армянской философской мысли,

крупного арменоведа Карлена Мирумяна. С одной стороны, К. Мирумян определяет культуру, как механизм компенсации отсутствия государства. «То, что было утрачено в реальной действительности, они [*армянские деятели*] стремились сохранить в сознании и исторической памяти народа, компенсируя отсутствие государственности, территориальной целостности и политической независимости созданием языкового, духовно-культурного и идеологического единства нации», – пишет он [5]. В то же самое время у него есть понимание культуры, как формы существования и реализации национального бытия. этнос, Как носитель культуры, этнос развивается и достигает своей высшей ступени развития в нации, последовательно усложняя и углубляя культуру, начиная от вещно-материальной и прикладной, танца и песни через формы интеллектуальной деятельности к теоретической рефлексии над собой и осознание собственного культурного «Я» [6]. На конкретном культурно-историческом материале К. Мирумян рисует принципы развертывания национального бытия через культурную самобытность, формулирует политическую концепцию культуры, определяет место и роль образования в системе воспроизводства и развития национального самосознания [7].

Таким образом, исходным методологическим принципом К. Мирумяна является концепт национального бытия, которое выступает в качестве исходной посылки деятельности нации и ее конечным результатом. А связывающим материалом для начала и конца процесса является национальное самосознание. Иначе говоря, культура – это носитель и хранитель национального бытия.

Если сопоставить идеи Э. Маркаряна и К. Мирумяна, можно увидеть, что они в определённом ракурсе рассмотрения находятся в одном смысловом поле. Ключевой точкой соприкосновения является то, что категория культуры отражает социальную онтологию. Оба автора формулируют, что культура способна выполнять функции, которые не обеспечиваются иными социальными институтами. Оба исследователя рассматривают культуру, как внутреннюю логику всестороннего развития жизнедеятельности и механизм социальной адаптации. И наконец, оба исходят из непрерывности и последовательности развития культуры. У Э. Маркаряна это реализуется посредством традиции, у Мирумяна – через историческую память и саморефлексию с помощью развитой системы образования и воспитания. У обоих – прямо или косвенно – прочитывается, что государство следует рассматривать следствием культурного развития коллективного субъекта (нации). Э. Маркарян не обращается напрямую к анализу эффективности государственной политики, но можно предположить, что именно поступательное развитие традиции вкупе с инновацией являются его залогом. У К. Мирумяна же государство это – цель и средство реализации национального бытия.

Разница состоит в языке и исследовательских позициях двух авторов. К. Мирумян исходит из национально-исторического контекста. Э. Маркарян реализует универсально-теоретический подход. Однако, очевидно, что концепции переплетаются таким образом, что, с одной стороны, армянский исторический опыт, представленный К. Мирумяном, является эмпирическим подтверждением маркаряновской теории культуры. Если Э. Маркарян рассматрива-

ет культуру как систему адаптации и воспроизводства, то К. Мирумян показывает на конкретном историческом материале, что национально-культурная самобытность или особая культурная традиция, адаптирует систему национального бытия за счет компенсации отсутствия государственности, воспроизводит национальное самосознание и действует как стратегический ресурс выживания системы.

С другой стороны, концепцию Э. Маркаряна можно истолковать как эмпирическое подтверждение концепции К. Мирумяна. Ведь особое внимание в армянской истории К. Мирумян уделяет реализации политической концепции культуры, глубинная суть которой состоит в восприятии культуры как системного явления, которое пронизывает все уровни и области жизнедеятельности армянской нации. Использование культуры в качестве средства достижения политических целей возможно при условии признания наличия общности и некоторой однородности деятельности в целом, что и является тезисом Э. Маркаряна.

Данный вывод имеет принципиальное значение при оценке нынешнего политического состояния Армении и критического осмысления логического инструментария, задачей которого по определению является требование адекватно отразить проблематику текущего государственного строительства. Важно это ещё и потому, что теория в обществоведении используется как эвристическое средство для, во-первых, социальной диагностики, а затем и прогнозирования с последующим руководством к действию.

Провозглашение независимости нынешней Республики Армения было результатом одновременно протекавших

общих и локальных процессов – демонтажа Советского Союза, как скрытого требования глобализации – и формирования собственного государства, как реализации сверхзадачи национального бытия. Вместе с тем ни на уровне официальной идеологии, ни в рамках общепризнанных политической наукой положений своевременно не был осмыслен сущностно противоречивый характер Третьей республики, как исторической реализации внешних требований формирующегося глобального порядка и внутренне обусловленного стремления к государственной независимости. В силу этого построение отдельно взятого суверенного государства развернулось в условиях глобалистской тенденции ограничения этого самого суверенитета в пользу надгосударственных структур, что, в свою очередь, привело к перманентному требованию бессистемных и хаотических трансформаций. Трансформация, модификация, модернизация, реформирование перестали быть внутренними требованиями системы и стали инструментом, технологией направленного развития в рамках глобальной повестки, скрытой под риторикой демократизации и либерализации.

В этих условиях внедрённый извне логический инструментарий, независимо от его изначального содержания и исторического контекста, оказался заведомо манипулятивным. Более того, поскольку, как заметил Панарин, «скрыто-интимная сторона глобализма заключена в позиции последовательного отстранения от всех местных интересов, норм и традиций» [8], то со временем двойственность внутреннего и внешнего аспектов существования всё более усугубляла и запутывала проблему самоопределения

и самоидентификации, доведённую последствиями 44-дневной войны до вербализованного политической элитой требования самоотрицания и «самообнуления». Иначе говоря, к требованию отрицания того, с чего и благодаря чему начинался процесс независимости.

Одним из терминов, вошедших в научный обиход постсоветских политологических исследований и программных документов 90-х годов XX века в контексте процессов государственного строительства, наряду с терминами классического либерализма, стал относительно новый термин гражданской идентичности.

Впервые о гражданской идентичности заговорили в странах Европы и США в 50-60-е годы. По мнению историков, политологов и социологов, 1950–1960-е годы представляют собой не просто период послевоенного восстановления, но апогей индустриального мира. Это момент максимального совпадения экономического роста, научно-технического прогресса и социального развития. Именно в этот период в странах Западной Европы и частично США, как своеобразный синтез идеологии и практики либерализма и социализма, формируются представления о социальном государстве, правах «второго» поколения, призванные обеспечить доступ к социальному обеспечению, образованию, медицинскому обслуживанию и культуре [9]. Этот процесс сопровождается процессами распада колониальной системы, суверенизации бывших колониальных стран, а также значительным потоком мигрантов из этих стран в страны Европы и США.

Иначе говоря, в 50–60-е годы европейское общество стало значительно меняться, с одной стороны выдвигая за

счет повысившегося благосостояния и образовательного ценза всё более высокие требования к своим правительствам, а с другой – подвергаясь культурно разнородной экспансии мигрантов. Всё это в совокупности дестабилизировало политическую и экономическую власть, которая стала искать средства для снятия внутреннего напряжения и новые формы экономической зависимости. Глобализация перешла в новую фазу своего развития.

Культурная революция 1960-х гг. важна именно в этом контексте. В результате вмешательства власти она привела к устойчивой тенденции фрагментации общества и культуры, а затем и деконструкции общепринятых норм, традиций и иерархий. Традиция, национальная история и коллективная память начинают рассматриваться как помехи и преграды на пути формирования социальной целостности, а не как ее основание. Так проводится становление мультикультурного проекта как идеологического оформления общества без культурного центра. Британский историк Дэвид Эндресс охарактеризовал это явление как «культурная деменция». А. Фурсов в статье «Впали в беспамятство...» приводит цитату из его книги: «Недавние политические события привели Соединённое Королевство, Францию и США в состояние катастрофической культурной деменции», – пишет он [10]. Аналогично описывает ситуацию и американский политолог и публицист Патрик Бюкенен: «Мы выросли в эпоху доверия. Мы стареем в эпоху неверия, вяло отмахиваясь от грохота барабанов контркультуры, неприемлющей перемирий» [11].

В этих условиях готовый логико-понятийный аппарат, оформившиеся на принципах историчности, оказывается

неспособным удовлетворить новым идеологическим целям и задачам. Классическая либеральная и либерально-демократическая теории сами по себе не предполагали отказа от культурных традиций и выведения культуры из сферы коллективной жизнедеятельности. Как показал М. Вебер, ранний капитализм – это прежде всего этика (этика протестантизма). Джон Локк считал возможным построить на единой основе веру для язычников, мусульман, иудеев и христиан. Послевоенный же либерально-демократический период был тесно связан с национально-освободительными движениями и борьбой за сохранение культурной самобытности.

Возникает необходимость в новых терминах и понятиях, которые отвечали бы требованиям формирования социального пространства на новых условиях. Решению этой задачи и был призван термин «гражданская идентичность», как определённый тип социальной принадлежности и социального статуса.

Таким образом, гражданская идентичность в данном контексте изначально, будь то скрыто или явно, понималась как обозначение «институциональной модели» имитации единства, противоположной его «культурной модели».

Именно из этого, на наш взгляд, следует исходить при дальнейшем критическом рассмотрении понятия гражданской идентичности. Политология постсоветского пространства, вооружившаяся этим термином, независимо от стремления переосмыслить его в контексте задач конкретного государственного строительства, по сути, оказалась заложницей его сущностных характеристик и логики самоотрицания. Если национальное бытие как надэмпиричес-

кое, неделимое и мыслимое сущее нации, и культура как универсальная технология её воспроизводства, выступают в качестве онтологических оснований коллективной деятельности, то гражданская идентичность изначально формируется как инструментально-нормативная конструкция. Однако, фрагментация современного общества и постоянные новые вливания мигрантов создают сложности с основным вопросом гражданской идентичности – с определением её субъекта. Между тем, именно самосохранение коллективного субъекта и является сутью адаптационных процессов посредством модернизации и реформирования. Теоретически, при отсутствии такового, процесс адаптации просто не может иметь место.

Изначально содержание понятия гражданской идентичности определялось двумя взаимоисключающими друг друга основными направлениями, связанными с осмыслением гражданства. Одна часть учёных была склонна видеть в ней правовой статус, а другая часть исходила из феномена гражданского общества.

В первом случае внешний характер регуляции очевиден. Государство определяет поведенческие рамки с помощью законодательства, фиксируя права, обязанности и устанавливая государственные механизмы координации и взаимодействия. Идентичность реализуется «не в отношении других человеческих существ, но в отношении к абстрактной идее государства» [12]. Иначе говоря, реальный коллективный субъект попросту отсутствует. Надо полагать, что продвижение концепта гражданской идентичности в Западной Европе и США закономерно потребовало развития концепции коллективных прав, начиная от пони-

мания их как прав наций и народов до определения прав меньшинств (расовых, этнических, религиозных, языковых, гендерных и т.п.) [13]. Но это не решило проблему, поскольку сами правоведы отмечают тот факт, что в рамках либерального концептуального видения коллективные права, в отличие от прав человека, не являются естественными; они формируются по мере становления социальных интересов, то есть изначально попытки выстраивания идентичности на основе коллективных прав аналогичны попыткам построения замка на песке.

Во втором случае коллективный субъект присутствует в виде гражданского общества и, в отличие от первого варианта интерпретации, рассматривается как автономный от государства, обладающий собственным ресурсом мобилизации. Относительная автономия гражданского общества даёт исследователям некоторую возможность обращения к родовой сущности, культурным традициям. Однако, несмотря на противопоставленность гражданского общества государству, это понятие приобретает смысл только в социально-политическом контексте и формируется либо под прямым, либо под опосредованным влиянием государства. Это не абсолютно отстранённая форма коллективного существования, а форма взаимодействия общества и государства с целью установления их баланса и стабильности. В одних случаях гражданское общество может выступать как непосредственный источник гражданских и политических прав, в другом – результатом реализации этих самых прав, то есть продуктом воспитательной, пропагандистской и правовой деятельности субъекта власти.

Данный феномен был хорошо подмечен К. Свасьяном в докладе «О будущем Европы в свете его настоящего»:

«...слежка, донос, шпионство и, наконец, террор, на чем единственно и держится тоталитаризм, стали здесь [*Германии*] частью общественного сознания, то есть, общество вытеснило государство, перенеяв у него функцию контроля, и если вы инакомыслящий, то ближние ваши покончат с вами до того, как за вас возьмется полиция, и сделают они это не из подлости, низости, зависти, корысти и как бы это ни называлось, а по убеждению: убеждению в том, что вы, как фашист, представляете опасность для них, свободных граждан свободного мира, и что вас, следовательно, необходимо нейтрализовать», – пишет автор [14].

Другой проблемой понимания гражданской идентичности, как идентичности гражданского общества, является расщепление единого субъекта. Каждый раз, рассуждая о гражданской идентичности, приходится исключать из неё политическую элиту, как не являющуюся носителем таковой. Возникает парадокс, при котором гражданская идентичность провозглашается как форма всеобщего единства, но фактически фиксирует различие между теми, кто формирует политический порядок, и теми, кто должен в него вписаться.

В данном контексте все рассуждения по поводу гражданской солидарности как основы гражданской идентичности оказываются достаточно сомнительными. Солидарность оказывается либо построенной на формально общих и ситуативно совпадающих интересах или практиках, не затрагивающих глубинных оснований самотождественности (если речь о гражданском обществе как источнике прав и свобод), либо результатом идеологического воздействия.

Иначе говоря, вопрос субъекта гражданской идентичности в рамках второй модели также остаётся неразрешённым. Здесь, как и в первой модели, ведущая роль принадлежит государству.

В 90-е годы содержание понятия гражданской идентичности подверглось некоторым корректировкам с учётом особенностей культурно-исторического развития постсоветских стран. Крен произошёл в сторону социальных практик и идентичностей, что дало возможность связать между собой феномены гражданства и гражданского общества [15]. Но это ещё больше усугубило проблемы и неопределённость, связанные с определением субъекта гражданской идентичности. Возникла необходимость разграничения понятий гражданской, государственной и национальной идентичностей и опасность подмены одного субъекта другим.

Таким образом, в условиях скрытого отказа от культурного единства демографически нестабильного общества понятие гражданской идентичности действительно оказывается неспособным привязать себя к устойчивой системе бытия и функционирует преимущественно как конструкт и инструмент легитимации властного порядка. Создаётся иллюзия наличия целостного субъекта там, где имеет место лишь функциональное совпадение. Понятие гражданской идентичности не описывает способ самовоспроизводства, не фиксирует историческую логику развития системы, оно задает нормы извне.

Безусловно, если исходить из положений концепции культуры Э. Маркаряна, особенности историко-политического развития на современном этапе также могут и

должны быть рассмотрены в культурологическом аспекте. Разрыв с культурой, с этой точки зрения, сам по себе является культурным актом, отрицание памяти происходит через новую систему символов и норм. Вместе с тем следует подчеркнуть ряд принципиальных моментов.

Во-первых, культуру, как механизм адаптации, следует считать эффективной в той мере, в какой она обеспечивает воспроизведение базового субъекта. Этот целевой аспект культуры, который Э. Маркарян определяет как исходный при рассмотрении стимулов развития. Между тем понятие «гражданская идентичность», как было уже сказано выше, привязывается к институционально-конструктивной деятельности государства и не предполагает в качестве исходной цели самосохранение и выживание нации, как базового субъекта, формой существования которой является самобытная культура.

Во-вторых, будучи построенной на нормативных и идеологических основаниях, оно отражает лишь одну область жизнедеятельности — политико-правовую. Однако при подобном её понимании, гражданская идентичность становится предельно политизированной. Она поглощает все области жизнедеятельности, подчиняя их единому принципу целесообразности, определяемому политической элитой, исключает процесс адаптации и заменяет его, как мы видели выше, процессом перманентных трансформаций.

В связи с этим кажется необходимым ещё раз подчеркнуть принципиальную разницу между «нациотворением» и «конструированием». «Нациотворение» выступает как процесс адаптации и внутреннего развития, опирающиеся

на традицию. Оно осуществляется путём отбора и акцентирования соответствующих символов, реинтерпретации истории, создания новых или воскрешения старых героев, а также путем мобилизации прочих компонентов национального самосознания. Тогда как «конструирование» и реформирование в логике социальной инженерии не формируют механизмов самовоспроизводства, не стимулируют самоорганизацию и носят преимущественно деструктивный характер по отношению к базовой системе.

По этой же причине конструирование гражданской идентичности не может быть рассмотрено как процесс развития самобытной культуры и в рамках политической концепции культуры К. Мирумяна. Ученый показывает на историческом материале (в частности, на примере политической деятельности Тиграна II Великого) [16], что, хотя его политика и осуществлялась «сверху», но направлена она была на развитие национального бытия и выражала интересы нации. Показательно, что другой видный ученый, историк Артак Мовсисян характеризует Тиграна II Великого как Благочестивого и подчёркивает опору царя на историческую память и древние традиции. «Благодаря археологическим раскопкам чётко видны границы и распространение армянской (հայկական) культуры, которая вобрала в себя территорию около одного миллиона квадратных километров. Эта империя безымянных царей является первой в армянской истории. Эта первая в мире культурная империя», – пишет он [17]. Анализируя возможные причины подписания Арташатского договора, А. Мовсисян приходит к следующему выводу: «Когда на чаше весов оказалась слава его как властителя и будущее родины, Тигран Великий сделал выбор в пользу родины» [18]:

Другие исторические примеры в условиях ослабления или полного отсутствия государственности также указывают на то, что целенаправленная политическая деятельность по внедрению культурных инноваций была направлена на консолидацию субъекта и мобилизацию внутреннего ресурса, а не на его растворение. И при этом предполагала не политизацию всех сфер жизнедеятельности, а, напротив, «окультуривание» политики.

И, наконец, в-третьих, ключевой вопрос заключается в том, какие статичные состояния гражданской идентичности следует рассматривать в качестве культурной характеристики общества. Говоря языком Э. Маркаряна, речь о конечном результате процессов адаптации системного субъекта. Логично предположить, что, если трансформация осуществляется вне внутренней логики адаптации и развития и не приводит к последующему воспроизводству базового субъекта, то происходит закономерное смещение цели и результата. В этом случае носителем целеполагания оказывается не предполагаемый субъект гражданской идентичности, а субъект власти. И результаты, соответственно, следует искать в логике системных интересов политических элит.

Всё вышесказанное говорит о том, что даже если рассматривать современную государственную политику в контексте культурной инновации, то всё равно следует утверждать, что она находится за рамками локальных типов культуры, более того – противопоставлена ей и действует в интересах не базового субъекта, а субъекта власти. При этом понятие гражданской идентичности, которое должно объяснить и научно обосновать процессы преобразований

и реформирования, теряет свой эвристический характер и выполняет функцию легитимации разрушения нации и воспроизводства глобалистски ориентированной политической элиты, которую А. Панин открыто называет «компраторской». «Эпоха глобализма поставила национальные элиты в некоторое промежуточное положение: между собственным народом и международными центрами власти, – пишет он. – Причём вектор изменений совершенно определён: по мере нарастания тенденций глобализации национальные политические и экономические элиты все меньше прислушиваются к голосу своих избирателей и всё больше связывают себя принятыми за спиной народов решениями нового интернационала. Кажется, и мораль, и обычная логика требуют, чтобы избирателю это объяснили, прямо заявив, что в его услугах больше не нуждаются. Вместо этого ему по-прежнему льстят, называя его политическим сувереном, источником демократической легитимности власти» [19].

Итак, если гражданская идентичность функционирует как инструмент перераспределения субъектности в пользу политической элиты, то, возвращаясь к реалиям Республики Армения и её противоречивому характеру, можно с уверенностью утверждать, что внутренне противоречивый характер Третьей республики вуалируется однозначно манипулятивной риторикой, связанной с требованием построения нового гражданского общества на пути демократизации и либерализации.

В этом случае применительно к Армении можно говорить о том, что три уровня жизнедеятельности – цель, процесс и результат – расходятся между собой и перестают об-

разовывать целостный культурный механизм. Они формируют своеобразное трёхмерное пространство трансформаций, где каждый вектор отражает собственную логику развития.

Первый вектор отражает цель адаптации и направлен на воспроизводство и самосохранение нации. Провозглашение независимости в 1991 году было именно актом достижения высшей формы обеспечения дальнейшей жизнедеятельности нации. И не случайно акт суверенизации был тесно связан с карабахским движением и стремлением восстановить поправную историческую справедливость и обеспечить безопасность и условия жизнедеятельности для системного субъекта. Соответственно процесс государствовстроения предполагал суверенизацию и укрепление теперь уже национально-политического бытия. Этот вектор отразился в Декларации независимости, принятой 23 августа 1990 года пока ещё Верховным Советом Армянской ССР.

Второй вектор отражает процесс и ведёт по пути демократизации и либерализации, построения гражданского общества, формирования новой – гражданской – идентичности на условно ограниченной территории, что, как уже видно, не соответствует направленности первого вектора, поскольку опирается не на логику развития национального бытия, не на историческую память и культурные традиции, а на обусловленный интересами политической элиты перманентный процесс конструирования субъекта гражданского общества и имитацию развития.

И, наконец, третий вектор, обходя цели самореализации нации, подчиняя себе текущие процессы государст-

венного реформирования и социальных преобразований, ведет к становлению новой реальности, в которой интересы глобальной политической элиты отменяют государственный суверенитет, идеи службы родине и нации.

В качестве основного довода о целесообразности и правомерности замещения субъекта, как правило, приводится тот факт, что Армения долгое время была лишена собственного государственно-политического опыта. Поэтому от нации требуется совершить трансформацию из одного состояния (национального) в другое (общественное). Данный аргумент кажется недостаточно научно обоснованным.

Во-первых, в отсутствие государственности об обществе можно говорить лишь условно, тогда как национальное бытие и культура лежат в основе социальной онтологии. Это разнопорядковые явления, которые не могут быть просто замещены друг другом. В противном случае, как отмечает К.Мирумян «мы окажемся в понятийном лабиринте» [20].

Во-вторых, поиск новых форм коллективного опыта не исключает формирование его с нуля. Это прекрасно показала, например, культуролог Светлана Лурье в монографии «Ереван. Мифология современного города». Вот как она это представляет: «В годы, когда появилась улица Саят-Нова, стало понятным, что жизнь меняется, и надо к ней, этой новой жизни, привыкать. Потребовалось, во-первых, как-то словесно оформлять передачу между собой новых правил поведения, а во-вторых, максимально обезличить их источник – чтобы выполнение правил не ассоциировалось с “подчинением” кому-то там неведомому. Вот в

это-то время остроумные ереванцы и придумали ту самую шутку, которая навсегда вошла не только в речь, но и в способ построения мотивации практически любого армянина. “Почему нельзя?” – “Ну что ты, братец, это же стари-и-и-нная армянская традиция!”. Соль шутки была в том, что “старинной традицией” соблюдение, к примеру, правил уличного движения быть никак не могло! <...> Все правила были новыми, ничего старинного в них не было. И ереванцы забавлялись тем, что объявляли все, буквально все “старинными традициями”» [21].

И наконец, в-третьих, историография по определению призвана осуществлять анализ и реконструкцию исторического и политического процессов на основе заданных методологических положений. А с учетом важности сохранения и передачи исторической памяти и национального самосознания при отсутствии государственности, историк в Армении как заметила С. Лурье, «больше чем историк». И надо признать, что в годы независимости действительно усилился интерес историков к вопросам политического и административного управления в древней и средневековой Армении. В ряде монографий были исследованы вопросы, которые не представляли значительного интереса до 1990-х. Вышли работы, посвященные зарождению армянской конституционной культуры в V веке, первой армянской Конституции Шаамира Шаамиряна, начались исследования в области армянской политической мысли, впервые был озвучен тезис о том, что демократия до того, как оформилась в Греции, зародилась на Востоке, была отмечена роль Совета старейшин в истории Армении, начиная с Аратты, исключительность формата ашхаражогова, вы-

двинуту предположение об их наследственной преемственности.

Однако все вышеперечисленные факторы были проигнорированы, в силу чего самобытная национальная культура фактически оказалась отвергнутой в качестве внутреннего ресурса выживания, а процесс государствовоедения дал крен в сторону глобализационной повестки, которая может быть реализована не иначе, как через отрицание собственной субъектности посредством противопоставления «исторической» и «реальной» Армении. И концепт «гражданской идентичности» в любой его интерпретации служит идеологическим инструментом легитимации данного процесса.

В заключение хотелось бы отметить, что армянский исторический опыт кажется нам достаточно богатым для разработки грамотной стратегии реализации собственных интересов в независимости от того, идёт ли речь о суверенизации или интеграции в глобальные процессы. Непременным условием должно являться лишь сохранение целостности культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Фурсов А.* Цикл статей и лекций «Жизнь и смерть капитализма»// URL: <https://izborsk-club.ru/21333> (часть I) и URL: <https://izborsk-club.ru/21367> (часть II).
2. *Маркарян Э.С.* Гуманизм XXI столетия, идеология самосохранения человечества. Ер., 2008. С. 145.
3. Там же. С. 189.
4. Там же. С. 183.
5. *Мирумян К.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994. С. 101.

6. *Միրումյան Վ.* Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության երկեսային մեթոդաբանական հասկացությունների մասին (հարցադրման կարգով) // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 2, Եր., 1995, էջ. 16–47:
7. *Мирумян К.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994; *Мирумян К.* Антология армянской педагогической мысли. Ер., 2019.
8. *Панарин А.* Искушение глобализацией. М., 2003. С. 5.
9. См: Международный пакт о об экономических, социальных и культурных правах. Принят резолюцией 2200 А (XXI) Генеральной Ассамблеи от 16 декабря 1966 года // https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactecon.shtml; Международный пакт о гражданских и политических правах. Принят резолюцией 2200 А (XXI) Генеральной Ассамблеи от 16 декабря 1966 года // https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pol.shtml.
10. *Фурсов А.* Впали в беспамятство... // URL: <https://izborskclub.ru/15590>.
11. *Բյուրինյան Փ.Ջ.* Արևմտյան փախճանք. Եր., 2022, էջ. 195–196:
12. *Проскурякова Н.А., Благодетелева Е.Д.* Гражданская идентичность: методологические и историографические подходы. // Гражданская идентичность российской интеллигенции в конце XIX- начале XX вв. Сб. статей под ред. Н.А. Проскурякова М., 2013. С. 39.
13. См: Развитие прав человека // КОМПАС. Пособие по образованию в области прав человека с участием молодежи. Совет Европы. URL: <https://www.coe.int/ru/web/compass>
14. Доклад, прочитанный 27 июня 2007 года в Москве. Опубликован в 4 выпуске «Русских чтений» (Сборник материалов программы Института общественного проектирования

- «Русские чтения» за сентябрь 2006 – июль 2007) О будущем Европы в свете её настоящего // https://rvb.ru/20vek/swassjan/noch_nacht/03.htm#google_vignette.
15. *Проскурякова Н.А., Благодетелева Е.Д.* Гражданская идентичность: методологические и историографические подходы. // *Гражданская идентичность российской интеллигенции в конце XIX – начале XXвв. Сб. статей по ред. Н.А. Проскурякова М., 2013. СС. 43–47.*
 16. *Мирумян К.А.* Армянская политическая мысль: формирование и этапы развития, Ер., 2021. СС. 40–58.
 17. *Մոլիֆիլիան Ա. Տիրաբեկ Մեծ. Թափափրնեմի մեծագույնը.* Եր., 2010, էջ 5:
 18. Там же. С. 70.
 19. *Панарин А.* Искушение глобализацией. М., 2003. С. 5.
 20. *Мирумян К.А.* Армянская политическая мысль: формирование и этапы развития, Ер., 2021. СС. 24–25.
 21. *Лурье С.* Ереван. Мифология современного города. // https://royallib.com/read/lure_svetlana/erevan_mifologiya_sovremennogo_goroda.html#102400, С. 6.

CULTURE AS A FORM OF NATIONAL BEING AND THE LIMITS OF CIVIC IDENTITY (BASED ON THE CASE OF ARMENIA)

T. Zalinyan

Senior Lecturer

*K.A. Mirumyan Department of Political Science
Russian-Armenian University*

ABSTRACT

This article is aimed at conceptualization of the content and role of the notion of civic identity in the context of contemporary state-

building in the Republic of Armenia. The analysis is based on the methodological approaches of E. Markaryan and K. Mirumyan, which make it possible to consider culture as a universal mechanism of national adaptation and as a form of the existence of national being.

The paper substantiates the thesis that culture serves as a fundamental resource for the reproduction of national self-consciousness and the self-preservation of the nation, whereas the concept of civic identity has an instrumental and normative character and lacks ontological stability. A comparative analysis of cultural and civic models of identity is carried out, revealing their fundamental differences in the understanding of the subject, mechanisms of reproduction, and historical continuity.

Against this background, the article provides a critical assessment of contemporary political and ideological practices aimed at constructing civic identity in isolation from cultural tradition. It is argued that such an approach leads to a disruption of the mechanisms of national self-reproduction and to the substitution of national being with instrumental constructs. In this context, the concept of civic identity loses its heuristic value and functions as a tool for legitimizing the destruction of the nation and the reproduction of a globally oriented political elite.

The necessity of preserving the integrity of culture is emphasized as a condition for effective adaptation and sustainable development in the context of globalization, as well as the importance of employing a conceptual framework grounded in ontological content.

Keywords: culture, national being, civic identity, tradition, globalization, state, self-consciousness.

**ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԻՆՔՆԱՏԻՊՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԱՆԿԱԽՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱՊԱՅՄԱՆ
ՄԻՔԱՅԵԼ ՎԱՐԱՆԴՅԱՆԻ
ՊԱՏՄԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ**

Ռ.Ա. Միրումյան

*Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր,
քաղաքական գիտությունների պրոֆեսոր,
Ռուս-հայկական համալսարան, Կ.Ա. Միրումյանի անվան
քաղաքագիտության ամբիոնի պրոֆեսոր;
ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի
ինստիտուտ, առաջատար գիտաշխատող
rimma.mirumyan@gmail.com
ORCID: 0009-0005-3794-590X*

ԱՍՓՈՓՈՒՄ

Ներկայացվող հոդվածում հայեցակարգվում է XIX դ. վերջի և XXդ. առաջին կեսի հայ մտածող Միքայել Վարանդյանի փիլիսոփայական աշխարհայացքը: Սկզբնաղբյուրների՝ Միքայել Վարանդյանի աշխատությունների վերլուծության հիման վրա և հայ հոգևոր մշակույթի պատմության ուսումնասիրության հեղինակային մեթոդաբանական հայեցակարգի լույսի ներքո հայ մտածողի փիլիսոփայական աշխարհայացքը բնութագրվում է որպես պատմության փիլիսոփայություն,

որի առանցքային գաղափարը հետևյալն է. ազգի մշակութային ինքնատիպությունը նրա քաղաքական անկախության նախապայմանն է: Իր բնույթով ազգային մշակույթը ազգի գոյաբանական հիմքն է: Մշակույթը այն ներքին, խորքային հիմքն է, որի շնորհիվ ազգը կարող է պահպանվել որպես պատմական ամբողջություն և ձգտել քաղաքական անկախության: Մշակույթը ազգի գոյության ձևն է, նրա ինքնապահպանման միջոցն ու ինքնաստեղծման հիմքը:

Հիմնաբառեր՝ մշակութային ինքնատիպություն, քաղաքական անկախություն, պատմության փիլիսոփայություն, Միքայել Վարանդյան, ազգի ոգի, ազգայինը-միջազգայինը, բողոքի գաղափարախոսություն:

Ներածություն

XIXդ. վերջին – XXդ. սկզբին Արևելյան Եվրոպայում և Մերձավոր Արևելքում տեղի են ունենում աշխարհաքաղաքական համակարգի արմատական փոխակերպում: Այդ ժամանակաշրջանը նշանավորվում է կայսրությունների փլուզմամբ և ազգային պետությունների ձևավորմամբ, ինչն ուղեկցվում է այդ տարածաշրջանների ժողովուրդների համակարգային բռնությամբ ու էթնիկ գտումներով: Այդ ժողովուրդների թվում էր նաև հայ ազգը: Միքայել Վարանդյանի կենսագործունեության ժամանակաշրջանը համընկնում է հայոց պատմության ամենաբախտորոշ, ողբերգական և միևնույն ժամանակ հերոսական փուլերից մեկի հետ: Այս շրջա-

նի սոցիալ-քաղաքական իրադրությունը բնութագրվում է հայ ազգային-ազատագրական պայքարի վերելքով, Առաջին Համաշխարհային պատերազմով, Հայոց անկախ պետականության վերականգնմամբ և Հայաստանի խորհրդայնացմամբ:

Դարաշրջանի աշխարհաքաղաքական ցնցումների և կայսրությունների ճգնաժամի պայմաններում Վարանդյանը ձևակերպեց «Հայկական սոցիալիզմ»-ի հայեցակարգը, որում ազգի ազատագրումն ու սոցիալական արդարության ձեռքբերումը անբաժանելի են: Այսօր, հայ ազգի ու Հայոց պետականության պահպանման անհրաժեշտության ու աշխարհականացման գործընթացի ճգնաժամի պայմաններում Վարանդյանի աշխարհայացքի առանցը կազմող ազգի ինքնատիպության, ազգային պետության ինքնիշխանության պահպանման և սոցիալական արդարության ապահովման հիմնախնդիրները ձեռք են բերում առանձնահուկ արդիականություն: Վարանդյանի աշխատությունները թույլ են տալիս ավելի խորությամբ ըմբռնել դարաշրջանի հայ պատմափիլիսոփայական մտքի առանձնահատկությունը եվրոպական ժողովրդավարական գաղափարների և հայ իրականության խաչմերուկում:

Մ. Վարանդյանի ստեղծագործական հարուստ ժառանգությունը երկար ժամանակ չի ենթարկվել համակողմանի և օբյեկտիվ վերլուծության: Խորհրդային շրջանում նրա երկերը գտնվում էին արգելքի տակ, իսկ նրա կերպարն ու գործունեությունը դիտարկվում էին

բացառապես «բուրժուական ազգայնականության» լույսի ներքո: Վարանդյանը եղել է «Հայ Հեղափոխական դաշնակցություն» կուսակցության գլխավոր տեսաբանը և ՀՅԴ-ի ներկայացուվիչը II Ինտերնացիոնալում և այդ պատճառով նրա աշխատությունները փակ էին սովետական հետազոտողի համար: Հետսովետական շրջանում հետազոտողները հիմնականում ուսումնասիրում էին հայ մտածողի հեղափոխական գործունեությունն ու նրա դերը հայ ազգային- ազատագրական պայքարում: Այդ աշխատությունների շարքին է պատկանում, Գ. Խուդինյանի [1] ու Մարությանի [2] աշխատությունները: Ազգային-մշակութային ինքնորոշման տեսանկյունից Վարանդյանի սոցիալ-քաղաքական հայացքները ներկայացվել է Ս. Զաքարյանի կողմից [3]: Հայ գործչի դիվանագիտական ծառայությանը նվիրված է Ռիչարդ Հովհաննիսյանի քառահատոր աշխատությունը [4].

Սույն հոդվածը Միքայել Վարանդյանի փիլիսոփայական աշխարհայացքը որպես հայ պատմափիլիսոփայական բազմադարյան ավանդույթը շարունակող պատմափիլիսոփայական հայեցանարգ ներկայացնելու առաջին փորձն է:

Միքայել Վարանյանի կենսուղին՝ որպես դարաշրջանի կեցությունն անձի մեջ

Միքայել Վարանդյան (իսկական անունը՝ Միքայել Հովհաննիսյան, 1870, Վարանդա, Արցախ, Ելիզավետ-

պոլի նահանգ, Ռուսական կայսրություն – 1934թթ., Մարսել, Փրանսիա) – հայ փիլիսոփա, պատմաբան, հրապարակախոս, դիվանագետ, հայ ազգային- ազատագրական շարժման նշանավոր գործիչ, «Հայ Հեղափոխական Դաշնակցություն» կուսակցության (ՀՅԴ) պատմաբան, տեսաբան ու գաղափարախոս, Հայաստանի Առաջին Հանրապետության դեսպան Հռոմում: Որդեգրելով «Վարանդյան» գրչանունը, նա ընդգծել է իր արցախյան ծագումը և կապը հայրենի հողի հետ: Հետագայում այդ գրչանունը այնքան է միաձուլվել նրա կերպարին, որ դառնել է հիմնական ճանաչելի ազգանունը հայ մշակույթի պատմության մեջ:

Նախնական կրթությունը ստանալով Շուշիի ռեալական ուսումնարանում, նա այնուհետև ուսումնառությունը շարունակել է Ժնևի համալսարանում: Վաղ տարիքից սկսելով իր հրապարակախոսական գործունեությունը, Վարանդյանը ձեռնամուխ է եղել հոդվածների հրատարակմանը Թիֆլիսի ազատամտական կողմնորոշում ունեցող «Մուրճ» և «Մշակ» պարբերականներում: Ժնևյան շրջանը վճռորոշ նշանակություն է ունեցել նրա քաղաքական գործունեության ծավալման ու աշխարհայացքի ձևավորման համար: Այստեղ նա հաղորդակցվել է Ժամանակի քաղաքական-փիլիսոփայական մտքին՝ միաժամանակ մտնելով «Հայ Հեղափոխական դաշնակցություն» կուսակցության հիմնադիր գործիչներ Քրիստափոր Միքաելյանի (1859–1905 թթ.) և Ստե-

փան Զորեանի (Ռոստոմ, 1867–1919թթ.) շրջանակը: 1890-ականներին նա դառնել է Հայ Հեղափոխական Դաշնակցության պաշտոնական օրգանի՝ «Դրօշակ»-ի ակտիվ աշխատակիցներից մեկը:

XX դարի սկզբին Վարանդյանի գործունեությունն ավելի լայն՝ միջազգային բնույթ է ստացել: Նա մասնակցել է եվրոպական քաղաղական-հասարակական շրջանակներում հայկական հարցի ներկայացմանը, աշակցել «Pro Armenia» պարբերականի հրատարակմանը, իսկ 1907 թվականից հանդես է եկել որպես ՀՅԴ կուսակցության ներկայացուցիչ Երկրորդ Ինտերնացիոնալում: Այս շրջանում նա սերտ հարաբերություններ է հաստատել ֆրանսիական սոցիալիստական մտքի ու դարասկզբի եվրոպական խոշորագույն քաղաքական գործիչներից մեկի՝ Ժան Ժորեսի (1859–1914թթ.), գերմանական սոցիալիստի ու մարքսիզմի տեսաբան Կարլ Կաուցկու (1854–1938թթ.), գերմանական սոցիալ-դեմոկրատիայի հիմնադիր և միջազգային սոցիալիստական շարժման ակնառու գործիչ Ավգուստ Բեբելի (1840–1913թթ.), գերմանական հրապարակախոս և քաղաքական գործիչ Էդուարդ Բեռնշտայնի (1850–1932թթ.), ֆրանսիական սոցիալիստների առաջնորդ Ժորժ Կլեմանտի (1841–1929թթ.) ու եվրոպական այլ ականավոր գործիչների հետ՝ Արևմտյան Հայաստանի բարենորոգումների հարցը եվրոպական քաղաքական օրակարգ մտցնելու նպատակով:

Հայաստանի Առաջին Հանրապետության հռչակումից հետո Վարանդյանը նշանակվել է Հանրապետության դիվանագիտական ներկայացուցիչ Հռոմում: 1918–1920թթ. նա իտալական կառավարության հետ վարել է բանակցություններ՝ Հայաստանին ռազմական օգնության ու զենքի գնման, ինչպես նաև Իտալիայի կողմից Հայաստանի մանդատը ստանձնելու հնարավորության շուրջ:

Հայաստանի խոհրդայնացումից հետո Վարանդյանը կրկին անցել է Եվրոպա: Նրա կյանքի այս հատվածը սեփական կենսուղու, ինչպես նաև Հայ Հեղափոխական դաշնակցության գործունեության իմաստավորման ժամանակաշրջանն էր: Հենց այս շրջանում է նա շարադրում իր պատմագիտական ու պատմափիլիսոփայական աշխատությունները, որտեղ անհատի կենսագրությունը, ազգային շարժման պատմությունն ու հայ ազգի պատմական ճակատագիրը ներկայացվում են փոխկապակցվածության մեջ՝ կազմելով հայ ազգի պատմական փորձի, ներկա վիճակի նրա ըմբռնման, ինչպես նաև նույն ազգի պատմական հեռանկարի սահմանման հիմքը: Ահա այդ աշխատությունների ոչ լրիվ ցանկը. «Հայրենիքի գաղափարը» (Ժնև, 1904թ.), «Սոցիոլոգիական դիտողութիւններ» (Ժնև, 1904), «Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը» (Ժնև, 1910փ.), «Բողոքը արդի պատմութեան մէջ» (Ժնև, 1911), «Հայկական շարժման նախապատմութիւնը»: Հատոր Ա-Բ (Ժնև, Ա հատոր, 1912,

Բ հատոր, 1914), «Մտքի հոսանքներ (սոցիոլոգիական դիտողություններ)» (Թիֆլիս, 1914), «Ազգային շարժումներ», (Թիֆլիս, 1915), «Արդի պատմութեան դասերը» (Ժնև, 1922), «Սոցիալիզմ և հայրենիք» (անտիպ/հրատ. առանձին պրակներով, Փարիզ, 1920-ական թթ.), «Սիմոն Զավարեան. գծեր իր կեանքեն» (Բոստոն, 1927թ.), «Հ.Յ. Դաշնակցութեան պատմութիւն» (Փարիզ, հատոր I, 1932, հատոր II, 1950):

Ծրագրային այս աշխատությունների մեջ դրսևորվում է հայ ազգային-ազատագրական շարժման պատմության, էության և նպատակի Վարանդյանի ըմբռնումը, ինչը թույլ է տալիս ձևակերպել նրա պատմափիլիսոփայական աշխարհագացքի երկու կանխադրույթ.

