

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

**ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ, ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ՏՐԱՄԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲԻՈՆ**

ՆԱՆԵ ՍԱՄՎԵԼԻ ՄՈՎՍԻՍՅԱՆ

**ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԻՆԸ
(ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱՊԱՏՄԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒՆՈՒԹՅՈՒՆ)**

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

**Թ.00.01- «Փիլիսոփայություն» մասնագիտություն
փիլիսոփայական գիտություններին էթիկանաժողով
գիտական աստիճանի հայցման**

Գիտ.դեկ.՝ փ.գ.դ., պրոֆ. Ս.Ա.Զաքարյան

ԵՐԵՎԱՆ-2019

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱՃՈՒԹՅՈՒՆ2

ԳԼՈՒԽԱՌԱՋԻՆ

ՀԱՅՈՑԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԾԻ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՆԱԽԱԴՐՅԱԼ ՆԵՐԸ

1.1 Ի՞նչ է ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ .
 ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ22

1.2 ՀԱՅՈՑԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ (ՆՈՒՅՆԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ) ՃԳՆԱԺԱՄԸ ԵՎ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԾԻ ՀԻՄՔԵՐՆՈՒՏԵՍԼԱԿԱՆՆԵՐԸ38

ԳԼՈՒԽԵՐԿՐՈՐԴ

ԻՆՔՆԱՃԱՆԱԶՈՂՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՆՑՅԱԼԻ ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՄԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳՇՈՒՄ

2.1 «ՈՎՔԵ՞Ր ԵՆՔ ՄԵՆՔ». ԻՆՔՆԱՃԱՆԱԶՈՂՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԵՐԸ42

2.2 ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՆՑՅԱԼԻ ՎԵՐԱԻՄԱՍՏԱՎՈՐՄԱՆ ՅՈՒՐԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ73

ԳԼՈՒԽԵՐԿՐՈՐԴ **ԿՐՈՆԻԵՎԼԵԶԻ**

ՏԵՍԼԱԿԱՆԸ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳՇՈՒՄ

3.1 ԿՐՈՆԻԵՎ ԴԱՎԱՆԱՆՔԻ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ԸՄԲՈՆՈՒՄՆԵՐԸ 100

3.2 ԼԵԶԻ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՄԱՆ ԽՆԴԻՐԸ167

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ190

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ197

ՆԵՐԱՃՈՒԹՅՈՒՆ

Հարափոփոխ աշխարհի զարգացմանը համահունչ ազգային ինքնուրույն հարցը շարունակում է մնալ արդիական, քանզի համաշխարհայնացման

համատեքստում տեղի ունեցող փոփոխություններն անընդհատ վերածնակերպում են **«համաշխարհային»** և **«ազգային»** իրականությունը, փոխում աշխարհի պատկերը՝ առաջադրելով անհատական և ազգային նույնականություն, ազգային կյանքի կազմակերպման նոր չափորոշիչներ: Եթե նախորդ դարաշրջաններում հարացույցները փոփոխվել են դանդաղ, ապա արդի ժամանակներում դրանք փոխվում են արագորեն՝ աշխարհին տալով փոխակերպվող (տրանսֆորմացվող) բնույթ: Տարածության ու ժամանակի, անհատի ու հասարակության ընկալումներն անընդհատ փոխվում են՝ ճյուղավորելով սոցիալական իրականությունը և այն դարձնելով մասնիկային, խճանկարային: Փոփոխվող սոցիալական իրականությունն առաջ է քաշում մարդու տեղի և դերի սահմանման, ինքնանույնականության, «Ես»-ը «Ուրիշ»-ից տարբերակելու հարցեր, որոնք ազդում են անհատական նույնականության, ապա՝ ազգային ինքնության¹ ճգնաժամի վրա: Իր տեղն ու դերը

¹ Գոյություն ունեն «ինքնություն» եզրույթի տարբեր սահմանումներ: Ինքնությունը լայն իմաստով սահմանվում է «...իբր հակաբեռնալուծեան: Այն տուեալը, որով որևէ էակի նկատմամբ են այլ՝ բոլոր միևս էակները, եւ ինքը այլ՝ բոլոր միևսների նկատմամբ» (տե՛ս **2Էքիեան Լ.**, Հայի ինքնություն, «Ինքնության հարցեր. Տարեգիրք», Չանգակ-97 Եր., 2002, էջ 33), Ինքնություն, նույնականացում, նույնականություն հասկացությունները, թեև երբեմն համարվում են հոմանիշներ, սակայն դրանք հասկացության իրենց ծավալով տարբեր են (տե՛ս **Պետրոսյան Ս.**, Ինքնության հիմնահարցի փիլիսոփայական վերլուծության որոշ խնդիրներ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», «Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն» 136.4, Եր., 2012, էջ 3-15): Ինքնությունը նաև սահմանվում է որպես «յուրահատուկ սոցիալական հայելի, որի շնորհիվ մարդը տեսնում է ոչ միայն ինքն իրեն, այլև իր Երևությունը կազմավորող այն հանրային անդրանցական արժեքները, որոնք ներկայացնում են նույնականացման կոլեկտիվ Երևությունների ողջ համակարգը» (տե՛ս **Սողոմոնյան Գ.**, Ազգային ինքնություն և սոցիոմշակութային անվտանգություն, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», «Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն» 141.4, Եր., 2013, էջ 14): Թեև հայոց ինքնության պահպանման համատեքստում որպես ազգային հատկություն նշվում է **առարկայնացված աշխարհին սեփական կերպարի հաղորդումը**, այլ կերպ՝ կերպանավորումը (տե՛ս **Էդ. Ա. Հարությունյան**, Ազգային ինքնություն և կյանքի

փնտրող անհատն առաջադրում է այնպիսի հարցադրումներ, ինչպիսիք են՝ **ն՞վ է ինքը, ի՞նչ մշակույթի է պատկանում, ազգային ի՞նչ հոգեկերտվածքի, լեզվի, պատմական անցյալի և կրոնի կրող է, որքանն՞վ են արդեն իսկ տրված ինքնանույնականության այդ կաղապարները կազմավորում այնպիսի խմբային «Մենք», որը տարբերվում է «Նրանք»-ից՝ «Ուրիշ»-ից: Զամաշխարհային իրականությունը, իր հերթին, անհատական նույնականության այս ընթացքը դարձնում է խրթին ու անորոշ, քանզի փորձում է ստեղծել «Մենք» առանց հակադրության, առանց «Ուրիշ»-ի՝ որպես գործիք օգտագործելով տեղեկատվական տեխնոլոգիաների արագընթաց զարգացումը, միջազգային բաց փոխհարաբերությունները, կյանքի կազմակերպման հարմարավետ միջավայրը, մշակութային համահարթեցումը: Ինչպես նկատում է Է. Ա. Զարոնյանը՝ «Նույնականություն» հասկացությունը արտահայտում է մարդու ինքնագիտակցության պրոբլեմային իրավիճակը: Բանն այն է, որ մարդիկ նույնականության մասին հիշում են այն ժամանակ, երբ նվազում է սեփական պատկանելիության մասին վստահությունը, երբ չգիտեն կամ չեն կարողանում շրջապատին համոզել, որ հասարակության մեջ իրենց տեղն ու դիրքը**

մշակույթ, «Մակմիլան Արմենիա» հրատ., Եր., 2004, էջ 21), սակայն հիշյալ բնորոշումը նաև դիպուկ է արտահայտում հատկապես ազգային ինքնություն բուռն էությունը: Ավելորդ չէ նշել նաև, որ ամբողջ աշխարհում ազգային ինքնության հիմնահարցը՝ հասկացության սահմանումից մինչև ազգային ինքնության կառուցվածքի վերլուծություն, գտնվում է հոլմանիտար տարբեր գիտակարգերի ու շաղկապության կենտրոնում (տե՛ս Smith A. D., National identity (Ethnonationalism in Comparative Perspective). – University of Nevada Press, 1993.), «Ո՞վ ենք մենք» հիմնահարցի ձևակերպում (տե՛ս Huntington S. P. Who Are We: The Challenges to America's National Identity. – Simon & Schuster, 2004) և ազգային ֆիլմերում ու կյանքի այլ ոլորտներում ինքնության փնտրում (Տե՛ս David Martin-Jones, Deleuze, Cinema and National Identity: Narrative Time in National Contexts, Edinburgh University Press, 2006):

օրինական են»²: Ինքնուրույն «օրինականության» հարցը ինքնանույնականության կռվաններ փնտրող անհատի համար վեր է հառնում որպես **ազգային մարդու և համամարդու, համաշխարհային քաղաքացու** կերպարների միջև ընտրության երկընտրանք: Նույնականության հիմք ընդունելով համաշխարհային քաղաքացու և ոչ ազգային մարդու մոդելները, ազգային ինքնությունը ապրող, շարժուն մեծությունից վերածվում է անշարժ, չզարգացող մեծության, որն անցյալի **վկան** է, բայց ոչ ներկան **վերապրողը**, իսկ ազգային մարդը՝ որպես ինքնանույնականության մոդել, սպառնում է իրեն, երբ անհատը առերեսվում է մյուս խնդրին՝ համաշխարհային և լոկալ աշխարհների հակադրմանը: **Վերոնշյալ**

գործոններն էլ **արդիական են** դարձնում ազգային ինքնությունը վերարժևորելու և փոփոխվող իրականության լուսածիրում այն ուսումնասիրելու հարցերը: Մաշկի գույնը, մարմնի գեներտիկ կառուցվածքը այն չափորոշիչները չեն, որոնցով կարելի է որոշել անհատի ինքնությունը: Անհատն ինքն է ընտրում սոցիոմշակութային այն դիմակը, որն առավել է արտահայտում իր գոյության կերպը: Եթե նախկինում էթնիկ ինքնությունը որոշակիորեն սահմանում էր մարդու տեղն ու դերը համաշխարհային իրականության մեջ, ապա ներկայիս հասարակության համար անհատի գոյության վավերագրողը քաղաքացիությունն է, անձնագիրը: Բացի դրանից՝ անհատի սոցիալական ինքնությունը կառուցվում է նաև վիրտուալ փոխհարաբերությունների՝ համացանցի դաշտում և ձևավորում այնպիսի ինքնություն, որը կարելի է

² **Չարությունը** **Էդ. Ա.**, Մարդկային կեցության այլ կերպարներ, ԵՊՅ հրատ., Եր., 2018, էջ 118:

անվանել **«վիրտուալ ինքնուրույն»**: Այս իմաստով ազգային ինքնուրույն հիմքերը դառնում են էլավելի երերուն՝ անհրաժեշտություն առաջացնելով պատշաճ ուշադրություն դարձնել ազգային ինքնուրույն տարրերին՝ հոգեկերտվածքին, կրոնին, լեզվին, մշակույթին և պատմական անցյալին, դրանք վերաիմաստավորել և դարձնել գրավիչ ե, որպեսզի դրանց հիմքով մշակվեն ազգային նույնականությունն ապահովող այնպիսի մեխանիզմներ, որոնք ունեն ներքին շարժ և քարացած չեն: Ազգային ինքնուրույն արդիականացման հարցը ենթադրում է ոչ միայն անցյալի մշակույթի պահպանում, այլև ժամանակակից աշխարհի պահանջներին համապատասխան արդիականացում: Բնականաբար, հնարավոր չէ ներկայումս ապրել անցյալով, սակայն կարևոր է անցյալը մեկնաբանել և վերաիմաստավորել ներկայի լույսի ներքո: Ազգային մարդու նկարագրից չօտարանալով, այլ ազգերին չձուլվելով պատճառներից զատ՝ կարևոր է նաև հաշվի առնել ինքնուրույն արդիականացման **ներքին հիմքերը**, որոնք սերտորեն առնչվում են և՛ նույնականության մեխանիզմների մշակմանը, և՛ նոր ու հին արժեքների համապատասխանեցմանը, և՛ ազգային այնպիսի կյանքի կառուցմանը, որը հիմնվում է անցյալի թերությունների և առավելությունների ճանաչողություն վրա:

Արդիականացման այս համատեքստում արժեքավոր է հայի ինքնուրույն պատմությունը՝ յուրաքանչյուր փուլի, հատկապես հայոց համար բեկումնային ու պատմական իրադարձություններով հարուստ Լուսավորականության դարաշրջանի ուսումնասիրությունը: Կրելով եվրոպական Լուսավորականության ազդեցությունը՝ հայ

լուսավորական շարժումը հանդես եկավ հայոց իրականությունը և լուսավորական գաղափարներով վերափոխելու և ազգային կյանքը կազմակերպելու մշակութային նոր սկզբունքներով: Ազգային մարդու նոր նկարագիրը, նույնականության լուսավորական մեխանիզմները, լուսավորական գաղափարախոսությունը ամբողջ ազգային ինքնության հիմնական տարրերի արդիականացումը դարձան հիմք հայոց ինքնության լուսավորական նախագծի համար: **«Ինքնության Լուսավորական նախագիծ»** ասելով՝ նկատի ունենք ազգային ինքնության մասին հայ լուսավորականների պատկերացումների ու հայացքների ամբողջությունը, հին ինքնության վերականգնումը, նոր գաղափարների տեսանկյունից ինքնության բաղադրատարրերի վերաիմաստավորմանն ուղղված տեսական մշակումների համախմբությունը: Անշուշտ, վերջինս կարող ենք անվանել նաև **ինքնության լուսավորական հարացույց**, սակայն տվյալ դեպքում նախընտրել ենք **«նախագիծ»** եզրույթը հետևյալ նկատառումներով՝ ա/ փիլիսոփայական գրականության մեջ ընդունված է «մոդեռնի լուսավորական նախագիծ» արտահայտությունը, որը մասնավորապես գործածել է Յ. Չաբերմասը «Մոդեռնիստական ավարտ նախագիծ» աշխատությունում³: բ/ Չարացույցը հիմնվում է արդեն իսկ գոյություն ունեցող որոշակի գործունեների վրա, իսկ նախագիծը մշակվում է հընթացս՝ որպես նախապես որդեգրված սկզբունքների և տեսլականների իրականացման

³ Չաբերմասը մոդեռնիստական նախագծի էությունը համարում է օբյեկտիվացող գիտությունը, իրենց բազմաձևության մեջ բարոյականության, իրավունքի, արվեստի համընդհանուր հիմքի պահովումը, ճանաչողական հնարավորությունների «ազատագրումը»: Այս ամենի նպատակը առօրյա կյանքը բանականության հիմքով կառուցելն է (տե՛ս **Хабермас Ю.,** Модерн-незавершенный проект, էջ 17 <http://www.kph.npu.edu.ua/!e> հասանելի է՝ 04.01.2019):

ծրագիր 4:

Նշենք, որ

Լուսավորականության դարաշրջան ասելով նկատի ունենք հայոց պատմության XVIII երկրորդ կեսից սկսած մինչև XIX դարավերջը ընդգրկող ժամանակահատվածը, որը բաժանվում է երեք՝

Լուսավորականության գաղափարախոսության

ձևավորման փուլի (XVIII երկրորդ կես), զարգացման ու

ծաղկման փուլի դարի (XIX 50-70-ական թվականներ) և

ավարտի կամ կերպափոխության փուլի (XIX 80-90-ական

թվականներ)⁴: Լուսավորականությունը հայոց

պատմության այն ժամանակաշրջանն է, որը

բնութագրվում է մշակութային զարթոնքով,

ռազմաքաղաքական, սոցիալական բախտորոշ

իրադարձություններով, ազգային ազատագրական

պայքարով, ինչը նշանակում է, որ այդ դարաշրջանի

վերաբերյալ ցանկացած ընդհանրացնող

ուսումնասիրությունն չի կարող լինել

ամբողջական ու ավարտուն: Այս դրոյթը

մասնավորապես վերաբերում է մեզ հետաքրքրող

հիմնահարցի հետազոտությանը, որովհետև այս

ժամանակահատվածում հանդես են եկել հայ

տեսական-փիլիսոփայական մտքի բազում երևելի

մտածողներ ու գործիչներ, որոնցից

յուրաքանչյուրի հայացքների վերլուծությանը

կարելի է նվիրել առանձին մենագրություն:

Չասկանալով, որ գրեթե անհնար է մեկաշխատանքում

անդրադառնալ այդ ժամանակահատվածում ապրած ու

ստեղծագործած մտածողներին, գաղափարական-

փիլիսոփայական բոլոր ուղղություններին և

⁴ Գիտության փիլիսոփայության մեջ հարացույցը օգտագործվում է որպես նախադրյալների այնպիսի ամբողջություն, որով հնարավոր է սահմանել տեսությունը: Այս եզրույթի փիլիսոփայական բովանդակությունը հատկապես հարստացել է Բերգմանի և Կոլնի շնորհիվ: Չարացույցը հաճախ փոխարինվում է «աշխարհի պատկեր» հասկացության (տե՛ս «Философский энциклопедический словарь», ИНФРА-М., М., 2009, էջ 333):

⁵ Տե՛ս Սարգսյան Ա., Ուրվագիծ XIX դարի հայի մաստասիրության, «Վանեվան» հրատ., Եր., 2001, էջ 24:

հավուր պատշաճի ներկայացնել խնդրո առարկա
հարցի վերաբերյալ նրանց տեսակետները,
ինքնուրույն վերաբերող հիմնահարցերի
քննարկման ընթացքում փորձել ենք անդրադառնալ
այն մտածողներին, որոնք այդ հարցերի
վերաբերյալ ունեն նախագծային-կառուցիկ
տեսակետներ: Քննարկվող ժամանակահատվածում
ինքնուրույն վերաբերյալ ծավալված խոսույթը
(դիսկուրսը) ամբողջական ներկայացնելու համար
սույն աշխատանքում անդրադարձել ենք նաև
այնպիսի մտածողներին, որոնք «խիստ իմաստով»
լուսավորականներ չեն, սակայն ազգային
ինքնուրույն վերաբերյալ ունեն ուրույն
պատկերացումներ. նրանց տեսակետները մրցակցում
էին Լուսավորականների առաջադրած դրույթների
հետևոչ պակաս կարևոր էին:

Բնական է, որ
իրադարձություններով ու գաղափարներով
հարուստ այս ժամանակաշրջանը չէր կարող չդառնալ
հետազոտողների ու շահիրույթյան առարկա:
Չհետազոտողները տարբեր գիտակարգերի
տեսանկյունից կարևոր աշխատանք են կատարել
ժամանակաշրջանի իրողությունները
լուսաբանելու ու արժևորելու համար: Գնահատելով
բազում հետազոտողների գիտական
ձեռքբերումները՝ անդրադառնալով, սակայն,
հատկապես փիլիսոփայական
ուսումնասիրություններին, որոնք կարևոր
նշանակություն ունեն քննարկվող հիմնահարցի
տեսանկյունից: Պետք է նշենք, որ հայոց
ինքնուրույն վերաբերյալ
ուսումնասիրությունները կարելի է բաժանել
երկու մասի: Ուսումնասիրություններ, որոնք
առջնվում են հայ Լուսավորականությանը և
ուսումնասիրություններ, որոնք քննում են

ազգային ինքնուրույն տեսական հարցադրումները, հետազոտում ինքնուրույն հիմնահարցը հայ փիլիսոփայության լուսածիրում:

Անդրադառնալով XIX

դարի հայ լուսավորականության ուսումնասիրություններին՝ պետք է նշել, որ դրանք արժեքավոր են և բազմակողմանի: **Ա. Սարգսյանը** վերլուծել և ներկայացրել է դարաշրջանի փիլիսոփայական միտքը, շեշտադրել առանձին հիմնահարցեր, ինչպես օրինակ, կրոնի հիմնահարցը: Պարզորոշ դարձնելով **«կրոն»** եզրույթը՝ Ա. Սարգսյանն այն դիտարկել է նոր տեսանկյունով, այն է՝ վերարժևորել կրոնի դերը հայ ժողովրդի կյանքում, և պատմական փաստերն ու իրադարձությունները քննարկել հնարավորինս օբյեկտիվ⁶: Ա. Սարգսյանը վեր է հանել նաև XIX դարի հայ փիլիսոփայության հիմնական առանձնահատկությունները, վերլուծել ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական միտքը, նշել եվրոպական և հայ լուսավորական մտքի ընդհանրություններն ու տարբերությունները, փիլիսոփայական հիմնահարցերը քննարկել համակողմանիորեն՝ ստեղծելով ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական մտքի ամբողջական պատկերը: Ա. Սարգսյանը որոշակիորեն անդրադարձ է կատարել նաև լուսավորական շրջանում ազգային նկարագրի ճանաչողության հարցին, կատարել կարևոր եզրահանգումներ: **Էդ. Շ. Ջարոնթյունյանն** անդրադարձել է լուսավորականության հիմնախնդիրներին հատկապես մատերիալիզմի և իդեալիզմի տեսանկյունից: Վեր հանել այդ երկուսի պայքարի առանձնահատկությունները հայ իրականության հոլովունում, վերլուծել հայ

⁶ Տե՛ս **Սարգսյան Ա.**, ժամանակակից հայ եկեղեցին (կրոնագիտական-ազգագիտական վերլուծություն), Եր., 1999:

փիլիսոփաների հայացքները ոչ միայն բուհ
 Յայաստանում, այլև՝ գաղթավայրերում⁷: Եդ. Շ.
 Յարոթյունյանը անդրադարձ է կատարել հատկապես
 XIX դարի առաջին կեսին: Վերլուծել է այնպիսի
 իմաստասերների, որոնք քիչ են ուսումնասիրվել:
 Ինչպես օրինակ՝ Գրիգոր Փեշտիմալճյան, Պողոս
 Մելիքշահյան, Անդրեաս Փափովիչ և այլք: **Ս.
 Սարգսյանը** XIX դարն ուսումնասիրել է հատկապես
մարդու հիմնահարցի տեսանկյունից: Ակնհայտ
 դարձնելով մարդու «փիլիսոփայական բնութագիրը»
 իր իսկ երկրյան մեջ՝ Ս. Սարգսյանը «ազգային
 մարդու» նկարագիրը դիտարկել է հայի միջոցով, վեր
 հանել կամքի, խղճի ազատության հարցերը և դրանք
 քննարկել փիլիսոփայական մարդաբանության
 համատեքստում⁸: Ս. Սարգսյանը մարդու հիմնահարցն
 ուսումնասիրել է համակողմանիորեն և կատարել
 այնպիսի արժեքավոր եզրահանգումներ, որոնք
 թույլ են տալիս ստանալ լուսավորականության
 շրջանում մարդու հիմնախնդրի սաղմնավորման ու
 զարգացման ամբողջական պատկերը: **Յր. Շաքարյանը**
 քննության առարկա է դարձրել Ա. Գարագաշյանի
 աշխարհայացքի հիմնական
 առանձնահատկությունները և ցույց տվել տվյալ
 դարաշրջանի գաղափարական հոսանքների միջև
 պայքարը⁹: Ա. Գարագաշյանի հայացքների
 համատեքստում Յր. Շաքարյանը
 ուսումնասիրության առարկա է դարձրել նաև
 աստվածաբանության դեմ պայքարը, արձանագրել այդ
 պայքարում մետաֆիզիկայի դերը, քննել ազգի ու
 պետության, սոցիալական հարցերի վերաբերյալ Ա.

⁷ Տե՛ս **Յարոթյունյան Ե. Շ.**, Յայ փիլիսոփայական միտքը XIX
 դարի առաջին կեսին, «Վանեվան» հրատ., Եր., 1965:

⁸ Տե՛ս **Սարգսյան Ս.**, Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ
 փիլիսոփայական և հասարակական մտքում, «Վանեվան» հրատ., Եր.,
 2001:

⁹ Տե՛ս **Շաքարյան Յր.**, Ա.Մ. Գարագաշյանի աշխարհայացքը, ԵՊՅ
 հրատ., Եր., 1962:

Գարագաշյանի հայեցակետը: **Ա. Թևոսյանը** հետազոտել է Ա. Գարագաշյանի փիլիսոփայական հայացքները՝ ուշադրություն դարձնելով հատկապես տրամաբանության հարցերին¹⁰: **Ռ. Միրոնմյանը** հետազոտել է XIX դարը ինչպես առանձին հեղինակների, այնպես էլ պատմափիլիսոփայության տեսանկյունից՝ շեշտադրելով պատմության ճանաչողության և ուսավորական փիլիսոփայության առանձնահատկությունները¹¹: Ուսումնասիրության առարկա դարձնելով Ստ. Պալասանյանի հատկապես պատմափիլիսոփայական հայացքները՝ Ռ. Միրոնմյանը կարևոր եզրահանգումներ է կատարել պատմության, պետության, ազգի, եկեղեցու և մի շարք այլ հիմնահարցերի վերաբերյալ: Վերլուծվել են նաև ազգ-պետություն, ազգ-լեզու, ազգ-կրոն փոխհարաբերությունները՝ պալասանյանական ըմբռնումները¹²: **Լ. Սարվազյանն** ազգային ինքնության հարցը դիտարկել է ազգային-քաղաքակրթական ինքնության տեսանկյունից, նաև այս համատեքստում ուսումնասիրել Մ. Օրմանյանի հայացքները, դրանք դիտարկել փիլիսոփայական աշխարհայացքի տեսանկյունից¹³: Անցում կատարելով ազգային ինքնության հիմնահարցի փիլիսոփայական վերլուծությանը՝ պետք է նշել, որ վերոնշյալ հիմնահարցը և՛ տեսական, և՛ հայոց փիլիսոփայության տեսանկյունից իմաստասերների ուշադրության կենտրոնում է: Այս իմաստով կատարվել և կատարվում են փիլիսոփայական արժեքավոր հետազոտություններ:

¹⁰ Տե՛ս **Թևոսյան Ա.**, Ա.Մ. Գարագաշյանի փիլիսոփայական և տրամաբանական հայացքները, ԳԱԱ հրատ., Եր., 1962:
¹¹ Տե՛ս **Միրոնմյան Ռ.**, Պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ. Մեթոդական վերլուծություն, Նոյյան տապան հրատ., Եր., 2003:
¹² Տե՛ս **Միրոնմյան Ռ.**, Ստեփանոս Պալասանյան, (Պատմափիլիսոփայական հայացքները), «Լուսաբաց» հրատ., Եր., 2009:
¹³ Տե՛ս **Սարվազյան Լ.**, Մաղաքիա Օրմանյան, Վերոպրիևտ, Եր., 2013:

Է դ. Ա. Յարո լ թ յ ո լ ն յ ան ը ու ս ու լ մ ն աս ի ր ու մ Է ազգային ինքնու լ թ յ ո լ ն ը հատկապես իր ներքին շարժով, պատմափիլիսոփայական և սոցիոմշակութային փոխակերպումների համատեքստում, վերհանում հայոց ինքնու լ թ յ ան ը նթացքի խնդրահարույց կողմերը, մատնանշում ազգային ինքնու լ թ յ ան մեջ պատճառի և հետևանքի Էական, ինքնաճանաչողական կապը¹⁴: Վերլուծելով հայոց ինքնու լ թ յ ան հիմնահարցերը ազգային ինքնու լ թ յ ան տեսական-փիլիսոփայական համատեքստում՝

Է դ. Ա. Յարո լ թ յ ո լ ն յ ան ը առաջադրում և հիմնավորում Է ազգային կեցութայնն ու ազգային նկարագրին առնչվող տարաբնույթ հարցադրումների լուծումները: Յայ փիլիսոփայութայնն համատեքստում հայոց ինքնու լ թ յ ան հարցը ևս արդիական Է և պատշաճ ու շարժարութայնն Է արժանանում: **Ս. Չաքարյան ը** հայոց ինքնու լ թ յ ո լ ն ն ու ս ու լ մ ն աս ի ր ու մ Է հատկապես հայ փիլիսոփայութայնն պատմութայնն հոլովոյթում, հայ փիլիսոփայութայնն պատմութայնն ամբողջական ընթացքի մեջ՝ հետազոտման առարկա դարձնելով ինչպես առանձին հիմնահարցերը, այնպես Էլ հայկական ինքնու լ թ յ ան վերաբերյալ հայ իմաստասերների տեսակետները¹⁵: Ս. Չաքարյան ը հայոց ինքնու լ թ յ ան հարցը դիտարկում Է և՛ հայկական Էպոսի, և՛ բարոյագիտական ու կրոնական հարցադրումների համատեքստում, նոր տեսանկյունով վերհանում հատկապես միջնադարյան հայ իմաստասերների փիլիսոփայական հայացքները: Իսկ հայ փիլիսոփայական մտքի աննկատ կամ թերի

¹⁴Տե՛ս **Յարո լ թ յ ո լ ն յ ան Է դ. Ա.**, «Ազգային ինքնու լ թ յ ո լ ն ն կյանքի մշակույթ», «Մակմիլան-Արմենիա» հրատ., Եր., 2004:

¹⁵Տե՛ս **Չաքարյան Ս.**, Տաթևի համալսարանի իմաստասերները. Յովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Առաքել Սյունեցի, Մաթեոս Ջուղայեցի, «Լիմոնշ» հրատ., Եր., 2018:

ուսումնասիրված կողմերը հատկապես
 ներկայացված են **Յ. Միրզոյանի**
 ուսումնասիրություններում¹⁶: Միրզոյանը վեր է
 հանում հայ փիլիսոփայության նոր
 տեսանկյուններ, վերլուծում հնատիպ
 սկզբնաղբյուրներ, ազգային ինքնության
 պահպանման տեսանկյունից քննական
 վերլուծության ենթարկում, օրինակ, ազգային
 գրականության պատմության ադրբեջանական
 տեսանկյունները և այլն: Սփյուռքահայի
 ինքնությանը ևս հետազոտողների ուշադրության
 առանցքում է: Այն դիտարկվում է և՛ առանձին
 հիմնախնդիրների, և՛ հայ գրականության ու
 փիլիսոփայության տեսանկյունից:

Վերոնշյալ

հետազոտություններն անմիջականորեն կամ
 միջնորդավորված ձևով առնչվում են հայոց
 ինքնությանը, տեսական, մեթոդաբանական ու
 փաստական հիմք ստեղծում հայոց ինքնության
 լուսավորական նախագծի ուսումնասիրության
 համար: Ըստ արժանվոյն գնահատելով
 հետազոտողների կատարած աշխատանքը՝ հարկ է
 նշել, որ դրանք նպատակ չունեն համբողջական ձևով
 լուսաբանել և գնահատել ազգային ինքնության
 մասին հայ լուսավորականների հայացքները, ցույց
 տալ հայոց ինքնության կրոնական ու
 լուսավորական հարացույցների
 ընդհանրություններն ու տարբերությունները,
 ինքնության տեսանկյունից դիտարկել
 ժամանակաշրջանի պատմամշակութային և ազգային
 իրողությունները: Սույն
 աշխատանքի հետազոտության **օբյեկտը** հայոց
 ինքնությունն է: Հետազոտության **առարկան**՝ հայոց

¹⁶ Տե՛ս **Միրզոյան Յ.**, Հոսիաններս Մրքուզ Ձուղայեցի, ԵՊՀ հրատ.,
 Եր., 2001:

ի ն ք ն ու թ յ ա ն ւ ու ս ա վ ո թ յ ա ն ն ախազ ծ ի
վ ե թ լ ու ծ ու թ յ ու ն ն ու առանձ ն ա հ ա տ կ ու թ յ ու ն ն ե թ ի
վ ե թ հ ա ն ու մ ը : Յ ա յ ո ց ի ն ք ն ու թ յ ա ն
ւ ու ս ա վ ո թ յ ա ն ն ախազ ծ ի ու ս ու մ ն ա ս ի թ ու թ յ ա ն
ն ա պ ա տ ա կ ն է հ ե տ ա զ ո տ ե լ ա զ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ու թ յ ա ն հ ա թ ց ը
հ ա յ ւ ու ս ա վ ո թ յ ա ն մ տ ք ի հ ա մ ա տ ե ք ս տ ու մ , ց ու յ ց
տ ա լ ն ախ ո թ դ դ ա թ ե թ ու մ և ւ ու ս ա վ ո թ յ ա ն
դ ա թ ա շ ը ջ ա ն ու մ կ առ ու ց ա թ կ վ ա ծ հ ա յ ո ց ի ն ք ն ու թ յ ա ն
հ ա թ ա ց ու յ ց ն ե թ ի ը ն դ հ ա ն թ ու թ յ ու ն ն ե թ ն ու
տ ա թ ե թ ու թ յ ու ն ն ե թ ը , վ ե թ հ ա ն ե լ XIX դ ա թ ու մ հ ա յ ո ց
ի ն ք ն ու թ յ ա ն ա թ դ ի ա կ ա ն ա ց մ ա ն հ ի մ ն ա կ ա ն
պ ա տ ճ առ ն ե թ ն ու մ ի տ ու մ ն ե թ ը : Ա յ դ ն ա պ ա տ ա կ ի ն
հ ա ս ն ե լ ու հ ա մ ա թ ա ն հ թ ա ժ ե շ տ ե ւ ու ծ ե լ հ ե տ ն յ ա լ
խ ն դ ի թ ն ե թ ը`

- վ ե թ հ ա ն ե լ պ ա տ մ ա կ ա ն ու ս ո ց ի ո մ շ ա կ ու թ ա յ ի ն
այ ն պ ա յ մ ա ն ն ե թ ը , ո թ ո ն ք ն ա պ ա ս տ ե լ ե ն հ ա յ ո ց
ի ն ք ն ու թ յ ա ն հ ի մ ն ա հ ա թ ց ի ք ն ն ա թ կ մ ա ն ը ,
- ց ու յ ց տ ա լ ժ ա մ ա ն ա կ ա շ ը ջ ա ն ի հ ա յ
փ ի լ ի ս ո փ ա յ ա կ ա ն մ տ ք ի առ ն չ ու թ յ ու ն ն ե թ ը
ե վ թ ո պ ա կ ա ն ւ ու ս ա վ ո թ յ ա ն ու թ յ ա ն հ ե տ ,
- հ ե տ ա զ ո տ ե լ ժ ա մ ա ն ա կ ա շ ը ջ ա ն ի փ ի լ ի ս ո փ ա յ ա կ ա ն
մ ի տ ք ն ա զ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ու թ յ ա ն տ ե ս ա ն կ յ ու ն ի ց ,
պ ա թ զ ե լ ի ն ք ն ու թ յ ա ն կ թ ո ն ա կ ա ն և
ւ ու ս ա վ ո թ յ ա ն հ ա թ ա ց ու յ ց ն ե թ ի
տ ա թ ե թ ու թ յ ու ն ն ե թ ը ,
- ն ե թ կ ա յ ա ց ն ե լ հ ա յ ւ ու ս ա վ ո թ յ ա ն ն ե թ ի
տ ե ս ա կ ե տ ն ե թ ը հ ա յ ո ց ն կ ա թ ա գ թ ի ու
հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ի առ ա վ ե լ ու թ յ ու ն ն ե թ ի ու
թ ե թ ու թ յ ու ն ն ե թ ի պ ա տ ճ առ ն ե թ ի ,
ի ն ք ն ա ճ ա ն ա չ ո ղ ու թ յ ա ն ձ ն ե թ ի մ ա ս ի ն ,
- ց ու յ ց տ ա լ պ ա տ մ ա կ ա ն ա ն ց յ ա լ ի
վ ե թ ա ի մ ա ս տ ա վ ո թ մ ա ն ւ ու ս ա վ ո թ յ ա ն
մ տ ա ծ ո ղ ն ե թ ի մ ո տ ե ց ու մ ն ե թ ի
յ ու թ ա հ ա տ կ ու թ յ ու ն ն ե թ ը ,

- վեր հանել կրոնի, դավանանքի և էզզվի վերաբերյալ ժամանակաշրջանի մտածողների հայացքները:

Յետադոտական այս խնդիրները լուծելու համար կիրառվել է **տեսական մեթոդներ**ի հետևյալ համախուլմբը՝ վերլուծոթյուն, համանմանոթյուն, համակարգում, տարբերոթյուններ և նմանոթյուններ զուգորդում, պատմահամեմատական, ինքնոթյան ուսումնասիրոթյան պրիմորդիալիստական և կոնստրուկտիվիստական մեթոդները:

Մասնագիտական գրականոթյան մեջ առաջին անգամ համակարգված ձևով վերլուծելով և գնահատելով Լուսավորականոթյան դարաշրջանի հայ մտածողների հայացքները հայոց ինքնոթյան վերաբերյալ, շրջանառելով նոր նյութեր և մեթոդաբանական նոր տեսանկյունից վերիմաստավորելով հայտնի աղբյուրները՝ սույն աշխատանքում առաջադրվում և հիմնավորում են գիտական նորոթյալ պարունակող հետևյալ դրոթյաները՝

- հենվելով մասնագիտական գրականոթյան մեջ առկա հայ Լուսավորականոթյան փիլիսոփայական ուղղոթյուններ ղասակարգման վրա և այն մասամբ ձևափոխելով ու հիմքընդունելով ազգային ինքնոթյան նկատմամբ դրանց վերաբերմունքը՝ պայմանականորեն առանձնացվում է երեք ուղղոթյուն՝ **բուլ լուսավորական, կրոնական (պահպանողական) և Լուսավորական-պահպանողական**,
- ի տարբերոթյուն ազգային ինքնոթյան կրոնական հարացույցի, Լուսավորական նախագծում առաջնային են **դառնում ազգի, հայրենիքի, քաղաքացու, աշխարհիկ**

կառույցներին, կյանքի տարբեր
ունորտներում աշխարհիկ ոգու հաստատման,
պատմական անցյալի, լեզվի ու գրի
փոփոխություն, կրոնական համայնքից
քաղաքական ազգի վերածվելու և ազգային
արժեքները վերաիմաստավորելու ու
վերագնահատելու գաղափարները,

➤ հայոց ինքնուրույն լուսավորական
նախագծում առանձնացվում է
ինքնաճանաչողություն երկու
տեսանկյուն՝ **ա/ սեփական հոգեկերտվածքի,
վարքածներին ու արժեքներին նկատմամբ
վերաբերմունքի ձևերի վերլուծություն և
բ/ դրկից ազգերի ինքնուրույնական գծերի
համեմատություն,**

➤ պատմական անցյալի վերակազմության
լուսավորական մոտեցման մեջ
տարբերակվում է երկու մակարդակ՝ **ա/
պատմագիտական,** որի խնդիրը հայոց
պատմության համակարգված շարադրանքն է և
քաղաքակրթության պատմության մեջ հայոց
տեղի ու դերի պարզումը, **բ/ փիլիսոփայական
(հրապարակախոսական-գեղարվեստական),** որի
նպատակն էր գեղարվեստական պատկերների,
ավանդազրույցներին, պատմական դեպքերի
ընտրության ու պատմական միջերի արարման
ճանապարհով հավաքական հիշողություն մեջ
վերակենդանացնել անցյալի փառավոր
էջերը, ազգակիցներին ծանոթացնել
անցյալում ստեղծված քաղաքակրթական
արժեքներին, ստեղծել ազգային հերոսներ
ու հակահերոսներ՝ դրանով իսկ լուծելով
նաև ազգային իդեալի հարցը,

➤ **ի տարբերությունն է վրոպական
լուսավորականության, հայ լուսավորական**

մտք ու մ կրոն, եկեղեցի, հավատ
հասկացողություններին հավասար և, որոշ
առումով, առավել դիտարկվում է «դավանանք»
հասկացողությունը: Կրոնի, դավանանքի ու
հոգևորականության դերի հարցում
հակադրվելով կրոնական ինքնության
կողմնակիցներին, լուսավորականները
կարծում են, որ ա/կրթությունը պետք է ինի
աշխարհիկ, բ/կրոնը և դավանանքը չպետք է
նույնացվեն ազգության հետ, գ/
միաժամանակ, հաշվի առնելով կրոնի ու
եկեղեցու դերը հայոց մեջ, դրանք չպետք է
առհասարակ դուրս թողնել ինքնության
կառուցվածքից,

- Լեզվի հարցում, եթե հայոց ինքնության
կրոնական հարացույցի կողմնակիցները
միանշանակ նախապատվություն տալիս էին
գրաբարին, ապա լուսավորականների
բանակում առանձնանում է երկու թև՝
արմատական, որի կողմնակիցները
պահանջում էին գրաբարը հանել
գործածությունից և համապատասխանեցնել
գրավոր ու բանավոր լեզուները, և **չափավոր**,
որի կողմնակիցները հանդես էին գալիս այդ
երկուսը համադրելու և միասնական լեզու
ստեղծելու պահանջով: Այս երկու
մոտեցումներից **արմատական** մոտեցումը
դառնում է գերակա և լուծում գրաբարից
աշխարհաբարին անցնելու խնդիրը:

**Պաշտպանության են ներկայացվում հետևյալ
դրույթները.**

- Յայ լուսավորականությունը, հարազատմնալով
եվրոպական լուսավորականության հիմնական
սկզբունքներին, էական դեր ունշանակություն

Ե տալիս հայրենիքին ու ազգին վերաբերող հարցերին, փիլիսոփայական հիմնական ներուժը ծառայեց նույն հայոց ինքնուրույն հիմնահարցերի արդիականացմանը, ազգային ինքնագիտակցության վերափոխմանն ու ազգային առաջընթացին: Թեև փիլիսոփայական հիմնահարցերի առաջադրման ու դրանց տեսական զարգացման առումով Լուսավորականության շրջանում կատարվում է հսկայական աշխատանք, սակայն դրանց ծիրում ազգն ու հայրենիքն է:

➤ Յայնուհետև ինքնուրույն Լուսավորական նախագծում էական ու կարևոր դեր ունի ազգային նկարագրի ճանաչողությունը: Այն մի կողմից հենվում է «Ես»-«Ես» ճանաչողական սկզբունքին, մյուս կողմից ինքնաճանաչողություն մեջ էական է համարում այլ ճանաչողությունը, երբ «Ես»-ը սահմանվում է «Ոչ Ես»-ի միջոցով: Ներհայեցողության նման ընթացքը թույլ է տալիս ստեղծել ազգային նկարագրի Լուսավորական ամբողջական պատկեր, որում արտացոլված են և՛ ազգային վարքաձևերի բացասական, և՛ ազգային հոգեկերտվածքի դրական գծերն ու հատկությունները: Ինքնաճանաչողություն նման մոտեցումը նոր, Լուսավորական երևույթ է և ամուր հենք «վերագրվող» ու «ապրվող» ինքնությունները միմյանցից տարբերակելու, «վերագրվող» ինքնությունից «ապրվող» ինքնությունը գտելու համար:

➤ Եթե ինքնաճանաչողություն առաջին փուլում հայ Լուսավորականների խնդիրն է ազգային նկարագրի ճանաչել, որոշակիացնել դրական ու բացասական գծերը, վեր հանել դրանք դետերմինացնող կապերն ու հարաբերությունները, ապա

ի ն ք ն ա ճ ա ն ա չ ո ղ ու թ յ ա ն Ե ր կ ր ո թ փ ու լ լ ը
պատմական անցյալի վերաիմաստավորումն ու
լուսավորական աշխարհաճանաչողության
միջոցով վերագնահատումն Է: Պատմական
անցյալի նման վերաիմաստավորումն ընթանում
է Երկու փուլով՝

փիլիսոփայական **պատմագիտական** ու
(հրապարակախոսական -
գեղարվեստական): **Պատմագիտական** փուլը

հաստատում է այն, որ հայի հոգեկերտվածքը իր
սաղմնավորման ու զարգացման ընթացքով չնչին
փոփոխություններ ենթարկվել, իսկ

փիլիսոփայական **(հրապարակախոսական -**
գեղարվեստական) մոտեցումը ձգտում է

որոշակիացնել հայոց տեղն ու դերը
համամարդկային մշակույթի մեջ, հայի
գիտակցության մեջ վերաիմաստավորել
սեփական պատմությունը գոյություն կերպը:

➤ Ի տարբերություն նախորդ դարաշրջաններում
հայոց ինքնության գոյակերպի՝

լուսավորականության ժամանակաշրջանում
այդ գոյակերպը փոխվում է, քանի
վերաիմաստավորվում ու վերափոխվում են
ազգային ինքնության կառուցման Երկու

գործիք՝ **կրոնը** և **լեզուն**: Եթե եվրոպական
լուսավորականության մեջ դավանանքը էական
դեր չունենե, ապա հայ լուսավորականության
մեջ **կրոն,** **հավատ,** **եկեղեցի**

հասկացություններին հավասար և նույնիսկ
առավել Էր ,դավանաբանություններ
հասկացությունները: Եվրոպական

լուսավորականության օրինակով լուծելով
կրոնի, հավատի ու եկեղեցու հարցը՝
դավանաբանության առումով հայ

լուսավորականները հայտնվում են փակուղում:
Մի կողմից մերժելի է ազգությունը որոշել

դավանանքով, մյուս կողմից պետականության
բացակայության պայմաններում դավանանքն
ունի ինքնուրույն ապահովան
դեր:
Դավանաբանության փակուղուց ազատվելու
ուղիներն է բացակայության պատճառով կարելի է
պնդել, որ հայոց ինքնուրույն լուսավորական
նախագծում ապակրոնացվող հասարակության
լուսավորական իդեալը չընդունվեց այնպես,
ինչպես եվրոպայում և իրենք՝
լուսավորականներն էլ այդ հարցում
չդրսևորեցին հստակ մոտեցում:

➤ Լեզվի հիմնահարցը, որպես գրավոր ու բանավոր
լեզունների համապատասխանեցման խնդիր,
լուսավորական նախագծում ունի հստակ
ձևակերպում ու լուծման որոշակի ուղիներ:
Այն դիտվում է որպես ազգային իդեալների
ստեղծման, ազգային ոգու ու ազգային
գիտակցության վերափոխման հիմնական գործիք:
Ի տարբերություն եվրոպական
լուսավորականության՝ հայ
լուսավորականության մեջ լեզվի դերը
վճռորոշ է, իսկ լեզվական փոխակերպումները՝
արդարացված: Այդ իսկ պատճառով հայոց
ինքնուրույն լուսավորական նախագծում
լեզվական փոփոխությունները դատապարտված
են կեսագործման:

Սույն աշխատանքը կառուցված է
ներածությունից, երեք գլխից, որոնցից
յուրաքանչյուրը բաղկացած է երկու
ենթագլխից, եզրակացությունից և
օգտագործված գրականության ցանկից:

ԳԼՈՒԽԱՌԱՋԻՆ

ՀԱՅՈՑԻՆՔԵՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԾԻ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՆԱԽԱԴՐՅԱԼ ՆԵՐՇ

1.1 Ի՞նչ Է ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ. ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Լուսավորականությունը որպես գաղափարական շարժում և որպես փիլիսոփայական ուղղություն եվրոպական և հայ փիլիսոփայության մեջ սկզբնավորվել է տարբեր ժամանակահատվածներում: Լուսավորականությունը եվրոպական փիլիսոփայական մտքում մեկնարկել է դեռևս տասնյոթերորդ դարում՝ երբ Դեկարտը սահմանեց գոյություն հիմնական չափանիշը՝ «Մտածում եմ, հետևաբար գոյություն ունեմ» դրոյթը, դրանով իսկ սկիզբ դնելով բանականության հաղթարշավին: Լուսավորականությունը, ի տարբերություն Վերածննդի դարաշրջանի առավելապես հուզական, զգայական, տառապող և ինքն իրեն փնտրող մարդու իդեալի, առաջադրեց անհատի ինքնաճանաչողության նոր աստիճան, որի առանցքում բանականությունն էր՝ **գործող** բանականությունը¹⁷: Եվրոպական լուսավորականությունը, հիմնվելով այս բանապաշտության վրա և շարունակելով նախկին ավանդույթները, ծագեց իբրև սոցիալական, գաղափարական շարժում, որը պայքարում էր

¹⁷ Բանականության շարժումն ինքնին ոչինչ էր և անարգասաբեր, եթե չէր արտահայտվում այնպիսի ընթացքով, որը սերտորեն առնչակից էր կեցության գոյությանը: Բանական մտքի նման շարժը հաստատում էր մարդու գերիշխանությունը բնության և հասարակական կյանքի նկատմամբ՝ բնական գիտություններին զարգացման շնորհիվ (տե՛ս **Хайдегер М.**, Что зовется мышлением? Академический проект, М., 2010, էջ 292):

Ֆեոդալիզմի, կաթոլիկական եկեղեցու դեմ՝ որպես սուղեկներ շարունակելով գիտություն և գիտելիքի դերի հաստատումը հասարակության մեջ: «Լուսավորականությանը, - գրում է Ի. Կանտը, - մարդու ելքն է անչափահասության վիճակից, որի մեղավորը մարդն ինքն է: Անչափահասությանը սեփական բանականությանը նախահանգ ուրիշի ղեկավարության օգտագործելու անկարողությանը է: Անչափահասության մեղքը մարդունն է, քանի որ դրա պատճառը ոչ թե բանականության պակասն է, այլ բացության և սեփական բանականությանը նախահանգ ուրիշի ղեկավարության օգտվելու համարձակության պակասը: Sapere aude՝ համարձակություն ունեցիր սեփական բանականությանը օգտվելու. ահա սա է լուսավորականության բնաբանը»¹⁸: Լուսավորականությանը մի կողմից հաստատում է սուբյեկտի գերիշխանությանը, իսկ մյուս կողմից «ձգտում էր կործանել առասպելները և երևակայությանը գիտելիքի միջոցով»¹⁹: Չաբերմասի դիտարկմամբ՝ լուսավորական շարժումը կարելի է համարել հաջողված, եթե արմատներին հեռանալը դառնար ազատում առասպելներից և չստեղծեր նոր առասպելներ²⁰: Իսկ Գադամերը Լուսավորականությանը դիտում է որպես նախապաշարմունք՝ համարելով, որ այն հետազոտության ամարկադարձնելը նույն է, թե գիտակցել, որ ոչ միայն մարդկային կեցությանը, այլև՝ գիտակցությանը է վերջավոր²¹: Այնինչ, Լուսավորականությանը հավակնում է անվերջ ճանաչողության, իսկ բանականությանը դառնում է

¹⁸ Կանտ Ի., Պատասխան հարցին՝ ի՞նչ է լուսավորականությունը, «Ջայաստանը Եվրոպայի ճանապարհին» գրքում, Ինքնություն 2, «Անտարես» հրատ., 2005, էջ 141:

¹⁹ Хорхаймер М., Адорно Т. В., Диалектика просвещения. Философские фрагменты, Медиум Ювента, М., 1997, с. 17.

²⁰ Хабермас Ю., Философский дискурс о модерне, М., Весь Мир, 2003, с. 119.

²¹ Стерн Гадамер Х.-Г., Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Прогресс, М., 1988, էջ 328:

այն միակ «գործիքը», որի միջոցով հնարավոր է հաղորդակցվել անսահմանությամբ, հավերժությունը²²: Լայն հմաստով Լուսավորականությունը կամք է կուռքերին հաղթահարելու և բանականության հնարավորությունները օգտագործելու համար: Այդ կամքն արտահայտվում է «Ես»-ի և «Ես»-ի, «Ես»-ի և «Մենք»-ի, «Ես»-ի և աշխարհի միջև նոր հարաբերություններ ստեղծելով, քննադատական մտածողություն ունեցող անհատին պատմության սուբյեկտ հռչակելով: Լուսավորականությունը, ըստ Մ. Ֆուկոյի, կամքի, հեղինակության և բանականության կիրառման միջև եղած նախկին հարաբերությունների կատարելագործումն է: Նրա կարծիքով՝ Լուսավորական շարժումը կամ պատմական այնպիսի փոփոխություն է, որին հաղորդակից է ամբողջ մարդկությունը և որը փոխում է երկիր մոլորակի վրա ապրող բոլոր մարդկանց քաղաքական հասարակական գոյության եղանակը, կամ էլ Լուսավորականության այնպիսի փոփոխության ազդակ է, որը «շոշափում» է մարդու մեջ մարդկայինը»²³: Թեև

Լուսավորականությունն իբրև սոցիալ-քաղաքական շարժում և իբրև գաղափարախոսություն ու նոր աշխարհայացք արժանացել է տարբեր, նույնիսկ իրարամերձ գնահատականների, այնուհանդերձ ակնհայտ է, որ եվրոպական քաղաքակրթության պատմության մեջ Լուսավորականությունը հանդես է գալիս որպես նոր աշխարհաճանաչողություն, որը հենվում է գիտության ու գիտելիքի, Լուսավորության, «անչափահասությունից» դուրս եկած ինքնաբավ անհատի վրա: Եվրոպական Լուսավորականությունը մարդկային մտքի

²² Տե՛ս **Кассирер Э.**, Философия просвещения, (РОССПЭН) М., 2004, էջ 54:

²³ Տե՛ս **Фуко М.**, Что такое просвещение? Интеллектуалы и власть, Праксис, М., 2002, էջ 338-339:

«Երկաթյա վարագույրը» գիտելիքի միջոցով հետզհետե դարձրեց թափանցիկ, այն դուրս բերեց պլատոնյան քարանձավից. փիլիսոփայության նպատակը դարձրեց կենսական իրողությունների մաստավորումը: Կյանքի բոլոր ոլորտներ թափանցող և դրանք փոխակերպող գիտելիքը հատկապես ազդում էր մարդու գիտակցության փոփոխման վրա՝ նպաստելով անհատականացման գործընթացի արդյունավետ ավարտին: Շնորհիվ հասարակության և մարդու կյանքում տեղի ունեցած փոփոխությունների՝ XIX դարի մարդու նկարելի է ներկայացնել միանգամից մի քանի՝ **homo economicus** (տնտեսական մարդ), **homo politicus** (քաղաքական մարդ) և **homo ludens** (խաղացող մարդ) կերպարներով: Ընդ որում, վերջինը՝ **homo ludens**-ն է որոշում և ստեղծում մշակույթի, ինքնուրույն կերպը, քանզի նրա առանձնահատկությունը **գործելու ազատությունն** է²⁴:

Եվրոպական փիլիսոփայության մեջ գրեթե վիճահարույց չէ Լուսավորականության սկզբնավորման հարցը, ապահայ փիլիսոփայության մեջ այս առումով կան տարբեր մոտեցումներ՝ պայմանավորված XVII-XIX դարերում հայ տնտեսական մտքում տեղի ունեցած բեկումնային փոփոխություններով: Ի դեպ, ավելորդ չէ նշել, որ մասնագիտական գրականության մեջ «**Լուսավորություն**», «**Լուսավորականություն**» և նույնիսկ «**Լուսավորչականություն**» եզրույթները հաճախ կիրառվում են նույնական իմաստով, ինչը ոչ միայն դժվարացնում է գնահատել մշակութային տարբեր երևույթներ, այլև հստակ պատկերացում կազմել Լուսավորականության դարաշրջանի սկզբնավորման մասին:

²⁴Տե՛ս **Хейзинга И.**, Homo Ludens. Опыт определения игрового элемента культуры, Издв. Ивана Лимбаха, Санкт-Петербург, 2015, էջ 31:

Լ ու ս ա վ ո թ յ ու ն ը կ ա ր ո ղ Է ք ն ո թ ո շ Լ ի ն Ե Լ ք ո ւ ը թ ժ ա մ ա ն ա կ ա շ ը ջ ա ն ն Ե թ ի ն , ի ս կ Լ ու ս ա վ ո թ ջ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը հ ա ճ ա խ կ ա պ վ ու մ Է Գ թ ի գ ո թ Ա Լ ու ս ա վ ո թ ջ ի ա ն վ ա ն հ Ե տ (տ Ե ղ ի ն կ ա մ ո չ տ Ե ղ ի ն)՝ հ ա յ Ե կ Ե ղ Ե ց ի ն ա ն վ ա ն Ե Լ ո վ Լ ու ս ա վ ո թ ջ ա կ ա ն Ե կ Ե ղ Ե ց ի : Ս ու յ ն ա շ խ ա տ ա ն ք ու մ չ Ե ն օ գ տ ա գ ո թ ծ վ Ե Լ ու «Լ ու ս ա վ ո թ յ ու ն» կ ա մ «Լ ու ս ա վ ո թ ջ ա կ ա ն ու թ յ ու ն» Ե գ թ ու յ թ ն Ե թ ը , ք ա ն գ ի դ թ ա ն ք չ Ե ն դ ի տ ա թ կ վ ու մ ո թ պ Ե ս «Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ու ն» Ե գ թ ու յ թ ի հ ո մ ա ն ի շ : Տ վ յ ա Լ դ Ե պ ք ու մ «Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ու ն» Ե գ թ ու յ թ ո վ ն շ ա ն ա կ վ ու մ Է Ե վ թ ո պ ա կ ա ն և հ ա յ փ ի Լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ա ն պ ա տ մ ու թ յ ա ն հ Ե թ թ ա կ ա ն շ ը ջ ա ն ը :

Ը ն դ ու ն վ ա ծ Է հ ա յ

Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ա ն ս կ ի գ ք ը հ ա մ ա թ Ե Լ XVIII դ ա թ ի Ե թ կ թ ո թ դ կ Ե ս ը , թ Ե և ն ա խ ա Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն Ե թ ն ու յ թ ն Ե թ ն շ մ ա թ վ ու մ Ե ն ա թ դ Ե ն XVII դ ա թ ու մ , ք ա ն ի ո թ «առ ա ն ց հ ա մ ա պ ա տ ա ս խ ա ն տ Ե ս ա կ ա ն ու գ ա ղ ա փ ա թ ա կ ա ն ն ա խ ա պ ա տ թ ա ս տ ու թ յ ա ն հ ա գ ի վ թ Ե հ ն ա թ ա վ ո թ Լ ի ն Ե թ հ ա յ փ ի Լ ի ս ո փ ա յ ա կ ա ն ու հ ա ս ա թ ա կ ա կ ա ն -ք ա ղ ա ք ա կ ա ն մ տ ք ի վ Ե թ ա ս Լ ա ց թ ռ ի չ ք ը՝ հ ա ն ձ ի ն հ ն դ կ ա հ ա յ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ա ն»²⁵: Ո թ ո շ հ Ե տ ա գ ո տ ո ղ ն Ե թ ի կ ա թ ծ ի ք ո վ՝ XVIII դ ա թ ի առ ա ջ ի ն կ Ե ս ի ն ա թ դ Ե ն հ ա յ «Լ ու ս ա վ ո թ ի չ ն Ե թ ը հ ի մ ն ա կ ա ն ու մ հ ա մ ա թ վ ու մ Ե ն կ թ ո ն ա կ ա ն Լ ու ս ա վ ո թ ի չ ն Ե թ»²⁶: Ի ս կ **Յ . Մ ի թ գ ո յ ա ն ը** ս Ե թ տ կ ա պ Է տ Ե ս ն ու մ հ ն դ կ ա հ ա յ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ա ն և ջ ու ղ ա հ ա յ տ Ե ս ա կ ա ն մ տ ք ի մ ի ջ և՝ հ ի մ ն ա վ ո թ Ե Լ ո վ , ո թ հ ն դ կ ա հ ա յ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը ջ ու ղ ա հ ա յ տ Ե ս ա կ ա ն մ տ ք ի օ թ գ ա ն ա կ ա ն շ ա թ ու ն ա կ ու թ յ ու ն և Է ²⁷: **Է . Ը .**

Յ ա թ ու թ յ ու ն յ ա ն ը կ ա թ ծ ու մ Է , ո թ XIX դ ա թ ի առ ա ջ ի ն

²⁵ «Յ ա յ ո ց պ ա տ մ ու թ յ ու ն», հ . III. Ն ո թ ժ ա մ ա ն ա կ ա շ ը ջ ա ն (XVIII դ . Ե թ կ թ ո թ դ կ Ե ս -XIX դ . վ Ե թ ջ), գ ի թ ք Ե թ կ թ ո թ դ (XVII դ . Ե թ կ թ ո թ դ կ Ե ս -1918թ .), Ե թ ., 2010, Է ջ 121:

²⁶ Տ Ե՛ ս ն ու յ ն տ Ե ղ ը :

²⁷ **Մ ի թ գ ո յ ա ն Յ .**, Յ ն դ կ ա հ ա յ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ա ն ա կ ու ն ք ն Ե թ ը , «Է ջ մ ի ա ծ ի ն» պ ա շ տ օ ն ա կ ա ն ա մ ս ա գ ի թ ա մ Ե ն ա յ ն հ ա յ ո ց կ ա թ ո ղ ի կ ու ս ու թ Ե ա ն Մ ա յ թ Ա թ ո ռ ո յ Ս թ թ ո յ Է ջ մ ի ա ծ ն ի , Տ ա թ ի ծ Դ , (1998) № ժ Բ , 57-63:

կ Ե ս ն ար դ Ե ն «գ ար թ ո ն ք ի և ա գ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ա գ ի տ ա կ ց ու թ յ ա ն գ ար գ ա ց մ ա ն ժ ա մ ա ն ա կ ա շ ր ջ ա ն Է , Լ ու ս ա վ ո թ յ ա ն , մ շ ա կ ու յ թ ի ու գ ի տ ու թ յ ա ն հ Ե տ ա գ ա վ Ե ռ Ե Լ ք ի դ ար ա շ ր ջ ա ն »²⁸: Ա ն դ Ր ա դ ա ռ ն ա Լ ո վ ա յ ս հ ար ց ի ն` Ա . Ս ար գ ս յ ա ն ն ի Ր ա վ ա ց ի ո Ր Ե ն ն կ ա տ ու մ Է` «Ճ ի շ տ Է , Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն գ ա դ ա փ ա Ր ն Ե Ր ի ք ա Ր ո գ չ ու թ յ ու ն հ ա յ կ ա կ ա ն գ ա դ թ օ ջ ա Խ ն Ե Ր ու մ դ ի տ վ ու մ Է XVIII դ ար ու մ , ա յ ն ն ո Ր ո Ր ա կ Է ձ Ե ռ ք Բ Ե Ր ու մ ա յ դ դ ար ի Ե Ր կ Ր ո Ր դ կ Ե ս ու մ , ա յ ն ու ա մ Ե ն ա յ ն ի վ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը ո Ր ա Ե ս ա մ Բ ո դ ջ ա կ ա ն Ե Ր ն ու յ թ , ո Ր ա Ե ս Ֆ Ե ո դ ա Լ ա կ ա ն հ ար ա Բ Ե Ր ու թ յ ու ն ն Ե Ր ի դ Ե մ մ ար տ ն չ ո դ գ ա դ ա փ ա Ր ա Խ ո ս ու թ յ ու ն , ո Ր ա Ե ս հ ա ս ար ա կ ա կ ա ն մ տ ք ի Բ ո Լ ո Ր ո վ ի ն ն ո Ր ո Ր ա կ , ո Ր ը հ Ե դ ա փ ո Խ ա կ ա ն դ Ե Ր Ե Ր կ ա տ ար ու մ մ ար դ կ ա ն ց մ տ ա ծ ո դ ու թ յ ա ն և ա շ Խ ա Ր հ ա յ ա ց ք ի մ Ե ջ , վ ար ք ա գ ծ ու մ և Բ ա Ր ո յ ա կ ա ն պ ա տ կ Ե Ր ա ց ու մ ն Ե Ր ու մ , հ ա յ ի Ր ա կ ա ն ու թ յ ա ն մ Ե ջ հ ա ն դ Ե ս Է գ ա Լ ի ս XIX դ ար ի 50-ա կ ա ն թ վ ա կ ա ն ն Ե Ր ի և 60-ա կ ա ն թ վ ա կ ա ն ն Ե Ր ի ս կ գ Բ ի ն »²⁹: Ս ու յ ն ա շ Խ ա տ ա ն ք ու մ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը դ ի տ ար կ վ ու մ Է ա գ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ու թ յ ա ն հ ա մ ա տ Ե ք ս տ ու մ և ա յ դ ի ս կ պ ա տ ճ ա ռ ո վ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ու թ յ ա ն ս կ ի գ Բ Է դ ի տ վ ու մ XVIII դ ար ի վ Ե Ր ջ ը , ո Ր ը ն շ ա ն ա վ ո Ր վ ու մ Է Մ ա դ Ր ա ս ի Խ մ Բ ա կ ի գ ո Ր ծ ու ն Ե ու թ յ ա մ Բ , ս ա կ ա յ ն մ ի ա ժ ա մ ա ն ա կ չ ի ա ն տ Ե ս վ ու մ ն ա Խ ա Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն գ ա դ ա փ ա Ր ն Ե Ր ի ա ռ կ ա յ ու թ յ ու ն ը և դ Ր ա ն ց կ ա պ ն ու ա գ դ Ե ց ու թ յ ու ն ը Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն գ ա դ ա փ ա Ր ա Խ ո ս ու թ յ ա ն ձ և ա վ ո Ր մ ա ն վ Ր ա : Մ ա ս ն ա գ ի տ ա կ ա ն գ Ր ա կ ա ն ու թ յ ա ն մ Ե ջ ա ռ ա ն ձ ն ա ց վ ու մ Է հ ա յ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն փ ի Լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ա ն հ Ե տ ն յ ա Լ ու դ ո դ ու թ յ ու ն ն Ե Ր ը` **Թ Ե ի գ մ , ի դ Ե ա Լ ի գ մ , դ Ե ի գ մ , մ ա տ Ե Ր ի ա Լ ի գ մ և պ ո գ ի տ ի վ ի գ մ .** «Բ ա ց ի ա յ ս հ ի մ ն ա կ ա ն

²⁸ **Յ ար ու թ յ ու ն յ ա ն Է . Շ . ,** Յ ա յ փ ի Լ ի ս ո փ ա յ ա կ ա ն մ ի տ ք ը XIX դ ար ի ա ռ ա շ ի ն կ Ե ս ի ն , «Մ ի տ ք » հ Ր ա տ . , Ե Ր . , 1965, Է ջ 3:
²⁹ Տ Ե ` ս **Ս ար գ ս յ ա ն Ա . ,** Ու Ր վ ա գ ի ծ XIX դ ար ի հ ա յ ի մ ա ս տ ա ս ի Ր ու թ յ ա ն , «Վ ա ն Ե վ ա ն » հ Ր ա տ . , Ե Ր . , 2001, Է ջ 24:

ուղղութիւնները, հայ տեսական մտքում իրենց կողմնակիցներն են ունեցել աշխարհագրական պատճառականութեան դպրոցը, սոցիալ-դարվիսիզմը, իսկ դարի վերջին նաև կյանքի փիլիսոփայութեանը³⁰: Քանի որ սույն աշխատանքը նվիրված է հայոց ինքնութեան վերաբերյալ հայ լուսավորականներին հայացքներին վերլուծութեանը, ուստի Լուսավորականութեան գաղափարների զարգացման պատմութեանը դիտարկելու է ազգային ինքնութեան լուսածիրում և ժամանակաշրջանի տեսական-փիլիսոփայական մտքի ուղղութիւնները դասակարգելիս՝ հիմք է ընդունել դրանց վերաբերմունքը ազգային ինքնութեան նկատմամբ: Այդ պատճառով էլ, թեև չենք անտեսում մասնագիտական գրականութեան մեջ առանձնացված ուղղութիւնները, սակայն քննարկվող ժամանակաշրջանի տեսական-փիլիսոփայական մտքի մեջ առանձնացնում ենք երեք ուղղութիւններ՝ **Բ ու ն լ ու ս ա վ ո Ր ա կ ան**, **Լ ու ս ա վ ո Ր ա կ ան-պահպանողական** և **Կ Ր ո ն ակ ան**: Բ ու ն լ ու ս ա վ ո Ր ա կ ան ուղղութիւնը որոշ վերապահումներով կարելի է համարել Լուսավորականութեան հիմնական սկզբունքները և գաղափարներն արտահայտող ուղղութիւն: Այս ուղղութեան ներկայացուցիչներից են՝ **Մ. Նալբանդյանը**, **Բաֆֆին**, **Մ. Մամուրյանը** և այլք: Լուսավորականներ, ովքեր հանդես են գալիս որպես նոր մտածողութեան ու աշխարհայացքի և ազգային ինքնութեան տարրերի նորացման ջատագով: Մյուսը լուսավորական-պահպանողական ուղղութիւնն է, որի ներկայացուցիչներից էին **Խ. Աբովյանը**, **Ստ. Նազարյանը**, **Ղ.Ալիշանը**, **Սրբուհի Տյունաբը** և այլք, որոնք թեև լուսավորական գաղափարների պաշտպան էին, սակայն որոշ հարցերում պաշտպանում էին

³⁰Տե՛ս նույն տեղը, էջ 35:

ավանդական -պահպանողական տեսակետներ: Կրոնական
ուղղություններ կայացուցիչներին **Յ.**
Չամուռ ճյանը, որոշ վերապահումով նաև՝ **Գ.**
Այվազովսկին և այլք, որոնք հին ինքնուրույն
կրոն ու ջատագովներն և հանդես են գալիս
հասարակական և ազգային կյանքը կազմակերպելու
ավանդական եղանակներին դիրքերին:

Լուսավորականությունը նոր փուլ է
եվրոպական քաղաքակրթության պատմության մեջ:
Եվրոպական Լուսավորականության մեջ, ի
տարբերություն ճշմարտության, ազատության,
ընտրության վերաբերյալ միջնադարյան
մոնիստական ըմբռնումներին, գերիշխող է
իմացաբանական պլյուրալիզմը, իսկ ազատությանը
բանական մարդու գործելու միակ գոյաեղանակն է:
Փիլիսոփայական սկեպտիցիզմը օգտագործելով
իբրև իմացաբանական մեթոդ՝ Լուսավորականները
իրար հակադրեցին բանականություն և հավատը (**Պ.**
Բեյլ)՝ նպաստելով մատերիալիզմի տարածմանը:
Աստված, Վոլտերի իսկ բնորոշմամբ, վերածվեց
երկնքի գահին նստած փիլիսոփայի՝ դրանով իսկ
ամրապնդելով փիլիսոփայական դեիզմի դիրքերը:
Քննարկելով հասարակական զարգացման
օրենքները՝ Լուսավորականները տարանջատեցին
մարդկային օրենքները աստվածային օրենքներից,
իսկ բնականը՝ մարդկայինից (**Մոնտեսպյոն**):
Արդիական դարձան սոցիալական և հավասարության,
ազատության և օտարման, բանական էգոիզմի և
ալտրոնիզմի փոխհարաբերության, բարոյագիտական
և մանկավարժական մի շարք հարցեր, որոնք
հատկապես մշակվեցին **Ռուսոյի** կողմից:
Ֆրանսիական մատերիալիզմը՝ հիմնվելով
գիտելիքի և փորձի վրա, յուրօրինակ Լուծումներ
տվեց փիլիսոփայական ավանդական՝ կեցության և
գոյության, շարժման և զարգացման, հավատի և

բանականության, գնոստիցիզմի ու ագնոստիցիզմի, ճակատագրի և ազատության և այլ հիմնահարցերի: Լուսավորականության նորարական գաղափարները իրենց արտահայտությունը գտան «Յանրագիտարան գիտությունների, արվեստների և արհեստների մասին» մեծածավալ գործի հատորյակներում: Ֆրանսիական մատերիալիզմը հստակ սահման գծեց հավատի և բանականության միջև: **Դիդրոյի** պատկերավոր արտահայտությամբ՝ եթե դեիստները կտրել էին բազմազվխանի հրեշի միայն տասներկու գլուխը, բացի մեկից, որից աճում էին մնացյալները, ապա իրենց խնդիրը դարձավ ազատվել հենց այդ գլխից և թողնելով կրոնական ճանապարհը՝ վերադառնալ դեպի բնություն և ապրել բնություն օրենքներով: Սրանով իսկ աշխարհականացման գործընթացը եվրոպական Լուսավորականության մեջ ունեցավ իր տրամաբանական ավարտը, քանզի կրոնը տարանջատվեց պետությունից և հանդուրժողականությունը դարձավ գոյություն սկզբունք՝ օրենքով ամրագրելով խղճի ազատությունը: **Յայկական** Լուսավորականությունը ձևավորվել է եվրոպական Լուսավորական գաղափարների ազդեցությամբ և, բնական է, որ դրանց միջև պետք է լինեին ընդհանրություններ և տարբերություններ: Ընդհանրությունների հիմքում ընկած է միևնույն գաղափարական արժեհամակարգը, իսկ տարբերությունների հիմքում՝ դրանց բաղկացուցիչների կարևորման ու գործադրման եղանակները: Ըստ էության հայ և եվրոպական Լուսավորականության հիմնական տարբերությունն այն է, որ, չնայած միջոցների նույնությունը, դրանք ուղղված էին տարբեր նպատակների իրագործմանը՝ եվրոպական Լուսավորականությունը՝ ինքնիշխան

անհատականության և քաղաքացու ձևավորմանը, հայ
 Լուսավորականությանը՝ ազգային ինքնության
 պահպանման և արդիականացմանը և քաղաքական
 անազատության հաղթահարմանը: Ինչպես
 իրավագիտորեն նկատում է Ա. Սարգսյանը՝ «Թեև
 Լուսավորական գաղափարախոսությանը հայ
 իրականության մեջ արտահայտվում էր
 Լուսավորչալ եվրոպայի իդեալի ձևով,
 այնուամենայնիվ այդ իդեալը կոլյր
 ջատագովության և ընդօրինակում չէր... հայ
 իրականության մեջ Լուսավորականությանը
 ազգային երանգավորում է ստանում...»³¹: Պետք է
 նկատել, որ եվրոպական փիլիսոփայությանը հայ
 Լուսավորականության համար գրեթե բոլոր
 հարցերում ուղենիշային էր, ինչը ակնառու երևաց
 աշխարհագրական դետերմինիզմի հարցում. «19-րդ
 դարի հայ սոցիալ փիլիսոփայական ուղղության
 տեսական աղբյուրներ են եղել ինչպես
 Մոնտեսքյոյի աշխարհագրական դետերմինիզմը,
 այնպես էլ 19-րդ դարի եվրոպական, մասնավորապես
 ռուսական և գերմանական աշխարհագրական
 դպրոցների գաղափարները»³²: Ստ.Նազարյանցը, Ա.
 Գարագաշյանը, Ն. Ռուսինյան, Մ. Նալբանդյանը և
 այլք, որոնք քաջածանոթ էին եվրոպական
 Լուսավորական փիլիսոփայության
 ներկայացուցիչներին հիմնարար
 աշխատությանն են, փորձում էին
 փիլիսոփայական հիմնական հարցերի իրենց
 ինքնուրույն մշակումներով ու Լուսավորական
 գաղափարների տեղայնացումներով, հանրամատչելի
 ձևով դրանք տարածել հայ հասարակության մեջ:
 Միևնույն ժամանակ հայ մտածողները ցանկանում

³¹ Սարգսյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 29-30:
³² Բաղդասարյան Ա., Հայ-Ֆրանսիական փիլիսոփայական
 ամենաթյուններին պատմությունն է, ՀՀԳԱԱ «Գիտություն»
 հրատ., Եր., 1998, էջ 8:

Է ի ն փիլիսոփայական գաղափարները բխեցնել հայ իրականությունից և փիլիսոփայական գիտելիքը ծառայեցնել հանրային ու ազգային հարցերի լուծմանը: Այս իմաստով բնորոշ է Նալբանդյանի այն միտքը, որ փիլիսոփայի փիլիսոփայական համակարգը պետք է գոյանա այն ազգի կյանքից և պատմությունից, որին նա պատկանում է³³:

Ինչպես եվրոպական, այնպես էլ հայ լուսավորական փիլիսոփայության կիզակետում մարդն էր, նրա բնության «բացահայտումը», նրա տեղի և դերի պարզումը³⁴: Ընդ որում, մարդու հիմնախնդիրը հատկապես կարևորվեց ազգային հարցերի տեսանկյունից, քանզի, ինչպես նկատում է Ս.Սարգսյանը. «Մարդու հիմնախնդիրը հայ ազգային կյանքի իրատեսական ըմբռնման ու վերլուծության արտահայտությունն է և, փիլիսոփայական ընդհանուր հիմնախնդիրների մեջ, աման ձևանում է հատկապես իր ընդգծված ազգային կողմնորոշվածությամբ»³⁵: Ազգային հարցերով պայմանավորված՝ մարդու հիմնախնդրի քննարկումը կրում էր ազգային երանգ և իր արտահայտությունը գտնում հատկապես հրապարակախոսական ու գեղարվեստական գրականության մեջ: Բացի մարդու հիմնախնդրից՝ հայ լուսավորական փիլիսոփայության մեջ քննարկվում են նաև գոյաբանական և իմացաբանական-տրամաբանական հիմնահարցեր: Թեև հայ լուսավորականները փիլիսոփայական հիմնական հարցերի վերաբերյալ ունեին իրենց ըմբռնումները, սակայն դրանք գրեթե չէին վերածվում փիլիսոփայական կուռ համակարգի: Այս կապակցությամբ Ա. Սարգսյանը

³³ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Յեզեղ և նորա ժամանակը, Երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1985, էջ 604:

³⁴ Տե՛ս **Սարգսյան Ս.**, Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ փիլիսոփայական և հասարակական մտքում, «Վանեվան» հրատ., Եր., էջ 81:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 43:

գրում է, որ «Եթե ուղղությունների գոյությունը կասկածի ենթակա չէ, ապա այնքան էլ անկասկած չէ դրանց «ամրագրված» մտածողների փիլիսոփայական դավանանքի հավաստիությունը: Օրինակ դեիզմի և իդեալիզմի հոսանքները ներկայացնող Սերվինչենը, Ն. Ռուսինյանը, Ռ. Պերպերյանը իրենց որոշ ստեղծագործություններում կրոնական մտածողության և աշխարհայացքի ակնհայտ հակումներ են դրսևորում»³⁶: Համակարգային մտածողության բացակայության պատճառով դժվար է դառնում որոշել որևէ մտածողի պատկանելությունը այս կամ այն փիլիսոփայական ուղղությանը: Ինչպես եվրոպական, այնպես էլ հայ փիլիսոփայության մեջ առանցքային տեղ ունեցող կրոնի հիմնահարցը: Եթե եվրոպական լուսավորականության մեջ կրոնի հիմնահարցը հատկապես քննվում էր աշխարհիկացման, ապա հայ փիլիսոփայության մեջ առավելապես՝ ազգային ինքնության համատեքստում: Թեև հայ լուսավորականներն էլ ժամանակ առ ժամանակ՝ որպես փիլիսոփաև որպես հայ, խճճվում էին իրենց հայեցակետերում՝ հանդես գալով տարբեր դիրքերից: Կրոնի հիմնահարցի վերաբերյալ ժամանակաշրջանի մտածողների հայացքները վերլուծելով փիլիսոփայական տեսանկյունից, Ա. Սարգսյանը նշում է, որ «Լուսավորիչները միանգամայն իրավացի էին ներկայի և հատկապես պատմական հեռանկարի տեսանկյունից, երբ այն համոզմունքն էին հայտնում, թե ապագայում կրոնը դադարելու է գոյություն ունենալուց, իսկ ազգը շարունակելու է իր գոյությունը: Նրանց ուսմունքը լուրջ ներդրում է աթեիզմի զարգացման

³⁶ Սարգսյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 35:

համար»³⁷: Սակայն կյանքը ցույց տվեց, որ վաղաժամկետ է խոսել հասարակական ու ազգային կյանքում կրոնի դերի նվազման մասին: Լուսավորականության դարաշրջանում էլ Լուսավորականներից շատերը ունեին հակաեկեղեցական դիրքորոշում, սակայն նրանց մեծամասնությունը բնորոշ էր աստվածամերժությունը: Բացի այդ, Լուսավորականության ժամանակաշրջանում կրոնը շարունակում է եկան դեր խաղալ ազգային կյանքում թեկուզև այն իմաստով, որ, անկախ հայ Լուսավորականների գործադրած ջանքերից, եկեղեցին, կրոնն ու դավանանքը շարունակում են մնալ որպես ազգային ինքնությունը բնորոշող գործոններ: Ավելին՝ ազգությունը կրոնով չորոշող Լուսավորականներից ոմանք կանգնում են կրոնի փոխարեն ազգության որոշման այլ չափորոշիչ ընտրելու խնդրի առջև:

Ժամանակաշրջանի

փիլիսոփաները փորձում են նորովի դիտարկել փիլիսոփայության թե՛ ավանդական և թե՛ նորագույն հարցերը, հատկապես փիլիսոփայության և մասնավոր գիտությունների հարաբերակցության հարցը: Օրինակ Մ. Նալբանդյանը, կասկածանքով է վերաբերվում փիլիսոփայական այն տեսություններին, որոնք փորձում են մարդու գործունեությունը պայմանավորել արտաքին ուժերով, իմասնավորի ճակատագրով, թեկուզև ոչ աստվածաբանական, այլ՝ մետաֆիզիկական իմաստով: Նման ըմբռնումները այլևս պետք է հերքվեն ոչ թեև ոչ միայն փիլիսոփայության, այլև գիտական գիտելիքի միջոցով. «Ժամանակն է արդեն մի քիչ

³⁷Սարգսյան Ա., XIX դարի կեսերի հայ Լուսավորական միտքը ընդդեմ կրոնական գաղափարախոսություն և արդիականություն, «Ջայաստան» հրատ., Եր., 1990, էջ 139:

հրաժարվել մետաֆիզիկայից՝ հոգուտ դրական գիտությունների, թեկուզ հոգուտ ֆիզիկայի»³⁸: Սրանով իսկ Նալբանդյանը շարունակում է դրական, փորձնական գիտելիքին նախապատվություն տալու ֆրանսիական մատերիալիզմից եկող և առաջին պոզիտիվիզմի կողմից ելակետի վերածած դիրքորոշումը: Հայ մտածողների լուսավորական գաղափարները իրենց դրսևորումներն են գտնում նաև փիլիսոփայական հիմնական հասկացությունների մեկնաբանությունների ընթացքում: Օրինակ, **Ա. Գարագաշյանը** «Ի՞նչ է ազատությունը» հարցադրմանը տալիս է հետևյալ բացատրությունը. «Ազատությունը, փիլիսոփայական լեզուով, կը նշանակե այն կարողությունը գործողին ունի կամել կամ չկամել, եւ, ոչ ֆիզիզապէս, այլ ներքուստ գործել. Կամ ուրիշ բաներով ըսենք՝ ազատությունը որոշում ընելու կարողությունն է: Այս մտքով՝ ազատութեան հայերէն Անձնիշխանություն կ'ըսուի: Անձնիշխանությունը կամ հոգեբանական ազատությունը յորում կը կայանայ բարոյական ազատությունը՝ կայմիշտ, նաեւ անատեն՝ երբ մարդս ֆիզիզապէս կամ նիւթապէս ազատչէ»³⁹: **Ն. Ռուսինյանը**, բացորոշելով «կրոն» հասկացությունը, գրում է. «Հաւատքը, սէրը, հնազանդությունը և երկրպագությունը կը կազմեն կրօնքը: Կրօնքը կը կցէ մարդը իւր արարչին պարտքերով որոց գիտությունը կրօնական բարոյական կը կոչուի»⁴⁰: Հեղինակելով փիլիսոփայական հասկացությունների բառարան՝ Ռուսինյանը չի

³⁸ **Նալբանդյան Մ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հատ. 4, Եր., 1949, էջ 178:
³⁹ **Գարագաշյան Ա.**, Համառոտ փիլիսոփայություն կամ սկզբունք հոգեբանութեան, տրամաբանութեան, բարոյականի եւ բնական աստուածաբանութեան, տպ. Թիւրքեան, Կ.Պոլիս, 1868, էջ 20:
⁴⁰ **Ռուսինյան Ն.**, Դասագիրք փիլիսոփայութեան /Նահապետ Ռուսինեան; Թարգմ. Ս. Էթմէքեանի ֆրանս. բնագրէն, Կ.Պոլիս: տպ. Յ. Գավաֆեան, 1879, էջ 184:

ճշգրտում փիլիսոփայական հիմնական հասկացությունները և չի ներկայացնում դրանց պատմական զարգացումը: Նույն մեթոդաբանությամբ է նա քննում փիլիսոփայական այնպիսի կարևոր հասկացություն, ինչպիսին է գիտակցությունը. «Գիտակցությունն այն կարողությունն է որով մենք գմեզ կը ճանչնանք: Ներքին տեսությունն է՝ այն որով հոգին կ'մբռնե իւր գոյությունը, իւր վիճակները և իւր գործողությունները: Հոգին այդ կարողութեմբ ինքնզինք կը ճանչնայ իբր զօրութիւն զգայուն, իմացող և ազատ գիտակցութիւն ունի իւր զգացմանց, ծանոթութեանց և կամաց վրայ»⁴¹: Փիլիսոփայական եզրույթներին և հասկացություններին նման մեկնաբանությունները թեև ամբողջական չէին, այնուհանդերձ, ընդհանուր պատկերացում էին տալիս փիլիսոփայական գիտելիքի մասին: Հայլուսավորական փիլիսոփայության մեջ քննարկվում էին նաև պատմության փիլիսոփայությանը⁴², արժեքաբանությանը, բարոյագիտությանը, գեղագիտությանը, տեսական փիլիսոփայությանը, հատկապես՝ մեթոդին վերաբերող հիմնահարցեր, սակայն այդ քննարկումները հավակնություն չունեին վերածվելու ամբողջական տեսությունների, ինչը քննարկվող ժամանակաշրջանի փիլիսոփայման եղանակի բնորոշ գծերից էր: Այսպիսով, Լուսավորականությանը, որպես գաղափարական շարժում, ունեւր մի քանի նպատակակետեր: Դրանցից են՝ հավատի փոխարեն բանականության իշխանության հաստատումը, հասարակական

⁴¹Նույն տեղում, էջ 51:

⁴²Տե՛ս **Միրունյան Ռ.**, Պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ. Մեթոդաբանական վերլուծություն, Նոյյան տապան, Եր., 2003:

առաջընթացի ապահովման գործում գիտելիքի
կարևորումը, անհատի տեղի և դերի
վերաիմաստավորումը, քաղաքացու
ինքնագիտակցության ձևավորումը,
հանդուրժողականության հաստատումը,
ազատության իրացման նոր չափորոշիչների
սահմանումը և այլն: Այս նպատակները
իրագործելու համար ընտրվեց բանականության
միջոցով դրական գիտելիքի ձևավորման ճանապարհը,
որն անհրաժեշտաբար թիրախավորեց վերափոխել
աշխարհաճանաչողության այնպիսի ձևեր (օրինակ՝
կրոնը), որոնք սահմանափակում էին
բանականության կիրառման
հնարավորությունները: Յայ իրականության մեջ
հիշյալ նպատակները և իրականության մեջ դրանց
կիրարկելիության միջոցները համապատասխան
արձագանք գտան թե՛ փիլիսոփայական և թե՛
հրապարակախոսական մտքում: Մարդու, անհատի,
ազատության ու ընտրության, հասարակական կարգի
հիմնախնդիրները ինչպես եվրոպական, այնպես էլ
հայ փիլիսոփայության մեջ դարձան առանցքային,
ավելին՝ խթանեցին ազգի ու ազգային ինքնության
առնչվող հարցերի քննարկմանը և ազգային
առաջընթացի ծրագրերի մշակմանը:

**1.23 ԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ (ՆՈՒՅՆԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ)
ՃԳՆԱԺԱՄԸ ԵՎ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԾԻ ՀԻՄՔԵՐՆՈՒ
ՏԵՍԼԱԿԱՆՆԵՐԸ**

XIX դարում հայ և եվրոպական իրականությունների մեջ լուսավորական գաղափարների ազդեցությամբ փոխվեց ու վերարժևորվեց աշխարհի պատկերը: Ձևավորվեցին երկխոսման, ճանաչողության նոր սկզբունքներ և մարդու տեղի ու դերի գնահատման լուսավորական իդեալներ: Գոյություն ունեցողը կերպափոխվում էր այնպես, որ համապատասխաներ նոր իդեալներին: Փոխակերպվող նման հասարակության մեջ վերակառուցվում էին նախկին կապերն ու հարաբերությունները, փոխվում էր աշխարհաճանաչողության հարացույցը՝ դառնալով նույնականության ճգնաժամի պատճառ: Այն, ինչ անցյալում համարվում էր արժեքավոր, արդեն կորցնում էր իր արժեքը: Անհատը, ով արդեն իսկ ազգային որոշակի «դիմակի»՝ ինքնության կրող էր, ապրում էր արժեքների և ինքնության երկատման սահմանային վիճակում, որը որոշ առումով անցումային փուլ էր և ենթադրում էր բախում հնի և նորի միջև: Այդ բախումը նախ արտահայտվում էր նրանով, որ, եթե անցյալում աշխարհը կրոնական էր, և մարդու դերը չնչին էր աստվածային իշխանության համեմատ, ապա լուսավորական անհատին տրվում էր

ազատությունն՝ իր իշխանության չափը բնության և հասարակական աշխարհի, սեփական անձի հանդեպ որոշելու համար: Անշուշտ, այս փոփոխությունները որոշակիորեն փոխում էին անհատական և ազգային ինքնության ընկալումները: Այդ փոփոխություններն արտահայտվում էին ընտրություն, ազատության, պատասխանատվության նոր չափումների ստեղծմամբ, իսկ կրավորական սուբյեկտը փոխարինվում էր գործող սուբյեկտով: Լուսավորական շրջանի մարդն ազատ էր և իր ազատության իրացման շնորհիվ որոշում էր իր տեղն ու դերը և՛ անհատական և՛ հասարակական կյանքում, դրանով դառնում լուսավորական ինքնության ստեղծողն ու կրողը: Անխոս, լուսավորականության տեսլականները՝ անհատի ազատության, տեղի և դերի որոշման և այլն, արտահայտվում էին սոցիալական իրականության տարբեր շերտերում՝ փոխում պատմական պայմանները, ստեղծում նոր մշակույթ (գրականություն, թատրոն, մամուլ և այլն), դառնում հենք նոր ինքնության ստեղծման համար: Յայտնի իմաստով XVIII-XIX դդ. հայոց պատմության այն ժամակահատվածն է, երբ «Յայերունն նպատակն էր ՎԵՐԱԾՆԻԼ»⁴³: Վերածնվելը ենթադրում էր փոխել, հաղթահարել պատմական, ազգային, մշակութային այն իրականությունը, որում ապրում էր հայ ազգը: Իսկ նոր՝ լուսավորական իրականությունը պահանջում էր վերաիմաստավորել անհատի դերը հասարակության մեջ, սահմանել ի՞նչ է նշանակում լինել անհատ և քաղաքացի, փոխել գոյության կերպը՝ «կրոնական աշխարհը» վերածելով այնպիսի աշխարհի, որտեղ անհատը միաժամանակ և՛ ճանաչողության սուբյեկտ է, և՛ օբյեկտ: Լուսավորական ինքնության պահանջն էր՝ «արթնանալ», բախվել

⁴³ «Ազատասիրական գաղափարները հայ հրապարակախոսության մեջ» (1820-1920), Յայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Եր., 1982, էջ 122:

«տխուր» անցյալին, «տգեղ» ներկային և «հոգաբարձու»
լինել ապագային⁴⁴:

Իսկ արթնանալու նախադրյալները, մեղմ ասած,
բարենպաստ չէին: Հայաստանը երկատված երերկու
տերու թյուկներին միջև, հայու թյուկներն էլ ապրում
էր սոցիալ-տնտեսական, մշակութային և
կենցաղային տարբեր պայմաններում: Այս
իրավիճակում բավականին բարդ էր կյանքի կոչել
Լուսավորականության նշանաբանը՝ օգտվել
բանականության հնարավորություններին, դուրս
գալ անչափահասության վիճակից, քանի որ
չափահասության վիճակն արդեն իսկ ենթադրում էր
հակասություն կրոնական և ոչ կրոնական
աշխարհաճանաչողության միջև, որը վտանգներ
կարող էր ստեղծել ազգային գոյության համար: Չէ՞
որ պետականության բացակայության
պայմաններում այդ պատասխանատվությունը կրում
էր եկեղեցին, որը և՛ արժեքային, և՛ մշակութային,
և՛ ազգային հիմնական գործառնություններ կատարող
մարմին էր: Ինչ խոսք, այսամենը համակարգում էին
հոգևոր դասի ներկայացուցիչները, ովքեր
ապահովում էին կյանքի հիշյալ ոլորտների բնական
ընթացքը: Կարելի է ասել, որ հոգևորականները
դարձել էին ազգի առաջնորդները և կարգավորում
էին ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին հարցեր:
Իսկ XIX դարի նոր սերունդը, որը գտնվում էր
աշխարհայացքային որոնումների մեջ, չէր կարող
հոգևորականների միջոցով յուրացնել
Լուսավորականության առաջադիմական
գաղափարները: Ուստի, նրանցից ոմանք մեկնում էին
եվրոպա, ստանում եվրոպական կրթություն,
հաղորդակից դառնում նոր արժեքների և ձևավորված
նոր աշխարհայացքով փորձում հաղթահարել

⁴⁴ **Նազարյան ց Ստ.**, Հանդես նոր հայախոսութեան, Հատոր 1,
Լազարեանց քաջափայլ պարոններ, Մոսկվայի մէջ, 1857, էջ 2:

Ն ու յ ն ա կ ա ն ու թ յ ա ն ճ գ ն ա ժ ա մ ը : Ի ս կ Յ ա յ ա ս տ ա ն ու մ ա պր ո ղ եր ի տ ա ս ար դ ն եր ի գ գ ա լ ի հ ա տ վ ա ծ ը , հ ի մ ն վ ե լ ո վ հ ի ն ս ո վ ո թ ու յ թ ն եր ի , ն ա խ ա պ ա շ ար մ ու ն ք ն եր ի վր ա՝ շ ար ու ն ա կ ու մ էր մ ն ա լ ա վ ա ն դ ա կ ա ն ի շ ր ջ ա ն ա կ ն եր ու մ , ի ն չ ի հ ե տ ն ա ն ք ո վ դ առ ն ու մ էր կր ա վ ո թ ա կ ա ն , չ էր յ ու ր ա գ ն ու մ ն ո թ ը , ի ս կ հ ա ճ ա խ է լ կ ու թ ո թ ե ն հ ե տ ն ու մ էր օ տ ար մ շ ա կ ու թ ա յ ի ն ա վ ա ն դ ու յ թ ն եր ի ն ⁴⁵: Ա գ գ ա յ ի ն -ք ա դ ա ք ա կ ա ն հ ի մ ն ա խ ն դ ի թ ն եր ի լ ու ծ ու մ ը և ս վ եր ա պ ա հ վ ու մ էր ե կ ե ղ ե ց ու ն , ո թ ն ու ն եր կ առ ա վ ար մ ա ն ար տ ո ն ու թ յ ու ն ն եր , ք ա ն գ ի դ եռ ն ս չ կ ար ա յ ն պ ի ս ի ու ժ , ո թ ը կ ս տ ա ն ձ ն եր առ ա ջ ն ո թ դ ու թ յ ա ն ծ ա ն թ բ եռ ը . «Ա մ բ ո ղ ջ Յ ա յ ա ս տ ա ն ը հ ե ծ ու մ է ա յ ս օ թ առ ա ջ ն ո թ դ ա կ ա ն խ ն դ թ ի ծ ա ն թ ճ ն շ մ ա ն տ ա կ -ա հ ա՝ օ թ ու ա ն վ ի թ խ ար ի եր ե լ ո յ թ ն ե ն ի ց մ է կ ը »⁴⁶: Թ ե ն չ կ ար առ ա ն ձ ի ն ո թ ն է ու ժ կ ա մ ա ն հ ա տ , ո թ ը հ ա մ ար ձ ա կ ու թ յ ու ն և կ ար ո ղ ու թ յ ու ն կ ու ն ե ն ար մ շ ա կ է լ ա գ գ ա յ ի ն առ ա ջ ը ն թ ա ց ի ծ թ ա գ ի թ և ա յ ն կ դ ար ձ ն եր ի թ ա գ ո թ ծ է լ ի , ս ա կ ա յ ն բ ա գ ու մ է ի ն ա գ գ ա յ ի ն հ ի մ ն ա խ ն դ ի թ ն եր ո վ մ տ ա հ ո գ և դ թ ա ն ց շ ու թ ջ լ ու ծ ու մ ն եր փ ն տր ո ղ ի մ ա ս տ ա ս եր ն եր ն ու հ թ ա պ ար ա կ ա խ ո ս ն եր ը , ո վ ք եր ա ն խ ո ն ջ ա շ խ ա տ ա ն ք ո վ ձ գ տ ու մ է ի ն փ ո խ ե լ ա գ գ ա յ ի ն ի թ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը :

Ն ու յ ն ա կ ա ն ու թ յ ա ն ճ գ ն ա ժ ա մ ի ն ն ա պ ա ս տ ու մ է ի ն ն ա ն պ ա տ մ ա կ ա ն ա ն բ ար ե ն պ ա ս տ պ ա յ մ ա ն ն եր ը : Դ ար ա ս կ գ բ ի եր կ ու պ ա տ եր ա գ մ ն եր ը՝ ռ ու ս -պ ար ս կ ա կ ա ն (1826-1828) և ռ ու ս -թ ու ք ա կ ա ն (1828-1829), հ ա յ ժ ո ղ ո վ թ ի մ ե ջ ար թ ն ա ց թ ե ց ի ն ք ա դ ա ք ա կ ա ն ու կ թ ո ն ա կ ա ն ծ ա ն թ լ ծ ի ց ա գ ա տ ա գ թ վ է լ ու , ս ե փ ա կ ա ն կ ա ց ու թ յ ու ն ը վ եր ա փ ո խ ե լ ու , ք թ ի ս տ ո ն յ ա պ ե տ ու թ յ ա ն հ ո վ ա ն ա վ ո թ ու թ յ ա ն ն եր ք ո բ ար ե կ ե ց ի կ ա պր ե լ ու հ ու յ ս եր : Ո գ և ո թ վ ա ծ ա գ ա տ ա գ թ ու թ յ ա ն գ ա դ ա փ ար ո վ՝ հ ա յ եր ը կ ա գ մ ու մ է ի ն

⁴⁵ «Մ շ ա կ », Յ ու ն ի ս ի 15, N 23, Թ ի Ֆ լ ի ս , 1872:
⁴⁶ «Մ ա ս ի ս », մ ա յ ի ս 4, Թ ի Լ 3768, Կ . Պ ո լ ի ս , 1885:

աշխարհագրային ներքին խմբեր և մասնակցում պատերազմական գործողություններին. «Ռուսական գործերին հայերի ցույց տված բազմակողմանի օգնությունը պետք է դիտել որպես հայ ժողովրդի ազատագրական շարժման արտահայտություններից մեկը»⁴⁷: Յայ ժողովուրդը հավատում էր քրիստոնյա տերություն օգնության միջոցով դարավոր լծի թոթափմանը և ամեն կերպ աջակցում էր ռուսներին: Իսկ երբ Արևելյան Յայաստանը ռուս-պարսկական պատերազմից հետո հայտնվեց քրիստոնյա տերության՝ Ռուսաց կայսրության տիրապետության ներքո՝ հայ լուսավորականները ևս «հավատացին», որ հենու չեն ակնկալվող մոտավոր փոփոխությունները: Ռուսների քաղաքականությունը, սակայն, կառուցվեց հայերին հնազանդ պահելու քաղաքականության վրա: Թեև հայերը մշակեցին ազգային ազատագրական ծրագրեր, որոնց նպատակն էր պաշտպանել Արևելյան Յայաստանում ապրող հայերի իրավունքները, վերացնել ճորտատիրությունը, սակայն Նիկոլայ Ի-ը ծանոթանալով դրանց՝ մերժեց և փոխարենը հաստատեց «Յայկական մարզ» ստեղծելու նախագիծը, որին հաջորդեց եկեղեցական Կանոնադրությունը (Положение) (1836): Այս կանոնադրության համաձայն՝ հայաբնակ շրջանները բաժանվեցին հոգևոր թեմերի և որոշակի արտոնություններ տրվեցին հայոց եկեղեցուն: Թվում էր՝ եկել է առաքիլություն, ընկերասիրության, քրիստոնեական եղբայրասիրության, անձնվեր բարեկամության, միաբանության և ճշմարտության ժամը⁴⁸: Թեև այդ անձնվեր բարեկամությունն և եղբայրասիրությունն ուղղված էին Ռուսաց տերությանը, սակայն փոփոխություններին հոլյսը

⁴⁷ «Յայ ժողովրդի պատմություն», ՅՍՍՅ ԳԱ, Եր., 1974, էջ 131:

⁴⁸ **Խրիմյան Յ.**, Երկեր, ԵՊՅ հրատ., Եր., 1992, էջ 423:

շ ու տո վ մ ար ե ց : Ն մ ան փ ո փ ո խ ու թ յ ու ն ն եր ա կ ն կ ա լ ո ղ Ա բ ո վ յ ան ը , օ թ ի ն ա կ , Ն եր ս ե ս Ա շ տ ար ա կ ե ց ու ն ու ղ ղ վ ա ծ իր ն ա մ ա կ ու մ հ ի ա ս թ ա փ վ ա ծ գ ր ու մ է . «Պ ար ս ի կ ն եր ի և տ ա ճ ի կ ն եր ի դ ա հ ի ճ ն եր ի և մ ա հ ա կ ն եր ի տ ա կ մ խ ի թ ար ու մ էր մ ե գ ս ու ը ք հ ա վ ա տ ը , ա յ ժ մ ա մ ե ն ա օ թ հ ն վ ա ծ Ռ ու ս ա ց Տ եր ու թ յ ան խ ն ա մ ք ի թ և եր ի տ ա կ ան ա ճ ա կ ու թ յ ու ն ը և ան կ ար գ ու թ յ ու ն ն եր ը կ ե ղ ե ք ու մ ե ն ա մ ե ն մ ի տ ե ս ն ո ղ ան ց ա վ ո թ ի ան մ ե ղ ս ի թ տ ը մ ի ա յ ն : Ի ն չ ա ե ° ս կ ար ո ղ ե մ ա գ ա տ վ ե լ մ եր ա յ ս ց ա վ եր ի ց , ի ն չ ա ե ° ս թ ա ք ց ն ե մ վ եր ք եր ս , ո թ ս պ ա ճ ն ու մ ե ն ն ա ն ա գ գ ի ա մ բ ո ղ ջ մ ար մ ի ն ը գ ի շ ա տ ե լ »⁴⁹: Չ ար դ ար ա ց վ ո ղ հ ու յ ս եր ը դ ար ձ ա ն ա գ դ ա կ , ո թ պ ե ս գ ի հ ա յ լ ու ս ա վ ո թ ա կ ան ն եր ն ա ճ ա ջ ն ո թ դ վ ե ն ն եր ք ի ն վ եր ա կ ա ճ ու ց մ ա ն տ ե ս լ ա կ ան ո վ : Պ ա տ ա հ ա կ ան չ է , ո թ ա ս տ ի ճ ա ն ա բ ար ն թ ան ց մ ե ջ ձ և ա վ ո թ ու մ էր ա յ ն գ ա ղ ա փ ար ը , ո թ ա ճ ա ն ց գ ո հ ա բ եր ու թ յ ան «ձ թ ի» ա գ ա տ ու թ յ ու ն հ ն ար ա վ ո թ չ է ս տ ա ն ա լ , ու ս տ ի պ ե տ ք է թ ո թ ա փ ե լ ծ ու լ ու թ յ ու ն ը և գ ի տ ա կ ց ե լ , ո թ մ ի ա յ ն ս ե փ ա կ ան ու ժ եր ի ն ա պ ա վ ի ն ե լ ո վ ` կ ար ե լ ի է վ եր ա փ ո խ ե լ կ յ ան ք ի պ ա յ մ ա ն ն եր ը : Ռ ու ս ա կ ան

կ ա յ ս թ ու թ յ ան հ ա մ ե մ ա տ Օ ս մ ա ն յ ան տ ի թ ա պ ե տ ու թ յ ան տ ա կ ա պր ո ղ հ ա յ եր ի կ ա ց ու թ յ ան պ ա յ մ ա ն ն եր ը է լ ա վ ե լ ի վ ա տ թ ար է ի ն , ք ա ն ի ո թ ն թ ան ք գ ր կ վ ա ծ է ի ն տ ար թ ա կ ան ի թ ա վ ու ն ք ն եր ի ց : Ծ ա ն թ հ ար կ եր ը գ յ ու ղ ա ց ու ա շ խ ա տ ա ն ք ը դ ար ձ ն ու մ է ի ն ա ն պ տ ու ղ . ս տ ա ց վ ա ծ բ եր ք ի գ գ ա լ ի մ ա ս ը տ թ վ ու մ էր ի բ թ և գ լ խ ա հ ար կ և հ ո ղ ի հ ար կ : Ի ս կ «Թ ա ն գ ի մ ա թ» կ ո չ վ ո ղ բ ար ե փ ո խ ու մ ն եր ի ծ թ ա գ ի թ ը (1839-ի ց մ ի ն չ և 1876), ո թ ն ը ն դ գ ր կ ու մ էր ն ա ն հ պ ա տ ա կ ժ ո ղ ո վ ու ը ղ ն եր ի ի թ ա վ ա հ ա վ ա ս ար ու թ յ ան ա պ ա հ ո վ մ ա ն ո թ ո շ կ ե տ եր , ի թ ա կ ան ու թ յ ան մ ե ջ ը ս տ է ու թ յ ան չ կ ի թ ար կ վ ե ց : Յ ա յ ը շ ար ու ն ա կ ու մ էր ե ն թ ար կ վ ե լ և ` տ ն տ ե ս ա կ ան ,

⁴⁹ **Շ ա հ ա զ ի գ ե .** „Դ ի վ ա ն Խ ա չ ա տ ու թ Ա բ ո վ յ ան ի , Յ Ս Ս Ռ Գ Ա հ թ ա տ ., Եր ., 1948, է ջ 24:

և՛ կրոնական, և՛ քաղաքական հալածանքի: Յայնց մեջ հասունանում էր այն գաղափարը, որ ինչպես յուրաքանչյուր ազգ, այնպես էլ հայ ազգը պետք է պայքարի իր իրավունքների համար, պետք է ստեղծի այնպիսի իրավիճակ, որում պաշտպանված լինեն բոլորի տնտեսական և սոցիալական իրավունքները⁵⁰: Եվրոպայում ուսանած հայերի տասարդների մի խումբ որոշեց կյանքի կոչել վերափոխումների այս ծրագիրը: Ուսումնասիրելով սահմանադրության մի շարք օրինակներ՝ նրանք հիմք ընդունեցին բելգիական սահմանադրությունը և ըստ այդմ սկսեցին մշակել նոր՝ ազգային Սահմանադրություն^{*}, որը կոչված էր կարգավորել հայ համայնքի կյանքը: Մարտահրավերներին դիմակայելու համար հարկավոր էր նաև ինքնակազմակերպվել՝ թե՛ կրոնական, թե՛ աշխարհիկ, և՛ թե՛ քաղաքական առումով: Իսկ այդ ինքնակազմակերպումը ենթադրում էր նույնականության ճգնաժամի հաղթահարում, հայի հոգեկերտվածքի ճանաչողություն և վերարժևորում, պատմական անցյալի, կրոնի և լեզվի դերի վերաիմաստավորում, որոնք էլ դարձան ազգային ինքնության լուսավորական նախագծի հիմնական տեսլականներն ու նպատակները: Միայն ինքնության այդ տարրերը վերափոխելով ու վերանայելով՝ հնարավոր կդառնար վերարժևորել ազգային ինքնությունը և այն արդիականացնել: Այլապես, ինչպես նկատում է Ռուսոն, եթե ժողովուրդը շարունակաբար միայն

⁵⁰ **Չօրայեան Ն.**, Քաղաքական տնտեսութեան վրայ տեղեկութիւններ, տպ. Յօհաննու Միլիէնտիսեան, Կոստանդնուպօլիս, 1849, էջ 191:

^{*} Այն քաղկացած էր 150 հոդվածից: Այս սահմանադրության համաձայն ստեղծվում էր ազգային ժողով օրենսդիր մարմին, ազգային կենտրոնական վարչություն (գործադիր մարմին), ազգային կրոնական ժողով (հոգևոր գործերը կարգավորող մարմին) և քաղաքական ժողով (աշխարհիկ գործերը կարգավորող մարմին), ինչպես նաև ուսումնական, քաղային խորհուրդներ:

Ենթարկվում է, ապա կորցնում է ազգ լիներուն իր հատկությունը⁵¹:

Լուսավորական գաղափարախոսության ազդեցության մեջ տեղի ունեցան նկատելի փոփոխություններ, որոնք նշանավորվեցին քաղաքական կուսակցությունների ստեղծմամբ՝ 1885 թ. կազմավորվեցին Արմենական, 1887 թ. Յնչակյան, իսկ 1890 թ.՝ Դաշնակցություն կուսակցությունները: Դրանց գաղափարախոսության ու քաղաքական ծրագրերի հիմքում ընկած էին Լուսավորականության տեսլականները: Օրինակ, Արմենական կուսակցությունը ազգի ազատագրությունը տեսնում էր միայն հեղափոխության միջոցով: Յնչակյան կուսակցության հիմնական գործունեությունը կառուցվում էր Յայոց հարցի լուծման շուրջ: Վստահ լիներով, որ համընդհանուր ապստամբությունը իրականանալի չէ, հնչակները աջակցում էին հայ դուկային շարժմանը՝ ակնկալելով այդ միջոցով ազգային կյանքում առաջ բերել փոփոխություն: Կուսակցություններից երրորդը՝ Դաշնակցությունը, իր գաղափարախոսության մեջ առավել հարազատ էր հայոց ինքնության վերաիմաստավորման լուսավորական մոտեցումներին: Դաշնակցականները իրենց համարում էին Նալբանդյանի, Նազարյանցի, Պատկանյանի, Բաֆֆու և Արծրունու գաղափարներով մեծացած «յեղափոխական երիտասարդություն» ներկայացուցիչներ⁵²: Այդ կուսակցության ազգի ազատագրման ծրագիրը հետևյալն էր՝ վերլուծել երկրի ներկա դրությունը, պարզել, թե որոնք են հայ ժողովրդի ցավերը վերացնելու միջոցները և ըստ

⁵¹ Տե՛ս **Руссо Жан-Жак**, Об общественном договоре или принципы политического права, Соцэкгиз, М., 1938, էջ 22:

⁵² Տե՛ս **Միքայելյան Բ.**, Յեղափոխականի մտքերը, Զ. Յ. Դաշնակցության հրատ., Ժնև, 1906, էջ 130-131:

այդմ գործել :Այն,որ հայ ժողովրդին որևէ արտաքին
 ուժ չի աջակցել ու ,դաշնակցականները և վճարողներն :
 Ուրեմն «...իրաւունք կամ մահ» գոչելով վճռապէս
 գործի պիտի ձեռնարկենք, արմատախիլ ընելով սա
 բռնակալ կառավարութիւնը...»⁵³: Սակայն
 հեղափոփականների, հատկապէս Դաշնակցականների
 գործունեութիւնը, թե՛ ազգային հեղափոխութեան
 ժամանակ (XIX դ. 90-ական թթ.) և թե՛ հետագայում
 արժանացավ ոչ միանշանակ գնահատականի : Չնայած
 պատմական անսպասու պայմաններին՝ քննարկվող
 ժամանակաշրջանում հայոց մշակույթն ապրում է
 առաջընթաց և որոշակիորեն ազդում հայոց ազգային
 գիտակցութեան և ինքնութեան բովանդակութեան
 փոփոխման վրա : Եթէ պատմական պայմանները հող
 նախապատրաստեցին հայոց ինքնութեան
 վերաիմաստավորման և ուսավորական որոշ
 տեսլականներ ձևակերպելու համար, ապա մշակույթի
 տարբեր ձևերի՝ գրականութեան, թատրոնի, արվեստի,
 երաժշտութեան և այլնի զարգացումը նպաստեց այդ
 տեսլականների իրագործմանը :

Գեղարվեստական

գրականութիւն :

Գեղարվեստական գրականութիւնը հայոց
 ինքնութեան և ուսավորական վերաիմաստավորման,
 տեսլականների ձևակերպման և գրեթէ ամբողջ
 բովանդակութեան «պատասխանատուներին» է :
 Գրականութիւնը ու փիլիսոփայութիւնը,
 առհասարակ, սերտորեն կապված են իրար .
 փիլիսոփայական հիմնախնդիրները հաճախ
 քննարկվում և վերլուծվում են գեղարվեստական
 գրականութեան մեջ : XIX դարում հատկապէս
 գրականութեան և փիլիսոփայութեան սահմանները
 հստակ չեն . գեղարվեստական գրականութեան
 շնորհիվ է նաև կառուցվում է և ուսավորական
 ինքնութեանը : Գեղարվեստական գրականութիւնը

⁵³ Տե՛ս «Դրօշակ», N2, ժնեւ, 1897:

(Րաֆֆի, Պատկանյան, Ահարոնյան և այլք) շատ կողմերով դառնում է քաղաքականություն, քաղաքական ծրագիր⁵⁴: Դրանում արտահայտվում է նաև հայոց ինքնություն ճգնաժամը, և՛ հին ու նոր ինքնության բախումը, և՛ ապագայի տեսլականները: Գեղարվեստական գրականությունը ծառայում է որպես միջոց հայ ժողովրդի իդեալները և դրանց պատմական զարգացումը վերհանելու համար⁵⁵: Բնական է՝ գեղարվեստական գրականությանը բնորոշ ոգին չէր կարող աչքի ընկնել հստակություն միանշանակությամբ:

Լուսավորական գեղարվեստական գրականությունը զարգանում էր և՛ ռեալիզմի, և՛ ռոմանտիզմի համատեքստում: Օրինակ, գրականագետ Ս. Սարինյանը Խաչատուր Աբովյանին համարում է բննադատական ռեալիզմի առաջին ներկայացուցիչը: Ըստ նրա՝ այդ ռեալիզմն արտահայտվում է նախևառաջ լեզվի հարցում Աբովյանի դիրքորոշմամբ. «Անվիճելի է, օրինակ, որ Աբովյանի «Վերք Չայաստանի» վեպում կա ռոմանտիկական պաթոս, սակայն ինչ կապ կարող է լինել այդ պաթոսի և գրական ռոմանտիզմի մեջ, քանի որ բացառված չէ այն հանգամանքը, որ ռեալիստների մոտ նույնպես կարող է երևան գալ ռոմանտիկական պաթոս»⁵⁶: Որպես գեղարվեստական գրականության ներկայացուցիչներ՝ Աբովյանը, Րաֆֆին, Նալբանդյանը հանդես են գալիս և՛ ռոմանտիզմի, և՛ ռեալիզմի տեսանկյունից: Գրականության մեջ եղած նման հակասականությունը բնորոշ է նաև փիլիսոփայությունը: Առհասարակ գեղարվեստական գրականությունը և փիլիսոփայությունը գտնվում

⁵⁴ Տե՛ս **Իջիւանյան Ռ.**, Երրորդ ուժի բացառման օրենքը, «Ազատ խոսք» հրատ., Եր., 1991, էջ 50:

⁵⁵ Տե՛ս **Պալասանյան Ս.**, Պատմություն հայոց գրականության, Զ. Էնֆիաճեանցի և Ընկ., Թիֆլիզ, 1865, էջ 132:

⁵⁶ Տե՛ս **Սարինյան Ս.**, Բննադատական ռեալիզմի սկզբնավորումը հայ գրականության մեջ, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1955, էջ 27:

ե ն ս եր տ հ ար աբ եր ու թ յ ու ն ն եր ի ու
փ ո խ ա գ դ ե գ ու թ յ ու ն ն եր ի մ ե ջ :
Լ ու ս ա վ ո Ր ա կ ան ն եր ի գ ո մ ան ք և ' գ Ր ո ղ Է ի ն , և '
փ ի լ ի ս ո փ ա :

Ք ն ն ա Ր կ վ ո ղ ժ ա մ ան ա կ ա շ Ր ջ ան ի
գ Ր ա կ ան ու թ յ ու ն ն ի Ր վ ա ռ ա Ր տ ա գ ո լ ու մ ն Է գ տ ն ու մ
թ ա տր ո ն ու մ : Վ եր ջ ի ն ս հ ա տ կ ա պ ե ս կ ա Ր ն ո Ր
դ եր ա կ ա տ ա Ր ու մ ու ն եր ա գ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ու թ յ ան
վ եր ա ի մ ա ս տ ա վ ո Ր մ ան ա ռ ու մ ո վ , ք ա ն գ ի կ ա տ ա Ր ու մ Է Ր
մ ի ջ ն ո Ր դ ի դ եր լ ու ս ա վ ո Ր ա կ ան գ ա ղ ա փ ա Ր ն եր ի և հ ա յ
հ ա ս ա Ր ա կ ու թ յ ան մ ի ջ և , ա Ր տ ա գ ո լ ու մ Է Ր ա գ գ ա յ ի ն
ի ն ք ն ու թ յ ու ն ը , ք ն ն ա դ ա տ ու մ , վ եր ա Ր ժ ն ո Ր ու մ
ա գ գ ա յ ի ն ի Ր ո ղ ու թ յ ու ն ն եր ը և ն ա պ ա ս տ ու մ ն ո Ր
ի ն ք ն ու թ յ ան ու ն ո Ր տ ե ս լ ա կ ան ն եր ի ս տ ե ո ծ մ ան ը :
Յ ա յ ա ս տ ա ն ու մ թ ա տ եր ա կ ան ա Ր վ ե ս տ ի ա ռ ա ջ ը ն թ ա գ ը
մ ե կ ն ա Ր կ ե գ XVIII դ ա Ր ի վ եր ջ ի ն ` Մ խ ի թ ա Ր յ ան ն եր ի
ա գ դ ե գ ու թ յ ա մ ք , և ի Ր գ ա Ր թ ո ն ք ն ա պ Ր ե գ XIX դ ա Ր ու մ `
կ Ր ե լ ո վ ի Ր ժ ա մ ան ա կ ա շ Ր ջ ան ի կ ն ի ք ը : XIX դ ա Ր ի հ ա յ
թ ա տր ո ն ի ու ղ ո ղ ու թ յ ու ն ն եր ի գ Է Ր կ լ ա ս ի գ ի գ մ ը * :
Ա Ր ն ե լ ա հ ա յ ա ռ ա ջ ի ն թ ա տ եր ա խ ու մ ք ը կ ա գ մ ա վ ո Ր վ ե գ
1837-ի ն ` ք ե մ ա դ Ր ե լ ո վ գ լ խ ա վ ո Ր ա պ ե ս պ ա տ մ ա կ ան
ո ղ ք եր գ ու թ յ ու ն ն եր ` «Տ Ր դ ա տ թ ա գ ա վ ո Ր » , «Ք ա ջ ն
Վ ա Ր դ ան » և ա յ լ ն , ա Ր ն մ տ ա հ ա յ թ ա տր ո ն ը ` 1846 թ վ ա կ ան ի ն `
«Ա Ր ա մ յ ան թ ա տր ո ն ը » , ո Ր ն ա ռ ա վ ե լ ա պ ե ս հ ա յ տ ն ի Է
կ ա տ ա կ եր գ ա կ ան ն եր կ ա յ ա գ ու մ ն եր ո վ : Ա Ր վ ե ս տ ա գ ե տ
Յ . Յ ո վ հ ան ն ի ս յ ան ը ն կ ա տ ու մ Է , ո Ր «Ե վ Ր ո պ ա կ ան
լ ու ս ա վ ո Ր ա կ ան թ ա տր ո ն ի տ ե ս ու թ յ ու ն ը ա Ր ն մ տ ա հ ա յ
ի Ր ա կ ան ու թ յ ան մ ե ջ հ ա Ր մ ա Ր ե գ վ ու մ Է Ր
հ ա յ Ր ե ն ա ս ի Ր ա կ ան ք ա Ր ո յ ա խ ո ս ու թ յ ան ը , ո Ր
հ ան գ ե լ ու Է Ր ա գ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ու թ յ ան գ ա ղ ա փ ա Ր ի ն .
«Թ ա տր ո ն մ ը կ ու գ ե ն ք , ո Ր ու ն մ ե ջ կ ա Ր ե ն ան ք

* Կ լ ա ս ի գ ի գ մ (Ֆ Ր .` classicisme, լ ա տ .` classicus- կ Ր թ վ ա ծ) : Ա յ ն 17-19-ր դ
դ ա Ր եր ու մ լ ա յ ն տ ա Ր ա ծ ու մ ս տ ա գ ա ծ ու ղ ո ղ ու թ յ ու ն Է , ո Ր ը
ք ն ո Ր ո շ վ ու մ Է ք ա ն ա պ ա շ տ ու թ յ ա մ ք (ռ ա գ ի ո ն ա լ ի գ մ ո վ) :