1. Քաղաքական ազատության ձեռքբերումը անիմաստ է, եթե ազգը հոգեմտավոր առումով հասունացած չէ: Քաղաքական անկախությունը (ազգային պետականության առկայությունը) ընդունակ է պահպանելու միայն խորապես ընդգծված ու գիտակցված ազգային «Ես» և հստակ հոգեբարոյական նկարագիր ունեցող ազգը:

2. Հայկական հարցի քաղաքական լուծումը կապված է ավելի խորքային՝ հայ ազգի պատմական գոյությունն ապահովելու ու սեփական մշակութային ինքնատիպությունը շարունակաբար պահպանելու խնդրի հետ: Վարանդյանի պատմափիլիսոփայական մտածողության մեջ հնարավոր է առանձնացնել նրա բոլոր աշխատությունների իմաստային առանցքը կազմող ներ-

քին հաջորդականություն՝ ազգի մշակութային ինքնատիպություն → ազգի ինքնապահպանում → ազգի քաղաքական անկախություն → ազգի մշակութային ինքնատիպություն):

Մշակույթն այստեղ հանդես է գալիս որպես ազգի առաջացման և գոյության ձև, ինքնապահպանման միջոց ու ինքնակերտման հիմք:

Մշակութային ինքնատիպությունը որպես քաղաքական անկախության նախապայման Միքայել Վարանդյանի պատմափիլիսոփայության մեջ

Միքայել Վարանդյանի պատմափիլիսոփայական հայեցակարգը ես կառուցակարգում եմ նրա բոլոր երկերը ներթափանցող հետևյալ հասկացությունների միջոցով՝ Հայրենիք, հայրենասիրություն, հայ ազգի պատմական առաքելություն, հայ ազգի մշակութային ինքնատիպություն, հայ ազգի քաղաքական անկախություն, բողոքի էներգիա և այլն:

Որպես ելակետային ընդունելի է մտածողի հետևյալ գաղափարը՝ օտար լծի տակ գտնվող ազգերի համար մշակութային ինքնատիպության պահպանումը քաղաքական սուբյեկտայնության և անկախ պետականության ստեղծման և պահպանման նախապայմանն է: Ընդ որում քաղաքական անկախության հասնելու գլխավոր շարժիչ ուժը «Բողոքի» էներգիան է: Առաջին

անգամ Վարանդյանը ազգային հավաքականությունների էներգիայի հարցը ազգային-ազատագրական պայքարի համատեքստում բարձրացրել է իր «Հոսանքներ» [5] երկում: Այնուհետև այս հարցը խորությամբ վերլուծվել է «Բողոքը նորագոյն պատմութեան մէջ» [6] և «Մտքի հոսանքներ» [7] աշխատություններում: Այդ հարցին նա անդրադառնել է նաև այլ աշխատություններում:

Ըստ Վարանդյանի՝ քաղաքական ինքնիշխանությունը երբեք չի կարող լինել պատահական պատմական իրադարձություն կամ արտաքին ուժերի կողմից պարգև: Այն բխում է ազգի ներքին «բողոքի» էներգիայից, որի հոգևոր շաղախը հենց մշակութային ինքնատիպությունն է: Պետականության դարավոր չգոյության պայմաններում հենց մշակութային ինքնատիպությունն է հանդես եկել որպես հայ ազգի հոգևոր գրահ: Առանց այդ գրահի հայ ազգը կդադարեր պատմական սուբյեկտ լինելուց ու կենթարկվեր ուժացման (ասիմիլյացիայի): Վարանդյանի պատմահայեցողության մեջ մշակութային դիմադրությունը ակտիվ, հեղափոխական գործոն է, որն ի վերջո կոտրում է կայսերական կաղապարները և օրինականացնում ազգի քաղաքական անկախությունը [8, 9]:

Վարանդյանի դիրքորոշման մեջ հստակորեն դրսևորվում է պատմական հետևյալ օրինաչափությունը. ժողովուրդների իրական նվաճումը սկսվում է նրանց մշակութային նվաճումից: Նվաճողի առաջին քայլը

նվաճված ժողովրդին սեփական արժեհամակարգի պատվաստումն է: Արդի աշխարհում միտում է նկատվում հպատակեցնել ժողովուրդներին նախքան նրանց երկրների տարածքների բուն նվաճումը: Դա իրականացվում է «փափուկ ուժի» քաղաքական տեխնոլոգիայի միջոցով:

Հակադրվելով օրթոդոքս (ուղղափառ) մարքսիզմին և պատմական մատերիալիզմին, Վարանդյանը պնդում է, որ անկարելի է պատմության ընթացքը հանգեցնել միայն տնտեսական հարաբերություններին ու դասակարգային պայքարին: Այս գաղափարական բանավեճը մանրամասն ներկայացված է նրա՝ «Գաղափարների տնտեսական մեկնաբանությունը և պատմական մատերիալիզմը» [10] և «Սոցիալիզմ և հայրենիք» [11] նրա աշխատություններում: Ըստ նրա՝ ճնշված կամ հալածված ազգերի պարագայում ազգային-մշակութային համախմբվածությունն անհամեմատ ավելի հզոր պատմական գործոն է, քան ներդասակարգային բաժանումը:

Իր «Հ.Յ. դաշնակցութեան պատմութիւն» աշխատության մեջ Վարանդյանը ցույց է տալիս, որ սոցիալական արդարության հասնելու նպատակը անխզելիորեն կապված է ազգային ազատագրության հետ: Քաղաքական և տնտեսական ազատագրումը հնարավոր է միայն այն դեպքում, երբ ազգը արթնացել է մշակութային ու գաղափարական առումով: Ուստի ազգի մշակութային ինքնագիտակցությունն է հանդիսանում այն իրական

հիմքը, որի վրա կարող է բարձրանալ նրա քաղաքական անկախության և պետականության կայուն վերնաշենքը [12]: Ազգը ձգտում է քաղաքական անկախության ոչ թե աշխարհից մեկուսանալու, այլ իր մշակութային ներուժն ամբողջությամբ բացահայտելու և համամարդկային մշակույթը հարստացնելու համար: Մշակութային ինքնատիպությունը յուրաքանչյուր ազգի անձնագիրն է համաշխարհային քաղաքակրթության համատեքստում: Յուրաքանչյուր ինքնատիպ մշակույթ ունեցող ազգի քաղաքական ազատագրումը քայլ է դեպի մարդկության ընդհանուր առաջընթաց: Համաշխարհային պատմությունը պետք է հանգի ոչ թե մշակույթների միասնականացմանը, այլ ազատ և հավասարագոր ազգային մշակույթների ներդաշնակ համակեցությանը:

«Դրոշակ» սմսագրի էջերում նա այս հարցի շուրջ թեժ բանավեճի էր բռնվել Ստեփան Շահումյանի (1878–1918թթ.) հետ: Հիմնվելով ֆրանսիացի փիլիսոփա Ալֆրեդ Ֆույեի (1838–1912թթ.) ուժ-զաղափարներ (idees-forces) հասկացույթի վրա, նա հաստատում է, որ առաջընթացի շարժիչ ուժերն են՝ ազգի /ազգերի հավաքական գիտակցությունը, լեզուն, պատմական / մշակութային հիշողությունն ու ինքնապահպանման կամքը: Մշակութային ինքնատիպության պահպանումը Հայրենիքի հոգևոր սահմանի սպահովումն է:

Հայ փիլիսոփայի վերընշված բոլոր հիմնադրույթները ամփափված են նրա՝ «Վերածնունդ Հայրենիքը եւ

մեր դերը» կոթողային աշխատության մեջ, որում սահմանվում է մոտ ապագայում կայանալիք Հայաստանի Առաջին հանրապետության գաղափարաբանական հիմքը՝ քաղաքական ինքնիշխանության հաստատումը հայ ազգի մշակութային վերածննդի միջոցով:

Հայ ազգի վերածնունդը Վարանդյանը իմաստավորում է ինչպես հոգեմտավոր, այնպես էլ քաղաքական տեսանկյուններից: Ազգի զարգացման այս երկու ուղությունները նա փոխկապակցվածության մեջ է դիտարկում. քաղաքական վերածնունդը նա համարում է մշակութային վերածննդի տրամաբանական շարունակությունը: Այդ երկու հոսանքները «վաղ թե ուշ գտնում են իրար՝ ազգայնական էությունների միևնույն մեծ աւագանի մեջ: Մեկը առանց միւսի թերի է, անուժ, արատաւոր» [13]: Խնդիրն այն է, որ քաղաքական ինքնիշխանությունը առանց հոգևոր, այն է՝ մշակութային վերածնության, հանգեցնում է բարբարոսության: Մյուս կողմից, մշակութային վերածնությունը առանց քաղաքական ինքնիշխանության «անհոյս, երերուն մի վիճակ է, որ չի կարող յարատևորէն ապահովել մի ազգի ազատ, ներդաշնակ եւ ամբողջական զարգացումը» [14]: Մշակութային վերածնությունը չի կարող լինել ինքնանպատակ. այն միջոց է «դէպի աւելի մեծ, աւելի դժւարին նպատակը – դէպի քաղաքական վերածնութիւնը» [15]: «Ազատ զարգացման» իրավունքը գործում է միայն այն դեպքում, երբ ազգը ինքնիշխան է:

Ելնելով XIX դ. Եվրոպայում ծնունդ առած «ազգայնություն» սկզբունքից և «ազգ- պետություն» հասկացությունից, Վարանդյանը հաստատում է. «...իւրաքանչիւր ազգ... ձգտում է բնականօրէն իր բաժին մասնակցութիւնն ունենալ քաղաքական իշխանութեան, պետական և վարչական մեքենայի մէջ, ձգտում է ...ինքը վարել իր ճակատագիրը» [16]:

Հայտնի է, որ ազգայնության սկզբունքը ընկած է ազգը գերագույն արժեք հռչակած քաղաքական ուսմունքի հիմքում. այն ենթադրում է պետության սահմանների համընկնում էթնոմշակութային սահմանների հետ: Նման գաղափարաբանությունից է ծնունդ առել «ազգ-պետություն» հասկացությոը: Եվրոպական մշակութային մտածողության մեջ ձևավորվել է այդ հասկացության ըմբռնման երկու մոտեցում՝ քաղաքացիական (քաղաքական) և էթնիկ (մշակութային): Առաջին դեպքում ազգը «կառուցվում է» պետության և օրենքի շուրջ (Փրանսիա), իսկ երկրորդ դեպքում՝ արյան, ծագման ու ընդհանուր մշակության շուրջ (Գերմանիա): Մինչև վերջերս արևմտյան աշխարհում գերակշռում էր առաջին մոտեցումը: Սակայն ներկայումս այդ մոդելը ճգնաժամ է ապրում: Զանգվածային միգրացիայի պատճառով արևմտյան երկրներում աճում է այն կուսակցությունների ժողովրդականությունը, որոնք պահանջում են վերադարձ «էթնիկ ազգայնականությանը»՝ սեփական ավանդույթները, մշակույթը և լեզուն արժեզրկումից պաշտպանելու նպատակով:

Օրինաչափական է, որ «ազգ-պետություն» հասկացության վարանդյանական ըմբռնումը ազգակենտրոն է՝ ըստ էության: Դա համապատասխանում է հայկական մշակութային ավանդույթում ձևավորված մոտեցմանը: Հին աշխարհում ձևավորված, հայ քրիստոնեական քաղաքակրթության մեջ արտացոլված և մինչև XX դարի սկիզբը «աշխատող» մշակութային ավանդույթում ազգը ընկալվում էր որպես պատմամշակութային երևույթ: Մովսես Խորենացու պատմափիլիսոփայական հայեցայարգում (Մդ.) իր բարձրագույն դրսևորումը գտած հայ ազգային գաղափարաբանության մեջ ազգը որոշվում է հարուստ պատմամշակութային ժառանգությամբ, դրա գիտակցմամբ և ազգային հանրության ճակատագրի հանդեպ հավաքական հոգածությամբ: Հենց այս գիտակցությունից է առաջանում ազգը, իսկ պետականությունը, եթե այն բացակայում է, ներկայացվում է որպես պատմական հեռանկար, որի իրականացմանն է ուղղված ամբողջ ազգի հավաքական կամքը [17]:

Այդ իսկ պատճառով Վարանդյանի ազգակենտրոնությունը սկզբունքորեն տարբերվում է նորաեվրոպական էթնոազգայնական մոդելից: Թեպետ նա երկարամյա կենսափորձ է ձեռք բերել Եվրոպայում և խորապես իրազեկ է եղել այնտեղ տիրող հեգեմոտավոր մթնոլորտին, այնուհանդերձ նրա աշխատություններում արտացոլվում է հայկական մշակութային ավանդույթը, ինչը լիովին օրինաչափ է: Եթե Նոր ժամանակի Եվրո-

պայումս ազգերը գտնվում էին սոսկ ձևավորման փուլում, ապա հայ ազգն այդ ժամանակաշրջանում արդեն իսկ անցել էր պատմական, մշակութային, քաղաքակրթական ու քաղաքական զարգացման բազմափուլաբանյա ուղի: Վարանդյանը հաշվի է առնում այդ հանգամանքն իր յուրաքանչյուր երկում:

Արժևորելով հայ ազգի անցած պատմական ուղեգիծը, Վարանդյանը փաստարկում է, որ հայ ազգը պետք է օժտված լինի բողոքի ներուժով, որի դրսևորման բարձրագույն ձևը հեղափոխությունն է առաջադիմության շարժիչ կառուցակարգը. «Բողոքը նորագույն պատմութեան մեջ... Գծել այդ բողոքի ելնեջները – ասել է պատմել մարդկային էությունիցի ամենավսեմ, ամենահոյակապ դրսագները, ասել է ցուցադրել այն ամենը, ինչ որ զարդն ու պարծանքն է այդ նորագույն պատմութեան, այն ամենը, ինչ որ պերճախօս, անկապտելի գրաւական է գալոց հսկայ յեղաշրջումների, մարդկային անվերջ զարգացման ու կատարելագործման» [18]:

Հայ փիլիսոփան ժողովրդի ակտիվ հեղափոխական ուժը հակադրում է կրավորականությանը: Այս տեսանկյունից նա գնագատում է հայ ազգի հոգեկերտվածքը. «Կրավորականութիւնը եղել է հայութեան ճակատագրի էութիւնն իսկ, նրա տխուր հոգեբանութեան գաղտնիքը: Զարնել են մեկ երեսին – նա դարձրել է միւս երեսը: «Հայ քրիստոնէայ» արտայայտութիւնը սքանչելիօրէն բնորոշում է այդ հազագիւտ պսիխօզը, այդ եզակի հոգեբանութիւնը...«Հայ քրիստոնէայ» – դա նրա

Ճշգրիտ որակումն է, նրա հարացատ ատրիբուտը: Գուցե ոչ մի ժողովուրդ չի սպրել այդքան համաձայն քրիստոնեության պատվիրաններին, ինչպես հայը: Այդպես՝ պատմության, այդպես՝ և նախապատմության մեջ... – Հայը եղել է քրիստոնեայ , նախ քան Քրիստոսի երևալը...» [19]:

Նորագույն պատմության մեջ բողոքի էներգիան Վարանդյանը վերածում է հեղափոխության գաղափարի: Այդ հիմնարար գաղափարի լույսի ներքո հայ մտածողն ուսումնասիրում է Եվրոպայի պատմությունը՝ սկսած Ֆրանսիական Մեծ հեղափոխությունից: Եվրոպայում բողոքի շարժման պատմությունը՝ XVIIIդ. վերջից մինչև XXդ. սկիզբը, Վարանդյանը ներկայացնում է երկու հզոր գուգահեռ շարժումների (քաղաքական և սոցիալական) տեսանկյունից: Բողոքը հանուն քաղաքական-սահմանադրական ազատության և բողոքը հանուն սոցիալական հավասարության հայ փիլիսոփան համարում է այն երկու առանցքները, որոնց շուրջ պտտվում է մարդկային ողջ պատմությունը: Մարդկային շարժումների մեջ Վարանդյանը ներառում է նաև ազգային-ազատագրական պայքարը: Այս պատմական հետազոտությունը Վարանդյանը ձեռնարկեց որոշակի նպատակով՝ բարձրացնելու հայ ազգի ոգին, ամրապնդելու սեփական ուժերի նկատմամբ նրա վստահությունը և դրանով իսկ նպաստելու նրա հոգևոր վերածննդին, որն, իր հերթին, դիտարկվում է որպես քա-

դաքական անկախության ձեռքբերման անհրաժեշտ նախապայման: Սույն մոտեցումը հայ փիլիսոփան կիռառում է նաև իր ժամանակակից բոլոր ժողովուրդների նկատմամբ: Նրա համոզմամբ, ազգային ինքնությունության և մշակութային ինքնատիպության պահպանման համար անհրաժեշտ է յուրաքանչյուր ժողովրդի ներքին ուժերի արթնացումն ու ինքնագիտակցության զարգացումը, ինչը հնարավորություն կտա նրանց պահպանելու իրենց յուրահատուկ կենսաձևն ու բարոյական նկարագիրը: «... բոլոր ազգերն էլ – գեթ ժամանակակից քաղաքակրթության մեջ – ունեն մի բարձր առաքինություն, այն՝ որ բոլորն էլ ձգտում են պահպանել իրենց ազգայնական ուրույն կերպարանքը, որ միանգամայն ներդաշնակում է առաջադիմության պահանջների հետ» [20]:

Վարանդյանը նշում է, որ հայ ազգը վաղուց արդեն մուտք է գործել քաղաքակրթական դաշտ, և հայ մարդը լիովին իրավացիորեն կարող է հպարտանալ իր «հոգևոր վերածննդով» ու ստեղծագործական կարողություններով: «Մենք ճանաչուել ենք լուսաւոր աշխարհից, որպէս մի ինքնատիպ ու ատաջադեմ ազգ, որ ունի կատարելու մի փայլուն միսսիա խաւար Արեւելքում: Մենք սիրով ունդունում ենք մեր վրայ այդ միսսիան: Բայց ահա հակասութիւն. մենք միաժամանակ ցոյց ենք տալիս մի խելագար անհոգութիւն՝ դէպի այն բոլոր գործօնները – լեզու, մամուլ, գրականութիւն եւայլն, – որոնք կո-

չուած են առաջնորդելու մեզ, իբրեւ ուրույն, գիտակից ազգի, դէպի համամարդկային քաղաքակրթութեան ի-դէալներ» [21]:

Վարանդյանի վերը բերված դատողություններում նկատելի են ոչ միայն որոշակի հակասություններ, այլև նրա կողմից իսկ ձևակերպված որոշ սկզբունքներից շեղումներ:

Առաջին հերթին, Վարանդյանը Արևելքը բնութագրում է որպես մշակութա-քաղաքակրթական առումով «մուր», մինչդեռ հենց Արևելքն է եղել մարդկային քաղաքակրթության և մշակույթի ծագման կարևորագույն տարածքներից մեկը: Այստեղ են ձևավորվել գիտական գիտելիքի հնագույն ձևերը, զարգացել բժշկությունը, գրավոր մշակույթը և հոգևոր ու նյութական մշակույթի այլ ձևեր: Երկրորդ՝ յուրաքանչյուր ազգի առաքելությունը չի կարող նշանակել օտար մշակութա-քաղաքակրթական միջավայրում ձևավորված արժեքներին պարզապես հետևելը: Այն կարող է իրագործվել միայն սեփական մշակույթի և քաղաքակրթության տարածքում այն արժեքների ստեղծման և իրացման միջոցով, որոնք տվյալ ազգն ինքն է ընդունակ ստեղծելու և զարգացնելու: Հակառակ դեպքում խոսքն արդեն ոչ թե ազգի ինքնուրույն պատմական առաքելության, այլ պատրաստի օտարածին մշակութային կողմնորոշիչների յուրացման մասին է: Իսկ դա բոլորովին չի նպաստում ազգային մշակութային ավանդույթի պահպանմանը:

Երրորդ՝ մշակութային ինքնատիպության պահպանումը և դրա միջոցով քաղաքական անկախության ձեռքբերումը դժվար է համատեղել օտարածին արժեքների ոչ քննադատական յուրացման և իրացման հետ: Եթե քաղաքական անկախությունը դիտարկվում է որպես ազգի հոգևոր և մշակութային ինքնահաստատման արդյունք, ապա դրա հիմքում չի կարող դրվել սեփական մշակութային ինքնատիպությունից հրաժարումը:

Վերջապես, Վարանդյանը հայ ազգի մշակութային ձուլման և մշակութային ինքնատիպության կորստի վտանգը հիմնականում կապում է Ռուսաստանի և կոմունիզմի բոլշևիկյան տարբերակի հետ: Մինչդեռ մշակութային ձուլումը կարող է իրականացվել ոչ միայն բոլշևիկյան գաղափարախոսության միջոցով: Այն կարող է տեղի ունենալ նաև արևմտյան քաղաքական-իրավական և մշակութային արժեքների ոչ քննադատական ընկալման, ինչպես նաև այս կամ այն արևմտյան գաղափարախոսական դավանանքների այլ տարբերակների ազդեցության միջոցով: Հետևաբար, մշակութային ձուլման խնդիրը պահանջում է ավելի լայն դիտարկում և չի կարող հանգեցվել միայն ռուսական կամ բոլշևիկյան ազդեցությանը:

Մի այլ հարթության վրա Վարանդյանը մերժում է նաև մարքսիզմի դասակարգային պայքարի հայեցակարգը: Այս առումով նա նշում է. «...թեև է թե բանուոր դասակարգի զուտ ազգային գոյութիւնը, ըդտ «Մանի-

ֆեստ»ի, մի վայրկեան է միայն պատմութեան ընթացքում, – այն վայրկեանը, երբ այդ դասակարգը պիտի ձեռք բերէ քաղաքայան իշխանութիւն իր հայրենիքում: Այնուհետեւ նա յայտնում է դուրս ազգայնութիւնից, այնուհետեւ նա դառնում է մի մասը տիեզերական-կոմունիստական հայրենիքի» [22]: Նա գտնեւ է, որ «բուն աշխատաւոր ընդհանրութիւնը» երբեք չի կարող կտրել իր կապերը հայրենիքի, ազգայնության հետ: Իր սոցիալական-քաղաքական իդեալը Վարանդյանը ամփոփում է հետևյալ բանաձևի մէջ. «Պրոլետարական կռիւր ոչ միայն իր ձեւով, այլեւ իր էութեամբ, իր բովանդակ կերպարանքով ազգային դրոշմ է կրում բոլոր երկրներում – եւ ազգայնութիւնը ներկայ դէպքում հանդէս է գալիս իր լաւագոյն իմաստով, կատարեա ներդաշնակութեան մէջ՝ միջազգայնութեան գաղափարի հետ: Մյուս կողմից... գալոց համաշխարհային կոմունիզմն էլ չէ պատկերանում առողջ դատողութեանը իբրեւ մի վիթխարի, տիեզերական կենտրոնացումն, այլ իբրեւ դաշնակցութիւն ազատ ու ինքնակայ համայնքների-հայրենիքների» [23]:

Եզրակացություն

Վարանդյանի պատմափիլիսոփայական հայեցակարգի մէջ ազգային մշակույթը սոսկ պատմական ժառանգություն չէ, այլ ազգի քաղաքական սուբյեկտայնու-

թյան պահպանման գլխավոր գործոն: Դարավոր անպետականության պայմաններում հենց մշակութային դիմադրողականությունն է կանխել հայության ձուլումը և հող նախապատրաստել ազգային-ազատագրական պայքարի համար: Քաղաքական անկախությունը չի կարող լինել արտաքին պատահական հանգամանքների արդյունք. այն հանդիսանում է ազգային ինքնագիտակցության և հոգևոր-մշակութային ազատագրման տրամաբանական արդյունքը:

Լինելով Հայաստանի Առաջին հանրապետության դիվանագետ և II Ինտերնացիոնալի անդամ՝ Վարանդյանն ապացուցեց, որ հայության համար սոցիալական ազատությունը անխզելիորեն կապված է ազգային անկախության հետ: Նա սկզբունքային բանավեճի մեջ մտավ բոլշևիզմի հետ՝ մերժելով դասակարգային դիկտատուրան և պաշտպանելով ազգային հողի վրա հիմնված ժողովրդավարական պետության մոդելը:

Մշակութային ինքնատիպությունը նրա հայացքներում վերածվում է ազգի գոյաբանական հիմքի:

Վերոհիշյալի հիման վրա ձևակերպված ստորև ներկայացվող թեզերը հեղինակի ներդրումն են ուսումնասիրվող հիմնախնդրի մշակման գործում.

- Միքայել Վարանդյանի փիլիսոփայական աշխարհայացքը բնութագրվում է որպես պատմափիլիսոփայություն, որում իմաստավորվում է հայ ազգի պատմական ճակատագիրը, քնվող

դարաշրջանում նրա կեցության առանձնահատկությունները, մոտ ապագայում նրա անելիքն ու պատմական իդեալին հասնելու պայմանները;

- Միքայել Վարանդյանի փիլիսոփայական հայացքների հայեցակարգայնացումն իրականացվել է՝ հաշվի առնելով երեք հիմնարար սկզբունք՝ դարաշրջանի հոգևմտավոր համատեքստը, հայ ազգային կեցության պայմանները և հայ ազգի պատմական զարգացման հեռանկարը;
- հանդես գալով Նոր ժամանակի եվրոպական ազատական գաղափարաբանության միակողմանիության դեմ, Վարանդյանը հաստատում է, որ քաղաքացիական իրավունքների կենսագործումն անհնար է առանց ազգերի իրավունքների՝ դրանով իսկ հենց նույն գաղափարաբանության շրջանակներում օրինականացնելով ազատարական պայքարի ազգերի իրավունքը:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Խուդինյան Գ.* Հայ Հեղափոխական դաշնակցության գաղափարաբանության և ձևավորման պատմությունից, Եր., «Մուղնի», 2002:
2. *Մարտիրյան Ա.* Միքայել Վարանդյանի հասարակական-քաղաքական հայացքները, Եր., ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ, 2007:
3. *Չաքարյան Ս.Ա.* Ազգային-մշակութային ինքնորոշման տեսությունը XX դարասկզբի հայ սոցիալ-փիլիսոփայական

- մտքում // «Լրաբեր Երևանի պետական համալսարանի: Փիլիսոփայություն: Հոգեբանություն»: 2022. №23, 3–17 էջ:
4. *Hovanissian, R.G.* The Republic of Armenia, vols. I–IV, Berkeley, Los Angeles, London, 1971–1996.
 5. *Հարանդեան Մ.* Հոսանքներ, Ժնև, 1904:
 6. *Հարանդեան Մ.* Բողոքը արդի պատմութեամ մէջ, Ժնև, 1911:
 7. *Հարանդեան Մ.* Մտքի հոսանքներ (սոցիոլոգիական դիտողութիւններ), Թիֆլիս, 1914:
 8. *Հարանդեան Մ.* Հայկական շարժման նախապատմությունը, հ. I, Ժնև, 1912:
 9. *Հարանդեան Մ.* Հայկական շարժման նախապատմությունը, հ. II, Ժնև, 1913:
 10. *Հարանդեան Մ.* Գաղափարների տնտեսական մեկնաբանութիւնը (Պատմական մատերիալիզմ)», Ժնև, 1904:
 11. *Հարանդեան Մ.* Սոցիալիզմ եւ հայրենիք (Դիտողութիւններ հայկական հարցի եւ սոցիալիզմի շուրջը)», Ժնև, 1910:
 12. *Հարանդեան Մ.* Դաշկակցութեան պատմութիւն», Փարիզ, 1932:
 13. *Հարանդեան Մ.* Վերածննդ Հայրենիքը եւ մեր դերը (Դաշնակցութեան 20-ամեակին առիթով), Ժնև, 1910, էջ 3:
 14. Նույն տեղում, էջ 4:
 15. Նույն տեղում, էջ 5:
 16. Նույն տեղում, էջ 6:
 17. *Мирумян Р.А.* Язык как основа культурной идентичности нации // «Вестник РАУ (сер: гуманитарные и общественные науки)», Изд-во РАУ, 2016, № 2. С. 50.
 18. *Հարանդեան Մ.* Բողոքը նորագոյն պատմութեան մէջ, Ժնև, 1911, էջ 3:
 19. *Հարանդեան Մ.* Վերածննդ հայրենիքը եւ մեր դերը (Դաշնակցութեան 20-ամեակին առիթով), էջ 34:
 20. *Հարանդեան Մ.* Հայրենիքի գաղափարը, Պէյրութ, 1985, էջ 16:

21. Նույն տեղը:
22. Նույն տեղում, էջ 46–47:
23. Նույն տեղում, էջ 48:

КУЛЬТУРНАЯ САМОБЫТНОСТЬ КАК ПРЕДУСЛОВИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НЕЗАВИСИМОСТИ НАЦИИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ МИКАЭЛА ВАРАНДЯНА

Р.А. Мирумян

*доктор философских наук, профессор политических наук;
профессор Кафедры им. К.А. Мирумяна,
Российско-Армянский университет;
ведущий научный сотрудник,
Институт философии, социологии и права НАН РА*

АННОТАЦИЯ

В статье концептуализируется философское мировоззрение армянского мыслителя конца XIX – первой половины XX вв. Микаэла Варандяна. На основе анализа первоисточников (трудов Микаэла Варандяна) и в свете авторской методологической концепции исследования истории армянской духовной культуры философское мировоззрение армянского мыслителя характеризуется как философия истории, стержневой в которой является следующая идея. Культурная самобытность нации является предусловием её политической независимости. Национальная по своей природе культура является онтологической основой нации. Культура представляет собой ту внутреннюю, глубинную основу, благодаря которой нация может сохраниться как некая историческая целостность и стремиться к политической

независимости. Культура есть форма существования нации, средство ее самосохранения и фундамент самосозидания.

Ключевые слова: культурная самобытность, политическая независимость, философия истории, Микаэл Варандян, дух нации, национальное-интернациональное, идеология протеста.

**CULTURAL AUTHENTICITY AS A PREREQUISITE
FOR THE POLITICAL INDEPENDENCE OF A NATION
IN THE PHILOSOPHY OF HISTORY
OF MIKAEL VARANDYAN**

R. Mirumyan

Doctor of Philosophical Sciences

Professor of Political Sciences

Professor at the Department of Political Science named after

K.A. Mirumyan

Russian-Armenian University

Leading researcher

Institute of Philosophy, Sociology and Law of the NAS RA

ABSTRACT

The article conceptualizes the philosophical worldview of Armenian thinker of the late 19th and first half of the 20th centuries Mikael Varandyan. Based on an analysis of primary sources (Mikael Varandyan's works) and in light of the author's methodological approach to studying the history of Armenian spiritual culture, the Armenian thinker's philosophical worldview is characterized as a philosophy of history, the core of which is the following idea. The cultural authenticity of a nation is a prerequisite for its political independence. Culture, inherently national, is the ontological

foundation of a nation. Culture represents the internal, deep foundation through which a nation can survive as a historical entity and strive for political independence. Culture is a form of national existence, a means of self-preservation, and the foundation of self-creation.

Keywords: cultural authenticity, political independence, philosophy of history, Mikael Varandyan, spirit of the nation, national-international, ideology of protest.

**ԱԶԳԱՅԻՆ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅԱՆ ՏԵՂԸ ԱԶԳԱՅԻՆ
ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ԵՎ
ՓՈԽԱԿԵՐՊՄԱՆ ԳՈՐԾԸՆԹԱՑՈՒՄ**

Ս.Բ. Մարգարյան

փ.գ.թ., դոցենտ

Երևանի «Գլաձոր» համալսարան

margaryansos@yandex.com

*«Կարելի է նվաճել ժողովրդին, սակայն
ազգին պատկանելության գաղափարը
կարող է վերանալ միայն ազգի հետ»
Կառլեն Միրումյան*

ԱՍՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում փորձ է արվում հիմնավորել ազգային հիշողության վճռական դերը ինքնության ձևավորման ու փոխակերպման գործում: Որպես այդ հիշողության գլխավոր պաշարներ կամ վեկտորներ առանձնացրել են հայ ժողովրդի բնօրրանը, նրա հոգեբանականացված, մշակութայնացված և խորհրդանիշների վերածված երևույթները: Զարգացվում է այն գաղափարը, որ օտար տիրապետության պայմաններում հաստատված վարչաձևն ու օրենքները, ինչպես նաև տեղանունների փոփոխությունը դարերի ընթացքում մթագնում են ազ-

գային հիշողությունը, որն էլ աղավաղում է ազգային ինքնությունը: Քանի որ նվաճողների գլխավոր թիրախը հայոց ազգ-պետություն համակարգն է, ուստի վերջինս դարձել է անվտանգության մեզա-օբյեկտ: Ազգային հիշողության աղավաղմանն է ուղված պատմության նենգափոխման թուրք-ադրբեջանական բազմավեկտոր ռազմավարությունը: Այդ նպատակին է ծառայեցվում նաև նրանց կողմից հորինված քաղաքական առասպելաբանությունը, որով փորձ է արվում ձևավորել իրենց քաղաքական նպատակին համապատասխան պատմական գիտակցություն, ինքնագիտակցություն, քաղաքական գաղափարախոսություն ու քաղաքական վարք: ՀՀ ներկա իշխանությունների գործելակերպը միտված է պետական-քաղաքացիական ինքնության ձևավորմանը՝ մասամբ ազգային հաշվին:

Հիմնաբառեր՝ ազգային հիշողություն, ազգային ինքնություն, ազգային գիտակցություն, ազգային ինքնագիտակցություն, ազգային գաղափարախոսություն, քաղաքական առասպելաբանություն:

Ինքնության հիմնախնդիրը վերջին տասնամյակներում ամենաշատ քննարկվողներից է: Դա միանգամայն հասկանալի է, քանի որ մարդկային ինքնագիտակցությունը միշտ էլ բախվել է և շարունակում է բախվել՝ «ո՞վ եմ ես», իսկ եթե իրեն նույնականացնում է ինչ-որ խմբի, հանրության հետ՝ «ովքե՞ր ենք մենք» հարցերին: Ինքնության հիմնախնդրի որոնումների առաջին փիլիսոփայական ազդակը, կարծում եմ, Սոկրատեսի «ճանաչիր

ինքդ քեզ» կարգախոսն էր, որը կարևոր դեր է խաղացել անտիկ փիլիսոփայության մարդաբանական շրջադարձի գործում: Դա փիլիսոփայական միտքը ուղղորդեց դեպի սեփական ներաշխարհի իմացություն, որի խնդիրն էր պարզել մարդու՝ փոքրիկ տիեզերքի (միկրոկոսմ), էությունը և տեղը մեծ տիեզերակառույցի մեջ:

Հետազոտողները ազգային ինքնության ձևավորման հիմնական հատկանիշներն են համարում ընդհանուր ծագումը, հայրենիքը, լեզուն, մշակույթը, կրոնը, պետականությունը, գիտակցությունն ու ինքնագիտակցությունը, խորհրդանիշները, սովորույթները, կենցաղը, ազգային հիշողությունը և այլն: Այս հոդվածի հիմնական խնդիրն է **հետազոտել ազգային հիշողության տեղը ինքնության ձևավորման և փոխակերպման գործում:** Այդ նպատակով, որպես այդ հիշողության գլխավոր պաշարներ կամ վեկտորներ, առանձնացրել եմ հայ ժողովրդի բնօրրանը, նրա հոգեբանականացված, մշակութայնացված և խորհրդանիշների վերածված երևույթները, իր էթնիկության մասին սեփական պատկերացումը, մշակութային հուշարձանները, ինչպես նաև՝ ազգային-պետական կյանքի վերաբերյալ հուշերը և դրանց իմաստավորումն ու արժևորումը:

Ժողովուրդը ողջ պատմության ընթացքում մշակութաստեղծ գործունեությամբ է զբաղված, որի արդյունքն ամբողջությամբ արտացոլված է նրա հիշողության մեջ: Սակայն այդ հիշողությունը պետք է ըմբռնել լայն իմաս-

տով: Եթե հիշողությունը բնութագրվում է որպես «անհատի կողմից իր փորձը, ընկալած ինֆորմացիան ուղեղում պահելու և հետագայում վերարտադրելու ընդունակությունը» [1], ապա ազգային հիշողությունը ազգի բոլոր անդամների հավաքական հիշողության պաշարն է, որը և՛ անհատների գիտակցության մեջ եղածն է, և՛ գրավոր աղբյուրներում ու ժողովրդական բանահյուսության մեջ առկա տեղեկատվության պաշարը, և՛ մշակութային իրողություն դարձած հարազատ բնապատկերների ու այլ երևույթների արտացոլումը, և՛ այդ ամենի հուզական երանգավորումն ու ապրումները:

Մշակույթի մեջ ինքնության բաղադրիչ դարձած խորհրդանիշները առաջին հերթին կապվել են հայրենիքի և պետականության հետ: Վաղ ժամանակներից սկսած հայրենի բնաշխարհը ընկալվել է որպես անհատների ու հանրույթների կենսագործունեության, ուժի ու հզորության անսպառ ակունք: Հայրենի տարածքի առանձին երևույթներ, ընդգրկվելով որոշակի հարաբերությունների մեջ, առանձնահատուկ իմաստ են ստացել, արժեքի են վերածվել: Քանի որ հայ ժողովրդի տնտեսական կյանքում դեռևս հազարամյակներ առաջ վճռական դեր են խաղացել երկրագործությունը, շինարարությունը, դրանց հետ կապված արհեստները, որոնցով պայմանավորվել է նստակեցությունը, կարելի է պնդել, թե հայրենիքի ու այնտեղ ապրող ազգի գաղափարները վաղուց են ձևավորվել:

Առհասարակ որևէ ժողովրդի բնական տարածքը նրա կենսագործունեությունն ապահովող պաշարների ամբողջությունն է: Պատահական չէ, որ հողը, երկիրը տարբեր ժողովուրդների դիցաբանության մեջ մայրության, պտղաբերության խորհրդանիշն է [2]: «Սասնա ծռեր» էպոսի հերոսներ Սանասարն ու Բաղդասարը ջրից են սաղմնավորվել, Սանասարը ջրով է գորեղանում: Բուզանդի «Հայոց պատմության» մեջ տեղ գտած էպիկական պատումի համաձայն՝ հայոց Արշակ II-ին հայրենի հողը ուժ է տալիս նույնիսկ օտար միջավայրում: Պարսից արքա Շապուհ II-ի վրանի հատակին փռված հայրենի հողը հայոց արքայի համար Հայաստանի մի փոքրիկ նշխար և հետևաբար հզորության ու ազատության վերապրման միջոց է դառնում: Ինչպես Հ. Ասատրյանն է նկատում՝ «Հայրենիքն է նրա (Արշակ II-ի՝ Ս.Մ.) ինքնապաշտպանության միակ զենքը» [3]:

Հայրենիքի վերաբերյալ պատկերն ամբողջացնելու համար անհրաժեշտ է այն դիտարկել պատմամշակութային կտրվածքով: Այդ տեսակետից՝ վաղ հասարակության անտրոպոմորֆ ու առասպելաստեղծ մտածելակերպը շնչավորում ու պատկերավորում է բնաշխարհը. բույսերն ու կենդանիները, լեռներն ու հովիտները հատուկ իմաստ են ստանում և, բեկվելով մարդկանց հույզերի, տրամադրությունների և հատկապես արժեքային գիտակցության մեջ և, կապվելով մարդկանց կյանքում կարևոր նշանակություն ունեցող հասարա-

կական-քաղաքական իրադարձությունների ու մշակութային արժեքների հետ, հիմք են դառնում անհատների ու ազգերի հիշողության համար: Հայ ժողովրդի համար այդպիսիք են Ավարայրն ու Սարդարապատը, Մասիս, Սիփան ու Նպատ լեռները, Արածանի գետը, Արտաշատին մերձակա Սոսյաց անտառը և այլն:

Ինչպես արդարացիորեն նշում է Վ. Մեծունը՝ «Բնությունը ոչ միայն նախորդում է մշակույթին ժամանակի մեջ, այլև նրա հետագա գոյության ու զարգացման մշտական ու անհրաժեշտ պայմանն է: Այդ պատճառով բնության ու մշակույթի միջև սահմանը ոչ թե բացարձակ է, այլ հարաբերական» [4]: Նշված սահմանը դրանց չի հակադրում, այլ միավորում է առավել լայն ըմբռնվող ամբողջականության շրջանակներում: Բնության ու մշակույթի հարաբերակցությունը ճիշտ հասկանալու համար պետք է վերլուծել պատմական գործընթացը, որտեղ բնությունը դառնում է մշակույթի զարգացման անհրաժեշտ պայման [5]:

Մշակույթի բնագավառում մարդուն պետք է դիտարկել պատմականորեն զարգացող էակ՝ բնության հետ միասնության մեջ: Մշակույթը պատմականորեն առաջացող և միայն պատմության որոշակի աստիճանում բացահայտվող՝ բնության նկատմամբ մարդու վերաբերմունքն է [6]: Իսկ պատմությունը պետք է համարել նաև բնության նկատմամբ մարդու վերաբերմունքի պատմություն, որը բնությունից մարդու սկզբնական

կախվածությունից դեպի բնությունն իրեն ենթարկելու ուղիով է ընթացել՝ նաև իր բոլոր բացասական հետևանքներով:

Հայրենի բնապատկերներն ու բնական երևույթները զգալի տեղ են զբաղեցնում ազգային հիշողության մեջ: Մական բնությունը դիտարկվում է ոչ թե ինքնին, ինչպես բնագիտության մեջ, «այլ միայն իր յուրահատուկ մարդկային նշանակությամբ այնքանով, որքանով այն ներառված է պատմական գործընթացի մեջ» [7]: Մարդը բնությունը մարդկայնացնում է՝ իր հատկանիշները նրան վերագրելու միջոցով:

Հայոց ազատամարտի հետ կապված վայրերը ազգային հիշողության մեջ վերածվել են խորհրդանիշների, որոնք կապված են անկախության և ազգային պետականության պահպանման համար պայքարի հետ, պահպանվել են տարբեր սերունդների գիտակցության մեջ և, պատմական այդպիսի հիշողության տևական վերարտադրության պայմաններում, ձևավորում են նրանց յուրօրինակ հայացքները, արժեքային գիտակցությունը, հոգեկերտվածքն ու վարքի ծրագիրը:

Ասվածը նշանակում է, որ պատմության ընթացքում կատարվում է հայրենի տարածքի և՛ մշակութայնացում և՛ հոգեբանականացում: Հայրենի տարածքի հոգեբանականացման հիմքում ընկած է բնական միջավայրի տարբեր դրսևորումների արտացոլման նկատմամբ հուզական-զգացմունքային վերաբերմունքը: Այդ երևույթները կարող են առաջանալ ինչպես անհատների, այնպես