ի ն ք ն գ ի ն ք ս ճ ա ն չ ն ա լ »⁵⁷: Ս կ գ բ ն ա կ ան շ ը ջ ա ն ու մ
բ ե մ ա դ ր վ ո ղ ն եր կ այ ա գ ու մ ն եր ի մ ու տ ք ն ա գ ա տ էր և
հ ա ս ու էր առ ա վ է լ մ ե ծ թ վ ո վ մ ա ր դ կ ան ց : XIX դ ար ի
եր կ ր ո ղ կ ե ս ի ն հ ի մ ն վ ու մ ե ն ն ա ն «Արևելյան
թատրոն», «Վասպուրական» թատերախմբերը, որոնցում
կ ի ն դ եր ա ս ա ն ն եր ը մ ե ծ թ ի վ է ի ն կ ա գ մ ու մ, թ ե ն ա յ դ
ժ ա մ ա ն ա կ թ ա տ եր ա կ ան ն եր կ այ ա գ ու մ ն եր ու մ կ ան ա ն ց
ը ն դ գ ր կ վ ա ծ ու թ յ ու ն ը ք ն ն ա դ ա տ վ ու մ էր :
Ա յ դ ու հ ա ն դ եր ձ ա յ ս ժ ա մ ա ն ա կ ա շ ը ջ ա ն ու մ
ա շ խ ու ժ ո ղ ե ն ք ն ն ա ր կ վ ու մ է հ ա ս ա ր ա կ ու թ յ ան մ ե ջ
կ ն ո ջ դ եր ի հ ա ր ց ը և առ ա ջ ա դ ր վ ու մ է ա յ ն մ ի տ ք ը, որ
հ ա յ կ ի ն ը իր ե ն տր վ ա ծ ա գ ա տ ու թ յ ու ն ը պ ե տ ք է ճ ի շ տ
օ գ տ ա գ ո ղ թ ի, ք ա ն ի որ ն ա է ա գ գ ա յ ի ն
լ ու ս ա վ ո ղ ու թ յ ան և պ ա յ ծ առ ու թ յ ան առ ա ն ց ք ը⁵⁸: Ա յ դ
ք ն ն ա ր կ ու մ ն եր ու մ կ ն ո ջ հ լ ու -հ ն ա գ ա ն դ,
ա պ ա հ ա ս ա ր ա կ ա կ ան դ եր ը փ ո խ վ ու մ է ու ժ ե ղ,
հ ա մ ա ր ձ ա կ կ ն ո ջ կ եր պ ար ո վ, որ ը ո չ մ ի ա յ ն
ա պ ա ք ա դ ա ք ա կ ան է ա կ չ է, ա յ լ և ու ն ի գ ո ղ թ ու ն ու
է ա կ ան ա գ դ ե ց ու թ յ ու ն հ ա ս ա ր ա կ ու թ յ ան մ ե ջ : Որ ո շ
ի մ ա ս տ ո վ կ ար ո ղ ե ն ք ա ս է լ, որ հ ա յ կ ա կ ան Ֆ ե մ ի ն ի գ մ ը,
որ պ ե ս հ ա ս ա ր ա կ ա կ ան շ ա ր ժ ու մ, ս կ գ բ ն ա վ ո ղ ու մ է
հ ե ն ց XIX դ ար ու մ⁵⁹: Վ եր ա դ առ ն ա լ ո վ հ ա յ թ ա տր ո ն ի ն
պ ե տ ք է ն կ ա տ ե ն ք, որ թ ա տ եր ա կ ան ն եր կ այ ա գ ու մ ն եր ը,
ի ն չ պ ե ս հ ու շ ու մ է բ ե մ ա դ ր վ ո ղ ն եր կ այ ա գ ու մ ն եր ի
խ ա դ ա ց ա ն կ ը, առ ա վ է լ ա պ ե ս ու ն ե ի ն ա գ գ ա յ ի ն
թ ե մ ա տ ի կ ա : Բ ե մ ա կ ան ա ց վ ու մ է ի ն Վ ա ր դ ան ա ն ց
պ ա տ եր ա գ մ ի, հ ա յ ժ ո ղ ո վ ղ ի պ ա տ մ ու թ յ ան տ ա ր բ եր
դ ր վ ա գ ն եր ն ա ր տ ա ց ո լ ո ղ ն եր կ այ ա գ ու մ ն եր, որ ո ն ք
հ ա յ ժ ո ղ ո վ ղ ի պ ա տ մ ու թ յ ու ն ը ն եր կ այ ա ց ն ու մ է ի ն
ո չ ա յ ն ք ա ն ն կ ար ա գ ր ա կ ան կ ա մ պ ա տ մ ա գ ր ա կ ան, որ ք ա ն
ժ ա մ ա ն ա կ ա շ ը ջ ա ն ի շ ու ն չ ն ա ր տ ա ց ո լ ո ղ
տ ե ս ա ն կ յ ու ն ի ց : Ա յ դ է վ կ ա յ ու մ Պ ե շ ի կ թ ա շ լ յ ան ի

⁵⁷ **Յոզիանիսյան Յ.**, Յայ թատրոնի պատմություն XIX դար, «Նաիրի»
հրատ., Եր., 2010, էջ 57:
⁵⁸ Տե՛ս «Մեղու Յայաստանի», Փետրուարի 3, N5, 1862:
⁵⁹ Տե՛ս **Սարգսյան Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 320-321:

«Արշակ Ա», «Վահան և Վահե», «Կոռնակ»
 ողբերգությունների բեմականացումը, որոնք
 ժողովրդի մեջ մեծապես ամրապնդում էին
 հայրենիքի, դրան կատմամբ անմնացորդ սիրո
 գաղափարը: Արշակ թագավորի կերպարը ստեղծելիս
 Պեշիկթաշլյանը շեշտադրված ուշադրություն է
 դարձնում հատկապես նրա հայրենասիրական ոգու ու
 մտածունքների վրա. «մեկ ձեռքովս հայրս խեղդեցի,
 մեկ ալ՝ ձեռքովս՝ Յայաստանը, անոր մոխրին մեջ
 խղզվիմ ես ալ ու Յայաստան իմ խարոլյկս ըլլա»⁶⁰:
 Անհատի ողբերգությունը միաձուլվում էր ազգի
 սիրուն ու ողբերգությունը, ինչն օրգանական կապ
 էր ստեղծում անհատի և ազգի միջև: Պեշիկթաշլյանը
 ստեղծում էր հերոսի այնպիսի կերպար, ով հանուն
 հայրենիքի պատրաստ է գոհել անգամ իր կյանքը, իսկ,
 բնականաբար, հակահերոս էր դառնում ազգի
 դավաճանը, հայրենիքը լքողն ու վատաբանողը:
 Թատերական ներկայացումների ուղերձը հստակ էր՝
 պատկերելով պատմական զանազան դրվագներ՝ դրանք
 հնարավորություն էին ընձեռնում հանդիսատեսին
 հաղորդակից լինել, անմիջականորեն ընկալել
 պատմական դեպքերն ու դեմքերը, ավելին՝
 վերապրման միջոցով դառնալ դրանց անմիջական
 դերակատարը: Ըստ էության, թատերական
 ներկայացումների նշանակետն էր անմիջական
 ներգործություն միջոցով ժողովրդի մեջ
 առաջացնել հայրենասիրական հոլյազեր: Լ.
 Չորմիսյանը նկատում է, որ «Յայ թատրոնի դերն ու
 ազդեցությունը կարելի է աւելի տպավորիչ և զօրեղ
 համարել, քան գրականութան եւ
 հրապարակագրութան: Երբ գիրքերն ու թերթերը
 ցանցառ թիւով եւ որոշ դասակարգի պատկանող
 մարդոց կողմէ միայն կը կարդացուի,

⁶⁰ Տե՛ս Պեշիկթաշլյան Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու, ՅՍՍՅ
 ԳԱ հրատ., Եր., 1971, էջ 194:

թատրոնն երուև ներկայ կը գտնուէին հարիւրաւոր
 եւ հազարաւոր մարդիկ ժողովուրդին բոլոր
 խաւերէն: Երբ գիրքերու եւ թերթերու ընթերցումը
 հազուադէպօրէն միայն հոգեկան, բարոյական կամ
 մտաւորական խռովք կրնար ստեղծել, բեմի վրայ
 տեղի ունեցած իրադարձությունները բազմաթիւ
 պահերու մէջ հոգեկան ցնցումներ կը ստեղծէին
 հանդիսատեսներու վրայ որոնք կ'ապրէին անոնց
 տպաւորութեան տակ թատրոնի սրահէն դուրս եւս
 երբեմն երկար օրեր»⁶¹: Իսկապէս թատերական
 ներկայացումները նկատելի ազդեցություն էին
 ունենում մարդկանց վրա և քաղաքական ստրկության
 մէջ գտնվող հային ճաշակել տալիս ազատության
 «բույրը», դառնում շարժառիթ, որպէսզի անհատները
 լծվեն հայրենիքն ազատագրելու միջոցներ
 փնտրելուն: Անցյալի փառքը, հերոսական
 դրվագներն հիշեցնում էին, որ հայը ճնշված,
 անազատ ստրուկ չէ և կարող է դիմադրության
 միջոցով վերականգնել անցյալի իր փառքը:
 Թատերական ներկայացումների այս
 բովանդակությունը նպաստում էր և՛
 նույնականության ճգնաժամի հաղթահարմանը, և՛
 ազգային կեցության վերաիմաստավորմանը, և՛
 լուսավորական ինքնության սաղմնավորմանը: Բացի
 այդ, թատերական կյանքում ևս ուրվագծվում էին
 այն տեսլականները, որոնք կազմում էին հայոց
 ինքնության լուսավորական նախագծի առանցքը՝
 սերն առ հայրենիքը, ապակրոնացված
 հասարակության ստեղծումը, ազգային առաջընթացը
 և այլն: Անցում կատարելով արվեստի մյուս
 ճյուղերին՝ երաժշտությանը⁶² և նկարչությանը⁶³,

⁶¹ **Չորմիսեան Լ.**, Համապատկեր արևմտահայոց մէկ դարու պատմութեան, Տպ. Սելիմ Առևնի, Պէյրոս, 1972, էջ 593:
⁶² Երաժշտության բնագավառում առավել հայտնի էին Յ. Լիմոնջյանը, Ա. Հովհաննիսյանը, Գ. Երանյանը:
⁶³ Նկարչության ոլորտում երևելի դեմքեր էին Յ. Այվազովսկին, Յ. Հովնաթանյանը, Ս. Ներսիսյանը:

պետք է նշել, որ դրանք ևս ունենին արտահայտված ազգային բովանդակություն: Ինչպես նշում է Ա. Սարգսյանը. «Յայ արվեստագետների ստեղծագործությունների հիմնական թեման հայրենասիրությունն է, հայրենիքի անապահով վիճակը, նրա անցյալի առանձին էջերի փառաբանումը, հայրենիքի ազատագրումը, հերոսանհատների ու ժողովրդի գովերգումը»⁶⁴: XVIII դարի վերջի և XIX դարի սկզբի երաժշտության մեջ տարածված ուղղություն էր աշուղականը, որի ականավոր ներկայացուցիչներից էր Շիրինը (թարգմ.՝ քաղցր, 1827-1854): Վերջինս առաջիններից մեկն էր, ով ստեղծագործում էր աշխարհաբարով և շարունակում էր Սայաթ-Նովայի (Յարություն Սայադյան, 1712-1795) ավանդությունները: Իսկ ահանկարչության մեջ տարածված էր ծաղրանկարների ժանրը, որն էլ, իր հերթին, արտացոլում էր ժամանակաշրջանի հիմնախնդիրները: Բացի այդ, Գրիգոր Գաբրիելյանը (1862-1898) ռազմական կարչության ժանրում փորձում էր պատկերել հայի կյանքը և արտացոլել այդ ժամանակաշրջանի հայի ապրումները: Նրա «Տաճկահայ բանվորը» և «Փաթեթով ծերունին» կտավները հայի դաժան կյանքի և միաժամանակ ոգու անկոտրունության խորհրդանիշներն էին: Պատմության հիմաստավորումը նոր գույներ ձեռք բերեց Վարդգես Սուրենյանցի (1860-1921) կտավներում: Սուրենյանցը հայ պատմական կարչության ժանրի հիմնադիրն էր: Այդ ժանրի ստեղծման հիմնական նպատակը, ինչպես նկատում է ե. Մարտիկյանը, հայ ազգային ինքնագիտակցության արթնացման ու ազատագրական

⁶⁴ **Սարգսյան Ա.**, Ուրվագիծ XIX դարի հայ հիմաստասիրության, «Վանեվան» հրատ., Եր., 2001, էջ 19:

շարժման պատկերումն էր⁶⁵: Իսկ Սուրենյանցի «Գաղթական աղջիկը» և «Խրիմյան Յայրիկ» կտավներն արտացոլում են ժամանակաշրջանի մարդկանց հոլոգոդ վիճակները: Երաժշտությունը, նկարչությունը՝ որպես իրականության գաղտնագրություն և խորհրդանշային լեզու, հաճախ շատ ավելիս էին հաղորդում ժամանակաշրջանի մասին, քան հոգևոր գործունեություն այլ ոլորտներ: Երաժշտությունն ու նկարչությունը իրենց բնորոշ ձևերով արտահայտում էին նույնականության ճգնաժամը, ուրվագծում լուսավորական այն տեսլականները, որոնք կօգնեին հաղթահարել այդ ճգնաժամը և ամրապնդել լուսավորական ինքնության հիմքերը:

Ժամանակաշրջանի

հասարակական ու ազգային կյանքի թերություններն ու առավելությունները պատկերող հայելին մամուլն էր: Առհասարակ, լուսավորականության ժամանակաշրջանում այն ունեւր կրթող դեր: Յայ մամուլի ակտիվացումը պայմանավորվեց նաև Մխիթարյանների գործունեությամբ, հատկապես՝ «Տարեգրություն», «Եղանակ բյուզանդյան» և այլ պարբերաթերթերի հրատարակությամբ: Այս պարբերաթերթերից առաջինը ներկայացնում էր աշխարհում եկեղեցական, պատերազմական, քաղաքական անցուդարձը և տարածում գտնող ուսուցման կարևոր մեթոդները: Երկրորդը փայլուն կերպով վեր էր հանում մարդու բնույթի հիմնախնդիրը, այն դիտարկում ընկերային, բարոյական հարթությունում, շեշտում չափի կարևորությունը, անցկացնում այն միտքը, որ մարդու էությունը փոփոխական է և այն, ինչը կլանում է մարդու ամբողջ

⁶⁵ Մարտիկյան Ե., Յայ կական կերպարվեստի պատմություն .XVII-XIX դդ., Երկու գրքով, Գիրք Բ, 19-րդ դարի երկրորդ կես, «Յայ աստան» հրատ., Եր., 1975, էջ 46:

ավյունը, «կիրքը», կարող է չքանալ՝ իր տեղը զիջելով
 Լրիվ այլ «կիրքի»⁶⁶: Այս ամսագրի էջերում կարելի է
 գտնել փիլիսոփայական, մարդաբանական և
 բարոյախրատական արժեքավոր գաղափարներ:
 Քննարկվող ժամանակաշրջանում ակտիվ
 գործունեություն էր ծավալում տպագրական
 մամուլը՝ «Յիշատակարանը», «Արևելյան
 ծանուցմունքը», որը երկլեզու թերթ էր,
 «Ջյունսիսափայլը», «Մշակը», «Մեղուն», «Մասիսը» և
 այլն: Արդեն XIX դարի երկրորդ կեսին հաշվվում էր
 մոտ 250 ամսագիր և պարբերաթերթ, որոնցից
 յուրաքանչյուրը, չնայած ընտրած
 ուղղվածությանը, կամա թե ակամա յուրատեսակ
 հարթակ էր ազգային հարցերի քննարկման համար:
 Լուսավորական մտածողներից շատերն այդ
 հանդեսների և պարբերաթերթերի խմբագիրներ էին
 ու թղթակիցներ, և մամուլի միջոցով տարածում էին
 իրենց Լուսավորական գաղափարները, ազգային
 առաջընթացի վերաբերյալ իրենց մտածումները:

Եթե նախալուսավորական
 շրջանում դասագրքերի և դասավանդման լեզուն
 առավելապես գրաբարն էր, ուսուցիչները՝
 հոգևորական դասի ներկայացուցիչներ, ապա XIX
 դարից սկսած պատկերը փոխվում է: Դարասկզբին
 հիմնվում են Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանը և
 Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցը, որոնք դառնում են
 կրթական խոշոր կենտրոններ: 1850թ. հետո հիմնվում
 են Յուրիսիմյան, Մարիամյան, Եղիսաբեթյան և
 օրինորդաց այլ դպրոցներ, որոնց նպատակը կնոջ
 կրթությունն իրականություն դարձնելն էր, նրա
 անկախ աշխատանք ունենալու հնարավորության
 ստեղծումը, քանզի «ազգային սկզբնական
 յառաջադիմունքեան և պայծառութեան պատճառը

⁶⁶ Տե՛ս «Եղանակ Բիլզանդեան», Բազմավեպ, 1813, Ի Վենետիկ, հունվար-դեկտեմբեր:

կանայք են, որք պիտի ըլնին լաւ սննդուած, իրանց կրօնը, լեզուն ճանաչող և գրելն ու կարդալը գիտցող, սակայն միաժամանակ պետք է եվրոպայից վերցնել միայն ազգասիրութիւն, ուսում, արհեստ և մեքենականութիւն և հեռու մնալ եվրոպացու վարք ու բարքից»⁶⁷: Չնայած Արևելյան և Արևմտյան Յայաստանում գործող հայկական դպրոցները գտնվում էին խիստ վերահսկողութեան ներքո, այնուհանդերձ, դրանք անգնահատելի դեր խաղացին նոր սերնդի գաղափարական դաստիարակութեան գործում: Աշխարհի տարբեր հատվածներում կրթվող հայերի նպատակն ազգը կրթելն էր, լուսավորելը, անշարժութեան վիճակից հանելը և, ինչպես իրավացիորեն նշում է Մ. Թեօլեօլեանը՝ «ամբոխները վերածել ազգի»⁶⁸: XIX դարի հայականավոր մանկավարժներից էին Ղազարոս Աղայանը, Ռեթեոս Պերպերյանը, ՍոֆիաԲաբայանը և այլք:

Թատրոնի,

երաժշտութեան, նկարչութեան, պարբերական մամուլի և հրապարակախոսական մտքի զարթոնքով վերափոխվեց ինչպես XIX դարի հայ իրականութեան պատկերը, այնպես էլ ազգային գիտակցութեան բովանդակութեանը: Յայոց միտքը հարստացավ հերոսի և հակահերոսի, պատմական անցյալի, անհատի և հայրենիքի, հայրենասիրութեան ու ազգասիրութեան նոր պատկերացումներով, ինչն էլ հիմք հանդիսացավ հաղթահարելու ինքնութեան/նույնականութեան ճգնաժամը, մտածելու ազգային առաջընթացի մասին և կերտելու ինքնութեան նոր հարացույց:

⁶⁷ «Մեղու Յայաստանի», Թիֆլիս, 1862, N5:

⁶⁸ Տե՛ս **Թեօլեօլեան Մ.**, Դար մը գրականութիւն, Յուսաբեր, Գահիրէ, 1955, էջ 81:

ԳԼՈՒԽԵՐԿՐՈՐԴ

ԻՆՔՆԱՃԱՆԱԶՈՂՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՆՑՅԱԼԻ ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՄԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԾՈՒՄ

2.1 «ՈՎՔԵ՞Ր ԵՆՔ ՄԵՆՔ». ԻՆՔՆԱՃԱՆԱԶՈՂՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԵՐԸ

«Ովքե՞ր ենք մենք» հարցադրում, որի պատասխանից է սովորաբար սկսվում ազգային ինքնուրույն ուսումնասիրումը և այն նախնառաջ ենթադրում է ազգային խառնվածքի, հոգեկերտվածքի⁶⁹ ճանաչողություն: Ազգային հոգեկերտվածքն ազգի մտածողության ու աշխարհայացքի, կեցողության ու գոյության այն բարդ «կառույցն» է, որը ձևավորվում է տվյալ ժողովրդի երկարատև գործունեության ընթացքում՝ կրելով աշխարհագրական, կենսաբանական, մշակութային, հոգեբանական, սոցիալական իրողությունների ազդեցությունը: Ինչպես սփյուռված կատու է Էդ. Ա. Ջարոնյանը՝ «Որոշ իմաստով կարելի է ասել, որ ազգային խառնվածքը տվյալ ազգի պատմության նստվածքն է, որի բնորոշ գծերից մեկը անցյալի, ներկայի և ապագայի արժևորման կամային ուղղվածության յուրահատկությունն է»⁷⁰: Ազգային խառնվածքի նման մեկնաբանումը հատկապես բնորոշ է հայոց

⁶⁹ Հոգեկերտվածք է անվանվում հոգեկան գծերի, ընդունակությունների, մտածողության, խառնվածքի ու բնավորության, հոնգական առանձնահատկությունների ամբողջությունը (տե՛ս **Նալչաչյան Ա.**, Ազգային ինքնություն, Ա.Յ. Եր., 2012, էջ 7):

⁷⁰ **Ջարոնյան Էդ. Ա.**, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, «Մակմիլան Արմենիա» հրատ., Եր., 2004, էջ 20:

ի ն ք ն ու թ յ ա ն լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ն ա խ ա գ ծ ի ն , ք ա ն գ ի ա գ գ ա յ ի ն հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ը «Ճ ա ն ա չ վ ու մ է » ա ն ց յ ա լ ի ց դ ե պ ի ն ե թ կ ա շ ա թ ժ ի մ ե ջ և ն ե թ կ ա յ ի ց ս լ ա ք վ ու մ դ ե պ ա պ ա գ ա :

Ա գ գ ա յ ի ն

հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ի ք ա թ դ կ առ ու յ ց ի հ ի մ ն ա ք ա թ ե թ ի ց է ի ն ք ն ա գ ի տ ա կ ց ու թ յ ու ն ը , ո թ ն ա թ տ ա ց ո լ ու մ է է թ ն ո ս ի ն կ ա թ ա գ ի թ ը «Ե ս »-ի և «Մ ե ն ք »-ի պ ա տ կ ե թ ն ե թ ի մ ի ջ ո ց ո վ և ա մ ք ո ղ ջ ա ց ն ու մ է է թ ն ո ս ի պ ա տ կ ե թ ա ց ու մ ն ե թ ն ու գ ն ա հ ա տ ա կ ա ն ը ն ա խ ի թ , ա պ ա ` ա յ լ ո ց մ ա ս ի ն ⁷¹: Ա յ դ պ ա տ կ ե թ ա ց ու մ ն ե թ ի ս տ ե ղ ծ մ ա ն ը ն թ ա ց ք ն ու ղ ե կ ց վ ու մ է ա յ ն պ ի ս ի հ ա թ ց ա դ թ ու մ ն ե թ թ ո վ , ի ն չ պ ի ս ի ք ե ն ` **«Ո վ ք ե ° թ ե ն ք մ ե ն ք »**, **«ի ° ն չ** **հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ա յ ի ն**

առ ա ն ձ ն ա հ ա տ կ ու թ յ ու ն ն ե թ ու ն ե ն ք », **«ո թ ո ° ն ք ե ն մ ե թ թ ե թ ու թ յ ու ն ն ե թ ն ու առ ա վ ե լ ու թ յ ու ն ն ե թ ը »**, **«ի ն չ պ ի ս ի ° ն ե ն «Մ ե ն ք »-ի և «Ու թ ի շ ի »**

փ ո խ հ ա թ ա ք ե թ ու թ յ ու ն ն ե թ ը և ա յ լ ն : Ճ ա ն ա չ ո ղ ա կ ա ն ն մ ա ն ը ն թ ա ց ք ը ո չ մ ի ա յ ն ս ա հ մ ա ն ու մ ու պ ա թ գ ո թ ո շ է դ ա թ ձ ն ու մ ա գ գ ա յ ի ն հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ը , ա յ լ և հ ը ն թ ա ց ս ս տ ե ղ ծ ու մ է հ ա վ ա ք ա կ ա ն «Մ ե ն ք »-ի ա յ ն պ ի ս ի կ ե թ ա թ , ո թ ը ս ո ց ի ո մ շ ա կ ու թ ա յ ի ն տ ե ք ս տ ի փ ո փ ո խ ու թ յ ա մ ք ժ ա մ ա ն ա կ առ ժ ա մ ա ն ա կ վ ե թ ա կ ե թ տ վ ու մ ու վ ե թ ա թ լ ո թ ո վ ու մ է : Դ թ ա կ ա ն ն ու յ ն ա ց մ ա ն պ ա թ ա գ ա յ ու մ ա գ գ ա յ ի ն «Ե ս »-ը կ առ ու ց ու մ է ի ն ք ն ու թ յ ա ն հ ա թ ա ց ու յ ց ` հ ի մ ն վ ե լ ո վ մ ի ա յ ն դ թ ա կ ա ն հ ա տ կ ա ն ի շ ն ե թ ի վ թ ա : Ա յ դ գ ո թ ծ ը ն թ ա ց ն ու ղ ե կ ց վ ու մ է պ ա տ մ ու թ յ ա ն ի դ ե ա լ ա կ ա ն ա ց մ ա մ ք , «Ու թ ի շ »-ի ն կ ա տ մ ա մ ք «Մ ե ն ք »-ի առ ա վ ե լ ու թ յ ա ն գ ի տ ա կ ց մ ա մ ք և է թ ն ի կ մ ի ա ս ն ու թ յ ա ն հ ա ս տ ա տ մ ա մ ք ` ե թ ք ե մ ն ն ա ն ա գ գ ի ք ա ց առ ի կ լ ի ն ե լ ու գ ա ղ ա փ ա թ ի առ ա ջ ա դ թ մ ա մ ք : Ա ն հ ա տ ը ո գ լ ո թ ու թ յ ա մ ք է ը ն դ ու ն ու մ ա գ գ ա յ ի ն ի թ պ ա տ կ ա ն ե լ ու թ յ ու ն ը , ի ս կ ա ն հ ա տ ա կ ա ն «Ե ս »-ը հ ա մ ա թ ու մ է ա գ գ ա յ ի ն «Ե ս »-ի կ թ ո ղ ը : Բ ա ց ա ս ա կ ա ն ն ու յ ն ա ց մ ա ն պ ա թ ա գ ա յ ու մ «Մ ե ն ք »-ի կ ե թ ա թ ու մ տ ե ղ

⁷¹Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ , է ջ 7-8:

Են գտնում ազգային խառնվածքի թերի կողմերը, բացասական գծերը, ինչն ուղեկցվում է նույնականության ճգնաժամով, ազգային «Ես»-ից աստիճանաբար օտարվելու և այլ ինքնություն միջոցով սեփական նույնականությունը տեսնելու ձգտմամբ: Իսկ ահա համադրական «Մենք»-ը դրական և բացասական հատկանիշների համախումբ է. ազգային «Ես»-ն ունի և՛ դրական, և՛ բացասական հատկանիշներ, ինչը չի խոչընդոտում անհատին նույնականության հենք ընդունել նաև ազգային «Ես»-ը: Այս իմաստով (ազգային «Ես»-ի ընկալման) էթնիկ ինքնագիտակցությունն ու էթնիկ նույնականությունը հավասար են ⁷²:

Լուսավորականության դարաշրջանում թե՛ անհատական «Ես»-ը և թե՛ «Մենք»-ը ենթարկվում են վերակազմավորման ու վերաիմաստավորման ⁷³, ուստի հրատապ է դառնում դրանց ուսումնասիրումը՝ որպես մինչև լուսավորական ինքնության վերաիմաստավորման և լուսավորական ինքնության հարացույցի կառուցման միջոց: Մինչև լուսավորական ինքնությունը, համաձայն հայ լուսավորականների, կառուցված էր «ինքնախաբեություն» վրա: Վերջինս արտահայտվում էր այնպիսի հոգեկերտվածքի «վերագրմամբ», որը ընդունելի էր միայն ազգի ներսում՝ հայերի շրջանում, ուստի ուներ վավերացվելու խնդիր: Յայ լուսավորականների խնդիրն էր վերաիմաստավորել հայի ինքնությունն այնպես, որ այն ընդունելի լիներ նաև օտարի կողմից և չլիներ սոսկ «վերագրվող» ինքնություն: Չճանաչելով սեփական նկարագիրը՝ հայը նաև ի գործը չէր ընտրել

⁷²Տե՛ս **Александренков Э. Г.**, “Этническое самосознание” и “этическая идентичность”, «Этнографическое обозрение», 1996, №3, էջ 2:

⁷³ Տե՛ս **Սարգսյան Ս.**, Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ փլիլիսոփայական և հասարակական մտքում, «Վանեվան» հրատ., Եր., 2001:

ի ն ք ն ու թ յ ա ն ա յ ն պի ս ի հ ար ա ց ու լ յ ց , ո ռ ը և ' ք ա դ ա ք ա կ ա ն , և ' ը ն կ ե ռ ա յ ի ն , և ' պ ա տ մ ա կ ա ն ի ռ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը կ ար ո ղ Է ռ վ ե ռ ա փ ո խ ե լ ար դ ի ա կ ա ն ու թ յ ա ն պ ա հ ա ն ջ ն ե ռ ի ն հ ա մ ա պ ա տ ա ս խ ա ն : Չ ճ ա ն ա չ ե լ ո վ ի ռ ե ն ` հ ա յ ը չ Է ռ ճ ա ն ա չ ու մ ն ա ն օ տ ա ռ ն ե ռ ի ի ն ք ն ու թ յ ու ն ը : Յ ա յ լ ու ս ա վ ո ռ ա կ ա ն ն ե ռ ի ա ռ ա ջ ն ա յ ի ն ն պ ա տ ա կ ն ե ռ ի ց Է ռ փ ո խ ա կ ե ռ պ ե լ կ ը ո ն ա կ ա ն գ ա դ ա փ ա ռ ն ե ռ ո վ ձ և ա վ ո ռ վ ա ծ ի ն ք ն ու թ յ ա ն հ ար ա ց ու լ յ ց ը ա շ խ ա թ հ ի կ , ա զ գ ա յ ի ն -պ ե տ ա կ ա ն գ ա դ ա փ ա ռ ն ե ռ ո վ ձ և ա վ ո ռ վ ա ծ ի ն ք ն ու թ յ ա մ ք և լ ու ս ա վ ո ռ ա կ ա ն ու թ յ ա ն ս կ զ ք ու ն ք ն ե ռ ո վ վ ե ռ ա ձ և ե լ հ ե ռ ո ս ի ու հ ա կ ա հ ե ռ ո ս ի , յ ու ը ռ ա յ ի ն ի և օ տ ա թ ի , հ ա ն դ ու ը ժ ո ղ ա կ ա ն ու թ յ ա ն ու ա ն հ ա ն դ ու ը ժ ո ղ ա կ ա ն ու թ յ ա ն , ա ն հ ա տ ա կ ա ն ի և հ ա ս ա թ ա կ ա կ ա ն ի , մ ի ա ս ն ու թ յ ա ն ու ա ն մ ի ա ս ն ու թ յ ա ն գ ա դ ա փ ա ռ ն ե ռ ը : Յ ա յ լ ու ս ա վ ո ռ ա կ ա ն ն ե ռ ը ձ գ տ ու մ Է ի ն կ յ ա ն ք տ ա լ ն ո ռ ա զ գ ա յ ի ն ի դ ե ա լ ն ե ռ ի և ա յ դ ա ռ ու մ ո վ հ ը ա մ ա յ ա կ ա ն Է ռ դ ա ռ ն ու մ վ ե ռ ա ի մ ա ս տ ա վ ո ռ ե լ ա զ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ու թ յ ու ն ը : Դ ը ա ա ռ ա ջ ի ն ք ա յ լ ը ա զ գ ա յ ի ն ն կ ար ա գ ը ի ճ ա ն ա չ ո ղ ու թ յ ու ն ն Է ռ , ե ռ կ ը ը ը ը ` ա յ լ ա ճ ա ն ա չ ո ղ ու թ յ ու ն ը : Յ ա յ լ ու ս ա վ ո ռ ա կ ա ն մ տ ք ու մ ա զ գ ա յ ի ն ն կ ար ա գ ը ի ճ ա ն ա չ ո ղ ու թ յ ա ն տ ա թ ք ե ռ մ ո տ ե ց ու մ ն ե ռ կ ա ն , ս ա կ ա յ ն «Ո ° վ Է հ ա յ ը » հ ար ց ա դ ը ը ու մ ը հ ա տ կ ա պ ե ս տ ա թ ք ե ռ վ ո ղ ու հ ա մ ա կ ար գ ա յ ի ն մ ո տ ե ց մ ա մ ք վ ե ռ ա ի մ ա ս տ ա վ ո ռ ու մ ե ն **Մ. Բ ա դ ը ա մ յ ա ն ը , Յ . Վ ա ն ա ն դ ե ց ի ն , Խ. Ա ք ո վ յ ա ն ը , Մ. Ն ա լ ք ա ն դ յ ա ն ը , Ր ա \$ \$ ի ն , Ղ. Ա լ ի շ ա ն ը , Գ ը . Ա ը ծ ը ու ն ի ն :** Ա զ գ ա յ ի ն ն կ ար ա գ ը ը ս տ ե դ ծ ե լ ու ն ա խ ն ա կ ա ն փ ու լ ու մ խ ն դ ի ը Է ռ դ ը ը ու մ ա) կ ա ռ ու ց ե լ Ա զ գ ա յ ի ն «Ե ս »-ի և «Մ ե ն ք »-ի հ ն ար ա վ ո ռ ի ն ս օ ք յ ե կ տ ի վ պ ա տ կ ե ռ , ք) ո ը ո շ ա կ ի ա ց ն ե լ «վ ե ռ ա գ ը ը ո ղ » և «ա պ ը ը ո ղ » ի ն ք ն ու թ յ ու ն ն ե ռ ը , գ) թ ե ը ու թ յ ու ն ն ե ռ ն ու ա ռ ա վ ե լ ու թ յ ու ն ն ե ռ ն ա խ տ ո ը ո շ ե լ ո վ ` պ ա տ ա ս խ ա ն ե լ «Ո ° վ Է հ ա յ ը » հ ար ց ի ն , և ա պ ա հ ա մ ե մ ա տ ե լ հ ա յ ի հ ո գ ե կ ե ռ տ վ ա ծ ք ը ու ը ի շ ա զ գ ե ը ի

հոգեկերտվածքների հետ: Այդ հարցերի պատասխանների հիման վրա Լուսավորականների երկերում կարող ենք տարբերակել ինքնաճանաչողություն երկու մոտեցում՝ ինքնաճանաչողությունն առանց «Ուրիշ»-ի՝ «Ես»-«Ես» փոխհարաբերություն համատեքստում (**Մ. Բաղրամյան, Զ. Վանանդեցի, Խ. Աբովյան**) և ինքնաճանաչողությունն այլաճանաչողության միջոցով՝ հիմնված «Ես»-ի և «Ուրիշ»-ի համեմատություն վրա (**Մ. Նալբանդյան, Բաֆֆի, Գր. Արծրունի, Ղ. Ալիշան**):

Ինքնաճանաչողությունն՝ «Ես»-«Ես»

հայեցողության միջոցով: Ինքնահայեցմամբ ճանաչողություն «Ես»-«Ես» հայեցակետը կառուցվում է ազգային նկարագիրը, վարքածևերը, հոգեկերտվածքը ճանաչելու այնպիսի մոտեցումներով, որոնցից մեկն ընդգծում էր ազգային նկարագրի, վարքածևերի բացասական, մյուսը՝ դրական գծերը: Ազգային նկարագրի բացասական հատկություններն ընդգծելու մոտեցումը նկատելի էր արդեն Մադրասի խմբակում, մասնավորապես **Մ. Բաղրամյանի և Շ. Շահամիրյանի** աշխատություններում: Մովսես Բաղրամյանը, հատկապես կարևորելով ազգային առաջընթացի գաղափարը, ազգային ինքնագիտակցության արթնացման և հոգեկերտվածքի ուսումնասիրման հարցում առաջնորդվեց ազգային նկարագիրը քննադատաբար ճանաչելու և այն գնահատելու մոտեցմամբ: Նա փորձում է նկարագրել հայի հոգեկերտվածքի այն գծերը, որոնք խոչընդոտել են ազգի առաջընթացին և զարգացմանը, դրանով իսկ ձգտում հայի ինքնության պատմության վերաիմաստավորման միջոցով նախվերհանել հային ներհատուկ հոգեկերտվածքային հիմնական գծերը, ապա մատնանշել նոր պատմությունն կերտելու ուղիները: Նրա երկի անվանումն արդեն իսկ

հ ու շ ու մ է՝ «Նոր տետրակը» հավակնում էր բովանդակել նոր ինքնուրույն ձևավորման տարրեր՝ վերարժևորելով, վերածակերպելով հինը: Որպես նոր պատմության շարադրման ուղերձ՝ այն բովանդակում էր երկու հարցադրում. առաջին՝ «Ո՞վ է հին հայը» և երկրորդ՝ «Ինչ պիսի՞ն պետք է լինի նոր հայը»:

«Ո՞վ է հին հայը»: Հայը,

ըստ «Նոր տետրակ»-ի, փառահեղանցյալ ունեցող ազգի ներկայացուցիչ է: Ազգ, որը կորցրեց իր նախկին հզորությունը յոթ պատճառով.

1. Մեր իշխանները ձգտեցին ինքնիշխանություն⁷⁴:

Այն ժամանակից ի վեր, երբ հայ իշխանները համարեցին, որ իրենցից յուրաքանչյուրն ինքնուրույն գործելու և որոշումներ կայացնելու իրավունք ունի, սկիզբ դրվեց անմիասնականությանը, քանզի առանց խորհրդակցելու, միմյանց և ժողովրդի շահերը հաշվի առնելու՝ կայացվեցին որոշումներ, որոնք հակասում էին ազգային շահին: Միակենտրոն իշխանությունը վերածվեց բազմակենտրոն իշխանության՝ զրկելով երկիրը մեկ կետից դեկավարելու և կյանքը համակարգելու հնարավորությունը: Թեև Բաղրամյանի այս դրոյթը չի ապացուցվում այնպիսի օրինակներով, որոնք կպարզեն, թե հատկապես ո՞ր իշխաններից սկսվեց երկպառակությունը և ի՞նչ ընթացք ունեցավ՝ պատճառաբանելով համառոտ գրելու իր ցանկությունը, սակայն հայոց պատմության մեջ և՛ Բագրատունիների, և՛ Կամսարականների, և՛ Մամիկոնյանների գործելու կերպն ուսումնասիրելիս ակնհայտ է դառնում այս

⁷⁴ Տե՛ս **Բաղրամյան Մ.**, Նոր տետրակ որ կոչվում է հորդորակ (թարգմ. գրաբար և ծանոթագր. Պ.Մ. Խաչատրյան) ԵՊՀ հրատ., Եր., 1991, էջ 129-132:

դրո՞ւյթի ճշմարտացի ու թյ ու ն ը :
Անմիաբան ու թյ ու ն ն ու կ ե ն տր ո ն ախ ու յ ս
ձգտ ու մ ն եր ը , ա ն շ ու շ տ , ա վ ա տ ա տի թ ա կ ա ն
դար ա շ ը ջ ա ն ու մ ք ն ո թ ո շ է ի ն գ թ ե թ ե ք ո լ ո թ
եր կ թ ն եր ի ն , ս ա կ ա յ ն մ ե կ տ ա թ ե թ ու թ յ ա մ ք , ո թ հ ա յ
ազ գ ի մ ե ջ ա յ ն վ եր ա ծ վ ե լ է հ ո գ ե կ եր տ վ ա ծ ք ա յ ի ն
մ տ ա կ ե ց վ ա ծ ք ի :

**2. Յ ա յ ի մ տ ք ի կ ու թ ու թ յ ու ն ը պ ա թ տ վ ե ց թ շ ն ա մ ու
խ ո հ ե մ ու թ յ ա ն ը ⁷⁵:**

Յ ո գ ե կ եր տ վ ա ծ ք ա յ ի ն ա յ ս թ եր ու թ յ ու ն ը
Բ ա դ թ ա մ յ ա ն ը հ ի մ ն ա վ ո թ ու մ է ա ն գ ի տ ու թ յ ա մ ք ,
խ ո հ ե մ ու թ յ ա ն , ո դ ջ ա խ ո հ ու թ յ ա ն ք ա ց ա կ ա յ ու թ յ ա մ ք :
Ա յ ն ժ ա մ , եր ք թ շ ն ա մ ի ն ծ թ ա գ թ ու մ է թ , թ ե հ ա ջ ո թ դ ա կ ա ն
ո թ ք ա յ լ եր ը ի ն չ հ ե տ ն ա ն ք ն եր կ ու ն ե ն ա ն , հ ա յ ը
ա ն խ ո ո վ եր ն հ ե տ ա մ ու տ ի թ մ ա ս ն ա վ ո թ շ ա հ եր ի ն :

**3. Յ ա յ եր ի ա ն մ ի ա բ ա ն ու թ յ ու ն ը և
եր կ պ առ ա կ ու թ յ ու ն ը ⁷⁶:**

Յ ա յ եր ի ա ն մ ի ա բ ա ն ու թ յ ու ն ը հ ե տ ն ա ն ք է թ ա յ ն
ք ա ն ի , ո թ հ ա յ ի շ խ ա ն ն եր ի ց յ ու թ ա ք ա ն չ յ ու թ ը
ձ գ տ ու մ է թ լ ի ն ե լ ի ն ք ն ի շ խ ա ն ` ա ն տ ե ս ե լ ո վ
ը ն դ հ ա ն ու թ ի շ ա հ ը : Ի ն չ պ ե ս ա ս ու մ ե ն ` վ ե ց հ ա յ
զ ի ն վ ո թ ի ց գ ո ն ե հ ի ն գ ն ա ն պ ա յ մ ա ն ո թ ե ն ձ գ տ ու մ է
դ առ ն ա լ գ ե ն եր ա լ ` չ ե ն թ ա թ կ ե լ ո վ ի թ կ ա մ ք ն ու
ն պ ա տ ա կ ն եր ն ը ն դ հ ա ն ու թ ի կ ա մ ք ի ն և ն պ ա տ ա կ ի ն : Ե վ
զ ու ց ե Բ ա դ թ ա մ յ ա ն ի ն կ ա տ ա ծ հ ե ն ց ա յ ս
հ ո գ ե կ եր տ վ ա ծ ք ա յ ի ն թ եր ու թ յ ա ն պ ա տ ճ առ ո վ է լ
ազ գ ա յ ի ն գ ա դ ա փ ա թ ը ` ո թ պ ե ս հ ա մ ը ն դ հ ա ն ու թ
ն պ ա տ ա կ ի ա թ տ ա ց ո լ ու մ , ք ա ց ա կ ա է թ հ ա յ ո ց
ի ն ք ն ու թ յ ա ն պ ա տ մ ու թ յ ա ն մ ե ջ , ք ա ն գ ի ա յ դ
պ ա տ մ ու թ յ ա ն հ ի մ ք ու մ ը ն կ ա ծ է առ ա վ ե լ ա պ ե ս ա ն հ ա տ ի
և ո չ ազ գ ի ձ գ տ ու մ ն եր ն ու ն պ ա տ ա կ ն եր ը :

⁷⁵Ն ու յ ն տ ե դ ու մ , է ջ 132-133:

⁷⁶Ն ու յ ն տ ե դ ու մ :

**4. Ատել լ ու թ յ ու ն ը , թ շ ն ամ ան ք ը մ ի մ յ ան ց
ն կ ատմ ամ ք ⁷⁷:**

Բնակ ան ար ար երկ պառ ա կ ու թ յ ան ը և
ան մ ի աս ն ա կ ան ու թ յ ան ը պե տք Է հ ա ջ ո թ դ ե թ
թ շ ն ամ ան ք ն ու ատել լ ու թ յ ու ն ը , ք ան զ ի «Մ ե ն ք »-ը
կ ա զ մ ա վ ո թ ը ու մ Է թ ք ա զ ու մ «Ե ս »-ե թ ի ց , ո թ ո ն ք
մ ի մ յ ան ց մ թ ց ա կ ի ց Է ի ն , և ա յ դ «Ե ս »-ե թ ի ց
յ ու թ ա ք ան չ յ ու թ ը ձ գ տ ու մ Է թ հ աս տ ա տել ի թ
գ ե թ ի շ խ ան ու թ յ ու ն ը : Բ ա դ թ ամ յ ան ը , ս ա կ ա յ ն , չ ի
դ ի տ ար կ ու մ հ ա յ ի հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ա յ ի ն ա յ ն ո թ ա կ ը ,
ո թ ն Է ` պ ա տ մ ա կ ան , դ ժ վ ար ի ն ու ճ գ ն ա ժ ա մ ա յ ի ն
պ ա հ ե թ ի ն հ ա յ ե թ ի ` մ ի մ յ ան ց ս ա տ ար կ ան գ ն ե լ ու և
ք ո ու ն ց ք վ ե լ ու հ ա տ կ ու թ յ ու ն ը :

**5. Ա ն փ ու թ ու թ յ ու ն ը , ծ ու լ լ ու թ յ ու ն ը ,
ան հ ո գ ու թ յ ու ն ը ⁷⁸:**

Թ ե և հ ա յ ի ն բ ն ու թ ա գ թ ո ղ հ ա տ կ ու թ յ ու ն ն ե թ ի ց
ս ո վ ո թ ար ար առ ան ձ ն ա ց վ ու մ Է ա շ խ ա տ ա ս ի թ ու թ յ ու ն ը ,
ս ա կ ա յ ն Բ ա դ թ ամ յ ան ը կ ար ծ ու մ Է , ո թ
ա շ խ ա տ ա ս ի թ ու թ յ ան հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ա յ ի ն
առ ան ձ ն ա հ ա տ կ ու թ յ ու ն ը պե տք Է դ թ ս ն ո թ վ ե թ
գ լ խ ա վ ո թ ա պե ս ե թ կ թ ա գ ո թ ծ ու թ յ ան զ ար գ ա ց մ ան մ ե ջ :
Մ ի ն չ դ ե ո Յ ա յ ա ս տ ան ու մ ե թ կ թ ա գ ո թ ծ ու թ յ ու ն ը ո չ
մ ի ա յ ն զ ար գ ա ց ա ծ չ Է թ , ա յ լ և ն ու յ ն ի ս կ չ կ ա յ ի ն
առ ա ջ ը ն թ ա ց ի ն շ ան ն ե թ , ի ն չ ի ց Է լ ն ա ե գ թ ա կ ա ց ն ու մ Է ,
ո թ հ ա յ ը ծ ու յ լ Է : Պ ե տք Է ն կ ա տել , ս ա կ ա յ ն , ո թ մ ի ա յ ն
ե թ կ թ ա գ ո թ ծ ու թ յ ան թ ու յ լ զ ար գ ա ց վ ա ծ ու թ յ ու ն ը
ք ա վ ար ար չ Է թ հ աս տ ա տել ու հ ա յ ի ծ ու լ լ ու թ յ ու ն ը
ո թ պե ս հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ա յ ի ն հ ա տ կ ու թ յ ու ն , ք ան զ ի
ա յ դ ժ ա մ ան ա կ ե թ կ թ ա գ ո թ ծ ու թ յ ան փ ո խ ար ե ն , ո թ ի ն ա կ ,
զ ար գ ա ց ա ծ Է թ վ ա ճ առ ա կ ան ու թ յ ու ն ը և ա յ լ ն :

⁷⁷Ն ու յ ն տե դ ու մ , Է ջ 133-134:
⁷⁸Ն ու յ ն տե դ ու մ , Է ջ 134-137:

**6. Օրի ն ազ ա ն ց ու թ յ ու ն , կ ա մ ա կ ո թ յ ու ն ,
ա ն հ ն ազ ա ն դ ու թ յ ու ն ⁷⁹:**

Յ ա յ ը օ ռ ի ն ա պ ա շ տ չ է ն հ ա տ կ ա պ ե ս ա չ ք ի է ը ն կ ն ու մ կ ա մ ա կ ո թ ու ա ն հ ն ազ ա ն դ վ ա թ ք ո վ : Բ ա դ թ ա մ յ ա ն ը հ ա յ ի օ ռ ի ն ազ ա ն ց ու թ յ ու ն ը մ ե կ ն ու մ է օ ռ ե ն ք ն ե թ ի ք ա ց ա կ ա յ ու թ յ ա մ ք , կ ա մ ա պ ա շ տ ու թ յ ա մ ք , ս ա կ ա յ ն կ ա թ ե լ ի է ն կ ա տ ե լ , ո թ հ ա յ ի օ ռ ի ն ազ ա ն ց ու թ յ ու ն ը ո չ մ ի ա յ ն վ ե թ ո ն շ յ ա լ ի , ա յ լ և հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ա յ ի ն ա յ լ հ ա տ կ ու թ յ ու ն ն ե թ ի ա թ դ յ ու ն ք է : Լ ի ն ե լ ո վ ը ն տ ա ն ի ք ա կ ե ն տ թ ո ն հ ա ս ա թ ա կ ու թ յ ա ն մ ո դ ե լ ի կ թ ո դ ը` յ ու ե թ ա ք ա ն չ յ ու ե հ ա յ ու ն ի ի ն ք ն ի շ խ ա ն ու թ յ ա ն ա յ ն պ ի ս ի ք ն ու թ ա գ ի թ , ո թ ը դ ժ վ ա թ ու թ յ ա մ ք է «Ե ս»-ը ձ ու լ լ ու մ «Մ ե ն ք»-ի ն կ ա մ «Ե ս»-ի ու «Մ ե ն ք»-ի շ ա հ ե թ ի մ ի ջ և տ ե ս ն ու մ հ ա մ ը ն կ ն ո դ կ ե տ ե թ , ա յ դ ի ս կ պ ա տ ճ ա ռ ո վ հ ա յ ը օ ռ ի ն ա պ ա շ տ չ է :

7. Տ գ ի տ ու թ յ ու ն ը ⁸⁰:

Բ ա դ թ ա մ յ ա ն ի ն կ ա տ ա ծ հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ա յ ի ն վ ե թ ջ ի ն թ ե թ ու թ յ ու ն ը տ գ ի տ ու թ յ ու ն ն է կ ա մ , ա յ լ կ ե թ ա , ն ո թ ն ը ն կ ա լ ե լ ու , «ն ո թ գ ի տ ա կ ց ու թ յ ու ն» ձ և ա վ ո թ ե լ ու հ ա յ ի ա ն պ ա տ թ ա ս տ ա կ ա մ ու թ յ ու ն ը : Թ ու ե թ ը , օ ռ ի ն ա կ , հ ա յ տ ն ի է ա շ խ ա թ հ ն ու ս ու մ ն ա ս ի թ ե լ ու և դ թ ա ն ի ց օ գ տ ա կ ա թ ը ք ա դ ե լ ու հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ա յ ի ն ի թ հ ա տ կ ու թ յ ա մ ք : Յ ա յ ն , ը ս տ Բ ա դ թ ա մ յ ա ն ի , չ ի ց ա ն կ ա ն ու մ ու ս ա ն ե լ ու թ ի շ ն ե թ ի ց և ա յ դ ի ս կ պ ա տ ճ ա ռ ո վ ի մ ա ս տ ու ն չ է : Բ ա դ թ ա մ յ ա ն ի մ ա տ ն ա ն շ ա ծ ա յ ս յ ո թ պ ա տ ճ ա ռ ն ե թ ի ց է լ գ ո յ ա ն ու մ ե ն հ ա յ ա գ գ ի հ ո գ ե կ ե թ տ վ ա ծ ք ա յ ի ն հ ի մ ն ա կ ա ն թ ե թ ու թ յ ու ն ն ե թ ը , ո թ ո ն ք հ ե տ ա գ ա յ ու մ դ ա ռ ն ու մ ե ն Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն մ տ ք ի ք ն ն ա թ կ մ ա ն ա ռ ա թ կ ա : Յ ե ն ց ա յ ս թ ե թ ու թ յ ու ն ն ե թ ի պ ա տ ճ ա ռ ո վ հ ա յ ը կ ո թ ց թ ե ց ի թ ն ա խ կ ի ն փ ա ռ ք ը և , ե թ ե , ա ն ց յ ա լ ու մ հ ա յ ա գ գ ը կ ա թ ո դ է թ լ ի ն ե լ ի ն ք ն ու թ ու յ ն ք ա դ ա ք ա կ թ թ ու թ յ ա ն

⁷⁹Ն ու յ ն տ ե դ ու մ , է ջ 137-143:
⁸⁰Ն ու յ ն տ ե դ ու մ , է ջ 143-145:

ներկայացուցիչ, ապա այժմ կորցրել է այդ կարգավիճակը: Բնական է, որ Մ. Բաղրամյանը հիշյալ թերություններին ձերբազատումը համարում էր նոր հայի, նոր ինքնության իդեալը: Բացի թվարկված թերություններին, նա առանձնացնում է ևս մեկը, այն է՝ **երրորդ ուժին ապավինելու, այլոց միջոցով սեփական խնդիրները լուծելու հայի մոտեցումը**: Եվ երբ Մ. Բաղրամյանը փնտրում է վերոնշյալ թերությունները առավել ություններ դարձնելու միջոցը, դիմում է ուրիշ ների օգնությանը. «Մեկը գուցե մեզ վշտակցի, և այդպիսով թերևս բուժվել կարողանանք մեր ցավերին: Եվ հավիտյան այս անամոք ու անփարատ մորմոքներով ու վշտերով չտառապենք»⁸¹: Զայլու սավորականը, կարծես, ապավինում է երրորդ ուժին. ռուսը, անգլիացին կամ մեկ այլ պետության ներկայացուցիչ կազատի հային և՛ քաղաքական անազատությունից, և՛ հոգեկերտված քային թերություններին: Իսկ եթե երրորդ ուժը երևան չգա, ապա պետք է սպասել՝ «...բույսեր կանաչ ծառու ծաղիկ, և՛ բնավ մի ծլեք-ծաղկեք, մինչև փրկվի գերի մեր ազգը»⁸²: Աշխարհից փակվելու, կրավորական դիրքում փրկություն սպասելու հայի մոտեցումը նոր չէր՝ համանման պատկեր արդեն իսկ ուրվագծվում էր հայկական դյուցազներգության մեջ՝ Փոքր Մհերը դուրս կգաքարայրից այն ժամանակ, երբ աշխարհը կլինի արդար, և հողը կկարողանա կրել նրա ծանրությունը: Այս առթիվ ինչպես է Աթայանն է նկատում, հայը «...ջանում է ոչ թե իրեն գետեղել աշխարհում, ինչպես կվարվեր յուրաքանչյուր նորմալ ժողովուրդ, այլ աշխարհը գետեղել իր մեջ»⁸³: Սակայն, ի տարբերություն Փոքր Մհերի, ով

⁸¹Նույն տեղում, էջ 29:

⁸²Նույն տեղում, էջ 29:

⁸³ **Աթայանն է.** Զոգի ն ազատություն, «Սարգիս Խաչենց» հրատ., Եր., 2005, էջ 102:

«նեղացել», փախչել էր այս աշխարհից, որը բոլորինն է, Բաղրամյանի նկարագրած աշխարհը և ոկալ է, միայն հայինը, ինչն արդեն իսկ դրական տեղաշարժ էր ազգային «Ես»-ի շուրջ կենտրոնանալու առումով:

Մովսես Բաղրամյանը հին հայից նոր հայի կերպարին անցնելու համար թեև ապավինում է երրորդ ուժի վրա, սակայն կարծում է, որ եթե այդ ուժը բացակա է, ապա պետք է հաղթահարել անհուսուլթյան այդ ճգնաժամը սեփական միջոցներով և մշակել «ինչպիսի՞ն պետք է լինին որ հայը» և «ինչպե՞ս պետք է դրան հասնել» ծրագիրը: Նշելով հայ ազգի նախկին փառքը կորցնելու յոթ պատճառները՝ ենթադրելի է, որ դրանց բացակայություն պարագայում, հայը կշարունակեր իր քաղաքական ազատության անընդհատությունը, ուստի նոր հայը պետք է հաղթահարի ծուլությունը, անմիաբանությունը, երկպառակությունը, սիրի իր ազգակցին, կարողանա օգտվել բնական առավելություններից: Իր աշխատանքով այլ երկրների տնտեսությունը շենացնելու փոխարեն՝ կարելի է ուժերը կենտրոնացնել Հայոց աշխարհի առաջընթացի և բարգավաճման վրա: **«Ինչպե՞ս պետք է դրան հասնել»** հարցադրման պատասխանը մեկն է՝ կրթություն, դաստիարակության նոր մեթոդների ներդրմամբ: Եթե կրթությունը հոգեկերտվածքային թերությունները հաղթահարելու միջոց էր, ապա տարածքային ինքնորոշման և, ի վերջո, անկախության հասնելու համար երկրորդ ուղին գինված ապստամբությունն է: Բաղրամյանի համար հստակ է այն, որ անկախությունն սվաճած բոլոր ազգերն անցել են այս ուղով, ուստի պետք է խորշել կամ վախենալ կորուստներից: Այդ կորուստների գինը կարող է լինել սվաճած անկախությունը. «թեպետ կանխավ բավականին նեղություններ, կսկիծ ու ցավ ենք կրելու, սակայն վերջում պակաս

ցնծալու չենք, երբ ձեռք բերենք ազատություն»⁸⁴: Մատնանշելով հայի հոգեկերտվածքային թերությունները և դրանք հաղթահարելու ուղին՝ հայ ժողովրդի պատմության պատճառի և հետևանքի այս շղթան եզերվում է և՛ արտաքին, և՛ ներքին բովանդակությամբ՝ դրսից ակնկալել օգնություն, ներսից՝ վերակազմավորվել և միասնականանալ: Դա դառնում է նաև նոր պատմության գնահատման չափանիշ՝ հնից սովորել, որպեսզի նորը գերծմնաարատավոր շրջապատը տից և այն հաղթահարելով՝ ընտրի առաջընթացի ուղին: Բաղրամյանը ազգային հոգեկերտվածքը քննելու իր մեթոդաբանությամբ արդեն իսկ ձևակերպում է ազգային նկարագրի լուսավորական մոտեցմանը բնորոշ երկու մոտեցում՝ **քննադատական ինքնաճանաչողություն և կրթության միջոցով փոխակերպվող աշխարհին համապատասխան նոր հոգեկերտվածքի ձևավորում**, որոնք առավել ցայտուն արտահայտվեցին արդեն XIX դարի երկրորդ կեսին: Ազգային հոգեկերտվածքի ճանաչողության երկրորդ մոտեցումը **հայի նկարագրի դրական արժևորումն ու գնահատումն է**: Այն, ի տարբերություն բացասական արժևորման, չի վերափոխում և չի անջատում մինչև լուսավորական ինքնությունը լուսավորական ինքնությունից: Այս մոտեցումը հատկապես բնորոշ է Աբովյանին, ով Բաղրամյանի քննադատական դիրքորոշումը չի ընդունում որպես ելակետ: Եթե Բաղրամյանը ազգային ինքնագիտակցության մեջ առաջնորդվեց ազգային նկարագրի, հոգեկերտվածքի թերությունները մատնանշելով և դրանք վերափոխելու նոր ուղիներ փնտրելով, ապա Աբովյանը դա չանտեսելով, նախապատվությունը տվեց հայի առավելությունները շեշտելու, դրանք հոգևոր, հատկապես բարոյագիտական «ես»-ի

⁸⁴ Բաղրամյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 35:

ճանաչողություն համատեքստում դիտելու մոտեցմանը: «Ո՞վ է հայը» հարցադրումը Աբովյանը փորձեց պարզել ոչ քրիստոնյա ազգերի ներկայացուցիչների՝ իմասնավորի թուրքերի և քրդերի միջոցով: Նա արձանագրում է, որ հայերի հետ հարևանությունը ապրող այդ ժողովուրդները եղել են մոլեռանդ, ծուլ և այլասերված. «Նման աննպաստ հարևանների միջավայրում Յայը վաղուցիկ վերպահպանել է ոչ միայն խաղաղասեր, ամենլավուզեղեցիկ բաների նկատմամբ զգայուն, աշխույժ միտքը, այլև հոգեկան այնպիսի վիճակ, որը նրան հնարավոր է դարձնում շնորհակալությունը նդունելու և օգտագործելու իրենց ուղեգրերած ամեն մի բարեգործություն»⁸⁵: Ունենալով հոգեկերտվածքային ապակառուցողական գծեր՝ հարևան ազգերի ինքնությունները չեն փոխել հայի հոգեկերտվածքի բովանդակությունը: Յայը շարունակել է նրանցից տարբերվել իր խաղաղասիրությունը և բարոյական հրամայականներով առաջնորդվելու, գեղեցիկը ստեղծելու ու գնահատելու իր կարողությունը: Աբովյանի այս մոտեցումը, թեև գուրկ չէ հիմքից, սակայն չի կարելի չնկատել, որ դրանում առկա են չափազանց ության տարրեր. հարևան ժողովուրդների հետ փոխհարաբերությունները թեև ոչ էականորեն, սակայն որոշ չափով իրենց կնիքն էին թողնում նաև հայի հոգեկերտվածքի վրա, փոխում մտածողությունը և աշխարհն ընկալելու կերպը: Այդ են փաստում գեղարվեստական բազմաթիվ գործեր, որոնցում հստակորեն նշմարվում է արևելահայի և արևմտահայի ինքնություն