էլ համատեղ կյանք վարող խմբի մոտ: Ինչպես Վ. Ալեքսենն է նշում՝ «Հոգեբանական գործունը, այսինքն՝ խմբի հոգեկանը, խմբային վարքի հոգեբանությունը, իրենց ձևավորման ամենավաղ փուլերից հանդես են եկել էթնիկ ձևով և, լեզվի նման, եղել են էթնոկազմավորման երևույթների և՛ խթաններ, և՛ ուղեկիցներ» [8]:

Ազգային հիշողության վրա բացասական ազդեցություն է ունեցել օտարների կողմից հայրենի տարածքի նվաճումը, հայ ժողովրդի համար օտար վարչաձևերի ու օրենքների հաստատումը, հայկական տեղանունների փոփոխությունը և խորհրդանիշներ դարձած պատմամշակութային հուշարձանների կործանումն ու աղավաղումը: Նվաճված տարածքի (ինչպես, օրինակ, հայկական լեռնաշխարհի մեծագույն մասի) յուրացումը իրականացվել է ոչ միայն բնիկ տերերին կոտորելու և ձուլելու, այլև նրանց անցյալը նենգափոխելու միջոցով, որի մասին են վկայում թե՛ Արևմտյան Հայաստանում հայկական պատմամշակութային հուշարձանների գրեթե ամբողջությամբ միտումնավոր վերացման փաստը, և թե՛ մեր օրերում՝ Ադրբեջանի վարչական տարածքում հայտնված, ինչպես նաև վերջերս բռնազավթած՝ Մեծ Հայքի հյուսիս-արևելյան շրջաններում հայ ժողովրդի՝ դարերի ընթացքում ստեղծված մշակութային հուշարձանների վիճակը [9]:

Այդ բոլորի նպատակը նվաճողական հավակնությունների «արդարացման» մոլուցքն է, իսկ հիմնական թիրախը՝ հայերի ազգային հիշողությունը, որն այդ

պատճառով դարձել է հայոց ազգային անվտանգության մեզա-օբյեկտ [10]: Վերջինիս բովանդակությունը մեր ժողովրդի անցյալն է՝ գենետիկ կոդով ու ժառանգորդման սոցիալական մեխանիզմներով ձևավորված պատմական գործընթացների վերաբերյալ հույզերի, պատկերացումների, ապրումների, գիտելիքների, գնահատականների ամբողջություն համարվող՝ տարբեր սերունդների սոցիալական փորձը: Այս տեսանկյունից, իրոք, «Հայոց պատմությունը Հայաստանի ռազմավարական անձեռնմխելի պաշարն է» [11]:

Կարծում եմ՝ տարբեր իրավիճակներում ճիշտ կոդմոնորշվելու և ապագայի համարժեք ծրագրման համար ժողովուրդը պետք է մշտապես առերեսվի իր անցյալի հետ, քանի որ պատմության նկատմամբ վերաբերմունքը ցանկացած ժողովրդի ինքնագիտակցության կարևորագույն ցուցիչներից է: Մակայն պատմությունը պետք է ըմբռնել ու արժևորել ոչ թե իբրև իրադարձությունների ու տարեթվերի շարք, այլ որպես մշակութաստեղծ ազգային ոգու ընթացք, որի արդյունքում էլ ձևավորվում է ազգային հիշողության պաշարը: Վերջինիս հիմքի վրա տեղի է ունենում ազգային հոգեկանի ձևավորումը, որի վրա էլ խարսխվում է ազգային գիտակցությունը՝ որպես ազգային կեցության արտացոլում՝ իր պատմական, քաղաքական, իրավական, բարոյական, գեղարվեստական, կրոնական բաղադրիչներով [12]: Իսկ Ազգային գիտակցության հիմքի վրա ձևավորվում է ազգային ինքնագիտակցությունը՝ որպես ազգի

կողմից սեփական ֆիզիկական ու հոգևոր առանձնահատկությունների մասին պատկերացումների և դրանց գնահատականների համակարգ:

Եթե ազգային ինքնագիտակցությունը դիտարկենք կողմնորոշման կամ որոշակի ուղղվածության տեսանկյունից, ապա այն ազգային գաղափարախոսության տեսքով է դրսևորվում, որը, ինչպես գրում է Կ. Միրումյանը, «ազգային կեցության վերաբերյալ շատ թե քիչ ամբողջական հայացքների և գաղափարների համակարգ է, որտեղ համադրող և ուղղորդող գործոնի դեր է կատարում քաղաքական ինքնագիտակցությունը: Վերջինս կազմում է այն հենքը, որն անցնում է գիտակցության բոլոր ձևերի միջով, որի վրա «հյուսվում են» մյուս գաղափարներն ու հասկացությունները և որին ենթարկվում են ազգի հոգևոր-մշակութային գործունեության մյուս ոլորտները» [13]: Գաղափարախոսությունը ձևավորվում է ազգային ինքնագիտակցության հիմքի վրա, գործնական բնույթ է ստանում ազգային քաղաքական սկզբի կողմից և, արտացոլելով առկա կեցությունը, ուղղված է դեպի ապագա [14]: Միաժամանակ նշենք, որ առկա կեցության արտացոլման ճշգրտությունը պայմանավորված է նրա հիմքում ընկած ազգային հիշողության անադարտությամբ:

Արդի հետազոտողները ձգտում են վերագնահատել և՛ ազգային հիշողության մեջ առկա անցյալի իրողությունները, և՛ ժամանակի գործիչների մոտ ձևավորված դրանց գաղափարական ռեֆլեքսիան՝ պատմությունից

համարժեք դասեր քաղելու համար: Ինչպես նշում է Կ. Միրումյանը՝ «Պատմական անցյալը երբեք չի ներկայանում իր «մաքուր», անմիջական, գտնված տեսքով: Մենք միշտ էլ գործ ենք ունենում իրադարձությունների, երևույթների ու գործընթացների մեկնաբանությունների, այսինքն ճանաչող անհատի գործունեության կամ դարաշրջանի տեսական ռեֆլեքսիայի (ինքնագիտակցության) արդյունքի հետ» [15]: Այդ է պատճառը, որ «պատմական ցանկացած գործընթացի շարադրանք միշտ հնարավոր է որպես որոշակի ռեկոնստրուկցիա (վերակազմություն՝ Ս.Մ.)՝ փաստերի մշակումն արդի որոշակի տեսանկյունից և դրանց մեկնաբանությունը որոշակի տեսական կառույցի եզրույթներով» [16], ուստի երբեմն վերակազմությունը կատարվում է ոչ թե օբյեկտիվության ու գիտականության, այլ որոշակի շահերի տեսանկյունից:

Վերոհիշյալ հիմքի վրա ստեղծված հայեցակարգը կարող է աղավաղված ձևով արտացոլել պատմական հիշողությունը, քանի որ որքան էլ անցյալի մտքի հետազոտողը իր հետազոտության առարկան դիտարկի տվյալ ժամանակի համատեքստում, այնուամենայնիվ նա իր հետազոտությունը կատարում է իր ժամանակի իմացական փորձի տեսանկյունից: Մինչդեռ «ազգային մտքի և գաղափարախոսության ուսումնասիրությունը ազգային գիտակցության ու ինքնագիտակցության բացահայտման անհրաժեշտ նախապայմանն է» [17]:

Այս համատեքստում պետք է հաշվի առնել մեկ հանգամանք ևս. ձևավորվող ազգային գիտակցությունը պատմության ընթացքում անընդհատ հարստացվում ու նորացվում է, որի մեջ մեծ է էթնիկ առասպելների դերը, քանի որ դրանք ընդգրկում են այդ էթնիկ խմբի ծագումն ու բնօրրանը, ձևավորումը և հետագա կենսագործունեության գրեթե բոլոր իրադարձությունները, որոնք կազմում են էթնոսի պատմական հիշողության բովանդակությունը: Խոսքը տարերայնորեն ձևավորված առասպելների մասին է, որոնց մի մասը ողջ պատմության ընթացքում ուղեկցում է իրեն ստեղծող ժողովրդին՝ մերթ դրսևորվելով բացահայտ, մերթ քողարկված մնալով ժողովրդի հոգևոր մշակույթի տարբեր շերտերում: Վերջիններս ժողովրդի հոգևոր կյանքի հիմքում ընկած նախատիպերի (արքետիպեր) վրա խարսխված «հավերժական» առասպելներն են, որոնք գործնականում անհնար է վերացնել, քանի որ արմատակալել են տվյալ էթնիկ խմբի հոգեկերտվածքի մեջ՝ նրա խմբային կենսագործունեության ընթացքում: Դրանք կա՛մ կենսագործվում են, կա՛մ փակվում են ենթագիտակցականի շերտերում:

Էթնիկ առասպելի տեսակ են ծագումնաբանական առասպելները, որոնք էական դեր են խաղում այն ստեղծող հանրույթի պատմական հիշողության մեջ և զգալի չափով նպաստում են ազգային ինքնության ձևավորման, նրա ինքնանույնականացման գործին: Օրինակ՝ ըստ թուրքերի ծագումնաբանական առասպելի՝

սեփական էթնոսի նախնին է համարվում Զենա անունով մայր գայլը, մինչդեռ հայկական առասպելը սեփական էթնոսի ծնունդը կապում է իր երկրի անկախությունն ու ժողովրդի ազատությունը պաշտպանող Հայկ նահապետի ու նրա սերունդների հետ: Այս գուգահեռը կարևոր խորհուրդ ունի. տոտեմական ակունքից սնվող և մինչև XIX դարի վերջերին ու XX դարի սկզբներին կենսունակ թուրքական առասպելը վկայում է, որ նույնիսկ XX դարի սկզբներին տվյալ էթնոսի գոնե զգալի մասը իր կենցաղի ու հոգեկերտվածքի որոշ հատկանիշներով բարբարոսությունից ձերբազատվելու խնդիր ուներ, իսկ հայ ժողովրդի առասպելի պատգամը հայրենիքի ազատագրության և ազգային անկախ պետականության համար պայքարն է:

Էթնիկ խմբերի հիշողության մեջ առկա պատկերների տևական վերարտադրության ու արժևորման պայմաններում ձևավորվում է նրանց հոգեկերտվածքը, արժեհամակարգն ու գործելակերպը, որոնք արտացոլվում են նրանց դիցաբանության մեջ: Կարծում ենք՝ ճշմարիտ է Ա. Կոլևի այն կարծիքը, թե չնայած գիտնականների մեծամասնությունը ազգի հայտնվելը կապում է արդիականության հետ, սակայն «նրա ակունքներն ընկած են հնադարի, դիցաբանության մեջ» [18]: Աշխարհայացքի այդ համակարգում են ձևավորվում սեփական խմբի ծագման, բնօրրանի և այնտեղ իր էթնոսի լինելիությանն առնչվող իրողությունների վերաբերյալ պատկերա-

ցումները: Իսկ արդեն լիարժեք էթնոկիր դարձած մարդկանց մոտ մտավոր զարգացման որոշակի փուլում ձևավորվում է էթնիկ ինքնագիտակցությունը՝ որպես ինքնության կարևորագույն կողմ [19]:

Չնայած առասպելը ձևավորվել է տարերայնորեն, սակայն դեռևս հին աշխարհի գործիչներն են գիտակցել նրա նշանակությունը և ստեղծել են այդպիսիք՝ սոցիալ-քաղաքական երևույթներ բացատրելու կամ խնդիրներ լուծելու համար: Օրինակ՝ հույն պատմիչ Ստրաբոնից մեզ հասել է մի պատմություն, ըստ որի՝ հայերի նախահայրը և Հայաստանի անվանադիր նախնին Հունաստանի Թեսալիա մարզի Արմենիոն քաղաքից արգոնավորդների հետ Կոլխիդա հասած ու այնուհետև Մեծ Հայքում հաստատված հույն Արմենոսն է [20], որի անունը հունական աղբյուրներում առկա այդ հերոսների ցուցակներում բացակայում է: Այս պատումի հեղինակները Ա. Մակեդոնացու զորավարներ Կիրսիլոս Փարսալացին ու Մեդիոս Լարիսացին են, որոնց Հունաստանի կառավարիչ Անտիգոնոս զորավարն էր ուղարկել Հայաստան Երվանդ III արքայի օգնությունն ապահովելու նպատակով [21]: Ակնհայտ է, որ այն հորինվել է որոշակի քաղաքական նպատակով:

Ներկա դարաշրջանում մենք ականա հայտնվել ենք մեր իսկ վերակառուցած իրականության մեջ, որի ձևավորման գործում մեծ է նաև քաղաքական առասպելների դերը, ուստի ինչպես Կ.Ս. Հաջինն է գրում,¹ «Քաղա-

քական առասպելաբանության մեխանիզմների իմացությունը ժամանակակից աշխարհում գոյատևելու պայման է: Այլապես շատ հեշտ է քաղաքական առասպելների գոհ դառնալը, նրանց գիրկն ընկնելն ու սեփական «Ես»-ը կորցնելը» [22]: Պատմության կեղծարարները իրենց ստեղծած առասպելներով ձգտում են պատմական գործընթացների ու դրանց մասնակիցների մասին նոր պատկերացումներ ձևավորել:

Առհասարակ քաղաքական կյանքում առասպելը մշակվում և գործածվում է որպես սոցիալ-հոգեբանական ու քաղաքական դիրքորոշման ձևավորման, իշխանության ու քաղաքականության լեգիտիմացման, ինչպես նաև տեղեկատվությունը որոշակի քաղաքական նպատակով վերակառուցելու գործիք: Կարծում ենք՝ պետք է բացահայտել նման առասպելների և՛ ակունքները, և՛ հատկապես նպատակները, այլապես առասպելի ու իրականության բախումների ժամանակ մարդիկ գնահատման ու կողմնորոշման հստակ չափանիշներ չեն ունենա:

Քաղաքական գաղափարախոսությունը հաճախ է կառուցվում առասպելի վրա՝ զանգվածային գիտակցությունը որոշակի հունով ուղղորդելու նպատակով: Դրան նպաստում է այն հանգամանքը, որ քաղաքական գաղափարախոսության հիմքում ընկած քաղաքական հոգեբանության տիրույթում հուզական երանգավորմամբ օժտված պատկերացումները ներթափանցում ու

գաղափարախոսական կոնցեպտի կարգավիճակ են ստանում: Իսկ արդի պայմաններում այդ ներթափանցումը նպատակաուղղված կերպով կատարվում է իշխող քաղաքական ընտրանու կողմից՝ **ոչ միայն սեփական երկրի ու թիրախային խմբերի գիտակցությունն ու վարքի ծրագիրն ուղղորդելու, այլև միջազգային հարաբերություններում այդ նպատակին համարժեք դիրքորոշում ձևավորելու միտումով:**

Առհասարակ քաղաքական առասպելները (նաև քաղաքական նպատակով ստեղծված պատմագիտական, մշակութաբանական, ազգաբանական և այլն) կիրառական բնույթ ունեն, այդ պատճառով ընդունված է անվանել տեխնոլոգիական, որը մենք անվանում ենք գործիքային¹ [23]:

Հայոց պատմական հիշողության աղավաղումը կործանարար ազդեցություն կարող է ունենալ անցյալի համարժեք ըմբռնման, իմաստավորման ու արժևորման վրա նաև այն պատճառով, որ հայոց պատմության թուրք-ադրբեջանական նենգափոխման ռազմավարության նպատակն է ձևավորել սեփական քաղաքական ծրագրերին համապատասխան պատմական գիտակցություն: Իսկ քանի որ հայոց պատմական գիտակցությունը համաշխարհայինի մասն է, ուստի այն միաժա-

¹ Այդպես ենք անվանում, քանի որ նման առասպելները այս կամ այն խմբի, կազմակերպության կամ պետության համար քաղաքական խնդիրների լուծման միջոց, գործիք են դարձել:

մանակ համաշխարհային նշանակություն ունեցող անվտանգության օբյեկտ է: Ուրեմն՝ հայ մտավորականության և ՀՀ արտաքին քաղաքականության կարևորագույն խնդիրներից մեկը պետք է լինի **հայոց պատմական հիշողության անվտանգությունն ապահովող ընդհանուր ճակատի ստեղծումը՝ համաշխարհային հոգևոր ժառանգության անաղարտության պահպանման անհրաժեշտության գիտակցման համատեքստում:**

Անվիճելի է, որ հայոց պատմական հիշողության անվտանգության ապահովման գլխավոր դերակատարը հայ ժողովուրդն է: Վտանգը կարող է աճել, եթե մեզ չհաջողվի պաշտպանել այն աղավաղումներից ու նենգափոխումներից և հատկապես եթե ներկա ռազմաքաղաքական նոր իրողությունների համատեքստում փորձ է արվում տարանջատել ու միմյանց հակադրել ազգային պատմության ներկան ու անցյալը: Թեև այդ դիրքորոշման պատճառը թուրք-ադրբեջանական տանդեմի գաղափարաքաղաքական նկրտումներն են, սակայն պատմական անցյալն ու ներկան մեր գիտակցության մեջ արտացոլված՝ պատմական միասնական գործընթացի աստիճանները կամ փուլերն են, որոնք չի կարելի արհեստականորեն միմյանցից տարանջատել այն պարզ պատճառով, որ ներկան անցյալի շարունակությունն է, իսկ ապագան՝ ներկայի: Ինչպես արդարացիորեն նշում է Ա.Լեոնտը՝ «...Ժամանակակից մարդու հիշողությունը նրա մշակութային, սոցիալական զարգաց-

ման նույնպիսի արդյունքն է, ինչպիսին նրա խոսքը, գիրքը և հաշիվն է» [23]: Այսինքն՝ ազգային հիշողության մեջ արտացոլված պատմական բոլոր իրողությունները պետք է միասնության մեջ դիտարկել՝ հասկանալու համար, թե ինչու է մեզ հայտնի անցյալին այսպիսի ներկա հաջորդել և անցյալի որ սխալներն ու բացթողումները չպետք է կրկնել, որպեսզի ավելի անցանկալի ապագա չունենանք:

Անհերքելի է, որ ՀՀ-ն իր արտաքին քաղաքականությունը պետք է կառուցի ազգային-պետական շահերի ու հնարավորությունների իրատեսական հաշվառման վրա: Սակայն հնարավորությունները երբեմն կարող են փոփոխվել, իսկ դա չի նշանակում, որ հիմք պետք է ընդունել ռազմաքաղաքական իրադարձությունների արդյունքում ստեղծված՝ հնարավորությունների նվազագույն շեմը: Եթե նույնիսկ վերջին հանգամանքի հաշվառումը անխուսափելի լինի, ապա դա պետք է լինի միայն մարտավարություն, բայց ոչ ռազմավարություն՝ այն էլ **գաղափարախոսական հիմնավորման փորձերով:**

Ազգային հիշողության բովանդակությունը ժողովրդի ապրած կյանքն է՝ իր պատմական հայրենիքում: Կենսագրության վերհուշը տարածքային հավակնությունն է: Մինչդեռ ազգային հիշողության վրա խարսխված պատմական գիտակցության փոփոխությանն ուղղված քարոզչությունը ռազմավարական հետևանք կարող է ունենալ: Ազգի պատմական գիտակցությունն

իր վերլուծություններն ու տեսական ընդհանրացումները պետք է կառուցի բացառապես պատմականորեն ձևավորված ազգային անադարտ հիշողության վրա: Հակառակ դեպքում մենք կամովին կմիանանք մեր ազգային պատմության նենգափոխման՝ վաղուց ընթացող արշավին:

Ազգային հիշողության յուրաքանչյուր ակնթարթ անցյալին ուղղված յուրահատուկ պատուհան կամ դիտակետ է, որով իրականացվում է ազգային կյանքի գործընթացների ու պատկերների վերհուշը: Պատուհանի դեր են խաղում գրավոր ու բանավոր ավանդույթները, սովորույթները, ծեսերը և ազգային կյանքի այլ դրսևորումներ, առանց որոնց պահպանման ազգը կգրկվի իր մշակութային ավանդույթներից: Նացիստական Գերմանիայի գաղափարախոս Գեբելսին է պատկանում այն միտքը, թե՛ խլի՛ր ժողովրդից նրա պատմությունը, և մեկ սերունդ հետո այն կվերածվի ամբոխի, ևս մեկ սերունդ հետո հնարավոր կլինի կառավարել նրան՝ իբրև հոտի:

Համանման իրավիճակի է ականտես լինում Հովսեփ Էմինը. Արևմտյան Հայաստանում շրջագայելիս, առնչվելով ազգային հիշողության կորստի ու դրա հետևանքով ձևավորված սեփական ինքնության աղճատված ընկալման հետ, նա ազատագրական պայքարի նախապատրաստության պայման է համարում ազգի անցյալի մասին գրքերի տպագրումն ու տարածումը՝ առաջին հերթին որպես սեփական պատմական անցյա-

լին անհաղորդ մարդկանց մեջ ազգային արժանապատվության վերականգնման անհրաժեշտ միջոց: Որպես լուսավորական գաղափարախոսության կրող՝ Հ. Էմինը լավ էր հասկանում, թե ինչ նշանակություն կարող է ունենալ սեփական պատմության իմացությունը ձևախեղված ինքնությունից ձերբագատվելու գործում: Ավելի ուշ նա և Մադրասի խմբակը (Շ. Շահամիրյան, Մ. Բադրամյան և ուրիշներ) սկսեցին գրքեր տպագրել և դրանց միջոցով ձգտել վերականգնել դարերով օտարի տիրապետության պայմաններում իր անցյալը մոռացած հայության մոտ ազգային հիշողությունը:

Հայտնի է, որ Անիի Բագրատունիների, իսկ այնուհետև Մեծ Հայքում եղած Վասպուրականի, Կարսի, Լոռիի, Սյունիքի թագավորությունների, ինչպես նաև հայկական այլ վարչամիավորների անկումից մինչև 20-րդ դարը Մեծ Հայքի բնակիչը իրեն չէր կարող նույնականացնել գոյություն չունեցող ազգային քաղաքական համակարգի հետ. գերիշխող էր ենթակայի, հպատակի գիտակցությունը: 1918–1920թթ. Առաջին հանրապետության կարճատև գոյության ընթացքում դժվար էր հարմարվել նոր իրողություններին, ձևավորել պետական մտածողություն: ԽՍՀՄ-ի փլուզումից հետո, հայոց անկախ պետականության ձևավորմանը զուգընթաց իրավիճակն աստիճանաբար փոփոխվում է, սակայն դեռևս ՀՀ ոչ բոլոր քաղաքացիների մոտ է ամրակայվել ազգային անկախ պետականության գիտակցությունը:

Վերջերս պաշտոնական քարոզչությունը ՀՀ քաղաքացիներին կողմնորոշում է դեպի պետական ինքնություն, ինչը այսպես ձևակերպվեց 2025 թ. հուլիսի 16-ի՝ վարչապետ Ն. Փաշինյանի ասուլիսում. «Մեր ինքնությունը մեր պետությունն է, մեր պետությունը մեր ինքնությունն է»: Հաշվի առնելով նաև այն, որ հաճախ է ընդգծվում քաղաքացիության կարևորությունը՝ կարող եմ պնդել, որ ՀՀ իշխանությունները կարևորում են պետական-քաղաքացիական ինքնությունը: Անվիճելի է, որ ազգային պետականությունը բացարձակ արժեք է, որի պահպանման կամ վերականգնման համար հայ ժողովուրդը բազում փորձությունների ու զոհողությունների միջով է անցել: Պետությունը որևէ հանրության ազատության մարմնավորումն ու պայմանն է [24]: Միանգամայն արդարացի է Գ. Հեգելը, որ պետությունը ազատության բարձրագույն մարմնացում է, «սուբստանցիոնալ կամքի իրականություն», որի մեջ «ազատությունը հասնում է իր բարձրագույն իրավունքին» [25]:

Ազատությունը, իրավունքը և պետությունը միասնության մեջ է դիտարկել դեռևս անտիկ փիլիսոփա Արիստոտելը: Նա մարդու էության լիարժեքությունը պայմանավորել է որևէ իրավաքաղաքական համակարգին նրա պատկանելությամբ, այսինքն՝ քաղաքացի լինելու փաստով: Համոզված լինելով, «որ մարդն իր բնույթով քաղաքական էակ է» [26], Արիստոտելը գրում է. «Արդարության հասկացությունը կապված է պետու-

թյան մասին պատկերացման հետ, քանի որ իրավունքը, ծառայելով որպես արդարության չափ, քաղաքական շփման կարգավորիչ նորմն է» [27]: Փաստորեն հույն փիլիսոփան դեռևս երկուս ու կես հազարամյակ առաջ այն գաղափարն էր զարգացնում, որ մարդը լիարժեք էակ կարող է լինել միայն իրավաքաղաքական համակարգի ու պետության մեջ: Նույն ձևով՝ էթնիկ խմբերը լիարժեք ապահով կլինեն իրենց շահերի պաշտպանությանը միտված՝ միջազգային իրավունքի գերիշխանության պայմաններում:

Պետության դերը շատ է կարևորել նաև մեր պատմահայր Մ. Խորենացին, որը իր «Պատմութիւն Հայոց»-ի երրորդ գլուխն անվանել է «Ավարտաբանութիւն մերոց հայրենեաց»՝ ընդգծելու համար, թե հայ ժողովրդի պատմությունը դժվար է պատկերացնել առանց պետականության:

Ինքնության պետական-քաղաքացիական ըմբռնումը առավելապես բխում է բազմազգ պետությունների շահերից և արդի համաշխարհայնացման պահանջներից է: Նկատելի է ազգային ինքնության ու քաղաքացիական ինքնության միավորման միտումը, հուսալով, որ դա կնպաստի մշակութային բազմազանության ու համաշխարհայնացման հետ կապված ներքաղաքական ճգնաժամի հաղթահարմանը: Այս դիրքորոշումը միանգամայն բնական է բազմազգ երկրների համար, որոնցում առկա էթնոմշակութային տարբերությունները և

հատկապես հակասությունները հնարավոր է վերացնել պետականության ու միասնական քաղաքացիության գործոններով:

Քանի որ պետությունը որևէ հանրույթի (մեր դեպքում՝ ազգի) բարձրագույն իրավաքաղաքական կազմակերպությունն է, ապա նման մտածելակերպը պետության հիմքում ընկած արժեքներից ավելի շատ կարևորում է իրավականն ու քաղաքականը, այլ ոչ դարավոր ավանդույթներ ունեցող սոցիալ-մշակութայինը, բարոյահոգեբանականը և այլն, որոնք կարևոր տեղ են զբաղեցնում ազգային հիշողության մեջ և իրենց մեջ պարունակում են ազգի հոգեկերտվածքը, դարավոր ձգտումները, անցյալի պետական ավանդույթները, անկախ պետականության վերականգնման համար մաքառումներն ու զոհողությունները: Անկախ պետականությունը այդ ամենի արդյունք է: ՀՀ քաղաքացին, բացի իր ունեցած իրավական ու քաղաքական վիճակից, նաև դարերի ընթացքում ձևավորված ազգային արժեհամակարգի կրողն է: Իսկ իրավաքաղաքական նորմատիվ համակարգերը պետք է ազգային արժեհամակարգի վրա խարսխված լինեն: Այսպիսով՝ **վերոհիշյալ դիրքորոշման արդյունքում կարող է զոհաբերվել ազգի դարերով ձևավորված արժեհամակարգի զգալի մասը, այսինքն՝ կարող է գոնե ինչ-որ չափով ձևախեղվել ազգային ինքնությունը կամ մոլվել հետին պլան:**

Կարևոր եմ համարում ևս մեկ հավելում. ինքնության պետական-քաղաքացիական ըմբռնումը, եթե այն

իր մեջ չի ներառում ազգային հիշողության ողջ պաշարը, իրական վտանգ կարող է ստեղծել հայության ու նրա պետականության համար: Քանի որ հայոց պատմության նենգափոխման թուրք-ադրբեջանական բազմավեկտոր գործելակերպը շարունակվում է նոր դրսևորումներով, ուստի ազգային հիշողության պատմական բաղադրիչի անտեսումը, կամ նույնիսկ պակաս կարևորելը թույլ չի տա արդյունավետ ձևով դիմակայել հայոց ազգ-պետություն համակարգին ուղղված մարտահրավերներին:

Միաժամանակ պետք է ընդունել, որ ՀՀ-ում ցածր է պետական մտածողության մակարդակը [28]: Դա պայմանավորված է դարերով ազգային պետականությունից զրկված լինելու հանգամանքով: Այս իրավիճակում միանգամայն դրական է պետական-քաղաքացիական ինքնության ձևավորմանն ուղղված ազգակերտման քաղաքականությունը: Եթե քաղաքացին իրեն նույնացնում է իր պետության մյուս քաղաքացիների հետ, գիտակցում է, որ ինքը հասարակություն է ներկայացնում, իրեն պատասխանատու է զգում երկրի ճակատագրի համար, այդ դեպքում պետական-քաղաքացիական ինքնությունը դրսևորվում է երեք՝ ճանաչողական, արժեքային ու վարքագծային տարրերի մեջ [29]:

Որոշ հետազոտողների կարծիքով՝ ՀՀ-ում գերիշխող ազգային միատարրությունը կարող է առավելություն լինել պետական-քաղաքացիական ինքնության

զարգացման համար, սակայն այդ հանգամանքը մեզանում քաղաքացիական հասարակության զարգացմանը չի նպաստել և ներքին ու արտաքին քաղաքականության մի շարք հիմնախնդիրների վերաբերյալ բևեռացված դիրքորոշումներ են ձևավորվել: Սա, կարծում եմ, նաև արտաքին ազդեցության արդյունք է: ՀՀ-ում քաղաքացիական հասարակության զարգացումը ոչ միայն չի նվազեցնում ազգային ինքնակությունը, այլև քաղաքացիական հասարակության նոր որակի մոդելի ձևավորման ու զարգացման հիմքը պետք է լինի ազգայինը [30]: Հետազոտողների մոտ տարածված կարծիք է դառնում, որ քաղաքացիական ինքնությունը կարող է դառնալ հակասությունների վերացման և հասարակության համախմբման միջոց: Այսինքն՝ պետական-քաղաքացիական ինքնությունը պետք է դառնա հասարակության համախմբման միջոց, «որի գլխավոր միավորիչ գործոնը պետք է լինի՝ սեփական երկրի գաղափարներն ու արժեքներն ընդունող քաղաքացիների հետ երկխոսության մեջ գտնվող պետությունը» [31]:

Կարծում եմ, որ պետական-քաղաքացիական ինքնությունը կկարողանա լրացնել ՀՀ-ում առկա պետական մտածողության պակասը՝ պայմանով, որ այդ գործում մեծ կարևորություն ունեցող պատմական գիտակցությունը ձևավորվի ազգային հիշողության հիմքի վրա՝ նպատակ ունենալով պատմության դասերը լավ ուսումնասիրելու միջոցով գոնե ազգավնաս սխալներ

թույլ չտալ: Սակայն, իմ տպավորությամբ, ՀՀ վարչա-
խումբը **փորձում է պետական-քաղաքացիական ինք-
նությունը ձևավորել մասամբ ազգային հաշվին:**

Պետականության տևական բացակայությունը հայ
ժողովրդի ազգային գիտակցության մեջ զգալի չափով
հատվածականություն է ձևավորել: Դա հատկապես
պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ Արշակու-
նյաց կենտրոնական պետականության կործանումից
հետո Մեծ Հայքում պետականությունը գոյատևել է նա-
խարարական համակարգի ձևով, որը ոչ միայն համազ-
գային բնույթ չէր կարող ունենալ, այլև, քաղաքական
մրցակցության վերածվելով, արգելակի դեր էր խաղում
ազգային համախմբման ճանապարհին: Այս պատմա-
կան ավանդույթը ձևավորել է «փոքր հայրենիքի» գաղա-
փարը և զգալի չափով պայմանավորել է հատվածակա-
նությունը ոչ միայն ազգային մտածողության ոլորտում,
այլև վարքի ծրագրերում ու առօրյա կյանքում: Այդ հատ-
վածականությունը դրսևորվեց նաև 9-11-րդ դարերում՝
Բագրատունիների թագավորության շրջանում, որը հա-
մահայկական պետականության չվերածվեց, այլ դրսևոր-
վեց ընդամենը որպես յուրօրինակ և կարճատև համա-
դաշնություն:

Կարծում եմ, որ հայրենիքի այդ հատվածական ըն-
կալումը որոշ չափով հնարավոր է հաղթահարել պատ-
մական հայրենիքի, անցյալի պետականության, անկա-
խության պահպանման ու ազատագրական պայքարի

հետ կապված տարբեր խորհրդանիշների ու մշակութային ավանդույթների միջոցով: Այսինքն՝ արդյունքում կարող է ձևավորվել միասնական պատմական գիտակցություն, քանի որ նշվածները դարերի հոլովությամբ վերածվել են ազգային հիշողության ընդհանրությանը նպաստող գործոնների:

Միասնական կամ համազգային պատմական գիտակցության ձևավորման գործում էական դեր կարող է խաղալ ազգային պետականությունը, եթե նրա կարևոր հատկանիշ համարվող իշխանությունն իր ներքին ու արտաքին քաղաքականությունը ձևավորում և իրականացնում է ազգային արժեհամակարգի հիման վրա ձևավորված ազգային-պետական շահերի իրատեսական հաշվառումով: Իսկ ազգային արժեհամակարգի կարևորագույն հենարաններից մեկը ազգային հիշողությունն է:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. Նալչաջյան Ա.Ա. Հոգեբանական բառարան, Եր., 1984, էջ 121:
2. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989, էջ. 153–157:
3. Ասատրյան Հ. Հատընտիր: Եր., 2004, էջ 101:
4. Межуев В.М. Культура и история. М., 1977. С. 106.
5. Տե՛ս նույն տեղում:
6. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 107:
7. Նույն տեղում, էջ 108:
8. Алексеев В.П. Этногенез. М., 1986. С. 149.
9. Տե՛ս Գալչյան Ռ., Հորինված պատմություն: Աղբրեջան և Հայաստան. կեղծիքներ ու փաստեր: Եր., 2010:

10. *Մարգարյան Ս.* Քաղաքական առասպելը որպես պատմության նենգափոխման գործիք/ Հումանիտար գիտությունների հիմնախնդիրները քաղաքակրթության մարտահրավերների համատեքստում, Եր., 2017, էջ 270:
11. *Այվազյան Ա.*, Հայաստանի պատմության լուսաբանումը ամերիկյան պատմագրության մեջ, Լոս Անջելես, 2002, էջ 8:
12. Տե՛ս *Միրումյան Կ.* Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության ելակետային մեթոդաբանական հասկացությունների մասին (հարցադրման կարգով) / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ երկրորդ, Եր., 1995, էջ 40:
13. Նույն տեղում, էջ 42:
14. Նույն տեղում:
15. Նույն տեղում, էջ 44:
16. *Геворкян Г.А.* Очерк исторической методологии науки. Ер., 1987. С. 15.
17. *Միրումյան Կ.*, Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության ելակետային մեթոդաբանական հասկացությունների մասին (հարցադրման կարգով) / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ երկրորդ, Եր., 1995, էջ 45:
18. *Кольев А.* Политическая мифология (ремифологизация социального опыта). М., 2003. С 289.
19. Տե՛ս *Նալչաջյան Ա.*, Ազգային ինքնություն, Եր., 2012, էջ 14:
20. Տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Եր., 1971, էջ. 243–244:
21. Տե՛ս նույն տղում, էջ 243:
22. *Цуладзе А.М.* Политическая мифология. М., 2003. С. 8.
23. *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики, М., 1972. С. 427.
24. Տե՛ս *Մարգարյան Ս.Բ.*, Ազգային պետականությունը որպես ազատության մարմնավորում ու պայման / «Вестник Российско-Армянского университета», 2/2009, էջ. 87–3:
25. *Гегель Г.* Философия права. М., 2007. С. 319.

26. *Аристотель*. Политика. Сочинения в 4-х т., Т. 4, М., 1984. С. 378.
27. Նույն տեղում, էջ 380:
28. *Саркисян О.Л., Хачатурян С.О.* К вопросу соотношений государственной и гражданской идентичности / Развитие гражданской идентичности в Республике Армения: Тенденции, вызовы, риски. Ер., 2023. С. 21.
29. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 19:
30. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 24:
31. Նույն տեղում:

МЕСТО НАЦИОНАЛЬНОЙ ПАМЯТИ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

С.Б. Маргарян

к.ф.н., доцент

Ереванский университет «Гладзор»

АННОТАЦИЯ

В статье предпринята попытка обосновать решающую роль национальной памяти в формировании и трансформации идентичности. В качестве основных ресурсов или векторов этой памяти я выделил колыбель армянского народа, его психологизированные, культуризированные и превратившиеся в символы явления. Развивается идея о том, что режим и законы, установленные при иностранном правлении, а также изменение топонимов на протяжении веков, затуманивают национальную память, что, в свою очередь, искажает национальную идентичность. Поскольку главной целью захватчиков является армянская на-

ционально-государственная система, последняя становится ме-гаобъектом безопасности. На искажение национальной памяти направлена и турецко-азербайджанская многовекторная стратегия фальсификации истории. Политическая мифология, созданная ими, является попыткой сформировать их историческое сознание, самосознание, политическую идеологию и политическое поведение в соответствии с политической целью. Практика нынешних властей Республики Армения направлена на формирование государственно-гражданской идентичности отчасти за счет национальной.

Ключевые слова: национальная память, национальная идентичность, национальное самосознание, национальная идеология, этнические мифы, политическая мифология.

THE PLACE OF NATIONAL MEMORY IN THE PROCESS OF THE FORMATION AND TRANSFORMATION OF NATIONAL IDENTITY

S. Margaryan

*Ph.D., Associated professor,
Yerevan University "Gladzor"*

ABSTRACT

This article substantiates the decisive role of national memory in the formation and transformation of national identity. It identifies as the principal reservoirs and vectors of this memory the ancestral homeland of the Armenian people, along with those phenomena that have become psychologically internalized, culturally embedded, and symbolically represented within the national consciousness.

The paper argues that administrative systems and legal frameworks established under foreign domination, as well as the

historical renaming of toponyms, have contributed to the gradual obscuring of national memory, which in turn distorts national identity. Since the primary target of successive conquerors has been the Armenian nation-state system, this system has consequently assumed the status of a major object of security.

Particular attention is given to the Turkish-Azerbaijani multi-vector strategy aimed at the falsification of history and the distortion of national memory. This strategy is reinforced through the construction of political mythology intended to shape historical consciousness, self-awareness, political ideology, and political behavior in accordance with specific political objectives. The article also examines the policies of the current authorities of the Republic of Armenia, which are oriented toward the formation of a state-civic identity, partly at the expense of the national one.

Keywords: national memory, national identity, national consciousness, national self-awareness, national ideology, ethnic myths, political mythology.

**ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԴԱՍՏԻԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ
ԱԶԳԱՅԻՆ ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՐԳԸ ՌԵԹԵՈՍ
ՊԵՐՊԵՐՑԱՆԻ ՓԱՍՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐՈՒՄ**

Լ.Ս. Մարվազյան

*ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի
ինստիտուտի
փիլիսոփայության տեսության և պատմության բաժնի վարիչ
փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ
lilit.sarvazyan@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8925-3052*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում վերլուծվում է արևմտահայ հասարակական-քաղաքական գործիչ, մանկավարժ, հրապարակախոս, բանաստեղծ Ռեթեոս Պերպերյանի կրթության և դաստիարակության ազգային գաղափարակարգը և գիտամանկավարժական գործունեության սկզբունքները: Նրա հայեցակարգը, տեսական բանաձևումները մտակառուցվել են դաստիարակության էության, նպատակի, մեթոդների, կրթության բնույթի, միտումների, մանկավարժական սկզբունքների, ուսումնական ծրագրերի ու դասագրքերի բովանդակության, կրթության ոլորտը ղեկավարող իշխանության դերի ու այլ հիմնահարցերի իմաստավորման արդյունքում: Պերպերյանի

Ելակետային գաղափարը ազգային կրթության ու դաստիարակության միասնականության սկզբունքն է, իսկ նպատակը՝ հայ ազգի հոգևոր կատարելագործումը՝ որպես ազգային իրավական ու քաղաքական միասնության երաշխիք: Հետազոտության արդյունքում հիմնավորվում է, որ ազգային դաստիարակության ողջ ռազմավարությունը ներհյուսված է ազգի պատմական անցյալին, առկա կեցության խնդիրներին ու քաղաքական միտումներին: Ըստ Պերպերյանի՝ բազմակողմանի կրթության ու համապարփակ դաստիարակությամբ պետք է ձևավորվեն ազատակամ, բարեպաշտ, հայրենասեր ու ազգասեր անհատներ՝ օժտված քաղաքացիական գիտակցությամբ, իրավասուբյեկտությամբ և ազգային խնդիրներ լուծելու կարողունակությամբ: Այս համատեքստում կարևորվում են հայ կրթօջախներում բնական ու հումանիտար գիտությունների ներդաշնակ ուսուցումը, ֆիզիկական, բարոյական, գեղագիտական, կրոնական դաստիարակությունը, ինչպես նաև տրամաբանության ու փիլիսոփայության մեթոդաբանական սկզբունքների և մանկավարժական մեթոդների կիրառումը:

Հիմնաքառեր՝ Ռեթեոս Պերպերյան, ազգային կրթություն, ազգային դաստիարակություն, մանկավարժական մեթոդներ, քաղաքացիական գիտակցություն, կրթության փիլիսոփայություն:

Արևմտահայոց սահմանադրականությունը դրսևորվեց XIX դարակեսից ծավալված կրթասիրական շարժումով, և Ազգային սահմանադրության ընդունումն ըն-

կալվեց որպես լուսավորության ու քաղաքակրթության հաղթանակ ազգային կեցության մեջ: Սակայն Սահմանադրության գործադրությունն ինքնաբերաբար անհնար էր՝ առանց քաղաքական գիտակցականության, իրավաճանաչողության ու օրենքը գործադրելու հզոր մեխանիզմների ստեղծման: Անհրաժեշտ էր հոգևոր-գաղափարական հեղափոխում ազգային գիտակցության մեջ՝ ըմբռնելու սահմանադրական սկզբունքների էությունը: Ուստի՝ հայ սահմանադրականներն իրենց քաղաքական գործունեությունը շաղկապեցին կրթության ոլորտի բարեփոխման գործընթացին՝ այն դարձնելով ազգային քաղաքականության կարևորագույն ուղղություններից մեկը:

Սահմանադրական-քաղաքական բարեփոխումների ընթացքում հաստատվեց այն ճշմարտությունը, որ ազատությունը ներհատուկ է միայն խոհուն և գիտակ մարդկանց: Կ.Պոլսի Ազգային Ընդհանուր ժողովում փաստարկվեց միասնական ազգային կրթահամակարգի ստեղծման հրատապությունը՝ ինքնիշխան, ազատ, համակամ ազգ, հետևաբար՝ միաձույլ և համանպատակ ազգային-քաղաքական համակարգ ձևավորելու համար: Դաստիարակության միջոցով անհրաժեշտ էր ժողովրդի մեջ արմատավորել ինքնօգնության գաղափարը, զարգացնել ազգային իրավունքները պաշտպանելու և հանուն դրանց՝ պայքարելու կարողունակությունը:

Ժառանգորդելով Ազգային սահմանադրության հիմնադիրների ազգային գաղափարները՝ Ռեթեոս Պերպերյանն իր հիմնադրած վարժարանում իրականացրած գիտամանկավարժական գործունեությամբ վերագործադրեց կրթական համակարգի բարեփոխման ծրագիրը և առաջադրեց ուրույն հայեցակարգ: Ըստ նրա՝ ***ազգային կրթության նպատակը հայ ազգի հոգևոր կատարելագործումն է:***

Պերպերյանը ազգային կրթությունը, լուսավորությունը և զարգացումը մեկնաբանում է որպես բնական օրինաչափություն, և մարդուն՝ իբրև իմացական, բանական էակ, ում ի սկզբանե տրված են ստեղծագործելու շնորհ, կրթության, առաջընթացի, այսինքն՝ ապրելու և գործելու իրավունքներ: Նրա հավաստմամբ՝ առաջադիմությունը աստվածային ու տիեզերական օրենք է. «Յառաջադիմութի՛ւն, այսինքն այն օրէնքն զոր գերագոյն իմաստութիւն մի դրած է մարդկութեան վերայ, այսինքն մարդկային ընկերութեան կենաց անհրաժեշտ մի պայմանն, ժողովուրդներու բարոյական էութեան, մարդկութեան աճումնն, ձգտումնն դէպ ի կատարելութիւն, բարոյական աշխարհի հորիզոնէն ճշմատութեան եւ արդարութեան... բարձրացումն» [1]:

Ազգային կյանքում սահմանադրական բարեփոխումների լավագույն արդյունքներից է «***Կրթության Օրենքի***» քննարկումը [2]: Այն կոչված էր՝ միօրինակություն հաստատելու ազգային կրթական ողջ համակար-

գում: ***Կրթական միասնական համակարգի ստեղծումը դիտվում էր ազգային հոգևոր, իրավական ու քաղաքական միասնության երաշխիք:***

Կրթության օրենքը գործնականում իրականանալի էր կենտրոնացված իշխանական կառույցների (Ազգային Կենտրոնական վարչության) գերակայությամբ և տեղական ինքնակառավարման մարմինների (Գավառական և Թաղային խորհուրդների) սերտ համագործակցությամբ ու կենտրոնամետ գործունեությամբ: Այստեղ ակնհայտ է ազգային հայեցակարգային մոտեցումը՝ կրթության ոլորտը ղեկավարելու միասնական կենտրոնից, միայն ազգային նպատակներով՝ ի հակակշիռ օսմանյան կառավարության ապազգային կրթական քաղաքականության:

Կրթության օրենքի տրամաբանությունը բխում է «Ազգային Վարչական կազմակերպության օրենքից» [3], որը հաստատում է ազգային վարչական միավորների կենտրոնացման և հարաբերական ապակենտրոնացման սկզբունքը: Պերպերյանի դիտարկմամբ՝ «Ամենէն յառաջ անշուշտ պէտք է հեռացնել կրթական բացարձակ ապակեդրոնացման մը գաղափարը» [4]: Նրա վկայությամբ՝ զարգացած որևէ պետության մեջ գոյություն չունի նման «կրթական անիշխանութիւն»: Նախկինում յուրաքանչյուր գավառ ապակենտրոնացման սկզբունքով ազատորեն տնօրինում էր կրթական գործը, ինչի հետևանքով տարբերվում էին վարժարանների նպա-

տակները, դաստիարակության սկզբունքները, կրթության աստիճանները: Բացատրելով հպատակության կարգավիճակում ազգի տարակենտրոն կեցության վտանգավորությունը, ինչը հանգեցնում է անիշխանության ու կամայականության կրթության ոլորտում, Ռ. Պերպերյանը նշում է. «Ո՛ր եւ է կեդրոն... չի կրնար անտարբեր մնալ իր շուրջը դաստիարակութեան առած ընթացքին, վասն զի այդ ընթացքն իր հակազդեցութիւնն ունի ամբողջին ճակատագրին վրայ, եւ չի կրնար, առանց իւր պարտուց թերանալու, բացարձակապէս ինքզինքնուն թողուլ ճիւղերն ու ճիւղակները» [5]:

Այդպիսով՝ կրթության ընդհանուր նպատակն ու հիմնախնդիրները պետք է սահմանի կենտրոնը՝ Ուսումնական խորհուրդը, իսկ վարժարանների մասնավոր հարցերը կարող են ազատորեն տնօրինել Գավառական և Թաղային Խորհուրդները: Մտածողը նաև կարևորում է կրթության գործի պատասխանատուների նկատմամբ գիտակցական վերաբերմունքը՝ հորդորելով. «...Ազգն ալ իր կողմէ յարգել գիտնայ իր օրինաւոր իշխանութիւնները եւ յառաջադիմելու անկեղծ ու գործօն իղձ մ'ունենայ» [6]:

Ազգային «Կրթության օրենքը» հաստատում է **համընդհանուր** կրթություն՝ բացառելով հայ երեխաների հանդեպ որևէ խտրություն (սեռային, դասային, գույքային և այլն): Այս սկզբունքը բխում է այն մտահոգությունից, որ ազգային առաջադիմությունը հնարավոր չէ

միայն ազգի մի մասին կրթելով: Ընդ որում՝ Ազգային սահմանադրության հիմնական սկզբունքներից է երկսեռ կրթության և ազգային դաստիարակության ապահովումը [7]:

Կարևորելով յուրաքանչյուր ազգակցի հանրօգուտ գործունեությունը՝ Պերպերյանը հայուհիներին արժևորում է որպես հասարակության լիարժեք անդամ, պաշտպանում կանանց և տղամարդկանց իրավահավասարությունն ու փոխադարձ պատասխանատվությունը և՛ ընտանիքում, և՛ ազգային գործընթացներում: Նա պաշտպանում է **կանանց կրթության իրավունքը**, որն այդ ժամանակ վիճարկելի էր նույնիսկ Եվրոպայում: Ըստ մտածողի՝ «Պետք է կրթել աղջիկն, ու պետք է **աղէկ** կրթել զայն, կրթել ըստ պահանջից իւր կոչման», քանզի «...Աղջիկները կրթել՝ մեն մի տան մէջ մի դպրոց հաստատել է» [8]: Կանայք մանկանց առաջին բնական դաստիարակներն են, բայց և նշանակալի է նրանց դերը հասարակական կյանքում: Այս առումով ուշագրավ է Պերպերյանի հետևյալ դիտարկումը. «Արք թերեւս յղացած են մեծ գաղափարները, բայց կիները մանաւանդ զայն արմատացուցած ու տարածած են. վկայ յ քրիստոնէական կրօնից հաստատման պատմութիւնը» [9]:

Կրթության օրենքը սահմանում է **բազմաստիճան համակարգ**, քանզի միաստիճան կրթությունը չի ապահովում մարդու լիակատար ներգրավվածությունն ազգային կյանքին: Բազմաստիճան համակարգում կրթա-

կան յուրաքանչյուր աստիճան հաջորդի նախապատ-
րաստությունն է, իսկ հաջորդը՝ նախորդ աստիճանի
ամփոփումն ու զարգացումը: Այս սկզբունքը նպաս-
տում է երեխաների համակողմանի կրթությանը:

Կրթության ոլորտի կանոնակարգման հիմքում *ազ-
գային կրթության ու դաստիարակության միասնակա-
նության սկզբունքն է*. չկա կրթություն՝ առանց դաստի-
արակության և հակառակը: Այս սկզբունքը եղել է XIX–
XX դարերի հայ բազմաթիվ մտածողների հիմնարար
կարգախոսը:

Ըստ Պերպերյանի՝ *Դաստիարակությունը* (e'ducation)
կրթական գործի բարձրագույն նպատակն է, ու դրան ի-
բրև միջոց պետք է ծառայի *Ուսումը* (instruction): Միաս-
նական կրթության հիմքում նա դնում է գերագույն մի
սկզբունք. «Մարդը պատրաստելու ատեն չնկատել մի-
ջավայրին ու վայրկենին մէջ սահմանափակ մարդը, այլ
տարածել անոր Եսը միջոցին ու ժամանակին մէջ, գի-
տակցիլ տալ անոր մարդկութեան ընկերական, իմացա-
կան ու բարոյական կեանքին՝ իր ամեն մասանց ու երե-
ւոյթներուն մէջ ու պատրաստել մարդը... անձուկ ետու-
թիւններէն ու մոլեռանդ ատելութիւններէն զերծ, որ
տոհմին ու երկրին... սիրոյն հետ դիտէ հաշտեցնել օտա-
րին, հեռաւորին ու հինին սէրը, որ կընդլայնէ իր էութիւ-
նը» [10]: Ուրեմն՝ դաստիարակությունն առավելապես
պետք է հիմնվի մարդու բնական, էութենական գորու-
թյունների վրա և ոչ կոնկրետ միջավայրի ու ժամանա-

կի, մանավանդ որ՝ վերջինները հայոց համար անբարենպաստ են եղել:

Իբրև դաստիարակության հիմք՝ հայ մտածողները փաստարկում են հավատը Աստծո արդարության և ազգային իրավունքների նկատմամբ: *Ազգային կրթության փիլիսոփայությունը և դաստիարակության ողջ ռազմավարությունը ներհյուսված են ազգի պատմական անցյալին, առկա խնդիրներին և քաղաքական միտումներին:* Պերպերյանի գնահատմամբ՝ դաստիարակության գործն ամենից առավել է ազդում ժողովուրդների ճակատագրերի վրա, և լիակատար կրթությամբ է միայն հնարավոր բյուրեղացնել ազգի (հայ մարդու, անհատի) իդեալը:

Կրթական գործընթացը ենթադրում է. ա) եռամիասնական՝ ազգային, կրոնական, քաղաքական դաստիարակության համակարգ, բ) համապարփակ ազգային դաստիարակություն, որը ներառում է ֆիզիկականը, մտավորը, բարոյականը և գեղագիտականը, գ) բազմակողմանի ուսուցում, որն ընդգրկում է գրականն ու գիտականը, պատմականը և տրամաբանականը, տեսականն ու գործնականը, ազգայինը և օտարը: *Համապարփակ* դաստիարակությունը պայմանավորված է մարդու բնախոսությամբ, քանզի *մարդը երրորդություն է՝ միավորված հոգով, ոգով և մարմնով:* Մտածողի համոզմամբ՝ «...մարդկային էակն, իբրեւ ճշմարիտ ու կատարեալ մարդ ապրելոյ համար, մարմնոյ հացին հետ

հոգւոյ սննդեան այլ պէտք ունի, մտաւոր և հոգեկան կարողութեանց զարգացումն անհրաժեշտ պայման մի է մարդոյն երջանկութեան և բարոյական կենաց նամար» [11]:

Պերպերյանը *բազմակողմանի* կրթության անհրաժեշտությունը բխեցնում է դաստիարակության՝ մարդու կարողությունների ներդաշնակ զարգացման նպատակից, ինչը ենթադրում է հումանիտար և բնական գիտությունների միջոցով ապահովել:

❖ *Ֆիզիկական դաստիարակություն*, որն ընդգրկում է մարմնակրթական, առողջապահական, սպորտային մրցույթների ու ազատ ժամանցի կազմակերպման համալիր ծրագիր: Կարևորվում է բնագիտությունը, բժշկական հոգեբանությունը, առողջապահական հատուկ դասընթացը և այլն: Անհրաժեշտ է նաև հաջորդափոխել ֆիզիկական ու մտավոր վարժությունները:

❖ *Իմացական դաստիարակություն*, որը ենթադրում է ոչ միայն անհրաժեշտ գիտությունների ուսուցում, այլև խորհելու, դատելու, վերլուծելու և համադրելու ունակ մտածողության զարգացում: Ընդ որում՝ «Ուշադրութեան հիմնական կետը պէտք է լինի իմացականութեան զարգացման բնական ներդաշնակ ընթացքը, որուն համեմատ միտքը կ'երթայ պարզէն բաղադրեալին, ծանօթէն անծանօթին, թանձրացեալէն վերացեալին, փորձառականէն բանաւորականին» [12]: Պերպերյանը մերժում է ուսուցանվող նյութի բառացի կրկնու-

թյունը՝ այն համարելով «մտասպան սովորոյթ»։ Ըստ նրա՝ կարևոր են գաղափարներին հասու լինելը, դատողությունների առնչությունն ընթոնելը և դասավանդվող նյութը կազմող իրողությունների ճշմարտացիությունը փաստարկելը։ Հիմնավորելով դաստիարակության ձևերի փոխազդեցությունը՝ նա եզրակացնում է. «Իմացական դաստիարակութիւնը կը պատրաստէ բարոյական դաստիարակութիւնը։ Իմացականութեան լայնատկութիւններ, ուղիղ դատողութիւն, խորհրդածութիւն, լուսագոյն նեցուկներ են բարոյական յատկութեանց բողբոջման, եւ ուսման ամէն մասունք ու հրահանգք կրնան նպաստել բարոյականութիւնը զարգացնելու» [13]:

❖ *Բարոյական դաստիարակություն*՝ որպէս կրթության անհրաժեշտ լրացում։ Գիտական-իմացական հմտությունների ուսուցումն անհրաժեշտ է լրացնել մարդու նկարագիրը կերտող քաղաքացիական դաստիարակությամբ։ Վերջինիս միջոցով է հասու դառնում նաև ազատության և ինքնակառավարման արվեստը։ Բարոյական դաստիարակության *նպատակը ազատ կամքով բարին ընտրող, ազատ խորհող ու գործող, անձնիշխանության ներքին ու արտաքին խոչընդոտներին դիմակայելու ունակ անձնավորության ձևավորումն է*։ Հետևաբար՝ «Նկարագրի տէր անհատներ պատրաստելու համար հարկ է ինքնագործ ինքնակամ գործունեութիւնը մշակել, կամքը զօրացնել, պատաս-

խանատուութեան զգացումը զարգացնել բանականութիւնը զինել առողջ սկզբունքներով» [14]: Պերպերյանը հորդորում է ուսուցիչներին՝ ճանաչելու մանկանց բնությունը, հոգեբանությունը, զարգացման օրինաչափությունները, հարգել նրանց անձնիշխանությունը, կամքի ազատությունը, բացատրել բարեպաշտության ու առաքինությունների նշանակությունը, չպահանջել անհարկի հրազանդություն, ինչը կարող է հանգեցնել ստրկամտության:

Քանի որ մտածողի կրթության փիլիսոփայության հիմքում մարդու հիմնախնդիրն է, նա հավաստում է. «...մարդուն իրական արժեքն իր ներքին յատկութեանց, իր բարոյական հանգամանաց մէջ պետք է որոնել ու պատկառիլ նորա առջեւ որ գաղափարաց ճոխութիւն, ընդարձակութիւն ու բարձրութիւն ունի եւ վսեմ ու ազնիւ յոյգեր իւր սրտին մէջ, որ՝ լուսամիտ՝ չէ գերի նախապաշարմանց, քաջ կը ճանչէ իր պարտքեր, գիտէ ծառայել իր ազգին ու նմաններուն, որ՝ գթալից՝ գիտէ կարեկցիլ ու ձեռնտու ըլլալ թշուառութեան, որոյ գործեր պատիւ կը բերեն մարդկութեան. ահա՛ արդի ու ճշմարիտ ազնուականն» [15]: Այս համատեքստում կարևորվում է մարդու գլխավոր գիտության՝ բարոյագիտության ուսուցումը, ինչի շնորհիվ երեխայի մէջ ձևավորվում են առաքինության, ազատ ընտրության սկզբունքները: Դրանք լավագույն ուղեցույցներն են անհատական, ընտանեկան և հասարակական (ազգային) կյան-

քում: Ըստ Պերպերյանի՝ դաստիարակությունը հասարակական (ազգային) հարաբերությունների հանգույցն է: Հետևաբար՝ անհրաժեշտ է ընկերական ոգու զարգացում, քաղաքացիության սկզբունքների ուսուցում: Երեխան դպրոցից հետո պետք է սկսի քաղաքացու կյանքը, «...այսինքն՝ անո՛ր կեանքը որ... իր պարտքերնուն եւ իրաւանց, բարոյական, ընկերական ու պետական օրէնքներուն հովանւոյն տակ, իր կեանքը պիտի ապրի ինքնիրմէ կախեալ, իր գործերուն պատասխանատու, իր ուժերուն ապաստան» [16]:

❖ *Կրօնական դաստիարակությունն* անհրաժեշտ է՝ հակադրվելու ծայրահեղ ազատամտական հայացքներին, մերժելու թե՛ աստվածամերժողական տեսությունները, թե՛ աղանդավորական կեղծ դրույթները, թե՛ կրոնական մոլեռանդությունը: Մերժելով նաև այլադավանների նկատմամբ ատելության քարոզը՝ Պերպերյանը հավաստում է, որ Հայ եկեղեցուն տիպական են ոչ չէ կրոնամոլությունն ու բռնատիրությունը, այլ հանդուժողությունը, հայրենասիրությունն ու ազգասիրությունը: Ըստ նրա՝ «Հայն այլ եւս ազգ չէ. եկեղեցի մի է. Հայն զքրիստոնէութիւն պահպանեց. այսօր քրիստոնէութիւնն այլ զՀայութիւն կը պահէ»: Այս մեկնակետից նա հայոց պատմությունը դիտարկում է իբրև «...մի ապահովագոյն կրօնագիտութիւն» [17]:

Քրիստոնէությունն ինքնին լուսավորություն և առաջադիմություն է, և չկա մարդու համար առավել

բարձր գիտություն, քան քրիստոնեական սկզբունքները, Աստվածային պատգամներն ու օրենքները: Աստվածային իմաստությունը նպաստում է մարդիմացությանը (ազգաճանաչմանը)՝ մարդուն (ազգերին) տալով նաև գործնական պատգամներ: Քրիստոնեությունը նպաստել է հասարակական առաջընթացին, խորապես հեղափոխել ընտանեկան ու սոցիալական բարքերը: Ըստ Պերպերյանի՝ «Ճշմարիտ» դաստիարակի համար աններելի է չզգալ կրոնի իմաստությունը և դրա՝ մարդկային ճակատագրերի վրա ունեցած էական ազդեցությունը: Ոստի՝ «Եթե կրօնքն մի փիլիսոփայություն է կենդանի՝ հա՛րկ է որ իմաստասեր մտօք օժտեալ ըլլայ կրօնականն ու կարող սաւառնելու սկզբան ու ճակատագրի խնդիրներուն վերնագաւառներն... եթե կրօնքն բարոյական հաստատութիւն մ'է ու եկեղեցին առաքինութեանց դպրոց մը, հա՛րկ է որ բարձրագոյն առաքինութեանց տիպն յանձին բերէ եկեղեցականն ու պատուէրին կցորդէ օրինակն» [18]: Միաժամանակ նա պարտադիր է համարում եկեղեցականների իմացականությունը ոչ միայն աստվածաբանության, այլև «արտաքին գիտութեանց» մեջ: Նրա համոզմամբ՝ բնական գիտությունները, բացահայտելով տիեզերքի սքանչելի կառուցվածքը, «անհուն մեծը և անվերջ փոքրը», զորացնում են կրոնական զգացմունքը, մարդու հիացումն ու պատկառանքը Գերագույն էակի՝ Արարչի հանդեպ: Մտածողն առանձնակի կարևորում է հոգևորականների՝ որպես ազգային

պաշտոնյաների կառավարման հմտությունը, օրենքների իմացությունը, քաղաքական գիտակցությունը, քաղաքացիական առաքիներությունները, ազգային շահերը պաշտպանելու ունակությունը: Ի վերջո՝ կրոնական դաստիարակությունն ունի քաղաքակրթական ու հումանիստական նշանակություն աշխարհի ողջ մարդկության համար:

Այդպիսով՝ կրոնական դաստիարակության անհրաժեշտությունը վերաբերում է և՛ աշխարհիկ, և՛ հոգևոր դասին: Այն ներհյուսված է դաստիարակության իմացական, բարոյական և քաղաքական ձևերին: Կրոնական դաստիարակության խնդիրներն են՝ քրիստոնեական կենսավարության սկզբունքների մեկնաբանումը և հոգևոր պաշտոնեության էության լուսաբանումը, իսկ գլխավոր առաքիներությունը նշված սկզբունքների գործադրումն է ազգային կեցության մեջ:

Դաստիարակության նշված ձևերը իրականանալի են համապատասխան գիտությունների ուսուցմամբ: Դաստիարակությունը և կրթությունը միաժամանակյա գործընթաց են: Ընդ որում՝ հարկ է համադրել երկու մակարդակ. մի կողմից՝ ազգային և արտաքին (անտիկ ու եվրոպական), մյուս կողմից՝ հումանիտար և բնական գիտությունների ուսուցումը: Պերպերյանի կարծիքով՝ բնական գիտություններն ազգություն չունեն, չկան ազգային և օտարազգի բնագիտություն, մաթեմատիկա և այլն: Լոկ ազգային կրթությամբ հնարավոր չէ ձևավորել

քաղաքակիրթ սերունդ, այդ կերպ կարելի է ստանալ միայն «...իրենց մտաց մեջ հաւասարակշռութիւն չունեցող թերի ուսումնականներ: Ինչպե՞ս կարելի է ուրանալ գիտութեանց օգտակարությունն, իբր թե նոքա ոչ-ազգային ուսումներ լինէին» [19]: Դա ծայրահեղ ու վնասակար տեսակետ է, քանի որ գիտական յուրաքանչյուր հայտնագործություն համամարդկային արժեք է:

Այդպիսով, մերժելով օտարամոլությունը՝ Պերպերյանը ծայրահեղություն է համարում և՛ ազգային արժեքների անտեսումը, և՛ ազգային շրջանակներում սահմանափակվելը՝ անհաղորդ մնալով ժամանակակից մշակույթին, գիտությանն ու քաղաքակրթական զարգացումներին: Միաժամանակ նա հիշեցնում է ազգային կյանքում եվրոպական քաղաքակրթական որոշ արժեքների մեխանիկական ներմուծման վտանգավորությունը, քանզի դրանք պետք է անցնեն փորձառության շրջան՝ համաձայնեցվելով ազգային արժեհամակարգին:

Ինչ վերաբերում է ***բնական և հումանիտար գիտությունների հարաբերակցությանը***, այս խնդրի առնչությամբ ևս Պերպերյանը մշակել է ուրույն հայեցակարգ: Ըստ նրա՝ պետք է ճիշտ մեկնաբանել «գիտություն» հասկացության բովանդակությունն ու ծավալը: Չի կարելի գիտություն համարել միայն բնական գիտությունները՝ ուսումնական ծրագրերում չներառելով հումանիտար գիտակարգերը: Նման մոտեցմամբ անտեսվում կամ բացառվում են գիտությունների բարձրագույն աս-

տիճանները՝ իմաստասիրական, բարոյագիտական, քաղաքական, հասարակագիտական ուսմունքները: Նա նշում է. «Երեւելի գիտուններ գիտութեանց դասակարգութեան մէջ միշտ ի՛նկատ առած են ֆիզիքական ու բարոյական աշխարհներու տարբերութիւնները և այդ երկու աշխարհներու երեւութից ոսումնասիրութեամբ պարապող գիտութիւններ զանազանած: Նիւթին երեւոյթներուն եւ անոր օրէնքներուն քով դրած են հոգեկան, մտաւոր երեւոյթներն ու անոնց օրէնքները» [20]:

Հետևաբար՝ բնական գիտությունների յուրացմանը զուգընթաց պետք է ուսուցանել նաև ***մարդաբանական և սոցիալական գիտություններ***: Այնպիսի կարևոր հիմնահարցեր, ինչպես՝ ի՞նչ է Բարին, որից բխում են Արդարության և Սիրո կանոնները, որտեղի՞ց են ծագում բնական օրենքներն ու իրավունքները, ինչո՞վ է ապացուցվում մարդու՝ ի բնե անձնիշխանությունը, ինչո՞ւ է մարդուն՝ իբրև բանական և ազատական էակի տրված հատուկ տեղ տիեզերակարգում, ո՞րն է Գերագույն կամքի դրսևորումը, ին՞չ են Գեղեցիկի ու Ճշմարիտի գաղափարները, որոնցով որակվում են իրերն ու մարդկային գործերը, և այլ հարցեր կենսական են ու բարձրագույն, քանզի դրանց լուծումն ունի նպատակաբանական ուղղվածություն: Ըստ մտածողի՝ «Հոգեբանութիւնը, Տրամաբանութիւնը, Բարոյագիտութիւնը, որք բնականացութեան հետ ի մասնաւորի կը կազմեն Փիլիսոփայական գիտութիւնները, ասոնք են ահա որք սկզբնաբար

կը մշակեն այս հարցերը, կը ջանան պատասխանել անոնց, ու անոնց տուած պատասխաններն են որ իրենց սկզբունքները կը մատակարարեն... գիտութեան առհասարակ, իբրեւ տիրական ու առաջնորդող գիտութիւններ» [21]:

Պերպերյանը քննադատում է պոզիտիվիստ-մտածողներին՝ միայն բնական գիտությունների ջատագովության և բարոյական գիտությունների օրինականությունը մերժելու համար: Շատ տեսություններ, ինչպէս Դարվինի տեսությունը, նա համարում է «բնապատմական ենթադրություն», որոնք հիմնված են ոչ թե հավաստի փաստերի, այլ երկբայելի, հավանական դրոյթների վրա: Ըստ նրա՝ «...անհնար է ուրանալ որ մարդկային միտքը աներկբայելի ճշմարտութիւններու շարքեր ձեռք բերած է հոգեբանական, տրամաբանական, բարոյական, տնտեսական, իրաւաբանական, պատմական, աշխարհավարական, մանկավարժական խնդիրներու մասին» [22], և եթե որոշ տարակույսներ են երևան գալիս, պատճառն այն է, որ բարոյական գիտությունների հետազոտության օբյեկտներն ամենից բարդ ու ամենանուրբ իրողություններն են:

Պերպերյանի դիտարկմամբ՝ բնախոսական և հոգեբանական երևույթներն ու դրանց ուսումնասիրության մեթոդներն էապէս տարբերվում են այն իրողությամբ, որ «...զգայարանաց միջոցաւ կ'ըմբռնուին բնախօսականք, իսկ ներքնահայեցողութեամբ, գիտակցութեամբ՝

հոգեբանականը» [23]: Այս հետազոտությունների վրա են հիմնված սոցիալական, քաղաքական, իրավական, կրոնական, պատմական և այլ գիտություններ: Ըստ մտածողի՝ գիտության, երջանկության և բարօրության բարիքներին հասու լինելու համար «...հարկ է մարդուն ճանչել իր մտքին օրենքներն եւ սահմանները, իր զգայնութեան բնագոյներն ու ձգտումները, իր կամաւոր ու բարոյական գործունեութեան պայմանները: Նոյն իսկ արտաքին աշխարհը ճանչնալու պայմանն ինքզինքն ու կարողութիւնները ճանչնալն է. գիտութեան սկիզբն ու հեղինակը մարդն ինքն է» [24]:

Տրամաբանությունը՝ որպէս բոլոր գիտությունների մեթոդաբանական հիմք օգնում է որոնել, հանգել ճշմարտության, ապացուցել, հերքել, փաստարկել ու համադրել:

Բարոյագիտությունը տալիս է ազատ ընտրության սկզբունքներ՝ իբրև ուղեցույց և լավագույն քաղաքագիտության հիմք անհատական, ընտանեկան, ազգային ու հասարակական կյանքում:

Հոգեբանությունը՝ որպէս գիտակցական ներհայեցողական փորձառություն օգնում է ճանաչել սեփական գործությունը, տկարությունը, լուսաբանում է մարդու պահանջմունքները, մղումներն ու ձգտումները:

Բնագանցությունը գիտական մտահայեցողության վերջին սահմանն է, ուր ամեն մի գիտություն հանգում է գերագույն իմացության՝ «փիլիսոփայական հավատ-

քի», որը հարաբերակից է կրոնականին: Այն բացահայտում է Գերագույնի, Հավերժականի, Բացարձակի խորհուրդը:

Փիլիսոփայությունը, Պերպերյանի մեկնությամբ, «ամենահոգեպաշտական» գիտությունն է, որ չի մերժում դրական գիտություններից հղվող լույսերը: Այնուհանդերձ՝ իմաստասիրությունը մարդուն մղում է Բարձրագույնով մեկնաբանել ստորինը, բնության կարգն ու օրենքները, մարդու իդեալն ու առաջադիմությունը: Իմաստասիրական ոգին մարդու բարձրագույն կարողությունն է՝ ճշմարիտ զարգացման ու քաղաքակրթության հոգևոր հիմքը: Իմաստասիրությունը մարդկային առաջադիմության լծակն է, իսկ գիտությունները՝ դրա հետևությունները: Կրոնները, օրենսդրությունը, հասարակական կարգուկանոնը, տնտեսական հարաբերությունները, բարքերը, գրականությունն ու գեղարվեստը բարեշրջվում են իմաստասիրական ոգով: Այս առաջնորդող գաղափարները ստանում են գործնական բնույթ՝ ծավալվելով դպրոցի միջոցով:

Փիլիսոփայությունը նաև մարդու իմացականության ազատության բարձրագույն աստիճանն է: Այն իրավամբ կոչվում է «գիտությունների գիտություն», «արվեստների արվեստ» և «մարդկության մեծագույն դաստիարակ»: Գործնական մարդը պետք է ունենա սեփական փիլիսոփայական դավանանքը՝ լինելու լավ քաղաքագետ, իրավագետ օրենսդիր, տնտեսագետ, պետության ղեկավար:

Արժևորելով հայ ազգի քաղաքական իրավասուբյեկտությունը և ազգային պետականության վերականգնման նպատակը՝ Պերպերյանը հաստատում է **քաղաքական պատմության** խորագնին հետազոտության անհրաժեշտությունը: Որպես ազգի քաղաքական անցյալի մեկնաբանություն՝ այն չի կարելի դասավանդել իբրև զուտ ժամանակագրություն կամ հայտնի անձնավորությունների կյանքի պատմություն: Պետք է բացահայտել պատմության ոգին (իմաստը), օրինաչափությունները, պատմական իրողությունների խորքային պատճառներն ու հետևանքները: Ուստի՝ «Պատմական գիտութիւնը ժամանակներու ոգին ու անոր արդիւնքները տիրող փիլիսոփայական գաղափարներու մթնոլորտով կրնայ մեկնել հիմնապէս» [25]: Պերպերյանի հայեցակետով՝ նույնիսկ կրոններն են համեմատվում և արժևորվում դրանց դավանության հիմքում առկա իմաստասիրական գաղափարների ներառվածության չափորոշիչով: Ավելին՝ «Չկայ մեծ գիտուն, մեծ բանաստեղծ, մեծ արուեստագետ, առանց իմաստասիրական դաւանանքի, առանց ունենալու կեանքին ու տիեզերքին վրայ իր բնագանցական տեսութիւնը» [26]:

Ազգային գրականության ուսուցումը կարևորվում է այն հանգամանքով, որ գրականությունը, լինելով ազգի մտավորական, բարոյական, ընտանեկան, ազգային ու հասարակական կյանքի հայելին, լավագույնս արտացոլում է նրա ձգտումները, շահերը, հույսերը, քաղաքա-

կան միտումներն ու զարգացման հեռանկարները: Հետևապես՝ «Ազգի մը գրականությունն անոր կենդանությունն ամենէն կարելոր նշաններէն մին է» [27]:

Ըստ Պերպերյանի՝ գրական երկերում մեկնաբանվում են մի շարք գաղափարներ, որոնք կազմում են դրանց իմաստային հիմքը: Նրա նպատակներից էր, որ իր վարժարանի սաներից ոմանք դառնային ազգային խնդիրները լուսաբանող արժանավոր գրող, բանաստեղծ, հրապարակախոս: Նա միաժամանակ հորդորում էր. «Գրագետ մը հրապարակի մէջ պարտի երեւիլ ինչ որ է, պարզել ինչ որ ճշմարտութիւն կը հաւատայ, պնդել այն սկզբանց վրայ որոց համոզուած է, ունենալ մի դրօշ, ներկայացնել մի գաղափար» [28]: Մտածողի համոզմամբ՝ գրողները, որպէս «գաղափարի առաքեալներ», հասարակության մէջ ունեն քաղաքակրթիչ դեր: Չընդունելով միայն մեկ սեռի ստեղծած գրականությունը, որը նա համարում է ոչ ամբողջական, նա արժնորում է կին գրողների գործունեությունը. «Պէտք էւ օգտակար է որ լաւ գրող կիներ լինին որք իրենց տեսակէտով խառնեն ընկերային խնդիրներ, մերկանան իրենց խոհերն ու զգացումներն ու այսպէս նպաստեն այս խնդրոց լուսագոյն լուծման՝ երկուստեք լսուելով կարծիքներն» [29]:

Քանի որ օսմանյան կառավարությունը հաճախ արգելում էր ծավալուն գրքերի հրատարակումը, Պերպերյանը գրականության ուսումնասիրության համար մեծ դեր է հատկացնում ազգային պարբերականներին,

որոնցում զետեղված էին ժամանակի հայտնի մտավորականների ստեղծագործությունները: Հրապարակախոսությունն ունի ոչ միայն տեղեկատվական, այլև դաստիարակող էական դեր: Գրական հանդեսներն առաջինն էին արձագանքում ազգային հիմնարար խնդիրներին՝ դառնալով դրանց լուծման եղանակները փաստարկող ասպարեզ:

Պերպերյանի գաղափարակարգում անտեսված չէ գործնական գիտությունների պարտադիր ուսուցման հիմնահարցը: Ըստ նրա՝ արհեստագործական, առևտրային, հողագործական, բժշկական, ճարտարագիտական, իրավագիտական, մանկավարժական գիտելիքները գործնական նպատակների իրականացման հիմնարար միջոցներ են: Սակայն դրանց ուսուցումը հարկ է զուգակցել *հումանիտար* կրթությամբ. «Զարգացած անհատին պատրաստութեան մեջ ուսողական ե՛ւ բնական գիտութիւնք, դպրութիւնք ե՛ւ իմաստասիրական ուսմունք պարտին իրենց բաժինն ունենալ, պայմանաւ որ իմաստնաբար ուսուցունին» [30]: Զուտ մեկ գիտությամբ զբաղվելը թուլացնում է գաղափարների ու դրանց առնչությունների իմացականությունը, նվազեցնում նախաձեռնության, հետագա գիտական գործունեությամբ զբաղվելու ունակությունը, հետագոտական հետաքրքրությունը: Անտեսել հումանիտար գիտությունները՝ ի նպաստ դրական գիտությունների, նշանակում է չտեսնել կրթության «մարդկայնացուցիչ» դերը:

Ազգային դաստիարակությունը ենթադրում է նաև *մանկավարժական մեթոդներ ու սկզբունքներ*, որոնց կիրառումը կրթության ոլորտում լավագույն արդյունքներ ձեռք բերելու երաշխիքն է: Մանկավարժության նպատակը երեխային նախապատրաստելն է՝ *մարդ լինելու և ինքնակառավարվելու*: Գերագույն սկզբունքը ազատ կրթությունն է՝ կրթված ազատության հիմքը: Դրանից բխում է երեխաների անհատականության, հոգևոր ինքնության ձևավորման անհրաժեշտությունը: Պերպերյանը քարոզում է. «Ազատ դաստիարակութիւն մի, զերծ այն շղթայներէն զոր տգիտութիւն և նախապաշարմունք են դարբնած, դաստիարակութիւն մտաց և սրտի, ուսումն կնոջ իրաւանցն ու պարտուց, պատրաստութիւն մի մեծ և բարձր կոչման» [31]: Առանց մանկավարժության՝ չի կարող լինել լավ դաստիարակություն, որը պետք լինի ժամանակի պահանջներին, համամարդկային ու ազգային խնդիրներին համահունչ: Մեծ մանկավարժի համոզմամբ՝ «Կրթութիւնն առանց ազատութեան թերի է և մեքենաներ ու կապիկներ միայն արտադրելոյ հատուկ» [32]:

Մանկավարժությունը համադրելի է հոգեբանության և բարոյափիլիսոփայության՝ որպէս մանկավարժության հիմնասյուների հետ: Ըստ Պերպերյանի՝ ուսուցիչ-դաստիարակը «...որ ճանչեր մանկան հոգին, որ հոգեբանական ու բնախօսական օրինաց վրայ չունի գաղափար, որ չի գիտեր թէ միտքն ինչպէ՞ս կարող կը

լինի ըմբռնել, զգայնությունն ինչպես ազնուանալ, կամքն ինչպես կազմուիլ ու զօրանալ, կը խամրե, կ'սպաննե իրեն յանձնուած մատաղ իմացականությունն... հրեշ մը կ'ընէ զայն որ հրեշտակ մ'էր անմեղ» [33]:

XIX դարում արժևորվում է սուրատեսչայան մեթոդով ներհայեցողության, ինքնախորհրդածելու և իմաստասիրելու արվեստը: Մարդկությանն ավանդված ամենամեծ գանձը հայ մտածողները համարում են «**ԾԱՆԻՐ ԶՔԵԶ**» պատգամը. հայը ինքնաճանաչողությամբ պետք է հասկանա սեփական իմացության սահմանները, փորձառության աստիճանը, պարտականություններն ընտանեկան ու հասարակական կյանքում, ազգային ու քաղաքական շրջանակներում, հասու դառնա ազգային ինքնության հիմքերին: Պերպերյանի փաստարկմամբ՝ «Այս մեթոդը... ընտիր է աշակերտին իմացականութեան զարկ տալու, անոր մտաւոր ինքնաբեր գործունէութիւնը գրգռելու եւ քաջալերելու, ինքն իր վրայ անդրադառնալ վարժեցնելու եւ մտածել դրդելու համար զայն» [34]: Աշակերտն ինքնին վերահասու է լինում սեփական սխալներին, վերլուծում իր ըմբռնումները՝ թափանցելով ընդհանուր կամ մասնավոր իրողությունների հետևանքների մեջ, և միտքն ինքնին հանգում է ճշմարտության, որն արդեն նրա սեփականությունն է դառնում:

Ուսուցիչ-դաստիարակը արժանապատիվ անձնավորություններ ձևավորելու համար պետք է երեխայի մոտ մշակի ինքնակամ գործունէություն, գորացնի կամ-

քը, բանականությունը զինի կենսական առողջ սկըզբունքներով: Պետք չէ բռնանալ նրա կամքի ազատությանը՝ պահանջելով անհարկի հնազանդություն, այլ միայն կարգապահություն: Հատկապես բացառելի են մարմնական պատիժները, գավազանի ստորացուցիչ դաստիարակությունը: Ընդ որում՝ «Երբ ուսուցիչն իր պաշտոնի գիտակցութիւնը ունի» ինչպէս նաեւ մանկան բնութեան եւ զարգացման օրէնքներուն գիտութիւնը, յորժամ արդէն ինքնին մեծապէս կը նուագի պատժելի նամարուած դէպքերուն թիւը» [35]: Աշակերտն ունի բնական արդարության զգացում, որն անտեսել աններելի է: Ուստի՝ պատիժները պետք է լինեն աշակերտի սխալ վարմունքի ինքնաբերական հետևանքը:

Պերպերյանը օգտակար է համարում *գեղագիտական դաստիարակության և իրագիտական ուսուցման մեթոդները*: Ըստ նրա՝ բառացի որևէ բացատրություն չի կարող փոխարինել «դէմ հանդիման» ուսուցմանը, ինտուիցիայի զարգացմանը, բնական ու արվեստի առարկաներով կամ դրանց պատկերներով գիտելիքի բխեցմանը: Դրանով զարգանում են դիտողունակությունն ու դատողունակությունը: Նրա համոզմամբ՝ մարդը «...ստեղծուած է ճշմարիտն ճանչելոյ, գեղեցիկն վայելելոյ եւ բարին գործելոյ համար, եւ այս միջոցներով ձգտելոյ անդուլ 'ի կատարելութիւն որ նպատակն է իւր կեանքին, զի յառաջադիմութեան օրէնքն կը շարունակէ մարդոյն մէջ, եւ մարդն մի կատարելագործելի էակ է» [36]:

Այդպիսով՝ հիմնվելով այդ արժեքների եռամիասնության վրա՝ կրթօջախներում անհրաժետ է զուգակցել իմացական, բարոյական և գեղագիտական դաստիարակության սկզբունքները:

Իմաստուն մանկավարժը կրթության ու դաստիարակության գործի արդյունավետության չափանիշ է համարում նաև *սերնդափոխությունը կրթօջախներում՝ ըստ բնական հաջորդափոխության օրենքի*: Երիտասարդ մանկավարժները, կրելով նախորդ սերնդի գաղափարները, պետք է հաջորդափոխեն ավագ սերնդին՝ զարգացնելով նրա քաղաքակրթիչ գործն ու առաջադրեն նոր գաղափարներ: Այդպես «...կ'ապրի ու կը զարգանայ ազգն ու մարդկությունը, սերունդք ձեռք է ձեռք անցունելով ու աւանդելով լուսաւորութեան ջահը, տալաւ աւելի մեծափայլ» [37]:

Այդպիսով՝ Ռեթեոս Պերպերյանի ազգային գաղափարակարգը կոչված է՝ նպաստելու քաղաքակիրթ, լուսավորյալ, հայրենասեր և առաջադեմ ազգի ձևավորմանը, մարդու դաստիարակությամբ՝ ազգի հոգևոր վերածնությանը: Ժամանակի պահանջներով ազգային առաջադիմության գործընթացը դարձել էր ազգային քաղաքականության կարևորագույն մասը: Օրինաչափ է, որ Պերպերյան և ազգային այլ վարժարաններում կերտվեց մի քանի հայ սերնդի ազգային նկարագիրը, և հիմք դրվեց ազգային-քաղաքական վերածննդի գործին:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. Պէրպլերեան Ռ. Յառաջադիմություն // Առաջին տերեւք, Կ.Պոլիս, Տպագրություն Ե.Մ. Անտոնեան, 1877, էջ 154:
2. Տես՝ Ծրագիր Ընդհանուր Օրինաց Ազգային կրթութեան // Ատենագրությունը Ազգային ժողովոյ 1880-81 նստաշրջանի, Կ.Պոլիս, Տպագր. Կ.Ա. Պարոնեան, 1881, էջ. 559–608:
3. Օրէնք Ազգային վարչական կազմակերպութեան հաստատեալ ՅԱզգային Երեսփոխանական ժողովոյ, Ի Նիստ Չ. բացման 1880 ամի, 5 Սեպտեմբեր, Կ. Պոլիս, էջ. 153–160:
4. Պէրպլերեան Ռ. Ուսումնական խորհուրդը // Դպրոց եւ դպրություն. Կրթական նիւթեր, Վիեննա, Միխիթարեան տպարան, 1907, էջ 106:
5. Նույնը:
6. Նույն տեղում, էջ 108:
7. Տես՝ Ազգային Սահմանադրություն Հայոց, Կ.Պոլիս, Տպագր. Յ. Միւհէնտիսեան, 1963, Կէտ Գ., էջ. 11–12:
8. Պէրպլերեան Ռ. Կրթական ճառեր // Մարդիկ եւ իրք, Կ.Պոլիս, Տպագր. Գ. Պաղտատլեան, 1885, 195 և 197:
9. Պէրպլերեան Ռ. Համազգեաց վարժարան // Դաստիարակի մը խօսքերը, Վիեննա, Միխիթարեան տպարան, 1901, էջ 137:
10. Պէրպլերեան Ռ. Ճառ յոբելինական // Դպրոց եւ դպրություն, էջ 183:
11. Պէրպլերեան Ռ. Հաշտություն // Առաջին տերեւք, էջ. 135–136:
12. Պէրպլերեան Ռ. Կրթական բանաձեւք // Դպրոց և դպրություն, էջ. 43–44:
13. Պէրպլերեան Ռ., Բարոյական դաստիարակություն // Դպրոց և դպրություն, էջ 80:
14. Պէրպլերեան Ռ. Կրթական բանաձեւք // Դպրոց և դպրություն, էջ 49:
15. Պէրպլերեան Ռ. Կրթական ճառեր // Մարդիկ եւ իրք, էջ. 51–52:

16. *Պերպլերեան Ռ.* Պատասխանատուութեան կեանքը // Դպրոց և դպրութիւն, էջ 204:
17. *Պերպլերեան Ռ.* Փրկութիւն // Առաջին տերեւք, էջ. 144 և 146:
18. *Պերպլերեան Ռ.* Մարդիկ եւ իրք, էջ 97:
19. Ատենագրութիւնք Երեսփոխանական Ընդհանուր Ժողովոյ 1884–1886 նստաշրջանի, Կ.Պոլիս, Տպագր. Մ. Սարեան, 1886, էջ 205:
20. *Պերպլերեան Ռ.* Բարոյական գիտութիւնք // Դպրոց և դպրութիւն, էջ 122:
21. Նույն տեղում, էջ 127:
22. Նույն տեղում, էջ 130:
23. Նույն տեղում, էջ 124:
24. Նույն տեղում, էջ. 125–126:
25. Նույն տեղում, էջ 135:
26. Նույնը:
27. *Պերպլերեան Ռ.*, Մարդիկ եւ իրք, էջ 166:
28. Նույն տեղում, էջ 26:
29. Նույն տեղում, էջ 38:
30. *Պերպլերեան Ռ.* Բարոյական գիտութիւնք // Դպրոց և դպրութիւն, էջ 136:
31. *Պերպլերեան Ռ.* Նամակ առ Կարապետ Էֆէնտի Փանոսեան (10 Յուլիս, 1871) // Առաջին տերեւք, էջ 188:
32. Նույն տեղում, էջ 189:
33. *Պերպլերեան Ռ.* Դպրոցական վերամուտի առթիւ // Դպրոց եւ դպրութիւն, էջ 10:
34. *Պերպլերեան Ռ.* Հին Յունաց դաստիարակութեան նշանակելի կէտերը // Դպրոց եւ դպրութիւն, էջ 169:
35. *Պերպլերեան Ռ.* Դպրոցական պատիժները // Դպրոց եւ դպրութիւն, էջ 64:
36. *Պերպլերեան Ռ.* Գեղեցիկն եւ գեղարուեստք // Երկու բանախօսութիւնք, Կ. Պոլիս, Տպագր. Արամեան, 1880, էջ 43:
37. *Պերպլերեան Ռ.* Դրուատեաց ետին // Դաստիարակի մը խօսքերը, էջ 124:

СИСТЕМА НАЦИОНАЛЬНЫХ ИДЕЙ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В АРГУМЕНТАЦИИ РЕТЕОСА ПЕРПЕРЯНА

Л.С. Сарвазян

к.филос.н., доцент

*заведующая Отделом теории и истории философии
Института философии, социологии и права НАН РА*

АННОТАЦИЯ

В данной статье анализируется система национальных идей образования и воспитания, а также принципы научно-педагогической деятельности Ретеоса Перперяна – западноармянского общественно-политического деятеля, педагога, публициста и поэта. Его концепция и теоретические положения сформировались в результате осмысления сущности, целей и методов воспитания, характера и тенденций образования, педагогических принципов, содержания учебных программ и учебников, роли власти, управляющей сферой образования, а также других фундаментальных проблем педагогики. Исходной идеей Перперяна является принцип единства национального образования и воспитания, а их целью – духовное совершенствование армянского народа как гарант его национального правового и политического единства. Результаты исследования свидетельствуют о том, что вся стратегия национального воспитания неразрывно связана с историческим прошлым нации, её актуальными проблемами и политическими тенденциями. Согласно Перперяну, всестороннее образование и целостное воспитание должны способствовать формированию свободолюбивых, благочестивых, патриотичных и национально сознательных личностей, наделённых гражданским самосознанием, правосубъектностью и спо-

способностью эффективно решать общенациональные задачи. В этом контексте подчёркивается важность гармоничного сочетания преподавания естественных и гуманитарных дисциплин в армянских образовательных учреждениях, физического, нравственного, эстетического и религиозного воспитания, а также применения методологических принципов логики и философии и педагогических методов в образовательном процессе.

Ключевые слова: Ретеос Перперян, национальное образование, национальное воспитание, логические, философские и педагогические методы, гражданское самосознание, философия образования.

THE SYSTEM OF NATIONAL IDEAS OF EDUCATION AND UPBRINGING IN THE ARGUMENTATION OF RETHEOS PERPERYAN

L. Sarvazyan

PhD in Philosophy, Associate Professor

*Head of the Department of theory and history of philosophy
of the Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS RA*

ABSTRACT

The article analyzes the national educational and pedagogical ideology and principles of scientific and pedagogical activity of Retheos Perperyan, a Western Armenian socio-political figure, educator, publicist, and poet. His conceptual framework and theoretical formulations emerged through the interpretation and analysis of the essence, aims, and methods of upbringing, the nature and trends of education, pedagogical principles, the content of curricula and textbooks, the role of governmental authority in the

administration of education, and other fundamental educational issues. Perperyan's central idea is the principle of the unity of national education and upbringing, while their ultimate goal is the spiritual advancement of the Armenian nation as a guarantee of its national legal and political unity. The study demonstrates that the entire strategy of national upbringing is intrinsically linked to the historical past of the nation, its existing challenges, and prevailing political trends. According to Perperyan, comprehensive education and holistic upbringing should foster the development of freedom-loving, pious, patriotic, and nationally conscious individuals endowed with civic awareness, legal subjectivity, and the capacity to address national challenges. Within this framework, particular importance is attached to the harmonious teaching of the natural sciences and the humanities in Armenian educational institutions, to physical, moral, aesthetic, and religious upbringing, as well as the application of the methodological principles of logic and philosophy and pedagogical methods in the educational process.

Keywords: Retheos Perperyan, national education, national upbringing, logical, philosophical, and pedagogical methods, Armenian education, civic consciousness, educational philosophy.

ГЕДОНИСТЫ НА ТРОНЕ: АРТАВАЗД, АНТИОХ И ИРОД НА ФРОНТИРАХ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКО-РИМСКОГО МИРА¹

Е.Г. Маргарян

*д.ист.н., профессор,
директор Института международных отношений и
общественно-политических наук Российско-Армянского
университета,
ведущий научный сотрудник Института востоковедения
НАН РА
yervand.margaryan@rau.am
ORCID: 0000-0001-7396-2399*

АННОТАЦИЯ

Данная статья исследует политическую и культурную феноменологию вассального царства на восточных окраинах Римской республики/империи и западных границах Парфии в позднем I веке до н. э. На примере Артавазда II Армянского, Антиоха I Коммагенского и Ирода Великого автор вводит концептуальную метафору «шва» и «стены» для анализа стратегий выживания пограничных государств. Опираясь на концепции А. Тойнби («иродианство» и «зелотизм») и антропологическую теорию лиминальности, деконструируется двойная легитимность, которую эти правители были вынуждены поддерживать перед лицом местной традиции и имперского центра. Автор доказывает, что трайбализм и региональный партикуляризм локальных элит парадоксальным об-

разом служили готовой инфраструктурой для косвенного имперского управления, а не инструментом суверенитета. В заключении демонстрируется, что хотя стратегия «шва» (синтез и компромисс) требовала трагической личной и политической цены, изоляционистская стратегия «стены» исторически терпела крах, сводя выбор фронтальных политик к различным модусам платы за само право оставаться собой.

Ключевые слова: вассальное царство; иродианство; зелотизм; политический синкретизм; лиминальность.

Введение

Актуальность исследования обусловлена сохраняющейся востребованностью сравнительно-типологического анализа стратегий политического выживания малых государств на границах крупных имперских систем – модели, не утратившей эвристической ценности и для понимания положения современных государств между конкурирующими центрами силы. Несмотря на обширную историографию, посвящённую отдельным фигурам Артавазда II, Антиоха I Коммагенского и Ирода Великого, их синхронное и типологическое сопоставление как представителей единой стратегии двойной легитимности на трёх разных фронтах остаётся практически не разработанным. Целью настоящего исследования является реконструкция и сравнительный анализ стратегии политического синтеза (метафорически обозначаемой как «шов»), применявшейся правителями эллинистическо-римского фронта конца I века до н.э., а также цены, которую эта стратегия налагала на

них и их окружение. Задачи исследования: (1) деконструировать концептуальный аппарат А. Тойнби («зелотизм» и «иродианство») применительно к материалу; (2) проанализировать конкретные механизмы легитимации у трёх правителей; (3) выявить структурную роль родовой знати как парадоксального инструмента косвенного имперского управления. Гипотеза исследования состоит в том, что стратегии «шва» и «стены» представляют собой не альтернативные пути к успеху, а два различных модуса неизбежной платы за политическое выживание на фронтире. Теоретическая значимость работы заключается в развитии компаративного инструментария исследований фронта; практическая – в применимости предложенной модели к анализу иных исторических и современных пограничных политий.

Методологические основания исследования

Работа опирается на компаративно-типологический метод, применяемый к трём синхронным и генеалогически связанным случаям; концептуальный аппарат А. Тойнби («зелотизм»/«иродианство»), используемый как эвристическая, а не догматическая рамка; и антропологическую теорию лиминальности (В. Тёрнер, Т. Барфилд), позволяющую описать фронтирного правителя как институционализированное воплощение пограничного состояния. Источниковую базу составляют нарративные (Иосиф Флавий, Плутарх, Дион Кассий, Тацит, Аппиан), эпиграфические (надписи Немрута и Арсамеи, курган Каракуш) и юридические (Новеллы Юстиниана) источники.

К последней трети I века до н.э. восточное Средиземноморье и Иранское нагорье стягивались в узел, где старые эллинистические монархии доживали свой век под растущим давлением Рима с запада и Парфии с востока. В этом сжимающемся пространстве властвовала особая порода правителей – не столько завоеватели или администраторы, сколько посредники, вынужденные держать двойную легитимность: перед лицом собственных подданных, чья идентичность коренилась в местном культе, языке и генеalogии, и перед лицом эллинистическо-римского культурного кода, без которого невозможен был диалог с сюзереном. Артавазд Армянский, писавший трагедии по-гречески; Антиох Коммагенский, конструировавший синкретический царский культ на вершине Немрута; Ирод Иудейский, возводивший театры и ипподромы в городе, где сама статуя орла на Храме могла стоять ему трона, – все трое существовали в этом зазоре. Двойная идентичность здесь была не украшением власти. Она была условием её выживания.

Понятие «гедонизма» применяется здесь к фигурам этих правителей не в обывательском смысле, а как эквивалент эллинистического феномена *truphē* – демонстративного культурного блеска, монументального сибаритства и утонченного интеллектуализма [1]. Этот изысканный «политический гедонизм» выступал сознательной эстетической и экзистенциальной альтернативой окружавшему их миру. Он одинаково дистанцировал царей-медиаторов как от глухого, аскетичного изоляционизма местной трайбалистской знати, так и от brutального, хищнического милитаризма великих империй, олицетворенного фигурами

Марка Антония, Цезенния Пета или Фраата IV. Театры, пиры, философские беседы и сакральная роскошь были для них не формой бегства от реальности, а агрессивным манифестом суверенитета и языком цивилизации, швом, сшивающим осколки эллинистического Космополиса перед лицом наступающего хаоса.

Эта коллизия получила точное имя у А. Тойнби – визионера цивилизационного масштаба, сознательно жертвовавшего источниковой скрупулёзностью ради широты обзора. Его теоретическая схема применяется здесь именно как эвристический скальпель, а не как догма. Любое традиционное общество, столкнувшись с превосходящей внешней силой, раскалывается на два непримиримых полюса. «Зелотизм» – идеология самоизоляции, объявляющая динамику, рационализм и открытость миру экзистенциальной угрозой; она оправдывает собственное бесплодие ссылкой на седую древность и священный текст. «Иродианство» – названное по имени одного из героев настоящего исследования – тактика тех, кто предпочитает выжить ценой компромисса тому, чтобы с достоинством исчезнуть в вооружённой обороне чистоты.

Тойнби не оставляет пространства для сентиментальной уравновешенности: зелотизм «безнадёжно пассивен, какими бы ни казались активными случайные взрывы насилия» [2, 3, 4, 5]. Напротив, иродианская политика – это «честный реализм, обязывающий признавать неоспоримые факты и на этой основе действовать». Она требует куда большего мужества, чем поза принципиального отказа.

Ирония истории в том, что сам зелотизм, добившись успеха, неизбежно воспроизводит своего врага. Восстание

Маккавеев начиналось как образцовый zelotский ответ на эллинизацию — запрет обрезания и осквернение алтаря Иерусалимского храма при Антиохе Эпифане были для повстанцев “*casus belli*” в чистом виде [6]. Но уже второе-третье поколение их потомков, Хасмонеи, превращается в точную копию тех эллинистических басилевсов, против которых восставали их деды. Аристократ I принимает диадему и титул «филэллин», Александр Яннай чеканит монету с греческими легендами, держит наёмников-язычников и ведёт придворные интриги с братоубийством на манер любого эллинистического двора [6]. Зелотизм, одержавший победу, не отменяет иродианского выбора — он просто откладывает его на два поколения и лишает его честности [4, 5]. Ирод хотя бы не скрывал, чем платит за выживание царства, тогда как его хасмонеиские предшественники пришли к той же траектории, яростно отрицая при этом её очевидность.

Артавазд, Антиох и Ирод — это не случайное совпадение и не три частных курьёза «эллинизации» на периферии ойкумены. Это трижды одна и та же ставка, сделанная на трёх разных фронтах — армянском, коммагенском и иудейском. Ставка на то, что царство переживёт своего царя именно потому, что он согласился быть швом, а не стеной. Их zelotские оппоненты — иудейские ревнители закона, армянская родовая знать, жрецы локальных культов — отвечают этой ставке зеркально жёстким тезисом: то, что царь называет синтезом, есть осквернение сакрального рубежа. Рубежа, который именно он по праву рождения был обязан охранять собственной кровью, если потребуется, а не стирать ценой чужого доверия. Один из них скажет

впоследствии, что предпочёл честный компромисс героическому самоубийству нации. Другие ответят, что честнее было бы просто умереть, чем купить продолжение существования за счёт того, ради чего вообще стоило существовать. В этом, возможно, главный урок трёх фронтиров: выбор никогда не стоял между швом и стеной как между победой и поражением. Он стоял – и продолжает стоять – между двумя разными способами в конечном счёте платить за само право оставаться собой.

Основная часть

Политическая лиминальность фронта: концептуальные рамки

Для деконструкции феномена «царей-медиаторов» классического инструментария нарративной истории часто оказывается недостаточно. Фронтир эллинистическо-римского Востока конца I века до н.э. – это не статичная линия разграничения на геополитической карте, а подвижное, гетерогенное пространство миросистемных разломов, которое в терминах современной антропологии и политической философии точнее всего описывается как лиминальная зона [7, 8, 9]. Лиминальность – состояние пребывания «между и посередине» (“betwixt and between”) – в контексте пограничных политий перестаёт быть временной фазой транзита и превращается в перманентную форму существования. Фронтир здесь выступает как пространство пересечения и взаимного наложения нескольких нормативных порядков, где ни один из них не обладает монополией на легитимность.

В этих условиях фигура вассального правителя становится институционализированным воплощением лиминальности. Стратегия «царя-шва» – это не просто конъюнктурный коллаборационизм или дипломатическое лавирование, а сознательная попытка легитимировать саму пограничную гибридность, превратив её в устойчивый политический статус. Царь-медиатор стремится удержать суверенитет за счет создания сложного семиотического и административного интерфейса, способного одновременно транслировать имперскому центру код лояльности, а местному обществу – код традиционной сакральной автономии.

Однако ловушка лиминального правителя укоренена в самой природе универсалистских систем. Как Рим, так и Парфия мыслят категориями гомогенизации и окончательного поглощения подконтрольных пространств, видя во фронтире лишь временный зазор, подлежащий ликвидации. Одновременно с этим внутренняя традиционалистская оппозиция («зелоты») оперирует жёсткими бинарными оппозициями (свой/чужой, чистый/осквернённый), в которых любая попытка синтеза интерпретируется как предательство и эрозия идентичности. Таким образом, «шов» пограничной государственности оказывается зажат в тиски: он призван сдерживать геополитическую энтропию, оставаясь при этом чужеродным элементом как для универсалистских притязаний империи, так и для партикуляристской логики локального социума.

Артавазд: воспитанник Космополиса

Артавазд не избрёл свою двойную идентичность – она была наследством, выпестованным специально для не-

го отцом, Тиграном Великим, ценой немалой крови. Строя свою эллинистическую державу, Тигран столкнулся с сопротивлением не столько внешних врагов, сколько собственной родовой знати, чья локальная власть на местах убывала прямо пропорционально росту его личного величия. Ответом царя стал синойкизм в его самом буквальном, насильственном смысле: в новую столицу, Тигранакерт, свозили не только покорённые народы завоёванных земель, но и саму армянскую родовую верхушку – с семьями, челядью и всем, что составляло источник их регионального влияния.

Тигран отрывал аристократию от малой родины и бросал в горнило эллинистического мегаполиса для переплавки в одном большом котле имперской культуры [10, 11]. Этот проект развивался по образцу утопических схем предэллинистической политической мысли, ищущих идеальное государственное устройство на скрещении полиса и монархии; ближайшим литературным прообразом здесь выступает «Киропедия» Ксенофонта. Тигранакерт замышлялся как Космополис в буквальном, стоическом смысле слова: армяне, греки, иранцы и семиты, говорящие на четырёх разных языках, должны были символизировать четыре стихии – землю, воду, огонь и воздух, – а сам царь занимал место космократора, царя-жреца, гармонизирующего этот маленький космос в центре города [12, 13, 14].

Средством для производства «нового человека», готового жить в таком городе, стало насильственное изъятие детей знати из привычной среды и их воспитание в дворцовых интернатах под руководством приглашённых греческих софистов – Метродора Скепсийского и Амфикрата

Афинского. Это было классическим проявлением имперского инструментария «Smart Power» против локального партикуляризма [15]. Именно в этом питомнике новой генерации и был выкован Артавазд – вероятно, самый одарённый ученик Метродора. Наставник вложил в него доктрину Средней Стои: синтез философской созерцательности (*vita contemplativa*) и деятельной жизни (“*vita activa*”), идеал не просто просвещённого, а деятельного философа на троне [16, 11].

Цена этого проекта оказалась высокой, и не только для родовой знати. Когда в 69 году до н. э. Лукулл осадил и взял Тигранакерт, большая часть новой, взращённой Тиграном генерации без колебаний открыла ворота врагу; лишь горстка знатных юношей заперлась в цитадели и была перебита римлянами до последнего человека. Молодая поросль нового нобилитета, которая должна была унаследовать замысел Тиграна, была уничтожена почти полностью – Артавазд оказался в числе немногих уцелевших.

Не миновала трагическая участь и самого Метродора: когда Митридат Евпатор, нуждавшийся в его лояльности, потребовал вернуть беглого философа-советника, тот, по всей видимости, предпочёл покончить с собой, чем дожидаться подосланных убийц [13]. Это была архетипическая смерть учителя, которую спустя век почти дословно повторит участь наставника при куда более известном римском императорском доме.

Оборотная сторона синтеза: голос родовой знати

Такая цена не может остаться за скобками анализа, если мы всерьёз относимся к собственной методологической

предпосылке – что фронтир есть зона столкновения двух легитимных нормативных порядков, а не поле боя прогресса против реакции. У армянской родовой знати, сопротивлявшейся синойкизму Тиграна, была своя, вполне артикулируемая правда: сохранение автономии рода, недоверие к централизующей власти, которая рвала связь между землёй и происхождением и в буквальном смысле забирала детей знати как заложников будущей лояльности. Это не иррациональный трайбализм и не сопротивление ради сопротивления, а рациональная защита конкретного интереса. Это тот самый интерес, что почти два тысячелетия спустя будет двигать сюникскими меликами, отстаивающими наследственную автономию перед лицом любой централизующей власти, будь то персидская, османская или российская.

Более того, стоит пойти дальше простого признания легитимности обеих сторон: трайбализм, отстаивая родовую автономию, объективно работает не столько против имперской власти, сколько на неё. Показательно, что наследственные армянские сатрапии Цопка (Софены) были официально признаны Византией вплоть до VI века [17, 18, 19]. Это делалось не из уважения к местной традиции, а потому что управлять фронтиром через десяток разрозненных родовых владетелей было для Константинополя попросту дешевле и удобнее, чем иметь дело с одним консолидированным армянским государством.

Трайбализм не столько сопротивляется империи, сколько создаёт для неё готовую инфраструктуру косвенного управления: с вождём клана всегда можно договориться порознь, тогда как с государством, говорящим от

имени коллективного интереса, а не частной лояльности конкретного дома, приходится либо воевать, либо считаться как с равным. Синойкизм Тиграна был поэтому не только градостроительным, но и по существу антитрайбалистским проектом: разрушая посредническую прослойку родовых вождей, он лишал и Рим, и Парфию того самого инструмента, которым они привыкли управлять фронтиром чужими руками.

И тем не менее – здесь государствоцентричная позиция автора имеет право на голос, а не только на нейтральное перечисление сторон: в перспективе становления государства партикуляристская логика знати оказывается разрушительной именно потому, что она не производит альтернативной государственности. Она производит вакуум – тот самый вакуум, который на исторической дистанции заполняется либо внешним завоевателем, либо распадом на удельные единицы, неспособные противостоять ни Риму, ни Парфии. Тигран, при всей жестокости своего метода, строил единственную работающую альтернативу этому вакууму – какую цену за неё ни пришлось бы платить.

Философ на троне vs Имперский тиран: урок Нерона

Триумф философского воспитания при этом не гарантия, а всего лишь ставка, и история знает её провалы не хуже, чем удачу. Современник Артавазда Нерон был воспитан Сенекой в духе того же стоического идеала синтеза “*vita activa*” и “*vita contemplativa*” – и стал тираном, превзошедшим, по слову источников, жестокость любой вос-

точной деспотии [20, 21]. Философское воспитание удваивает ставку, но не выбирает за неё исход: сработает – получится Артавазд, не сработает – получится Нерон. Метродору, в отличие от Сенеки, повезло больше – но это была удача исполнения замысла, а не гарантия самого замысла.

Антиох Коммагенский: шов на вершине Немрута и стена Ктесифона

Двойное происхождение здесь было не метафорой, а буквальным фактом рождения. Отец Антиоха, Митридат I Каллиник, был иранским Ервандаканом; мать, Лаодика Фея Филадельф, – селевкидской царевной. Титулатура, которую Антиох велел высечь на Немруте – Βασιλεὺς Μέγας Ἀντίοχος Θεὸς Δίκαιος Ἐπιφανὴς Φιλορωμαῖος καὶ Φιλέλλην, – была не дипломатическим реверансом на все стороны сразу. Это было точное метафизическое притязание: право принадлежать одновременно всем мирам, которые когда-либо порождала эта земля [22]. На дексизис-рельефах царь не стоит перед богами в позе просителя – он жмёт им руку как равный, заключая с божеством договор о взаимности, а не вознося молитву о милости [23, 24, 25].

Пять колоссальных фигур на террасах Немруда представляют собой составных существ в самом буквальном смысле. Зевс-Оромазд, Аполлон-Митра-Гелиос-Гермес, Артагн-Геракл-Арес, богиня Коммагена и сам царь соединяют в себе греческое и иранское начала в едином, неделимом акте космологического бытия. Это была глубоко личная космология династии Ервандаканов, выстроенная в зазоре между богами и империями [26]. Как явствует из его

немрудской и арсамейской надписей, царь был проникнут верой в собственное избранничество на этой земле и в бессмертие своей души. Быть одновременно наследником Дария и наследником Александра – не пустое генеалогическое хвастовство. Это биографический факт, который на личностном уровне означает не принадлежать никому. Антиох буквально встроил себя в божественность, потому что божественность оказалась единственной категорией бытия, достаточно вместительной, чтобы удержать раздробленную целостность его идентичности.

Политика Антиоха не была изолированным казусом. Она была частью того же самого узла, что стягивал Артавазда: современники называли обе стратегии политикой «третьей силы» – балансированием между Римом и Парфией ради сохранения суверенитета [19, 27]. Узел этот был не только метафорическим. Дочь Антиоха I, Лаодика, была выдана за парфянского царя царей Орода II, а их сын, царевич Пакор, женился на дочери самого Артавазда II Армянского. Три региональные династии сошлись в одном молодом человеке, ставшем живым узлом геополитики. Когда в 38 году до н. э. римский полководец Публий Вентидий Басс заманил Пакора в засаду и убил его в битве при Гиндаре, рухнул не только антиримский альянс – разрушилась сама несущая конструкция, ради которой затевался этот масштабный династический проект [28, 29].

Цена двойной идентичности не ограничивалась самим царём – она настигала и тех, кого отправляли жить в чужом мире вместо своего. Лаодика, воспитанная в космополитичном, эллинизированном Самосате, попала ко двору Ктесифона в момент, когда парфянская придворная куль-

тура всё жёстче смыкалась вокруг ортодоксальной иранской, зороастрийской идентичности и «гаремного изоляционизма». Этот мир строгих ритуальных иерархий становился всё менее терпимым к эллинистической гибкости, которая была для неё родным воздухом. Она умерла вдали от родины, получив от парфянского двора ровно то отношение, какое зелотская логика оказывает любому проводнику синтеза: не почесть, а забвение. Это произошло в ходе кровавых придворных неурядиц, когда к власти пришел Фраат IV, планомерно уничтожавший как своих братьев, так и их матерей [30].

Митридат II Коммагенский, узнав о смерти сестры, отправил магов в самое сердце Парфии, чтобы вернуть её останки. Этот культ Михры и священные ритуалы памяти утверждали, что Лаодика принадлежит сакральной земле Коммагены прежде, чем парфянскому престолу [31]. В надписи на кургане Каракуш, среди сухих формул эллинистической погребальной эпиграфики, прорывается одна строка неожиданной, пронзительной простоты: «Она была прекраснейшей из женщин» [32, 1]. Немруд и Каракуш – не два разрозненных памятника. Это единая система: ось мира и ось смерти, две вертикали одной и той же династической космологии – дерзкое требование вечности, уравновешенное священной обязанностью памяти.

Показательно, что в истории падения Коммагены – в отличие от армянского случая – нет и следа сопротивления царю со стороны собственной родовой знати. Драма здесь разыгрывается не между правителем и местными элитами, а внутри самой династии, между поколениями. В 72 году н. э. легат Сирии Цезенний Пет, обвинив престарелого Ан-

тиоха IV в сговоре с парфянами, двинул на Коммагену VI Железный легион. Сам царь, всё ещё веривший в свою «дружбу и союз» с Римом, вывел семью из столицы, чтобы вести переговоры с позиции покорного вассала.

Однако инициативу перехватили его сыновья, Эпифан и Каллиник, которые, по свидетельству Иосифа Флавия, «взялись за оружие» и в дневном сражении разбили передовые силы Пета без потерь [33]. Победу одержал не гедонист-синтезатор – её одержали наследники, воспитанные в том же духе воинской доблести, что некогда пытался выковать Тигран в молодой армянской аристократии. Престарелый царь, узнав о победе сыновей, не сумел ею воспользоваться: охваченный паникой, он с женой и дочерьми бежал в Киликию, тем самым, по слову того же Иосифа, сам отняв мужество у своих солдат и предрешив участь некогда сильного царства.

Веспасиан обошёлся с пленным «королём Лиром» Коммагены с редким для победителя великодушием: снял с него цепи, назначил щедрый пенсион, позволил доживать век в почётной ссылке в Лакедемон, а затем в Афинах. Этот жест был призван смягчить впечатление от незаконной ликвидации древней династии [34]. Но подлинным продолжением истории Ервандаканов стала не эта милостивая ссылка, а судьба следующего поколения.

Внук Антиоха IV, Гай Юлий Антиох Филопapp, стал римским сенатором, жрецом престижного римского братства арвальских братьев (*Fratres Arvales*), другом императоров Траяна и Адриана и архонтом Афин, где по сей день на холме Муз стоит воздвигнутый в его честь монументальный мавзолей. Его сестра, Юлия Бальбилла, писа-

ла сапфическими размерами стихи на Колоссе Мемнона как придворная поэтесса Адриана и императрицы Сабины [35, 36]. Династия, что искала бессмертия на Немруде в синкретическом пантеоне, в итоге обрела его в том самом акте трансмутации, которым имперский центр награждает своих самых одарённых беглецов с периферии: не боги приняли Антиоха в свой круг, а римский сенат и афинская Академия приняли его потомков.

Ирод Иудейский: венец без покоя

Если Антиох удостоверял свою двойную легитимность генеалогией, а Артавазд – воспитанием, то Ироду приходилось доказывать её заново каждым отдельным поступком, поскольку происхождение изначально работало против него. Идумеянин по крови, «полуеврей» в устах противников [6], он получил трон не по правам рождения внутри иудейской традиции, а по прямому назначению римского Сената, и был вынужден компенсировать этот дефицит легитимности избытком монументальных деяний.

Отсюда его двойная строительная программа, читающаяся как ровно тот же ход, что и у Антиоха с Артаваздом: беспрецедентное расширение Иерусалимского Храма, которого не знала иудейская история, – легитимация перед единоверцами; и одновременно возведение Кесарии Приморской, храмов Роны и Августа, учреждение эллинистических игр и ипподромов – легитимация перед сюзереном. Логика здесь та же, что и на Немруде: царь не изменяет традиционному культу – он придаёт ему имперский масштаб и блеск, которого тот без него не имел бы.

Зелотский ответ на эту стратегию выстроен зеркально, по тем же трём линиям, что и у оппонентов Антиоха и Артавазда.

➤ Первая линия – аргумент о чистоте границы: когда Ирод водружает огромного золотого орла над воротами Храма, учителя закона Иуда и Маттафия подбивают учеников сорвать его. Повстанцев сжигают заживо [6], но сам инцидент наглядно демонстрирует: для традиционалистской оппозиции имперский декор царя есть идолопоклонство в святая святых.

➤ Вторая линия – аргумент о крови: идумейское происхождение делает саму легитимность Ирода вечно оспоримой не по делам, а по рождению. Это ровно та же логика, что отказывала Артавазд и Антиоху в подлинности их наследия, только вывернутая наизнанку: Ирод, будучи в глазах иудейской элиты чужаком, вынужден доказывать свою принадлежность к традиции, которую он одновременно модернизирует и ломает.

➤ Третья линия – аргумент о фактическом перекосе: театры и ипподромы возводятся с имперским размахом, тогда как локальный культ получает лишь символическое участие царя. Декларируемый синтез на словах оборачивается медленной эрозией местного в пользу космополитичного на практике.

Но самую высокую цену за эту двойную легитимность Ирод заплатил не перед лицом зелотов, а внутри собственного дома. Мариамна, его жена из хасмонейского рода, была именно тем источником родовой чистоты крови, которого недоставало самому Ироду. И он же в приступе параноидального недоверия казнил её, а затем и рождённых ею

сыновей, Александра и Аристобула, заподозрив их в заговоре [6].

Империя оценила эту семейную бойню с горькой иронией: Октавиан Август, по свидетельству современников, заметил, что при дворе Ирода безопаснее быть его свиньёй, чем его сыном – свинью, как нечистое для иудеев животное, царь по крайней мере не убьёт [37]. Тот самый механизм двойной легитимности, что требовал от Ирода политического синтеза с Римом, обернулся внутри дома тотальным недоверием, пожиравшим именно ту хасмонейскую кровь, которая должна была его легитимность обеспечивать.

После смерти Ирода в 4 году до н.э. царство, которое он удерживал ценой титанического напряжения, было разделено между его наследниками. Меньше чем через полвека Иудея и вовсе превратилась в прямую римскую провинцию под управлением префектов и прокураторов. Тем самым зелотское давление, которое Ирод сдерживал компромиссами и казнями, взорвалось Великим иудейским восстанием 66–71 годов н. э. – тем самым, в котором Иосиф Флавий, наш главный свидетель об Ироде, сам будет вынужден мучительно выбирать сторону. Ирод не предотвратил катастрофу – он её отсрочил, заплатив за эту отсрочку гибелью собственной семьи.

Заключение

Здесь стоит вернуться и к тезису о родовой знати. Трайбализм в этих трёх случаях – не столько враг царя-медиатора, сколько удобный инструмент в руках его им-

перского сюзерена. Софенские сатрапы у армян [38], зороастрийская партия при парфянском дворе, хасмонеиские ревнители закона у иудеев – во всех случаях партикуляристская логика местной знати оказывается на руку не столько собственному народу, сколько внешней державе. Империи всегда проще договориться с раздробленной, слабо легитимной локальной властью, чем со «швом», стремящимся удерживать Евфратский фронт и соединять два мира в единую субъектную конструкцию [39].

Коммагена здесь выступает как показательное исключение, подтверждающее правило от противного: там, где родовая знать как самостоятельная сила попросту не сложилась, династия продержалась дольше. Она пала не от внутреннего трайбализма, а в результате холодного имперского расчёта Рима – но пала всё равно.

Была и иная, куда более осязаемая попытка не просто типологического, а военно-политического объединения этих трёх фронтиров – и именно её судьба показывает, почему одного лишь сходства стратегий оказалось недостаточно. Брак Лаодики, дочери Антиоха I, с парфянским царём царей Ородом II, а затем и брак их сына, царевича Пакора, с дочерью Артавазда II Армянского связывали Коммагену, Парфию и Армению в один узел, который современники прямо называли складывающейся антиримской коалицией, всерьёз тревожившей Рим. Но союз держался не на общности интересов трёх элит, а на жизни одного конкретного человека: когда в 38 году до н. э. Вентидий Басс заманил Пакора в засаду под Гиндаром и убил его, вместе с ним умер и весь проект. Дело было не только в гибели персоны, но и в том, что ни в одном из трёх дворов

правлящая элита не была готова синхронизировать частный интерес с общим: родовая знать каждой из стран систематически предпочитала слабую, оспоримую местную власть – то есть в конечном счёте более удобную для торга с Римом или Парфией, – сильному царю-объединителю. Гедонисты трёх фронтиров, возможно, и чувствовали спинным мозгом необходимость единого фронта, но каждый из них в итоге вёл свою войну в одиночку, потому что собственная знать связывала ему руки прежде, чем это успевал сделать внешний враг.

Показательно и то, насколько тесно, порой буквально по крови, переплетены были судьбы этих домов: внучка Артавазда II, Глафира, была выдана за Александра, сына Ирода, а их сын, по позднейшей традиции, недолго правил Арменией – деталь, дошедшая до нас с оговоркой самих источников («может быть»), но красноречиво свидетельствующая, что три фронтирные династии этой статьи в конечном счёте были не только типологически, но и генеалогически одной расширяющейся семьёй. И эта же семья почти синхронно теряет самостоятельность: в 66 году в Риме Нерон коронует на армянский престол Тиридата I Аршакида, окончательно закрывая любые притязания домов, восходящих к Арташесидам; в 70 году падает осаждённый Титом Иерусалим; в 72 году Веспасиан низлагает Антиоха IV Коммагенского. Три шва, сшитые с таким тщанием на протяжении столетия, распускаются в течение одного неполного десятилетия.

Шов, как бы искусно он ни был сшит, не бессмертен – он лишь покупает время, город, поколение. Но и стена, которую защищали ценой собственной крови противники

синтеза, ни разу не выстояла дольше шва: Хасмонеи сами стали тем, против чего когда-то восстали; армянские нахарары почти пятью веками позже, в 428 году, добровольно демонтировали собственную монархию – только чтобы получить не независимость, а персидский марзпанат. В этом, возможно, главный урок трёх фронтиров: выбор никогда не стоял между швом и стеной как между победой и поражением. Он стоял – и продолжает стоять – между двумя разными способами в конечном счёте платить за само право оставаться собой.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маргарян Е.Г.* Эллинизм и его трансформации. Проблемы периодизации, универсализации и преемственности. Кн. I. Ер.: Ин-т истории АН РА, 2021.
2. *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М.: «Прогресс», 1991.
3. *Маргарян Е.Г.* Зелотизм и примордиализм как ключевые черты армянской историографии позднего советского и постсоветского периодов // «ЭНОЖ История», 16 (5/151), 2025.
4. *Մարգարյան Ե.* «Հելլենիզմը հրեական քաղաքակրթության համաձիթում», «Պատմության հարցեր», Եր., 2013: Էջ. 239–244:
5. *Մարգարյան Ե.* «Հելլենիզմը և զեկոտությունը արդի հրեական հելլենիստագիտության մեջ», Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXIX. Եր., «Զանգակ» հրատ., 2014: Էջ. 289–308.
6. *Iosephus Flavius.* Antiquitates Judaicae, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII.
7. *Маргарян Е.Г.* На разломах миросистем. Из истории погранзон Передней Азии с древнейших времён до наших дней. Кн. I. Ер: Изд-во Института истории АН РА, 2022.

8. *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: “Aldine Publishing”, 1969.
9. *Barfield T.* The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757. Cambridge, MA: “Blackwell”, 1989.
10. *Մարգարյան Ե.Գ.* Поиски идеального государственного устройства в эллинистической Армении: утопия и реальность // «Национальная идея», 1, 2008. СС. 64–75.
11. *Մարգարյան Ե.Գ.* Теория и практика социального устройства эллинистической Армении», // Материалы международной научной конференции: Теории и методы исторической науки: Шаг в XXI век. М.: ИВИ РАН, 2008. СС. 351–353.
12. *Մարգարյան Ե.* Դրվագներ հին հայոց հոգևոր մշակույթի պատմության. Եր.: ՀԱԳԱ հրատ., 2001:
13. *Plutarchus.* Lucullus, 22, 26; Antonius, 34, 37, 50.
14. *Appianus.* Bella civilia, II.49, §202; Mithridatica, 84, 106.
15. *Margaryan Ye.* Language and Writing as a Political Tool: “Smart Power” against Barbarism, in Rethinking Armenia in the Middle Ages. Turnhout: “Brepols Publishers NV”, 2025.
16. *Степанян А.А.* Развитие исторической мысли в Древней Армении. Миф. Рационализм. Историописание. Ер.: Изд-во АН Армении, 1991.
17. *Novellae Justiniani*, XXXI.
18. *Տարգուսյան Դ.Մ.* Тигранакерт. Из истории древнеармянских городских общин. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
19. *Margaryan Y.* Essays on the Political History of Sophene (Tsopk) and Commagene in the Hellenistic Period. М.: “Nauka”, 2013.
20. *Tacitus.* Annales, XIV–XV.
21. *Suetonius.* De vita Caesarum, Nero, 26–38.
22. *Մարգարյան Ե.* Հելլենիստական դարաշրջանի Կոմմագենի և Շոփրի քաղաքական պատմություն // «Պատմություն և մշակույթ», Բ, Եր., 2013. Էջ. 94–109:

23. *Dörner F.* “Epigraphy analysis”, in D.H. Sanders (ed.), *Nemrud Dag: The Hierotheseion of Antiochus I of Commagene*. Vol. 1. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996. PP. 361–377.
24. *Sanders D.H., Young J.H.* “Sculpture analysis”, in D.H. Sanders (ed.), “Nemrud Dag”. Vol. 1. Winona Lake: “Eisenbrauns”, 1996. PP. 378–471.
25. *Facella M.* La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana. Pisa: “Giardini”, 2006.
26. *Margaryan Ye.* Between Gods and Empires. Commagene, Parthia, and the Personal Cosmology of the Orontid Dynasty, “Historia i Świat”, 15 (Art. № 04), 2026.
27. *Մարգարյան Ե.* Կոմմագենեի Երվանդականները / «Հայկազունիներ», Հայկազունիներ. Եր., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2013. Էջ. 502–510:
28. *Plutarchus.* Antonius, 34.
29. *Cassius Dio.* Historia Romana, XLIX. 19–23.
30. *Iustinus.* Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi, XLII, 4-5.
31. *Մարգարյան Ե.* Միհրականությունը հին աշխարհի քաղաքական և կրոնահոգևոր համակարգում. Կոմմագենե, Հայաստան, Հոռմ. Եր.: ՀՀ ԳԱԱ «Պատմության ինստիտուտի» հրատ., 2014:
32. *Саркисян (Саргсян) Г.Х.* «Царица Эрато», Кавказ и Византия, 6, 1988. СС. 14–23.
33. *Iosephus Flavius.* Bellum Judaicum, I, VII.
34. *Braund D.* Rome and the Friendly Kings: The Character of the Client Kingship. London: “Croom Helm”, 1984.
35. *Baslez, M.-F.* La famille de Philopappus de Commagène. Un prince entre deux mondes // “Dialogues d'histoire ancienne”, 18 (1), 1992. PP. 89–101.
36. *Rosenmeyer P.* Greek verse inscriptions in Roman Egypt: Julia Balbilla's sapphic voice // “Classical Antiquity”, 27(2), 2008. PP. 334–358.