⁸⁵ Աբովյան Խ., Յայաստանի և հայ ժողովրդի տնտեսական ու կուլտուրական վիճակը բարելավելու ուղիների մասին, Երկերի լիակատար ժողովածու, Ութերորդ Յատոր, ՅՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1958, էջ 83:

տարբերությունը⁸⁶: Աբովյանը, սակայն, հարազատ է մնում իր այն մոտեցմանը, որ չնայած սոցիալ-պատմական փոփոխություններին, հայն իր նկարագրով մնացել է կայուն ու անփոփոխ, ինչը վկայում է բացարձակ արժեքների և դրան հիմնված ինքնություն գոյություն մասին: Հայի դրական կերպարը Աբովյանը լրացնում է նաև այն հատկությամբ, որ հայի ոգին անընդհատ վեր է խոյանում դեպի կատարելագործությունը⁸⁷, ինչն արտահայտվում է հատկապես սոցիալական կյանքում կրթությանը և գիտելիքին էական դեր տալու հոգեկերտվածքային գծով: Ըստ Աբովյանի՝ ամենախուլ լեռներում ապրող հայը, որը կրթության և գիտության մասին գիտակցված պատկերացում չունի, մեծ հակում ունի առ կրթությունը, ինչը նա բացատրում է հայի՝ մշտապես կատարելագործվելու ձգտումով: Հայը նտանիքում կրթության առանցքային դերի կարևորումը նպաստում է նաև, որպեսզի հայն այլ երկրներում արագորեն հարմարվի հյուրընկալ հասարակությանը: Այս հատկությունը Աբովյանը համարում է հայի առավելությունը և դրանում չինչ մարում որևէ վտանգ: Նա կարծում է, որ հարմարվելու այդ հատկությունը չի նպաստում հայի օտարմանը և ազգային «Ես»-ը շարունակում է մնա «անխախտ»: Անխախտության այդ երևույթը Աբովյանը բացատրում է հետևյալ կերպ՝ հայանունը կրելը, արյունն ու կրոնը բավական են ինքնությունը պահպանելու համար. «Չայս ամենայն ընտիր յատկություն և ազգին իմոյ զմտաւ ածելով՝ պարծիմ, պանծամ, զի Հայ անուամբ կեամ յաշխարհի: Հայկական արիւն յերակումս իմ շարժի: Եւ այս միմիայն եղիցի ինձ առաջնորդ, ուր և իցեմ, սուրբ

⁸⁶ Տե՛ս **Օջական Հ.**, Մնացորդաց, Ա. Հտր., Տպ. Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, Անթիլաս, 1988:
⁸⁷ **Նույն տեղում**, էջ 84:

համարել զանունն և զկրօն ազգին իմոյ մինչև ցել
 շնչոյ»⁸⁸: Հայի անունն ու արյունը այս դեպքում
 ամբողջանում են նրա ծինաբանական հիշողության,
 որոշակի արմատներին պատկանելու գիտակցության
 մեջ, իսկ կրոնը՝ հատկապես եկեղեցին դառնում է
 այդ արմատների պահպանման երաշխավորը օտար
 պետությանն ենթոյնում: Հայի դրական կերպարը
 իր արտահայտությունն է գտնում նաև Աբովյանի
 ստեղծած հերոսի՝ Աղասու մեջ: Վերջինս իր մեջ է
 խտացնում հայի ընդվզումը, միտքն ու հույզը, նրա
 բարոյական բոլոր արժանիքները: Աղասու միջոցով
 Աբովյանը կենսունակություն է հաղորդում հայի
 հոգևոր «ես»-ին, նրան դարձնում նոր ինքնություն ու
 հոգեկերտվածքի մարմնացում՝ այդպիսով
 լուծելով նաև հայկական ինքնության մեջ **ազգային
 կերպարի, իդեալի հարցը**: Աբովյանից սկսած
 ազգային հերոսի, հայրենասերի կերպարները
 մարմնավորում են գեղարվեստական հերոսները՝
 դրանով իսկ հայի **հոգեկերտվածքային ինքնության
 մինչև լուսավորական հարացույցը՝ աշխարհիկ
 հերոսների բացակայությունը, ընդօրինակման
 «արժանի» իդեալը, ազգային անդեմությունը
 փոխելով լուսավորական հարացույցով՝ Աղասու
 կերպարով, որը XIX դարի ամբողջ ընթացքում և XX դարի
 սկզբում լրացվում է նոր իդեալական հերոս-
 կերպարներով՝ **Սամվել (Բաֆֆի), Մաթիկ
 Մելիթխանյանց (Օշական) և այլք**: Ընդ որում, այս
 կերպարների առանցքային, բնորոշ գիծը
 հայրենասիրությունն էր, ինչը հայոց ինքնության
 լուսավորական նախագծում էական նշանակություն
 ունեւր և որոշ չափով նաև այդ նախագծի
 հիմնաքարերից էր: Աբովյանը, ի տարբերություն Մ.
 Բաղրամյանի և XIX դարում տարածում ստացած**

⁸⁸ **Աբովյան Խ.**, Ի վերայ հայրենասիրութեան, Երկերի լիակատար
 ժողովածու, Ութերորդ Հատոր, էջ 102:

քննադատական մոտեցման, հանդես է գալիս առավել ապես դրականը տեսնելու և ինքնուրույն դրական մոդել ստեղծելու ցանկությունը: Աբովյանը ստեղծում է Ազգային «Ես»-ի դրական կերպար, ինքնուրույն իդեալական մոդել, որը գրեթե անթերի է և որի շնորհիվ անհատը կցանկանա ճանաչել, ընդունել իր ինքնուրույնը, նույնանալ դրան՝ հպարտանալով (**«Է դ ու մ վրա եք ու զ ու մ թ ու թ հ ա ն ե լ , հ ա յ ո գ մ ե ծ ա զ գ ի ն չ ե ք ճ ա ն ա չ ու մ»**⁸⁹) իր ազգի մեծությունը: Այս մոտեցումը թեև սեփական ազգը սիրելու և ազգայինը որպես նույնականության հիմք դիտելու առումով արդիական էր և գովելի, սակայն որպես հայաճանաչողության աստիճաններից մեկը թերի էր: Նկատի ունենք այն, որ ազգային-քննադատական «Մենք»-ի ստեղծումը, որը նկատվում էր Լուսավորականության ամբողջ դարաշրջանում, նպատակ ուներ վերարժևորել, վերաիմաստավորել անցյալը, ներկան և այդ հիմքով վերակերպավորել հայի հոգեկերտվածքը:

Անդրադառնալով ազգային հոգեկերտվածքի խնդրին **Յ. Վանանդեցին** թեև Աբովյանի նման նախապատվություն չի տալիս ազգային «Ես»-ի գրեթե իդեալական նկարագիր ստեղծելու մոտեցմանը, սակայն չի էլ անցկացնում մինչև Լուսավորական և Լուսավորական ինքնուրույնների միջև հստակ սահմանագիծ: Վանանդեցին համարում է, որ Յայաստանը եղել է դրախտավայր, իսկ հայերը՝ այդ դրախտավայրի ծնունդ: Նա չի ընդունում եվրոպական Լուսավորականության հիմնական դրույթները, քանզի դրանք մերժում են կրոնը: Նա «հայոց աստվածապաշտությունն ու կրոնն է գովում և պաշտպանում եվրոպացի քարոզիչների դեմ, վիճելով

⁸⁹ **Աբովյան Խ.**, Երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1984, էջ 11:

նրանց հետ»⁹⁰: Վանանդեցի ն ստեղծում է Ազգային «Ես»-ի այնպիսի կերպար, որը հայի փառավոր ուղու կրողն է: Այդ կերպարը սերում է Յայկից, Նոյ Նահապետից և դրախտավայր համարվող Յայաստանից: Իսկ նրա կարծիքով ներկայի՝ Լուսավորական հայի նկարագրում գերիշխում է օտարամուլությունն ու օտարի գովերգումը: Յայկականը ստորադասվում է օտարին: Վանանդեցի ն չի ընդունում տարածված այս մտածելակերպը և ինքնաճանաչողության մեջ առաջնային է համարում ոչ թե այլաճանաչողության միջոցով ազգային «Ես»-ի հաստատումը, այլ այն մտայնության սերմանումը, որը անցյալի հայի նկարագիրը ևս արժանի է գովաբանության: Այդ նկարագրում կա և՛ Յայկ Նահապետի ազատատենչությունը, և՛ Արայի ու Տիգրան Մեծի քաջությունը, և՛ Սասունցի Դավթի միամտությունը: Նրակարծիքով՝ անտեսել անցյալի ազգային նկարագիրը՝ նշանակում է դատապարտել հայի ինքնությունը չգոյության: Կարելի է եզրակացնել, որ Վանանդեցի ն **ազգային իդեալը փնտրում և գտնում է անցյալում, քանզի ընդօրինակելի է համարում մեր նախնիներին**: Յետաքրքիր ու շրջադարձային է նաև այն, որ Վանանդեցի ն ազգային նկարագիրը ճանաչելու տեսանկյունից հանդես է գալիս քաղաքական անցյալը բանաստեղծության միջոցով կենդանացնելու, շունչ տալու նախաձեռնությամբ: Ինչպես նկատում է Մ. Աբեղյանը՝ սաարդեն իսկ հեղափոխությունն էր բանաստեղծության մեջ, քանզի քաղաքական անցյալը բանաստեղծության վերածելու մոտեցումը դարեր շարունակ եղել է մերժված: Բանաստեղծության թեմա է եղել կրոնը, եկեղեցին, սրբերի կյանքը, բայց ոչ քաղաքական

⁹⁰ **Աբեղյան Մ.**, Յայոց գրականության պատմություն: Գտ. 2: Յայոց հին գրականության պատմություն: (XI-XIX դ. 30-ական թթ.), ՅՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1946, 517:

կյանքը կամ առավել ևս՝ քաղաքական անցյալի հերոսները⁹¹: քաղաքական անցյալի հերոսները հանդես են գալիս ազգային «Ես»-ը կառուցելու այն իդեալներով, որոնք կենդանացնում են հայոց ինքնուրույնը, իսկ հայրենասիրությունը դառնում է կապող օղակ փառավոր անցյալի և ներկայի միջև: Վանանդեցին, ինչպես և Աբովյանը, արժեքային մոտեցում է դրսևորում ազգային նկարագիրը վերաիմաստավորելիս: Ե՛վ Աբովյանը, և՛ հատկապես Վանանդեցին ոչ միայն «ստեղծում» են հոգեկերտվածքի ազգային-լուսավորական նկարագիր, այլև ընդունում ու ներկա են փոխադրում անցյալի հայ հերոսներին: Վանանդեցին, սակայն, էական նշանակություն չի տալիս պատմական փաստերին և ապրիորի ընդունում է դրանցում ճշմարտացիությունը: Դրախտավայր լինելու և իդեալական պատմություն ունենալու պատկերացումները, սակայն, փշրվում են լուսավորական այլ ուսմունքներում՝ արդեն պատմական անցյալը վերաիմաստավորելու տեսանկյունից:

Ինքնաճանաչողություն և այլ աճանաչողության միջոցով. «Ես»-ի և «Ուրիշ»-ի փոխհարաբերության խնդիրը: «Ես»-ի և «Ուրիշ»-ի փոխհարաբերության միջոցով ազգային նկարագրի ճանաչողությունն արտահայտվում է նախ հայ աճանաչողությամբ, ապա՝ հայի և օտարի, այս դեպքում՝ թուրքի, քրդի և այլոց հետ համեմատության միջոցով, ինչը հիմք է տալիս նաև հային դիտարկել քաղաքակրթության մեջ ունեցած իր տեղով ու դերով: Այսպես, XVIII դարի վերջի հայ աճանաչողության քննադատական մոտեցումը շարունակվեց նաև ամբողջ XIX դարում և հարստացվ նոր տեսանկյուններով: XIX դարում ոչ միայն

⁹¹Նույն տեղում, էջ 518:

ճանաչողությունն առարկա դարձավ «Մենք»-ի բացասական կողմը, այլև ուրվագծվեցին այն փոփոխությունները, որոնք պետք է նախապատրաստեին անցումը դրական «Մենք»-ին: Այլ խոսքով՝ հայի ինքնությունը ներկայացնելիս բավարարչէթվարկել, թե նա հոգեկերտվածքային ինչ հատկություններ ունի, անհրաժեշտ է հասկանալ դրանց գոյություն պատճառը և հայ հանրության ներսում քննարկելով՝ նպաստել նոր, լուսավորական ինքնության ձևավորմանը: Եթե նախորդ մոտեցումներում գատորոշվում էր լուսավորական-պահպանողական ուղղությունը բնորոշ գծեր, ապա «Ես»-ի և «Ուրիշ»-ի փոխհարաբերության միջոցով ազգային նկարագրի ճանաչողությունը հատկապես բնորոշվում է բուն լուսավորական հոսանքի հատկանիշներով: Զայնճանաչողությունը սկսելով «Ես»-ի և «Մենք»-ի փոխհարաբերության հիմնահարցից և արձանագրելով «Ես»-ի գերակայությունը «Մենք»-ի նկատմամբ՝ անհատակետորեն ինքնության հիմնախնդիրը դառնում է հայոց ինքնության լուսավորական նախագծի կառուցարկման էությունական կողմերից մեկը, քանզի այն որոշ չափով դիտվում է որպես հայի հոգեկերտվածքը դետերմինացնող/սահմանող հատկություն: **Մ. Նալբանդյանը, Բաֆֆին և Գր. Արծրունին** ազգային նկարագրի առանձնահատկությունները վեր հանելուն գուգահեռ՝ հիմնավորեցին նաև անցումը մինչև լուսավորական ինքնությունից լուսավորական ինքնությանը, սահմանեցին նոր վարքածներ, որոնք հին վարքածների հակոտնյան էին: Այն, որ հայն իր անհատական շահը վեր է դասում հանրության շահից, Մ. Նալբանդյանին չէր զարմացնում. «...Մասնավորություն կորստական հոգին վաղուց ահաթագավորել է մեր ազգի անդամների վրա:

Եվ մի՞թե այդ հոգին չէ պատճառը, այդ դատապարտելի մասնավորությունը, որ մեր ազգը դուրս է ընկել մարդկություն պատմագրքի տախտակներին: գո՛նե մենք այլ պատճառ չգիտենք»⁹²: Եսականությունը, մասնավորությունը, սակայն, որոշակի պատճառների հետևանք են, դրանք չեն առաջացել ոչնչից և ուրեմն անհրաժեշտ է վերհանել այդ պատճառները, որպեսզի հնից անցումը նորին լինի ոչ միայն մերժելու, այլև գուգահեռաբար կառուցելու շնորհիվ: Եթե Բաղրամյանն այդ պատճառները վերերհանում արդեն իսկ տրված տիրույթից, ապա Նալբանդյանը էլ ավելի է ընդարձակում ազգային նկարագրի ճանաչողություն սահմանները և փնտրում խորքային պատճառներ: **Առաջին պատճառը**, ըստ Նալբանդյանի, սոցիալ-պատմական ներքին այն պայմաններ էին, որոնք խզում առաջացրին «Ես»-ի և «Մենք»-ի միջև: Դարերի վեր, պետականության բացակայության պայմաններում հայի գործունեության միակ առանցքը դարձավ իր ընտանիքը, քանզի միայն այն էր իր ներսում հարաբերականորեն ինքնուրույն, անկախ: Ընտանիքից դուրս գոյություն ունեցող հանրույթը չունեի ընդհանուր նպատակ, իդեալ, ինչն էլ ստեղծում էր ազգային ի հետ փոխհարաբերության անհամաչափություն, ընդհանուր շահի, ազգային գաղափարի դրսևորման տկարություն: Այդ տկարությունն արտահայտվում էր նաև հասարակական ոգու երերուն, անկայուն լինելով, ինչը փաստում էր ազգի նվազարևորությունը ընտանիքի համեմատությամբ⁹³: Ակնհայտ է՝ ընտանիքակենտրոն հանրույթը չէր կարող նախապատվություն տալ ազգային «Ես»-ին կամ ստեղծել ազգային «Մենք»-ի հավաքական կերպար: Ավելին՝ «Ես»-ի և «Մենք»-ի միջև առաջացած հսկայական

⁹² Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Զրպարակախոսական երկեր, «Յայաստան» հրատ., Եր., 1979, էջ 32:
⁹³ «Մշակ», 1872, N24:

վիհը հիմնվում էր ազգային հոգեկերտվածքը ճանաչելու ցանկություն և շարժառիթի բացակայություն վրա: Յատկանշական է, որ հոգեկերտվածքի ճանաչողություն թերի լինելն անմիջականորեն պայմանավորում էր նաև ազգի ընկալման կերպը: **«Ազգ» և «ազգություն»** հասկացությունների հասարակական ընկալումը ևս անորոշ էր, քանզի ազգը կենսունակ էր դառնում ազգությունը գիտակցելու միջոցով.ինչպես մարդն առանց անձնավորություն ոչինչ է, այնպես էլ ազգն առանց ազգության չի կարող գոյություն ունենալ⁹⁴: Այս համատեքստում ազգությունը սահմանելիս Նալբանդյանը նկատի ունեւր ազգի հասարակական, մշակութային, հոգևոր դիմագիծը, որի ճանաչողությունը **վավեր** էր դարձնում ազգի գոյությունը: Յենց այս միջոցով էլ **«վերագրվող»** ինքնությունը դառնում էր **«ապրվող»** ինքնություն, ինչը լուծում էր Ես-ի և ազգային ինքնության նույնության հարցը, նաև դառնում հիմք օտարների կողմից հայոց ինքնությունը իր բուն էություն մեջ ճանաչելի դարձնելու համար: Եթե հայը ճանաչում է իր նկարագիրը, ինքնությունը, ուրեմն կարող է նաև այն վերաիմաստավորել, վերակազմավորել և նույնանալ դրան: Եթե հայը ինքն իր համար ճանաչողության առարկա է, նման դերում հանդես չի գալիս նաև մյուս ազգերի համար. հայը ճանաչում է միայն իր ընտանիքը, սահմանափակվում մասնավոր, ընտանիքակենտրոն փոխհարաբերություններով՝ բարարավելով միայն «համակարգի» մեկ մասնիկի ճանաչողությամբ: Այս հարցերի լուծման, վերագրվող ինքնությունից ապրվող ինքնության անցնելու հիմքը Նալբանդյանը համարում է այնպիսի ինքնաճանաչողությունը, որը հիմնվում է

⁹⁴ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Նկատողությունք, «Երկերի լիակատար ժողովածու վեց հատորով», Յատոր 2, ՅՍՄՅ ԳԱ հրատ., Եր., 1980, էջ 315:

այլ աճանաչողութեան վրա. **հայը կարող է ճանաչել իր ազգութիւնը միայն այն ժամանակ, երբ ճանաչի նաև այլ ազգութիւնները**⁹⁵: Յարկավ, «Ես»-ը ճանաչում է իրեն միայն ոչ «Ես»-ի շնորհիվ, քանզի առանց «ոչ Ես»-ի անպատկերացնելի «Ես»-ի լիարժեք գոյութիւնը: Թերևս փիլիսոփայական այս սկզբունքով է առաջնորդվում նաև Նալբանդյանը, երբ ինքնաճանաչողութեան հիմքը տեսնում է այլ աճանաչողութեան մեջ: Բացի այդ՝ այլոց ճանաչելու անհրաժեշտութիւնը պայմանավորված էր երկու հիմնապատճառով՝ նախ հայն այդ կերպ խախտում էր միայն ընտանիքակենտրոն ճանաչողութեան սահմանները և, ապա, այլ ազգերի ինքնութիւնը ճանաչելով՝ հաստատում էր նաև իր գոյութիւնը, որոշ հմաստով լուծում ինքնութեան «վավեր» լինելու խնդիրը: Քանզի ասել որ հայը բարի է, հանդուրժող կամ ընդահակառակը՝ չար է, անհանդուրժող կարելի միայն համեմատութեան միջոցով որոշել, այսինքն՝ **պետք է լիներ ուրիշը, այլը՝ օտարը**, ում ճանաչելով էլ՝ կարելի է եզրակացնել, որ համեմատվող ազգերը միմյանցից տարբերվում են որոշակի հատկութիւններով: Այլապես, կարող ենք հավակնել ունենալ «վերագրվող» ինքնութիւն, դիմակ, բայց ոչ «ապրվող» ինքնութիւն: Վերարժևորելով Նալբանդյանի այս մոտեցումը՝ կարելի է նկատել, որ նա ինքնութեան կառուցման հին հարացույցը նորից տարբերակելու չափանիշ է ընդունում **վերագրվող և ապրվող ինքնութիւնը**^{*}: Ապրվող ինքնութիւնը դառնում է այն, ինչով օտարը ճանաչում է հային և այդ իսկ միջոցով ընդունում նրա ինքնութիւնը և

⁹⁵Տե՛ս **Նույն տեղը**, էջ 316:

* Թեև Նալբանդյանը չի կիրառել այս եզրույթները և, առհասարակ, դրանք տվյալ ժամակաշրջանում կիրառվող եզրույթներ չեն, սակայն Նալբանդյանի մոտեցումները հարազատ են հիշյալ եզրույթների բովանդակութեանը:

վավերացնում այն:

Աշխարհից

մեկուսանալով՝ հայնամբապնդում է իրեն բնորոշ հատկությունը՝ մասնավորությունը,

եսականությունը, որն էլ ինքնա- և այլա- ճանաչողության բացակայության համար դառնում է կայուն հիմք, իսկ ներքին և արտաքին կյանքում հանդես գալիս ազգային շահերի տեսանկյունից գործելու անկենսունակություն: Նախքան դյանը կարևորում է **և՛ ինքնաճանաչողությունը, և՛ այլաճանաչողությունը**.

«Մի ազգություն և մասնավորությունից և էսականությունից ազատվելու համար չէ պիտո ջնջել յուր ազգությունը. դորա հակառակ, հարկավոր է խոստովանել ամենայն ազգություն»⁹⁶: Առհասարակ, «ես»-ի և «մենք»-ի փոխհարաբերության կերպը հայաճանաչողության հիմքերից է, քանզի հայի հոգեկերտվածքային թերիների հիմնական պատճառները կարելի է փնտրել հենց այդ փոխհարաբերության խորքում: Դրավառ օրինակներից է նաև միասնական չգործելու հոգեկերտվածքային թերությունը, ինչը բացատրվում է միայն անհատական մղումներով, նպատակներով և իդեալներով գործելակերպով: Լուսավորական գաղափարախոսության մեջ հրամայական է դառնում անմիասնականությունը փոխարինել միասնականությամբ: Ինչպես նշում է Ս. Վիչենտանը՝ «Ազգին պիտո մեծ ու ժը, միաբանութիւն է, ուր միաբանութիւն կայ, ազգ կայ, ուր միաբանութիւն չի կայ, կամ ազգ չի կայ, կամ չի ք ըլլալու մօտ է, ըսել է, որ առջի պարտականութիւննիս, ազգասեր ըսուելու համար միաբանութիւն ունենալու է. միաբանութիւն խորհրդոյ բանի և գործոյ»⁹⁷: Այսպիսով՝ հայոց ինքնությունը վերաիմաստավորման լուսավորական

⁹⁶Նույն տեղում:
⁹⁷ **Վիչենտան Ս.**, Բարոյական սկզբունք, տպ. Յովհաննու Միլիհենտիսեան, Ի Կոստանդնուպօլսօյ, 1851, էջ 36:

մոտեցումներում հային բնորոշ
անհատականությունը անհատական
քննադատում է և իր տեղը գիշում հասարակական
շահը վեր դասող և այն առանցքային համարող
լուսավորական գաղափարին:

Եթե Նալբանդյանը ձևակերպում
է **ինքնաճանաչողություն մեջ այլ աճանաչողություն
անհրաժեշտությունը**, ապա Րաֆֆին այդպիսի
այլ աճանաչողություն օրինակները ցուցադրում է՝
համեմատականներ անցկացնելով հայի և օտարների
միջև՝ արձանագրելով նմանություններն ու
տարբերությունները: Րաֆֆին հայոց ինքնության
վերազնահատման մեջ ուշադրություն է դարձնում
ոչ միայն ինքնաճանաչողությանը, այլև՝
այլ աճանաչողությանը: Իսկ որպես
այլ աճանաչողություն առարկա ընտրում է
մահմեդական ինքնությունը: Յայ և թուրք, հայ և
քուրդ համեմատության մեջ Րաֆֆին առաջնորդվում
է հոգեկերտվածքային հիմնական գծերի
կազմավորման պատճառահետևանքային կապի
վերհանման սկզբունքով: Ըստ այդմ, Րաֆֆին **«Մենք»-ի
և «Ուրիշ»-ի** հարաբերությունը բացահայտում է՝
հիմնվելով ազգային հոգեկերտվածքի վրակրոնի և
դավանաբանության ունեցած ազդեցության վրա:
Յայի և օտարների՝ **քրդերի, թուրքերի, պարսիկների**
համեմատության հիմքը համարելով կրոնական
տարբերությունը՝ նա սերտ առնչություն է
տեսնում կրոնի և անհատի ազատության միջև՝
ձևակերպելով հետևյալ հարցադրումը՝ **ի՞նչն է
մարդուն զրկում ազատությունից կամ ո՞վ կարող է
այն սահմանափակել**: Կրոնը դիտելով որպես
մարդկային գիտակցությունը ձևավորող գործիք՝
նա ազատության և կամքի սահմանափակման հարցը
քննվում է հենց այդ ծիրում: Կրոնի կապն անհատի
ազատության ձևավորման գործում հատկապես

բացատրելի է, եթե հիշենք Պլատոնի քարանձավի խորհրդանշանը: Երբ քարանձավի գերիները, ովքեր երբեք չեն լքել այն և տեսել են միայն իրական իրերի ստվերները, դառնում են իրենց տպավորությունների ստրուկներ, նրանց համար այլևս իսկական կեցություն գոյությունը դառնում է անհեթեթ (աբսուրդ): Եվ արդյոք նրանց ազատելով շղթաներից և թույլատրելով տեսնել լույսով ողողված իրերը՝ նրանք իրական կհամարեն լույսը⁹⁸: Բնավ ոչ: Բա՛ճի նույն կերպ է նաև պատկերում մարդկային այն հանրությունը, որի գոյությունը կադապարված է կրոնական կարծրատիպերով ու խորհրդանշաններով: Այդ հանրությի ներկայացուցիչը չի կարող այնպիսի ազատության կրողը լինել, որ կարողանա հստակորեն պատասխանել հարցին՝ ո՞րն է ազատության և ստրկության սահմանը: Բա՛ճի կարծրացած մտածողությունն ձևավորելու քարանձավ է համարում այն միաջավայրը, որը ձևավորում է համանուկի մտածողությունը և դրանից ածանցյալ նաև՝ ինքնությունը: Յայ մանուկը կրոնական գաղափարների ստրուկ է, քանզի ուսանելով փակ հանրություն և միայն աբեղայական «քարանձավից» հաղորդակից դառնալով աշխարհիկ կյանքին՝ զրկվում է ազատության գլխավոր պայմանի՝

ը ն ս տր ու թ յ ա ն հ ն ար ա վ ո թ ու թ յ ու ն ի ց: Ի՞նչ մեղք ունի խեղճ գյուղացին, եթե նրան սովորեցնում են լինել ստրուկ. «ով որ քեզ կծեծե, դու նրան խոնարհություն արա, ով որ քովերարկուն խլե, դու ն շապիկդ էլ տուր»⁹⁹: Բա՛ճի քրիստոնեական նման հնազանդությունը և խոնարհությունն աշխարհիկ կյանքում համարում է ինքնությունը բացասականորեն ձևավորող գործոն, քանզի հայ

⁹⁸ Տե՛ս Սեյնտ-Արման, Платон, Сочинения в трех томах, Том 3, Часть 1, «Мысль», М., 1971, էջ 321-324:
⁹⁹ Բա՛ճի, Կայծեր, Երկեր տասներկու հատորով, Յատոր հինգերորդ, «Սովետական գրող», Եր., 1985, էջ 460:

մանուկի մեջ ի սկզբանե արմատավորվում է հանդուրժողականությունը՝ համբերատարությունը՝ ի տարբերություն մուսուլման այլ ազգիների: Րաֆֆին այդ տարբերության հիմքում տեսնում է ազատության իրացման հարցը, քանզի թուրքերը, քրդերը աճում են «ինչպես վայրի ծառը մայր հողի վրա», և նրանց կարդացած գրքերը Նարեկ կամ Յայսմավորքը չեն, այլ ազգի հերոսների պատմությունը, հսկաների, փահլևանների պատկերող ոգեշունչ բանաստեղծությունները. «Նրանց կրոնքը և կրոնական գրքերը մինչև անգամ բանաստեղծություն են, որոնց մեջ շնչում է պատերազմական ոգին»¹⁰⁰: Յետևելով Րաֆֆու մտքերի ընթացքին՝ պարզ է դառնում, որ ոչ թե կրոնն է ձևավորում մուսուլման անհատին, այլ նրանք են ձևավորում իրենց կրոնը, քանզի իրենց կրոնական գաղափարախոսությունը ստեղծում է հերոսի և հակահերոսի այնպիսի կերպար, որն ազգային-պետական տեսանկյունից շահեկան է՝ վերածվելով կյանքը կազմակերպելու, այլոց հետ փոխհարաբերվելու օգտակար սկզբունքի:

Անդրադառնալով մյուս տարբերություններին՝ Րաֆֆին նշում է, որ հայնու մուսուլմանը միմյանցից տարբերվում են նաև **հերոսի իրենց իդեալով**. հայ հերոսը կրում է քրիստոնեական-հանդուրժողական արժեքներ, իսկ թուրքը՝ մահմեդական-հարձակողական, ինչն անհրաժեշտություն է առաջացնում ուրվագծել այս երկու կրոնների հիմնարար այն սկզբունքները, որոնք ազդում են նման ընկալումներ ունենալով վրա: Գլխավորը, ինչը շեշտադրում է Րաֆֆին, երկու կրոնների սիմվոլներն են՝ **խաչը** և **սուրը**. «Մուհամմեդը տվեց իր ժողովրդին սուր, բայց

¹⁰⁰Նույն տեղում, էջ 461:

Քրիստոսը՝ խաչ . ահա գանազանու թյուղնը մեր և մահմեդականների միջև»¹⁰¹: Խաչը և սուրն էլ դարձան երկու ժողովուրդների հոգեկերտվածքը ձևավորող նախահիմք՝ որպես հնազանդության և նվաճողականության սիմվոլ: Րաֆֆին քրիստոնեական վարդապետությունը քննում է միայն ազգային-քաղաքական շահի և ոչ կրոնական-աստվածաբանական տեսանկյունից, ինչի հիման վրա երբեմն նրան մեղադրում են միակողմանիության մեջ: Եվ, առհասարակ, Րաֆֆին ճշմարիտ է համարում այն, ինչը նպաստում է ազգի կայացմանը՝ հայի աշխարհաճանաչողության մեջ ներմուծելով **«Մենք»-ի և «Ուրիշ»-ի ուժերի հավասարության** գաղափարը: Եթե թուրքը խոսքին հակադրում է ուժը, քրիստոնեական սիրուն՝ ատելությունը, ապա հայը պետք է նույն ոգով պատասխանի: Եվ գուր չէ, որ Րաֆֆու գեղարվեստական կերպարներից մեկը՝ Խենթը, կրում է հերոսի հենց այս հատկությունը: Ինքնության լուսավորական պատկերացման մեջ փոխակերպման է ենթարկվում նաև **հերոսի և հակահերոսի կերպարը, որտեղ հակահերոսն է դառնում հերոս, ինչը բեկումնային, ոչ միարժեք և միայն լուսավորական երևույթ էր:**

Քանի որ կրոնն այսպես թե այնպես մեծ ազդեցություն ունի անհատի կյանքում, ապա անհրաժեշտություն է առաջանում հպանցիկ անդրադառնալ վերոնշյալ երկու կրոնների համեմատությանը՝ մատնանշելով իսլամի **արտաքին-հասարակական**, իսկ քրիստոնեության՝ **ներքին-անհատական** բնույթը: Քուրդը, օրինակ, իսլամի հետևորդ է այնքանով, որքանով կատարում է արտաքին ծեսերը՝ նամազ, հավատքի հանգանակ և Մուհամեդի անվան ոգեկոչում: Քրիստոնեական կրոնում արտաքին կողմերը ստորադասված են

¹⁰¹Նույն տեղում:

ն եր ք ի ն կ ող մ եր ի ն . դ ե պ ի ն եր ս , դ ե պ ի « Ե ս »-ը և ո չ թ ե
հ ա ն ը ու յ թ ը : Ե վ ի ը ո ք , ք ը ի ս տ ո ն ե ու թ յ ա ն
հ եր ո ս ու թ յ ու ն ը ա ն հ ա տ ի ի ն ք ն ի ը ա գ մ ա ն գ ա ղ ա փ ա ը ի
կ ե ն ս ա գ ո ը ծ ու մ ն Է : Ա յ ն պ ի ս ի ա ն հ ա տ ի , ո վ , ը ս տ
Կ ի ե ը կ ե գ ո ը ի , հ ա վ ա ս ա ը Է Ա ս տ ծ ո ա ղ ա ջ ¹⁰²: Ի ս կ ի ս լ ա մ ը
խ մ ք ի , հ ա ն ը ու յ թ ի կ ը ո ն Է : Ի ս լ ա մ ու մ
յ ու ը ա ք ա ն չ յ ու ը մ ա ը դ ու պ ա ը տ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ն Է
մ ի ա յ ն շ ա ը ի ա թ ի ն հ ե տ ն ե լ ը ՝ ճ շ մ ա ը ի տ ու ղ ի , ո ը ն
ա ը տ ա հ ա յ տ վ ու մ Է Ա լ լ ա հ ի կ ող մ ի գ հ ա ս տ ա տ վ ա ծ
օ ը ե ն ք ն եր ի ն հ ն ա գ ա ն դ վ ե լ ու մ ե ջ , ի ս կ
ք ը ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն կ ը ո ն ու մ մ ա ը դ ն ա մ ք ո ղ ջ կ յ ա ն ք ու մ
փ ն տ ը ու մ Է Ա ս տ ծ ու ն և փ ո ը ծ ու մ Է ա պ ա շ խ ա ը ե լ :
Ք ը ի ս տ ո ն ե ու թ յ ա ն և ի ս լ ա մ ի մ ե ջ տ ա ը ք ե ը կ ե ը պ Է
մ ե կ ն ա ք ա ն վ ու մ ն ա ն ս ի ը ո գ ա ղ ա փ ա ը ը . Ա լ լ ա հ ի ն պ ե տ ք
չ Է ս ի ը ե լ , ք ա վ Է ն ա ն ն ը ա ն ե ն թ ա ը կ վ ե լ , ա յ ն ի ն չ
ք ը ի ս տ ո ն ե ու թ յ ա ն մ ե ջ Ա ս տ վ ա ծ ս ե ը Է : **Ջ ի հ ա ղ ն**
ա ղ հ ա ս ա ը ա կ պ ա հ ա ն ջ ու մ Է պ ա յ ք ա ը ե լ ք ո լ ո ը ն ը ա ն գ
դ ե մ , ո վ ք ե ը չ ե ն ը ն դ ու ն ու մ ի ս լ ա մ ը : Տ ա ը ք ե ը կ ե ը պ Է
ը ն կ ա լ վ ու մ ա յ ս ե ը կ ու կ ը ո ն ն ե ը ու մ ն ա ն
հ ա ն դ ու ը ժ ո ղ ա կ ա ն ու թ յ ա ն գ ա ղ ա փ ա ը ը : Մ ու հ ա մ ե դ ը
դ ա ժ ա ն հ ա շ վ ե հ ա ը դ ա ը Է ը տ ե ս ն ու մ ք ո լ ո ը ն ը ա ն գ
ն կ ա տ մ ա մ ք , ո վ ք ե ը չ Է ի ն ե ն թ ա ը կ վ ու մ կ ա մ ծ ա ղ ը ու մ
Է ի ն ի ը ե ն , ի ս կ Ք ը ի ս տ ո ս ը մ ե ը ժ ու մ Է ը « ա կ ն ը ն դ ա կ ա ն »
դ ը ու յ թ ը : Ի ս լ ա մ ու մ Մ ու հ ա մ ե դ ը չ ի ք ու ժ ու մ
մ ա ը դ կ ա ն գ . ա յ ն հ ս տ ա կ Է և գ ո ը ծ ն ա կ ա ն , ա ղ ա ն գ
հ ը ա շ ա գ ո ը ծ ու թ յ ա ն ո ը ն Է ն շ ու յ լ ի : Մ ու հ ա մ ե դ ի և
պ ե տ ու թ յ ա ն ղ ե կ ա վ ա ը ի կ ա մ ք ը ն ու յ ն ա կ ա ն Է , ի ն չ ը
ն ու յ ն ը չ Է ք ը ի ս տ ո ն ե ու թ յ ա ն պ ա ը ա գ ա յ ու մ , ք ա ն գ ի
կ ա ա շ խ ա ը հ ի կ և հ ո գ և ո ը ի շ խ ա ն ու թ յ ու ն . « Ք ը ի ս տ ո ս ը
չ Է ը ն դ ու ն ու մ թ ու ը ը , Մ ու հ ա մ ե դ ը գ լ խ ա վ ո ը ու մ Է ը
գ ո ը ք ե ը : Ք ը ի ս տ ո ս ը ք ա ղ ա ք ա կ ա ն ու թ յ ու ն ի գ
մ ե կ ու ս ա գ ա ծ Է ը , Մ ու հ ա մ ե դ ը ղ ե կ ա վ ա ը ու մ Է ը
ա մ ք ո ղ ջ կ ա յ ս ը ու թ յ ու ն ը : Ք ը ի ս տ ո ս ն հ ա մ ա ը վ ու մ Է ը

¹⁰² Տ ե ' ս **Кьеркегор С.**, Болезнь к смерти, Академический проект, М., 2014, Է ջ 25:

Աստված. Մուհամեդը՝ մարդ»¹⁰³: Երկու հակադիր կրոններ՝ երկու հակադիր կենսափիլիսոփայություններ: Եվ բնական է, որ թուրքը, ըստ Րաֆֆի, վրիժառու է, խորագետը, ով լավ գիտի՝ երբ պետք է բանեցնել խելքը, երբ՝ թուրը, նա, ով վրիժառու թյամբ է լցված յուրաքանչյուր քրիստոնյայի նկատմամբ և, ինչպես Րաֆֆին է վկայում, անձրևային եղանակին, երբ հրեան կամ հայը իրենց խոնավ հագուստով հանկարծակի հպվում են մուսուլմաններին, նրանք սառնակալում են իբրև վիրավորանք և պիղծ արարք: Իսկ հա՞յը: Պետք է նկատել, որ հայի ինքնությունը բնորոշ է **ռեսենտիմենտալությունը***: Րաֆֆին, բնական է, մարդկություն և պատմություն մեջ գոյություն ունեցող ազգերի ինքնություններից, թուրքերինը չի համարում կրկնօրինակելի՝ բնորոշելով այն իբրև ավազակի ինքնություն. «այսպես է վարվում ամեն մի հասարակություն, որ նույն բնավորություն ունի. այսպես է վարվում մի ամբողջ պետություն, որ ավազակի դեր է խաղում»¹⁰⁴: Ավազակի ինքնությունը, սակայն, պետք է հակադրել ոչ թե անպաշտպան թալանվողի, այլ համարձակ ու ինքնավստահ, գենքիև ոչ խաչի ու ժով ինքն իրեն պաշտպանող հայի կերպարը: XIX դարի հայ լուսավորականությունը, առհասարակ առաջնորդվում էր աշխարհականացման, հոգևոր և աշխարհիկ իշխանության տարբերակման, հասարակական կյանքի համակարգման սկզբունքներով և Րաֆֆի՝ «Մենք»-ի և «Ուրիշ»-ի համեմատությունը լիովին արտահայտում, ավելի՛ն՝

¹⁰³ **Протеро С.**, Восемь религий, которые правят миром, «Эксмо», М., 2013, с. 51:

* Նեղ իմաստով **քիսխնդրություն** (**resentmental**) հոգևոր և ընկերաբանական առումով ստորին աստիճանում գտնվող մարդու կամ ազգի հատկություն է, որը վրիժառու թյամբ, թուրքով է լցված իրենից բարձր գտնվող մարդու կամ ազգի նկատմամբ:

¹⁰⁴ **Րաֆֆի**, նշվ. աշխ., էջ 467:

ամրապնդում էր լուսավորական նշված դրույթները: Բաֆֆին, սակայն, միայն նշում է հայիև թուրքի ինքնուրույնական տարբերությունները՝ բաց թողնելով այն, թե ինչպես են այս երկու ժողովուրդները ճանաչում իրար: Մինչդեռ միայն տարբերություններ թվարկելով հնարավոր չէ ճանաչել ուրիշի ինքնուրույնը: Հայ աճանաչողություն այս թերի կողմը թեև չի քննադատվում հետլուսավորական շրջանում, սակայն XX դարի սկզբին արդեն Հ.Օշականն արդիական է դարձնում այն հարցը, թե **հայնուրքը ինչպես են ճանաչում իրար**: Նրա կարծիքով՝ հայը չի ճանաչում թուրքին այնպես, ինչպես թուրքը՝ հային. «Մենք յաղթեր ենք ու դուք ծառայեր: Հինգ հարիւր տարին ձրի չ'անցնիր ժողովուրդներու գլխէն: Այնպէս որ, առանց ձեր լեզուն գիտնալու, կը յաւակնիմ ձեզ ճանչցած ըլլալ շատ աւելի, որքան դուք չէք ճանչնար մեզ»¹⁰⁵: Օշականը նկատում է այն, ինչին հայ լուսավորականները էական նշանակություն չէին տալիս՝ ինչպե՞ս են օտարները ճանաչում մեզ, և մենք ինչպե՞ս ենք ճանաչում օտարներին, ինչը կարելի է համարել հայոց ինքնուրույն լուսավորական ճանաչողության թերի կողմերից մեկը:

Հետևելով Նալբանդյանին՝ Բաֆֆին հայի ինքնուրույն ճանաչողության մեջ ելակետ է ընդունում ազգային նկարագրի ճանաչողության և վերագրվող ինքնուրույնը ապրվող ինքնուրույն վերածելու անհրաժեշտությունը: Նա թեև գուցադրում էր երկու՝ հայկական և այլակրոն ազգերի ինքնուրույնները, սակայն պակաս կարևոր չէր համարում նաև ներքին ինքնաճանաչողությունը, կարծելով՝ որ «Մենք (իմա՝ հայերս) գտնվում ենք կատարյալ ինքնախաբեություն

¹⁰⁵ **Օշական 3**, Մնացորդաց, Գ Հատոր, Անթիլիաս, 1988, էջ 229:

վիճակի մեջ»¹⁰⁶: Այդ ինքնախաբեությունը Ռաֆֆին բացատրում է ազգային հոգեկերտվածքի վերաբերյալ ոչ հստակ, թերի պատկերացումներ ունենալով: Օրինակ, հայի հարմարվողականությունը մեկնաբանվում է իբրև հանդուրժողականություն, այնինչ այդ հատկությունը պարզապես հոգեկան անզգայության արդյունք է¹⁰⁷: Նման կերպ են մեկնաբանվում նաև հայի հոգեկերտվածքում արմատավորված հավատի և հույսի գաղափարները, որոնք, ըստ նրա, թերի ինքնաճանաչողության և, ապա, ինքնախաբեության արդյունք են: Յեսցայդ պատճառով էլ հայը ապրում է վերագրվող ինքնությունամբ, քանզի իրեն վերագրում է այն, ինչով չի ապրում և ինչով ճանաչելի չէ մյուսներին՝ ուրիշների համար: Ինքնախաբեությունը, թերի ճանաչողությունն արտահայտվում են նաև արտաքին աշխարհին դիմագրավելու հայի տկար դիվանագիտության մեջ: Յայը հաշվի չի առնում, թե ինչպես է ընկալվում այլոց կողմից և ապրելով իր մեկուսի, հարաբերականորեն ինքնուրույն կյանքով՝ կտրվում է աշխարհից ու այդ կտրվածությունամբ էլ կազմակերպում իր ազգային կյանքը: Դրավառ օրինակ է, ըստ Ռաֆֆու, այն, որ դարերի ընթացքում բերդերի փոխարեն հայը կառուցել է վանքեր, եկեղեցիներ, ինչը մեծ բացթողում է, թերի ինքնաճանաչողության հետևանք: Ռաֆֆու այս դիտարկումը, սակայն, բավարար չէ հայերի այդ հոգեգծի հիմնավորման համար, քանզի միայն բերդերի կառուցմամբ հնարավոր դիմագրավել չէր արտաքին վտանգներին: Իհարկե ակնհայտ է, որ Ռաֆֆին այս դիտարկմամբ նկատի ունի կրոնական աշխարհայացքի գերակայությունամբ աշխարհիկ կյանք

¹⁰⁶ Տե՛ս **Ռաֆֆի**, Երկերի ժողովածու, Յատրո 11, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1991, էջ 16:
¹⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 9:

կառուցելու մեթոդական սխալը: Ինչպես տեղի նկատում է Յ. Ասատրյանը, Րաֆֆու այս մոտեցումը թերի է: Յայերը բերդեր են կառուցել այնպես, ինչպես եկեղեցիներ, սակայն նրանց սխալն այն էր, որ միայն վատկերպով կարողացան հարմարվել իրենց հայրենիքին: Այսինքն՝ չկարողացան ճիշտ ձևով օգտագործել ո՛չ լեռները և ո՛չ էլ գետերը¹⁰⁸: Խուսափելով լեռներում հաստատվելուց՝ նրանք ընտրեցին դաշտերն ու գետերը, որոնք էլ չկարողացան ճանաչել այնպես, որ ինչպես տիրենց օգտագործեն: Այսինքն՝ ճանաչողական տկարությունը կամ ծուլությունը դրսևորվեց նաև բնականության տարածքն ուսումնասիրելու և այն ճիշտ օգտագործելու դեպքում, որն էլ պատճառ դարձավ, որպեսզի հայը հանդես գա ոչ թե հարձակվողի, այլ՝ պաշտպանվողի դերում: Սա էլ ինքնախաբեություն դրսևորումներից հաջորդներ էր, ինչի պատճառով հայի և օտարի՝ ուրիշի, փոխհարաբերությունները կառուցվեցին սխալումեզ համար աննպաստ հիմքով: Յետևապես, հայը չճանաչեց ոչ միայն իր էությունը, այլև տարածքային, աշխարհագրական այն պայմանները, որում ապրում էր, ինչն էլ իր ազդեցությունն ունեցավ, թե՛ համաշխարհային ասպարեզում ներկայանալու, թե՛ սեփական հոգեկերտվածքը ձևավորելու գործում:

Նալբանդյանը և Րաֆֆին ինքնաճանաչողության տկարության պատճառները տեսնում են և՛ ազգի ներսում, և՛ դրանից դուրս: Յայոց ինքնություն կառուցարկման լուսավորական մյուս մոտեցումը փորձում է ավելի լայն համատեքստում՝ **քաղաքակրթության զարգացման ծիրում, քննել հայ ճանաչողություն խնդիրը**: Այս մոտեցումը հատկապես բնորոշ է Գրիգոր Արծրունուն, որը

¹⁰⁸ Ասատրյան Յ. „Արթնացի՛ր, հա՛յ մարդ, Ա.հ., Եր., 1998, էջ 30:

հանդես է գալիս բուն լուսավորական ուղղության
 դիրքերից: Հայ աճանաչողության մեջ Արծրունին
 ներմուծում է **«ազգային իդեալիզմ»**
 հասկացությունը, որը համարում է հայի
 ճանաչողության սկզբունքը/չափանիշը: Այդ
 իդեալիզմը սահմանվում է որպես ճանաչողական
 այնպիսի մոտեցում, որի հիմքում ոչ թե
 օգտակարությունն է, կիրառելիությունը, այլ՝
 վերացական սերը: Ինչու՞ է հայը իդեալիստ, քանզի
 նրա ազգասիրությունն անօգուտ ոչ գործնական
 է՝ «Ազգասիրությունը այնպիսի զգացումն է, որով
 մարդը պարտաւորվում է «օգտաւետ» լինել իւր
 հասարակութեան: ...Ուրեմն նորա ազգասիրութիւնը
 «անօգուտ», աննպատակ ազգասիրութիւն է, կամ
 «իդեալիստի» ազգասիրութիւն է»¹⁰⁹: Այս կերպ
 Արծրունին սահմանում է ազգային ինքնության
 կառուցման նոր, լուսավորական չափանիշ, այն է՝
ազգասիրությունը: Եթե ճանաչողությունը, ապրվող
 ինքնությունը «չեն սնվում» ազգասիրությունից,
 ապա դրանք անպտուղ են: Ուրեմն, անհրաժեշտ է
 ազգային իդեալիզմից անցում կատարել կիրառական
 ազգասիրությանը և այն դարձնել հայի նկարագրի
 հիմնական գիծը: Նրա կարծիքով՝ հային բնորոշ
 ներողամտությունը, խաղաղասիրությունը, որոնք
 ներկայացվում են որպես առաքիլություններ,
 վերագրվող ինքնություն են և ոչ թե՝ ապրվող:
 Դրանք ցուցանում են նաև սոցիալական խաղին
 չտիրապետելու նրա անկարողությունը: Ի
 տարբերություն այլոց, ովքեր ազգային շահերի
 հարաբերման «խաղահրապարակում» ամրապնդում են
 իրենց դիրքերը, հայը դուրս է գալիս այդ խաղից և
 հետևում դրա զարգացմանը կողքից՝ միաժամանակ
 ակնկալով պատվավոր դիրք գրավել խաղացողներին

¹⁰⁹ **Արծրունի Գր.**, Իդեալիստներ, Գրականություն, արվեստ,
 գեղագիտություն. հոդվածների ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ
 «Գիտություն» հրատ., Եր., 2009, էջ 34-35:

շարքում: Արժրուհի, սակայն, հոգեկերտվածքային
 այս թերույթյունը չի բացարձակացնում՝ տալով
 դրան **քաղաքակրթական չափում**: Այն, որ հայի
 հոգեկերտվածքային այս գիծը կիրառելի է, չի
 նշանակում, որ այն բացասական է կամ թերի:
 Պարզապես նրա այս հատկությունը կիրառման
 տիրույթ չունի, դեռ չկա ապագայի այն
 քաղաքակրթությունը, որտեղ այս
 հատկությունները հավուր պատշաճի կգնահատվեն:
 Արժրուհի քաղաքականության օրինակով նշում է,
 որ «Յայը մշակում է «ապագայի քաղաքականություն»
 (ընդգծումն իմն է-Ն.Մ.): Նա ամբողջ եվրոպային
 ուղում է համոզել, որ Թուրքիային ուղում է
 հաղթել իր սիրած սովորական միջոցով՝ պարզ,
 հասարակ լոգիկայով, մտավոր ուժով ... պատերազմը՝
 լոգիկայով, մտավոր ուժով հաղթել դեռևս վաղ է,
 դեռևս մարդկությունը մտավոր այդ բարձր կետին է
 հասել»¹¹⁰: Արժրուհի, թեև համաձայն է
 բարոյագիտության տեսանկյունից վեհ համարվող
 այս բնորոշմանը, սակայն ակամայից հային
 վերագրում է այնպիսի ինքնություն, որը
 գերազանցում է այլ ազգերի ինքնությանը:
«Ապագայի քաղաքականություն» հասկացությունն
 արդեն իսկ պարզորոշ է դարձնում այն, որ ապագան՝
 իբրև քաղաքակրթության զարգացման տեսլական,
 արդեն իսկ նախանշվում է հայ ժողովրդի
 ներկայում, և Արժրուհի կամաթե ակամա դառնում է
 դրա փաստողը: Յարմարվողականությունը,
 ներողամտությունը, օգտապաշտ չլինելը,
 խաղաղասիրությունը դիտելով որպես
 հոգեկերտվածքային թերույթյուններ, Արժրուհի
 միաժամանակ դրանք համարում է իբրև այնպիսի
 առաքինություններ, որոնց մարդկությունը դեռ չի
 դարձել հաղորդակից, այլ պես անհիմն է դառնում

¹¹⁰ **Արժրուհի Գր.**, Յրապարակախոսական հատընտիր, Ա.հ. «Եր», 2010, էջ 74:

Արժրուենու կողմից ապագայի քաղաքականության ստեղծման մեջ հային նման պատվավոր դեր տալը: Բացի այդ, չնայած իր «մրրկահույզ» կյանքին, ինչպես նկատում է Չոպանյանը, հայը կարողացել է հանդես գալ ստեղծագործն «գեղեցկածին ոգով», ինչը հային մարդկության մեջ պետք է տա ավելի բարձր դիրք, քան այն ունի¹¹¹: Փաստորեն ազգային իդեալիզմը՝ որպես հոգեկերտվածքային հատկություն, արժանի չէ նման պարսավանքի, քան ի որ այդ հատկությունը ևս ազգային նկարագրի ամբողջացման համար ունի իր ուրույն դերը: Յամեմատության կարգով նշենք, որ արդեն XX դարում Մահաթմա Գանդին, առաջնորդվելով բռնության դեմ իր փիլիսոփայության մեջ, կարողացավ առանց արյունոտ հեղաշրջման նվաճել Յնդկաստանի անկախությանը, ինչը թեև հայ ժողովրդի ազատագրական շարժմանը որևէ կերպ չի առնչվում, սակայն օրինակ է առ այն, որ առանց ուժի գործադրման և միայն բարոյական գաղափարախոսության մեջ որոշակի արդյունքներ արձանագրելը սին գաղափար կամ մտապատրանք չէ: Ուրեմն, հապճեպ էր հոգեկերտվածքային տկարություն համարել հայի՝ խոսքի ու ժողով համաշխարհային քաղաքականության մոտք գործելու կամքը: Թեև արդարացիորեն հարց է առաջանում՝ ինչն է թերացանք: Յետադարձ հայացք նետելով XIX դարի հայ աճանաչողությանը՝ գուցե հիմնավոր է Ռ. Իշխանյանի այն տեսակետը, որ հեղափոխությունը ոչ թե մեծամասնության, այլ փոքրամասնության գործն է, իսկ հայ ժողովրդի մեջ այդ ժամանակաշրջանում չկային ազնվականներ (գուցե նկատի ունի և բարոյապես և մտքով կոփված մարդիկ), հեղափոխությունը գյուղացիների համար

¹¹¹ Տե՛ս **Չոպանյան Ա.**, Դեմքեր, Գեղարվեստուական տպարան, Փարիզ, էջ 3:

չ է ¹¹²: Իրենք՝ Լուսավորականները, մտավորականներ
 էին և ակնկալել նրանցից քաղաքագիտական կամ
 դիվանագիտական ճկունություն, այնքան էլ
 արդարացի չէ: Երևի թե հայ ժողովրդի մեջ տվյալ
 ժամակահատվածում չկային այնպիսի բացառիկ
 հատկություններով օժտված անհատներ, որոնք
 մարդկություն պատմության մեջ թողնում են իրենց
 հետքը: Գուցե այդ էր պատճառը, որ բարոյական
 ուժով նյութական հաղթանակի հասնելը եթե ոչ
 անհնարին, ապա դյուրին չէր: Չնայած, ինչպես
 նկատեցինք, առկա հոգեկերտվածքային
 թերությունները երկդեմ են. կարող են ընկալվել
 ինչպես առավելություն, այնպես էլ՝ թերություն՝
 կախված դրանց գործադրման համատեքստից: Դա
 նշանակում է, որ արդիական և կարևոր է այդ
 հատկությունների կիրառման տիրույթը
 զատորոշելն ու սահմանափակելը: **Եթե
 խաղաղասիրությունը դրսևորվում է հարձակման
 ժամանակ, թերի է, իսկ եթե միջանձնային
 փոխհարաբերություններում, ապա այն արժեքավոր
 սոցիալական կապիտալ է:** Լուսավորականները,
 սակայն, հայի հոգեկերտվածքը գրեթե չեն
 դիտարկում նման համատեքստում, ինչը
 վերոշարադրյալ տեսակետները դարձնում է
 միակողմանի և խոցելի:

Հայի նկարագրի ճանաչողություն
 հարցում, ի տարբերություն Նալբանդյանի, Րաֆֆու
 և Արծրունու, **Ալիշանը*** առաջնորդվում է հետևյալ
 մեթոդաբանությամբ՝ դրական ի՞նչ
 հատկություններ ենք ունեցել մենք, որոնք,

¹¹² **Անանուն Դ.**, Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը XIX
 դարում, Հատոր 1, տպ. Տրուդ, Բագու, 1913, էջ 242:
 * Ալիշանի փիլիսոփայական հայացքներն առավել ընդգրկուն
 ներկայացնում է Յու. Հովականյանը՝ անդրադառնալով ազգի,
 հայրենիքի, կրոնի, լեզվի և այլ հիմնահարցերի (տե՛ս
Հովականյան Յու., Դևոնը Ալիշանի
 կենսագրական փիլիսոփայությունը, «Տնտեսագետ» հրատ., Եր., 2002):

պատմութեան ընթացքում փոխվել են, վերածվել բացասականի: Այդ հատկութեան ներքին առաջինը թերևս **ազգասիրությունն** է. ամենայն ազգի առաջընթացի և գոյության համար պարտական են ախևառաջ ազգասիրությանը: Ալիշանը, ի տարբերություն Արծրունու արմատական մոտեցման, ոչ թե ժխտում է ազգասիրության գոյությունը, այլ կարծում է, որ ներկայի ազգասիրությունը թույլ է արտահայտված և չի կարող վերածվել ստեղծարար կամքի: Բացի այդ՝ հայ ազգի մեջ ազգասիրությունը բացարձակ արժեք չէ: Յայն ազգասեր է եղել և կա, սակայն ոչ այն չափով, որ այդ ազգասիրությունը դառնա ազգային առաջընթացի գրավական: Յայն ամբողջական պատկերացում չունի ազգասիրության մասին, ուստի տեղին է նախ պարզել այն հարցը, թե **ի՞նչ է ազգասիրությունը**: Ալիշանի կարծիքով՝ ազգասիրությունն նշանակում է ոչ միայն և ոչ այնքան ընդունել առանձին անհատի գոյությունը, որքան ազգի¹¹³: Այս կերպ նա կրկին հիմնախնդրի ակունքը փնտրում է «Ես»-ի և «Մենք»-ի փոխհարաբերության մեջ, որը, ինչպես տեսանք, հայ աճանաչողության համատեքստում առանցքային հարցադրում է և էական/սահմանող դեր ունի: Իսկ ինչու՞ հայը ազգասեր չէ: Ըստ Ալիշանի՝ այն պատճառով, որ հայ անհատն ընդունում և ճանաչում է իր ազգը որպես տկար, խեղճ, անօգուտ ու անկենսունակ «օրգանիզմ»: Եվ այն, ինչը թերի է հանրային, ազգային կյանքում, հայը լրացնում է իր ընտանիքում և ստեղծում ազգի ամենափոքր մոդելը՝ ընտանիքը, որի կայունությունն ու առաջընթացը դառնում է գերակա նպատակ: Ընտանիքից դուրս նույնականությունը ճգնաժամ է ապրում, իսկ դրա ազգային տարրերը՝ մատնվում մոռացություն: Յայլ ուսավորականները հենց այս փոփոխում փորձում են

¹¹³ **Ալիշան Ղ.**, Երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1981, էջ 183:

հաղթահարել այդ ճգնաժամը՝ «սպառված»
 ինքնուրույն լինելու փոխարինելով «ապրվող», կենսունակ
 ինքնուրույնամբ: Ազգասիրուն լինելու, սակայն,
 շարունակում է մնալ թերի արտահայտված մի շարք
 պատճառներով: Դրանցից մեկը **լեզուն** է: Եթե մի ազգի
 ներկայացուցիչ աշխարհը ճանաչում է այլ լեզվի
 միջոցով և գործածում է այն, ապա, ըստ Ալիշանի, նրա
 պատկերացումները և սայնպիսին են, ինչպիսին իր
 գործած լեզուն է¹¹⁴: Անհատը, ապրելով այլ
 հանրությունում (այլ լեզու, այլ մշակույթ, այլ
 օրենքներ) անհրաժեշտորեն բախվելու է այլ
 մշակույթը որպես իրենը «զգալու» և «գիտակցելու»
 խնդրին: Իրերի նման տրամաբանությունն էլ հաշվի
 առնելով՝ Ալիշանը եզրակացնում է. «հայրենիքը
 կորսնցնելով գրեթե հայրենակցությունն ալ
 կորսնցուցեր է ազգերնիս»¹¹⁵: Սրանով իսկ Ալիշանը
 ձևակերպում է լուսավորական ինքնուրույն
 կամուրջման հաջորդ չափանիշը՝ **պետք է ապրել և
 գործել հայրենիքում**: Հայրենիքից դուրս
 ազգասիրուն լինելը չի կարող ամբողջական լինել:
 Ալիշանի նկատած
 հոգեկերտված քային թերություններին մյուսը
 կապված է կրոնական-դավանաբանական
 հիմնախնդիրների հետ, ինչն դրսևորվում է
 կրոնական-աստվածաբանական հարցերի
 մեկնաբանության ընթացքում: Ալիշանը կարծում է,
 որ կարիք չկա խառնվել կրոնական գործերին.
 հասարակության յուրաքանչյուր անդամ պետք է
 կատարի իրեն վերապահված դերն ու գործառնությունը:
 Քահանան պետք է պատարագ կարդա, իսկ շարքային
 հայը՝ աղոթի: Այս կարգը խախտելու դեպքում
 սոցիալական համակարգը ևս խախտվում է: Անշուշտ,
 Ալիշանի այս գգուշավոր մոտեցումը

¹¹⁴ Լույն տեղում, էջ 184:
¹¹⁵ Լույն տեղում, էջ 185:

պայ մանավորված էր ոչ միայն և ոչ այնքան ազգային հոգեկերտվածքում դավանաբանության դերը նվազեցմամբ, որքան նվազեցնելու հետևանքներով: Լինելով Մխիթարյան միաբանության վառ ներկայացուցիչ և գործելով դրա գաղափարական տիրույթում՝ Ալիշանը չէր կարող չնկատել, որ նաև դավանաբանությանն է բաժանում հային հայից և հենց դավանանքով դեռ էր որոշվում ազգային պատկանելությանը: Ուրեմն, **Ալիշանը մինչև լուսավորական ինքնության բնորոշ այս գիծը մերժելով՝ հաստատում էր լուսավորական ինքնության մեջ ազգությունը որոշող նոր չափանիշը՝ ազգասիրությունը և ոչ դավանաբանական պատկանելությանը:** Իսկ մինչև լուսավորական ինքնությանը բնորոշ հոգեկերտվածքային մյուս գիծն այն էր, որ հայը չի գիտակցում՝ որ ամեն մի շարժում սկսվում է իրենից և ապա միայն շղթայաբար տարածվում: Ընդվզելու րիշի միջոցով նույն է, թե չընդվզել և, բացի այդ, շարժումը անշարժության է վերածվում, երբ շարժման մասնիկներն անշարժ են: Որպես լուսավորական գաղափարներ կրող մտածող՝ Ալիշանը ևս համոզված է, որ յուրաքանչյուր հայ կարող է նպաստել իր ազգի առաջընթացին, ավելին՝ հենց յուրաքանչյուր հայի հայանպաստ գործունեությունն է դառնում առաջընթացի գրավականը: **Յետևապես, կրավորական կեցվածքը պետք է փոխարինվի գործողություն կատարող կեցվածքով:** Յուրաքանչյուր հայ, երբ գիտակցի, որ շարժումից է շարժում ծնվում, ապա կշտկվեն հոգեկերտվածքային այն թերությունները, որոնք նշում էին լուսավորականները՝ **անպատասխանատվությունը, անգործությունը, ազգասիրության բացակայությունը** և այլն: Լայն իմաստով

շարժումն է կենսատվություն հիմքը, ինչը ցայտուն արտահայտված չէ հայերի մեջ: Ալիշանը, նշելով հայի հիմնական թերությունները, լրացնում է լուսավորական-քննադատական մոտեցումները՝ ավելացնելով նորերը: Օրինակ, նա անդրադառնում հային **որպես վաճառական ազգ** ճանաչելու դրույթին: Յայտնի է, որ օտարները, այդ թվում լուսավորական դարաշրջանի անվանի մտածողները, օրինակ, Մոնտեսպյուն, Կանտը, հայերին ճանաչում էին իբրև վաճառականներ: Վաճառականության ֆենոմենը՝ որպես հային ճանաչելու ձև, XIX դարում կարծես այնքան էլ չի ընդգծվում: Ալիշանը ևս չի անդրադառնում այլոց կողմից հայերի նման ճանաչողությանը, այլ միանգամից անցում է կատարում այդ բնութագրի բացասական կողմերին: Ըստ նրա, վաճառականությունը* հայի հոգեկերտվածքում ամրապնդեց «շահասիրություն մը, հանդերձ կծծիություն մը և դյուրակեցության սեր. իր ուժը ծախած է շահու համար, շահը՝ դյուրակեցության համար: Ասոնք քաղաքականությունը և բանականությունը ծաղկեցնել չէ կրցած, վասնզի անոնց միջոցը, որ են ստակ և եռանդ սրտի, ուրիշ բաներու ծախեր է»¹¹⁶:

Ալիշանը եսականություն, նյութապաշտություն, ընտանիքակենտրոնություն հոգեկերտվածքային

* Ավելորդ չէ նշել, որ աշխարհագրական դետերմինիզմը պակաս կարևոր չէր, և հայի որոշակի հատկություններ վերհանելիս Պալասանյանը հղում է կատարում դրան՝ հայի հոգեկերտվածքի որոշ գծեր բացատրելով դաշտավայրային և լեռնոտ տարածքներին բնորոշ բնակիչների հատկություններով: Աշխարհագրական դետերմինիզմի առաջին գաղափարախոս Բոդենը համարում է, որ մարդու ինքնությունը կարելի է որոշել այն բնակավայրով, աշխարհագրական դիրքով, որտեղ նա ապրում է: Յետագայում այս տեսությունը զարգացնում է նաև Մոնտեսպյուն: Ըստ Պալասանյանի՝ լեռնային տարածքներն առավել անազատ են դարձնում, դաշտավայրերը ազատության ձևավորման առումով առավել նպաստավոր են: Յայտնի է, ըստ Պալասանյանի, զբաղվելով երկրագործությամբ և անասնապահությամբ՝ իրենց ստացած բարիքն իրացնելու կարիք ունենին և բնական է, որ վաճառականությունը մեզանում պետք է ունենար առանցքային դեր:

¹¹⁶Նույն տեղում, էջ 190:

թ Ե ր ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ի հ ի մ ք ը տ Ե ս ն ո ւ մ Է հ Ե ն ց վ ա ճ առ ա կ ա ն ո ւ թ յ ա ն ար հ Ե ս տ ի ծ աղ կ մ ա ն և դ ր ա ն ա զ գ ա յ ի ն հ ո գ Ե կ Ե ր տ վ ա ծ ք ի մ Ե ջ Է ա կ ա ն դ Ե ր տ ա լ ո ւ ս խ ա լ ի մ Ե ջ : Վ ա ճ առ ա կ ա ն ի ք ն ո ւ թ ա գ ի ր ը պ Ե տ ք Է փ ո խ ա ր ի ն Ե լ ա զ գ ա ս Ե ր ի , հ ա յ ր Ե ն ա ս Ե ր ի ք ն ո ւ թ ա գ ր մ ա մ ք : Ա լ ի շ ա ն ի ` հ ա յ ի ա յ ս հ ա տ կ ո ւ թ յ ա ն ն մ ա ն մ Ե կ ն ա ք ա ն ո ւ մ ը և օ տ ա ր ն Ե ր ի ն չ ա ն դ ր ա դ առ ն ա լ ո ւ մ ո տ Ե ց ո ւ մ ը հ ո ւ շ ո ւ մ Է , ո ր լ ո ւ ս ա վ ո ր ա կ ա ն ի ն ք ն ո ւ թ յ ա ն մ Ե ջ դ Ե ո հ ր ա մ ա յ ա կ ա ն չ ի դ առ ն ո ւ մ հ ա շ վ ի առ ն Ե լ ա յ ն , թ Ե ի ն չ պ Ե ս Ե ն օ տ ա ր ն Ե ր ը ք ն ո ր ո շ ո ւ մ հ ա յ ի ն : Ի ն չ և Է , վ Ե ր ա դ առ ն ա լ ո վ Ա լ ի շ ա ն ի հ ա յ ա ճ ա ն ա չ ո ղ ո ւ թ յ ա ն հ ի մ ն ա կ ա ն դ ր ո ւ յ թ ն Ե ր ի ն , պ Ե տ ք Է ն շ Ե լ , ո ր դ ր ա ն ց ո ւ մ ար տ ա հ ա յ տ վ ո ւ մ Ե ն Լ ո ւ ս ա վ ո ր ա կ ա ն ո ւ թ յ ա ն հ ի մ ն ա կ ա ն մ ո տ Ե ց ո ւ մ ն Ե ր ը ` կ ր ո ն ա կ ա ն ա զ գ ի ց ք աղ ա ք ա կ ա ն ա զ գ ի վ Ե ր ա ծ մ ա ն տ Ե ս լ ա կ ա ն ը ` «ա զ գ », «հ ա յ ր Ե ն ի ք » հ ա ս կ ա ց ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ի Է ա կ ա ն դ Ե ր հ ա տ կ ա ց ն Ե լ ը և ա զ գ ա ս ի ր ո ւ թ յ ա ն վ ր ա հ ի մ ն վ ա ծ ի ն ք ն ո ւ թ յ ա ն հ ա ր ա ց ո ւ յ ց ի կ առ ո ւ ց ո ւ մ ը :

Ե լ ն Ե լ ո վ վ Ե ր ո շ ար ա դ ր յ ա լ ի ց ` պ Ե տ ք Է ն շ Ե լ , ո ր հ ա յ ո ց ի ն ք ն ո ւ թ յ ա ն լ ո ւ ս ա վ ո ր ա կ ա ն ն ա խ ա գ ծ ի հ ի մ ն ա ս յ ո ւ ն ն Ե ր ի ց կ ար և ո ր ա գ ո ւ յ ն ը **ի ն ք ն ա ճ ա ն ա չ ո ղ ո ւ թ յ ո ւ ն ն Է** , ո ր ի ն պ ա տ ա կ ը ա զ գ ա յ ի ն առ ա ջ ը ն թ ա ց ն Է ` ա զ գ ի , հ ա յ ր Ե ն ի ք ի ը ն կ ա լ ո ւ մ ն Ե ր ի փ ո փ ո խ ո ւ թ յ ա ն և ա զ գ ա ս ի ր ա կ ա ն ո ւ հ ա յ ր Ե ն ա ս ի ր ա կ ա ն մ տ ա ծ ո ղ ո ւ թ յ ա ն ս աղ մ ն ա վ ո ր մ ա ն մ ի ջ ո ց ո վ : Ո ւ ն Ե ն ա լ ո վ ի ն ք ն ա ճ ա ն ա չ ո ղ ո ւ թ յ ա ն ն ո ւ յ ն ն պ ա տ ա կ ը ` հ ա յ լ ո ւ ս ա վ ո ր ա կ ա ն ն Ե ր ը դ ր ս և ո ր Ե ց ի ն տ ա ր ք Ե ր , ի ր ար չ ք ա ց առ ո ղ Ե ր կ ո ւ մ ո տ Ե ց ո ւ մ ` ի ն ք ն ա ճ ա ն ա չ ո ղ ո ւ թ յ ո ւ ն առ ա ն ց **«Ո ւ ր ի շ »-ի ` «Ե ս »-«Ե ս »** փ ո խ հ ա ր ա ք Ե ր ո ւ թ յ ա ն հ ա մ ա տ Ե ք ս տ ո ւ մ և ի ն ք ն ա ճ ա ն ա չ ո ղ ո ւ թ յ ո ւ ն ա յ լ ա ճ ա ն ա չ ո ղ ո ւ թ յ ա ն մ ի ջ ո ց ո վ ` հ ի մ ն վ ա ծ **«Ե ս »-ի և «Ո ւ ր ի շ »-ի** փ ո խ հ ա ր ա ք Ե ր ո ւ թ յ ա ն վ ր ա : Ի ն ք ն ա ճ ա ն ա չ ո ղ ո ւ թ յ ո ւ ն առ ա ն ց **«Ո ւ ր ի շ »-ի , «Ե ս »-«Ե ս »** փ ո խ հ ա ր ա ք Ե ր ո ւ թ յ ո ւ ն ը

խարսխվում էր ազգամիջյան կապերի ու փոխհարաբերությունների ճանաչողության վրա: Ի տարբերություն **«Ես»-«Ես»** ճանաչողությանը՝ ինքնաճանաչողությունն այլաճանաչողության միջոցով հենվում էր **«Ես»-«Ուրիշ»** փոխհարաբերության իմացության վրա: Այն հրամայական դարձրեց **«Ուրիշ»-ի** միջոցով ազգային **«Ես»-ը** ճանաչելու և սահմանելու սկզբունքը, որպեսզի վերագրվող ինքնությունից անցում կատարվի ապրվող ինքնությանը (**Մ. Նալբանդյան**), ինչն ակնհայտ էր հատկապես հայի և թուրքի, քրդի ինքնությունների միջև տարվող գուճահեռներում (**Րաֆֆի**): Իսկ դարավերջին արդեն այլաճանաչողությունը ձեռք բերեց **«քաղաքակրթական չափում»**, որը նախուրվագծվեց ազգային իդեալիզմի դրական և բացասական բնորոշումներով (**Գր. Արծրունին**), ապա հային բնորոշ այն հատկությունների քննարկմամբ, (մասնավորապես՝ վաճառականությունը (**Ղ. Ալիշան**), որոնք նկատել են նաև օտարները:

2.2 ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՆՑՅԱԼ Ի ՎԵՐԱԻՄԱՍՏԱՎՈՐՄԱՆ ՅՈՒՐԱՅ ԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Պատմական անցյալի վերաիմաստավորման հարցը առանցքային տեղ էր գրավում հայոց ինքնուրույն լուսավորական նախագծում: Անցյալ, որը և՛ մինչ լուսավորական, և՛ լուսավորական ինքնուրույն հիմքն է: Ճանաչելով՝ այն պետք է վերաիմաստավորվեր, փոխեր իր գոյության կերպը և լուսաբանվեր ժամանակի պահանջներին համապատասխան: Պատմական անցյալը* բովանդակում է ազգային իդեալների, գաղափարների պատմական զարգացումը, վերելքներն ու անկումները, հոգեկերտվածքի ու մտածողության առանձնահատկությունները: Լուսավորական նախագիծը կառուցարկելիս պատմական անցյալն առանցքային դերկատարում ունի, քանզի այն **մինչ լուսավորական ինքնուրույնը կապում է**

* Պատմությունը, Յասպերսի բնութագրմամբ, ծագում է այն տեղ, որտեղ կա պատմության ըմբռնում. ավանդույթներ, փաստագրություն, արմատների և տեղի ունեցող իրադարձությունների ընկալում (Տե՛ս **Ясперс К., Истоки истории и ее цель, Выпуск 1, ИНИОН, М., 1978, էջ 64**), բացի այդ, ազգային ինքնության տեսանկյունից պատմական անցյալի մյուս կարևոր գործառնություն է այն, որ «մարդկանց միավորում է անցյալի միևնույն փորձին հաղորդակից դառնալու գիտակցությունը և այն ընդունելը նշանակում է թույլ տալ, որպեսզի հիշողությունը տարածվի, դառնա համընդհանուր» (տե՛ս **George E. Vincent, The social memory, Minnesota History Bulletin, Vol. 1, No. 5 (Feb., 1916), էջ 249**): Իսկ Պ. Նոռայի բնութագրմամբ. «պատմությունը, իր առաջնային իմաստով, իրապես ազգի դրսևորումն է, ինչպես և ազգը իրապես դրսևորում է իրեն պատմության միջոցով և սա էլ դառնում է մեր կուլտիվ հիշողության շրջանակը» (Մեջբ. ըստ **Մարտիան Զ., Հիշողության դերն ազգային ինքնության կառուցվածքում. Տեսական հարցադրումներ, «Նորավանք» ԳԿՅ, Եր., 2006, էջ 68**):

լ ու ս ա վ ո թ ր ա կ ան ի ն ք ն ու թ յ ան ը , ի ն ք ն ու թ յ ան
կ առ ու ճ մ ան հ ար ց ու մ ծ առ ա յ ու մ եր կ ու ս ի ն է լ .
ան ց յ ալ ը բ եր վ ու մ է ն եր կ ա, ն եր կ ան ա յ ն
վ եր ար ժ ն ո թ ու մ է , գ տ ու մ , վ եր ա գ ն ա հ ա տ ու մ և
դ ար ձ ն ու մ վ ա վ եր ա կ ան : Վ եր ո ն շ յ ալ ի ց գ ա տ`
պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ալ ի վ եր ա ի մ ա ս տ ա վ ո թ մ ան շ ն ո թ հ ի վ
շ ար ու ն ա կ վ ու մ է Լ ու ս ա վ ո թ ր ա կ ան
ի ն ք ն ա ճ ա ն ա չ ո ղ ու թ յ ու ն ը` հ ի մ ք ու մ ու ն ե ն ալ ո վ
ի ն ք ն ա ս տ ե ղ ծ մ ան տ ար թ եր ը և ու թ վ ա գ ծ ե լ ո վ
լ ու ս ա վ ո թ ր ա կ ան ի ն ք ն ու թ յ ան հ ի մ ն ա կ ան
բ ո վ ա ն դ ա կ ու թ յ ու ն ը : «Ո վ ք ե` ը ե ն ք մ ե ն ք`
հ ար ց ա դ թ մ ան պ ա տ ա ս խ ա ն ն եր ը պ ե տ ք է փ ն տր ե լ ո չ
մ ի ա յ ն ք ա ղ ա ք ա կ թ թ ու թ յ ան հ ա մ ա տ ե ք ս տ ու մ , ա յ լ և
պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ալ ի ճ ա ն ա չ ո ղ ու թ յ ան մ ե ջ : Ա յ ն
ար տ ա հ ա յ տ վ ու մ է պ ա տ մ ու թ յ ան վ եր ա ի մ ա ս տ ա վ ո թ մ ան
մ ի ջ ո ց ո վ հ ա յ ի տ ե ղ ն ու դ եր ը ք ա ղ ա ք ա կ թ թ ու թ յ ան մ ե ջ
ո թ ո շ ե լ ու և , ի ն չ ու չ է , ն ա ն հ ա յ ի մ ա ս ի ն
բ ար ձ թ ա ձ ա յ ն ե լ ու մ ո տ ե ց մ ա մ բ : «Ո` վ ե ն ք մ ե ն ք
հ ար ց ա դ թ ու մ ը» Լ թ ա ց վ ու մ է ն ա ն «Ո` վ ե ն ք մ ե ն ք
մ ար դ կ ու թ յ ան պ ա տ մ ու թ յ ան մ ե ջ» հ ար ց ա դ թ մ ա մ բ , ո թ ի
պ ա տ ա ս խ ա ն ն եր ը հ ա յ լ ու ս ա վ ո թ ր ա կ ան ն եր ը փ ն տր ու մ
ե ն պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ալ ու մ` առ ա ջ ն ո թ դ վ ե լ ո վ
պ ա տ մ ու թ յ ան ի մ ա ս տ ա վ ո թ մ ան տ ար բ եր
մ ո տ ե ց ու մ ն եր ո վ : Պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ալ ը , ս ա կ ա յ ն , ո չ թ ե
ը ն կ ալ վ ու մ է մ ե խ ա ն ի կ ո թ ե ն , ա յ լ ե ն թ ար կ վ ու մ է
գ տ մ ան , ի ս կ պ ա տ մ ա կ ան հ եր մ ե ն և տ ի կ ա յ ի չ ա փ ա ն ի շ
դ առ ն ու մ է օ գ տ ա կ ար ու թ յ ու ն ը . պ ա տ մ ու թ յ ու ն ի ց
վ եր ց ն ու մ է մ ի ա յ ն ա յ ն , ի ն չ ն օ գ տ ա վ ե տ է և
մ ոռ ա ց ու թ յ ան է մ ա տ ն ու մ ա յ ն , ի ն չ ը չ ի
հ ա մ ա պ ա տ ա ս խ ա ն ու մ ժ ա մ ան ա կ ի պ ա հ ա ն ջ ն եր ի ն :
Խ ն դ ի թ ն ա յ ն է , ո թ ան ց յ ալ ի ց ն եր կ ա տ ե ղ ա փ ո խ ե ն
կ ե ն ս ու ն ա կ ը և ն եր կ ա յ ու մ ա յ ն ա պր ե ց ն ե ն , ո թ պ ե ս գ ի
ա պ ա գ ա յ ի պ տ ու ղ ն եր ը Լ ի ն ե ն առ ո ղ ջ : Ի ս կ եր բ ա գ գ ը
ի ն ք ն ու թ յ ան` ան ց յ ալ ի ց տ ար բ եր վ ո ղ մ ո դ ե լ է
ո թ դ ե գ թ ու մ , ա պ ա ա ն հ թ ա ժ ե շ տ ու թ յ ու ն է առ ա ջ ա ն ու մ

պատմութեան ընթացքում վերափոխվելու և համապատասխանեցնել տվյալ ժամանակաշրջանի պահանջներին¹¹⁷: Լուսավորական մտեցումներում պատմական անցյալն ընկալվում է ոչ այնքան որպես հաստատուն մեծություն, որքան՝ փոփոխվող ու շարժուն, լայն իմաստով այն ենթարկվում է վերափոխվող ման որպես անդրադարձ «...ազգի պատմական ճակատագրի նկատմամբ: Հայ պատմափիլիսոփայությունը, ըստ էության, իմաստավորում է ազգի կենսագործունեության կարևորագույն ոլորտների (քաղաքական, հասարակական, հոգևոր) ծագումնաբանական կապը, փոխներգործության դաշտը, դրանով իսկ սահմանում ազգի գոյատևման և զարգացման հեռանկարը՝ ազգի պատմության իդեալական նախագիծը»¹¹⁸: Նախագիծ, որի հենքն ու շարժիչ ուժը դառնում է անցյալի պատմության վերափոխվող ուժը: Հայոց ինքնության լուսավորական նախագիծը կառուցարկելիս անցյալի պատմությունը ներկայացվում էր երկու եղանակով՝ **պատմագիտական և փիլիսոփայական:**

Պատմագիտական մտեցումը պատմության ճանաչողություն մեջ առաջնորդվում է պատմական անընդհատությունը պահպանելու, համակարգային կապերն ու փոխհարաբերությունները հաշվի առնելու, պատմական իրադարձություններին զարգացման տրամաբանությունը չխախտելու և, ապա, միայն քննադատական այնպիսի պատմափիլիսոփայություն ստեղծելու սկզբունքներով, որոնք գուժադրվում/հարաբերվում են հայ ազգային

¹¹⁷ Տե՛ս **Ассман А.**, Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика, Морис Хальбвакс и теория «рамки памяти»/ <https://fil.wikireading.ru/80751/> հասանելի է՝ 09.10.2018

¹¹⁸ **Միրունյան Ռ.**, Պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ. մեթոդական վերլուծություն, «Նոյյան տապան» հրատ., Եր., 2003, էջ 148:

ի ն ք ն ու թ յ ան ը : Ն մ ան մ ո տ ե ց ու մ ո վ է առ ա ջ ն ո թ դ վ ու մ հ ատ կ ա պ ե ս **Ս տ. Պ ալ ա ս ան յ ան ը** : Պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ալ ի վ եր ա ի մ ա ս տ ա վ ո թ մ ան մ յ ու ս մ ո տ ե ց ու մ ը **փ ի լ ի ս ո փ ա յ ակ ան ն (հ թ ա պ ա ր ակ ախ ո ս ակ ան - գ ե ղ ա ր վ ե ս տ ակ ան)** է : Ա յ ն առ ա վ ե լ ք ն ո թ ո շ է գ թ ո ղ - հ թ ա պ ա ր ակ ախ ո ս ն եր ի ն : Ա յ ս մ ո տ ե ց ու մ ո վ է ն առ ա ջ ն ո թ դ վ ու մ հ ատ կ ա պ ե ս **Խ. Ա ք ո վ յ ան ը , Մ. Ն ալ ք ան դ յ ան ը , Ս տ. Ն ա գ ա ր յ ան ց ը և Բ ա \$ \$ ի ն** , ո թ ո ն ք ը ն տ թ ո վ ի է ն մ ո տ ե ն ու մ պ ա տ մ ու թ յ ան ը ` հ ե տ ն ե լ ո վ ի ն ք ն ու թ յ ան ն ո թ ա ց մ ան հ ե տ ն յ ալ պ ա հ ան ջ ն եր ի ն ` ս տ ե ղ ծ ե լ **ն ո թ մ տ ա ծ ո ղ ու թ յ ան ը** հ ա մ ա ր ժ ե ք կ եր պ ա ր - հ եր ո ս ն եր ի ս տ ե ղ ծ ու մ , պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ալ ի ո թ ո շ դ թ վ ա գ ն եր ի առ ա ս պ ե լ ա ց ու մ ու ա պ առ ա ս պ ե լ ա ց ու մ ` **ք ա ղ ա ք ակ ան կ շ ի ո ձ ձ ե ո ք ք եր ե լ ու , ա գ գ ա յ ի ն գ ո յ ու թ յ ան վ եր ա ր ժ և ո թ ու մ ու վ եր ակ ե ն դ ան ա ց ու մ , պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ալ ի ն ք ա ղ ա ք ակ թ ակ ան չ ա փ ու մ տ ալ ու ձ գ տ ու մ** : Եր կ ու ա յ ս մ ո տ ե ց ու մ ն եր ի առ ա ն ձ ն ա հ ատ կ ու թ յ ու ն ն ա յ ն է , ո թ ս թ ա ն ք ո չ թ ե մ եր ժ ու մ է ն ի թ ա ր , ա յ լ գ տ ն վ ու մ է ն օ թ գ ան ակ ան մ ի ա ս ն ու թ յ ան մ ե ջ :

Պ ա տ մ ա գ ի տ ակ ան մ ո տ ե ց ու մ : Պ ա տ մ ու թ յ ան ն առ եր ե ս վ ե լ ու և ա յ ն ք ն ն ա դ ա տ ո թ ե ն վ եր ա ի մ ա ս տ ա վ ո թ ե լ ու առ ու մ ո վ Մ ա դ թ ա ս ի խ մ ք ակ ի ն եր կ ա յ ա ց ու ց ի չ ն եր ը լ ի ո վ ի ն օ գ տ վ ե ց ի ն « հ ա մ ա ր ձ ակ » լ ի ն ե լ ու ե վ թ ո պ ակ ան Լ ու ս ա վ ո թ ակ ան ու թ յ ան կ ո չ ի ց , ո թ ը , է թ ե Մ խ ի թ ա ր յ ան ն եր ի պ ա ր ա գ ա յ ու մ գ ու տ պ ա տ մ ա կ ան , **մ շ ակ ու թ ա յ ի ն** ա ս տ առ ու ն եր , ա պ ա Մ ա դ թ ա ս ի խ մ ք ակ ու մ ս տ ա ց ա վ **ք ա ղ ա ք ակ ան** ք ո վ ան դ ակ ու թ յ ու ն : Պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ալ ը ք ն ն ա թ կ վ ե ց պ ա տ մ ա կ ան ո թ ո շ դ թ վ ա գ ն եր առ ա թ կ ա յ ակ ան ո թ ե ն լ ու ս ա ք ան ե լ ու և դ թ ան ք ա պ առ ա ս պ ե լ ակ ան ա ց ն ե լ ու տ ե ս ան կ յ ու ն ի ց : **Շ . Շ ա հ ա մ ի թ յ ան ը** , օ թ ի ն ակ , Տ ի գ թ ան Մ ե ծ ի , ծ ո վ ի ց ծ ո վ Յ ա յ ա ս տ ա ն ի մ ա ս ի ն ի դ ե ալ ակ ան պ ա տ կ եր ա ց ու մ ն եր ը

համարեց անպտուղ: Տիգրան Մեծը եղել է
 աշխարհակալ և ծովից ծով Յայաստանն ստեղծել է
 ուրիշ ների ենթարկեց նել ու միջոցով: Ակնածանքով
 վերաբերվելով իր արքաներին՝ հայը հայտնվել է
 փառքի որոգայթում: Յամաշխարհային պատմության
 էջերում քիչ չեն այնպիսի ինքնակալների
 օրինակները, որոնց ուղիով անցել են նաև հայ
 առաջնորդները: Ընդունելով ու
 իդեալականացնելով մեր պատմության նման
 դրվագները՝ կամաթե կամա իդեալականում ենք
 այնպիսի ինքնությունը, որին բնորոշ են դառնում
 աշխարհակալներին վերագրվող
 հատկությունները՝ **կամապաշտ վարքն ու
 փոփոխական էությունը**¹¹⁹: Բացի այդ, հետագա
 դարերում ամբարտավանության, գոռոզության և
 ինքնահաճության որակներով վարակվեց նաև
 ամբողջ հայ ազգը, իսկ հայերի կողմից պատմության
 իդեալականացման այս կերպը հանգեցրեց մտքի
 կուրության: Պատմությանն առերեսվելով վախը
 թույլ չտվեց հային հասկանալ անցյալի սխալները և
 այն վերաիմաստավորել: Առաջնորդվելով
 դարաշրջանի այն պահանջով, որով ապրում էր
 քաղաքակիրթ ամբողջ եվրոպան և որտեղ
 աշխարհակալները այլևս դեր չունեին, **Շ.
 Շահամիրյանը** պատմության մեջ ճշմարիտը,
 ընդօրինակելի նսահմանում է արժեքային այնպիսի
 չափանիշների համաձայն, որտեղ բռնությունը,
 հարկադրանքը, կողոպուտը, ինչ նպատակով էլ լինի,
 թեկուզ ծովից ծով Յայաստան ունենալ ու
 մտայնությունամբ, մերժելի է: Շ. Շահամիրյանն
 անտեսում է այն, որ Տիգրան Մեծի և մյուս արքաների
 դերն առանցքային է և ընդօրինակման արժանի ոչ
 միայն նվաճողականության շնորհիվ, այլև

¹¹⁹ Տե՛ս **Շահամիրյան Շ.**, Որոգայթ փառաց (թարգմ.՝ Բ.Գ.Դ., պրոֆ. Պ. Խաչատրյան), «Յայաստան» հրատ., Եր., 2002, էջ 21:

արի ու թյան, քաջ ու թյան և այն իդեալներին, որոնք խիստ անհրաժեշտ են նաև լուսավորական հային: Նա արդիական է դարձնում պատմական անցյալի իմաստավորման քաղաքական համատեքստը, մերժում անցյալի պատմություն հիշատակման արժանի դրվագները և առաջ քաշում լուսավորական իդեալներ, որտեղ աշխարհակալներին հերոսական կերպարները փոխարինվում են քաղաքացու գիտակցությունամբ, հայրենիքը սիրող մարդկանց իդեալներով՝ միաժամանակ շեշտելով պատմական անցյալը քննադատորեն արժևորելու և անցյալից «կենսասփորձ» ձեռք բերելու անհրաժեշտությունը:

Մխիթարյանները՝ հանձին Չամչյանի և սանդրադարձ կատարեցին պատմական անցյալի վերաիմաստավորման հարցին: Չամչյանն առաջ քաշեց պատմություն իմաստի խնդիրը՝ դրա լուծումը տեսնելով անցյալի սխալները ճանաչելու և դրանք չկրկնելու մեջ: Ի տարբերություն նախորդ դարերի պատմագետների՝ Չամչյանը փորձեց «ստեղծել» այնպիսի պատմություն, որը չի պարունակում հակասություններ և որում խախտված չէ ժամանակագրությունը¹²⁰: Այս առումով Մխիթարյանները և, մասնավորապես, Չամչյանը պատմական անցյալը վերաիմաստավորեցին պատմափիլիսոփայության դիրքերից՝ այդքան էլ չհեռանալով բուն պատմությունից և փաստագրությունից: Այս փոփոխում Մխիթարյանները վերակենդանացրին փաստական պատմությունը, հետաքրքրություն առաջացրին դրա նկատմամբ և հային հաղորդակից դարձնելով իր պատմությանը՝ տվեցին «...անցեալին մեջ ազգերուն մեծագոյնը

¹²⁰ Տե՛ս **Չամչեանց Մ.**, Պատմութիւն Յայոց. Ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784: Զտ. Ա, տպ. Զինվաննի Պիացոյի, Վենետիկ, 1784, էջ 3-6:

ը լ լ ա լ ու պատրանքը»¹²¹: Պատմական անցյալի վերաիմաստավորման նման մեկնակետը հիմնաքարային էր, քանզի նույնականության ճգնաժամի պայմաններում ազգայինի վերակենդանացումը հիմք էր ստեղծում ազգաճանաչողության համար, որի արդյունքն էր թմրություններից «արթնացող» սերնառ հայրենիքն ու ազգը: Ինչպես նկատում է Չոպանյանը՝ հավատն առ սեփական ուժը ձևավորեց հայ ժողովրդի ինքնագիտակցության նոր մակարդակ՝ հիմնված ինքնաանդրադարձման ու ինքնագնահատման վրա: Լուսավորականության կանտյան սկզբունքը՝ «Յամարձակությունն ունեցի՛ր օգտվել սեփական բանականություններից», Մխիթարյանների (Չամչյան, Ինճիճյան, Ալիշան) շնորհիվ վերածնակերպվեց որպես «Յամարձակությունն ունեցի՛ր ճանաչել սեփական պատմությունը (այս համատեքստում՝ ազգային ինքնությունը) և այն համապատասխանեցրու ժամանակի պահանջներին» նշանաբանի: Յիշյալ մոտեցմամբ ու կոչով սաղմնավորվեց պատմական անցյալը դիտարկելու հայ լուսավորականության հիմնական ուղերձը, որն իր արձագանքը գտավ ամբողջ XIX դարում:

Մադրասի խմբակի ներկայացուցիչները և Մխիթարյանները պատմական անցյալի վերաիմաստավորումը դիտարկեցին երկու տեսանկյուններից՝ **քաղաքակն և մշակութային**, որոնք ստեղծվորվում են **պատմագիտական** մոտեցման մեջ: Վերջինիս առանձնահատկությունն այն էր, որ հայոց պատմությունը քննում էր սաղմնավորման օրից և այն դիտարկում ազգային ինքնության լուսածիրում, պատմական անցյալի վերակենդանացման միջոցով հային հաղորդակից

¹²¹ **Չոպանյան Ա.**, Վեներտիկի Մխիթարեանները, «Անահիտ», թիվ 12, Բարիզ, 1899, էջ 359:

դարձնում իր ինքնուրույնը: Այս մոտեցման մշակողներին էր **Ստ. Պալասանյանը**, որը անդրադառնում է հայոց **անընդհատ** պատմությանը՝ կատարելով արժեքավոր եզրահանգումներ հայոց ինքնուրույն տեսանկյունից: Պատմական անցյալը վերաիմաստավորելիս Պալասանյանը, կարծես չի անտեսում պատմության ընկալման բեկոնյան մեթոդաբանությունը, և պատմությունը բաժանում է երեք բաղկացուցիչ մասի՝ **եկեղեցական պատմություն**, **քաղաքական պատմություն** և **գիտություն** **արվեստի պատմություն**¹²²: Նրա պատմափիլիսոփայության առանձնահատկությունը դառնում է այն, որ նա և՛ պատմագրության, և՛ քննական պատմության, և՛ ազգային ինքնուրույն հարցերը ներկայացնում է միմյանց զուգահեռ՝ չխախտելով հայոց պատմության ընթացքի շարադրանքը: Հայոց պատմությունն սկսելով հեթանոսական շրջանից և անդրադառնալով Վահագնի, Տորթի, Արտաշեսի, Սմբատի վերաբերյալ բանաստեղծություններին՝ Պալասանյանը դրանցում տեսնում է **ժողովրդի իդեալներ**ի զարգացումը, գերբնականից բնականին անցումը, հոգևոր ուժի առավելությունը ֆիզիկականին կատմամբ: Վերոնշյալն առավել փաստարկված դարձնելու ձգտմամբ՝ Ստ. Պալասանյանը զուգահեռներ է անցկացնում հայերի և հեթանոսայլ ազգերի միջև, հոգեկերտվածքային տեսանկյունից ներկայացնում տարբերությունները: Ինչպես օրինակ՝ հայ հեթանոսական կրոնում պաշտվող աստվածներին նախընտրելի են եղել արեգակը, լուսնինը, աստղերը, ինչը փաստում է **երկնային առավելությունը** **երկրայինի**, **հոգևորի գերակշռությունը** **մարմնականին** կատմամբ: Այս կերպ Պալասանյանն ակնարկում է, որ հայը, ի

¹²² Տե՛ս **Бекон Ф.**, Сочинения в двух томах, Т.1, «Мысль», М., 1977, էջ 159:

տարբերությունն այլոց, ի **սկզբանե գերադասել է հոգևորը նյութականից**: Թեև հայերը ևս պաշտել են Միհրաստծուն, սակայն Միհրը չի նյութականացվել, այլ ներկայացել է անտեսանելի հոլորի տեսքով, տարին միայն մեկ անգամ՝ խարոլյկի ձևով, իսկ պարսիկները միշտ անշեջ են պահել նյութական կրակը ¹²³: Աստվածապաշտության ավանդույթներին այս գուգադրման նպատակը ինքնությունների տարբերությունների վերհանումն էր և տիեզերքին, բնությանը, հասարակությանը հարաբերվելու առանձնահատկության մատնանշումը: Այս առանձնահատկության շեշտադրումով, կարծես, Պալասանյանը նաև ակնարկում է, որ հայերին բնորոշ է եղել պաշտել այն, ինչն անտեսանելի է և նրանք նյութական Աստծո կարիքերքեք չեն ունեցել: Հայոց ինքնությունն արտացոլող մյուս հատկությունը, ինչն Արագեղեցիկի կերպարի ամբողջացման միջոցով վկայակոչում է Պալասանյանը, «...հայոց նախնական կեանքի մի բարոյական կողմը» շեշտադրելն է ¹²⁴: Արագեղեցիկը պատկերվում է որպես բարոյական առաքինություններով օժտված կերպար, որը կրում է իր ժամանակաշրջանի արժեհամակարգը: Այս կերպ Պալասանյանը հուշում է, որ հայոց պատմությանը նթացքում բարոյական արժեհամակարգի գերակայության սկզբունքը միայն քրիստոնեական արժեհամակարգով չէր պայմանավորված, այլ այն ինքնության այնպիսի որակ էր, որով հայը առաջնորդվում էր նախաքրիստոնեական շրջանում և, ըստ այդմ նաև կազմակերպում իր կյանքը: Դժվար է չհամաձայնել, որ, իրոք, հայոց պատմության

¹²³ Տե՛ս **Պալասանյան Ստ.**, Պատմություն հայոց գրականության, Հ. Էնֆիաճեանցի և Ընկ., Թիֆլիզ, 1865, էջ 142-145:

¹²⁴ Տե՛ս **Պալասանյան Ստ.**, Պատմություն հայոց. Սկզբից մինչև մերօրերը, Թիֆլիսի ընկ. Հայերեն գրքերի հրատ., Թիֆլիզ, 1890, էջ 25:

Էջերում նման դրվագները բազմաթիվ են և՛
 քրիստոնեությունից առաջ, և՛
 քրիստոնեությունից հետո: Այդ են փաստում նաև
 հայոց դյուցազներգությունը,
 ավանդազրույցները, հեքիաթները և այլն:
 Պալասանյանը պատմական անցյալի
 վերաիմաստավորման այս տեսանկյունից
 մինչև սովորական ինքնություն մեջ **տեսնում է**
այնպիսի դրական հատկանիշներ, որոնք կարող են
ընդօրինակվել և որոնք, ի դեպ, օրինակելի են
համարվում նաև եվրոպական Լուսավորականության
մեջ: Չայը ոչ միայն անմասն չի եղել այդ
 արժեքներից, այլև եղել է դրանց կոնսերվատիվ,
 հետևապես պատմական անցյալը դառնում է հիմք
 հային քաղաքակրթության ծիրում դիտելու համար:
 Չեթանոս հայի կերպարը նման կերպ է ներկայացնում
 նաև Ղևոնդ Ալիշանը՝ ուշադրություն հրավիրելով
 այն փաստին, որ բացի մեհենական գրվածքներից,
 հեթանոս հայը չունեի կանոնակարգված աղոթքներ,
 իսկ այն, ինչ կար, միայն ունեեր առօրյա-կենցաղային
 բովանդակություն: Այսպիսով՝ Ալիշանը ցույց է
 տալիս, որ իսկզբանե հայի և հեթանոսության կապը
 այնքան արտահայտված չի եղել, որքան այլ
 ժողովուրդների պարագայում: Ուշագրավ է նաև այն,
 որ վերլուծելով երևույթները, Ալիշանը
 համեմատում է, օրինակ, **քուրմ և քահանա** (քավել
 բառից) բառերը և դրանով ևս շեշտում
 ինքնութենական տարբերությունները կամ
 նմանությունները: Իսկ Չայկը, ի հակադրություն
 ընդունված տեսակետի, ներկայանում է որպես
 աստվածապաշտ. «և գրեթե կրօնական եռանդամբ
 հակառակեցաւ Բելայ. ոչ միայն զի (դու) չես
 աստուած, այլ շուն դու»¹²⁵: Ալիշանը ևս փորձում է

¹²⁵ **Ալիշան Ղ.**, Չին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Ս.
 Ղազար, Վենետիկ, 1895, էջ 24:

ամրապնդել հայի՝ նաև հեթանոսական շրջանում քրիստոնյային վայել արժեքներ ունենալու դրույթը և դրանով իսկ պատմական անցյալի մեջ կատեսնում հայի հոգեկերտվածքի և քրիստոնեական արժեհամակարգի միջև: Չէ՞ որ լուսավորական ժամանակաշրջանը կարող էր և մոռացու թյան մատնել կրոնական որոշ արժեքներ՝ հիմնվելով արդիականու թյան պահանջների վրա, այն է՝ հասարակու թյան աշխարհականացումը: Այս առումով և՛ Պալասանյանը, և՛ Ալիշանը ենթատեքստում փորձում էին պատմական անցյալը ներկայացնել այնպիսի լույսի ներքո, որն առավել ակնհայտ կդարձներ քրիստոնեական կրոնի տեղն ու դերը հայի ինքնու թյան մեջ: Անցում կատարելով քրիստոնեու թյանը՝ Պալասանյանը հատկապես ուշադրու թյուն է դարձնում այն բեկումնային դերին, որն ունեցավ քրիստոնեու թյունը հայոց ինքնու թյան համար. «Քրիստոնեու թիւնը նոր և ճշմարիտ քաղաքակրթու թեան ասպարէզ է բաց անում Յայոց առաջ, և Աւետարանի լոյսը այնպիսի յեղափոխու թիւն է ձգում ազգի մէջ, որ թէ՛ նոր աներքին կեանքի պայմանները և թէ՛ քաղաքական յարաբերու թիւնները բոլորովին կերպարանափոխեն լինում...»¹²⁶: Ենթադրելի է, որ առաջին հեղափոխու թյունը, իհարկե, պետք է վերաբերեր հանրամատչելի և համընդհանուր կրթու թյան հաստատմանը: Պալասանյանը լուսավորու թյան տարածումը և գրերի ստեղծումն անմիջականորեն պայմանավորում է Յայոց աշխարհում քրիստոնեու թյան մուտքով, քանզի Գրիգոր Լուսավորիչը, նպատակադրվելով տարածել քրիստոնեու թյունը նաև կրթու թյան միջոցով, հիմք դրեց ազգային առաջին դպրոցներին: Սակայն, քանի

¹²⁶ **Պալասանյան Ստ.**, Պատմու թիւն հայոց. Սկզբից մինչեւ մեր օրերը, էջ 128:

որ հայոց լեզուն չուներ իր նշանային համակարգը
 և դրանով իսկ դժվարանում էր ազգային դպրոցների
 ստեղծման գործը, ուստի Մաշտոցի ջանքերի
 շնորհիվ կյանքի կոչվեցին հայերեն տառերը, ինչը
 մեծապես խթանեց կրթության, և, ապա, գիտության
 զարգացմանը: Քրիստոնեության բերած մյուս
 հեղափոխությունը, ինչպես նշում է Պալասանյանը,
 քաղաքական իրավիճակի փոփոխությունն է: Այս
 համատեքստում Վարդանանց պատերազմն աչքաթող
 անելը կամ շրջանցելն աններելի է, քանզի,
 Պալասանյանն իր հերթին, հայոց պատմության այդ
 դրվագը չի անտեսում՝ նշելով հանուն հավատի
 պատերազմի և ազգային եկեղեցին պահպանելու
 անհրաժեշտությունը, **տարանջատելով դավաճանի
 (Վասակ) և հայրենասերի (Վարդան) կերպարները:**
 Ազգային եկեղեցու գոյությունը արդեն իսկ
 ենթադրում էր նրա գործառույթների ոչ միայն
 հոգևոր, այլև աշխարհիկ բնույթ ունենալը, ինչը,
 քաղաքական առումով, շրջադարձային էր հայոց
 պատմության մեջ, քանզի խախտում էր արտաքին և
 ներքին իշխանությունների
 ներդաշնակությունը¹²⁷: Ներքին և արտաքին
 իշխանությունների ջնջված սահմանները
 ամրապնդեցին եկեղեցական մենիշխանությունը և
 հեթանոսությունից հետո քրիստոնեական
 եկեղեցին դարձավ հիմնասույն և՛ քաղաքական, և՛
 կրոնական, և՛ ինքնության պահպանման առումով:
 Պալասանյանը հեթանոս հայի կերպարում շեշտում է
 երկնային և ոչ երկրային աստվածներին
 երկրպագելու միտումը, քանզի հեթանոս հայի մեջ
 չի տեսնում նյութապաշտ

¹²⁷ Հոգևոր իշխանությունը ներքին իշխանությունն է, իսկ
 քաղաքական իշխանությունը՝ արտաքին, քանզի այլ բան է
 համոզելը, մեկ այլ բան հրամայելը, այլ բան է փաստարկելը,
 մեկ այլ բան պատժելը (տե՛ս **Локк, Толанд, Колинз**, *Английское свободомыслие, Мысль, М., 1981*,
 էջ 33):

անհատի¹²⁸ քրիստոնեության դերի բացարձակացման պալասանյանական մոտեցումը թույլ է տալիս ենթադրել, որ նահայոց ինքնություն մեջ էական, թեթոչ վճռորոշ դեր է վերապահում կրոնական տարրին: Ի տարբերություն լուսավորականների այն թևի, որը բեկումնային է համարում ինքնություն կրոնական հարացույցից անցումը լուսավորական հարացույցին՝ Պալասանյանը, հանդես է գալիս լուսավորական-պահպանողական ուղղության **չ ակապո** դիրքերից: Նա ուշադրություն է հրավիրում հայի հոգեկերտվածքի բնույթին՝ ակնարկելով, որ ոչ թե քրիստոնեությունն է փոխել հայի հոգեկերտվածքը, այլ հայն է հակում ունեցել աննյութականի հանդեպ: Ընդունելով Պալասանյանի այս դրույթը՝ միաժամանակ պետք է նշել, որ քրիստոնեությունն էլ իր հերթին նպաստել է հոգեկերտվածքային այդ հատկությունների ամրապնդմանը և ունի որոշակի դեր կրավորականության ու անհատակենտրոնության հոգեկերտվածքային հատկությունների ստեղծման /ամրապնդման առումով:

Հեթանոսական և քրիստոնեական հարացույցները քննարկելիս Պալասանյանը, հոգեկերտվածքային միագծությունը պահպանելու պատճառով առաջադրում է հայոց

հոգեկերտվածքային ինքնության անընդհատություն գաղափարը, ինչը պատմական անցյալը վերագնահատելու առումով նոր տեսանկյուն էր: Այս մոտեցումն ակնբեր էր դարձնում նախ այն, որ հայի պատմական անցյալը երբեք չի ընդհատվել, ավելին՝ նրա պատմական

¹²⁸ Ալիշանը նշում է, որ հնարավոր է հեթանոսական ժամանակաշրջանում եղել են մարդկանց աստվածներին գոհելու արարողություններ, ինչը, սակայն, վկայությունների սակավ լինելու պատճառով հիմնավորելի չէ: Պալասանյանն այս մասին ոչ ինչ չի գրում՝ հեթանոս հային ներկայացնելով միայն դրական լուսիներք:

ընթացի փոփոխությունները գտնվում են օրգանական միասնության մեջ, և, ապաբացատրում հայի դարավոր գոյության և քաղաքակրթության պատմությունը չլինելու ֆենոմենը: **Ունենալով ինքնության, այս համատեքստում նաև սահմանավորման պատմություն, հայը դրանով իսկ ունեւորոշակի հոգեկերտվածքի, մշակույթի պատկանելով ստահություն, ամուր հենք ներկայի և ապագայի իր գոյության համար:** Այդ գիտակցությունը պահպանում էր հայի գոյությունը, ավելին՝ վճռական պահերին դառնում խթան իր ինքնությանը ձուլվելուց փրկելու համար: Այս համատեքստում պատմական անցյալի անընդհատության միտքը դառնում է նույնական ինքնության պատմության անընդհատության մասին միտք և թույլ տալիս եզրակացնել, որ հայոց ինքնության մեջ կան տարրեր, որոնք անփոփոխ են: Եթե ինքնության կառուցման կրոնական տարրը փոխվում է, սակայն հայի հոգեկերտվածքը անսշան փոփոխությունների է ենթարկվում, ուրեմն պետք է ենթադրել, որ լուսավորական ինքնությունը անկարող ամբողջությամբ վերացնել մինչև լուսավորական ինքնությանը բնորոշ կրոնական տարրերը: Այս առումով թեև քրիստոնեությունը մերժում է հեթանոսական աշխարհընկալման բազմաթիվ դրույթներ, սակայն պահպանում է հայի հոգեկերտվածքին հատուկ արքետիպային գծերը¹²⁹: Յենց այդ արքետիպային գծերի շնորհիվ էլ պահպանվում է պատմական անցյալի և ազգային ինքնության անընդհատությունը, իսկ ինքնության լուսավորական պատկերացումները, լինելով բեկումնային, նշանակետ են ընտրում այն, ինչը

¹²⁹ Տե՛ս **2 արարյան Ս.**, Յայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը ձևավորման և կայացման փուլը, «Յայոց ինքնության հարցեր: Գիտական հոդվածների ժողովածու», «Լիմուշ» հրատ., Եր., 2014, էջ 10:

մինչ այդ «անձեռնմխելի» էր: Ենթադրելի է, որ **Պալասանյանը իր չափավոր մոտեցմամբ փորձում է հավասարակշռություն և պահպանել մինչև լուսավորական և լուսավորական ինքնություններին միջև՝ դրանով իսկ պահպանելով հայոց ինքնությունը պատմության անընդհատությունը և օրգանական կապը:**

Անդրադառնալով արվեստին ու գիտությանը՝ Պալասանյանը բավականին ժողովրդական դրանց պատմական զարգացումը ներկայացնելու հարցում, իսկ արվեստի ու պոեզիայի ստեղծման չափանիշ է համարում կրոնական միջավայրը: Այս հարցում արդեն ուրվագծվում է քրիստոնեության վերաբերյալ Պալասանյանի քննադատական մոտեցումը: Այդ էվկայում նրա այն պնդումը, որ հեթանոսության անկմամբ բամբիռն ու քնարը լռեցին և «հայ հանճարի ստեղծական զօրութիւնը ամփոփուէցաւ բացառապէս կրօնական շրջանի մէջ»¹³⁰: Պալասանյանի այս դրոյթը, սակայն, հակասում է իր առաջադրած նախորդ դրոյթներին: Եթե հայն իր բնույթով իսկզբանե հակված էր երկնայինին, հոգևորին, ապա ինչպե՞ս կարող էր հեթանոսությունը կամ քրիստոնեությունը փոխել աշխարհի հետ հուզական կամ մտային փոխհարաբերության մշակույթի կերպը: Պալասանյանը էական չի համարում կամ չի քննում նման հարցադրումները՝ դրանով իսկ խոցելի դարձնելով իր իսկ տեսակետը: Որպես հոգևոր ոլորտի կարևոր ճյուղ՝ Պալասանյանն անդրադառնում է նաև իմաստասիրությանը՝ մասնավորապես Դավիթ Անհաղթին: Գնահատելով վերջինիս ավանդը հայ փիլիսոփայական մտքում՝ Պալասանյանը Անհաղթի բացթողումն է համարում

¹³⁰ **Պալասանյան Ստ.**, Պատմութիւն Հայոց. Սկզբից մինչեւ մեր օրերը, Թիֆլիզ, 1890, էջ 226:

ի մաս տաս իրական գաղափարները հայկական
իրականություն մեջ չդիտարկելը: Իսկ ինչ
վերաբերում է լեզվի՝ որպես կենդանի օրգանիզմի
զարգացմանը, Պալասանյանը դրա աղավաղման և
հետընթացի առաջին տարրերը նկատում է դեռևս XI
դարում, ինչը պայմանավորված էր արաբական
գրականություն և լեզվամտածողություն
ազդեցությունամբ: Այդ հետընթացը նախնականում է
որպես անդամնալի գործընթաց. լեզուն
շարունակում է փոփոխվել նաև հաջորդող
դարերում՝ ընդհուպ մինչև գրաբարից անցումը
աշխարհաբարին: Պալասանյանը գիտություն
ուսումնասիրությունը և դրանվաճումներին գրեթե
չի անդրադառնում, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել,
որ XIX դարի լուսավորական մտքի պատմագրության
մեջ պատմական անցյալը հատկապես կարևորվում էր
բեկումնային իրադարձությունների,
ինքնուրույնական տեսանկյունից, իսկ գիտության
ազդեցությունը ինքնուրույն վրաեթե ոչ անեական,
ապա առաջնային չէր: Մյուս կողմից գիտությունը
թերի էր զարգացած. «...վասնզի՝ գիտութիւն որ լինէր,
գիտութեամբ ազգը կ'բռնուէր. և միապետական
իշխանութեամբ էլ՝ ազգի միութիւնը կ'պահուէր...»¹³¹:
Այս տեղից կարելի է ենթադրել, որ արվեստն ու
գիտությունը իրականում հայ ժողովրդի
պատմության մեջ այնքան էական և որոշիչ դեր չեն
ունեցել, որքան կրոնն ու կրոնական հարցերը և
զարգացել են այնքանով, որքանով առնչվել են այդ
երկուսին: Յայոց ինքնության լուսավորական
վերաիմաստավորման մեջ մինչև լուսավորական
ինքնությանը բնորոշ այդ հատկությունը
վերանայվում է և դրվում է նպատակ **հավասարապես
զարգացնել և՛ գիտությունը, և՛ արվեստը, և՛**

¹³¹ Մխիթարեանց Ա., Յայոց ազգի քաղաքական վիճակը. Միջին
դարերէն մինչեւ մեր ժամանակը, տպ. Լազարեան ճեմարանի
Արեւելեան լեզուաց, Մոսքուա, 1862, էջ 14:

հոգևոր մնացյալ ոլորտները:

Պալասանյանի կարծիքով՝ հայոց պատմության մեջ բեկումնային էին XVII-XIX դարերը: Այս դարերն ազդարարում են Հայաստանում կաթոլիկության սկիզբը և տարածումը: Պալասանյանը սա համարում է կրոնական պառակտում, որի նպատակն առավել ապես քաղաքական էր¹³²: Կաթոլիկ միսիոներների գործունեությունն ընդգրկում էր կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտները՝ թիրախավորելով կրթությունը, սակայն շուտով այն անկում է ապրում և XIX դարի 20-ական թվականներին, թեև առկա գծություններին, կաթոլիկությունը զգալի նվաճումներ չի ունենում: Չնայած կաթոլիկության մուտքը քննադատվում է Պալասանյանի կողմից, սակայն այն ունենում է նաև բարերար ազդեցություն: Եվ թե նախկինում կրոնը ինչ-որ չափով խոչընդոտում էր գիտության զարգացմանը, ապա կաթոլիկությունը խթանում էր դրա առաջխաղացմանը: Ամփոփելով հայոց պատմության դիտարկումը սկզբից մինչև իր օրերը՝ Պալասանյանն կարևորում է նաև Սան-Ստեֆանոյի դաշնագիրը և ոգևորություն չունի, որ առաջին անգամ, երկար դադարից հետո, միջազգային դիվանագիտության մեջ օգտագործվեցին Հայ և Հայաստան բառերը՝ ի ցույց դնելով Հայաստանի՝ որպես առանձին միավորի, քաղաքական թատերաբեմ վերադառնալու փաստը և դրանով իսկ ազդարարելով հայի ինքնության վավեր դառնալու գործընթացի սկիզբը: Ստ. Պալասանյանի պատմափիլիսոփայությունը հայոց ինքնության լուսավորական նախագիծը կառուցելու հարցում ունի ուրույն տեղ: Սկսելով պատմությունը քննել սկզբից մինչև իր օրերը՝ Պալասանյանը

¹³² Տե՛ս **Պալասանյան Ստ.**, Պատմություն հայոց. Սկզբից մինչև Լ մեր օրերը, էջ 451-459:

մինչև լուսավորական և լուսավորական ինքնուրույն
մեջ կրոնական հիմքով տարբերությունը մերժում
է՝ **հաստատելով այն, որ և՛ հեթանոսական, և՛
քրիստոնեական ժամանակաշրջանում եղել են
հոգեկերտվածքային այնպիսի հիմնական
հատկություններ, որոնք ժամանակի ընթացքում չեն
բեկվել, բնորոշել են հային և այդ իսկ միջոցով
պահպանել են հայի ինքնուրույն գոյության
անընդհատությունը՝ սկզբից մինչև ներկան:**
Պալասանյանը արձանագրում է, որ դրանց
զարգացումը ճնշվել է ինքնուրույն մեջ կրոնական
տարրի գերիշխանության պատճառով. արվեստը,
գրականությունը եզերվել են կրոնական
շրջանակում: Յետևապես պահպանելով անցյալի
արժեքավոր կողմերը՝ ներկան պետք է կառուցվի
հաշվի առնելով արդիականության պահանջները:

Փիլիսոփայական մոտեցում

(հրապարակախոսական-գեղարվեստական):

Պատմագիտական մոտեցումը դարձավ այն հիմքը,
որից օգտվելով էլ՝ հայ լուսավորականները
լուծեցին անցյալի պատմությունը հային սիրելի,
օտարների կողմից ընդունելի դարձնելու
հարցերը: Նրանք **առաջադրեցին մարդկության
պատմության ակունքներում լինելու
տեսությունը, պատմական անցյալի
ուսումնասիրության հիման վրա՝ ստեղծեցին
հերոսի և հակահերոսի, հայրենասերի և ազգադավի
կերպարներ:** Ի տարբերություն պատմական անցյալի
պատմագիտական ընկալման փիլիսոփայական
մոտեցումը նշանավորվեց պատմության դրվագներն
ու իրադարձություններն ընտրված նպատակներին
համապատասխանեցնելու մեթոդով: Պատմական
անցյալի **պատմագիտական** վերաիմաստավորման
առաջին փուլում հայ լուսավորականները խնդիր
դրեցին **ստեղծել հայի համար այնպիսի պատմական**