37. *Macrobius*. Saturnalia, II, 4, 11.
38. *Маргарян Е.Г.* Аршакаванская эллинистическая политея и Град Небесный Нерсеса Великого. Ер.: Изд-во РАУ, 2007.
39. *Margaryan Ye.* The Euphrates frontier in the Byzantine period. Undergoing the new reality, in Ye. Margaryan (ed.), On the Borders of World-Systems: Contact Zones in Ancient and Modern Times. Oxford: “Archaeopress”, 2020. PP. 6–58.

**HEDONISTS ON THE THRONE: ARTAVASDES,
ANTIOCHUS, AND HEROD ON THE FRONTIERS
OF THE HELLENISTIC-ROMAN WORLD**

Ye. Margaryan

*Doctor of Historical Sciences, Professor,
Director of the Institute of International Relations and Socio-Political
Sciences at the
Russian-Armenian University,
Leading Researcher at the Institute of Oriental Studies NAS RA*

ABSTRACT

This paper explores the political and cultural phenomenology of client kingship on the eastern fringes of the Roman Empire and the western borders of Parthia during the late 1st century BCE. Focusing on Artavasdes II of Armenia, Antiochus I of Commagene, and Herod the Great of Judea, the author introduces the conceptual metaphor of the “seam” versus the “wall” to analyze their survival strategies. Drawing on Arnold Toynbee’s concepts of “Herodianism” and “Zealotism” as well as the anthropological theory of liminality, the study deconstructs the dual legitimacy these rulers had to maintain – vis-à-vis their indigenous subjects and the Hellenistic-Roman

imperial core. The paper argues that tribalism and regional particularism paradoxically served as infrastructure for indirect imperial rule, rather than tools for national sovereignty. Ultimately, the paper demonstrates that while the “seam” strategy (syncretism and compromise) required a tragic domestic and political price, the “wall” strategy (isolationist resistance) historically failed to offer a viable alternative, reducing the historical choice of frontier polities to varying modes of paying for cultural and political survival.

Keywords: Client kingship, Herodianism, Zealotism, Political syncretism, Liminality.

**ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄԸ
ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ**

Ա.Ռ. Զիջյան

փ.գ.թ., դոցենտ,

ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի

ինստիտուտի

ավագ գիտաշխատող

jijyan@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9832-4051

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Ազգային ինքնությունը հանդես է գալիս մի կողմից՝ որպես պատմամշակութային ժառանգության պահպանման երաշխիք, մյուս կողմից՝ որպես յուրաքանչյուր ազգի էկզիստենցիալ հենարան: Ինչպես հայտնի է, ազգային ինքնության պահպանման հարցը փոքր ազգերի համար առավել արդիական է թե՛ հոգևոր, և թե՛ ժողովրդագրական տեսակետից: «Ժողովուրդն» ու «ազգը» Մխիթար Գոշի երկերում ոչ թե վերացական հասկացություններ են, այլ կենդանի, բարոյական, ստեղծագործ համագոր ուժ, որ և իր քրիստոնեական ինքնության արժանապատվությամբ ներգործուն փոխգորակցությամբ արարում են ի Քրիստոս հոգեհարազատությամբ ու բարեկամությամբ համագործակից համակեցություն:

Հիմնաբառեր՝ ազգային ինքնություն, Մխիթար Գոշ, առակներ, այլաբանություն, խրատուսույց նշանակություն:

Ներածություն

Ժամանակակից աշխարհը բնութագրվում է համաշխարհայնացման և թվայնացման աննախադեպ տեմպերով, որոնք արմատապես փոխում են սոցիալական իրականության կառուցվածքը: Այդ գործընթացները հանգեցնում են մշակութային, աշխատանքային, կրթական սահմանների ընդլայնմանը, տեղեկատվական հոսքերի միատարրացմանը և ավանդական արժեհամակարգերի ճգնաժամին: Նման պայմաններում ազգային ինքնության հիմնախնդիրը դուրս է գալիս գուտ քաղաքագիտական կամ պատմագիտական բանախոսության շրջանակներից՝ ստանալով խորքային փիլիսոփայական հնչեղություն: Ազգային ինքնությունը հանդես է գալիս ոչ միայն որպես պատմամշակութային ժառանգության պահպանման երաշխիք, այլև որպես յուրաքանչյուր ազգի էկզիստենցիալ հենարան: Հոդվածի շրջանակներում իրականացված ուսումնասիրությունը բաղկացած է երկու մասից՝ ազգային ինքնության եզրույթի տեսական վերլուծությունից և ըստ այդմ՝ Մխիթար Գոշի առակների հետազոտությունից՝ կոնտենտ-վերլուծության մեթոդաբանության կիրառու-

թյամբ: Ազգի գոյությունը պայմանավորված ու սերտորեն կապված է ազգային ինքնության գիտակցության հետ: Արդ՝ ինչպիսի՞ն է հայի ազգային ինքնությունն ու հոգեկերտվածքը Գոշի առակներում և Դատաստանագրքում:

1. «Ազգային ինքնության» տեսամեթոդաբանական վերլուծություն

«Ինքնություն» հասկացությունն ունի տարաբնույթ մեկնաբանություններ, իր մեջ ներառելով բազմաթիվ ու բազմազան բնութագրեր, և փիլիսոփայական, հոգեբանական, սոցիոլոգիական և բազմաթիվ այլ գիտություններ համար հանդիսանում գիտական հետազոտության առարկա: Ինքնությունը՝ որպես հասկացություն և երևույթ, դիտարկվում է որպես անձի՝ որոշակի էթնոսին, ժողովրդին պատկանելության գիտակցում, ինչը ձևավորում է ինքնագիտակցության գրեթե ամենակայուն բնութագրիչներից մեկը: Մարդն իրեն զգում է որոշակի համակեցության՝ «համայնքի», «ժողովրդի», «ազգի» ներկայացուցիչ, նույնականացնում է ինքն իրեն այդ համակեցության հետ [1]:

«Ինքնություն» (identitas) բառը ծագում է դասական լատիներեն «idem» բառից, որը նշանակում է «նույնը»: Բառացի թարգմանաբար «ինքնություն»-ն ունի երկու իմաստ՝ ճանաչում և նույնականացում: Ինքնությունը կարող է կենտրոնանալ անցյալի վրա՝ այն, ինչ նախկին-

նում ճիշտ էր մարդու համար, ներկայի վրա՝ այն, ինչ ճիշտ է մարդու համար հիմա, կամ ապագայի վրա՝ այն կերպարի, ում նման մարդը ակնկալում կամ ցանկանում է դառնալ: Ինքնությունը կողմնորոշիչ է, այն «իմաստ» ստեղծող ցանց է, որը ներդրվում է սոցիալական իրականության վրա և կենտրոնացնում մարդու ուշադրությունը անձին, ժողովրդին, ազգին բնորոշ հատկություններին [2]:

Ազգային ինքնությունը նշանակում է երկրի քաղաքացիների նույնականացումն իրենց երկրի պատմական և մշակութային ավանդույթների, բարոյական արժեքների, իդեալների, համոզմունքների, ազգային ինքնիշխանության... հետ: Այն դրսևորվում է նրանով, որ անհատները կամ խմբերը հավատում են, որ իրենք պատկանում են մի երկրի՝ որպես քաղաքացիական համայնք [3]: Ինքնության հատկանիշներն ու բնութագրերն են՝ սոցիալական հարաբերությունները, դերերը և սոցիալական խմբի անդամակցությունը, որոնք սահմանում են, թե ո՞վ է մարդը, ո՞վ ենք «Մենք»: Սակայն 20-րդ դարի վերջը և 21-րդ դարի սկիզբը կարելի է գնահատել որպես ազգային ինքնության՝ ամերիկյան, չինական, ճապոնական, խորհրդային և այլ ճգնաժամ [4]:

Ազգային ինքնությանը բնորոշ հատկությունները հնարավոր է առանձնացնել՝ ինքնությունը որպես այդպիսին կայացնող իրենց գործության՝ ընդհանուր լեզու, դավանանք, հոգևոր արժեքներ, կրթություն, մշակույթ,

տնտեսություն, պետականություն, ընդհանուր բնակության կենսատարածք, ավանդություններ, բարոյական և վարքային կանոններ:

Ինքնության և հատկապես ազգային ինքնության հարցերի լուսաբանումը և խորքային վերլուծությունը նորանկախ Հայաստանում վերջին 30 տարիների ընթացքում իրականացվել է փիլիսոփայական, քաղաքագիտական, ազգագրական, պատմագիտական, սոցիոլոգիական, հոգեբանական տեսանկյուններից: 90-ական թթ. Ա. Ոսկանյանի և մի խումբ գիտնականների ու երիտասարդ մասնագետների կողմից ստեղծվեց «Հումանիտար հետազոտությունների ազգային կենտրոնը», որի նպատակային հիմնախնդիրներն էին գիտականորեն հիմնավորմամբ բացահայտել ազգային ինքնության իսկությունը՝ մշակելով ուսումնասիրության այդ առարկային ադեկվատ մեթոդաբանություն, ընդգրկելով ազգային ինքնագիտակցության, իսկական ու անիսկական գոյության, իշխանության և պետականության նկատմամբ վերաբերմունքի, հայ ազգային ինքնության դրոսնորումների, ազգային և օտարալեզու մշակույթի և այլ հետազոտական հիմնախնդիրներ [5]:

Հայ փիլիսոփայության համատեքստում ազգային ինքնության հարցերին անդրադարձել են Համլետ Գևորգյանը, Էդիկ Հարությունյանը, Կառլեն Միրումյանը, ազգային կուլեկտիվ պատմական հիշողության հիմնախնդիրներն ուսամնասիրվել են Ս. Զոյանի, Գ. Պո-

դոսյանի և այլ գիտնականների կողմից: Ինքնության և հատկապես ազգային ինքնության հիմնախնդիրները շարունակ գտնվում են սոցիալական և հումանիտար գիտությունների ուսումնասիրության կիզակետում:

Ըստ Ս. Զաքարյանի՝ պատմամշակութային նոր համատեքստ ստեղծվում է իր արժեհամակարգով ու հոգևոր ներուժով, և ապա դրան համապատասխան կառուցարկվում է ազգային ինքնության նոր հարացույց, որը նշանակում է տվյալ ազգի հոգեկերտվածքի, մտածելակերպի, արժեհամակարգի, վարքագծի, դիրքորոշումների, խորհրդանշանների, բարոյական նորմերի, պատմական հիշողության և սոցիալ-հոգեբանական բնութագրերի փոխակերպություն [6]:

Ազգային ինքնությունը ստորև ներկայացված է մասնագիտական գրականության հիման վրա առանձնացված և երևույթին բնորոշ հիմնական ցուցիչներ.

Ազգային ինքնագիտակցություն

- Լեզու. ազգային ինքնության կարևորագույն գործոն և «ԴՆԹ»: Այն ոչ միայն հաղորդակցման միջոց է, այլև աշխարհընկալման յուրահատուկ համակարգ:

- Կրոն և դավանանք. հանդես է գալիս որպես ազգային համախմբման և ինքնության պահպանման առանցք (օրինակ՝ Հայ առաքելական եկեղեցին հայոց ինքնության մեջ, կամ «С нами Бог» ռուսական ինքնության համար):

- Պատմական հիշողություն. ընդհանուր անցյալի, հաղթանակների և կորուստների գիտակցումը, որը ստեղծում է հավաքական կապ սերունդների միջև:

- Ազգային սովորույթներ և ավանդույթներ. տոներ, ուտեստ, տարագ և կենցաղավարության ձևեր, որոնք տարբերակում են տվյալ ազգը մյուսներից:

Քաղաքացիական-քաղաքական ցուցիչներ

Այս ցուցիչները վերաբերում են անհատի կապին պետության և իրավական համակարգի հետ:

- Ընդհանուր բնակության կենսատարածք. կապ-վածությունը որոշակի աշխարհագրական տարածքի կամ «հայրենի հողի» հետ:

- Պետություն կամ վարչական կառավարման հաստատություններ. Քաղաքացիության զգացումը և հավատարմությունը պետական ինստիտուտներին ու օրենքներին:

- Պետական խորհրդանիշներ. հարգանք և նույնականացում պետականությանը ազգային բնորոշող դրոշի, զինանշանի և օրհներգի հետ:

Արժեքային ցուցիչներ

Անհատական և հավաքական մակարդակում դրոսկորվող ներքին համոզմունքներ.

- Ազգային հոգեբանություն. անձի կողմից իրեն որպես տվյալ ազգի անդամ ընկալելը («մենք»-ի զգացողությունը):

- Ազգային արժեհամակարգ. հոգևոր այնպիսի գաղափարների առաջնահերթություն, ինչպիսիք են ազատությունը, անկախությունը, ազգային արժանապատվությունը:

Ազգային ինքնության ներուժը կախված է այս բոլոր բաղադրիչների ներդաշնակ համադրությունից: Դրանցից որևէ մեկի (հատկապես լեզվի կամ կրթության) թուլացումը կարող է հանգեցնել ինքնության ճգնաժամի: Արդի աշխարհում հաջողում են այն ազգերը, որոնք կարողանում են համադրել ավանդական արժեքները և նոր տեխնոլոգիաների առաջընթացը՝ առանց կորցնելու սեփական ազգային ինքնության ներուժն ու դրսևորումները:

Այս համատեքստում կարևոր ենք համարում անդրադառնալ հայ մեծ մտածող, օրենսդիր, օրենսգետ, գիտնական, մանկավարժ, եկեղեցական և հասարակական գործիչ՝ Մխիթար Գոշի հայ ժողովրդի ազգային ինքնության ձևավորմանն ու զարգացմանը ներգործուն գաղափարներին:

2. Մխիթար Գոշի «Առակներ»-ի առաքինուսույց խորհրդիմաստ այլաբանությունը և «Դատաստանագրք» ի արդարաբանող խորհրդանշանակությունը՝ կրթունակ իմաստուն ինքնության և բարեկարգ համակեցության

Մխիթար Գոշը և՛ մարդու, և՛ ազգի առկա «ինքնության», կենսակերպի և համակեցության գուտ նկարա-

գրական բնորոշմանը անդրադառնում է ոչ ուղղակիորեն, այլ առակների այլաբանական իմաստով կրթելով մարդկային **սիրտը**, հոգևոր զգացմունքի, **միտքը**, իմաստության, և **կամքը**, բարու հոժարականության, և այդ եռամիասնությամբ ներկրթելով համոզմունքը, հոգևոր առաքինությունների ուսմունքի ներկրթյալ այդ համոզմունքը ուղղորդում է գործողության, այդպիսով, հոգևոր ուսմունքը կյանքում իրագործելով թե ինքնության ներաշխարհում, թե անհատական կենսակերպում, թե հանրային համակեցությունում և թե ամենայն բարյաց մշակութաստեղծ գործունեությունում՝ կենսամշակույթում և հոգևոր մշակույթում:

Առակներում գովաբանվում ու դրվատվում են միտքը, հոգին և կյանքը ներկրթող ու կատարելագործող առաքինությունները, և նշավակվում ու պարսավանքի են ենթարկվում անմտության, հոգեկործանարար և կենսակործան արատները (արատավոր զգացմունքը, միտքը, վարքը): Հաշվի առնելով այն փաստը, որ «առակը» հանդիսանում է միջնադարյան հոգևոր-կրթական գործընթացի մաս ու բաժինը, նրա միջոցով՝ կարդալով, անգիր անելով, մեկնաբանելով ուսումնառուի մոտ ձևավորվում էր մարդու ինքնության՝ զգացմունքի, մտքի, կամքի եռակազմ ու եռամիասնական բնությանը համապատասխան գիտելիքներ և հմտություններ՝ զգալու, խորհելու, գործելու: Նման մոտեցումը հնարավորություն էր տալիս անձին ներկրթելով (ներքին յուրացվա-

ծուրյան մակարդակին հասնելով) զարգացնել առաքինություններ, երբ մարդն ինքն է արդեն դառնում իմաստուն՝ բանական ոգու կատարելությանը վերընթանալով ու օժտվելով:

- ✓ **հոգևոր զգացմունքով**՝ Աստծո, մարդու, օտարի, տկարի, աստվածային ուսմունքի՝ բարու, արդարության, ճշմարտության, ազնվության, ... նկատմամբ անձնվեր հոգացության կարեկից սիրով,
- ✓ **բարեխոհ մտքով**՝ իրեն և այլոց հոգևոր կենդանությամբ օժտող ու հենց կենարար խոհեմության իմաստությամբ,
- ✓ **բարեսեր կամքով**՝ բարուն հոժարակամ, ամենքին բարյացակամ և ի Քրիստոս հոգեհարազատ բարեկամությամբ:

Գոշի առաքինուսույց առակներն օժտված են մարդկային սիրտը, միտքն ու կամքը ներթափանցող և կատարելագործող ներգործուն զորությամբ: Իսկ անձի ու ազգի ինքնությանն ու կյանքի առկա նկարագրին անդրադառնում է իր առակներում ուսուցվող և Դատաստանագրքում հանձնարարվող իմաստության խորհուրդներով այն վերափոխման ու կատարելագործման կոչելով և ուղղորդելով: Մարդու և ազգի ինքնության առկա նկարագիրը երբեք կատարյալ չէ, քանզի հանդես է գալիս որպես բարու և չարի համախառնությամբ: Առակները ամենայն բարյաց խորհրուսույց իրենց այլաբանող նշանակությամբ ամենքին ներկրթում են բարեվարքության:

3. Մխիթար Գոշը և ազգային ինքնության դրսևորումները

12-րդ դարը Հայոց պատմությունում նշանավորվել է մի շարք արտաքին և ներքին գործոններով՝ թուրք-սելջուկների արշավների մասնակի թուլացմամբ, վրաց Դավիթ Շինարարի և իր դստեր Թամար թագուհու օրոք պետականության հզորացումով, վրացական քաղաքական և ռազմական էլիտայում հայ իշխաններ Ջաքարիա և Իվանե Ջաքարյանների ակտիվ ներընդգրկմամբ, Լոռու և Անիի ազատագրմամբ, Կիլիկիայում հայ թագավորության հիմնադրմամբ: Այդ գործոնները կարճաժամկետ հնարավորություն ընձեռեցին հայ ժողովրդին «շունչ քաշել»: 12–13-րդ դարի հայկական կյանքում և մշակույթում առաջ եկող փոփոխությունների հետ մեկտեղ՝ քաղաքային բնակչության աճի, ռամիկների և արհեստավորների, եկեղեցականների և իշխանավորների միջև հարաբերությունների լարվածությունը ձևավորեցին հայ ազգային եկեղեցու հետ կապի ամրապնդման կարիք:

Հենվելով ազգային իրնքնության վերոհիշյալ տեսամեթոդաբանական վերլուծության և Մխիթար Գոշի քրիստոնեական կրթունակ իմաստուն ինքնության և բարեկարգ համակեցության աշխարհընկալմանը ձևակերպենք Գոշի «Առակք առասպելականք եվ բարոյականք» [7] ժողովածույում զետեղված առակների կոն-

տենտ-վերլուծության կիրառության համար կատեգորիաների և նրանց ցուցիչների հետևյալ նկարագրությունը:

Ազգային ինքնության կրողներ	Քաղաքացիական-քաղաքական	Բարոյական
Կենդանիներ՝ ճայ, սագ, առյուծ, գայլ, աղվես, առջ, ձուկ, մրջյուն	Իշխանություն՝ թագավոր, իշխանատենչություն, զավթում, հոգացություն	Առաքինություններ՝ խոհեմություն, արդարություն, ազատություն, կենսունակություն և հարմարվողականություն
Բույսեր՝ արմավենի, խաղող, նշենի, նոնենի	Պատերազմ	Արատներ՝ խորամանկություն, ագահություն, ագրեսիվություն և իշխանության ձգտում
	Հարաբերություններ՝ ընկերություն, գերիշխանություն վստահություն	Ստեղծարար ջիղ, և աշխատասիրություն

Առանձնացված ցուցիչները ենթարկվել են որակական կոնտենտ վերլուծության, որի ընթացքում տրվել են այդ ցուցիչների որակական բնութագրումները և կատարվել համապատասխան եզրահանգումներ:

4. Մխիթար Գոշի առակների կիրառական խորհրդուսույց՝ հոգեխրատ ու կենսախրատ նշանակությունը

Առակներում, որպես ազգային ինքնության կրողներ, երբեմն հանդես են գալիս թե թռչուններ՝ ճայր և սագը, թե կենդանիներ՝ արջը և մրջյունը, մարդը և ծառը: Գոշի առակներում մարդը միշտ չէ, որ ստանձնում է առաքինություններով զարդարվածի կերպարը, կենդանիների կամ բույսերի միջոցով հեղինակը փոխանցում է խրատ՝ ինչպես պիտո է լինել կամ գործել: Անդրադառնանք ԻԲ. «Խոհեմ որ ծառք» առակին: Առակը ներկայանում է որպես երկխոսություն, որի շրջանակներում հնչում է ընդամենը 2 հարց և պատասխան՝

Խոհեմ որ եհար զծառու. Եթէ զի նչ են պատճառք, զի որքան բարձրանայք, այնքան արմատս ի խոր ձգէք:

Եւ նոքա ասեն. «Խոհական զոլով զիա՞րդ ոչ գիտես՝ եթէ ոչ կարէաք այսքան ոստս բառնալ եւ ընդդմանալ հողմոց բռնութեան, եթէ ոչ արմատս ի խոր եւ բազմոստս ոչ առնէաք. տեսանես զեղբարսն մեր զհաչարի ել զփիճի, զի ոչ են բազմոստ, եւ ոչ ընդդիմանեալ հողմոց կարեն, ի խոր արմատ ոչ ունելով» [7]:

Ազգային ինքնության համատեքստում Գոշի առակում այլաբանական իմաստով հնչող բանախոսությունում (դիսկուրսում) իրականացնենք ընտրված ցուցիչների մեկնաբանություն: Ծառի արմատը դիտարկվում է

որպես ազգային հիշողություն, լեզու, հավատ, սովորույթ: XII–XIII դարերի Հայաստանյան իրականությունը, երբ հայ ազգն ապրում էր պարբերաբար օտարագրիների ավարառու ասպատակությունների, զավթիչ արշավանքների ու ճնշող տիրապետության լծի տակ, «խոր արմատ» ունենալը ինքնապահպանման էկզիստենցիալ պայման էր: Ծառի ոստերն ու նրանց՝ առ երկինք ձգտումը կարելի է ընկալել որպես հոգևոր, քաղաքակրթական զարգացում ու բարենշանակ պտղաբերում: Մխիթար Գոշն ընդգծում է. որքան բարձր ես ձգտում, այնքան ավելի խոր պետք է լինեն արմատները: Աճն ու ժառանգությունը ոչ թե հակադրվում, այլ **ուղիղ համեմատական** են իրար: «Հողմ» բառը իմաստային համատեքստում ակնհայտ փոխաբերություն է: Հայ ժողովրդի համար հողմերն էին ներկայանում սելջուկյան, մոնղոլական, ինչպես նաև բյուզանդական ճնշումները: Ծառը չի կոտրվում ոչ թե իր կոշտության, այլ արմատավոր հենքով իր ամրության շնորհիվ:

Մխիթար Գոշին իր առակագիր ստեղծագործության մեջ առանձնահատուկ խորությամբ անհանգստացնում էր պատերազմի հարցը, ինչը հիմնավոր ու ճնշող մտահոգություն էր: Հայաստանն իր ողջ պատմության ընթացքում դիմակայել էր այնչափ արշավանքների ու պատերազմների, և հայրենի հողն այնքան հագեցած արյամբ, իսկ ժողովուրդը առակագրին անմիջապես նախորդող ժամանակաշրջանում վերապրել կեն-

սակարգի խորտակիչ ամենատեսակ ցնցումներ, որ նա չէր կարող չձգտել իր երկիրը (*ազգապատկան հայրենի կենսատարածքը*) պաշտպանել նոր արյունահեղություններից: Ձգտել խաղաղության, պահպանել ու բարեկրթել ազգային ոգին, ամենայն հնարավորությամբ պահպանել հայ ազգի գոյությունը՝ խուսափելով «պատերազմի կործանարար վտանգներից»: Առականերում՝ ԿԶ. «Լեւիաթան» բանախոսությամբ.

Յետ կարգելոյ զիշխանս որ ի ջուրսն Լեւիաթան՝ արքայ, ասեն, զիա՞րդ է՝ զի ոչ շրջիս եւ կամ ասպատակես: Եւ նա ասէ. «Զի թշնամիք առ մեզ ոչ գոն, եւ անկարատ եմք, զմերս վայելեցուք. եւ ընդ ձեզ ոչ զբաւսանամք, զի մի՛ ծանր ձեզ եղեց»: Եւ ասացեալքն հաճոյ նոցա թուեցաւ [7]:

Ըստ Գոշի, եթե թագավորությունը արտաքին սպառնալիք չունի և ապրուստ ունի՝ խաղաղությունն արժեք է, սակայն թշնամու ճնշման դեպքում պատերազմ չտալը՝ անարգություն: Ինչպես բազում այլ դեպքերում, այս հարցում ևս Մխիթար Գոշի առակաները ներքին համապատասխանության մեջ են գտնվում նրա Դատաստանագրքի օրինակետերի հետ: Դատաստանագրքում՝ իր անունից Մխիթարն դեմ է ագրեսիվ պատերազմին՝ խորհուրդ տալով խուսափել պատերազմ հայտարարելու նախաձեռնությունից նույնիսկ օտարազգիների դեմ [8]: Մարդասիրության պահանջների հատկապես խիստ պահպանում է սահմանվում ամե-

նայն դեպքում, բացառությամբ՝ «եթե պատերազմի պատճառն օտարազգիներից է բխում»: Թույլ չի տրվում քաղաքի գրոհ, այլ միմիայն խաղաղության եռակի կոչից հետո: Եվ բոլոր դեպքերում արգելվում է մշակութային արժեքների անհիմաստ ոչնչացումը, ինչը թե՛ անտիկ և թե՛ միջին դարերում պատերազմների տևական, ամենածանր ու կործանարար հետևանքներից մեկն էր:

Ինչպես արդեն նշել էինք, ազգային ինքնությունը բնութագրելիս հարկ է անդրադառնալ նաև առաքինություններով զարդարված զգացմունքներին, մտքի խորհուրդին, կամքին և ըստ այդմ՝ կենսագործունեությանը, միով բանիվ՝ համոզմունքին ու վարքին և առաքինահեն հարաբերություններին՝ առ իշխանություն, հոգացություն, բարեկամություն: Մխիթար Գոշի կողմից դրանք մեկնաբանվում են հականիշների միջոցով, մի կողմից՝ ներկայացվում է արատը, մյուս կողմից՝ առաքինությունը:

Այդպես օրինակ ԻԳ. «Նշենիք եւ կասկենի» առակը՝

Նշենիք քաղցը եւ դառն՝ եղբարք գոլով համամարք եւ ոչ համահարք, եւ նեղեալ ի դառնութենէ եղբարն՝ արար իւր բարեկամ եւ եղբայր զկասկենի, բարոյակից զնա գտեալ ըստ երկուց որակաց. եւ ի բազմաց մեղադրեալ, ասաց. «Որ ըստ կամաց իմոց է, նա է իմ եղբայր»: Եւ ոչ ոք կարաց ասել ինչ նմա:

Քաջայայտ իսկ է առակս. զի թէպէտ հարազատք իցեն եղբարք, եւ ընդդէմ միմեանց պատահին բարութեան հարկաւորաբար քակտին ի միմեանց եւ զաւտարս բա-

բոյակիցս լաւ համարին . եւ թէպէտ մեղադրին՝ ոչ ոք կարէ արդարանալ ի վերայ նոցա. զոր պարտ է ոչ այնպէս յոռի գտանիլ որպէս զի այսպիսի կարգի իցէ լուծումն [7]:

Ըստ Գոշի առակի՝ մեկնաբանության համամարք և ոչ համահարք՝ նույն մորից և ոչ նույն հորից, արտահայտությունը մատնանշում է այն, որ երկու սուբյեկտները (քաղցր և դառն նշենիները) ունեն նույն նախահիմքը (նույն մայրենի ծագումը, արմատը, ազգը, միջավայրը), սակայն տարբերվում են իրենց էությանը, որակով կամ գործառությամբ (քաղցր և դառն՝ հայրական տարրորոշ բնութագծերի խորհրդանշումով հայտանշելով ոգին, բնավորությունը): Եղբոր դառնությունից նեղված քաղցր նշենին հրաժարվում է հարազատությունից, արյունակցական կապից և ընտրում է եղբայրությունն օտարի (կասկենու) հետ, քանի որ վերջինիս գտնում է «բարոյակից» (առաքինություններ վրա հիմնված փոխհարաբերությամբ): Հայ միջնադարյան մտածողության համատեքստում այս առակը շատ յուրահատուկ է և արտացոլում է ազգային ինքնության ճգնաժամային դրսևորումները.

Ներազգային պառակտում ընդդեմ արտաքին դաշինքների. Հայոց պատմության մեջ հաճախ է հանդիպում իրավիճակ, երբ ներքին «դառնության» (նախարարական կոիվների, դավանաբանական վեճերի) պատճառով հայկական տարբեր ուժեր դաշնակցել են օտար-

ների հետ (բյուզանդացիներ, արաբներ, խաչակիրներ): Առակը փաստում է՝ եթե հարազատը թունավորում է կյանքդ, օտարի հետ դաշինքն անխուսափելի է դառնում:

Արյան կանչի և արժեհամակարգի բախումը. Ավանդական ազգային ընկալումներում արյունակցական կապն անքակտելի է: Սակայն առակագիրը բարձրացնում է մի նոր գաղափար. արժեքային ընդհանրությունը (բարոյակցությունը) ավելի գորեղ է, քան արյունակցականը: Ազգային ինքնությունը չպետք է պայմանավորված լինի միայն կենսաբանական ծագմամբ, այն պետք է ունենա հոգևոր և բարոյական որակ:

«Որ ըստ կամաց իմոց է, նա է իմ եղբայր»: Սա անհատական ընտրության և ինքնորոշման հոչակագիր է, որը բնորոշ է զարգացած միջնադարի հումանիզմին և քրիստոնեական ուսուցանությանը: Ազգային կամ ընտանեկան պատկանելությունը չպետք է կաշկանդի անհատի կամ հանրույթի ազատ կամքը՝ ընտրելու իր բարեկամներին: Կարելի է գուգահեռներ անցկացնել աստվածաշնչյան այն հատվածի հետ, երբ Հիսուսին հայտնում են, որ Նրա մայրն ու եղբայրները կանգնած են դրսում և ուզում են խոսել Նրա հետ, Նա պատասխանում է. *«Ո՞վ է իմ մայրը, կամ ովքե՞ր են իմ եղբայրները»:* Եվ ձեռքը դեպի Իր աշակերտները երկարելով՝ ասում է. *«Ահա՛ իմ մայրը և իմ եղբայրները. որովհետև ով կատարում է իմ երկնավոր Հոր կամքը, նա՛ է իմ եղբայրը, և քույրը, և մայրը»* (Մատթեոս 12: 48–50), այսինքն՝ երկ-

նավոր Հոր կամքը կատարող ամենքն են իմ եղբայր, քույր և մայր: Այսպիսով, Գոշի առակն ունի աստվածաբանական–փրկագործական իմաստ: Այն արդարացնում է մարդու հեռացումը մեղսավոր, «դառնացած» միջավայրից (նույնիսկ եթե դա հարազատ ընտանիքն է կամ ազգը) հանուն հոգևոր փրկության և բարոյական կատարելության

Ազգային ինքնության համատեքստում առակը զգուշացում է. եթե ազգի ներսում չկա քաղցրություն՝ փոխադարձ սեր, արդարություն, ընդհանուր բարոյականություն, ապա նույնիսկ ընդհանուր «մայրական»՝ հայրենի արմատները չեն կարող կանխել ներքին պառակտումն ու օտարացումը:

Մխիթար Գոշի առակներում առաքինությունները՝ **խոհեմությունը, արդարությունը**, ազատությունը անքակտելիորեն ներկապակցված են. Գոշի մոտ չկա ազատություն՝ առանց խոհեմության, չկա արդարություն՝ առանց ազատականորեն հանձնառու հոգածության և պատասխանատու ղեկավարության, իսկ խոհեմությունն ինքնանպատակ՝ անձնակենտրոն ինքնահոգածությամբ չէ, այլ ծառայում է ժողովրդի բարօրությանը:

Գոշի առակների ժողովածուի՝ մարդկային անհատական և ազգային ընդհանրական ինքնությանը հոգևոր խորհրդուսույց և կենցաղավարությանը խրատուսույց ընդհանուր ոգին այն է, որ առակների այլաբանական իմաստների պատկերավորությամբ ձգտում էր հայ

Ժողովրդի մեջ տարածել ամենայն անձանց բարոյակա-
նությանն ու հասարակական համակեցությանն ան-
հրաժեշտ՝ աստվածահաճո փոխադարձ սիրո և ըստ
այդմ՝ բարեսեր խորհուրդի ու կամքի ներդաշնակ եռա-
միասնությամբ կատարյալ համոզմունքի ու գործի բա-
րեհաղթությունը: Իսկ «Ժողովուրդն» ու «ազգը» Գոշի
մոտ ոչ թե վերացական հասկացություններ են, այլ կեն-
դանի, բարոյական, ստեղծագործ համագոր ուժ, որ և իր
քրիստոնեական ինքնության արժանապատվությամբ
ներգործուն փոխգորակցությամբ արարում են ի Քրիս-
տոս հոգեհարազատությամբ ու բարեկամությամբ հա-
մագործակից համակեցություն:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Harttgen K. Opfinger M. National Identity and Religious Diversity*, 2013. URL: https://mpira.ub.uni-muenchen.de/50151/1/MPRA_paper_50151.pdf
2. *Гаджиев К.С. Национальная идентичность: концептуальный аспект* // «Вопросы философии», М., 2011, № 10. СС. 3–16.
3. *H. J. R., & Yan, J. R. Discussions from Ethnic Identity to National Identity* // “Journal of the Central University for Nationalities: Philosophy and Social Sciences Edition”, № 3. 2008. PP. 5–12.
4. Մանրամասն տե՛ս *Хантингтон С. Кто Мы? Вызовы американской национальной идентичности*, М. 2004, «АСТ».
5. Ինքնություն, № 1, Եր., «Կամար», 1995:
6. *Չաքարյան Ս., Հայոց ինքնության հիմնահարցեր*, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2020, 326 էջ:

7. *Մխիթար Գոշ*. Մատենագիրք հայոց, Ի հատոր, ԺԲ դար, Մխիթար Գոշ, գիրք Բ, Եր., 2014, Առակք Մշիթարայ Գոշի «Առակք առասպելականք եվ բարոյականք». Էջ. 42–106:
8. *Մխիթար Գոշ*. Դատաստանագիրք, Եր., 2001:

ВОСПРИЯТИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТРУДАХ МХИТАРА ГОША

А.Р. Джиджян

*к.филос.н., доцент,
старший научный сотрудник,
Институт философии, социологии и права НАН РА*

АННОТАЦИЯ

Национальная идентичность выступает, с одной стороны, гарантом сохранения историко-культурного наследия, с другой – экзистенциальной основой каждой нации. Общеизвестно, что проблема сохранения национальной идентичности для малочисленных народов приобретает особую актуальность с точки зрения как их духовного становления, так и демографической безопасности. В творческом наследии Мхитара Гоша категории «народ» и «нация» трактуются не как абстрактные концепты, а как живая, нравственная, созидательная и консолидированная сила – благодатным в них достоинством христианской идентичности и дружной духовной близостью во Христе созидающие взаимодейственной любовью и вспоможением совершенствующее общежитие.

Ключевые слова: национальная идентичность, Мхитар Гош, притчи, аллегория, дидактическая функция.

THE PERCEPTION OF NATIONAL IDENTITY IN THE WORKS OF MKHITAR GOSH

A. Jijyan

PhD in Philosophy, Associate Professor

Senior Researcher

Institute of Philosophy, Sociology and Law, of NAS RA

ABSTRACT

National identity serves as both a guarantor for the preservation of historical and cultural heritage and the existential foundation of any nation. It is well established that for small nations, preserving national identity becomes uniquely critical for both spiritual development and demographic security. Within the literary and intellectual heritage of Mkhitar Gosh, the categories of “people” and “nation” are conceptualized not as abstract notions, but as a living, moral, creative, and consolidated force. Endowed with the graceful dignity of a Christian identity and a harmonious spiritual kinship in Christ, they forge a perfected social order through interactive love and mutual assistance.

Keywords: national identity, Mkhitar Gosh, fables, allegory, didactic function.

**Ս. ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ ՏԵՍԱԿԱՆ
ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ՝ ԱՍՏՎԱԾԱՅԻՆ ՈՒ
ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԻՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԻՄԿՈՒԹՅԱՆ ԽՈՐՀՐԴԻՄԱՅՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ
ԱՍԲՈՂՋԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳ**

Ռ.Խ. Քոչարյան

*փ.գ.թ., դոցենտ
ս. Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան
ավագ գիտաշխատող
kocharyan.romik@mail.ru
ORCID: 0000-0002-1337-3709*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Արիստոտելը՝ անխոստովանաբար ներկրթյալ պյութագորյան իմաստասիրության՝ ըստ մերձավոր առարկայի սահմանումից, որպես հեռավոր առարկա է դիտարկում աստվածայինի մտահայեցողությունը: Արիստոտելյան մետաֆիզիկական իմաստասիրության համեմատ և՛ տարակերպությամբ, և՛ նմանակերպությամբ՝ ս. Դավիթ Անհաղթը, առաջնահերթորեն քրիստոնեական ուսմունքից և անկեղծ խոստովանությամբ նաև պյութագորյան թե՛ ըստ մերձավոր և թե՛ ըստ հեռավոր առարկայի սահմանումներից և այնուհետ՝ Արիստոտելի մետաֆիզիկայից՝ միակ ուսուցիչ Քրիստոսով ներկրթյալ, իմաստասիրության գե-

րագույն առարկա է դիտարկում արդեն ոչ միայն մեր-
ձավոր առարկա՝ ամենայն գոյում, այլև հեռավոր ա-
ռարկա՝ **աստվածային** ու մարդկային իրողություննե-
րում բուն աստվածայինի իսկության բացահայտումը,
ըստ որի և հնարավորություն ընձեռում վերասահմա-
նել **իմաստասիրությունը որպես աստվածային ու
մարդկային իրողություններում աստվածայինի իս-
կության գիտություն**։ Արիստոտելյան բնագանցու-
թյան և դավթյան իմաստնությունց մեկնախոհության
քննահամեմատական վերլուծությունը հնարավորու-
թյուն է ընձեռնում ամրագրել իմաստասիրության վե-
րասահմանման նորանոր բանաձևեր։

Հիմնաբառեր՝ իմաստություն, իմաստասիրու-
թյուն, բնագանցություն, բնաբանություն, գոյ, մեկնու-
թյուն, իսկություն, սահմանում։

**Իմաստասիրության եռաստիճան առարկայի՝
ամենայն գոյի, աստվածային ու մարդկային
իրողությունների և նշանակետում՝ ամենայնում
աստվածայինի իսկության գիտություն**

Ս. Դավիթ Անհաղթը իմաստությանն առինքնող ի-
մաստասիրության իսկությունն առաջնահերթորեն բա-
նահայտում է պյութագորյան երկու սահմանումներով՝
ըստ ուսումնասիրության առարկայի, նույն այդ առար-
կայի իսկությունը բացորոշող երկուստեք՝ ըստ սեռի ու
տեսակի բնորոշմամբ.