անցյալ , որը կսերմանի ուժի ու հզորության գիտակցում: Այս խնդիրները հաջորդաբար և միմյանց շարունակելով՝ լուծեցին **Խ.Աբովյանը, Մ.Նալբանդյանը** և, որոշ վերապահումով, **Ստ.Նազարյանը:** Աբովյանը, ի տարբերություն Շահամիրյանի քննադատական մոտեցման, առաջնորդվում է հզոր ազգ լինելու կանխադրույթով՝ հիմնավորելով ընտրյալ ազգ լինելու վարկածը և մեկնելով, թե ինչու՞ հայը չի գիտացում իր մեծությունը. «Պատճառն էն ա, որ էս (Ասորիք, Բաբելոնացիք, Մակեդոնացիք, Յուդամայեցիք) ազգերի պատմությունը կարդում ենք, մերը աչքից քցել, չենք էլ գիտում, թե ընչի՛ համար է մեր անունը Յայ, ինչ էլեզու ա, որ մեր բերնումն ա, ո՞վ մեզ մեր հավատը տվեց»¹³³: Աբովյանը ու շարունակություն է դարձնում այն հանգամանքին, որ պատմական անցյալի ճանաչողությունն անտեսվում է, ինչն էլ ավելի կարող է խորացնել ազգային ինքնության ճգնաժամը: Այն հայը, ով չի ճանաչում իր անցյալը, ինչպե՞ս կարող է կառուցել ներկան: Աբովյանը, ի տարբերություն Շահամիրյանի, պատմությունը ոչ թե քննադատորեն է «ճանաչում», այլ գտնում ու գտնում է այն, ինչը հիշատակման է արժանի: Եթե առաջնորդվենք պատմությունը անտեսելու մոտեցմամբ, ժամանակի ընթացքում այն, ինչ կար պատմության մեջ՝ ի դեպ ներ, գաղափարներ և ի վերջո ինքնություն, չի ժառանգվի ու չի դառնա ներկայի սեփականություն: Այդպիսով՝ խախտվում է պատմական անընդհատության շղթան՝ տեղ տալով օտար ինքնություններին և առաջադրելով նույնականության այլ չափորոշիչներ ու մոդելներ: Աբովյանը ուրվագծում է պատմական այնպիսի անցյալ, որը թեև թերի էր պատմական փաստերի տեսանկյունից, սակայն ազգասիրության

¹³³ **Աբովյան Խ.**, Երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1984, էջ 418:

առ ու մ ո վ կ ար ո ղ Է ր ծ առ այ Ե Լ խ թ ա ն ա զ գ ը ճ ա ն ա չ Ե Լ ու
 հ ա մ ար : Ա բ ո վ յ ա ն ը չ ու ն Ե ն ա լ ո վ փ ա ս տ Ե ր և ձ գ տ Ե Լ ո վ
 Յ ա յ ա ս տ ա ն ը ն Ե ր կ այ ա գ ն Ե Լ ո Ր Կ Ե ս հ ի ն
 ք ա ղ ա ք ա կ ր թ ու թ յ ու ն ն Ե ր ի ց մ Ե կ ը ` հ ի մ ն վ ու մ Է
 ա ս տ վ ա ծ ա շ ն չ յ ա ն դ ր ու յ թ ն Ե ր ի վ ր ա (Ն ո յ ի
 Յ ա յ ա ս տ ա ն ու մ ի ջ և ա ն Ե Լ ու հ ա յ տ ն ի պ ա տ մ ու թ յ ու ն ը) :
 Ն շ վ ա ծ ի ց գ ա տ , ը ս տ Ա բ ո վ յ ա ն ի , հ ն ա գ ու յ ն ա զ գ Ե ր ի ց
 մ Ե կ ը Լ ի ն Ե Լ ու փ ա ս տ ար կ ն ար դ Ե ն ի ս կ մ Ե ր
 գ ո յ ու թ յ ու ն ն Է : Ու ր Ե մ ն , ի ր ա վ ա գ ի ո Ր Ե ն հ ա Ր ց Է
 առ ա ջ ա ն ու մ ` **ի օ ն չ ն Է պ ա հ Ե Լ հ ա յ Ե ր ի ն , Ե ր ք
 պ ա տ մ ու թ յ ա ն ը հ ա յ տ ն ի Ե ն շ ա տ ա վ Ե Լ ի հ գ ո Ր ա զ գ Ե ր ,
 ո Ր ո ն ք ժ ա մ ա ն ա կ ի ը ն թ ա ց ք ու մ ձ ու Լ Լ վ Ե Լ Ե ն ,
 ո չ ն չ ա ց Ե Լ ` թ ո ղ ն Ե Լ ո վ մ ի այ ն ի ր Ե ն ց ա ն ու ն ը :**
 Ա բ ո վ յ ա ն ն այ ս հ ա Ր ց ի պ ա տ ա ս խ ա ն ը մ Ե կ ն ա ք ա ն ու մ Է
 հ Ե տ ն յ ա լ կ Ե ր պ ` այ Լ ա զ գ Ե ր ի ց շ ա տ Ե ր ը ա պ ր ու մ Է ի ն
 ա վ ա զ ա կ ի , գ ո ղ ի պ Ե ս , ի ս կ հ ա յ ը ` ո չ . «... ք ու լ ո Ր
 պ ա տ մ ու թ յ ա ն մ ի ջ ի ն մ Ե կ տ Ե ղ չ Ե ս գ տ ն ի Լ , ո Ր ա ս ի ` թ Ե
 հ ա յ ք Ե ր ք ի ր ա ն ց ա վ ա զ ա կ ու թ յ ու ն ը , ս ո պ առ ու թ յ ու ն ը
 թ ո ղ ի ն : Ք ս Ե ն ո Ֆ ո ն դ հ ու յ ն գ ո Ր ա պ Ե տ ն ու պ ա տ մ ա գ ի Ր ը
 վ Ե ց հ ա Ր յ ու ր տ ար ի Ք ր ի ս տ ո ս ի ց առ ա ջ Յ ա յ ա ս տ ա ն ո Ր
 մ տ ա վ , գ ար մ ա ն ու մ ա , թ Ե Ե ն ժ ա մ ա ն ա կ ն Ե Լ հ ա յ ք ի ն չ պ Ե ս
 ա շ խ ա տ ա վ ո Ր , դ ի ն ջ , խ ա ղ ա ղ ա ս Ե ր Է ի ն »¹³⁴ : Վ Ե ր ո ն շ յ ա լ ի ց
 գ ա տ ` Ա բ ո վ յ ա ն ը , պ ա տ մ ու թ յ ա ն ո Ր ո շ դ ր վ ա գ ն Ե ր ի
 ի դ Ե ա լ ա կ ա ն ա ց մ ա ն մ ի ջ ո ց ո վ հ ա յ ի ն վ Ե ր ա գ Ր ու մ Է
 ք ա Ր ո յ ա կ ա ն այ ն պ ի ս ի առ ա ք ի ն ու թ յ ու ն ն Ե ր , ո Ր ո ն ք
 ն ու յ ն ի ս կ Ե վ Ր ո պ ա ց ի ն Ե ր ի ն հ ա ս ու չ Է ի ն և
 ք ն ա կ ա ն ա ք ար այ դ առ ա ք ի ն ու թ յ ու ն ն Ե ր ի ն գ ու գ ա հ Ե ո
 հ ա մ ար ու մ Է , ո Ր հ ա յ ը ս կ ս Ե ց Լ ու ս ա վ ո Ր վ Ե Լ ,
 ք ա ղ ա ք ա կ ր թ վ Ե Լ շ ա տ ա վ Ե Լ ի վ ա ղ : Պ ա տ ա հ ա կ ա ն չ Է , ո Ր
 հ ա յ ա զ գ ը դ ար ձ ա վ առ ա ջ ի ն ք ր ի ս տ ո ն յ ա ա զ գ ը ` ո Ր Կ Ե ս
 ք ա Ր ո յ ա կ ա ն ար ժ Ե հ ա մ ա կ ար գ ը ն տ ր Ե Լ ո վ
 ք ր ի ս տ ո ն Ե ա կ ա ն ս կ գ ք ու ն ք ն Ե ր ը : Ի ս կ այ ն , ո Ր հ ա յ Ե ր ն
 ա ն մ ի ա ք ա ն Ե ն , գ ո ո ո գ Ե ն , ի ր ար չ Ե ն ս ի Ր ու մ , Ա բ ո վ յ ա ն ը
 դ ր ա ն ց հ ա կ ա դ ր ու մ Է Յ ա յ ա ս տ ա ն ի գ ո յ ու թ յ ա ն փ ա ս տ ը :

¹³⁴Ն ու յ ն տ Ե ղ ու մ , Է ջ 420:

Եթե հայ ազգն այդպիսին է եղել իրավացիորեն, ապա ինչպե՞ս չի վերացել քաղաքակրթության թատերաբեմից, ինչի՞ հաշվին է շարունակել իր գոյությունը: Մի՞թե թվացյալ այդ արատներին զուգահեռ չի եղել գոյության առանցք, որը միավորել է այդ անմիաբան, գոռոզ, միմյանց ատող մարդկանց խմբին: **Աբովյանը այդ առանցքը համարում է լեզուն և հավատը` «իր աշխարհը չկարաց ձեռին պահիլ, իր լեզուն, իր հավատը պահեց, որ ոչինչ ազգ չէր կարող անել»¹³⁵:** **Յավատի և լեզվի** շնորհիվ, ըստ Աբովյանի, հայը պահպանեց իր գոյությունը, ընդ որում հայոց լեզուն բնութագրելիս, նա նշում է. «Իրենց յուրահատուկ լեզվի պատճառով, հայերին պետք է համարել մի առանձին, իրենց շրջապատող երկրների և ոչ մեկի հետ ազգակցական կապ չունեցող ժողովուրդ»¹³⁶: Յիշյալ փաստարկները, որոնք թվում են առավել ապես զգացմունքային, քան դատողական, մեկնում են հայոց ինքնության խրթին կողմերից մեկը: **Յայը պահպանել է իր գոյությունը շնորհիվ աշխարհին հարաբերվելու հոգևոր կերպի, որի երկու հիմնասյուները եղել են կրոնը և լեզուն:** Սրանցից յուրաքանչյուրը, որքան էլ պարադոքսալ հնչի, կատարել են և՛ պետության, և՛ ազգային իդեալի, և՛ ընդհանուր նպատակի դեր: Թերևս Աբովյանն այս առումով այն եզակի լուսավորականներից է, ով հուզական հարթությունում առավել խորն է ապրում հայի ինքնությամբ և վերագրվող ինքնությունը վերածում ապրվող ինքնության: Պետք է նկատել, սակայն, որ միայն լեզուն ու կրոնը պահպանելու ձգտումով չէր պայմանավորված հայ ազգի գոյությունը, այլ և՛ դրանց այնպիսի

¹³⁵ **Նույն տեղում**, էջ 421:
¹³⁶ **Աբովյան Խ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու՝ ութ հատորով, Յատրվեցերորդ, Յակական ՍՍՌԳԱ հրատ., Եր., 1955, էջ 45:

գործառույթներով, որոնք հային տալիս էին «ծինաբանական անձնագիր»: Կորցնելով այն՝ հայը կդառնար «թափառող ինքնուրոյան» կրող և գուցե այս կերպ կարելի է բացատրել պատմական բարդ պայմաններում անմիաբան ժողովրդից ամենամիաբան ժողովուրդ դառնալու հայի հոգեկերտվածքային հատկուրյունը:

Ինչևէ, կարևորելով հավատի և լեզվի դերը հայոց ինքնուրոյան պահպանման գործում՝ Աբովյանը երկրորդական չի համարում նաև **հայկական երաժշտության** դերը, որն իր հերթին ինքնուրոյան հիմնաքարերից է: **Երաժշտության և ազգային ինքնուրոյուն**, ո՞րն է այս երկուսի փոխհարաբերման առանցքը, և ինչպե՞ս է կապվում պատմական անցյալին: Թվում է՝ երաժշտության մեջ աշխարհի պատկերը ստեղծվում է հոլյգերի գերակայության արդեն դրանով իսկ այն դառնում է ոչ թե ազգի, այլ մարդկության սեփականուրյունը: Թերևս այն, սակայն այն տարբերության մեջ, որ երաժշտության միջոցով «ստեղծված աշխարհի» պատկերը որոշ ինքնուրոյունների պարագայում գերակա է աշխարհաճանաչողության մյուս մեթոդների նկատմամբ, ինչը թույլ է տալիս այն դիտել կրոնին և լեզվին հավասար: Ահավասիկ, «Որքան էլ գրաբարն՝ իր արտակարգ հարստությամբ, զարգացմամբ, կատարելությամբ, մարդկային իմացության ամենմի բնագավառի համապատասխանող իր ճկունությամբ, բոլոր օտար լեզուներից, մինչև իսկ այն ժողովուրդների, որոնք քաղաքական տեսակետից աննշանակալից ազդեցություն չեն գործել հայերի վրա, իր մաքրության մեղծվածային է թվում և ստիպում է մեզ այս ժողովրդի ծագումը որոնել նախապատմական խոր հնադարում, երբ նա ինքնուրույն կերպով հասել է իր հոգևոր բարձրության, ապա նրանից ոչ նվազ

հիասթափանչ և անբացատրելի է հայ երաժշտության՝
 ինչպես տարբեր հոլյազերի, այնպես էլ մեղեդիների
 ու առանձնահատկությունների
 բազմազանությունը»¹³⁷: Աբովյանը հատկապես
 կարևորում է **Ժողովրդական երգը**՝ որպես ազգը
 ճանաչելու և ավագության միջոց, որով հայ ազգը
 տարբերվում է մյուս ազգերից: Յետաքրքիր է, որ
 արդեն XX դարում երաժշտությունը որպես հայոց
 ինքնության յուրակերպության հիմք համարող
 Օջակյանը գրեթե նույնությամբ կրկնում է
 Աբովյանին՝ նշելով. «Յեւէն քաղաքակրթութիւնը,
 Նիցշէին կարծիքով, ծնունդ է կրօնական երգերու ...,-
 ապա շարունակում,- Անշուշտ, թուրքերուն դեռ կը
 պակսի արուեստագետը, որ քանի մը կարկառուն
 քանդակներով սելեռէր մէկ-երկու երեսները իրենց
 հոգիին, ինչպէս մերը ըրած են մեր շարականները ու
 նոր օրերու մեր գեղջուկ երգերը»¹³⁸: Այսպիսով,
 Աբովյանը և, ապա, Օջակյանը առաջադրում են նոր
 տեսանկյուն՝ համաձայն որի և էզզիս և կրոնին
 ավելանում է նաև երաժշտությունը՝ որպես
 ինքնության հիմնական տարր: Ընդ որում, եթե
 Պալասանյանը համարում էր հայ երաժշտությունը
 կրոնական կապանքներով շղթայված, ապա Աբովյանը
 հենց նման երաժշտությամբ է հայ ինքնությունը
 տարբերում այլոց ինքնությունից: Ըստ Աբովյանի՝
 ահա այս երեքն են կազմում հայ ինքնության
 հիմնասյունները և դրանց շնորհիվ է հայն ապրել
 ու գոյատևել դարեդար: Չնայած ազգային
 ինքնությունը ժամանակի ընթացքում
 որոշակիորեն փոխվում է, սակայն պահպանում են
 անփոփոխ այն տարրերը, որոնք ապահովում են հայի

¹³⁷ **Աբովյան Խ.**, Յայոց եկեղեցական եւ ժողովրդական
 երաժշտությունը, ԵԼԺ ութ հատորով, Յատոր Sասնէրորդ (Լր.
 հատոր), Յայկական ՍՍՌԳԱ հրատ., Եր., 1961, էջ 105:

¹³⁸ **Օջակյան Յ.**, Մնացորդաց, Յտր. Գ, Տպ. Կիլիկիոյ
 Կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս, 1988, էջ 84:

ի ն ք ն ու թ յ ա ն ան ը ն դ հ ա տ ու թ յ ու ն ը : Ք ա ն զ ի ա յ ն ա զ գ եր ը , ու մ ի ն ք ն ու թ յ ա ն պ ա տ մ ու թ յ ու ն ը ը ն դ հ ա տ վ ե լ է , ձ ու լ լ վ ե լ ե ն և վ եր ա գ ե լ պ ա տ մ ու թ յ ա ն թ ա տ եր ա ք ե մ ի ց : Ա բ ո վ յ ա ն ի ա յ ս մ ո տ ե ց ու մ ը ն որ եր ա ն գ ն եր ս տ ա ց ա վ ա ր դ ե ն XIX դ ա ր ի եր կ ր ո ր դ կ ե ս ի ն : **Ն ա լ ք ա ն դ յ ա ն ը** , ի ն չ պ ե ս և Ա բ ո վ յ ա ն ը , պ ա տ մ ա կ ա ն ա ն ց յ ա լ ի մ ե ջ գ եր ա կ ա դ եր է վ եր ա պ ա հ ու մ լ է զ վ ի ն` հ ա մ ա ր ե լ ո վ , ո ր «ժ ո ղ ո վ ր դ ի լ է զ վ ի մ ի ջ ո ց ո վ կ ա ր ո ղ ե ն ք ա վ ե լ ի հ ա վ ա ս տ ո ր ե ն ճ ա ն ա չ ե լ մ ի ժ ո ղ ո վ ու ր դ , ք ա ն թ ե ն ր ա պ ա տ մ ա կ ա ն հ ի շ ա տ ա կ ա ր ա ն ն եր ո վ »¹³⁹ : Լ է զ ու ն դ ա ռ ն ու մ է պ ա տ մ ա կ ա ն ա ն ց յ ա լ ի կ ա ր ն ո ր տ ա ր ր եր ի ց մ ե կ ը : Ն ա լ ք ա ն դ յ ա ն ը կ ա ր ծ ու մ է , ո ր հ ե ն ց լ է զ վ ի մ ի ջ ո ց ո վ հ ն ա ր ա վ ո ր է ճ շ տ ե լ` **ա ր դ յ ո ք հ ա յ ժ ո ղ ո վ ու ր դ ը պ ա տ կ ա ն ու մ է ա շ խ ա ր հ ի հ ն ա գ ու յ ն ա զ գ եր ի թ վ ի ն , թ ե` ո չ** : Ի ս կ ի ն չ պ ե ° ս ճ շ տ ե լ , ե թ ե մ եր ու ն ե ց ա ծ տ ե ղ ե կ ու թ յ ու ն ն եր ն ա յ դ ա ռ ու մ ո վ խ ի ս ս ս ա կ ա վ ե ն և տ ա ր ը մ ք ու մ ն եր ի տ ե ղ ի ք կ ա ր ո ղ ե ն տ ա լ : Ա յ ս հ ա ր ց ի պ ա տ ա ս խ ա ն ը , ը ս տ Ն ա լ ք ա ն դ յ ա ն ի , կ ա ր ե լ ի է գ տ ն ե լ` հ ղ ու մ կ ա տ ա ր ե լ ո վ ե վ ր ո պ ա ց ի ա յ ն հ ե տ ա գ ո տ ո ղ ն եր ի ն , ո վ ք եր ա հ ո ե լ ի ն շ ա ն ա կ ու թ յ ու ն ե ն տ վ ե լ հ ա յ ո ց լ է զ վ ի ու ս ու մ ն ա ս ի ր մ ա ն ը : Ե թ ե հ ա յ ո ց ա զ գ ը , հ ե տ ն ա պ ե ս ն ա ն լ է զ ու ն հ ն ա գ ու յ ն ն եր ի թ վ ի ն չ ե ն պ ա տ կ ա ն ու մ , ա պ ա ո ° ր ն է ա յ դ ու շ ա դ ր ու թ յ ա ն ի մ ա ս տ ը : Ու ր ե մ ն , հ ա յ ո ց լ է զ ու ն` ո ր պ ե ս հ ն ա գ ու յ ն ն եր ի ց մ ե կ ը , ա պ ա ց ու յ ց է ա յ ն ք ա ն ի , ո ր հ ա յ եր ը ե ղ ե լ ե ն **ք ա ղ ա ք ա կ ր թ ու թ յ ա ն ա կ ու ն ք ու մ** : Բ ա ց ի ա յ դ , Ն ա լ ք ա ն դ յ ա ն ը , ի ն չ պ ե ս և Ա բ ո վ յ ա ն ը , կ ր կ ի ն մ ե ջ ք եր ու մ է տ ա ր ա ծ ու մ գ տ ա ծ ա յ ն դ ր ու յ թ ը , ո ր Ն ո յ ը հ ա ն գ ր վ ա ն ե լ է Ն ա խ ի ջ և ա ն ու մ (ք ա ռ ա ց ի ո ր ե ն ա ռ ա ջ ի ն ի ջ և ա ն) և դ ր ա ն ո վ ի ս կ և ս մ ե կ փ ա ս տ ա ր կ ա վ ե լ ա ց ն ու մ հ ն ա գ ու յ ն ա զ գ եր ի թ վ ի ն պ ա տ կ ա ն ե լ ու դ ր ու յ թ ի ն . «Ա յ ս պ ի ս ո վ` հ ա յ ժ ո ղ ո վ ր դ ի ս կ զ ք ն ա վ ո ր ու թ յ ու ն ը մ ա ր դ կ ու թ յ ա ն ս կ զ ք ն ա վ ո ր ու թ յ ու ն ն ե , ի ս կ հ ե տ ա գ ա

¹³⁹ **Ն ա լ ք ա ն դ յ ա ն Մ.**, Հ ա յ ո ց լ է զ վ ի ու ս ու մ ն ա ս ի ր ու թ յ ու ն ը Յ ե վ ր ո պ ա յ ու մ է և հ ա յ գ ր ա կ ա ն ու թ յ ա ն գ ի տ ա կ ա ն ն շ ա ն ա կ ու թ յ ու ն ը , Ա ն տ ի պ յ եր կ եր , Պ ե տ ի ր ա տ , Եր ., 1935, է ջ 37:

պատմութեան ընդ ձևով մեծ հիմնադրամի համարյա
 բոլոր ժողովրդների պատմության հետ»¹⁴⁰: Արդյոք
 հիշյալը բավարար է նման եզրակացություն
 կատարելու համար: Նախքան դրանք սաբավարար չի
 համարում և այդ իսկ պատճառով մեջբերում է
 Կլավդիոս Բուկանանիսիսի և Լակրոզիս, ովքեր
 ուսումնասիրելով անտիկ շրջանի՝ Պլատոնի և
 Արիստոտելի երկերի թարգմանությունները, դրանք
 համարում էին հաջողված, ինչը Լեզվական
 տեսակետից փաստում է՝ հայոց Լեզուն այնքան
 հղկված, զարգացած է եղել, որ կարողացել է դրան
 ներկայացնել անտիկ փիլիսոփայական երկերը:
 Անշուշտ, միայն Լեզվական վերլուծությանը
 հիմնվելով՝ պնդել, որ մարդկության
 սկզբնավորման պատմությունը սերտորեն կապված է
 հայոց պատմությանը, ճիշտ չէ: Նախքան դրանք,
 սակայն, պատմական անցյալը կենդանացնում է այն
 կերպ, որ այն դառնան ուղիղ նկատմամբ համար
 հիմք: Յնագույն աշխարհի հիմքում լինելն էլ ավելի է
 ամրապնդում հզորության և ուժեղի կերպարը՝
 դրանով իսկ սիրելի ու ընդունելի դարձնելով
 ազգային ինքնությունը: Հայ ժողովրդի
 պատմության մեկնաբանումն ազգային ինքնության
 համատեքստում չի սահմանափակվում միայն
 նույնականության արժանի մոդելներ փնտրելով և
 ստեղծելով, այլև այն վերածվում է **այնպիսի
 քաղաքական ծրագրի, որի էությունը հետևյալն էր՝
 գտնել առավել ծանրակշիռ փաստեր, որոնք
 կհիմնավորեն հայ ժողովրդի անմիջական
 ներառվածությունը հունական
 քաղաքակրթությանը և, ապա, անջնջելի հետքը
 եվրոպական մտքի զարգացման մեջ: Ինչու՞
 քաղաքական ծրագիր, քանի որ պատմական անցյալի
 նման հետազոտումն ու ինչ-որ չափով**

¹⁴⁰Նույն տեղում, էջ 42:

վ Ե ր ս տ Ե ղ ծ ո ւ մ ը ն պատակ ո ւ ն Ե ր ն ա ն օ տար ազ գ ի ն Ե ր ի ն ց ո ւ յ ց տալ թ Ե ո վ Է հ ա յ ը : Լ ո ւ ս ա վ ո ր ա կ ա ն ն ա խ ա գ ի ծ ը կ առ ո ւ ց ա ր կ Ե լ ի ս , ս ա կ ա յ ն , ն կ ա տ Ե լ ի Է ` հ ա յ ն ա վ Ե լ ի ն Է ր , ք ա ն մ ի հ ա յ ն ք ր ի ս տ ո ն յ ա ն և լ ո ւ ս ա վ ո ր ա կ ա ն ն Ե ր ի ն պատակ ն ո ւ խ ն դ ի ր ն Է ր մ ի ն չ լ ո ւ ս ա վ ո ր ա կ ա ն ի ն ք ն ո ւ թ յ ա ն մ Ե ջ հ ա յ ի ն ս ա հ մ ա ն ո ղ կ ր ո ն ա կ ա ն հ ա ր ա ց ո ւ յ ց ը փ ո խ ա կ Ե ր պ Ե լ ն ո ր ` լ ո ւ ս ա վ ո ր ա կ ա ն հ ա ր ա ց ո ւ յ ց ո վ : Ա յ ն Է ` ի ց ո ւ յ ց դ ն Ե լ հ ա յ ի տ Ե ղ ն ո ւ դ Ե ր ը հ ա մ ա շ խ ա ր հ ա յ ի ն ք ա ղ ա ք ա կ ր թ ո ւ թ յ ա ն մ Ե ջ : Ա յ ս առ ո ւ մ ո վ ի մ ա ս տ ա ս ի ր ո ւ թ յ ո ւ ն ը ` ո ր պ Ե ս գ ի տ ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ի ա կ ո ւ ն ք , ի ր գ ա ր գ ա ց մ ա ն ա ս տ ի ճ ա ն ո վ կ ա ր ո ղ Է ր ք ա գ ո ւ մ վ կ ա յ ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ի հ ի մ ք դ առ ն ա լ : Թ Ե և փ ի լ ի ս ո փ ա յ ա կ ա ն մ ի տ ք ը Յ ա յ ա ս տ ա ն ո ւ մ ա յ ն ք ա ն գ ա ր գ ա ց ա ծ չ Է ր , ո ր ք ա ն Ե վ ր ո պ ա յ ո ւ մ , ս ա կ ա յ ն ո ր ո շ ա կ ի ճ ա ն ա պ ա ր հ Է ր ա ն ց Ե լ , ի ն չ ը փ ա ս տ ո ւ մ Է ն ա ն **Ս տ. Ն ա գ ա ր յ ա ն ց ը :** Յ ա յ ո ց պ ա տ մ ո ւ թ յ ա ն վ ա ղ շ ր ջ ա ն ն Ե ր ի Ն ա գ ա ր յ ա ն ց ի ո ւ ս ո ւ մ ն ա ս ի ր ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ը թ ո ւ յ լ Ե ն տ ա լ ի ս պ ն դ Ե լ , ո ր Վ դ ա ր ի հ ա յ ո ց գ ի տ ա կ ա ն և ի մ ա ս տ ա ս ի ր ա կ ա ն մ ի տ ք ը ք ա վ ա կ ա ն ի ն առ ա ջ ա դ Ե մ Է Ե ղ Ե լ . ը ս տ ա ր ժ ա ն վ ո ւ յ ն գ ն ա հ ա տ վ Ե լ Է հ ո ւ ն ա կ ա ն մ ա տ Ե ն ա գ ր ո ւ թ յ ո ւ ն ը , ա վ Ե լ ի ն ` կ ա տ ա ր վ Ե լ Ե ն ա ր ժ Ե ք ա վ ո ր թ ա ր գ մ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր : Ա հ ա վ ա ս ի կ , Յ ո մ Ե ր ո ս ի Ի լ ի ա կ ա ն ը , ո ր ի թ ա ր գ մ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն ը մ Ե գ չ ի հ ա ս Ե լ , ք ա յ ց դ ր ա առ կ ա յ ո ւ թ յ ո ւ ն ը փ ա ս տ ո ւ մ Է «ա յ ն Ե ր Ե ք տ ո ղ ը , ո ր ը մ ն ա ց Ե լ Է հ ա յ ո ց մ Ե ջ Յ ո մ Ե ր ո ս ի Ի լ ի ա կ ա ն ի ց . «Ի ն ձ ք ն ա Լ Ե ս ո չ դ ո ւ ի ր ի ք պ ա տ ճ առ ք , ա ր և , ա յ լ ա ս տ ո ւ ա ծ ք ն ./2 տ Ե ս տ ո ր ո չ խ ա ք Ե ա ց խ ո շ ի Լ ն թ Է պ Ե տ և յ ո ւ մ ք Է ր ./ Պ ա տ ր ո կ ղ Է ի ն ձ հ ի ք ի ս կ ա ր ի յ ո յ ժ ս ի ր Ե ց Ե ա լ ա ն ձ ի ն »¹⁴¹: Բ ն ա կ ա ն Է ` ա յ ն , ի ն չ թ ա ր գ մ ա ն վ Ե լ Է , չ ի կ ո ղ պ վ Ե լ և դ ա ր ձ Ե լ Է հ ա յ ի ս Ե փ ա կ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն ը : Դ ժ վ ա ր թ Ե թ ա ր գ մ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ը լ ի ն Ե ի ն ի ն ք ն ա ն պ ա տ ա կ և չ ծ առ ա յ Ե ի ն թ Ե կ ո ւ գ փ ո ք ր ա թ ի վ

¹⁴¹ **Ն ա գ ա ր յ ա ն ց Ս տ.**, Յ ա յ ո ց ա գ գ ի լ ո ւ ս ա վ ո ր ո ւ թ յ ա ն կ ա մ ս ո ւ ր ք թ ա ր գ մ ա ն ի չ ն Ե ր ի դ ա ր ը , Ե ր կ Ե ր ի ժ ո ղ ո վ ա ծ ո ւ , Յ Յ Գ Ա Ա , Ե ր ., 1996, Է ջ 307:

մարդկանց պահաջներին: Նազարյանցը ցավով է նկատում, որ չնայած այս ամենին, դրանց չնչին տոկոսն է ժառանգվել պատմության միջոցով: Կատարված աշխատանքները ոչ այնքան փոխանցվել են հայ պատմիչներին շնորհիվ, որքան հայոց ամրոցներին, դամբարաններին, եկեղեցիներին ու նույնիսկ գերեզմաններին արված վիճաբար արձանագրությունների միջոցով: Լուսավորականների խնդիրն էր վերստեղծել այնպիսի կապեր, որոնք ազգային ինքնությունը կհարստացնեն նորիդեալներով ու գաղափարներով: Չարմանալի չէ, որ պատմագրությունը հենց XIX դարում էապես փոխվեց և դրանով իսկ իրագործեց այն, ինչը հայ լուսավորականների խնդրիներին ցմեկն էր՝ պատմագիտության զարգացումը: Վերոշարադրյալից զատ՝ Նազարյանցը հղում է կատարում նաև փիլիսոփայական այն աշխատություններին, որոնք **թարգմանվել են**, որպեսզի ցույց տա փիլիսոփայական մտքի դերը հայոց մեջ: Դրանց մեջ առանձնահատուկ են հատկապես Պլատոնի և Արիստոտելի երկերի թարգմանությունները՝ «Պատասխանատու լինելն քննարկության», «Տիմեոս կամ վասն բնութեան», «Մինովս կամ վասն օրինաց», «Վասն օրինաց կամ օրենսդրութեան» (12 գիրք), «Եվթիփրոն», իսկ Արիստոտելից մեզ է հասել Դավիթ Անհաղթի փոխադրությունամբ «Ստորոգությունը Արիստոտելի», «Յաղագս մեկնութեան», «Մեկնությունը ի վերլուծականն», «Թուղթ առ Աղեքսանդրոս թագավորյաղագս աշխարհի», «Թուղթ առ Աղեքսանդրոս թագավորյաղագս առաքիկությունաց»: Վերջինները, սակայն, տպագրվել են Վենետիկյան սուրբ Ղազար վանքում. դրանց մեջ ընդգրկված է նաև Պորփյունի ներածություն թարգմանությունը՝ Դավիթ Անհաղթի

մեկնու թյան հետ միասին¹⁴²: Ինչպես նկատում է Նազարյանցը, դրանք չէին կարող չկրթել հային, չփոխել հայերի աշխարհաճանաչողությունը, սակայն հայ ժողովրդի սոցիալ-տնտեսական ու պատմական պայմանները թույլ չէին տալ իսստեղծել իմաստասիրական ինքնուրույն համակարգ: Պետք է նկատել, որ Նազարյանցի այս եզրակացությունը խոր արմատներ ունի, քանզի Յայաստանում իմաստասիրության համընդհանուր զարգացման համար առկա չէին անհրաժեշտ պայմաններ: Եվ միակը, ըստ Նազարյանցի, ինչի կարող էր վերածվել հայ միտքը, եկեղեցական տաղերգությունն էր, «ուրբանաստեղծը կարող էր թռիչք առնուլ և սուրբ հոգեզմայլություն մեջ զարկել սրտի քնարի լարերը մեծացնելով քրիստոսյան եկեղեցու նահատակները»¹⁴³: Նազարյանցը խորապես ափսոսում է, որ այդ ազդեցությունը չերևաց աշխարհիկ բանաստեղծության մեջ և շեշտելով եկեղեցական տաղերգությունը՝ դրա մեջ չի տեսնում հայի հոգեկերտվածքի արտահայտումը, այնինչ Աբովյանը, ապա Օշականը հենց եկեղեցական տաղերգությունն էին համարում հայի ինքնության տարբերությունը մյուս ինքնություններից: Օշականը նշում է, որ հայն ամբողջ աշխարհին հայտնի է եկեղեցական շարականներով, որոնք էլ արտացոլել են հայի հոգևոր ճանաչողությամբ տրված աշխարհի պատկերը: Յայի հոգին կենսատու է եղել արվեստի համար. «Բարություն, հեզություն, խոնարհություն, հավատալորություն, ասոնք մեր ստեղծած սրտառու չգեղեցուկություններն են, մեր գերութեան իսկ անդունդէն: Ու կուրանաք, այսքան դժնդակ պայմաններում էջ մեր մեծությունը այս գեղեցուկութեանց ծառայելու: Մենք ենք տուած Մօտ

¹⁴² Ն ու յ ն տեղում, էջ 309-312:

¹⁴³ Տ ե ' ս ն ու յ ն տեղը, էջ 313:

Արեւելքին մեր լրջութիւնը, մեր թախիժը, մեր անմեռ հաւատքը դէպի լոյսն ու դէպի արուեստը»¹⁴⁴: Զայի իդեալիզմը, հուզականությունը համահունչ են համամարդկային գեղագիտական ըմբռնումներին, որոշ իմաստով նաև ընդօրինակելի, ինչն էլ ավելի է ամրապնդում հոգևոր ինքնությամբ այլ ազգերից տարբերվելու նրա առանձնահատկությունը: Զամարելով, որ հայն աշխարհի պատկերը նախևառաջ ստեղծել է իբրև արվեստագետ, Օշականը շեշտում է հայկական երաժշտության դերը՝ որպես ազգի աշխարհայացքի, հույզերի արտահայտման եղանակ: Զարկ է նշել, որ Նազարյանցը եկեղեցական երաժշտությունը ազգային ինքնության մեջ էական չի համարում և հենց այդ պատճառով էլ հապճեպ եզրակացնում է, որ այդ կերպ արտահայտվող հայի հույզերն ու մտքերը տկար գտնվեցին, ընդհակառակը: Չուր է Նազարյանցը նահանջում իր նախածեռնությունն ից՝ ցույց տալ համամարդկային մտքի անդրադարձը նաև մեզանում ու դրա զարգացմանը նպաստելու նախադրյալներ զոյնությունը: Այսպիսով, չնայած որոշ մոտեցումների տարբերություններին, Աբովյանը, Նալբանդյանը, Նազարյանցը պատմական անցյալի վերաիմաստավորման միջոցով XIX դարի հային հաղորդակից են դարձնում այնպիսի պատմական անցյալի, որի հիմքը ոչ միայն ազգային է, այլև՝ համամարդկային: Առաջադրելով մարդկության պատմության սաղմնավորման ակունքներում գտնվելու որոշակի փաստեր՝ հայ լուսավորականները փոխում են հայի «կրոնական» ներկայությունն ու հանդերձանքը համաշխարհային պատմության մեջ՝ այն վերածելով քաղաքակրթական դերի, որն արտահայտվում էր

¹⁴⁴ **Օշական Զ.**, Մնացորդաց, Գ հատոր, Տպ. Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս, 1988, էջ 235:

ուրույն պատմությամբ, փիլիսոփայությամբ և մշակութիւնով: Անխոս, հայլուսավորականներին ման մոտեցումն էլ կարելի է անվանել «հոգևոր ինքնապաշտպանություն», որը, ըստ է. Ա. Յարությունյանի, արտահայտվում է լեզվի, մշակութի, պատմական հիշողության ու դավանանքի պահպանմամբ, «մի կտոր Յայաստան» ստեղծելու մտայնությամբ¹⁴⁵: Բնորոշումներ, որոնց կրողն իրոք նախադաքական ազգերն են և որոնցով առաջնորդվելու դեպքում, իրավ, կասպառնալիք դառնալ պարզապես «ընկերամշակութային հոլմբ»¹⁴⁶: Սակայն հարցն իրավացի տարակուսանք է առաջանում այն առումով, թե ինչն է ենթադրուհանակում գոյություն ունենալ և ինչն է մեր կանխատեսումները չեն արդարանում: Գուցե նախադաքական ազգի կարգավիճակն է ենթնության գոյության մերկերպը և դրա շուրջ կառուցվող անցյալի, ներկայի ու, հնարավոր է, ապագայի նախագծերը ինքնութենահենք են՝ ապաքաղաքական սլանքներով և չկողմնորոշված՝ լինելու թե՛ ունենալու երկընտրանքում: Չէ՞ որ ինքնությունները խիստ իմաստով ենթակա չեն նույն օրինաչափություններին և ունեն սաղմնավորման, ընթացքի և, ի վերջո, վախճակի կամ փոխակերպման ինքնուրույն ընթացք:

Անցում կատարելով

լուսավորականներին՝ պետք է նշել, որ եթե պատմական անցյալի **փիլիսոփայական (հրապարակախոսական-գեղարվեստական)** ընկալման առաջին փուլը հենվեց պատմության դրվագները նպատակային առանձնացնելու և, ըստ այդմ, նույնականության տարրեր ստեղծելու վրա, ապա

¹⁴⁵ **Յարությունյան Էդ. Ա.**, Մարդկային կեցության այլակերպումները, ԵՊՀ հրատ., Եր., 2018, էջ 83:
¹⁴⁶ Տե՛ս **Նույն տեղը**, էջ 84:

Երկրորդ փուլում պատմական անցյալը
 վերաիմաստավորվում է **գեղարվեստական**
գրականության մեջ և առաջ են քաշվում հերոսի և
հակահերոսի, հայրենասերի և ազգադավի պատմական
կերպարներ (Րաֆֆի, Մուրացան և այլք):
 Պատմությունը «բերվում է» ներկա՝ ապրումակցումը
 դարձնելով պատմական անցյալի ընկալման
 հիմնական միջոց: Անշուշտ, XIX դարն աչքի է ընկնում
 պատմավեպերի, պատմական փաստերին հիմնված
 թատերգությունների բազմազանության, որոնք
 արտացոլում են ժամանակաշրջանի հերոսի և
 դավաճանի, յուրայինի և օտարի, քաղաքացու և
 կրավորական կեցվածք ունեցող անհատի կերպարը,
 յուրովի ներկայացնում և մեկնաբանում պատմական
 փաստերը: Պատմության գեղարվեստական ընկալման
 մեջ, ի տարբերություն **պատմագիտական** ընկալման,
 գերակշռում է այլաբանականը, իռացիոնալը,
 զգացմունքայինը, որոնք դառնում են միջոց հայի
 ինքնությունը ներկայացնելու համար: Քանզի, թե
 պատմության փիլիսոփայությունը քննում է
 պատմության իմաստը, պարբերացնում
 պատմությունը, ապա գեղարվեստական
 գրականությանն ու պոեզիան շեշտադրում են
 պատմության արժեքային կողմը, որի նպատակը
 հայրենազգացության արթնացումն էր ժողովրդի
 մեջ և դրանով իսկ սեփական պատմությանը
 հաղորդակից լինելու միջոցով ազգային ոգու
 գորացումը: Եվ բնական է, որ XIX դարի պատմավեպերի
 հիմնական միտումը պետք է լիներ
 անհատականացումը: Ընտրվում էր պատմական որևէ
 իրադրություն կամ հայոց պատմության մեջ իր
 վճռորոշ դերն ունեցած որևէ անհատ՝ XIX դարի
 հիմնախնդիրներին համապատասխան և քննարկում
 ազգային ինքնության, հայրենասիրության և
 ազգասիրության տեսանկյունից: Յարկ է նկատել, որ

պատմությունն անկատարամբ հերմենևտիկական այս մոտեցումը գնահատում է պատմական իրադարձությունները սուբյեկտի և իրականություն փոխհարաբերման համատեքստում*։ Անհատականացմանն անխուսափելիորեն հաջորդում է իրականություն օբյեկտիվ արտացոլման հիմնահարցը, հատկապես այն պայմաններում, երբ դիտարկվում է այլ ժամանակաշրջանի իրականություն, և «ճանաչի՛ր ինքդ քեզ» սկզբունքը դառնում է պատմություն մեկնաբանման ելակետ։ Յրապարակի վրա գտնվող բազում պատմավեպերից (**Րաֆֆի, Մուրացան, Ճերեյց**) անդրադառնանք **Րաֆֆու** պատմավեպերին և դրանցում պատմական անցյալի անդրադարձին։ **Ի՞նչ էր պատմությունը, եթե ոչ «վարդապետարան»,** որի մեջ ապագա սերունդները կրթվում են և, բացի այդ, դրամիչոցով հաշվի առնում անցյալի սխալները¹⁴⁷։ Քննադատելով խորենացու պատմագրություն մեթոդաբանությունը՝ Րաֆֆին նշում է. «Պետությունը կազմող մարմինը -ամբոխը-չէ մտնում նրա պատմության մեջ. ժողովրդի ընտանեկան և քաղաքական կյանքից մենք ոչինչ չենք գտնում» և քանի որ հայերի սովորույթները գրեթե անփոփոխ են, անհրաժեշտ է քննել նաև ներքին կյանքը¹⁴⁸։ Այսպիսով, պատմագրություն մեջ Րաֆֆին փոխում է հարացույցը՝ **փաստագրությունն ից անցնելով ներքին կյանքի դիտարկմանը և վերլուծմանը**։ Րաֆֆու պատմավեպերում մերժվում են և՛ նախորդ, և՛ իր ժամանակի պատմագրության

* Սուբյեկտի և իրականություն հիմնահարցը ձևակերպում է Ֆուկոն՝ այն դիտելով լրիվ այլ տեսանկյունով՝ «Յոգատարությունն ինքդ քո նկատմամբ» և «ճանաչի՛ր ինքդ քեզ» սկզբունքների միջոցով։ Այսպատաշխատանքում սուբյեկտի և իրականություն հիմնահարցը դիտարկվում է վերջին սկզբունքի համատեքստում (Տե՛ս **Фуко М.**, *Герменевтика субъекта*, Наука, Санкт-Петербург, 2007, էջ 13-58)։

¹⁴⁷ Տե՛ս **Րաֆֆի**, Երկերի ժողովածու, Յատրո իններորդ, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1987, էջ 620։

¹⁴⁸ **Րաֆֆի**, Գրականություն մասին, Յայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1958, էջ 56-57։

որոշ մոտեցումներ և ձևավորվում է պատմական
անցյալի ընկալման նոր, խորհրդապաշտական մոդել,
որի նպատակը ոչ այնքան և ոչ միայն պատմությունը
հաղորդակից դառնալն է, այլև այն վերապրելը,
դրանով ոգեշնչվելը, գիտակցության մեջ և դրա
միջոցով այն շարունակելը, դրան հայրենասիրական
բնույթ տալը: Առհասարակ բարդ է Րաֆֆու
պատմավեպերում գտորոշել իրականի և
երևակայականի, հնարավորի և անհնարի սահմանը,
քանզի այն առավելապես գաղափարի (հայրենիքի,
ազգի, հերոսի) զարգացման փիլիսոփայությունն է:
Րաֆֆին այնպես է մեկնաբանում հայոց
պատմությունը, որ հաճախ ստիպված է լինում դիմել
չափազանցության, ինչը հատկապես նկատելի է
պատմավեպերից «Սամվել»-ի դեպքում: Այն հանդես է
գալիս որպես ազգային իդեալի զարգացման,
քաղաքական իրավիճակի «ախտորոշման» և լուծման
ուղիների փնտրման պատմություն: Մաշտոցի
շուրթերով քննադատելով հեթանոսությունից
անցումը քրիստոնեությանը՝ Րաֆֆին շեշտում է
քաղաքական մտածողության բացակայությունը:
Ինչպիսի՞ն էր իրերի կարգը հեթանոսական
ժամանակաշրջանում Րաֆֆուն այդքան էլ չի
հուզում, քանզի կարևոր էր այն, որ հեթանոս
Յայաստանը քաղաքական ընտրության կարիք չուներ:
Ե՛վ պարսիկների, և՛ հայերի թագավորները սերում
էին նույն պարթևական տոհմից, պաշտում էին նման
աստվածների և, ուրեմն, մինչև քրիստոնեության
սկզբնավորումը չկար կրոնական որևէ
զանազանություն: Յետագայում միայն այդ
անցումը կերպավորվեց քաղաքական
բովանդակությամբ: Չէ՞ որ քրիստոնեությունից
հետո Յայաստանը հայտնվեց Պարսկաստանի և
Բյուզանդիայի միջև՝ ստիպված լինելով ընտրել
այս կամ այն գերիշխանությունը: Եթե

Պալասանյանը սահամարում էր պատմական անցյալի անընդհատության դրսևորում, քանի որ հեթանոսության և քրիստոնեության մեջ դնում էր միագիծ և միատեսակ մեկ հոգեկերտվածք, ապա Րաֆֆին դեմ է նման դիրքորոշմանը և մեր պատմական դժբախտությանը համարում է հեթանոսության և ինքնաբերական անցումը: Դրանով իսկ կրոնական հարցերի պատճառով քաղաքական փակուղում հայտնվելը, ինչը փակուղի էր նաև կրթության, գիտության և, ի վերջո, ազգային գաղափարների կազմավորման առումով: Քրիստոնեության և իր մոտքով ջնջեց և՛ հեթանոս հայերենը, և՛ ավանդույթները, և՛ պատմամշակութային արժեքները: Անշուշտ, Րաֆֆու՝ կրոնի դերը բացարձակացնելը և դրա միջոցով պատմական անհաջողությունները բացատրելը չափազանցված մոտեցում է: Բացի այդ՝ առանց հեթանոս և քրիստոնյա հայի նկարագրերը հակադրելու կամ համադրելու անպտուղ է պատճառները փնտրել միայն կրոնական տարբերության մեջ: Այս մոտեցումը, սակայն, հարազատ էր որոշ լուսավորականների, որը և՛ աշխարհիկացման պահանջ էր, և՛ հայոց ինքնության մեջ կրոնի տեղի ու դերի նվազ կարևորության շեշտադրման անհրաժեշտություն:

Րաֆֆին հայոց ինքնության մեջ անհրաժեշտ է համարում պատմական անցյալի մեջ վերակենդանացնել նույնականության արժանի երեք կերպար՝ **Սահակ Պարթև, Մեսրոպ Մաշտոց** և Մամիկոնյան տոհմի ներկայացուցիչը՝ **Սամվել***: **Սահակ Պարթևը** խորհրդանշում էր հայ ժողովրդի կրթության ազգայնացման սկիզբը, իսկ **Մաշտոցը** խոստանում էր՝ «վերաստեղծել մոռացված տառերը և

* Սամվելի մասին հիշատակվում է պատմության մեջ միայն այն, որ եղել է Սամվել անունով մի երիտասարդ, ով հանուն իր ազգի սպանել է հորն ու մորը:

ազատել մեր հասարակությունը մեզ համար խորթ հոլյն, ասորի և պարսիկ դպրությունից»¹⁴⁹: Տարիներ հետո այս խոստովաները կատարվում են՝ առկախ թողնելով Սամվելի դերակատարման հարցը: Եթե առաջին երկուսի պարագայում հստակ է ուղերձը, ապա **Սամվելը**, լինելով առանցքային կերպար, պետք է խորհրդանշեր ավելին, քան Սահակ Պարթևը և Մեսրոպ Մաշտոցը: Ուրեմն, հայ ազգը կրթության ազգայնացումից, հայոց տառերը ստեղծելուց զատ՝ կարիք ունեւր ավելիի՝ **հայրենագագ ության**, այլ կերպ՝ **հայրենիքի նկատմամբ սիրո**: Բաֆֆին պատմական անցյալի միջոցով հայի ինքնության կերպավորման իր նախագծում, մատնանշելով ազգապահպան վերոնշյալ կետերը, շեշտադրում է առանձնահատուկը՝ հայրենասիրությունը: Սամվելը դառնում է անմնացորդ հայրենասիրության խորհրդանիշը, իր ժամանակի հերոսը և հայրենիքի փրկության իդեալը: Նա, ով հանուն հայրենիքի կարող է գրկել ծնողներին կյանքից, իսկ ծնողը, հայի ընկալման մեջ, համարվում էր գերակա արժեքներից մեկը, ուրեմն հայրենիքի սերը գերակա էր ծնողների հանդեպ սիրուց: Ներքին կյանքի նման ընկալումները հաճախ նաև բեմադրվում էին և մեծ պահանջարկ ունեւին այդ ժամանակաշրջանում: Դրանորհիվ **պատմական անցյալի «բեմականացումը»** նպաստում էր թատերական այնպիսի գրականության ստեղծմանը, որը, անկասկած, հայի ինքնաընկալման և ինքնաանդրադարձման փայլուն միջոց էր: Հայոց ինքնության հոլովումը չթողնում պատմական անցյալը նման համատեքստում քննարկելը նպաստում էր և՛ նոր իդեալների, և՛ նոր հոգեկերտվածքի սաղմնավորմանը, և՛ նույնականության նոր մոդելների ներդրմանը: Պետք է նկատել, որ, չնայած,

¹⁴⁹ **Բաֆֆի**, Երկերի ժողովածու, Հատոր ութերորդ, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1986, էջ 75:

որոշ առումով հայրենասիրական գաղափաները ծայրահեղ բովանդակությամբ էին արտահայտվում, սակայն լուսավորականության շրջանում նման մոտեցումը խիստ անհրաժեշտ էր: Յայի իդեալները, ազգային ինքնության մասին պատկերացումներն այնքան անկենսունակ էին, որ «հայրենասիրական ցնցման» կարիք ունեին, իսկ այդ դերը կատարում էր գեղարվեստական գրականությունը:

Ամփոփելով՝ պետք է նշել, որ հայոց ինքնության լուսավորական նախագծում պատմական անցյալը դիտարկվում է ինքնաճանաչողության ծիրում՝ շարունակելով ազգային հոգեկերտվածքի, նկարագրի ճանաչողության լուսավորական մոտեցումները: Ազգային հոգեկերտվածքի ճանաչողության արդյունքում ուրվագծվում է հայի նկարագիրը **քաղաքակրթական չափան** միջոցով դիտելով մոտեցումը, որն առավել ընդգրկուն է դառնում պատմական անցյալը դիտարկելիս: Վերջինս քննվում է երկու մոտեցմամբ՝ **պատմագիտական և փիլիսոփայական: Պատմագիտական մոտեցումն** աչքի է ընկնում պատմության իմաստավորման փաստական, գիտական, իսկ **փիլիսոփայական՝** առավել ապեստարժեքային-գնահատողական մոտեցմամբ: **Պատմագիտական մոտեցումը** լրացնում է ինքնաճանաչողության լուսավորական դրոյթները, և պատմական անցյալը դիտում է քաղաքակրթական ծիրում: Այն է՝ հայ ժողովրդի ամբողջական, փաստական պատմության կենդանացման միջոցով (**Չամչյան**) հաստատել դրագոյությունը քաղաքակրթության մեջ, սաղմնավորել պատմության անընդհատության գաղափարը՝ անդրադառնալով և՛ կրոնի, և՛ գիտության, և՛ արվեստի, և՛ փիլիսոփայության պատմությանը (**Ստ. Պալասյան**): **Փիլիսոփայական** մոտեցումը պատմական անցյալը

դիտարկում է և՛ քաղաքակրթության լույսի ներքո,
և՛ ազգային ինքնության իդեալների ստեղծման
տեսանկյունից: Քաղաքակրթական լույսի ներքո
դիտարկելիս այս մոտեցման ներկայացուցիչները
(Խ. Աբովյան, Մ. Նալբանդյան, Ստ. Նազարյան ց)
երաժշտության, լեզվի, փիլիսոփայության
պատմական ընթացքի միջոցով պատմական անցյալը
գնահատում, արժևորում են քաղաքակրթության մեջ
ունեցած տեղի և դերի տեսանկյունից: Ազգային
իդեալներ ստեղծելու առումով փիլիսոփայական
մոտեցման ներկայացուցիչները **(Րաֆֆի)** պատմական
անցյալի մեջ արժևորում և վերաիմաստավորում են
այն դրվագները, որոնք հայրենասիրության,
ազգասիրության հիմք ունեն և կարող են արդի
ժամանակներին համապատասխան իդեալներ
ստեղծելու առանցք դառնալ:

ԳԼՈՒԽԵՐՐՈՐԴ

ԿՐՈՆԻ ԵՎ ԼԵՉՎԻ ՏԵՍԼԱԿԱՆԸ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԾՈՒՄ

3.1 ԿՐՈՆԻ ԵՎ ԴԱՎԱՆԱՆՔԻ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ԸՍԲՈՆՈՒՄՆԵՐԸ

Հայոց ինքնուրույն լուսավորական նախագծի կառուցարկման կարևորագույն տարրերից մեկը կրոնն է: Վերջինիս դերը հայ ազգային ինքնուրույն մեջ պայմանավորված է մի շարք գործոններով, որոնցից առանցքային են սոցիալ-պատմական և հոգեկերտվածքային գործոնները: Դարեր շարունակ հայ ազգը, ապրելով քաղաքական կախյալության և պետականազուրկ կարգավիճակի պայմաններում, կրոնի՝ մասնավորապես եկեղեցու միջոցով է լուծել այնպիսի հիմնախնդիրներ, ինչպիսիք են՝ ազգային մշակույթի և ավանդույթների, ազգային կերպարի պահպանումը և այլն: Իսկ հոգևոր հայրերը ստանձնել են սոցիալական բազում դերեր՝ այդպիսով լուծելով ինչպես ներազգային խնդիրներ, այնպես էլ ներկայանալով որպես միջնորդ օղակ **«Ուրիշ»-ների** հետ փոխհարաբերության մեջ: Իրերի նման կարգև ու տրամաբանությանը զգալի ազդեցություն են ունեցել քրիստոնեական կրոնի յուրացման

առ ու մ ո վ : Ազգային ինքնուրոյան համատեքստում քրիստոնեական կրոնի և ազգային ինքնուրոյան փոխհարաբերությունն ամրապնդվել է, ավելին՝ կրոնական գործունը դարձել է հայոց ինքնուրոյան որոշման հիմնարար չափանիշ : Ազգապահպան դեր է ունեցել հայի՝ **կրոնական, դավանաբանական պատկանելությունը**. հայ լինել նշանակում է լինել Յայաստանյայց առաքելական եկեղեցու հետևորդ :

Լուսավորականության մեջ կրոնի հարցը դիտարկվում է նախ դավանանքի, ապա նաև հոգևորականների տեղի և դերի հստակեցման, հայի հոգեկերտվածքի հետ առնչակցություն համատեքստում : Յարկ է նշել, սակայն, որ հայ Լուսավորականությունը կրոնը ոչ միայն քննում է ազգային ինքնուրոյան ծիրում, այլև՝ գուտ փիլիսոփայական և աստվածաբանական տեսանկյունից : Այս առումով Լուսավորական փիլիսոփայության մեջ աննշան ուղղությունն է նաև **աստվածամերժությունը՝ աթեիզմը***, որոշ տեղ ունի նաև դեիզմը, իսկ հոգեկերտվածքային տեսանկյունից՝ **հեթանոսական կրոնի** վերածնման վերաբերյալ սակավաթիվ տեսությունները : Յայ Լուսավորականների կողմից կրոնի հարցի քննարկման **նպատակն էր** նախապատրաստել անցումը կրոնական համայնքից աշխարհիկ, Լուսավորական

*XIX դարի կրոնական գիտակցության փոխակերպումներից էր նաև աթեիզմը, որը գաղափարական ոչ աննշան, սակայն գերիշխող հոսանք էր և ուներ իր հետևորդները, ովքեր հիմնավորում էին կրոնի և եկեղեցու ավելորդ լինելու դրույթը : «Դարի կեսերի ազատախոհական առաջադիմական միտքը գգալի դեր կատարեց գիտության, աշխարհիկ մտքի զարգացման գործում, նպաստեց կրոնից գիտակցության ազատագրմանը, հասարակական ու անհատական կյանքի, սոցիալ-քաղաքական հարաբերությունների, գաղափարախոսության ու մտածողության ապակրոնացմանը», - նշում է Ա. Սարգսյանը : Այդ ապակրոնացման արտահայտումներից մեկն էլ աթեիզմն էր (Տե՛ս **Սարգսյան Ա.**, XIX դարի կեսերի հայ Լուսավորական միտքը ընդդեմ կրոնական գաղափարախոսության և արդիականությունը, «Յայաստան» հրատ., Եր., 1990, էջ 198) :

համայնքին՝ ուղենիշ ունենալով **ազգ, հայրենիք, պետություն** գաղափարները: Վերջիններս կրոնական հարացույցում ոչ էական, երկրորդական դեր ունեն, իսկ լուսավորական հարացույցում՝ էական: Կրոնի դերի դիտարկման մյուս **նպատակն է սահմանազատել հոգևոր ոլորտն աշխարհիկից, կրթական գործառույթի իրականացումը հանձնել մասնագետ-մանկավարժներին և այլն**: Ազգային հարցերը լուծելիս էլ առաջնորդվել ազգային շահով և ոչ կրոնական գաղափարախոսությամբ: Յայնց ինքնություն լուսավորական նախագծում կրոնի հարցը դիտարկվում է **ա) դավանաբանության ծիրում, բ) աշխարհիկացման՝ կրոնի տեղը և դերը սահմանելիս, գ) հայի հոգեկերտվածքի, քրիստոնեության և, որոշ առումով, նաև հեթանոսության համատեքստում**: Յայլուսավորական փիլիսոփայության մեջ գրեթե չկան այնպիսի տեսաբաններ, ովքեր չեն անդրադարձել կրոնի հարցին: Մեծամասնությունը գրեթե պաշտպանում էր միևնույն տեսակետը: Այդ իսկ պատճառով անդրադառնանք այն մոտեցումներին, որոնք և՛ ամբողջական են, և՛ ժամանակի շունչն արտահայտող, և՛ տարբերվում են տարածված տեսակետից: Դավանաբանությանը, հոգևորականների տեղի և դերի հստակեցման հարցին, հայի հոգեկերտվածքի, քրիստոնեության և հեթանոսության առչակցությունն անդրադարձել են **Խ. Աբովյանը, Ստ. Նազարյանցը, Մ. Նալբանդյանը, Մ. Մամուրյանը, Բաֆֆին, Գր. Արծրունին, Կ. Կոստանեանցը** և այլք:

Դավանաբանությունն էական դեր ունեցող ազգային ինքնության որոշման հարցում: **Լինել հայ նշանակում էր լինել առաքելական եկեղեցու հետևորդ**՝ չհայտնաբանելով թե ի՞նչ է ենթադրում քրիստոնյա լինել. հավատ առ Աստված, առ