Ա) «*Իմաստասիրություն է գիտություն ամենայն գոյիցն*» [1],

Բ) «*Իմաստասիրություն է գիտություն աստվածայնոց և մարդկայնոց իրողութեանց*» [2]:

Ըստ դավթյան մեկնության՝ գիտություն բառը սեռն է արտահայտում, իսկ «աստվածային և մարդկային իրողությունները»՝ բաղկացուցիչ տարբերությունները, քանզի միայն իմաստասիրությունն է միագումար այդ իրողությունների վերաբերյալ, ըստ դավթյան մտքի՝ «միայն իմաստասիրություն է, որ յաղագս աստուածայնոց և մարդկայնոց իրողութեանց եղանի» [3]:

Աստ՝ հարկ է նկատել, որ իմաստասիրության մերձավոր առարկան, այսինքն՝ «ամենայն գոյը» նշող սեռային հասկացությունն իր այդ ծավալով, ըստ ոմանց տարակույսի, գերազանցում է «աստվածային իրողություններ» ու «մարդկային իրողություններ» տեսակային հասկացությունների միասնական ծավալում նկատառվող իրերին: Հնարավոր են երկու տեսակետներ: *Առաջին տեսակետն* այն է, որ թեկուզ և «ամենայն գոյը» ընդհանուր, սեռային հասկացություն է, իսկ «աստվածային ու մարդկային իրողությունները» մասնավոր տեսակային հասկացություններ, այնուամենայնիվ, այդ հասկացություններով նշվող առարկայական տիրույթները նույնաբար համընկնում են՝ երկուստեք ներկայանալով որպես ամենայն իրենում ներառող միևնույն համընդգրկուն տիրույթ: Իսկ *երկրորդ տեսակետը* ոմանց

այն տարակույսն է, թե սեռային և ընդհանուր «ամենայն գոյ» հասկացությունը գերազանցում է տեսակային և մասնավոր «աստվածային ու մարդկային իրողություններ» հասկացություններով նշվող երկու առարկայական տիրույթների միագումարը: Ըստ նրանց հայեցակետի՝ թերության կասկած ու տարակույս է հարուցում այն, թե ինչո՞ւ է սահմանման մեջ նշվում միմիայն աստվածային ու մարդկային իրողությունները: Եվ ինչո՞ւ հաշվի չի առնվում, որ իմաստասիրությունը գիտություն է ոչ միայն «աստվածային ու մարդկային իրողությունների», այլև դրանցից տարազանվող այլ բնույթի իրողությունների, ըստ դավթյան մեջբերման, «վասն զի և այլ գոյից է գիտութիւն՝ երկնի և երկրի և ամենայն գոյից, և այնոցիկ՝ որ *ոչ աստվածայինք և ոչ մարդկայինք են*» [4] (ընդգծումները՝ Ռ.Բ.): Հիրավի, իմաստասիրությունը գիտություն է *նաև հոգու բնության*. «Նաև յաղագս բնութեան հոգոյ ասի իմաստասիրութիւն, որ ոչ աստուածային է և ոչ մարդկային» [5]:

Ս. Դավիթ Անհաղթը տարակույս հայտնող նրանց տեսակետի առնչությամբ չի տրվում բանավեճի այն հարցում, թե ամենայն գոյի տեսակային բաղկացուցիչներն իբրև թե ավելի են, քան աստվածային ու մարդկային իրողությունները: Նրա պատասխանն ուղղված է հարցադրության բովանդակությանը՝ լուծանելու համար բուն տարակույսը: Նկատի ունենալով, որ աստվածային իրողություններն *իմանալի են*՝ բանականու-

թյամբ ճանաչելի, իսկ մարդկային իրողությունները՝ նաև **զգալի**՝ զգայությամբ ճանաչելի [6], նա ամենայն գոյի համընդգրկուն տիրույթը սկզբունքորեն երկատում է զգալի ու իմանալի գոյերի, ըստ մարդկային իմացունակության զույգ կարողության, նյութեղեն աշխարհը՝ որպես զգալի և աննյութեղենը՝ միմիայն իմանալի: Եվ ըստ նրա մեկնա-փիլիսոփայության, քանի որ ամենայն գոյերը կամ իմանալի, կամ զգալի են, և իմանալիների ծայրը աստվածային իրողություններն են ու զգալիների ծայրը՝ մարդկային իրողությունները, կնշանակի՝ իմանալի ու զգալի գոյերի ծայրերը կամ ծայրագույն եզրերը նշելով, երկուստեք ծայրերով ընդգրկվող համապարունակ իմանալի ու զգալի ամենայն իրերը նույնպես նշվեցին [7], և ուրեմն զգալի ու իմանալի գոյերի միագումար տիրույթը նույնորեն համընկնում է «ամենայն գոյ» հասկացությամբ նշվող համընդգրկուն տիրույթին:

Ս. Դավիթ Անհաղթի երկում մեջբերվող ու մեկնորոշվող իմաստասիրության՝ ըստ առարկայի սահմանումները դասակարգվում են, առաջին, ըստ մերձավոր ու հենց **ընդհանուր** առարկայի՝ «ամենայն գոյի» և, երկրորդ, ըստ հեռավոր ու հենց **մասնավոր** առարկայի՝ «աստվածային» ու «մարդկային» իրողությունների: Քանզի թե՛ գոյաբանորեն և թե՛ հետևողականորեն տրամաբանող բաժանմամբ հարկ է լինի նախ՝ ընդհանուրը, դավթյան մեկնօրինակով՝ փայտը, որպեսզի լինի նաև մասնավորը՝ ընկույզը, ուստի և ընդհանուրը նա-

խաղասվում է մասնավորին [8]: Ըստ այդմ և իմաստասիրության՝ ըստ մերձավոր ու ընդհանուր առարկայի սահմանումը նախադասվում է իմաստասիրության՝ ըստ հեռավոր ու տեսակային առարկայի սահմանմանը [9]:

Ս. Դավիթ Անհաղթի մեկնախոհ հավաստմամբ՝ իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում ներկայացվող իմաստասիրության վեց սահմանումների շարքում առաջին և երկրորդ սահմանումները տեսական են՝ վերաբերում են իմաստասիրության տեսական մասին [10]: Ըստ այդ երկու սահմանումների՝ տեսական իմաստասիրության բուն կոչումն ու ըստ այդմ՝ իսկությունն է՝ տեսականորեն գիտենալ ամենայն գոյի և նշանակետում՝ հենց աստվածային ու մարդկային իրողությունների որպիսությունը: Այսպիսով, տեսական իմաստասիրության՝ ըստ առարկայի պյութագորյան սահմանումների դավթյան մեկնախոհությունից բխեցմամբ՝ կարելի է ամրագրել *երկմիասնական* ու հենց *նշանակետային առարկան* ընդգծող սահմանում: Եվ ավելին՝ կարելի է նաև սահմանման մեջ խոստովանաբար շեշտադրել իմաստասիրության՝ առ իմաստություն առինքնող վերընթացությունն ու նաև այն ձեռքբերող արդյունքը և, հետևաբար, տեսական իմաստության իսկությունը բացահայտել որպես իմաստության խորհրդիմաց գիտություն: Ըստ այդմ՝

1. Տեսական իմաստասիրությունը ամենայն գոյի և հենց աստվածային ու մարդկային իրողությունների

խորին իսկությունը հայտող իմաստության խորհրդիմաց գիտություն է:

Ս. Դավիթ Անհաղթի մեկնախոհությունից բխեցմամբ և հենց Սուրբ Գրոց բանահայտմամբ՝ **աստվածային իմաստությունն է ակունքն ամենայնի գոյության ու իսկության:** Ինչպե՞ս հասկանալ ասացյալը: Հիրավի, աստվածային իմաստությունը ակունքն է թե՛ ամենայնի **գոյության**՝ արարման, նախախնամության ու փրկավետ ընտրության, և թե՛ ամենայնի **իսկության**: Իսկ **որևիցե գոյի կամ ամենայնի իսկությունը հենց այդ գոյի կամ ամենայնի «զգալի» կամ «իմանալի» ներկայությունն է արարյալ անբան կենդանյաց սոսկ զգայունակ ընկալունակությանը և բանական կենդանյաց (մարդկանց) թե՛ զգայունակ և թե՛ մտահասու իմացունակությամբ:**

Ահավասիկ, դավթյան մեկնախոհությանը նույնախոհ հետևողականությամբ կարելի է հաստատագրել, որ

Աստվածային իմաստությունն է արարում ու նախախնամում ամենայն գոյն իր իսկությամբ կայացման ու գործառնության:

Եվ ավելին՝ աստվածային իմաստությունն է հայտում ամենայն գոյի իսկությունը, որ և կնշանակի՝ ներկայության ու ծանուցման է հնարավորում, նպաստում ու ապահովում մարդկային իմացունակությանը և հենց ճանաչեցնում ամենայն գոյն իր իսկությամբ: Ըստ այդմ՝

կարելի է ամրագրել տեսական իմաստասիրության իսկությունը նորովի սահմանող ու բացորոշող մտքի բանաձև.

2. Տեսական իմաստասիրությունը ամենայն գոյն իսկությամբ կայացնող ու ճանաչեցնող աստվածային իմաստության գիտություն է:

Արդ՝ իմաստասիրությունն ուսումնասիրելով ընդհանուր սեռային հասկացությամբ նշվող **համընդգրկուն տիրույթը՝ «ամենայն գոյը որպես այդպիսին»**, ըստ էության, ուղղորդվում ու հենց հետամուտ է իր իսկությունը վերջնականորեն հատկորոշող **բարձրին ու բուն նշանակետին՝** ընդհանուր սեռային հասկացությամբ նշվող **«ամենայն գոյի»** համեմատ՝ մասնավոր տեսակային հասկացությամբ նշվող՝ **«աստվածային ու մարդկային իրողություններին»**, որոնցում և՛ **բուն աստվածայինի իսկության բացահայտմանը:**

Արիստոտելի իմաստասիրության և Պյութագորասից ուսյալ դավթյան երկրորդ սահմանմամբ մտահայեցվող տեսական իմաստասիրության հայեցակարգերի քննահամեմատությունը

Ա) Իմաստասիրությունը՝ առ աստվածային իմաստություն վերընթացություն

Ինչպես իմաստասիրության առաջին սահմանման (ըստ մերձավոր առարկայի), այնպես էլ երկրորդ՝ ըստ

հեռավոր առարկայի սահմանման առնչությամբ ս. Դավիթ Անհաղթի ու Արիստոտելի մտքերի քննահամեմատական վերլուծությունը բացահայտում է իմաստասիրության իսկության բացորոշման և նույնիսկ նորովի սահմանման խորիմաց հնարավորություններ: Պլատոնի ու նրա աշակերտ՝ Արիստոտելի և ս. Դավիթ Անհաղթի աշխատություններն ուսումնասիրելիս՝ կարելի է նկատել ոչ միայն ուղղակիորեն մեջբերումներ Պյութագորասի մտքերի՝ ըստ պյութագորականների երկերով ավանդված գրավոր վկայության, այլև նրանց ուսմունքներում պյութագորյան իմաստասիրության ավանդության համասփիռ ներթափանցություն: Նրանց ուսմունքներին հատուկ է պյութագորյան իմաստասիրության թե՛ հարացույցային ու հիմնանշանակ մտքերի ներկայություն և թե՛ մեկնախոհությամբ հետևողականորեն բխող նորանոր իսկությունների ու իմաստության խորհուրդների բանահայտում: Եվ ուշագրավ է այն, որ թե՛ Պլատոնը, թե՛ Արիստոտելը և թե՛ նրանց աշխատություններից՝ միակ վարդապետ Քրիստոսով ուսյալ ս. Դավիթ Անհաղթը իմաստությանն առինքնող՝ վերընթացող ու ձեռքբերող իմաստասիրության իսկությանն իրենց մտահայեցմանն առընթեր խորհրդածություններում ոչ թե սոսկ կրում են Պյութագորասին վերագրվող իմաստասիրության արտաքին ազդեցությունն ու ներգործությունը, այլև *իրենց խորհրդի, սրտաբուխ սիրո, ազատական ու հոծարական ընտրության* եռամիաս-

նությամբ ներկրթյալ ու խոհակից են պյութագորյան իմաստասիրության ավանդությանը՝ իրենց մեկնախոհությամբ, որպես հետևություն, բխեցնելով իմաստասիրության խորին իսկության նորանոր գաղտնախորհուրդներ:

Ինչպես արդեն վերականարկվեց, ս. Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրող ու իմաստնուսույց մեկնախոհությանը և հին հույների իմաստասիրության ավանդույթով իր ներկրթությանը ներհատուկ է ոչ ամեննին լոկ նրանց հայեցակարգերով ներագովածություն, այլ, ըստ ավետարանական խոսքի, այդ ամենի ընթերցանության՝ միակ ուսուցիչ Քրիստոսով ու հենց քրիստոնեական ուսմունքով ճշմարտյալ իսկություն: Քանզի սուրբ հայրերի ու նաև դավթյան խորհրդածություններին ու համոզմունքին բնորոշ հանրահատկությունն է, որ Աստված մարդու նկատմամբ առավելաչափ սիրո բարերար խորհրդով ու կամքով արարել և նախախնամական հոգածությամբ ***իմաստության՝ ճշմարտության ու բարու գիտության*** շնորհներ է բաշխել ամենայն ժամանակաշրջաններում: Եվ մինչքրիստոնեական մտածողների երկերում ու հայեցակարգերում ճշմարիտ գիտելիքը կարող էր ներկայել՝ միախառնված իրենց թյուրբանոմներին, և նրանց երկերն ընթերցելիս՝ ուսյալ միակ վարդապետ և ուսուցիչ Տեր Հիսուս Քրիստոսով, հարկ էր նրանց ամենայն հայեցակարգերում թյուրից գերծանելով ճշմարտությունն ու բարին՝ վերահասու լի-

նել բուն աստվածայինին, նախնայաց ու ժամանակակից ամենքի ուսմունքներում ու «արտաքին» գիտություններում անգամ՝ միակ ճշմարտության աստվածային իմաստության: Ուսումնասիրելով մինչքրիստոնեական թե՛ անտիկ և թե՛ ժամանակակից այլակրոն մտածողների ու նաև Արիստոտելի երկերն ու կոնկրետորեն «Մետաֆիզիկա» աշխատությունը և նպատակամիտելով զերծ մնալ ամենքի մտորումներում հնարավոր ու նույնիսկ առկա թյուրըմբռումներից՝ ս. Դավիթ Անհաղթը ձգտում, ջանում ու վերընթանում է ամենքի ու նաև արիստոտելյան հայեցակարգերում ներկայող աստվածայինի, նույնն է թե՛ աստվածային իմաստության, բանահասությանը:

Արդ, դավթյան իմաստասիրության՝ քրիստոնեական ուսմունքով համասփիռ ճշմարտյալ որպիսությունը կանխահասկանալով՝ միաժամանակ հարկ է նաև նկատել, որ տեսական իմաստասիրությանն առնչվող պլատոնյան մտորումները, արիստոտելյան բնագանցական գիտության որոնումները «Մետաֆիզիկայում» և այնուհետ՝ ս. Դավիթ Անհաղթի մեկնախոհությունները, որպես իմաստասիրության բարձրին խորհրդիմացության նշանակետ, առինքնում են իմաստությունը բնորոշող պյութագորյան մտքի բանաձևին, թե՛

«Իմաստություն է գիտություն ճշմարիտ գոյի, այսինքն՝ Աստուծոյ» [11]:

Ընդ որում, նկատելի է, որ դավթյան մեկնա-փիլիսոփայական երկում երկրորդ սահմանումը ևս՝ «իմաստա-

սիրութիւն է գիտութիւն աստուածայնոց և մարդկային իրողութեանց» [12], թեպէտս իր իսկ խոստովանությամբ նույնպէս մեջբերվում է Պյութագորասին վերագրվող փիլիսոփայության ավանդույթից [13], այնուամենայնիվ, այդ սահմանմամբ բացորոշվող իմաստասիրության իսկության իր մեկնախոհությունն ու բովանդակ հայեցակարգը նա բանահայտում է նաև Արիստոտելի փիլիսոփայությունից՝ միակ ուսուցիչ Քրիստոսով ուսյալ գիտությամբ: Արդ՝ իմաստասիրության իսկության դավթյան և արիստոտելյան մեկնախոհության թե՛ ընդհանրությունը և թե՛ տարբերությունը հնարավորություն են ընձեռում բացահայտել իմաստասիրությունն՝ ըստ իր կոչման ու իսկության կայացնող էական հատկություններ, որոնց և ներկայակցված ու միահավաք բանաձևմամբ՝ ամրագրել նորովի սահմանումներ:

Արիստոտելն իր «Մետաֆիզիկա» աշխատությունում նախ՝ նկարագրելով ու հայտորոշելով *ամենայն գոյի բնության էական հատկությունները, առաջնային սկզբերն ու պատճառները*, այնուհետ՝ որոնում է այն գիտությունը, որի ուսումնասիրության համընդգրկուն առարկայական տիրույթ հարկ է դիտարկել այդ ամենը, անվանակոչելով այդչափ ընդհանուր գիտությունը իմաստասիրություն: Այդչափ համընդգրկուն ուսումնասիրության տիրույթի ստույգ գիտությունը, ըստ արիստոտելյան մտքի, ունի միայն Աստված, և հենց աստվածային գիտությանը, նույնն է թե՛ աստվածային իմաս-

տության գիտությանն է ձգտում ու վերընթանում և, ըստ մարդկային կարողության չափի, վերահասու դառնում ու ձեռքբերում իմաստասիրությունը: Եվ այնուամենայնիվ, աստ՝ ուշագրավ է նաև այն, որ իմաստասիրության արիստոտելյան սահմանման մեջ՝ «Գոյություն ունի մի գիտություն, որն ուսումնասիրում է գոյը որպես գոյ և այն, ինչ դրան հատուկ է ինքնին»¹ [14], իմաստասիրության՝ բուն աստվածայինին ուղղորդված վերջնական նշանակետը բացանշանակ (էքսպլիցիտ) արտահայտված չէ: Եվ սակայն, ըստ Արիստոտելի ևս՝ իմաստասիրությունն ուսումնասիրելով ամենայն գոյը որպես այդպիսին՝ հետամուտ է բացահայտելու աստվածայինը, ինչը և մանրամասնորեն բացահայտում է «Մետաֆիզիկա» աշխատության մեջ: Իմաստասիրության՝ առ աստվածային իմաստության գիտություն ձգտումն ու վերընթացը անթաքույց ընդգծված չլինելով բուն սահմանման մեջ, այնուամենայնիվ, թե՛ ներանշանակ (իմպլիցիտ) և թե՛ բացանշանակ ներկայում է այդ գիտությունը որոնող, հիմնավորող, բացատրող ու մեկնաբանող իր մտորումներում՝ առաջնահերթ կանխասացությամբ հստակ ամրագրված ու մեկնորոշված իր աշխատության նույնիսկ սկզբում: Ահավասիկ, թե՛ արիստոտելյան և թե՛ դավթյան մեկնախոհությամբ՝ **իմաստասիրությունն առինքնում է իմաստության**, որ և կնշանակի՝ իմաստա-

¹ Հին հունարեն՝ Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό»:

սիրությունը ոչ թե սոսկ որոնում, այլ նաև գտնում ու ձեռքբերում և, այդպիսով, իրենում ներբովանդակում է իմաստություն: Եվ աստ՝ ասելով «իմաստություն», ըստ արիստոտելյան ու նաև դավթյան մեկնախոհության, նկատի է առնվում ոչ այլ ինչ, քան հենց *աստվածային իմաստություն*: Ըստ այդմ՝ կարելի է ամրագրել արիստոտելյան ու դավթյան իմաստասիրությունը աստվածային իմաստությանն առինքնող ու հարանմանությամբ սահմանող մտքի ևս մի բանաձև.

Իմաստասիրությունը աստվածային իմաստությանն առինքնող գիտություն է:

Բ) Զարմանքը՝ սկիզբ ամենայնի պատճառիմաց գիտության և հենց իմաստասիրության

Ինչպիսի՞ն է արիստոտելյան մտածողության հետևողական ընթացքը: Սկզբունքորեն «թե նախկինում և թե ներկայում զարմանքն է հարուցում մարդկանց իմաստասիրել» [15]: Եթե սկզբում զարմանքի առարկա էր այն, որին բանահասու չէին, ապա հետագայում զարմանքով հարուցված՝ հարցադրում էին արդեն երկնքի ու տիեզերքի տեսանելի իրողությունների մասին, և, ըստ Արիստոտելի, աստ սկզբունքորեն էականն այն է, որ թե զարմացող և թե ոչ-բանահասու անձը համարում է իրեն *չգիտեցող* [16]: Իմաստասիրության սկիզբը զարմանքն է [17], և հենց ամենքն են զարմանքից դրդված՝ սկսում անհայտն իմաստասիրել: *Իսկ որևէ իր զարմանալի է, քանի դեռ անձն անհիմա է պատճառին* [18], ինչը

նան կնշանակի, որ, ըստ արհեստողեսյան իմաստասիրության հայեցակարգի, ստույգ գիտելիքը պատճառագետ է: Եվ հենց արհեստողեսյան բնագանցական խորհրդածություններով որոնվող միակ գիտությունը, որ և իմաստասիրությունն է, ուսումնասիրում է սկզբերն ու առաջնային պատճառները և միայն այդպես է օժտում պատճառիմաց գիտելիք: Ըստ այդմ և՛ կարելի է ամրագրել տեսական իմաստասիրության իսկությունը հայտող նորովի այլ սահմանումների բանաձև.

4. Տեսական իմաստասիրությունը զարմանքով մտահարույց՝ ամենայնի իսկության պատճառագետ գիտություն է:

Եվ աստ՝ նկատելի է, որ Արհեստողեսյան ընդգծում է իմաստասիրական գիտելիքի անհրաժեշտորեն պատճառագետ լինելու և ըստ այդմ՝ իմաստասիրության ևս անհրաժեշտորեն պատճառագետ գիտություն լինելու ընդհանուր հատկությունը: Ընդ որում, Արհեստողեսյանը շեշտում է նաև այն, որ լիովին պատճառագետ է ամենայնի պատճառագետ ստույգ գիտությունն ունի միայն Աստված, ուստի և ***իմաստասիրությունը ձգտում է ամենայնի ստույգ պատճառագետ աստվածային իմաստության:***

Այդ ըմբռնումն առավել ստույգ ու որոշակի նկատի ունի նաև ս. Դավիթ Անհաղթը իմաստասիրությունը որպիսությունը սահմանող ու բուն իսկությունը բացահայտող իր իմաստնուսույց մեկնախոհություններում, որոնցից բխեցմամբ՝ կարելի է հաստատագրել, որ ամենայնի

իսկությունն ի հայտ է բերվում բառի, լեզվադարձվածքի, նախադասության կամ լեզվական առավել մեծ միավորի ստույգ իմաստով, ի տարբերության մյուս երկու այլ հնարավոր՝ իսկությունը թերությամբ հայտող կամ նույնիսկ թյուրությամբ կեղծող իմաստների: Եվ պետք է նկատի ունենալ, որ գոյի իսկությունը հայտող իմաստը, հանդիսանալով պատասխան «ի՞նչ է և ինչպիսի՞ ինչ է գոյը» հարցերին, միշտ չէ, որ նույնանում է գոյի իսկությունը պատճառագիտորեն հավաստող իմաստության խորհուրդին, որն այդ երկու հարցերի պատասխանները խորհրդապատճառով կատարյալ գիտենում ու իմաստավորում է «ինչի՞ համար է գոյը որպես այդպիսին իր գոյությամբ» հարցին՝ առավել խորագետ ու հենց իմաստության խորհուրդի գիտեցում բովանդակող պատասխանով:

Արդ, իմաստասիրական գիտելիքը՝ ըստ իր կոչումի ու կատարումի և հենց կատարելության, ***ամենայնի իսկությունը պատճառագիտորեն հավաստող իմաստության խորհուրդի գիտեցումն է***, և ինքը՝ իմաստասիրությունն է ներկայանում որպես ամենայնի իսկությունը պատճառագիտորեն հավաստող իմաստության խորհուրդի գիտություն: Ըստ այդմ՝ Արիստոտելի իմաստախոհ քննավերլուծությունից և այնուհետ՝ ս. Դավիթ Անհաղթի իմաստնուսույց մեկնախոհությունից բխեցմամբ, ըստ իս, կարելի է ամրագրել տեսական իմաստասիրության իսկությունը բացորոշող նորովի սահմանման բանաձև.

5. Տեսական իմաստասիրությունը ամենայն գոյի իսկությունը հայտող իմաստի ու պատճառագիտորեն հավաստող իմաստության խորհուրդի գիտությունն է:

Գ) Իմաստասիրությունը՝ ամենայն գոյի բնությանը ներհատուկ գոյության իսկության ու խորհուրդի պատճառիմաց գիտություն

Արիստոտելի բնորոշմամբ՝ իմաստասիրությունն ամենայն գոյի «իսկության գիտություն է» [19]: Իրոք, «մտահայեցողական գիտելիքի նպատակը ճշմարտությունն (իսկությունն) է» [20], որ և բնույթով ընդհանուր է: Բնչո՞ւ: Քանզի ովքեր չգիտեն պատճառը՝ չգիտեն և իսկությունը [21]: Իսկ գիտենալ պատճառը, կնշանակի՝ գիտենալ այդ իրի ու նաև ժամանակային իր լինելությունում մշտահաջորդ նույն ու հարանման իրերի իսկության պատճառը: Եվ այս առումով՝ միննույն պատճառով իրերի որպես այդպիսին գոյացումով ու գործառնությամբ՝ պատճառը ընդհանրացող է իրերի որպես այդպիսին՝ նախկին, ներկա ու հետագա լինելության նկատմամբ և, հետևաբար, պատճառը ընդհանուր է: Եվ ուրեմն՝ պատճառի գիտեցմամբ արդեն իսկ գիտենալով իսկությունը՝ առաջանում է ընդհանուր գիտելիք, և հենց այդպիսի է հնարավորվում, կայանում ու կատարելագործվում **իսկության գիտությունը**: Ըստ արիստոտելյան բնորոշման՝ «առավել ճշմարտագույն (իսկագույն) է այն, ինչը հաջորդողի համար պատճառ է նրա ճշմարտության (իսկության)» [22]: «Ուստի և հավերժ գոյողի

սկզբերը (կամ սկզբունքները, ընդգծումը՝ Ռ.Ք.) միշտ հարկի է լինեն առավել ճշմարիտ, քանզի նրանք ճշմարիտ են ոչ ժամանակ առ ժամանակ, և նրանց գոյության պատճառը ոչ այլ ինչում է, այլ, ընդհակառակը, նրանք իրենք են պատճառը մնացյալ ամենի գոյության, այնպես որ յուրաքանչյուր իր որչափ և առնչվում է գոյության, այդչափ և առնչվում է ճշմարտության (իսկության)» [23]: Այսու և՛ «Մետաֆիզիկա» աշխատության մեջ Արիստոտելյան խորհրդածությունների դիտարկությունն է՝ հայտնացույց անել, որ իմաստությունն ուսումնասիրում է առաջնային պատճառները և սկզբերը [24]:

Արիստոտելյան իմաստասիրությունում, ի տարբերություն տեսական կամ մտահայեցմամբ ձեռքբերյալ գիտելիքի, գործնական գիտելիքի բնությունն այլ է, քանզի «...գործունեությանն առնչվող գիտելիքի նպատակը՝ գործն է», որ և բնույթով *եզակի է*, «քանզի գործունյա մարդիկ նույնիսկ այնժամ, հորժամ և դիտարկում են իրեր, թե ինչպիսի՞ն են դրանք, հետազոտում են ոչ հավերժը, այլ՝ իրը ինչ-որ բանի առնչությամբ և ներկա ժամանակում» [25]:

Ըստ Արիստոտելի՝ «ամենայն մարդիկ բնականորեն ձգտում են գիտելիքի» [26]: Կենդանի էակների գիտելիքը ձեռքբերվելով զգայական ընկալմամբ՝ կայանում է հիշողությամբ, ընդ որում, հիշողության ունակ էակներն առավել հասկացող ու հնարամիտ են, քան հիշողությունից զուրկ էակները, և նույնիսկ պատկերացումներով ու հիշողություններով օգտվող էակների թվում՝ սակավ են

փորձառության ունակները [27]: Իսկ մարդկային սեռը հիշողության շնորհիվ ունակ է փորձառության, քանզի «բազում հիշողություններ մի և նույն իրի մասին՝ ձեռքբերում են մեկ փորձի նշանակություն» [28]:

Արիստոտելյան դասակարգմամբ՝ մարդիկ իրենց կյանքում (որպես գիտելիք՝ հավելումը՝ Ռ.Ք.) օգտվում են փորձառությունից, արվեստից ու դատողություններից [29]: Ընդ որում, «փորձառությունը եզակիի գիտելիք է, իսկ արվեստը՝ ընդհանուրի գիտելիք» [30]: Իսկ գիտությունն ու արվեստը մարդկանց տեսագործական կարողություններում կայանում են փորձառության միջոցով: Արվեստն առաջանում է այնժամ, հորժամ փորձառության հիմքով ձեռքբերված մտքերից ձևավորվում է մեկ ընդհանուր հայացք նման իրերի առնչությամբ: Քանզի եթե միևնույն միջոցը որոշակի մի հիվանդության ժամանակ օգնել է մեկին, այնուհետ՝ նաև մյուսին ու առանձնաբար նաև բազմաց, ապա դա փորձառության գործն է, իսկ որոշել, թե որոշակի մի միջոց այսինչ հիվանդության ժամանակ օգնում է որոշակի խառնվածքի (ուժգին տենդից հույլ կամ մաղձոտ) ամենայն մարդկանց, արվեստի գործն է [31]:

Ըստ արիստոտելյան քննորոշման՝ «Փորձառուները գիտեն «ինչը», սակայն չգիտեն «ինչու»-ն [32], քանզի փորձառուները գիտեն եզակի իրը կամ բնույթով եզակի ու փոխման առանձնակի իրերը, և, սակայն, չգիտեն պատճառը, իսկ «արվեստին տիրապետողները գիտեն «ինչու»-ն, այսինքն գիտեն պատճառը» [33]: Ուստի և

խորհրդատուներն ամենայն գործերում պատվարժան են առավել, քան պարզորեն արհեստավորները, քանզի նրանք գիտեն այն իրի պատճառը, որ և ստեղծվում է: Իսկ պարզորեն ստեղծող արհեստավորը գործում է ոչ թե իր կողմից օգտագործվող կամ ստեղծվող իրի՝ այդպիսին լինելու պատճառը գիտենալով, այլ ձեռքբերված փորձառությամբ իր հմուտ ու վարժ սովորությամբ [34]: Եվ ուրեմն՝ խորհրդատու կամ խորհրդուսույց, ինչպես նաև խրատատու կամ խրատուսույց անձինք իմաստուն են ոչ թե իրենց հմտավարժ գործունակությամբ, այլ որ տիրապետում են վերացական գիտելիքի և գիտեն պատճառը [35]: Եվ «ընդհանրապես, գիտունի հայտանիշը՝ ուսուցանելու կարողունակությունն է» [36], ուստի և «... արվեստն առավել չափով է գիտելիք, քան փորձը, քանզի արվեստի տիրապետողներն ընդունակ են ուսուցանելու, իսկ փորձառություն ունեցողները՝ անընդունակ» [37]: Սակայն այս առնչությամբ, ըստ իս, հարկ է նկատել, որ լոկ փորձառություն ունեցողը ևս ունակ է ուսուցանել, թեև միմիայն *օրինակով և* ոչ պատճառագիտությամբ ու ըստ այդմ պատճառի՝ իրի կամ գործի որպես այդպիսին լինելության մասին ուսուցմամբ: Ըստ Արիստոտելի՝ զգայական ընկալումը ևս իմաստություն չէ, քանզի թեպետ և ընձեռում է կարևորագույն գիտելիք եզակիի մասին և, սակայն, ամենայն դրանց առնչությամբ չի իմացահայտում բուն «ինչո՞ւ»-ն՝ պատճառը, օրինակ՝ լոկ ցուցանելով, թե կրակը տաք է, չի ընձեռում իմացություն, թե ինչո՞ւ է կրակը տաք [38]:

Այսու՝ փորձառություն ունեցողն առավել իմաստուն է համարվում, քան լոկ զգայական ընկալում ունեցողները, իսկ արվեստի տիրապետողներն առավել իմաստուն են, քան լոկ փորձառություն ունեցողները: Ուսուցանելու կարողունակ՝ խորհրդուսույց կամ խրատուսույց անձինք առավել իմաստուն են, քան արհեստավորները, իսկ տեսականի կամ մտահայեցվողի մասին գիտություններն առավել բարձր, քան ստեղծարար արվեստները [39]:

Այս առնչությամբ հարկ է նշել, որ «Մետաֆիզիկա» աշխատության մեջ արիստոտելյան խորհրդածությունների դիտավորությամբ ու կատարումով որոնվող գիտության՝ իմաստասիրության, ուսումնասիրության գերագույն առարկան՝ ամենայն գոյի առաջնային պատճառներն ու սկզբերը՝ իրենց բնությամբ ոչ նյութեղեն, ճանաչելի են ոչ զգայություններով ու զգայական ընկալմամբ, այլ միմիայն տեսականորեն իմանալի են մտահայեցողությամբ: Իսկ արիստոտելյան իմաստասիրության համաբովանդակ առարկան ներկայանում է երկտեսակ ներբաժանմամբ՝ մերձավոր և հեռավոր առարկաներ, ըստ այդմ՝ ուսումնասիրելով, որպես մերձավոր առարկա, **ամենայն գոյի բնությունը** և, որպես հեռավոր ու հենց գերագույն առարկա, ամենայն գոյի բնությունից անդին՝ **առաջնային պատճառներն ու սկզբերը**: Ահավասիկ, արիստոտելյան իմաստասիրության մերձավոր առարկայում առաջին բաղադրիչ հանդիսացող՝ նյութեղեն իրերի բնությունը, իրենց առանձնահատկությանն

անհրաժեշտորեն համապատասխանությամբ, որպես իրենց ուսումնասիրության ուղի, իմանալ են ընձեռում զգայական ընկալումն ու մտաճանաչողությունը, որոնցով և առաջնորդվող՝ իմաստասիրության մաս հանդիսացող բնաբանությունը: Մերձավոր առարկայի անյութեղեն բաղադրիչը՝ քանակն ու կերպը, նույնն է թե՛ թիվն ու երկրաչափական պատկերը, որպես իր ուսումնասիրության ուղի, իմանալ է ընձեռում երբեմն նյութեղենում՝ տեսանել ընձեռող զգայական կարողությունն ու, այդպիսով, զգայական ընկալումը և երբեմն վերացարկմամբ՝ միմիայն մտաճանաչողությունը՝ հասկացությունները, դատողություններն ու մտահանգումը, որոնցով և առաջնորդվող՝ արիստոտելյան իմաստասիրության մաս հանդիսացող մաթեմատիկան: Եվ նույն համաբովանդակ առարկայում հեռավոր ու գերագույն բաղադրիչ հանդիսացող առաջնային պատճառներն ու սկզբերը՝ իրենց առանձնահատկությանն անհրաժեշտորեն համապատասխանությամբ, որպես իրենց ուսումնասիրության ուղի, իմանալ են ընձեռում միմիայն մտահայեցողական մեթոդը: Արդ՝ արիստոտելյան իմաստասիրության ուսումնասիրության համաբովանդակ առարկայի եռատեսակ բաղադրիչների և հատկապես գերագույն բաղադրիչի, այն է՝ ամենայն գոյի բնությունից անդին՝ ***առաջնային պատճառներն ու սկզբերի*** առանձնահատկությանն անհրաժեշտորեն համապատասխան մտահայեցողական մեթոդով ***արիստոտելյան բնագանգական իմաստասիրությունը կայացնում է***

ամենայն գոյի իսկության պատճառազետ գիտություն:

Արիստոտելյան իմաստասիրության իսկությունը բացորոշող այստեսակ եզրահանգումը հակիրճ բանաձևելով, կարելի է ամրագրել իմաստասիրության իսկությունը նորովի բացորոշող ևս մի սահմանում.

6. Իմաստասիրությունը ամենայն գոյի բնության առաջնային պատճառների ու սկզբերի գիտությունն է [40]:

Արիստոտելյան բնագանգական մտորումներին հարանմանությամբ՝ իմաստասիրության իսկությունը բացահայտող իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում ս. Դավիթ Անհաղթը ևս հայտորոշում է պատճառի երկու և հենց երկմիասնական իմաստ՝ թե՛ գոյը որպես այդպիսին գոյությամբ կայացնող պատճառներ, թե՛ ամենայնի առաջնային պատճառներ ու սկզբեր, որոնցում և գերակա ու հիմնապատճառ՝ Աստծուն: Եվ այդ երկտեսակ պատճառները նաև երկմիասնական են, քանզի Ինքը՝ Աստված է արարել ու նախախնամությամբ՝ մարդկային կարողությանը երբեմն իմանալի և երբեմն անիմանալի ու անճառելի խորհրդապատճառով կայացրել գոյի որպես այդպիսին գոյության իսկությունը, այսինքն գոյի՝ ***իր բնությանը ներհատուկ գոյության իսկությունը:*** Արդ՝ արիստոտելյան մտքից և այնուհետ՝ դավթյան իմաստնուսույց մեկնախոհությունից բխեցմամբ՝ կարելի է ամրագրել իմաստասիրության նորովի սահմանման ևս մի բանաձև.

7. Իմաստասիրությունը ամենայն գոյի՝ իր բնությանը ներհատուկ գոյության իսկության ու խորհուրդի պատճառիմաց գիտությունն է:

Դ) Իմաստասիրության ինքնին սքանչելի և ոչ այլօգուտ բնությունն ու գոյությունը

Ըստ Արիստոտելի իմաստասիրող մեկնախոհության՝ *«եթե իմաստասիրել սկսեցին անգիտությունից ձերբազատվելու համար, ապա ականհայտ է, որ գիտելիքի ձգտեցին հասկանալու, այլ ոչ թե որևիցե օգուտի համար»* [41] (ընդգծումը՝ Ռ.Բ.): Եվ այդ հավաստվում է մարդկային կյանքի իրերի ընթացքով, քանզի երբ արդեն առկա էր գրեթե ամենայն անհրաժեշտը և հավասարապես նաև այն, որը սատարելով հեշտացնում, դուրեկանությունն ու հաճույք է պատճառում, այդժամ արդեն սկսեցին որոնել այլևս ոչ *նյութական օգուտի ու որևիցե պետքերի հետամուտ հասկացումը* [42], այլ այն, որն իսկը իմաստությունն է և մարդուն մատչելի իմաստասիրող միտքն ու բուն իմաստասիրությունը: Ըստ արիստոտելյան քննա-խորհրդածության՝ այդ *գիտությունը (իմաստասիրությունը) գոյություն ունի հենց միայն հանուն իրեն, այլ ոչ որևիցե օգուտի*: Եվ հոգսահարույց պետքերից ու ըստ այդմ՝ ամենայնի հետ իր հարաբերակցությունում օգտավետության մտահոգ փնտրտուքից ազատագրված ու լիովին ազատ մարդն է կարողունակ տիրապետել այդտեսակ գիտելիքի:

Սակայն, արդյո՞ք մարդն ազատագրված ու արդեն լիովին ազատ է իր հոգու ու մտքի տեսադաշտն ու որոնումը լոկ կենսական պետքերի հոգածության շրջանակներում սահմանափակող ու կապանքող և, որպես միակ օգտաբեր ու շահավետ, թույլատրող իր մտահոգության պարտադրանքից: Ըստ արիստոտելյան իմաստախոհության՝ մարդկային բնությունը ստրկական է [43]՝ կամա թե ակամա կաշկանդված ու կապանքված կենցաղասեր ու անհոգևոր՝ կենսօգուտ կամ կենցաղապիտան շահավետության մտածողությանն ու կամքին:

Արիստոտելը սկզբունքորեն հակադրում է աշխարհի նկատմամբ մարդու օգտապաշտ շահավետության դիրքորոշումը՝ նրա տեսա-ճանաչողական առավելաչափ բացությունն ու ներընկալունակությանը, որ և, ըստ արիստոտելյան հայեցակարգի, անհրաժեշտորեն ու նախընտրելիորեն պատշաճ՝ միակ հնարավոր ուղին ու ճշմարիտ հիմնադրույրն է իմաստասիրության: Եվ հարկ է նկատել, որ այդտեսակ հատկորոշումներով Արիստոտելը նկատի ունի ***տեսական իմաստասիրությունը***: Թեև հարկ է նաև ամրագրել, որ աշխարհի նկատմամբ ճանաչողական հետաքրքրության բացվածության այս հատկությունն ունիվերսալ է բոլոր գիտությունների համար և ներհատուկ է հենց մարդկային ինքնության գոյությանն այս աշխարհում:

Անշուշտ, մարդկային ինքնության գոյությանն այս աշխարհում ներհատուկ է նաև մերձակա ամենայնի ու

հենց իր անձի նկատմամբ **«գործնական հոգածության»** բացություն, որը ճանաչողական հետաքրքրության բացության համեմատ **առավել որոնող, իմաստավորող ու ընտրողական է** ուսումնասիրության ենթակա իրողությունների ու ամբողջական տիրույթի և հենց անձի ինքնահասկացման փնտրտուքի և երկուստեք սահմանման մեջ: Մարդկային ինքնության գործնական կարողությանն է հիմնված **գործնական իմաստասիրությունը**: Ընդ որում, անձը և ըստ այդմ՝ հենց գործնական իմաստասիրությունը մարդկային կյանքի **բարեկարգության «գործնական հոգածության»** սկզբունքային բացությամբ են ընտրում իրենց ուսումնասիրության առարկայական տիրույթը: Եվ հենց «գործնական հոգածությամբ» ուղղորդված ու կազմակերպված բացությունն է, որ մարդկային կյանքի իրողությունում որոնում է **բարեկարգության հնարավորությունը հայտող իմաստը և դրան հասնել ընձեռող ու բարեհաստատող իմաստությունը**:

Չուտ «ճանաչողական հետաքրքրության» բացությամբ իմաստասիրություն ուսումնասիրում, հասկանում և բացահայտում է գոյի որպիսությունը: Իսկ բարեկարգության «գործնական հոգածության» բացությամբ ուղղորդվող ուսումնասիրությամբ ու քննա-հասկացմամբ՝ իմաստասիրությունը բացորոշում է ամենայն գոյի գոյության որպիսության բուն իսկությունը և հենց անհրաժեշտորեն ու նախընտրելիորեն այդ իսկությունում հաստատող **գոյության կերպը, իմաստն ու իմաս-**

տուրքյան խորհուրդը, որից և տարբերակում է նույն այդ որպիսության մեջ բուն իսկությունից թյուրախեղ անիսկությունը և իսկական գոյությունից այլակերպված, անիմաստ ու անխորհուրդ անիսկական գոյությունը: Իսկ կենցաղասեր ու անհոգևոր՝ **կենսոգուտ** կամ **կենցաղապիտան շահավետության** մտածողության ու կամքի բացությունն ու ընտրությունը, թեպետ և նույնպես գործնական, այնուամենայնիվ, ի համեմատ ներանձնականում հոգեկատարելագործման և միջանձնային խառնատեսակ փոխգործակցությունում ու համակեցությունում՝ **բարեկարգ համագործակցության գործնական հոգածության**, փաստում ու հավաստում է ավելի նեղ ու այլախեղ հասկացում ու ընկալունակություն իրերի նկատմամբ՝ սեփական շահամոլ ընտրությանն անպիտան դիտարկելով ամենայն գոյի խորին իսկության որոնումն ու գիտեցումը: Եվ արդյունքում՝ կենսոգտության շահի դիտանկյունով ինքնակաղապարված ու հենց ինքակապանքված մտքով ու կամքով կայանում է ոչ թե ըստ արիստոտելյան մտքի՝ որոնվող իմաստասիրության բուն կոչումին պատշաճ ու հարազատ՝ իսկության գիտություն, այլ՝ ամենայն արվեստների ու գիտությունների համեմատ՝ իմաստասիրության առավելությանն ու կատարելությանն անպատշաճ՝ անիսկական գիտություն:

Ի մի բերելով վերոասացյալը՝ կարելի է ամրագրել, որ Արիստոտելը բնագանգական մեկնախոհությամբ

որոնվող գիտության՝ **տեսական իմաստասիրության**, առնչությամբ ընդգծում է նրա զարմանահարույց ու հետաքրքրության՝ առավելարժան իսկություն հայտնաբերող և կենսոգուտ շահավետությունն անդրանցող ներգործությունը մարդկային բանական հոգու և մտքի տեսական ու հենց մտահայեցողական կարողությանը: Ըստ այդմ՝ կարելի է ամրագրել արիստոտելյան մտքից բխող՝ տեսական իմաստասիրության իսկությունը նորովի բացորոշող սահմանման մի բանաձև.

8. Տեսական իմաստասիրությունը ամենայն իրաց զարմանահարույց և հետաքրքրության ուշամտության առավելարժան խորագույն իսկության պատճառիմաց գիտություն է:

Ս. Դավիթ Անհաղթը մանկուց ի վեր քրիստոնեական հոգեսնույց ուսմունքով և ապա նաև հին հույների՝ Պյութագորասի, Պլատոնի ու Արիստոտելի, նորպլատոնականների իմաստասիրական մտքի ավանդությունից՝ նույն քրիստոնեական ուսմունքով միայն ճշմարտված իսկությամբ ներկրթյալ շնորհակցությամբ՝ **իմաստասիրության ակունք** է վերահայտում իմաստության տենչը, իսկ **կատարում**՝ իմաստության գեթ նշույլի հոգեսքանչություն հարուցող ներգործությամբ՝ ողջախոհ չափավորությամբ անձնվեր հոգեձգտումն իմաստության՝ **առ էական գիտություն**: Արդ՝ ս. Դավիթ Անհաղթի իմաստնասեր կամ իմաստնատենչ մեկնախոհությամբ և հենց «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկը մեկնար-

կող նախադրությամբ [44]՝ ընձեռնվում է աստվածային իմաստությանն առինքնող իմաստասիրության սքանչարար իսկությունն ուղենշող ու նորովի բանահայտող սահմանում:

9. Իմաստասիրությունը իմաստնուսույց խորհուրդի բարետենչությամբ՝ զարմանահրաշ ու սքանչելի իմաստության նշույլի գեթ միանգամ ներընկալ՝ կենսահոգսից բարեմաղթ հրաժեշտով՝ ինքնամոռաց անձնվիրության ողջախոհ վերընթաց կատարումն է էական գիտության [45]:

Ըստ դավթյան իմաստասիրող մեկնախոհության՝ թե՛ տեսական իմաստասիրությունը և թե՛ առավելապես հենց գործնական իմաստասիրությունը ներգործաբար ունեն մարդկային ինքնությանը, կյանքին ու մշակույթին իրենց *խորհրդավոր ու հենց հոգևոր կենսոգտությունը*: Քանզի տեսական իմաստասիրության նպատակային որոնումն ու գիտեցումը թե՛ տեսական ճշմարտության, թե՛ գործնական բարու ճանաչողությունն է [46]: Իսկ գործնական իմաստասիրությունը բարու իրականացումն է՝ մարդկային ինքնության ու կյանքի հոգեկեցույց ու կենարար ներկատարելագործումը: Ահավասիկ, տեսական ճանաչողությունն առաջնային է, քան գործնական իրագործումը, քանզի հարկ է նախ՝ ճշմարտությունն ու բարին ճանաչել և այնուհետ՝ իրագործել [47]: Արդ՝ տեսական իմաստասիրությունը, ի համեմատ գործնական իմաստասիրության, որպես

սկզբունքորեն առաջնային, ճանաչելով ճշմարտությունն ու բարին՝ նախապատրաստում է գործնական իմաստասիրության հոգեսնույց ու հենց ոգեղինացնող ներգործությունն ու ներկատարելագործող նշանակությունը ամենքի ինքնությանը, կյանքին ու մշակույթին:

Ըստ այդմ՝ կարելի է ամրագրել դավթյան իմաստասիրող մեկնախոհությունից բխող և տեսական իմաստասիրության բնությունը նորովի սահմանող և իսկությունը բացահայտող մտքի բանաձևեր.

10. Տեսական իմաստասիրությունը ճշմարտության ու բարու իսկությանն ու խորհրդապատճառին վերահասու գիտություն է:

Կամ առավել բացորոշ՝

11. Տեսական իմաստասիրությունը մարդկային ինքնությանը, կյանքին ու մշակույթին ճշմարտության ու բարու հոգեսնույց ներգործության ու ոգեղինության ներկատարելագործող խորհրդանշանակության գիտություն է:

Ըստ ս. Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրող մեկնախոհության՝ գործնական իմաստասիրությունը «աստուածայնոցն հետևի և աշակերտի» [48], և ըստ այդմ՝ հարդարում ու բուն կատարումի լրումին է ուղղում ու հասունացնում մարդկայինը՝ «զմարդկայինսն յարդարէ և ի կատարումն ածէ» [49]: Ըստ այդմ՝ հնարավոր է ամրագրել դավթյան թե՛ իմաստասիրող և թե՛ իմաստնուսույց մեկնախոհությունից անմիջականորեն բխող՝

գործնական իմաստասիրության իսկությունը բացահայտող սահմանման նորանոր մտքի բանաձևեր.

12. Գործնական իմաստասիրությունը մարդկային ինքնությանը, կյանքին ու մշակույթին բարու հոգեսույց ներգործությունն ու ոգեղինության ներկատարելագործող խորհրդանշանականությունը կենսագործող գիտությունն է:

Թե՛ արիստոտելյան մեկնախոհությամբ և թե՛ դավթյան վերոնշյալ բանահայտմամբ՝ տեսական իմաստասիրությունն ամենայնուր (ամենայն գոյում) բացահայտում է աստվածայինը և այնուհետ արդեն դավթյան մեկնությամբ՝ գործնական իմաստասիրությունն աստվածայինին անսացող ներկրթությամբ բուն մարդկայինը ներկատարելագործում է ինքնահաղթության վերընթացող կատարելության: Ըստ այդմ՝

13. Գործնական իմաստասիրությունը ամենայնի գոյության պատշաճին ու պիտոյական կատարելության խորհրդիմացությամբ ներկրթյալ՝ մարդկային ինքնության ինքնահաղթության՝ առ կատարելություն վերընթացությունն է:

Ե) Իմաստասիրությունը՝ աստվածայինը մտահայեցող գիտություն

Ինչպես և վերոակնարկվեց, Արիստոտելն իր «Մետաֆիզիկա» աշխատությունում որոնում է այն գիտությունը, որ տեսագործնականորեն միակ ունակ՝ հար-

ցադրում ու գիտենում է գոյը որպես այդպիսին գոյությանմբ հիմնող առաջնասկզբերն ու պատճառները, և հենց այդ գիտությունն է անվանվում **իմաստասիրություն**։ Եվ ըստ պյութագորյան մտքից ներկրթյալ արիստոտելյան քննախոհության՝ այդտեսակ իրողությունների կատարյալ ու պատճառիմաց գիտություն ունի միայն Աստված։ Այսու և՛ պյութագորյան մտքից ուսյալ Արիստոտելը **աստվածային իմաստություն** որոնող, ուսումնասիրող ու հասկացող իմաստասիրությունն իր աշխատությունում բնորոշում ու նաև վերանվանում է «բնագանցություն»։

Հիրավի, Արիստոտելը, նախքան «Մետաֆիզիկա» երկում իր որոնումների ու մտորումների ձեռնարկումը, դեռ վաղօրոք պյութագորյան նախաձեռնությամբ արդեն իսկ «իմաստասիրություն» անվանյալ այդ գիտության իր կանխահասկացման չխոստովանված ելակետ ունի ու հետևում է Պյութագորասի՝ ոչ գրառությամբ ավանդյալ իմաստասիրող մտքին։ Ինչպես այլ մտածողների, այնպես և ս. Դավիթ Անհաղթի հավաստմամբ, ինքը՝ Պյութագորասը չէր կամեցել իր ուսմունքն ավանդել անշունչ գրով, այլ փոխանցել միայն շնչավոր կենդանությամբ օժտված իր աշակերտների բանական ոգուն՝ սրտին, մտքին ու կամքին, որ եթե ունկնդիրների հարց կամ տարակույս ծագի, կարող լինեն պատասխանել և լուծանել ամենայն տարակույս, այնինչ, գիրը միշտ միևնույնն ասելով՝ կարողունակ չէ լուծանել իրենից ար-

տաքո՝ այլ անձանց հայտնած տարակույսը [50]: Այսու
և՛ պյութագորյան իմաստասիրության ուսմունքը՝ ա-
վանդյալ պյութագորականների վերհիշմամբ՝ պատա-
ռիկներով ու ասույթերով, մտքի լակոնիկ բանաձևում-
ներով, անբավարար էր նկատվում արիստոտելյան
վերլուծական դատողությունների վրա հիմնվող ու կա-
ռուցվող, ապացուցողական ու մտահանգմամբ եզրա-
կացնող՝ մեկնողական մտավարժ քննախոհությանը:
Արդ, ըստ այդմ մտածելակերպի՝ արիստոտելյան բնա-
զանցության մտորումներով իսկ ձեռնարկվել էր որոն-
վող աստվածային իմաստության՝ որպես ամենայն գոյի
գիտության, ձգտող ու առինքնող իմաստասիրության
որպիսության բացահայտումը՝ թե՛ ըստ իր ուսումնա-
սիրության առարկայի առանձնահատկության և թե՛
ըստ առարկայի առանձնահատկությանը համապա-
տասխան ուսումնասիրության մեթոդի: Իսկ թե ինչո՞ւ է
Արիստոտելն այդ գիտությունն անվանում «իմաստա-
սիրություն», հետևողաբար բխում է պյութագորյան
մտքից անխոստովանաբար ներկրթյալ և մեկնողաբար
բացորոշմամբ քննախույզ արիստոտելյան մտքի ըն-
թացքից ու բովանդակությունից: Եվ հարկ է նկատել, որ
լիովին հակադիր է ս. Դավիթ Անհաղթի դիրքորոշումը,
որում թե՛ որպես իր մեկնախոհության ելակետ և թե՛ որ-
պես իր մտահանգումների վերջնակետ նա քրիստոնե-
ական անկեղծությամբ ու ճշմարտությամբ խոստովա-
նում է պյութագորյան իմաստասիրող մտքի՝ առ իմաս-

տություն ուղղորդված բարետենչության և, ըստ մարդկային կարողության, վերահասու լինելու գաղափարը:

Արիստոտելյան այդ երկում որոնվող գիտությունը մեկնողաբար ներկայացվելով որպես ամենայն գոյի բնությունն անդրանցող պատճառահիմքերը (սկզբնապատճառները), ինչպես նաև ամենայն գոյի բնության էական ատրիբուտները բացահայտող գիտություն, այդտեսակ իր հիմավորմամբ որակվում ու անվանվում է **բնագանցություն** (մետաֆիզիկա), հետագայում արդեն նաև երկի նույնանուն խորագրմամբ: Եվ նույն այդ երկում որոնվող գիտությունը Արիստոտելն անվանում է թե՛ **առաջին փիլիսոփայություն**, թե՛ **բնաբանություն**, թե՛ **աստվածաբանություն** (թեոլոգիա): Ընդ որում, ամենայն գոյը գիտեցող աստվածային իմաստությանը ձգտող, որոնող, հատկորոշող և ըստ այդմ՝ իսկությունը հիմնող գիտության արիստոտելյան այդտեսակ քննախորհրդածություններում կա անմիջական ու հենց հետևողական կապ թե՛ «իմաստասիրություն», թե՛ «առաջին փիլիսոփայություն» և թե՛ «աստվածաբանություն» («թեոլոգիա») անվանումների միջև:

Նախ՝ ինչո՞ւ է նա իր երկում որոնվող այդ գիտությունն անվանում «առաջին փիլիսոփայություն»: Ինչպես և վերոակնարկվեց, «Մետաֆիզիկա» աշխատությունում արիստոտելյան սկզբունքային հարցադրումն է՝ **«ինչպիսի՞ն են այն պատճառներն ու սկզբերը, որոնց գիտությունն է իմաստությունը»** [51]: Իր այդ հարցա-

դրությամբ նա առաջնահերթորեն փորձում է որոնել, թե *ո՞րն է այն գիտությունը, որ և ուսումնասիրում է ամենայն գոյն իրենց բնության ընդհանրական որպիսության սկզբերն ու հիմնապատճառները որոշարկելով*: Եվ ուրեմն, ըստ Արիստոտելի, այդ գիտությունը որոնող հետևողական հիմնահարցը հետևյալն է՝ *որո՞նք ու որպիսի՞ն են ամենայն գոյր որպես այդպիսին հաստ(ատ)ող սկզբերն ու հիմնապատճառները*: Ահավասիկ, Արիստոտելն իր այդ քննա-խորհրդածությունից հետևողական բխեցմամբ՝ իմաստասիրությունը հատկորոշելով որպես ամենայն գոյի սկզբեր ու առաջնային պատճառներ ուսումնասիրող գիտություն, ըստ այդմ և՛ անվանակոչում է այն որպես հենց *առաջին փիլիսոփայություն*² [52]՝ ի համեմատ փիլիսոփայության մյուս մասերի, այսինքն բնաբանության՝ բնության մասին ումունքի, և մաթեմատիկայի:

Նրա երկում որոնվող գիտությունն ուսումնասիրում է ամենայն գոյի բնությունը և, որպես իր այդտեսակ համընդհանուր առարկայի բաղադրիչ մաս է դիտարկում նյութեղեն ամենայն գոյի որպես այդպիսին գոյության բնությունը, որն ուսումնասիրող գիտություն է անվանվում *բնաբանությունը*:

² «Իսկ եթե գոյություն ունի անշարժ էություն, ապա այն առաջնային է և նրա տեսությունը կլինի առաջին փիլիսոփայությունը՝ համընդհանուր որպես հենց առաջին. և հենց այս տեսությանն է պատկան գոյի՝ որպես գոյ ուսումնասիրությունը» («εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρήσαι»):

Եվ ամենայն գոյի որպես այդպիսին գոյության բնության ուսումնասիրության ոլորտի մեկ այլ, և, սակայն, ոչ մասնատեսակ բաղադրիչ է հանդիսանում աստվածային իրողությունների բնությունը՝ որպես արդեն «աստվածաբանության» («թեոլոգիայի») ուսումնասիրության խնդրո առարկա: Արիստոտելն իր «Մետաֆիզիկա» աշխատությունում որոնում է այն գիտությունը, որ և ուսումնասիրում է գոյի որպես այդպիսին գոյության սկզբերն ու առաջնապատճառները և որպես այդպիսին՝ բուն **աստվածայինը** ամենայնում:

Այսպիսով, արիստոտելյան երկում ներկայացվող մեկնախոհաբար իմաստասիրող հիմնավորումով որոնվող այդ գիտությունը (իմաստասիրությունը), **ձգտում ու վերընթանում է ամենայն գոյը գիտեցող աստվածային իմաստության:** Ըստ այդմ՝ կարելի է ամբագրել իմաստասիրությունը նորովի սահմանող ու բնորոշող մտքի ևս մի բանաձև.

14. Իմաստասիրությունը ամենայն գոյը գիտեցող աստվածային իմաստությանն առինքնող գիտություն է:

Իսկ իմաստասիրությանը վերընթանալ աստվածային իմաստության հնարավոր է ամենայնում՝ բուն աստվածայինը գիտենալով: Իմաստասիրության վերոնշյալ բնորոշմամբ՝ Արիստոտելն իր «Մետաֆիզիկա» աշխատության մեջ հնարավորություն է ունենում բնագանցական իմաստասիրությունը ոչ միայն մեկնորոշել իր էական ու հենց էացնող կամ բաղկացուցիչ հատկու-

թյուններով, այլև իր վերնագրւոյն նշանակետում ստույգ անվանակոչել ու հենց խորհրդագրել՝ *«թելոլոգիա»* («աստվածաբանություն»)³: Ըստ արիստոտելյան՝ ամենայն գոյի բնութայնն անդրանցող կամ բնագանցական մեկնախոհութեան՝

15. Իմաստասիրութեանը ամենայնում աստվածայինը որոնող ու մեկնողաբար բացահայտող իր խորին իսկութեամբ՝ «աստվածաբանություն» է («թելոլոգիա» [53]):

Արիստոտելյան քննախոհութեամբ՝ իմաստասիրութեանն ըմբռնվելով գոյի որպէս այդպիսին գոյութեան գիտություն՝ ներկայանում է եռատարր ու հենց եռամիասնական կազմութեամբ: Եվ իմաստասիրութեանը կատարելութեան հասունացնող երրորդ բաղադրիչը հենց աստվածաբանութեանն է: Այսպիսով, իմաստասիրութեան կատարումի բարձրագոյն նշանակետն ու կատարելութեանն է՝ գիտենալ ամենայնում՝ աստվածայինը, ըստ այդմ՝ իր կոչման բարձրակետում ներկայանալով ու ներկատարելագործվելով որպէս *«թելոլոգիա»* («աստվածաբանություն»): Արդ, ինչպէս և կանխավ ծանուցվեց, նույն այդ սկզբունքով է առաջնորդվում և ս. Դավիթ

³ Կլինին երեք տեսական փիլիսոփայութեաններ՝ մաթեմատիկական, ֆիզիկական, թելոլոգիական» («τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικάί, μαθηματική, φυσική, θεολογική».)– Aristotle, *Metaphysics* E.1, 1026a18-20 (Bekker). Аристотель. *Метафизика*. С. 182; «մտահայեցողական գիտությունների երեք սեռ՝ ֆիզիկա, մաթեմատիկա, թելոլոգիա» («τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν, φυσική, μαθηματική, θεολογική») *Metaphysics* K.7, 1064b1-3 (Bekker):

Անհաղթը, իմաստասիրող մեկնախոհությամբ **աստվածայինը** որոնելով ու բացահայտելով ոչ միայն գոյի որպես այդպիսին գոյություննում, այլև հենց արիստոտելյան իմաստասիրության հայեցակարգում:

Արդ՝ մարդկային բանական հոգուն ու մտքին բաղձալի, աննման ու երանելի այդ գիտությունն անվանելով **իմաստություն** ու հենց **աստվածային իմաստություն**, Արիստոտելը որոնում ու իմացահայտում է մարդուն մտահասու **իմաստասիրությունը**, որ և առինքնում է աստվածային իմաստությանը: Ըստ այդմ՝ կարելի է ամրագրել Արիստոտելի «Մետաֆիզիկա» աշխատությունում նրա քննախոհության բուն իսկությունը հայտող և հենց իմաստասիրությունը սահմանող մտքի բանաձև.

16. Իմաստասիրությունը գիտություն է՝ ամենայն գոյը հաստող սկզբերի ու հիմնապատճառների ուսումնասիրության բուն նշանակետում վերահասու աստվածային իմաստության:

Ըստ Արիստոտելի, ի համեմատ Աստծուն միակ պատշաճ այս գիտության՝ բազում այլ գիտություններ ու արվեստներ առավել քան օգտավետ են՝ կենսահաճոյությանն ու կենսահարմարությանն արդյունատու: Եվ թեպետ այլ գիտություններն առավել անհրաժեշտ են՝ ըստ իրենց կենօգուտ ու կենսահաճոյ արդյունատվության, քան իր բնագանցական խորհրդածությամբ որոնելի միակ գիտությունը, այնուամենայնիվ, որպես առավել լավ՝ չկա և այլ որևիցե մեկը [54]: Իսկ ամենայնում միմի-

այն կենցաղասեր օգտամոլության հետամուտ կրքերից ձերբազատ գիտությունը, ըստ արիստոտելյան մեկնախոհության, կարելի է արդարացիորեն համարել մարդկային կարողություններից վեր, քանզի և նրան ոչ է պատկան որոնել իր մտահոգևոր կարողությանն անհամաչափ գիտություն [55], որ և միայն պատկան է Աստծուն: Իսկ «առավելապես *աստվածային գիտությունը* նաև առավելագույնն արժևոր է» [56] (ընդգծումը՝ Ռ.Ք.):

Ըստ Արիստոտելի՝ գիտությունն *աստվածային* կարող է լինել երկակի իմաստով, թե՛ այն իմաստով, որ «աստվածային է գիտություններից միմիայն այն (գիտությունը), որ և ունի միայն Աստված» [57], և թե այն իմաստով, որ աստվածային է ամենայն գիտությունն աստվածայինի մասին [58]: Եվ այդպիսի գիտությունն է, որ և որոնվում է արիստոտելյան մետաֆիզիկական խորհրդածությամբ, քանզի Աստված՝ ինքը պատճառ է և մի որոշ սկիզբ [59], թեև նույն այս միտքը քրիստոնյա մտածողը և հենց ս. Դավիթ Անհաղթը կբանաձևեր՝ Աստծուն անհարկի է դիտարկել որպես պատճառ ու սկիզբ՝ ի թիվս այլ պատճառների ու սկզբերի, այլ *Աստված Ինքն է միակ պատճառն ու սկիզբն ամենային:*

Ս. Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրության» աշխատությունում, ի տարբերություն իմաստասիրության՝ ըստ մերձավոր առարկայի առաջին սահմանման, երկրորդ սահմանումը՝ ըստ հեռավոր առարկայի, առավել հստակությամբ է ցուցադրում իմաստասիրու-

թյան ուղղորդվածությունը՝ որպես տեսա-իմացական իր նշանակետ նպատակադրելով «աստվածային և մարդկային իրողությունները»: Քանզի ինչպես և բխում է հենց Արիստոտելի «Մետաֆիզիկա» աշխատության հիմնադրույթներից, իմաստասիրությունն այն գիտությունն է, որ և ամենայն գոյում բացահայտում է աստվածայինը [60]: Ըստ այդմ՝ կարելի է ամրագրել.

17. Իմաստասիրությունը գիտություն է՝ ամենայն գոյում աստվածայինը բացահայտող:

Արդ՝ Արիստոտելի «Մետաֆիզիկա» աշխատության մեջ ներկայացվող իմաստասիրության հայեցակարգում կարելի է տարբերակել իմաստասիրության ուսումնասիրության երկու՝ մերձավոր ու հեռավոր առարկաներ: Եվ իմաստասիրությունը որոշարկելի է ըստ մերձավոր առարկայի և ըստ հեռավոր առարկայի՝ առանձնաբար և ըստ մերձավոր ու հեռավոր առարկաների՝ միասնաբար: Տեսական իմաստասիրություն մերձավոր առարկան է՝ ***ամենայն գոյը որպես այդպիսին***, իսկ հեռավոր առարկան է՝ ***աստվածայինը***: Ահավասիկ, արիստոտելյան մեկնախոհությամբ, առանձնաբար՝ ըստ իր ուսումնասիրության մերձավոր առարկայի՝

Իմաստասիրությունը ամենայն գոյի՝ որպես այդպիսին գիտությունն է:

Քանզի աստ՝ իմաստասիրությունը, որպես իր տեսականորեն ուսումնասիրության մերձավոր առարկա, ուսումնասիրելով գոյը՝ որպես գոյ, նույնն է թե՛ գոյը որ-

պես այդպիսին, խորհում ու բացահայտում է գոյի բուն իսկությունը:

Իսկ առանձնաբար՝ ըստ իր ուսումնասիրության հեռավոր առարկայի՝

18. Իմաստասիրությունը աստվածայինի գիտությունն է:

Եվ աստ ևս, իմաստասիրությունը որպես իր տեսականորեն ուսումնասիրության հեռավոր առարկա ուսումնասիրելով աստվածայինը՝ խորհում ու բացահայտում է հենց բարձրին ու խորին իսկություն:

Արդ, միասնաբար՝ ըստ մերձավոր ու հեռավոր առարկայի՝

19. Իմաստասիրությունը ամենայն գոյում աստվածայինի գիտությունն է:

Արդ՝ իմաստասիրությունն ուսումնասիրելով թե՛ իր մերձավոր առարկան և թե՛ իր հեռավոր առարկան, այդպիսով, երկուստեք ուսումնասիրելով ու բացահայտելով թե՛ ամենայնի իսկությունը և թե՛ խորին ու վերին իսկությունը՝ ամենայնում աստվածայինը, հիրավի, բացորոշում ու իրենում ձեռքբերում է իսկությունն իր ամենայն խորքով և ներկայանում որպես հենց *«իսկության գիտություն»* [61]:

Արիստոտելյան մեկնա-փիլիսոփայությունը կարելի է նաև բնորոշել՝ ըստ իմաստասիրությունը հատկորոշող իր վերոնշյալ երկու էական գաղափարների: Առաջին՝ *իմաստասիրությունը իսկության գիտություն*

է [62] և ըստ այդմ՝ կարելի է ամրագրել, որ *իմաստասիրությունը իսկության իմաստասիրություն է*: Եվ երկրորդ՝ իմաստասիրությունը ամենայն իր զգայելի բնությամբ շրջանակված իսկությամբ ճանչողությունն անդրանցող ու հենց բնագանգական բնույթի՝ ամենայնում աստվածայինի մտահայեցողություն է [63]: Ըստ այդմ և՛ իմաստասիրության իսկությունը սահմանող հակիրճ մտքի բանաձև.

20. Իմաստասիրությունը ամենայնում աստվածայինի մտահայեցողությունն է [64]:

Արդ՝ արիստոտելյան երկու այդ մտքերից բխեցմամբ, որպես իմպլիկացիա, կարելի է ամրագրել իմաստասիրության իսկությունը սահմանող ու բացորոշող մտքի միասնական բանաձև.

21. Իմաստասիրությունը ամենայնում աստվածայինը որպես իսկություն մտահայեցող ու աստվածաբանող գիտություն է:

Նույն այդ ըմբռնումն է ակնարկվում ու որպես հետևություն բխեցվում, ըստ ս. Դավիթ Անհաղթի մեկնախոհության, իմաստասիրության որպես աստվածային ու մարդկային իրողությունների գիտություն՝ պյութագորյան բնորոշման մեջ: Քանզի դավթյան մեկնությամբ, ըստ այդ սահմանման, իմաստասիրությունը աստվածայինը չի արհամարհում՝ հետամուտ լոկ մարդկայինին և ոչ մարդկայինն անտեսում՝ հետամուտ միմիայն աստվածայինին՝ «և ոչ զաստուածայինսն արհամարհէ՝

լինելովն սակս մարդկայնոցն. և ոչ զմարդկայինսն առնէ անփոյթ՝ լինելովն սակս աստուածայնոցն» [65], և, հետևաբար, *երկուստեք՝ թե՛ աստվածային և թե՛ մարդկային իրողություններում իմաստասիրությունը հետամուտ է աստվածայինի իսկության բացահայտմանը:*

Սակայն, չկա՞, արդյոք, այստեղ նույնաբանություն: Արդեն իսկ աստվածային իրողություններում հենց աստվածայինի՞ իսկությունն է բացահայտում իմաստասիրությունը: Աստ՝ հարկ է հարցին ի պատասխան՝ ամբազրել, որ Ինքնին՝ Աստված անհայտ ու անիմանալի է, և, սակայն, Նա Իրեն հայտնել ու իմանալի է դարձրել Իր եռակազմ ու հենց եռամիասնական գործերով՝ արարչությամբ, նախախնամությամբ ու փրկագործությամբ, որ և փաստում են Աստծո ու աստվածայինի *ներկայությունն* այդ ամենայնով և ամենայնում, այսու՝ նաև մարդկային կյանքում ու նրա մտակարողությանը: Եվ աստվածային եռատեսակ ու եռամիասնական գործերի գոյությունը հիմնող և ապա՝ մարդկային իմացունակությանը ներկայավորվող իսկությունը հայտող աստվածային իմաստությանը ձգտող և վերընթացող իր որոնումով ու ձեռքբերումով առինքնող *իմաստասիրությունը բացահայտում է Աստծո ու աստվածայինի ներկայությունն ամենայն գոյում:*

Ինչպե՞ս է այն դրսևորվում ս. Դավիթ Անհաղթի մեկնա-փիլիսոփայական հայեցակարգում և կոնկրետորեն՝ թե՛ աստվածային իրողություններում և թե՛

մարդկային իրողություններում: Ըստ դավթյան իմաստասիրող մեկնախոհության, օրինակ՝ «աստվածային իրողությունների» պարագայում՝ *տեսական իմաստասիրությունը հետամուտ է Աստծո ու աստվածայինի ներկայության բացահայտմանը գուտ աստվածային իրողություններում*: Նույնորեն նաև «մարդկային իրողությունների» պարագայում՝ *տեսական իմաստասիրությունը բացահայտում է բուն աստվածայինի ներկայությունը մարդկային իրողություններում*:

Իսկ ինչ ասել է՝ «աստվածայինի ներկայություն»: Ըստ Մ. Հայդեգերի «հիմնարար գոյաբանության» և հենց «հերմենևտիկական ֆենոմենոլոգիայի», ինչպես նաև Հ.Գ. Գադամերի «գոյաբանական հերմենևտիկայի» հայեցակարգերի, որևէ «գոյի ներկայությունը» ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ այդ «գոյի անթաքույց գոյությունը» կամ «գոյի գոյության անթաքչությունը», իսկ «գոյի գոյության անթաքչությունը» հենց այդ «գոյի իսկությունն է» [66]: Ահավասիկ, «աստվածայինի ներկայությունը» հենց «աստվածայինի անթաքույց գոյությունն» է, նույնն է թե՛ «աստվածայինի գոյության անթաքչությունն» է, որ և կնշանակի՝ «աստվածայինի բուն իսկությունն» է: Ըստ այդմ՝ դավթյան մեկնա-փիլիսոփայական հայեցակարգում իմաստասիրության իսկության առավելաչափ սեղմ ու հակիրճ բանաձևամբ՝

22. Տեսական իմաստասիրությունը աստվածային ու մարդկային իրողություններում բուն աստվածայինի իսկության գիտությունն է:

Կամ առավելաչափ բացորոշ՝

22՝ Տեսական իմաստասիրությունը զուտ աստվածային իրողություններում ներկայող Աստվածության ու բուն աստվածայինի և մարդկային իրողություններում ևս՝ աստվածայինի իսկությունը հայտող իմաստության գիտություն է:

Կամ փոքր-ինչ կաճառոտ՝

23. Տեսական իմաստասիրությունը թե զուտ աստվածային և թե մարդկային իրողություններում ներկայող Աստվածության ու բուն աստվածայինի իսկությունը հայտող իմաստության գիտություն է:

Այդկերպ՝ իմաստասիրությունը ըստ մերձավոր ու հեռավոր առարկաների իր երկու սահմանումներում տեսականորեն գիտենում է թե՛ զուտ աստվածային իրողությունները և թե՛ մարդկային իրողությունները որպես այդպիսին կայացնող՝ կերպարանող ու բովանդակող աստվածայինը, ինչը և, ի համեմատ առաջին սահմանման, առավել սերտորեն ակնարկվում է երկրորդ սահմանման միջոցով: Այս երկու սահմանման և հատկապես երկրորդի միջոցով, արդարև, նկատելի է դառնում իմաստասիրության դեռ միայն տեսա-իմացական ուղղորդվածությունը, որ և իմաստասիրության տեսագործական երկմիասնական իսկության առաջնային բաղադրիչն է:

Հիրավի, «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատությունում ս. Դավիթ Անհաղթի դիտավորությունը՝

բանահայտել աստվածային իմաստությանն առինքնող իմաստասիրության բուն կոչումն ու ըստ այդմ՝ իսկությունը, առավելագույնն է՝ բանահայտել իմաստասիրության համաբովանդակ իսկությունը՝ թե՛ տեսական և թե՛ գործնական: Քանզի նկատի ունենալով ոչ միայն իմաստասիրության՝ ըստ մերձավոր ու հեռավոր առարկաների երկու սահմանումները, այլև իմաստասիրության՝ ըստ կատարումի ևս գույզ՝ երրորդ ու չորրորդ սահմանումները, նա իմաստասիրության ուղղորդվածությունը ցուցադրում է **տեսա-գործական** երկմիասնական ամբողջականությամբ՝ ոչ միայն տեսա-իմացական, այլև գործնական կատարումի առումով, որ և կանխասացությամբ ակնարկում է երկրորդ սահմանմամբ բացահայտվող տեսական իմաստասիրության իսկության իր մեկնությունում: Ինչպես և իր աշխատության սկզբնական գլուխներում, այնպես և աստ, մեկնախոհությամբ հանդերձ, նա կանխահայտում է, թե՛ իմաստասիրությունն աստվածայինին է հետևում ու աշակերտում՝ «աստուածայնոցն հետևի և աշակերտի» [67], և ըստ այդմ՝ մարդկայինը հարդարում ու բուն կատարումի լրումին ուղղում ու հասունացնում՝ «զմարդկայինսն յարդարէ և ի կատարումն ածէ» [68]: Արդ՝ ս. Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրող մեկնախոհությունից բխեցմամբ՝ կարելի է ամրագրել իմաստասիրությունը՝ ըստ կատարումի սահմանող մտքի բանաձև.

**24. Իմաստասիրությունը աստվածայինով ուսյալ՝
մարդկայինն է ներկրթյալ կատարելագործում:**

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Դավիթ Անյաղթ*, Սահմանք իմաստասիրության – Երկասիրությունը փիլիսոփայականը, աշխ. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 52:
2. Նույն տեղում, էջ 54, 55, 56–57, 57, 59, 59–60:
3. Նույն տեղում, էջ 59:
4. Նույն տեղում, էջ 60:
5. Նույն տեղում:
6. Տե՛ս նույն տեղը:
7. Տե՛ս նույն տեղը:
8. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 56:
9. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 56–57:
10. Տե՛ս նույն տեղը՝ էջ 103:
11. Նույն տեղում, էջ 80:
12. Նույն տեղում, էջ 59:
13. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 57:
14. *Aristotle. Metaphysica*, ed. By W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. (Դ.1, 1003a21–22). Aristotle, *Metaphysics*, transl. by W. D. Ross, In *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. By Jonathan Barnes. Vol. 2, 1555–1728. Princeton: Princeton University Press, 1984. (Դ.1, 1003a21–22).
15. *Аристотель. Метафизика* // *Сочинения в четырёх томах*, т. I, М.: «Мысль», էջ 69:
16. Տե՛ս նույն տեղը:
17. Տե՛ս նույն տեղը:
18. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 70:
19. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 94:
20. Նույն տեղում:
21. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 95:
22. Տե՛ս նույն տեղը:
23. Նույն տեղում:

24. Տե՛ս նույն տեղը:
25. Նույն տեղում, էջ 94–95:
26. Նույն տեղում, էջ 65:
27. Տե՛ս նույն տեղը:
28. Նույն տեղում:
29. Տե՛ս նույն տեղը:
30. Նույն տեղում, էջ 66:
31. Տե՛ս նույն տեղը:
32. Նույն տեղում:
33. Նույն տեղում:
34. Տե՛ս նույն տեղը:
35. Տե՛ս նույն տեղը:
36. Նույն տեղում:
37. Նույն տեղում, էջ 66–67:
38. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 67:
39. Տե՛ս նույն տեղը:
40. Տե՛ս նույն տեղը:
41. Նույն տեղում, էջ 69:
42. Տե՛ս նույն տեղը:
43. Տե՛ս նույն տեղը:
44. Տե՛ս *Դավիթ Անյաղթ*, Սահմանք իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, աշխ. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 29:
45. Հմմտ. նույն տեղը:
46. Հմմտ. նույն տեղը, էջ 85:
47. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 97:
48. Նույն տեղում, էջ 59:
49. Նույն տեղում:
50. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 57:
51. Նույն տեղում, էջ 67:
52. *Aristotle*, *Metaphysics* K.7, 1064a28-b6 (Bekker); *Aristotle*, *Metaphysics* E.1, 1026a29–32 (Bekker).

53. *Արիստոտել*. *Μεταφυσικά* / *Аристотель*, *Сочинения в четырёх томах*, т. I. С. 285.
54. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 70:
55. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 69:
56. Նույն տեղում:
57. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 69–70:
58. Տե՛ս նույն տեղը, էջ 70:
59. Տե՛ս նույն տեղը:
60. Հմմտ. *Aristotle*. *Metaphysics* A.1, 981b28· A.2, 983a5–10· E.1, 1026a6–32· K.7, 1064 a28-b6. Տե՛ս նաև՝ *Արիստոտել*. *Μεταφυσικά* // *Сочинения*, т. 1. М.: Мысль, 1975, էջ 67–68, 69–70, 181–182, 285–286:
61. Հմմտ. *Արիստոտել*. *Μεταφυσικά*, էջ 94:
62. Տե՛ս նույն տեղը:
63. Տե՛ս նույն տեղը:
64. Տե՛ս նույն տեղը:
65. *Դավիթ Անյաղթ*, Սահմանք իմաստասիրության – Երկասիրությունը փիլիսոփայականք, Եր., 1980, էջ 59:
66. Տե՛ս *Heidegger M.* *Being and Time*, N.Y. and Evanston, Blackwell Publishers Ltd 1962, էջ 56-57. *Хайдеггер М.* *Наука и осмысление/Время и бытие*, М., 1993. С. 243; *Хайдеггер М.* *Изречение Анаксимандра/ Разговор на проелочной дороге*, М., 1991. С. 66. *Гадамер Г.-Г.* *Что есть истина?* // *Логос*, М., 1991, № 1. С. 32; *Քոչարյան Ռ.* Հանս-Գեորգ Գադամերի փիլիսոփայական հերմենևտիկան, ԳԱԹ, Եր., 2006, էջ. 63, 97–99, 113, 128–129, 146.
67. Նույն տեղում:
68. Նույն տեղում:

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СВ. ДАВИДА НЕПОБЕДИМОГО: СОКРОВЕННОЕ ЗНАНИЕ И ЦЕЛОСТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТИНЫ ВЕЩЕЙ БОЖЕСТВЕННЫХ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ

Р.Х. Кочарян

к.филос.н., доцент,

старший научный сотрудник

Матенадаран им. св. Месропа Маишоца

АННОТАЦИЯ

Аристотель, непризнаваемо следуя пифагорейской философии в определении по ближайшему предмету, в качестве отдалённого предмета философии рассматривает *умопостижение «божественного»*. В различии и сходстве с аристотелевской метафизической философией св. Давид Непобедимый, просвещённый первостепенно христианским учением и с искренним признанием также и пифагорейскими определениями как по ближайшему, так и по отдалённому предмету, а в последующем также и метафизикой Аристотеля, и поистине наученный одним Учителем – Христом, в качестве высшего предмета философии рассматривает не только лишь в ближайшем предмете – во всём сущем, но и в отдалённом предмете – в вещах божественных и человеческих, экспликацию *истинно «божественного»* в вещах божественных и человеческих, предоставляя возможность переопределения *философии как науки истины божественного во всём сущем, а также в вещах божественных и человеческих*. Сравнительный анализ аристотелевской метафизики и божественной премудрости научающего истолкования св. Давида Непобедимого предоставляет возможность множества новых определений философии.

Ключевые слова: премудрость, философия, метафизика, физика, сущее, истолкование, истина, определение.

**THE THEORETICAL PHILOSOPHY
OF ST. DAVID THE INVINCIBLE: MYSTERY-
KNOWLEDGE AND A HOLISTIC CONCEPT
OF THE TRUTH OF DIVINE AND HUMAN THINGS**

R. Kocharyan

*PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor,
Senior Researcher,
The Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts
(Matenadaran)*

ABSTRACT

Aristotle, unadmittedly following Pythagorean philosophy in defining philosophy by its proximate subject matter, considers the intellection of the "divine" as the remote subject matter of philosophy. In contrast and similarity to Aristotelian metaphysical philosophy, St. David the Invincible - enlightened primarily by Christian doctrine and with sincere acknowledgment also of the Pythagorean definitions regarding both the proximate and remote subject matter, and subsequently also by the metaphysics of Aristotle, and truly taught by the one Teacher – Christ, considers as the supreme subject matter of philosophy not merely the proximate subject matter – in all entities, but also the remote subject matter – in divine and human things, namely, the explication of the truly «divine» in divine and human things, thereby providing the possibility of redefining philosophy as *the science of the truth of the divine in all entities, as well as in divine and human things*. A

comparative analysis of Aristotelian metaphysics and St. David the Invincible's wisdom-teaching interpretation provides the possibility for a multitude of new definitions of philosophy.

Keywords: wisdom, philosophy, metaphysics, physics, entity, interpretation, truth, definition.

**Сборник статей международного арменоведческого форума
«МИРУМЯНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»**

*Главный редактор РНИ – М.Э. Авакян
Редакторы – А.С. Есаян, Н.Б. Бадалян
Компьютерная верстка – А.Г. Антонян*

*ԳՀԽ գլխավոր խմբագիր – Մ.Է. Ավագյան
Խմբագիրներ – Ա.Ս. Եսայան,
Ն.Բ. Բադալյան
Համակարգչային էջադրում –
Ա.Գ. Անտոնյան*

*Адрес Редакции научных изданий
Российско-Армянского университета:
0051, г. Ереван, ул. Овсепя Эмина, 123
тел./факс: (+374 12) 77-57-75
(внутр.: 392)
e-mail: maria.avakian@rau.am*

*Ռուս-հայկական համալսարանի Գիտական
հրապարակումների խմբագրության հասցե՝
0051, ք. Երևան, փող. Հովսեփի Էմին, 123
հեռ./ֆաքս՝ (+374 12) 77-57-75
(ներքին՝ 392)
Էլ. փոստ՝ maria.avakian@rau.am*

Заказ № 22
Подписано к печати 05.10.2026
Формат 60x70^{1/16}.
Бумага офсетная № 1.
Объем 17 усл. п.л.
Тираж 250 экз.

Պատվեր № 22
Ստորագրված է հրապարակման՝
05.10.2026
Ձևաչափ՝ 60x70^{1/16}. Օֆսեթ թուղթ № 1
Ծավալ՝ 17 պայմ.տ.թ.
Տպարանակը՝ 250 օրինակ