քրիստոնեական վարդապետություն, թե՛ համոզմունք առ հոգևոր ինքնություն գոյություն: Բացի այդ՝ հոգևոր հայրերը և եկեղեցին զգալի ազդեցություն ունեին և՛ քաղաքական, և՛ հոգևոր, և՛ ազգապահպան պատկերացումների ու ծրագրերի ձևավորման վրա: Քրիստոնեական կրոնի և դավանաբանության վերաբերյալ ուրույն մոտեցում էր մշակվել դեռևս Մխիթարյան միաբանությունում: Այդ կապակցությամբ Ա. Չոպանյանը գրում է, որ «Մխիթարեղալեկումենիզմի (եկումենիզմը քրիստոնեական տարբեր դավանաբանությունները հաշտեցնելու ուղղություն է -Ն.Մ.) ռահվիրայ մը»¹⁵⁰: Մխիթարյանները, նպատակ չդնելով մեկնել կրոնական հարցերը, խմբագրում են **«Լինել հայ նշանակում էր լինել առաքելական եկեղեցու հետևորդ»** դրույթը: Նրանց գործունեությամբ սկիզբ էր դրվում այն գաղափարախոսությանը, որ ազգությունը կրոնից կախված չէ. **միաժամանակ կարելի է լինել ազգասեր և դավանաբանական այլ ուղղության հետևորդ**¹⁵¹: Մխիթարյանները մինչև ևս ավորական ինքնություն մեջ սրբագրեցին դավանաբանական հարցերը և առաջարկեցին ինքնություն այնպիսի հարացույց, որը հիմնված է ոչ թե դավանաբանության, այլ ազգասիրության վրա: Խմբավորելով **կրոն, հավատ, եկեղեցի*** հասկացությունները՝ նրանք սահմանազատեցին

¹⁵⁰ **2 Էքիեան Յ. Լեւոն**, Յոգիի եւ ինքնութեան հետքերով, Գրականութեան եւ արուեստի թանգարանի հրատ., Եր., 2000, էջ 134:

¹⁵¹ Տե՛ս **Լեոն**, Երկերի ժողովածու տասը հատորով, Յատոր Երրորդ, «Յայաստան» հրատ., Եր., 1973, էջ 496:

***Կրոնն** աշխարհայացք է, աշխարհազգացողություն, նաև համապատասխան վարքածևի գաղափարական հիմք, որն արտահայտվում է Աստծո գոյության նկատմամբ հավատով: **Յավատը** այնպիսի գոյության ընդունումն է, որը չի ապացուցվում զգայական կամ քանակական ճանապարհով, հետևապես չի հավակնում նաև օբյեկտիվության: **Եկեղեցին** (հուն.՝ kyriakon-Աստծո տուն) այն վայրն է, որտեղ տեղի է ունենում Աստծո փառաբանությունը (տե՛ս «Философский энциклопедический словарь», М., 2009, էջ 392, 66, էջ 508):

ազգը կրոնից: Եվ, ինչպես նկատում է Ա. Չոպանյանը, «Պահելով հանդերձ կրօնական խորքը, որ իրենց էութեան հիմունքը կը կազմեր, այդ խորքին վրայ ասղնագործեցին հայրենասիրութեան ու գեղեցկասիրութեան ամենէն շքեղ ծաղիկները: «Աշխարհական տարրը» «մարդկային տարրը» մտցուցին հայ գրականութեան մէջ, ամէն բանէ վեր դասեցին գեղեցիկ սերը, ըմբռնեցին եւ նոյն իսկ ընդգրկեցին հեթանոսականը՝ իր գեղեցկութեանը համար»¹⁵²: Եթէ մինչ XVIII դարը ազգը սահմանվում էր «կրոնական» եզրույթով, ապա XVIII դարից սկսած օրակարգային խնդիր էր հիմնավորել այս տրկուսի միմյանցից անջատ գոյությունն ու նենալու անհրաժեշտությունը: Հայ եկեղեցու գերիշխանությունը արդեն իսկ ենթադրում էր կրոնական տարրերի գերակայությունն, ինչն ազդում էր քաղաքական ինքնուրույն գոյության պահանջի սաղմնավորման և գործադրման վրա: Գուցե դարեդար հայը կարողացել էր պահպանել իր լինելիությունը «կրոնական նման հանդերձանքով», սակայն հարց էր առաջանում՝ **ի՞նչ կարգավիճակով**: Մխիթարյանների մոտեցումը նաև ուներ կարգավիճակի հստակեցման ուղերձի նշանակություն: Ազգային ինքնության մէջ շեշտադրելով մշակութային կողմը՝ Մխիթարյանների ավանդը կրոնի և ազգության փոխհարաբերության հարցում նախ դավանաբանությանը երկրորդային նշանակություն տալն էր, ապա՝ «Ոչ ազգս կրօնքիս կը գոհեմ, ոչ կրօնքս ազգիս» դրույթի ընդունումը: Նրանք տարանջատեցին եկեղեցական (իր դեմս հոգևորականների) ու աշխարհիկ կյանքը, ճշգրտեցին հոգևորականների տեղը և դերը: Մխիթարի «...մեծ արժանիքը եղաւ վերանորոգումը եւ

¹⁵² **Չոպանյան Ա.**, Վենետիկի Մխիթարեանները, «Անահիտ», թիւ 12, Բարիզ, 1899, էջ 359:

բարեկարգումը հայ վանական ինկած կարգերուն, անոնց կրօնաւորական յօրինուածքին, ուղեւոր վերապրեցնել հայ վանականութեան նախկին կարգապահութիւնը՝ աւելացնելով միանձնական երեք Ուխտերու (հնազանդութեան, աղքատութեան եւ կուսակրօնութեան) ներքին բացայայտութիւնն ալ»¹⁵³: Իսկ կրօնը՝ որպէս հոգևոր ոլորտի ճյուղ, Մխիթարյանների կողմից զգալի ուշադրութեան էր արժանանում. մշակվում էին կրօնն ուսուցանելու խաղային եղանակներ*, կատարվում էին արժեքավոր թարգմանութեան գործեր: Մխիթարյանների գործունեությունը **ազգայինը կրօնական բնույթից մշակութայինի, գիտականի վերածելու և կրթական փիլիսոփայության առաջին փորձերից էր, քանզի Մխիթարյանների գործունեության հիմնական նպատակներն էին և զվակական բարեփոխումները, տոհմական գրականության վերակենդանացումը և կրթության ծավալումը**¹⁵⁴: Յայնոց ինքնության և կրթական նախագծի մշակման գործում Մխիթարյանների դերը թեև եական է **եկեղեցի, կրօն, դավանաբանություն, հավատ նույնությունը** խախտելու առումով, սակայն նման մոտեցումը հղի էր բազում վտանգներով, որոնք հետագայում ի հայտ եկան և քննդատվեցին և կրթականներից շատերի կողմից: Յարկ է նշել, որ դարեր շարունակ դավանանքով ազգությունն որոշելու մոտեցումը գուցե պայմանավորված էր այն բանով, որ յուրաքանչյուր շեղում կարող էր խարխլել ազգային միասնության հիմքերը: Դավանանքը

¹⁵³ **Ե արտըմեան Տ. Վարդապետ, Մխիթարեան գաղափարական և Մխիթարեան ինքնութիւն**, Ա. հ., Վեներտիկ, 1994, էջ 24:
 * Սրա վառ վկայությունն է Մխիթար Սեբաստացու՝ «Քրիստոնեական վարդապետութիւն, որի գործունի մեկնելն զպատկերս ի ժամանակի խաղալոյ» աշխատությունը:
¹⁵⁴ Տե՛ս **Ալան Յ.**, Մխիթարեանք գրականութեան հանդէպ, Մխիթարեան տպ., Վեներտիկ, 1902, էջ 13:

Երկրորդային դեր կարող էր ունենալ այնպիսի
 ինքնուրույն ունենրի պարագայում, որոնց պատկանող
 ազգն ուներ պետություն: Ինչևէ, դավանանք, կրոն,
 հավատ և եկեղեցի հասկացություններն էր միմյանցից
 անջատ դիտելու մոտեցումը հիմք դարձավ, որպեսզի
 դրվի **նաև հոգևորականների տեղի և դերի հարցը**: Եթե
 եկեղեցու՝ որպես սոցիալական ինստիտուտի
 «գործառույթն» էր կարգավորել հավատացյալների
 աշխարհիկ կյանքը, ապա Լուսավորականության
 ժամանակաշրջանում դրա կարիքը բնավ չկար:

Չառաջնորդվելով աստվածամերժության կամ
 հակակրոնական գաղափարներով՝ Մխիթարյանները և
 Մադրասի խմբակի ներկայացուցիչները հիմք
 նախապատրաստեցին, որպեսզի արդեն XIX դարում
 ձևակերպվի հետևյալ հարցը՝ **ո՞րն է կրոնի տեղը և
 դերը հայ հասարակության մեջ**: Մխիթարյանները
 հայ լիներու չափանիշը համարեցին
 ազգասիրությունը և շրջանցեցին կրոնական
 պատկանելությունը, իսկ Մադրասի խմբակի
 ներկայացուցիչները սահմանափակեցին եկեղեցու
 գործառույթները: Մխիթարյանների և Մադրասի
 խմբակի գործունեության մեջ դրվեց ինքնուրույն
 արդիականացման երկու կարևոր հիմք՝ **կրոնի
 իմաստավորման մշակության-ազգասիրական
 ենթացքը**՝ դավանաբանական հարցերի նկատմամբ
 նոր մոտեցումներով և **կրոնի վերաիմաստավորման
 քաղաքական հիմքը՝ հոգևոր և աշխարհիկ
 իշխանության տարանջատմամբ**, ազգային կյանքում
 հոգևորականների տեղի և դերի ճշտում: Ահա այս
 երկու հիմքը հաշվի առնելով էլ՝ Լուսավորական
 գաղափարախոսության մեջ դրվեց
 աշխարհականացման և կրոնի տեղի ու դերի
 վերաիմաստավորման սկիզբը:

Պատմության և ազգային ինքնություն.
հոգևորականների տեղն ու դերը ազգային
կյանքում: Արդեն XIX դարի առաջին կեսին **Աբովյանը**
կրոնի հարցում ուներ **լուսավորական-**
պահպանողական մոտեցում: Կարևորելով
քրիստոնեական կրոնի դերը հայ ազգի կյանքում՝
Աբովյանը քննադատեց հոգևորականների՝
դրսևորելով հոգևոր իշխանությունը աշխարհիկ
իշխանությունից տարանջատելու մոտեցում:
Ազգապահպանման մեջ առանցքային համարելով
երկու հիմնաքար՝ հավատը և լեզուն, Աբովյանը
լուսավորական բովանդակություն տվեց «կրոն»
հասկացությանը, քանզի «հավատ» հասկացության
կիրառումը հնարավորություն ընձեռեց կրոնը
դիտարկել առավել լայն համատեքստում. այն
մեկնել ինչպես հավատի*, այնպես էլ գուտ
աստվածաբանական-կրոնական վարդապետության
իմաստով: Որոշ հիմք ունեւնան այն տեսակետը, որ
դեռևս հեթանոսական ժամանակարշրջանից հայի
հոգեկերտվածքում անսյուրականի նկատմամբ
հավատն ուներ էական դեր: Եվ, առահասարակ,
լուսավորական մոտեցումը ենթադրում էր **«կրոն»,**
«հավատ», «եկեղեցի» հասկացությունները
տարանջատել միմյանցից և դրանք չդիտարկել մի
հարթությունում: Բացի այդ, միջնադարյան այն
պատկերացումը, թե մարդու և Աստծո միջև միջնորդ
եկեղեցին, այլևս արդիական չէր. հավատը կապում էր

* Ինչպես նկատում է Ա. Սարգսյանը, լայնորեն տարածված է
հավատն իբրև կրոն ընկալելու շփոթությունը, այնինչ
«հավատը միայն կրոնական գիտակցությանը բնորոշ երևույթ
չէ, այլ հանդես է գալիս աշխարհայացքի ամենահիմնական
հիմնադրույթներից մեկը» (տե՛ս **Սարգսյան Ա.**, ժամանակակից
հայ եկեղեցին (կրոնագիտական-ազգագիտական
վերլուծություն), «Վանեվան» հրատ., Եր., 1999, էջ 37): Ընդ որում,
հավատի օբյեկտ կարելի է համարել նաև իդեալը. մեր
պատկերացումները որևէ երևույթի մասին: Պարտադիր չէ, որ
հավատի օբյեկտը մարմնավորվի Աստծո կամ երկրային այլ
ուժի մեջ (տե՛ս **F. H. Bradley**, Faith, The Philosophical Review, Vol. 20, No. 2 (Mar., 1911), Duke University Press on
behalf of Philosophical Review, էջ 116):

մարդուն ու Աստծուն անմիջականորեն, առանց հոգևոր հայրերի միջնորդության: Վերոնշյալը, սակայն, բնավ չէր նսեմացնում Աստծո դերը անհատի կյանքում, այլ որոշակիացնում, սահմանափակում էր եկեղեցու, հոգևորականների դերակատարումը: Աբովյանը անժխտելի էր համարում այն, որ որպես հավատի օբյեկտ դարեր շարունակ հանդես է եկել քրիստոնեությունը, ինչի շնորհիվ հայ ազգը պահպանել է իր գոյությունը: Չնայած պետականության կորստին, կարծում է Աբովյանը, հայ ազգը շարունակել է իր հարաբերականորեն ինքնուրույն գոյությունը, ինչը պայմանավորված է հետևյալով. «...մեր ազգը քրիստոնյա էր, մյուսները կամ կռապաշտ, կամ մահմեդական, որ քրիստոսի հավատը ուզում էին ջնջեն»¹⁵⁵: Այս տարբերությունը դառնում էր հակադրություն **«Ուրիշ»-ի**, օտարի ինքնությունը, որի շնորհիվ էլ պահպանվում էր հայ ազգային ինքնության ամբողջականությունը. հակասող արժեհամակարգը չէր կարող ընդունել ի ինքն: Ազգային ինքնության մեջ կարևորելով քրիստոնեական կրոնի դերը՝ Աբովյանը հանդես էր գալիս ինչպես լուսավորական, այնպես էլ պահպանողական տեսանկյունից, ինչը հաշտեցնող, միջին դիրքորոշում էր կրոնի և հոգևոր դասի վերաբերյալ լուսավորական մոտեցումներում: Այն մի կողմից ընդունում էր **քրիստոնեական կրոնի ազգապահպան դերը, մյուս կողմից քննադատում հայ հոգևորականներին**: Աբովյանից

հետո հայ լուսավորական մտքում ոչ միայն հոգևորականությունը, այլև բուն քրիստոնեական կրոնը ենթարկվում է վերաիմաստավորման: **Մ. Նալբանդյանը**, օրինակ, արդիական է դարձնում այն հիմնահարցը, թե **ո՞րն է կրոնի տեղն ու դերը անհատի կյանքում**: Տարանջատելով մարմինն ու հոգին,

¹⁵⁵ **Աբովյան Խ.**, Երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1984, էջ 421:

Նալբանդյանն ընդունում է, որ մարդը միայն մարմին չէ և կազմված է աննյութ տարրից՝ հոգուց: Եվ քանի որ հոգին վերացական հասկացություն չէ, ապա պետք է ընդունել նաև, որ իրականության մեջ այն ունի գոյություն իր ձևը: Այդ գոյությունն արտահայտվում է կրոնի միջոցով, որը նալբանդյանական մեկնաբանությամբ կարելի է համարել «ներքին» և «արտաքին» մարդու փոխհարաբերության կարգավորիչ: Այսպես, երբ որևէ գործողություն կատարելիս մարդը երկմտում է՝ **ի՞նչն է ճշմարիտ և ի՞նչը՝ սխալ**, նա հղում է կատարում կրոնում տեղ գտած դրույթներին՝ ըստ այդմ կարգավորելով իր վարքը¹⁵⁶: Այս համատեքստում կրոնը ձեռք է բերում բարոյական արժեհամակարգի ձևավորման գործառնություն: Կարևոր է շեշտել, որ նալբանդյանի այս ընկալումը հիմնվում է կրոնի **ինքնուրույն գոյություն** վրա: Եթե կրոնն ինքնին ճշմարիտ արժեհամակարգ ձևավորելու հնարավորություն ունի, ապա սաչի ենթադրում, որ հոգևոր դասը ևս նույն հավանությունը կարող է ունենալ: Կարևորելով կրոնի դերը յուրաքանչյուր անհատի կյանքում՝ նալբանդյանը, սակայն, փորձում է ապացուցել, որ կրոնն **ազգային կատեգորիա չէ** և այն չի կարող դառնալ գոյության առանցք: Ինքը՝ քրիստոնեական կրոնը, միատարր չէ. «...քանիսը հաշվեմ. լուսավորչական, հռոմեական, բողոքական, հունական»¹⁵⁷: Իսկ եթե ինչ-որ բան միատարր չէ իր ներսում, ապա չի կարող լինել միասնության հիմք, քանի որ ազգի ներսում յուրաքանչյուր անհատ կարող է ունենալ դավանաբանական տարբեր նախընտրություններ: Այդ պարագայում իրավացի

¹⁵⁶ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Մխիթար Սեբաստացի և Մխիթարյանք, «Երկերի լիակատար ժողովածու», 3 ատոր 2, Եր., 1980, էջ 246-247:

¹⁵⁷ **Նալբանդյան Մ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, 3 ատոր 3, ԽՍՀՄ հրատ., Եր., 1940, էջ 387:

հարց է առաջանում՝ առաքելականությունը ինչպե՞ս կարող է լինել միավորող գաղափար: Բացի այդ, եկեղեցին ինչ-որ չափով անշարժություն, կրավորական կեցվածքի մարմնավորումն է, քանզի «...բնակարան եղած են մոլի, հեշտասեր, ծուլլանձանց, որք ընդունելով կրոնավոր անունն, ազգն հովվելու պաշտոն ստանձնելով, թողած են յուրյանց հոտն անտերունչ ...»¹⁵⁸: Այնինչ, ազգային առաջընթացը ենթադրում է շարժում, փոփոխություն, նոր գաղափարների կենսագործում: Կրոնից զտելով ազգային տարրը և այն դիտելով անհատական մակարդակում՝ Մ. Նալբանդյանը հստակ սահման է անցկացնում կրոնի, հավատի, եկեղեցու, հոգևոր հայրերի միջև: Մինչև լուսավորական ինքնություն մեջ վերոնշյալները գրեթե չէին տարբերակվում, այնինչ լուսավորական ինքնություն պահանջը նախդրանց տարբերակումն է, ապա ազգային կյանքը կրոնական շրջանից ազատելու առանձին դիտելը: Մ. Նալբանդյանի մոտեցումը հստակ է՝ **կրոնը անջատել ազգային կյանքից այնպես, ինչպես հոգևոր իշխանությունը աշխարհիկ իշխանությունից**: Մ. Նալբանդյանը չի ընդունում նաև Աբովյանի այն մոտեցումը, որ քրիստոնեական կրոնն է պահպանել մեր գոյությունը: Ըստ նրա, հայ ազգի գոյության պահպանումը պատմական ներքոշարադրյալ պայմանների արդյունք է և ոչ ավելի: Նալբանդյանը նկատում է՝ «Եթե հայոց ազգը յուր կրոնը պահելով մնաց աշխարհի երեսին, այդ մասին շնորհակալություն մահմեդականությանը. սաբացասաբար պահպանեց հայերի կրոնը: ...Թող հայոց ազգը, իր թագավորության կործանման օրից, ստրկանար որևէ քրիստոնյա կառավարության, այն ժամանակ կտեսանեինք»¹⁵⁹: Նալբանդյանը սրբագրում

¹⁵⁸Նույն տեղում, էջ 153:

¹⁵⁹Նալբանդյան Մ., Երկեր, «Լույս» հրատ., Եր., 1987, էջ 37:

Ե մի ն չ լ ու ս ա վ ո Ր ա կ ա ն ա յ ն դ Ր ու յ թ ը , թ Ե
ք Ր ի ս տ ո ն Ե ա կ ա ն կ Ր ո ն ը , մ ա ս ն ա վ ո Ր ա պ Ե ս հ ա յ
Ե կ Ե ղ Ե ց ի ն Ե պ ա հ պ ա ն Ե լ ա զ գ ի գ ո յ ու թ յ ու ն ը : Ա զ գ ի
գ ո յ ու թ յ ու ն ը պ ա հ պ ա ն վ Ե լ Ե ար տ ա ք ի ն գ ո Ր ծ ո ն ն Ե Ր ի
շ ն ո Ր հ ի վ , ո Ր ո ն ք ար տ ա հ ա յ տ վ Ե լ Ե ն ար ժ Ե ք ա յ ի ն
տ ա Ր Բ Ե Ր ու թ յ ա մ Բ :

Յ ա յ ժ ո ղ ո վ ու Ր ո ղ ը , ը ս տ ն Ր ա , ք Ր ի ս տ ո ն յ ա
տ ի Ր ա կ ա լ ն Ե Ր ի տ ի Ր ա պ Ե տ ու թ յ ա ն ն Ե Ր ք ո գ տ ն վ Ե լ ու
պ ա Ր ա գ ա յ ու մ կ ձ ու լ վ Ե Ր և մ ի ա յ ն ա յ ս
տ ա Ր Բ Ե Ր ու թ յ ու ն ն Ե կ ա ն գ ու ն պ ա հ Ե լ ն Ր ա ն : Յ ա Ր կ Ե
ն կ ա տ Ե լ , ս ա կ ա յ ն , ո Ր Ն ա լ Բ ա ն դ յ ա ն ի ա յ ս մ ո տ Ե ց ու մ ը
խ ի ս տ չ ա փ ա գ ա ն ց վ ա ծ Ե : Ե թ Ե ա զ գ ա յ ի ն մ ի ա ս ն ու թ յ ա ն
հ ի մ ք ը կ Ր ո ն ա կ ա ն -դ ա վ ա ն ա ք ա ն ա կ ա ն
տ ա Ր Բ Ե Ր ու թ յ ու ն ը չ Ե Ր , ա պ ա ի ն չ պ Ե ° ս Բ ա ց ա տ Ր Ե լ
օ տ ա Ր Ե Ր կ Ր ն Ե Ր ու մ ա զ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ու թ յ ա ն
պ ա հ պ ա ն ու մ ը : Չ Ե ° ո Ր ա յ դ գ ո Ր ծ ու մ կ ա Ր ն ո Ր /Ե ա կ ա ն Ե
Ե կ Ե ղ Ե ց ու դ Ե Ր ը : Ը ն դ ո Ր ու մ , ա յ դ Ե Ր կ Ր ն Ե Ր ի մ Ե ծ
մ ա ս ու մ պ Ե տ ա կ ա ն կ Ր ո ն ը ք Ր ի ս տ ո ն Ե ու թ յ ու ն ն Ե և
ար ժ Ե ք ա յ ի ն տ ա Ր Բ Ե Ր ու թ յ ու ն չ կ ա , ի ն չ պ Ե ս
ա կ ն ա Ր կ ու մ Ե Ր Մ . Ն ա լ Բ ա ն դ յ ա ն ը , ու Ր Ե մ ն կ ա Ր Ե լ ի Ե
Ե ն թ ա դ Ր Ե լ , ո Ր ար ժ Ե ք ա յ ի ն տ ա Ր Բ Ե Ր ու թ յ ու ն ը թ ու յ լ
փ ա ս տ ա Ր կ Ե Ր և հ ա յ ո ց մ Ե ջ կ Ր ո ն ի տ Ե ղ ն ու դ Ե Ր ն
ա ճ ա վ Ե լ խ ո Ր ք ա յ ի ն պ ա տ ճ ա ճ ն Ե Ր ու ն Ե Ր :

Ա ն խ ո ս , ա ն վ ի ճ Ե լ ի Ե ն ա ն ա յ ն , ո Ր
կ Ր ո ն ն ա ճ ա ն ձ ի ն ա ն հ ա տ ի կ յ ա ն ք ու մ լ Ր ի վ ա յ լ դ Ե Ր
ու ն ի , ա զ գ ի կ յ ա ն ք ու մ ` ա յ լ : Ա յ ս հ ա կ ա ս ու թ յ ու ն ը
ն կ ա տ Ե լ Ե Ր ն ա ն Մ . Ն ա լ Բ ա ն դ յ ա ն ը : Ա յ ս պ Ե ս , կ Ր ո ն ի տ Ե ղ ն
ու դ Ե Ր ը հ ա յ ա զ գ ա յ ի ն կ յ ա ն ք ու մ
մ ա ս ն ա վ ո Ր Ե ց ն Ե լ ի ս ` Ն ա լ Բ ա ն դ յ ա ն ը գ գ ա լ ի ո Ր Ե ն
ն ա հ ա ն ջ Ե ց ի Ր ի ս կ դ Ր ու յ թ ն Ե Ր ի ց : Մ խ ի թ ա Ր յ ա ն ն Ե Ր ի
դ Ե Ր ը , օ Ր ի ն ա կ , գ ն ա հ ա տ Ե լ ո վ կ Ր ո ն ա կ ա ն
Բ ա Ր ո յ ա կ ա ն ու թ յ ա ն և ա զ գ ա ս ի Ր ու թ յ ա ն դ ի Ր ք Ե Ր ի ց `
Ն ա լ Բ ա ն դ յ ա ն ը ո չ մ ի ա ն շ ա ն ա կ Ե ար ժ և ո Ր ու մ ա յ ն :
Կ Ր ո ն ն ա ն մ ի ջ ա կ ա ն փ ո խ հ ա Ր ա ք Ե Ր ու թ յ ա ն մ Ե ջ դ ն Ե լ ո վ
Բ ա Ր ո յ ա կ ա ն ար ժ Ե հ ա մ ա կ ա Ր գ ի ձ և ա վ ո Ր մ ա ն հ Ե տ `

Նալբանդյանը նախ արձանագրում է, որ քրիստոնեությունն անմիջականորեն առնչվում է ազգային հոգեկերտվածքին, աշխարհայացքին, ապատեսնում է վտանգ այլադավանության մեջ: Ըստ նրա, Մխիթարյանները պապական բարոյականության հետևորդ են, որը ոչ միայն լուսավորության ակունք չէ, այլև բարոյական արժեհամակարգի հակոտնյան է¹⁶⁰: Պապական բարոյականությունն իր իշխանությունն օգտագործում է իջարս ժողովրդի, իսկ Մխիթարյանների կատարած թարգմանությունները, որոնք, ըստ Նալբանդյանի, սքոլաստիկական են և չեն կարող նպաստել ազգի առաջընթացին, անմիջականորեն նպաստում են հայ ժողովրդի ներսում պապականության տարածմանը: Նալբանդյանն ընդունում է, որ «Մի մարդու, մի ընկերության կամ մի ամբողջ ազգի բարոյականություն երկու աղբյուր ունի. առաջինը և գլխավորը՝ կրոնը, երկրորդը՝ լուսավորությունը... Մխիթարյանց բարոյականության տարերքը որոնելու համար դարձյալ պիտո է մեզ դիմել դեպի նոցա կրոնը, որ է պապականություն»¹⁶¹: Այս պիսով, ազգը կրոնից անջատ դիտող Նալբանդյանը էական դեր է վերապահում կրոնին. այն է՝ **բարոյական արժեհամակարգի ստեղծման գործառնություն**: Եվ Անշուշտ, այս իմաստով անհիմն չէին Նալբանդյանի կասկածները: Թարգմանական գործունեությունը, հայագիտության նման առաջխաղացումն ուներ նաև իր շարժառիթները. «Միաբանությունը հարկադրված է այժմ ծառայել երկու պարոններին՝ հայոց ազգին և պապականությանը: Ծառայում է հայոց ազգին աշխատելով նորա լեզվի վերա, ծառայում է պապականությանը հալածյողի տեղ տալով հայերին

¹⁶⁰ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, Եր., 1980, էջ 255:
¹⁶¹ **Նույն տեղում**, էջ 261-262:

սխոլաստիկական գրքեր, որ գրված էին պապական պղտոր հայեցվածքով»¹⁶²: Նալբանդյանը, կարծես, վտանգ է զգուժում ազգությունը դավանաբանությունում և չորոշելու Մխիթարյանների կեցվածքի մեջ, թեև անմիջականորեն չի խոստովանում, որ, եթե կրոնը բարոյական արժեհամակարգ է ապահովում, իսկ Մխիթարյանները նպաստում են պապական բարոյականության տարածմանը, որը, ըստ նրա, **աղտեղված է, ապաստանմիջականորեն ազդելու է հայ ժողովրդի բարոյական արժեհամակարգի փոփոխմանը, հետևապես նաև հոգեկերտվածքի այլակերպմանը:**

Կրոնիս ազգային

տարր չվերագրող Նալբանդյանը դավանաբանական տարբերություն և դրանից բխող հետևանքներից, թվում է, պետք է չմտահոգվեր, հատկապես երբ կրոնական գաղափարաբանության տեսանկյունից կաթոլիկությունն և առաքելականությունն իրար հակոտնյա չեն և ինքը՝ Նալբանդյանը, շեշտում է, որ դավանաբանությունն ինքնին երբևէ չի եղել կրոնական «ճեղվածքի» պատճառ, այլ դրա պատճառը միմիայն եղել են ազգային ներքին կյանքն ու կրոնական «կառավարությունը», իշխանությունը¹⁶³: Նալբանդյանի տագնապը, սակայն, ակնհայտ է, ինչը ենթադրում է, որ կրոնի ազգային ընկալման յուրահատկությունն ինքնության պահպանման և չձուլվելու տեսանկյունից իրապես կարևոր է: Այլ է կրոնի տեսություն մշակումը փիլիսոփայության տեսանկյունից և լրիվ այլ՝ այդ տեսության գործնական կիրառումը: Տարվելով եվրոպական գաղափարախոսությունում և հաշվի չառնելով հայ ազգի հավանությունների և հնարավորությունների անհամապատասխանությունը՝ XIX դարի երկրորդ կեսի մտածողները գուցե ամբողջապես չէին զգուժ

¹⁶² Նոյն տեղում, էջ 275:

¹⁶³ Տե՛ս Նալբանդյան Մ., Հրապարակախոսական երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1979, էջ 423:

դավանաբանությունն ից շեղվելու վտանգը: Դարի երկրորդ կեսին տարածում էր գտնում կաթոլիկությունը, ինչը հիմք էր հանդիսանում ազգային երկպառակության համար. կաթոլիկ միսիոներները տիրապետում էին ֆինանսական զգալի միջոցների, կիրթ էին, տեղեկացված և ազգի ներսում երկպառակությունն զգեցնեցին այդքան էլ քարոզչեր: **Մ. Մամուրյանը**, ինչպես և Նալբանդյանը, կաթոլիկության մեջ մեծ վտանգ էր տեսնում և հատկապես քննադատում էր Մխիթարյանների նրանց էլ դասելով ի թիվս ազգը վնասող «թունավոր իժերի»¹⁶⁴: Մամուրյանը չէր ընդունում **Գ. Այվազովսկու** այն դրույթը, թե կաթոլիկությունը Մխիթարյանների համար դիմակ էր և ոչ ոք մք: Վերապահումով գնահատելով Մխիթարյանների գործունեությունը՝ Մամուրյանը համարում էր, որ դավանաբանական տարբերության մեջ ազգակործան վտանգ կա. «Կրոնափոխության մոլությունը հայկական միության հիմքը կքակե»¹⁶⁵: Մամուրյանի հիշյալ դրույթը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ դավանաբանությունն * ու եկեղեցին շարունակում

¹⁶⁴ Տե՛ս **Մամուրյան Մ.**, Երկերի ժողովածու, 3-րդ տրամաբանություն, «Հայաստան» հրատ., Եր., 1964, էջ 463:

¹⁶⁵ **Նույն տեղում**, էջ 462:

* «Դավանանքը հայաստանյանց առաքելական եկեղեցու, Հայ եկեղեցու կողմից որպես ուղղափառ ճանաչվող դավանաբանական դրույթների ամբողջությունն է: Հայ եկեղեցին նաև մյուս Արևելյան եկեղեցիները որպես տիեզերական է ճանաչում միայն երեք եկեղեց. ժողովներ: Երեք տիեզերաժողովների դավան. Որոշումների վրա է կառուցված Հայ եկեղեցու դավան. Համակարգը»: Չորրորդ տիեզերական ժողովը հայտնի է որպես Քաղկեդոնի ժողով: Այն ընդունում է Քրիստոսի երկբնությունը, երկբնականությունը և հարազատ է նեստորականությանը: «Քաղկեդոնի ժողովը չեն ընդունել ուղղափառ եկեղեցիները, մասնավորապես՝ Հայ եկեղեցին, որի պատմությունը դարեր շարունակ ուղեկցվել է հակաքաղկեդոն. լարված պայքարով: Քաղկեդոնի ժողովը Շնդհանրական եկեղեցու պառակտման պատճառ է դարձել: Այդ մերժումը կապված էր աստվածաբան. Համակարգերի այլությունամբ, քրիստոսաբան. Խոստովանությունների անհամընկնելիությամբ, առաքելական ավանդության իրարամերժ ընկալմամբ, Ալեքսանդրայի և Անտիոքի աստվածաբան. Դպրոցի առանձնահատկություններով» («Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 260, 1048-1049):

Է ի ն առ ան ց ք այ ի ն դ եր ա կ ա տ ա ր ու մ ու ն ե ն ալ ազ գ ա յ ի ն
 մ ի ա ս ն ու թ յ ա ն գ ո Ր ծ ու մ և դ ր ա ն ք հ ի մ ք ի ց խ ա ր խ լ Ե լ ը
 վ տ ա ն գ ու մ Էր հ ա յ ո ց ի ն ք ն ու թ յ ա ն գ ո յ ու թ յ ու ն ը ,
 ս պ առ ն ու մ օ տ ա ր ի ն ք ն ու թ յ ու ն ն եր ի ն ձ ու լ Վ Ե լ ու
 հ ե ռ ա ն կ ա ր ո Վ : Ի ն չ խ ո ս ք , ա կ ն հ ա յ տ
 Էր , ո Ր դ ա վ ա ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ը ո չ թ ե ի Ր
 ք ո Վ ա ն դ ա կ ու թ յ ա մ ք , ա յ լ և ձ ն ո Վ մ ի ա վ ո Ր ու մ Էր
 մ ա ր դ կ ա ն ց մ ի ն ն ու յ ն գ ա ղ ա փ ա Ր ի շ ու Ր Զ : Ի ս կ ա հ ա
 կ ա թ ո լ ի կ ու թ յ ու ն ը և՛ ձ ն ո Վ , և՛ ք ո Վ ա ն դ ա կ ու թ յ ա մ ք
 փ ո խ ու մ Էր հ ա մ ա խ մ ք ո ղ գ ա ղ ա փ ա Ր ի ք ն ու յ թ ը :
 Ը ն դ ու ն ե լ ա յ լ դ ա վ ա ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ն ու յ ն ն Էր , թ ե
 ը ն դ ու ն ե լ ն ո Ր ա Ր ժ ե հ ա մ ա կ ա Ր գ , ա յ լ կ ե Ր ա ՝
 հ ո գ ե կ ե Ր տ Վ ա ծ ք : Չ ը ն դ ու ն ե լ դ ա վ ա ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ը ՝
 ն շ ա ն ա կ ու մ Էր դ ու Ր ս մ ն ալ մ ի ա վ ո Ր մ ա ն առ ա ն ց ք ի ց :
 Դ ա վ ա ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ը , ս ա կ ա յ ն , ի Ր հ ե Ր թ ի ն
 վ ե Ր ա ծ Վ Ե լ Էր ազ գ ա յ ի ն ա յ ն պ ի ս ի « ս ի մ Վ ո լ ի » , ո Ր ը
 կ ա Ր ո ղ Էր մ ի ա վ ո Ր Ե լ , չ կ Ր կ ն Վ ո ղ Էր , և հ ա յ ո ց
 ի ն ք ն ու թ յ ու ն ը տ ա Ր ք ե Ր ա կ ու մ Էր ա յ լ
 ի ն ք ն ու թ յ ու ն ն եր ի ց : Ե Վ մ ի ն չ կ Ր ո ն ա կ ա ն
 հ ա Ր ա ց ու յ ց ի ց գ ա տ ի ն ք ն ու թ ե ն ա պ ա հ պ ա ն առ ա Վ Ե լ
 ա մ ու Ր հ ա Ր ա ց ու յ ց չ Էր ս տ ե ղ ծ Վ Ե լ ՝
 դ ա վ ա ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ը շ ա Ր ու ն ա կ Ե լ ու Էր Է ա կ ա ն դ ե Ր
 ու ն ե ն ալ հ ա յ ի ի ն ք ն ու թ յ ա ն ո Ր ո շ մ ա ն հ ա Ր ց ու մ :
 Բ ա ց ի ա յ դ , ե թ ե ք ն ն ե ն ք ի ն ք ն ու Ր ու յ ն
 դ ա վ ա ն ա ք ա ն ու թ յ ա ն հ ա Ր ց ը ք ա ղ ա ք ա կ ա ն
 դ Ր դ ա պ ա տ ճ առ ն եր ի տ ե ս ա ն կ յ ու ն ի ց , ա պ ա պ ե տ ք Է
 ն կ ա տ ե ն ք , ո Ր կ ա ն տ ա Ր ք ե Ր մ ո տ ե ց ու մ ն եր : Ա .
 Ս ա Ր գ ս յ ա ն ը , օ Ր ի ն ա կ , կ ա Ր ծ ե ս ը ն դ ու ն ե լ ի Է
 հ ա մ ա Ր ու մ ա յ ն տ ե ս ա կ ե տ ը , ո Ր ի հ ա մ ա ձ ա յ ն
 « մ ի ա ք ն ա կ ու թ յ ա ն ը ն դ ու ն ու մ ը ի ն ք ն ու Ր ու յ ն ,
 ա ն կ ա խ ազ գ ա յ ի ն ք ա ղ ա ք ա կ ա ն ու թ յ ու ն վ ա Ր Ե լ ու
 ա Ր դ յ ու ն ք Էր : Ա հ ա թ ե ի ն չ ու , ե թ ե Բ յ ու լ գ ա ն դ ի ա ն
 ը ն դ ու ն եր մ ի ա ք ն ա կ ու թ յ ու ն , ա պ ա հ ա յ ե Ր ը
 ը ն դ ու ն ե լ ու Է ի ն եր կ ք ն ա կ ու թ յ ու ն »¹⁶⁶: Ա յ ս դ Ր ու յ թ ը ,

¹⁶⁶ Ս ա Ր գ ս յ ա ն Ա . , Ժ ա մ ա ն ա կ ա կ ի ց հ ա յ Ե կ ե ղ ե ց ի ն (կ Ր ո ն ա գ ի տ ա կ ա ն -

ի հարկե, որոշ կասկած է առաջացնում մասնավորապես այն առումով, թե արդյոք քաղաքական անկախության խնդիրը հակադրվելու սկզբունքով լուծելը կարող էր լինել միակ դրդապատճառը: Չէ՞ որ սա քաղաքական առումով անհեռանկարային և թույլ քայլ էր: Եթե այդպես էր, ապա հայը կրկին դրսևորում էր քաղաքական տկարություն, իսկ եթե այդպես չէր, ապա պետք է ընդունել, որ բացի քաղաքական հարցեր լուծելուց՝ առաքելականության ընտրությունը նաև կրոնական ընտրություն էր, հավատարմություն քրիստոնեության նախնական իմաստին: Ուրեմն, բնավ էլ զարմանալի չէ Նալբանդյանի ու Մամուրյանի տագնապը, ովքեր որպես փիլիսոփա կրոնական ազատականություն էին դավանում, որպես հայ՝ դավանաբանական որոշակիացումը չէին անտեսում:

Անշուշտ, XIX

դարում Նալբանդյանի ու Մամուրյանի այս մտահոգությունը ստահոդ համարող տեսաբաններ ևս կային: Դավանաբանությունը չի կարող որոշել ազգային պատկանելությունը: Այսպես էր կարծում բուն լուսավորականության ուղղության ներկայացուցիչ **Գր. Արծրունին**: Ազգային ինքնության տեսանկյունից պատասխանելով այն հարցին, թե **ն՞վ է հայը օտարի աչքում**, Արծրունին նկատում է, որ ռուսը, ֆրանսիացին իրենց ներկայացնում են ազգային, մշակութային տարբերությամբ՝ հայրենիքի, լեզվի յուրակերպ դրսևորումների միջոցով, իսկ հայը վերոնշյալ հարցին պատասխանում է՝ **«Ես հայ քրիստոնյա եմ»**: Արծրունին սա համարում է աղանդավորական բնութագիր, ազգակործան երևույթ. «Չայն իր ազգութիւնը ազգութեան մեջ չէր տեսնում, նրան անյայտ էր ազգային գաղափարը, այլ տեսնում էր իր

ազգագիտական վերլուծություն, «Վանեվան» հրատ., Եր., 1999, էջ 20:

հայ լիներ ը միայն աղանդի, եկեղեցու մեջ: Պարզ է, որ փոխելով կրօնը, նա կարծում էր, որ փոխում էր իր ազգութիւնը: ...Յայիս անծանօթ էր հայրենիքի, մայրենի լեզուի, ազգութեան գաղափարները, պարզ է ուրեմն, որ կրօնը, իր միակյատկանիշը փոխելով, նա կարծում էր, որ փոխում է իր ազգութիւնը, փոխում է նա իր արիւնը, իր ցեղը»¹⁶⁷: Արծրունին, սակայն, հաշվի չի առնում մի շարք հանգամանքներ: Ռուսը, \$րանսիացին և այլ ազգի ներկայացուցիչներ ունենան պետութայուն, և ինքնութայան մեջ էական, որպէս տարբերող հատկութայուն կարող էին համարել հայրենիքի, մշակույթի, լեզվի վերաբերյալ պատկերացումները: Յայը բացի այն, որ քաղաքականապէս անկախ չէր, նաև ինչպէս նշեցինք վերը, դարեր առաջ արդեն իսկ առանձնացել էր քրիստոնյա հանրույթից՝ դրանով իսկ սահմանելով իր ինքնութայան տարբերութայունն այլ ինքնութայուններին: Չարմանալի և անբնական կլիներ որպէս ինքնութայան տարբերակիչ գիծ չնշել այդ պարագան, որի համար հայ ազգն անցնել էր քարկոծման պատմական բոլոր փուլերով, այլ առաջ քաշել այն, ինչը բոլոր ազգերին է բնութագրական, ուրեմն սավերապահ մոտեցում էր, քանզի հաշվի չէր առնում հայի անցյալը, ներկան, այլ միայն հիմնվում էր ապագայի վրա

Տվյալ ժամանակաշրջանում տեղ ունենր նաև **կրօնական** ուղղութայունը, որը հանդես էր գալիս հին արժեհամակարգը պահպանելու, նորը մերժելու սկզբունքով: Կրօնական թևի ներկայացուցիչները (**Յ. Տերոյեւց, Գ. Այվազովսկի**), ովքեր էական դեր էին տալիս դավանաբանութայանը, հասկանում էին, որ լուսավորական նման գաղափարախոսութայունը կարող է իրապէս թուլացնել հոգևորականներին

¹⁶⁷ Արծրունի Գր., Իմ խոստովանութիւնը, «Մշակ», 1880, Թիֆլիս, թիւ 164:

ազդեցությունը հայ ազգի կյանքում և ձեռնամուխ
 եղան հակազրոհի: Տերոյենցը նախ Նալբանդյանին և
 ամբողջ լուսավորականությանը մեղադրեց
 բողոքականության և անհավատության մեջ, ապա
 փորձեց հիմնավորել՝ ինչու՞ է անհրաժեշտ
 պահպանել հայ ազգի նախկին կյանքը,
 մասնավորապես դավանաբանության միջոցով
 ազգությունն որոշելու սկզբունքը^{*168}: Երբ հայ
 հոգևորականը հրաժարվեց ամուսնացնել
 բողոքական և ուղղափառ եկեղեցուն պատկանող
 գույզի, հայ լուսավորականներից շատերը
 քննադատեցին, և սմեկ անգամ ուշադրություն
 հրավիրեցին հոգևոր դասի այս կամ այս կանոնությանը,
 որը հակասում էր կրոնի ընտրության ազատության,
 անհատի իրավունքների պահպանման լուսավորական
 դրույթներին: Տերոյենցը, սակայն, այս օրինակը
 համարեց փաստարկ հօգուտ դավաբանության: Ըստ
 Տերոյենցի, եթե ուղղափառն ամուսնանում է
 բողոքականի հետ, ապա նա էլ, իր հերթին, չի կարող
 շրջանցել այդ գաղափարախոսությունը, իսկ
 բողոքականությանը հալածում է բուն
 քրիստոնեությանը, որը հայի ազգային ինքնության
 մեջ հիմնարար դեր ունի, քանզի, ինչպես նշում է
 Տերոյենցը. «Ազգը իր լոյսը և խոհեմությունը
 գլխաւորապէս իր սուրբ հավատքէն կը ճանաչէ»¹⁶⁹:
 Այսինքն՝ կրոնը, ըստ այս տեսակետի,
 դետերմինացնում է ազգը, նրա ինքնությունը: Եթե
 կրոնական կամ դավանաբանական հիմքը փոխվում է,
 ապա փոխվում են նաև աշխարհը ճանաչելու
 «գործիքները» և ըստ այդմ՝ նաև հոգեկերտվածքը:
 Ուրեմն, ազգության որոշման հարցում

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

¹⁶⁸ Տե՛ս «Երևակ», Կ.Պոլիս, 1860:

¹⁶⁹ «Երևակ», Կ.Պոլիս, 1857(1):

դավանաբանական չափանիշով չառաջնորդվելը նշանակում է հարվածել ազգային ինքնուրույնությանը, որովհետև «...եկեղեցին անսխալ ճանչցողները կը պարտաւորին անոր վարդապետածներուն հաւատալու. եւ եկեղեցոյ անսխալութիւնն ալ մեզի սովորեցնողը եւ ապահովեցընողը Տերն մեր ինքն է»¹⁷⁰: Բացի այդ, հայ հասարակությունը լինելով ընտանիքակենտրոն, պետք է կայուն պահի այն արժեհամակարգը, որին հիմնվում է ընտանիքը, այլապես նոր արժեհամակարգի գոյությունը կարող է հեշտորեն խարխլել ազգային նախկին կյանքը, պետականության բացակայության պայմաններում իրական դարձնել ձուլվելու վտանգը: Չնայած Տերոյեցցի որոշ փաստարկների ճշմարտացիությանը՝ նա, իհարկե, փորձում էր նաև պահպանել հոգևորականների տեղն ու դերը հայի կյանքում: Հոգևորականների և քրիստոնեական վարդապետության անմիջական կապը շեշտելով և մեկի ճշմարտությունն ընդհանրացնելով՝ Տերոյեցցը ամրապնդում էր մինչև ևսավորական ինքնության մեջ առանցքային համարվող այն պատկերացումը, որ առանց եկեղեցու հայ ազգը չի կարող գոյատևել՝ ստեղծելով, կարծես, իռացիոնալ այնպիսի շրջան, որտեղ հրաժարումը համարվում էր ապագայի գոյության սպառնալիք: Անշուշտ, եկեղեցու դերն առանցքային էր, սակայն արդյոք այդ դերը չափազանցված չէր և եթե նույնիսկ ոչ, արդյոք ժամանակը չէր հայոց ինքնության մեջ կատարել այնպիսի վերափոխումներ, որոնք ոչ միայն կրավորական ձևով կպահպանեին ինքնությունը, այլև այն կդարձնեին և՛ նույնականացման արժանի

¹⁷⁰ **Տերոյեցց Ջ.**, Բանադատ. Տ.Տ. Մատթեոսի սրբազան կաթուղիկոսի ամենայն հայոց բարի մարդ եւ բարի քրիստոնեայանուն գրքին դէմ բողոքականներուն հանած նոյնանուն գրքին վրայ քննութիւն, տպ. Յովհ. Տերոյեցց, Ի Կոստանդնուպօլիս, 1860, էջ 39:

մոդել, և՛ ազգային առաջընթացի «գործիք», և՛ անկախություն հասնելու միջոց: Մինչև լուսավորական՝ հատկապես կրոնական ինքնությունը չէր կարող հիշյալ նպատակների իրագործման համար հիմք ծառայել, սակայն կրոնական «աշխարհից» լուսավորական «աշխարհ» անցնելն էլ, իր հերթին, բարդ էր, քանզի կային խորքային այնպիսի պատճառներ, որոնք հաշվի չառնելը, մեղմասած, սխալ էր:

Դավանաբանական հարցից բացի՝ կրոնական թևի ներկայացուցիչները կարծում են, որ եվրոպական փիլիսոփայությունն ինքնին չի կարող լինել լուսավորություն չափանիշ, որովհետև այլափոխում է քրիստոնեական կրոնի հիմնական դրույթները. չի ընդունում մեկ նախասկզբի գաղափարը (Ադամ և Եվա): Այնինչ, «ճշմարիտ գիտությունը հաւատքի հետ միաբան կերթայ»¹⁷¹: Ֆրանսիացի լուսավորականները կարծում էին, որ մեկ նախասկզբ ունենալու պարագայում մարդկությունը պետք է մեկ լեզվական համակարգ ունենա, սակայն, ըստ Տերոյենցի, լեզուները մինչև հիմա պահպանում են իրենց միասնական համակարգը, ինչպես օրինակ՝ «Եւրոպացիք մեկ ցեղ ֆամիլիական ունեն»¹⁷² և այլն: Լեզվական նմանություններ, ցեղակցություններ բոլոր լեզուներում կարելի է նկատել, հետևաբար, ըստ կրոնական թևի ներկայացուցիչների, հիշյալը չի կարող հիմք տալ կասկածելու Սուրբ գրքի դրույթների ճշմարիտ լինելուն: Վերոշարադրյալից զատ՝ կրոնական ինքնություն պահպանման անհրաժեշտությունը պայմանավորված է նաև կրոնական և բարոյական գիտակցության կապով: Մասնավորապես, տարածում է գտնում այն կարծիքը, որ կրոնական

¹⁷¹ «Երևակ», Կ.Պոլիս, 1857(2), էջ 34:
¹⁷² «Երևակ», Կ.Պոլիս, 1857(2), էջ 35:

գիտակցութեանը նույնական է բարոյական գիտակցութեանը, իսկ վերջինս առավել է քաղաքական գիտակցութեան հիմնարկը, քան զի մարդը նախ հոգևոր գոյ է, ապա՝ նյութական: Մարկոս Աղաբեգյանը նշում է. «Յայնց ընկերականութիւնը ազգային լինելէ յառաջ է միայն բարոյական, որովհետև իր գլխաւոր տարերքն է հոգևոր բան. եկեղեցի, որ մեզ տալիս է Ավետարանի լոյսը, աստուածային օրէնքը. իր առաքելականութեամբը պահած է իր մէջ և մեր նախնական ազգայնութեան տարերքը, այն է մեր ազգային պատմութիւնը, մեր հոգևոր անհոգութիւնքը ...մի խօսքով Յայաստանեաց սուրբ և առաքելական եկեղեցւոյ ինքնագոյնութիւնը»¹⁷³: Կրօնական գիտակցութեան կողքին՝ կրկին երևան է գալիս բարոյական գիտակցութեանը՝ որպէս հայ ազգային ինքնութեանը մյուս ազգային ինքնութեանը նմաներից տարբերակող հատկութեան, եկեղեցու ինքնագոյնութեանը նույնացվում է հայ ազգի ինքնագոյնութեանը, և եկեղեցու դերի ժխտումը, ըստ այս տեսակետի, կարող է վտանգել հայ ազգի գոյնութեանը: Կրօնական թևի ներկայացուցիչներն իրենց փաստարկներով վերջնարդյունքում հանգում են հետևյալին՝ կրօնական գիտակցութեանը պետք է գերակշռի, քան ի որ այն արտահայտում է հայի ինքնութեանն իր ամբողջական էութեան մէջ, և այն փոփոխել նշանակում է փոխել հայի ինքնութեանը և վտանգել նրա ապագան: Մինչև լուսավորական ինքնութեան հիմնարկում և սխալ: Ավելին՝ մինչև լուսավորական ինքնութեան կառուցման տարրերը, ի տարբերութեան լուսավորական ինքնութեան տարրերի, առավել «ամրապնդում» ու «անվտանգ» են դարձնում մեր

¹⁷³ «Ծիլն Ավարայրի», Յանդէս ազգային, բարոյական եւ մտավոր լուսավորութեան, Ա Յատոր, Տարի Ա, Կ. Պոլիս, 1866(1), էջ 2 (Ստորագրված է Կ. Պոլիս, հոկտ. 3, 1865):

գոյու թյու նը: Յարկ է նկատել, սակայն, որ և՛
լուսավորական, և՛ կրոնական թևի
ներկայացուցիչները սկզբունքորեն իրար
հակասող դրույթներ չէին պաշտպանում: Բարոյական
գիտակցության և կրոնի՝ մասնավորապես
դավանաբանության կապը շեշտում էին երկուսն էլ,
ուստի բախման ու իրար հետ սուսերով երկխոսելու
արմատը հատկապես թաքնված էր հոգևորականների
տեղի և դերի վերաբերյալ իրար հակասող
տեսակետներում: Պետք է նկատել, որ ընդհանուր
առմամբ կրոնական թևի ներկայացուցիչների
դրույթները որոշ առումով ունեին ճշմարտության
հատիկներ, սակայն նույնիսկ «ճշմարտության այդ
հատիկները» արգելակում էին ազգի առաջընթացը:
Անհրաժեշտ էր դրսևորել առաջընթացի կամք և
կրոնական, փակ հասարակության մոդելը
հաղթահարելու խիզախություն: Եթե կրոնական
հանրույթ լինելը քաղաքակրթության
բարձրագույն աստիճանն էր, ապա ինչո՞ւ
մարդկության պատմությունը չմնաց միջնադարում,
այլ շարունակեց վեր խոյանալ: Ավելին՝
միջնադարը քննադատվեց որպես մարդկային
ներուժի ու ստեղծելու հնարավորության
սահմանափակման ժամանակաշրջան: Ուրեմն,
առաջադեմ աշխարհում ապրել ինքնուրույն
միջնադարում նույն էր, թե սպանել առաջընթացի
կամքը կամ էլ ընտրել ճգնավորի կենցաղը և
հրաժարումը համարել գոյության միակ իմաստը:
Գուցե առանձին անհատների, հատկապես
հոգևորականների պարագայում գոյության այս
կերպարդարացի էր, սակայն ազգի պարագայում այն
մերժելի էր: Չէ՞ որ առանձին անհատի կամ
անհատների որոշակի խմբի կյանքի ընթացքը չի
կարող որոշել հասարակության կարգավիճակը:
Ցավոք, լուսավորական և կրոնական թևի

ն երկայացուցիչները հիմնականում չգտան
երկխոսման այնպիսի տարբերակ, որը
մինչև լուսավորական և լուսավորական
ինքնուրույնները որոշ առումով կկապեր ու որոշ
առումով էլ կբաժաներ իրարից, սակայն պետք է
նկատել, որ ընդհանուր առմամբ կան այնպիսի
դրույթներ, որոնք երկու մոտեցումներում էլ
նույն են: Թեև առերևույթ Տերոյենց-Նալբանդյան
հակադրություն կար, սակայն և՛
դավանաբանություն, և՛ կրոնական ու բարոյական
գիտակցության կապի տեսակետների միջև նկատվում
էր նույնություն:

Այս մոտեցումներում, ինչպես նկատում
է Ա. Սարգսյանը, կատրորոդ՝ միջին տեսակետ, որի
նեերկայացուցիչն է Գ. Այվազովսկին: Ըստ նրա՝ հայը
կառավարվում է օտար պետությունների
օրենքներով, լեզուն էլ ոչ բոլոր հայաբնակ
վայրերում է պահպանված և «եթե դավանանքով էլ
ազգի անդամները հույն (ուղղափառ), լատին
(կաթոլիկ), բողոքական ու մահմեդական դառնան,
ինչով է իմացվելու այդ մարդու հայ լինելը»¹⁷⁴:
Դավանաբանական տարբերությունը ևս մեկ անգամ
արդարացնում է ազգապահպան իր դերը, քանի որ
անկախ պետականություն ունեցող ազգի համար
ընտրության ազատության սահմաններն առավել
լայն են և հիմնավոր, քան՝ կախյալ ազգիները: Այս
տեսակետը, սակայն, միայն դավանաբանական
հարցերին է առնչվում, այնինչ կրոնական և
լուսավորական հարացույցների
հակամարտությունն ուներ բազում կողմեր՝
դավանաբանությունից սկսած մինչև կրթությունն
ու դիվանագիտական հարթակներում հայ ազգի
շահերը նեերկայացնելը: Դավանաբանության

¹⁷⁴ **Սարգսյան Ա.**, Ժամանակակից հայ եկեղեցին (կրոնագիտական -
ազգագիտական վերլուծություն), «Վանեվան» հրատ., Եր., 1999, էջ 107:

ամուսնով այն գուցե հիմնավոր է, սակայն մնացյալ հարցերում «միջին» ու կառուցողական տեսակետները սակավ էին:

Կրոնի և դավանաբանության հարցում լուսավորական-պահպանողական հոսանքի դիրքերից է հանդես գալիս **Ստ. Նազարյանցը**: Նրամոտեցման մեջ զգալիորեն նկատելի է եվրոպական փիլիսոփայության ազդեցությունը, որն արտահայտվում է, օրինակ, շոպենհաուերյան «**կամք առ կյանք**» դրույթով: Վերջինս խարսխվում էր ճանաչողական գործընթացի ամբողջությունը, դրամիջոցով պատկերում անհատի և ազգի ինքնիրացումն ու ինքնապահպանումը¹⁷⁵: Այս համատեքստում՝ եթե կրոնական ինքնությունը պահպանել է հայի գոյությունը դարեր շարունակ, ապա հայը պարտավոր է այն ճանաչել պատճառական բոլոր կապերով ու փոխհարաբերություններով հանդերձ, հաստատել կամքն առ կյանքը և չեզոք, կրավորական սուբյեկտից դառնալ գործող սուբյեկտ: Այդ նպատակով պետք է լուծել կրոնական գաղափարախոսության հասանելիության ու մատչելիության հարցը: Գրաբարով կարդացվող աղոթքները, պատարագները ոչ միայն հասուն չեն յուրաքանչյուր հայի, այլև անմեկնելի են դարձնում կրոնի խորհուրդը, աստվածաշնչյան ճշմարտությունները: Կրոնի տեղի և դերի վերաբերյալ իր այս մոտեցումով Ս. Նազարյանցը ձևակերպում է այն պիսիկարևորագույն հիմնահարց, ինչպիսին է **կրոնական ճանաչողության հարցը**. արդյոք հայը ճանաչում է իր դավանած կրոնը: Բացասաբար պատասխանելով այս հարցին՝ Ստ. Նազարյանցը կրոնի և լեզվի հիմնահարցերը դարձնում է մեկը մյուսից կախյալ՝ փորձելով այս կերպ հաշտեցնել նաև լուսավորական և կրոնական

¹⁷⁵ Տե՛ս **Шопенгауэр А.**, Афоризмы. Мир как воля и представление, Харвест, Минск, 2011, էջ 277-278:

թևի ներկայացուցիչներին: Ստ. Նազարյանցը կարծում է, որ «Յայերը՝ ինչպես նոցա ներկայ դրու թիւնն է՝ ունին ներկու հօգեղէն անօթ՝ **լեզու և կրօնը** (ընդունումը մերն է -Ն.Մ.). քաղաքական անօթը՝ արդարև մի անչափելի մեծակշիռ անօթ՝ իւր և օտարի մեղքովը ոչընչացել է և չը կայ այժմուս»¹⁷⁶: Նազարյանցը կրկին շեշտում է կրօնի կարևորութիւնը, ավելին՝ առանցքային համարում քրիստոնէական դաստիարակութիւնը, քանզի «քրիստոնէութիւնը լոյս է, ճշմարտութիւն է, ամենևին կատարյալ է»¹⁷⁷: Ուրեմն, միայն մատչելի լեզուն կարող է հային դարձնել ճշմարիտ քրիստոնյա: Նազարյանցը, կարծես, փորձում է չեզոք դիրքորոշումով հանդես գալ, չնսեմացնել կրօնի, եկեղեցու, դերը, այլ, ընդհակառակը, շեշտել դրանց կարևորութիւնը, սակայն միաժամանակ առաջ է մղում նաև գիտակից անհատի, ճանաչող սուբյեկտի առաջնայնութիւնը և գաղափարը՝ ենթատեքստում նրան թողնելով կրօնի ընտրութիւնը իրավունքը: Ինչպես Գ. Այվազովսկին, այնպես էլ Ստ. Նազարյանցը թեև փորձում են հաշտեցման եզրեր գտնել, սակայն դրանք որոշիչ կամ համընդհանուրի կողմից ընդունելի չեն դառնում: Ավելին՝ XIX դարի կեսին Նազարյանցի վերոնշյալ մոտեցումը որոշ առումով քննադատելի էր, քանզի ազգային ինքնութիւնը համատեքստում կրօնական ինքնութիւնը մերժումը առավել ակնհայտ և հիմնավոր էր, **իսկ «կամք առ կյանքը» աստիճանաբար վերածվում էր «կամք առ իշխանութիւն»**:

Կրօն և ազգային հոգեկերտվածք: Կրօնի հարցը քննարկելով տարբեր փոխհարաբերութիւններում՝ դավանաբանական,

¹⁷⁶ **Նազարեան Ստ.**, Վարդապետարան կրօնի. Յասարակաց հայ ախօսութեամբ, Մասն Առաջին, Լազարյանց տպ., Մոսկվայի մէջ, 1853, էջ 7:
¹⁷⁷ Նույն տեղում:

բարոյական արժեհամակարգի, լեզվի և այլն, արդիական էր և կարևոր նաև քրիստոնեական, ապա հեթանոսական կրոնի ու հայի հոգեկերտվածքի փոխհարաբերության որոշ կողմերի վերհանումը: Ենթադրենք՝ հայն իր գոյությունը պահպանել է հոգևոր ինքնություն միջոցով, ենթադրենք՝ բարոյական արժեհամակարգը եղել է առավել քաղաքական շահերից, սակայն արդյոք այսպիսի դիքորոշումը արդարացված էր: Ահա այս հարցին փորձեց պատասխանել XIX դարի երկրորդ կեսի լուսավորական միտքը՝ ձևակերպելով կրոնական գիտակցության և հայի հոգեկերտվածքի կապի հարցը: Եթե կրոնական թևի ներկայացուցիչների պատկերացմամբ բարոյական կամ այլ կերպ՝ հոգևոր կյանքն է սահմանում հային, նրա ինքնությունը, ապա Րաֆֆին սահամարում է հայի ողբերգությունը և ինքնախաբերության վառ դրսևորումը: Յայը հանդուրժող և ներողամիտ է, որովհետև քրիստոնյա՞ է և այդ արժեհամակարգի կրո՞ղը, բնավ՝ ո՛չ. «Յայի այս ներողամտությունը առաջ է գալիս ոչ թե նրա քրիստոնեական եղբայրասիրությունից, այլ նրա հոգեկան անզգայությունից»¹⁷⁸: Յայը չի կարողանում ամբողջապես ընկալել սոցիալական իրականությունը և բացի այդ, եթե Րաֆֆին իր հայեցակարգը կառուցեր XX դարի սկզբին, ապա կհամաձայներ էյն Ռենդի բանական էգոիզմի այն դրույթներին, որ սեփական շահի գերակայությունը հենց ինքդ քո նկատմամբ բարոյականության նորմերի պահպանումն է, քանզի կամաթեակամադու ինքդ էլ բարոյական նորմերի և՛ օբյեկտը, և՛ սուբյեկտն էս: Ուստի, այս դրույթն առավել հստակ ձևով է բացատրում Րաֆֆու տարակուսանքը, ով չի ընդունում հոգեկերտվածքային թերությունը

¹⁷⁸ Րաֆֆի, Երկերի ժողովածու, Յատր 11, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1991, էջ 9:

որպես քարոյական նորմերի պահպանում
 ներկայացնելը, դրանք համարում է ստահոդ և
 ինքնախաբեություն և՛ վերջինս բացատրելով որպես
 ազգի, ընտանիքի, լեզվի, կրոնի նկատմամբ ունեցած
 նախապաշարմունք: XX դարի սկզբին արդեն այս
 երևույթը գտավ իր բացատրությունը: Վ.Թեքեյանն
 այն անվանեց **«հայի սնոպիզմ»**, որն արտահայտվում է
 «առաքինություններն իբրեւ մոլություն և
 մոլություններն իբրեւ առաքինություն կրելու
 արուեստ»¹⁷⁹: Մինչ սնոպիզմ բնորոշելը, սակայն,
 Րաֆֆին համարում էր, որ. «Յայնուհի այն երազական
 ցնորքը, որ մենք հույս կոչեցինք, որով ապրում ենք,
 որով մխիթարվում են ծուլ և դանդաղ կոտ
 ժողովուրդները, թե մի օր գերբնական կերպով
 ազատված կլինենք»¹⁸⁰: Գերբնական ուժի նկատմամբ
 հավատը, հույսը հային դարձնում են չգործող,
 պասիվ-կրավորական, ինչի արդյունքում հայի
 հոգեկերտվածքի մեջ ամրապնդվում են
 ծուլությունը, պատասխանատվության
 բացակայությունը և հոգեկերտվածքային շատ այլ
 թերություններ: Ուրեմն, մենք՝ հայերս, ոչ թե
 ապրում ենք քրիստոնեական արժեհամակարգով, այլ
 այդ արժեհամակարգը վերագրում ենք մեզ՝ դրանով
 իսկ կապելով հայի հոգեկերտվածքը
 քրիստոնեությանը: Բացի այդ, նկատելի է, որ Րաֆֆին
 եթե նույնիսկ տեսնում է ազգակցություն հայի
 հոգեկերտվածքի և քրիստոնեական
 դավանաբանության միջև, ապա ազգային կյանքում
 այդ ազգակցությունը բացասաբար է գնահատում:
 Րաֆֆին, առհասարակ, խստորեն և երբեմն
 անհանդուրժողաբար է քննադատում
 հոգևորականությունը, հանդես գալիս
 հակակղերականությունը դիրքերից՝

¹⁷⁹ Թեքեյան Վ., Ամբողջական երկեր, 3-րդ տր 8, տպ. Նուպար, Գահիրե, 1950, էջ 140:
¹⁸⁰ Նույն տեղում:

տպավորությունը ստեղծելով, որ հայի ամբողջ
ողբերգության հիմքը, պետականության կորուստի
պատճառն էլ ձախողումների պատասխանատուն
եկեղեցին է ու հոգևորականությունը: Յարկ է
նկատել, սակայն, որ եթե հայ ազգի ձգտումները
գերազանցեին այն միջավայրի
հնարավորությունները, որոնցում նրանք ապրում
էին, ապա վստահաբար ո՛չ եկեղեցին, և ո՛չ էլ
հոգևորականությունը չէին ունենա այնպիսի դեր,
որը կարող էր դիտվել որպես առաջընթացի արգելակ:
Բացի այդ, Էդ. Ա. Յարությունյանը հայոց
ինքնության, կրոնական բացառիկությունե-
րը նկատելով նաև կոլեկտիվ անվտանգության
կենսափոխի սոփայության համատեքստում,
իրավացիորեն նկատում է, որ կրոնական
բացառիկությունը լուծել է մի շարք խնդիրներ¹⁸¹:
Այսինքն՝ այն ինքնանպատակ չի եղել և ամրապնդել
է, օրինակ, ազգային ինքնագիտակցությունը,
լուծել քաղաքական ու ազգային խնդիրներ: Ի
լրումն այս դիտարկման՝ պետք է նկատել, որ
կրոնական բացառիկությունը սերտորեն
առնչվում է նաև իրականության
վերաիմաստավորման, աշխարհի պատկերի ըմբռնման ե-
ւ սրբագրման երկրպիս, որն ունի հոգևոր երանգներ:
Ի վերջո, ինչպես բոլոր ազգերը, այնպես էլ հայ ազգը
իր կեցությունը կազմակերպել է որոշակի հենքով,
որն էլ դարձել է նրա ինքնության այլ
ինքնություններից տարբերելու միջոց:
Վերադառնալով Րաֆֆի հայացքներին՝ պետք է
նկատել, որ հայի կենցաղը պատկերելիս
գեղարվեստական իր ստեղծագործություններում
Րաֆֆին երբեմն ինքն էլ դեմ չէ, որ եկեղեցին
կարևոր դերակատարում ունի: Սակայն Րաֆֆին

¹⁸¹ Տե՛ս **Յարությունյան Էդ. Ա.**, Ազգային ինքնություն և
կյանքի մշակույթ, «Մակմիլան-Արմենիա» հրատ., Եր., 2004, էջ 44:

կարծում է, որ. «Մեր եկեղեցին այլանդակվել է, փոխել է իր նախնական պարզ կերպարանքը, դարձել է ծիսապաշտության, շնորհավաճառության և անհավատության գործարան» և երբ այս պատկերը քննադատության է ենթարկվում, եկեղեցականները այդ քննադատությունը համարում են հակակրոնական¹⁸²: Րաֆֆին մերժում է այն դրոյթը, որ հոգևորականը միջնորդ է մարդու և Աստծո միջև, հետևապես հոգևորականին չընդունելը նույն է՝ ինչ չընդունել Աստծուն: **Յետագայում Նիցշեն, Գոլրջիևը** և այլք ձևակերպում են բուն քրիստոնեական կրոնի և նրա մեկնաբանման ու ներկայացման անհամապատասխանության հարցը, ինչը ոչ այնքան հիմք է աստվածամերժության համար, որքան ազդանշան է առ այն, որ հոգևորականներին տրվող արտոնությունները երբեմն ծառայում են ի չարս և վնասում բուն քրիստոնեությանը: Վերադառնալով Րաֆֆու հայացքներին՝ պետք է նկատել, որ դրանցում ուրվագծվում են ազգային և եկեղեցական կյանքի անջատ դիտելու պատճառներից կարևորները: Այսպես՝ «...երբ ժողովրդի ու շահրությանը լարված է եղել դեպի իր դրոյթությունը, հանկարծ ծագել են կրոնական կամ եկեղեցական վեճեր: Ժողովուրդը թողել է իր կենսական հարցերը և գբաղվել է այդ վեճերով»¹⁸³: Այս իմաստով ևս հոգևորի և աշխարհիկի միջև սահմանների բացակայությունն անկայուն է դարձրել հայ ժողովրդի կյանքը և ինչ-որ չափով վերածվել նաև հոգեկերտվածքային գծի՝ չտեսնել հոգևոր և աշխարհիկ ունորտների միջև տարբերություն, չկրել պատասխանատվություն աշխարհիկ կյանքում տեղի ունեցող

¹⁸² Տե՛ս **Րաֆֆի**, Երկերի ժողովածու, 3 ատոր 9, 3 այ պետիրատ, Եր., 1964, էջ 275:

¹⁸³ **Րաֆֆի**, Երկերի ժողովածու, 3 ատոր 10, 3 այ պետիրատ., Եր., 1964, էջ 221:

Իր ադարձ ու թյուր ներհամար, դրանք թողնել
 ինքնահոսի և այլն: Անշուշտ, հայի իդեալական
 կերպարը Րաֆֆու համար կրոնավորը չէ, այլ
 քաղաքացին է, ով ունի նաև ազգային-քաղաքական
 գիտակցություն: Արդեն XIX դարի վերջին
 քրիստոնեական կրոնի և ազգային հոգեկերտվածքի
 փոխհարաբերության հարցը դուրս է գալիս
 քրիստոնեություն-ազգային խառնվածք
 սահմաններից և դիտարկվում նաև հեթանոսություն-
 ազգային խառնվածք համատեքստում: Կային
 տեսաբաններ, ովքեր գուգահեռներ էին տեսնում
 հայի հոգեկերտվածքի և հեթանոսության միջև,
 փորձում հիմնավորել, որ հեթանոսական որևէ
 Աստված չի ստեղծվել հենց այնպես, այլ նրանք
 արտահայտել են հայի ինքնությունը և կան
 հեթանոսական ծեսեր, որոնցից հայ ժողովուրդը
 դեռևս չի հրաժարվել: Ինչպես, օրինակ, հայ կնոջ
 կերպարը ներկայացնելով Նանե աստվածուհու
 միջոցով, որպես հնարագիտության աստվածուհի,
 Կոստանյանցը նշում է, որ դարեդար հայ կնոջ այդ
 պատկերացումները չեն փոխվել և արտահայտում են
 նրա ինքնությունը. նա հնարագետ է, ընտանիքի
 սյունը¹⁸⁴: Կոստանեանցից գատ` հեթանոսությունը
 դիտարկում են նաև Պալասանյանը, Ալիշանը և այլք,
 սակայն պատմական լույսի ներքո, իսկ արդեն XX դարի
 սկզբին օրինակափորեն առաջանում է
 մեհենականությունը` որպես գաղափարական
 առանձին ուղղություն: Զայնց
 ինքնության լուսավորական նախագիծը
 կառուցելիս ուրվագծվեց կրոնի քննարկման
 տարբեր եզրեր: Կրոնը դիտարկվեց ինչպես բուն
լուսավորական, այնպես **լուսավորական-**
պահպանողական և **կրոնական** թևի կողմից:

¹⁸⁴ Կոստանեանց Կ., Զայնց հեթանոսական կրոն, Սրբոյ կաթուղիկ է
 էջ միածին, Ի Վաղարշապատ, 1879, էջ 24:

Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն թևի ներկայացուցիչները չեն ընդունում ազգության որոշման կրոնական չափանիշը: Յայլիսելու չափանիշը **դավանաբանական պատկանելությունը** է, այլ՝ **ազգասիրությունը**: Իսկ ահա կրոնական թևի ներկայացուցիչները ազգությունը որոշում են դավանանքով: Առերևույթ այս հակասությունը, սակայն, վերանում է իրականության և տեսության փոխհարաբերության հարթությունում: Չընդունելով ազգությունը որոշելու կրոնական հիմքը (**Գր. Արծրունի**)՝ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն ներից շատերը սերտկապես տեսնում կրոնական և բարոյական արժեհամակարգի միջև, որտեղ դավանաբանությունը ևս որոշ դերակատարում ունի (**Մ. Նալբանդյան, Մ. Մամոնրյան**): Յետևապես դավանաբանությամբ ազգությունն չորոշելու մոտեցումը խոցելի է դառնում, քանզի հանդիպում է և՛ սոցիալ-պատմական, և՛ ինքնութենական պատկերներին: Այս առումով կրոնական և Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն թևի ներկայացուցիչներին հայացքները խաչվում են՝ բախվելով հատկապես հոգևորականների տեղի և դերի վերաբերյալ դրույթներում. աշխարհիկ իշխանությունը պետք է սահմանազատում է հոգևոր իշխանություննից (**Խ. Աբովյան, Մ. Նալբանդյան, Բաֆֆի**) եկեղեցու դերը հիմնական/առանցքային է (**Մ. Նալբանդյան, Բաֆֆի**): Այս մոտեցումներինց բացի տեղ ունի նաև այնպիսի մոտեցում, որը **միջին** տեսանկյուն է և արտահայտում է **Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն - պահպանողական** հոսանքի ներկայացուցիչներին տեսակետը՝ անհրաժեշտ է նախ ճանաչել կրոնական-դավանաբանական առանձնահատկությունները, հետո միայն հասկանալ արդյոք փոփոխություններին հրաժեշտություն կա, թե՛ ոչ (**Ստ. Նազարյան**): Յայնոց ինքնության Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ա ն վերաիմաստավորման մեջ կրոնը դիտվում է նաև հայի

հոգեկերտվածքի համատեքստում: Այդ
փոխհարաբերությունները գնահատվում է ինչպես
քրիստոնեություն **(Րաֆֆի)**, այնպես էլ
հեթանոսությունը լույսի ներքո **(Կ.Կոստանեանց)**:

3.2 Լ Ե Չ Վ Ի Ա Ր Դ Ի Ա Կ Ա Ն Ա Ց Մ Ա Ն Խ Ն Դ Ի Ր Ը

Չայոց ինքնությունը վերաիմաստավորման և
արդիականացման համատեքստում Լ Ե Չ Վ Ի

հիմնահարցը էական դեր ուներ*՝ պայմանավորված
 Լեզվական համակարգի փոփոխությունների
 գործունակ՝ **պատմական, հայրենասիրական-
 քաղաքական և բարոյագիտական:** Պատմական գործունի
 էությունն այն էր, որ հաշվի առնելով Լեզվի
 զարգացման ներքին շարժը՝ դրա փոփոխությունը
 պետք է լիներ տրամաբանական և օրինակափ, քանզի
 «...Լեզուն մեր այժմեան կեանքի հոգեղեն
 կերպարանքն է»¹⁸⁵, իսկ այդ հոգեղեն կերպարանքն
 արտահայտվում էր աշխարհաբարով և ոչ թե
 գրաբարով՝ **աններդաշնակ կապ ստեղծելով**

* Լեզուն լայն իմաստով աշխարհի և մարդու միջև կապն է՝ և՛
 ճանաչողությունը վերբալացնելու միջոցը, և՛ ճանաչական
 գործիքը: Ներկայիս աշխարհում, հատկապես ազգային
 ինքնություն տեսանկյունից, Լեզվի դերը հատկապես կարևոր է,
 քանզի դրա միջոցով է նաև հաստատվում է այս կամ այն երկրի
 գերիշխանությունը: Ինչպես նկատում է **Վ. Միրզոյանը**՝
 Լեզվաքաղաքականությունը յուրաքանչյուր ինքնիշխան
 պետության գոյության կարևորագույն գրավականն է (տե՛ս
Միրզոյան Վ., Լեզու և Լեզուաքաղաքականություն, «Սիփան»
 հրատ., Պեյրոթ, 1996), իսկ Լեզուն ազգային ինքնության
 գոյության վավերագրողը: Լեզուն իր մեջ ամփոփում է տվյալ
 ազգի աշխարհաճանաչողությունը, իրերի և երևույթների
 սահմանումը, մշակույթը, պատմական հիշողությունը և այլն:
 Լեզուն ոչ թե ինքնաբավ մեծություն է, այլ մտածելակերպ է,
 գործելակերպ և գոյելակերպ (տե՛ս **Աթայան Է.**, նշվ. աշխ., էջ 106):
 Վերջին երեք հասկացությունների միջև կապն ապահովվում է
 Լեզվի միջոցով, քանզի այն նույնական է ինչ-որ բան
 կատարելու կերպին և արտահայտվում է դրա շնորհիվ: Այն ոչ
 միայն նշանային համակարգ է, այլև որոշակի զգայակերպ:
 Հայդեգերի բնորոշմամբ Լեզուն ամկա կեցության հիմքն է
 (տե՛ս **Хайдегер М.**, Исток художественного творения: Избранные работы разных лет, Академический проект, М., 2008,
 էջ 11): Լեզուն այն է, ինչը կապում է անցյալին և հնարավոր է
 դարձնում ներկան, քանզի Լեզվի միջոցով է անցյալի
 մշակույթը դառնում ներկայի սեփականությունը և ներկան
 էլ, իր հերթին, որոշակի ձևում գոյություն ունի միևնույն
 նշանային համակարգի շնորհիվ: Ազգային ինքնության
 համատեքստում Լեզվի մյուս ամանձնահատկությունն այն է,
 որ իրերի, երևույթների Լեզվական նշանակումը և
 սահմանումն արտահայտում է տվյալ ինքնության
 ամանձնահատկությունները: Եթևոլեզվագիտությունը
 հաստատում է, որ տարբեր ժողովուրդներ տարբեր կերպ են
 ընկալում աշխարհը, և այդ տարբերությունն արտահայտվում է
 նաև Լեզվի միջոցով: Եթևոլեզվագիտությունից բացի՝
 ազգային ինքնության տեսանկյունից արժեքավոր են
 մշակույթալեզվագիտական և հոգեբանական-Լեզվագիտական
 տեսությունները: Բացի այդ, Եթևոլեզվաբանությունը
 վաղուց է, ինչ փաստարկել է Լեզվի և ինքնություն ներքին կապը:
 Լեզվաբանական հարաբերականության տեսության (Սեպիր,
 Ուորթ) համաձայն Լեզուն այն միջավայրն է, որը միևնույն
 աշխարհը ճյուղավորում է տարբեր աշխարհների:

¹⁸⁵ «Հայկական Լեզուի խորհուրդը», Հիւսիսափայլ, Մոսկվա, թիվ 1,
 1858, էջ 6:

մտածել ակերպի, գործել ակերպի և գոյել ակերպի միջև: Հետևապես անհրաժեշտ էր վերագտնել կենդանի լեզվի և ձևական լեզվական համակարգի միջև կապը: Լեզվի արդիականացման կարևորագույն գործոններն էր **մյուսը հայրենասիրական-քաղաքական** էր, քանզի XIX դարի հայ հասարակութայնություններ փոխակերպվող (տրանսֆորմացվող) բնույթ և բովանդակում էր փոփոխությունների այն անձնայնությունը, որն ընթացքի մեջ միայն պետք է ձևստանար, դառնար կենսունակ: Հայոց ինքնութայն լուսավորական նախագծում լեզվի դերն այս առումով առանցքային էր, քանզի մինչլուսավորական ինքնությունը կառուցվել էր գրաբարով և դրանում արտացոլված **ազգի, հայրենիքի, պետության** վերաբերյալ պատկերացումները հասուն էին XIX դարում ապրող հային: Աշխարհաբարին անցումը ոչ միայն թույլ կտար ճանաչել այն, ինչ կար հնում, այլև կօգներ առավել լայն տարածում տալ նոր գաղափարներին, դրանք համարել հնի հետ: Իսկ վերջինս նույնպես պետք է թարգմանվեր, փոխադրվեր նոր իրականություն աշխարհաբարի միջոցով, որպեսզի հասուն լիներ հասարակության լայն շերտերին: Լեզվական փոխակերպումները հիմնավորող երրորդ գործոնը **բարոյագիտական** է: Թվում է՝ ի՞նչ կապ ունի բարոյագիտությունը լեզվի հետ, բայց այդ կապն անմիջական է: Լեզվի մեջ և լեզվի միջոցով են ձևավորվում բարոյական այն հրամայականները, որոնք և՛ արժևորում են առանձին անհատին, և՛ կարգավորում են հասարակության մեջ միջանձնային փոխհարաբերությունները: Անհատի և քաղաքացու, մարդու ու բնության, աշխարհի փոխհարաբերության արդյունքները վավերագրողն այն լեզուն է, որով մարդն այդ տիրույթներում երկխոսում է: Իսկ այդ երկխոսությունը հղկվում է

գեղարվեստական գրականություն, հրապարակախոսություն, թարգմանական գրականություն շնորհիվ, որոնք էլ ապահովում են հասարակությունը բարոյական արժեհամակարգը: Յին լեզուն խոսակցական լեզու չէր, իսկ այն լեզուն, որը երկխոսության լեզու էր՝ չէր հղկվում, չէր դառնում վարքը կարգավորող գործոն. չէր արտահայտվում գեղարվեստական գրականության մեջ: «Ազատություն», «ընտրություն», «իդեալ», «անհատ», «քաղաքացի», «հայրենիք»՝ **ահա այս հասկացություններն էր ավերելու նոր լեզվով պետք է ձևավորվեին նոր պատկերացումներ:** Յին լեզուն իր անմատչելիության պատճառով հասարակություն մեջ ստեղծել էր ճգնաժամ, քանզի այն, ինչը կրթում էր անհատին դարձել էր էլիտայի և ոչ զանգվածի մարդուն հասանելի գործիք՝ ձևավորելով մարդ, ով «չնայելով իւր նուրբ զգայարաններին...թշուառ կյանք է վարում: Իսկ քաղաքակիրթ մարդը...իւր օգտին է ծառայեցնում բնութեան ոյժերը և իշխում է նիւթի վրայ»¹⁸⁶: Քաղաքակիրթ մարդը ոչ միայն առաջընթացի ցուցիչներ, այլև իր արժեքներով և աշխարհայացքով՝ **ազատությունը, ընտրությունը, պատասխատավությունը** գիտակցող ազատանհատը, ով չէր կարող հանդուրժել քաղաքական ստրկությունը, իրավունքներին ոտնահարումը: Քաղաքակիրթ անհատի այս իդեալի կենսագործման բանալին ևս լեզուն էր, քանզի գրաբարյան գրականությունն ակամա արգելք էր համընդհանուր կրթության համար. այն հասուն էր միայն հոգևորականներին և մտավորականներին, իսկ, օրինակ, հայ պատանին, հարկադրված էր բավարարվել թուրքական կամ առավելագույնը ռուս գրականությանը: Վերոնշյալից գատ՝

¹⁸⁶ **Պալասանեան Ստ.**, Ազգային կրթություն, Փորձ. ազգային և գրական եռամսեայ հանդես, Առաջին տարի, Տփլիս, 1877, էջ 48:

գրականությունը ստեղծման հոգևորականներին
մենաշնորհը բնորոշվում էր **սխռլաստիկական-
աստվածաբանական** առանձնահատկությունները:
Թարգմանական գրականությունը ևս ենթակա էր
գտման. մեծ թիվ էին կազմում աստվածաբանական
բովանդակությունները՝ թարգմանությունները՝ ի
հակակշիռ **գոյաբանական-մարդաբանական**
գրականությունը: Յայլուսավորականներին **խնդիրն էր
լեզվի միջոցով հաղթահարել, ձևափոխել ու
վերաիմաստավորել** մինչև լուսավորական
ինքնությունը նույնականությունը այն տարրերը,
**որոնք կենսունակ չէին և ստեղծել նոր
ինքնությունը համարժեք նույնականություն**
**այնպիսի կաղապարներ, որոնք և՛ անհատական, և՛
ազգային մակարդակում կլինեին հիմնավոր ու
առաջընթաց ապահովող:** Լուսավորականներին գերակա
խնդիրն էր նախ լեզվական մեկ համակարգը
փոխակերպել մյուսով և, ապա, ստեղծել
համապատասխան գրականություն ու այն տարածել
հասարակություն մեջ, քանզի առանձին կիրթ
անհատները չէին կարող առաջընթաց ապահովել, եթե
ազգի մեծամասնությունը անհաղորդ մնար
տարածվող գաղափարներին: Բացի այդ, աշխարհաբարին
անցումը կենսական և վճռորոշ նշանակություն ունե
ր և անհրաժեշտություն էր առաջացնում
ճշգրտել լեզվական համակարգը, քանզի **բանավոր և
գրավոր լեզուները չէին համապատասխանում իրար:**
Յայ ժողովուրդն արդեն իսկ կիրառում էր
աշխարհաբարը որպես հաղորդակցման լեզու:
Այսպիսի իրադրությունում գրաբարը
հոգևորականություն և մտավորականներին կողմից
կիրառվող լեզվի կարգավիճակի էր արժանացել, իսկ
աշխարհաբարն առավելապես զանգվածային, չհղկված,
մեծամասնության մշակույթին բնորոշ
ժողովրդական լեզու էր, որը լայն տարածում ունեիր:

Թատերական ներկայացումները, ժողովրդական երգերն աշխարհաբարով էին և, թվում էր, միայն գրականություններն էր անմասն անդառնալի այն փոփոխություններին, որոնք տեղի էին ունենում բնականորեն, առանց պարտադրանքի: Այս գործոնները կարևոր հիմք էին լեզվի արդիականացման համար, որն արտահայտվեց երկու մոտեցումով՝ **արմատական** և **չափավոր**: **Արմատական** մոտեցումը պնդում էր գրաբարից աշխարհաբարին անցնելու անհրաժեշտությունը: Այս մոտեցմամբ էին առաջնորդվում **Խ. Աբովյանը**, **Մ. Նալբանդյանը**, **Ստ. Նազարյանցը**, **Գ. Օտյանը** և այլք: **Չափավոր** մոտեցումը ենթադրում էր աշխարհաբարի և գրաբարի հաշտեցում, լեզվական համակարգի կանոնակարգում: Այս մոտեցումը նկատելի էր ինչպես Մխիթարյան միաբանության ներկայացուցիչների հայացքներում, այնպես էլ կրոնական թևի կողմնակիցների և, որոշ վերապահումով, **Ս. Տյունևաբի** հայացքներում:

Չափավոր մոտեցում: Մխիթարյան միաբանության անդամները, ովքեր հատկապես աչքի էին ընկնում կրթական-մշակութային գործունեությամբ, լեզվի տեղն ու դերը վերագնահատելու և վերարժևորելու հարցում ունեին ուրույն մոտեցում, որն արտահայտվեց **չափավոր** դիրքորոշմամբ: Այն է՝ կիրարկելիություն տալ արևմտահայերենին, որը կազմված էր **և՛ գրաբարի**, **և՛ աշխարհաբարի** **լեզվական համակարգից**: Մինչ Աբովյանը՝ Մխիթարյաններից ոմանք գրում էին արևմտահայերենով, որի երկրորդ գրաբարի հենքի վրա աշխարհաբար լեզվի կիրառումն էր: Նախաձեռնելով «Բառգիրք Յայկազուեան Լեզվի» բառարանի ստեղծման աշխատանքները՝ Մխիթար Սեբաստացին հաշվի էր առել գրաբարի բոլոր

առանձնահատկությունները, իսկ աշխարհաբարի
 թերությունները համարում
 օտարաբանություններին կիրառումը: Բացի այդ՝
 տարբեր գավառներում ապրող մարդիկ նույն բան
 օգտագործում էին տարբեր իմաստով, ինչը
 դժվարություններ ստեղծում միասնական և եզրական
 համակարգ ունենալու տեսակետից¹⁸⁷: Ինչևէ, չնայած
 այս դժվարություններին, «Բառգիրք Յայկագուեան
 Լեզվի» բառարանի նպատակն էր կամրջել
 աշխարհաբարը գրաբարին՝ գրաբար թե աշխարհաբար
 երկընտրանքում սահմանավորելով հետևյալը՝
**գրաբարը հնարավոր է և պետք է պահպանել
 արդիականացման (աշխարհաբարի) միջոցով:**

Մխիթարյանները չհրաժարվեցին ո՛չ գրաբարից, ո՛չ
 աշխարհաբարից և փորձեցին հանդես գալ **չափավոր**
 մոտեցմամբ՝ միաժամանակ չանտեսելով ժամանակի
 պահանջները ու փորձելով գիտական և
 գեղարվեստական գրականությունը հասանելի
 դարձնել առավել թվով մարդկանց. համադրական այս
 մոտեցումն առավել ապես արտահայտվում էր
 արևմտահայերենով՝ աշխարհաբարի և գրաբարի
 խառնուրդով: Անշուշտ, գրաբարի և աշխարհաբարի
 հաշտեցման, համադրման այս մոտեցումը կարող էր
 առավել պտղաբեր լինել, քան կտրուկ անցումները,
 որոնք պատմական անցյալը ժառանգելու առումով
 հղի էին տարաբնույթ վտանգներով:

Չափավոր մոտեցումը բնորոշ էր նաև
 կրոնական թևի ներկայացուցիչներին, որոնցից
 կարելի է նշել **Յ. Տերոյեղիս**: Վերջինս
 քննադատում է լուսավորականություն երևույթն
 ինքնին՝ դրա առանձին դրսևորումները
 ենթարկելով խիստ և անզիջում
 քարկոծման: Մասնավորապես անդրադառնալով

¹⁸⁷ Տե՛ս **Ասոյան Թ.**, Վեներեթիկի Մխիթարյանները և աշխարհաբարի
 հարցերը, «Յայաստան» հրատ., Եր., 2001, էջ 71:

գրաբարից աշխարհաբարին անցնելու
անհրաժեշտությունը՝ Տերոյենցը խստորեն
քննադատում է լուսավորականների՝ նրանց այդ
նախաձեռնությունը համարելով անընդունելի:
Յավատը նորոգողները, ըստ նրա, փորձում են
նորոգել նաև լեզուն¹⁸⁸: Այս տեսակետի
ներկայացուցիչները համարում են, որ լեզուն և
միտքը, լինելով փոխկապակցված, անմիջականորեն
անդրադառնում են ազգային ինքնություն
կառուցվածքի վրա և լեզվի փոփոխությունն
անխուսափելիորեն հանգեցնում է
աշխարհայացքային փոփոխությունների, ինչը
բացասական է ազդում ազգային ինքնությունը
պահպանելու առումով: Ինչպես նշում է
լեզվաբաններից մեկը. «Մի ազգ, մոռանալով իր
մայրենի լեզուն, կորցնում է իր բնական
միջոցներից մեկը, ուրեմն կպակասի, կնուազի նորա
բնական զարգացման, նորա անհատական
յատկությունների, նորա ինքնուրոյնութան,
ուրեմն նորա հասարակաց օգտի համար
արդիւնաբերութեան ոյժը»¹⁸⁹: Գրաբարի և
աշխարհաբարի հակամարտությունը ինչ-որ չափով
ինչպես կրոնի, այնպես էլ լեզվի պարագայում
լուսավորականների և եկեղեցականների տեղի և
դերի խնդրին էր առնչվում: Պարբերական մամուլը,
աշխարհաբարով գրվող գրականությունը
հսկայական ազդեցություն ունեին լայն
զանգվածների շրջանում: Եկեղեցական թևի
ներկայացուցիչները հասարակությանը
ահազանգում էին գերծ մնալ լուսավորական
գրականությունից և կարդալ միայն այնպիսի

¹⁸⁸ Տե՛ս **Տերոյենց 3.**, Բանադատ: Մատթեոսի Սրբազան
Կաթողիկոսի Ամենայն Յայնոց Բարի մարդ Եւ Բարի քրիստոնեայ
անուն գրքին դէմ բողոքականներուն հանած նույնանուն
գրքին վրայ քննութիւն, Կօստանդնուպօլիս: 1860, էջ 60:
¹⁸⁹ «Մշակ», Թիֆլիս, 1872, թիւ 11:

գրականություն, որն ունի բարոյախրատական բնույթ ու հղկում է հոգին¹⁹⁰: Յատկանշական է կրոնական թևի ներկայացուցիչների այն դիտարկումը, որ կարելի է ստեղծել գրականություն գրաբարով և դրանք հասուն դարձնել ժողովրդին: Լուսավորականներն այս փաստարկը չէին ընդունում՝ նշելով, որ այդ գրքերը կմնան գրադարակին և ոչ ավելի: **Գրաբարը**

պահպանելու հաջորդ փաստարկն այն էր, որ կրոնական թևի ներկայացուցիչներն աշխարհաբարը համարում էին ռամիկների լեզու և բնականաբար կարծում էին, որ ընդունելով աշխարհաբարը որպես գրականության լեզու՝ մշակույթը և սիվիլիզացիան դառնալու են ռամկական: Մսեր մագիստրոսի այս դիտարկումը, սակայն, չի ընդունում Պատկանյանը, նշելով՝ Լուսավորության և եվրոպական քաղաքակրթության մուտքը հայ ազգի մեջ կարող է և պետք է լինի միայն աշխարհաբարի միջոցով¹⁹¹: Իսկ այդ դեպքում մշակույթը չի կարող ունենալ ցածր մակարդակ, քանզի համաշխարհային գրականության մուտքը հայ հասարակության մեջ միայն կարող է առաջընթացի հիմք դառնալ: Վերոնշյալից զատ՝ լեզվի հիմնահարցի վերաբերյալ Լուսավորականների և կրոնական գաղափարախոսության ներկայացուցիչների հակադիր փաստարկները, առավել խորը հիմք ունենին՝ շղարշված քաղաքական աստառով: Խնդիրը հասարակության մեջ տիրապետող դեր ունենալն էր: Արդար լինելու համար, սակայն, պետք է նկատել, որ այդ իշխանությանը հատկապես ձգտում էին կրոնական թևի ներկայացուցիչները, իսկ Լուսավորականների հիմնական շարժառիթը ազգային առաջընթացն էր: Բացի այդ, եվրոպական արդեն

¹⁹⁰ Կոնդակ Պատրիարքական, «Երեւակ», թիվ 37, 1864, էջ 291:
¹⁹¹ Տե՛ս **Պատկանյան Ռ.**, Երկերի ժողովածու, Յատր Յինգերորդ, Յայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1968, էջ 189:

ի ս կ ս տեղ ծ ել էր հասարակ ու թյ ու ն , որը անկախ էր հոգևորականների իշխան ու թյ ու ն ից , ի ս կ հայ հասարակ ու թյ ու նը շարունակ ու մ էր մնալ կրոնական և հոգևորական ու թյ ան վերահսկող ու թյ անը ենթարկել դպրոցն ու դաստիարակ ու թյ ու նը : Յետևապես , հայ լ ու ս ա վ ո թ յ ա ն ն եր ն աշխարհաբարի դիրքերը ամրապնդելով՝ կոռու էին դարձնում նոր ինքն ու թյ ան հիմքերը և ստեղծում էին ընդարձակ վող շրջան , որն օրեցօր մեծանում էր ի հաշիվ ժողովրդի ն հասկանալի լեզվի :

Կրոնական հարաց ու յ ց ի կողմնակիցները , որոնք հանդես էին գալիս մինչև լ ու ս ա վ ո թ յ ա ն ինքն ու թյ ան պաշտպան ու թյ ամբ , ընդունելի չէին համարում լեզվական փոխակերպումները և չէին տեսնում դրա անհրաժեշտ ու թյ ու նը , քանզի լեզվական հարաց ու յ ց ի փոփոխ ու թյ ամբ արդեն ի ս կ մեծ հարված էր հասցվում մինչև լ ու ս ա վ ո թ յ ա ն ինքն ու թյ անը և այն պահպանողներին՝ հոգևոր դասին : Ասել , թե կրոնական թևի փաստարկները սին են , չի կարելի : Դրանք արժեքավոր են հատկապես անցյալի և ներկայի կապը պահպանել ու տեսանկյ ու ն ից , սակայն իրենց ամբողջական բովանդակ ու թյ ան մեջ արգելակ ու մ են նոր ինքն ու թյ ան ստեղծ ու մը և լ ու ս ա վ ո թ յ ա ն գաղափարների տարած ու մը : **Ս. Տյ ու ս աբը** , օրինակ , հետազոտման առարկա է դարձնում աշխարհաբար լեզվի թեր ու թյ ու ն ները՝ պահանջելով ստեղծել աշխարհաբար լեզվի կանոնադր ու թյ ու ն , այլապես գրաբարից անց ու մն աշխարհաբարի ն դատապարտված է վերածվել ու հետընթացի : Նա իրավացիորեն նշ ու մ է . « ... ամեն ոք իւր անձնական ճաշակին հետեւելով լեզուին մեծածաւալ դաշտին մեջ չքնադ մտաւորական ծաղիկներ սփռեց աստևանդ , առանց փունջ մը կազմել ու ներդաշնակ ու թեամբ

մի աւորեալ»¹⁹²: Տյուրաբն այսպիսով շեշտում է
 Լեզվի զարգացման շրջափոփոցի անաշխի՛
 գրաբարից աշխարհաբարին ոչ սահուն անցումը: Նավ,
 որը չունէր նավավար, ուրեմն և զարգանում էր
 անկանոն: Այլ էր աշխարհաբարի կարգավիճակը
 որպէս առօրյա խոսակցական Լեզու և Լրիվ այլ էր
 վերջինիս կարգավիճակը որպէս գրի Լեզու: Իսկ այդ
 առումով այն հղկելու և համակարգելու
 անհրաժեշտությունն ունէր, քանի որ իր
 կառուցվածքով պարզ էր և դյուրին, իսկ
 քերականորեն այն պետք է լինէր համակարգված:
 Ուրեմն, բավ չէր միայն փոխակերպել Լեզվական
 համակարգը, այլ և անհրաժեշտ էր այն կանոնավորել,
 դարձնել կուն և հստակ:

Վերոնշյալից զատ՝ գրաբարից
 աշխարհաբարին անցումն օրինաչափորեն որոշակի
 փոփոխությունների էր ենթարկում ազգային
 ինքնության կառուցվածքը, ինչն ակնհայտ էր
 արդեն XX դարի սկզբում: Այդ համատեքստում
 Լեզվական փոխակերպումները ենթակա էին կոշտ
 քննադատությունների: **Յ. Սըվաճյանը**, օրինակ,
 նշում է. «Անցյալը մեռավ, նախնիք ալ մեռան,
 դժբախտաբար անոնց խոսած Լեզուն ալ մեռավ,
 չհուսանք, որ մեռելը կենդանանա: Աշխարհիս վրա,
 մինչև այսօր, ոչ մի մարդ մը տեսվեցավ, որ մեռնելեն
 ետև բնական կերպով հարությունն առնէ, ոչ մեռյալ
 Լեզումը նմանապէս, որ կենդանանա: Լեզումը պետք է
 անշուշտ ազգի մը, անկարելի է և գրաբարը մեր ազգին
 Լեզու ընել, ուզենք չուզենք աշխարհաբարն է իր
 Լեզուն և պիտի ըլլա»¹⁹³: Եվ իրոք, գրաբարից
 աշխարհաբարին անցումը, թեև ժամանակաշրջանի
 պահանջն էր, սակայն այն նաև որոշակի խնդիրներ

¹⁹² **Տիւրաբն Ս.**, Աշխարհաբառ հայ Լեզուն, տպ. Յովսէփայ Գավաթեան, Կ.Պօլիս, 1880, էջ 11:
¹⁹³ **Սըվաճյան Յ.**, Յրապարակախոսությունն, Յայ պետիրատ, Եր., 1960, էջ 474:

հարուցեց, ինչը փաստում է նաև Յ. Ասատրյանը. «...վերածնունթեան շնորհիւ, ասպարէզից վտարւած գրաբարի հետ, հետրի ստեղծած արժեքներն էլ դարձան, գրեթէ, մեռեալ տառ»¹⁹⁴:

Արմատական մոտեցում: Լեզվական փոխակերպումները մեկնարկելով Մխիթարյանների չափավոր մոտեցմամբ՝ ազգային ինքնութեան հոլովոյթում նոր մեկնաբանութեան ստացան XIX դարի սկզբներին: **Աբովյանը**, ով իր գեղարվեստական ստեղծագործութեամբ դարձավ աշխարհաբարը վավերացնող գրող, Լեզվի հիմնահարցում ունեցավ բեկումնային դեր. իրավացիորեն Լեզվի արդիականացման շարժումը կարելի է անվանել արվատական, իսկ նրա առաջադրած տեսակետը՝ **արմատական**: Կիրթ, գիտուն, ազգասեր Աբովյանը, ով աչքի էր ընկնում ծայրահեղ հայրենասիրութեամբ, թվում է թէ Լեզվի հիմնահարցում պետք է լիներ առավել պահպանողական: Չէ՞ որ կասկածից վեր էր՝ հայ ժողովրդի ամբողջ մշակույթն ամփոփված էր գրաբարում: Աբովյանը, սակայն, ուներ հիմնավոր պատճառներ աշխարհաբարը վավեր դարձնելու և՛ նույնականութեան, և՛ ազգային ինքնութեան պահպանման տեսանկյունից: Ըստ Աբովյանի, այդ փոխակերպումները անհրաժեշտ էին հետևյալ պատճառներով: Առաջինը, ինչն Աբովյանը էական է համարում, Լեզվի **կրթական գործառնություն** է, որը զարգացման ցուցիչն է. «Որքան էլ հին հայերեն լեզուն իր արտակարգ հարստության, իր կատարելության և իր գրական արժեքի կողմից բարձր լինի, այնուամենայնիվ, այդ լեզուն է միակարգելակող պատճառը, որ խեղճ ժողովուրդը մինչև հիմա զուրկ է մնացել զարգացման միջոցների»¹⁹⁵: Ինչու՞, ինչ կապ կա զարգացման և Լեզվական

¹⁹⁴ **Ասատրյան Յ.** „Արթնացի՛ր, հա՛յ մարդ, Ա.հ., Եր., 1998, էջ 10:
¹⁹⁵ **Աբովյան Խ.**, Երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1984, էջ 472:

համակարգի միջև, եթե հայը հայի հետերկխոսում է
 իրեն հասկանալի հայերենով, իսկ
 արևմտահայերենով գրված գրքերը, կարծես,
 հասանելի չեն ելու առումով ոչ մի խոչընդոտ չեն
 ստեղծում: Պարզվում է, սակայն, որ ժողովրդի համար
 իբրև գրի լեզու ընդունելի է միայն այն լեզուն,
 որը խոսակցական լեզու է ու արտացոլում է նրանց
 և՛ գոյությունը, և՛ էությունը: Ապրելով օտար
 ազգերի տիրապետության ներքո՝ նրանց բարքերը և
 կենցաղը դառնում են առավել հասանելի, հատկապես
 երբ աշխարհաճանաչողության իմացական
 տեսանկյունից նախընտրելի է ամենահասանելին և
 ամենապարզը: Ինչպես, օրինակ, թուրքական և
 ռուսական միջավայրը լեզվական հասանելիության
 շնորհիվ դառնում էին գերակա. բնական էր՝
 ժողովուրդը սկսում էր սիրել այն լեզուն, որը լավ
 էր հասկանում¹⁹⁶: Սիրելը ենթադրում էր նաև
 նույնականության որոշակի մեխանիզմների
 գոյություն և ազգային իդեալի, հերոսի և
 հակահերոսի, յուրայինի և օտարի ընկալում, որոնց
 բնույթը որոշվում էր այն գրականությամբ, որը
 գերիշխող դիրքում էր՝ թուրքական, ռուսական:
 Չայը հիանում էր ոչ թե իր հոգեկերտվածքի
 արտացոլանք հանդիսացող գրական հերոսներով, այլ
 այն հերոսներով, որոնք ներկայացնում են այլ
 մշակույթը: Իսկ հայ լուսավորականները
 ինքնության մեջ ազգային հերոսներին և
 իդեալներին հսկայական տեղ էին տալիս, քանզի
 դրանց միջոցով էր անհատը նույնանում ազգային իր
 ինքնությանը: Այս համատեքստում լեզուն ոչ
 միայն հաղորդակցման միջոց էր, այլ և ազգային
 ինքնության կառուցարկման կարևորագույն
 գործոն: Գրի լեզուն պետք է լիներ մատչելի և
 խոսակցական լեզվին համահունչ: Բացի այդ, «Նոր

¹⁹⁶Նույն տեղում, էջ 474:

հայ երեւնը գրաբարի հանդեպ ոչ միայն այն
 առավելութիւններն ունի, որ նա կենդանի ապրում է
 ժողովրդի բերանում, այլև այն, որ նրա
 քերականութիւնը վերին աստիճանի հեշտ է¹⁹⁷:
 Յետևապէս, գրաբարից աշխարհաբարին անցումն
 ուներ երեք հիմնավոր պատճառ՝ **ինքնութիւն
 պահպանում, նույնականութիւն ազգային
 մեխանիզմների ստեղծում և ազգային առաջընթաց**:
 Առաջինի և երկրորդի դեպքում ժողովրդին
 հասանելի լեզուն պահպանում էր նրան
 ճշգրտութեամբ, այլ միջավայրը որպէս սեփական
 ընդունելութեամբ, իսկ երրորդն ապահովում էր
 համընդհանուր կրթութիւնը: Համընդհանուր
 կրթութիւնը գաղափարի հիմքում էական էր Ռուսոյի
 ազդեցութիւնը՝ ուղենիշային էր համարվում այն
 դրույթը, որ երեխաներին պետք է կրթել ըստ իրենց
 ունակութիւնների և հակումների: Այս դրույթը
 ամրապնդում էր լուսավորական այն սկզբունքը, որ
 ազգին անհրաժեշտ են ինչպէս լավ ուսուցիչներ,
 գիտնականներ, բժիշկներ, այնպէս էլ լավ
 արհեստավորներ, հողագործներ, դարբիններ, ովքեր
 կարող են նպաստել նաև գյուղատնտեսութիւն
 զարգացմանը: Չէ՞ որ ազգային առաջընթացի ոչ
 պակաս կարևոր գործոն էր տնտեսութիւն զարգացման
 հարցը, որն էլ անմիջականորեն պայմանավորվում
 էր կրթութիւնը ու գիտութիւնը զարգացմամբ:
 Տնտեսական ազատութիւնը ու հողը մշակելու
 իրավունքի բացակայութիւնը, թույլ զարգացած
 գյուղատնտեսութիւնը պատճառներ էին, որոնց
 հետևանքով արտագաղթողների ու այլ երկրներում
 ապրուստի միջոցներ փնտրողների թիվը գնալով
 մեծանում էր: Համընդհանուր կրթութիւնը կարող
 էր լուծել նաև այս խնդիրը: Չուր չէ, որ
 Նալբանդյանն ու Խրիմյան Յայրիկն էլ իրենց

¹⁹⁷Նույն ստեղծում, էջ 475:

հ ե թ թ ի ն առանցքային ուշադրություն էին
դարձնում երկրագործությանը՝ մշակելով
տեսական գիտելիքներ գործնական
հմտություններին համար: Այսպիսով՝ հայ
լուսավորականների՝ գրաբարից աշխարհաբարին
անցնելու անհրաժեշտության դրույթը
փաստարկված էր հավուր պատշաճի: Դժվար է
չհամաձայնել, որ ազգային իդեալները, պետության
ու հայրենիքի գաղափարը նյութականանում են
կրթության միջոցով: Կրթությունն է այն առանցքը,
որն ապահովում է տնտեսական զարգացումն ու
ազգային առաջընթացը: Վերոնշյալ պատճառներից
զատ, XIX դարում, առհասարակ, ընդունված էր հայ
երիտասարդներին ճանապարհել Եվրոպա, որպեսզի
ներանք ուսում ստանան, քանի որ Եվրոպայում
կրթությունն ստանալը համարվում էր
առավելություն: Նման մտածողության պատճառը,
ըստ Աբովյանի, ևս պայմանավորված է լեզվական
անմատչելիությանամբ: Եթե դպրոցում դասավանդում է
հոգևորականը, ով փորձում է գրաբարյան
հայերենով աշակերտին մատչելի դարձնել
գիտության տարբեր ճյուղերը, ընդ որում
սխուլաստիկական-աստվածաբանական պրիզմայով, ապա
այդ մանուկը չի կարող սիրել, ընկալել
գիտությունը: Նրանց աշխարհիկ հերոսներ են պետք,
ովքեր դառնալու են ընդօրինակման իդեալ՝
արտաքին ազդակներին շարժի համար: Պետք է
նկատել, որ Աբովյանի այս փաստարկը չափազանց
կարևոր է նախ այն առումով, որ առանց իդեալների
ինքնությունը անշարժ է, դինամիկ չէ և, բացի այդ,
եթե ազգային իդեալները թերի են կամ բացակա,
դրանք կարող են լրացվել օտար, ազգային ոգուն
անհամապատասխան իդեալներով, որոնք անհայրենիք
են ու անցեղ: Ուստի, հրամայական է դառնում լեզվի,
մատչելի գրականության միջոցով ստեղծել

Ժողովրդական, ազգային իդեալներ ու հերոսներ: Այնպիսի իդեալներ, որոնք հայի կենցաղից ու պատմությունից են ծնվել և որոնց ոգին հայկական է: Դժվար թե գտնվի գեղարվեստական համաշխարհային այնպիսի ստեղծագործություն, որի հիմքում բացակա լինի ազգայինը: Եվ ինչպես իրավացիորեն նկատում էր Յեզեյը՝ խորացված ազգայինը, ի վերջո, համամարդկային է:

Բացի այդ՝ կիրառելի և եզրական համակարգ ունենալ ու հարցը կարևորվում էր նաև այն պատճառով, որ չունենալով անկախություն և գտնվելով օտար տիրապետության ներքո՝ այլ և եզրուների մուտքն առավել դյուրին կարող էր լինել. այլալեզու գրականության ընթերցումը սպառնում էր մոռացության մատնել ազգային և եզրուն: Այս մասին է փաստում Աբովյանը՝ կարևորելով այն, որ այլ ազգերի կենցաղն ու սովորույթները հետզհետե ներթափանցում էին հայերի կյանք և եզրի միջոցով¹⁹⁸: Չունի Աբովյանն այդքան սեր, կենսունակություն, համարձակություն ներշնչում Աղասուն՝ նոր և եզրով ստեղծելով հայ հերոս, ով կարող է ոգեշնչել քաղաքական անազատությամբ բանտված հային: Յենց այդ հերոսն է ապահովում առաջընթացը, քանզի պատանիների համար Դոն Կիխոտի կերպարը, օրինակ, առավել գրավիչ է, քան հոգևոր հայրերինը: Իհարկե, բնավ չնսեմացնելով վերջիններիս դերը՝ պետք է ընդունել, որ նման գրականությունը փոքրաթիվ մարդկանց սեփականությունը կարող է լինել և ոչ թե մեծամասնության: Աբովյանը մի կողմ է թողնում սխուլաստիկական գրականությունն ու առաջ քաշում առավել աշխարհիկ, «ռիթմիկ» գրականություն, ստեղծում ուսուցչի այնպիսի կերպար, ով «բարոյապես փորձված» է և թեև թերի է

¹⁹⁸ Տե՛ս **Աբովյան Խ.**, Երկեր, Եր., 1894, էջ 473:

տիրապետում իր առարկային, սակայն ի տարբերություն օտար ուսուցչի, լավ է զգում հայ մանկան գարկերակը¹⁹⁹: Այսպիսով՝ հայ լուսավորականների համար կրթություն, գիտություն գարգացման չափանիշ է դառնում ազգային բովանդակություն չանտեսումը: Ազգային պետք է լինեն և՛ հերոսները, և՛ հակահերոսները: Մանուկներին պետք է կրթեն հայ և ոչ օտարազգի ուսուցիչները: Իսկ այդ կրթության վերջնական պատակը պետք է լինի ազգային առաջընթացը: Այդ է փաստում նաև Մուրացանի հերոսը՝ Առաքյալը, ով շատ ավելի ուշ իր գոյությունամբ մատնանշեց օտար ուսուցիչների, միջավայրի ինքնուրույնակործան դերը: Աբովյանը նախ վեր հանեց լեզվական փոխակերպումների անհրաժեշտությունը ազգային ինքնության տեսանկյունից՝ այն դիտարկելով ազգային իդեալի, հերոսի և հակահերոսի կերպարների համատեքստում, ապա շեշտեց լեզվի դերը կրթության և գիտության տարածման առումով:

XIX դարի երկրորդ կեսին, շարունակելով Աբովյանի նախանշած տրամաբանությունը՝ լեզուն դիտվեց որպես ինքնության պահպանման և առաջընթացի գործիք: Այն, թե այս հակամարտությունը հոգուտ լեզվական որ համակարգի կլուծվեր, սահմանելու էր նաև՝ ինքնություններից ո՞րն է կենսունակ՝ հինը, թե՞ նորը, ավանդականը, թե՞ արդիականը: **Նալբանդյանը**, հիմնվելով Աբովյանի նախանշած լեզվական հայեցակետի վրա, հստակորեն ձևակերպում է ազգի գոյության պահպանման հիմնական գործոնները՝ նշելով, որ ազգի ինքնությունը պահպանում են **քաղաքականությունը, կրոնը և լեզուն**: Այն ազգը, որում խաթարված է այս երեքի գոյությունը,

¹⁹⁹Տե՛ս նույն տեղը, էջ 94:

կկորչի անհետ, ինչպես ծովի մեջ կաթիլը, հետևապես պետք է ճգնել անձնվեր մարդկանց ով լուսավորել ազգերին²⁰⁰: Նալբանդյանը հին լեզվի կիրառման մեջ տեսնում էր նաև մատենագրության բացակայությունը: Չունենալ մատենագրությունը նույն է, թե գրկված լինել բանականությունից: Չէ՞ որ մատենագրությունը բանականության պահարանն է, իսկ մինչ աշխարհաբարին անցնելը հայոց մատենագրությունը եղել է արեղայական²⁰¹: Նալբանդյանի մեկնաբանությամբ՝ արեղայական մատենագրության գոյությունը համարժեք է վերջինիս չգոյությանը: Յատկապես երբ մեկ ազգի պատմությունը նախառաջ բանականության, այլ կերպ՝ գիտակցության պատմությունն է, ապա այս մեկնաբանության համատեքստում հին լեզվի կիրառումն արգելակում է հայ ժողովրդի առաջընթացը, գրկում նրան բանական մտածողությունից: Միակ էլքը նորը ստեղծելն է՝ նոր մատենագրություն, նոր պատմություն, նոր գիտակցություն: Նալբանդյանը, առհասարակ, կարծում է, որ ժամանակակից մարդու համար Միքելանջելոյի մեռած և սառն արձանների գոյությունից օգուտ չկա²⁰²: Նրա մեկնաբանությամբ՝ նման արձանի դերում հանդես է գալիս նաև հին լեզուն: Ի տարբերություն Աբովյանի՝ Նալբանդյանը լեզվական հայեցակարգ մշակելիս բացառապես առաջնորդվում է օգտապաշտությամբ՝ կիրառել այնպիսի լեզու, որի գոյությամբ կփոխվի ազգային կյանքը: Նկատենք, սակայն, որ Նալբանդյանի այս տեսակետը խիստ արմատական է: Նալբանդյանը, առհասարակ, կտրուկ բնորոշումներով և խիստ մոտեցումներով է

²⁰⁰ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Ընտիր երկեր, Եր., 2004, էջ 37:
²⁰¹ Տե՛ս **Նալբանդյան Մ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, Եր., 1947, էջ 146:
²⁰² Տե՛ս **Նույն տեղը**, էջ 196:

լ ու ծ ու մ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ան ու թ յ ան առ ջ և ծ առ ա գ ա ծ խ ն դ ի թ ի ն ե թ ը : Առ հ ա ս ար ա կ , Ն ա լ ք ա ն դ յ ան ի մ ո տ ե ց ու մ ն ե թ ի ն ք ն ո թ ո շ Է հ ա կ ա ս ա կ ան ու թ յ ու ն ը . Լ Ե զ վ ի հ ար ց ու մ մ ի ան շ ան ա կ մ ո տ ե ց ու մ ց ու ց ա ք ե թ Ե լ ո վ ` ն ա առ ան ց ք ա յ ի ն դ ե թ Է տ ա լ ի ս ա շ խ ա թ հ ա ք ա թ ի ն , ի ս կ գ թ ա ք ա թ ը կ ար ն ո թ ու մ Է պ ա տ մ ա կ ան ան ց յ ա լ ը վ ե թ ա ի մ ա ս տ ա վ ո թ Ե լ ի ս :

Հ ա յ Լ ու ս ա վ ո թ ա կ ան ն ե թ ը Լ Ե զ վ ի հ ի մ ն ա հ ար ց ի վ ե թ ա ք ե թ յ ա լ ա ս տ ի ճ ան ա ք ա թ առ ա ջ ա դ թ ու մ Ե ն կ տ թ ու կ Լ ու ծ ու մ ն ե թ . Ե թ Ե Մ խ ի թ ա թ յ ան ն ե թ ը ու ն ե թ ն հ ա մ ա դ թ ա կ ան մ ո տ ե ց ու մ , Ա ք ո վ յ ան ն ու Ն ա լ ք ա ն դ յ ան ը ` ար մ ա տ ա կ ան , ա պ ա **Ն ա զ ար յ ան ց ը** մ շ ա կ ու մ Է Լ Ե զ վ ա կ ան ա պ առ ա ս պ Ե լ ա ց մ ա ն հ ա յ Ե ց ա կ ար գ , ո թ ը չ ի ը ն դ ու ն ու մ Լ Ե զ վ ի մ ի ջ ո ց ո վ ա զ գ ի ծ ա գ ու մ ն ա ք ա ն ա կ ան հ ար ց ե թ ի Լ ու ծ ու մ ը : Ը ս տ ն թ ա , հ ա յ ժ ո ղ ո վ ու թ ո ղ ը դ ար ե թ ի վ ե թ առ ա ջ ն ո թ դ վ Ե լ Է ա յ ն պ ա տ կ ե թ ա ց մ ա մ ք , թ Ե մ ար դ կ ու թ յ ան ծ ա գ մ ա ն ա կ ու ն ք ն ե թ ու մ ի ն ք ն Է Ե դ Ե լ , ի ն չ ն Է լ ա վ Ե լ ի ա մ թ ա պ ն դ Ե ց ի ն Մ խ ի թ ա թ յ ան ն ե թ ը (մ ա ս ն ա վ ո թ ա պ Ե ս Ի ն ճ ի ճ յ ան ը , Չ ա մ չ յ ան ը) , ո վ ք ե թ «կ ա մ Ե ց ա ծ Ե ն մ ե թ հ ա յ ո ց ա զ գ ի ն ս Ե փ ա կ ան Ե լ մ ար դ կ ա յ ի ն ա զ գ ի ա մ Ե ն ա հ ի ն , ս կ զ ք ն ա կ ան Լ Ե զ վ ի պ ար ծ ան ք ը »²⁰³: Ս ա կ ա յ ն , ո ° թ ա զ գ ը կ հ ա մ ար ձ ա կ վ ի ն մ ա ն տ Ե ս ա կ Ե տ առ ա ջ ա դ թ Ե լ , ք ա ն զ ի առ ա ջ ա դ թ Ե լ ու պ ար ա գ ա յ ու մ ա ն հ թ ա ժ Ե շ տ Է ն ե թ կ ա յ ա ց ն Ե լ փ ա ս տ ար կ ն ե թ : Ա յ ն դ թ ու յ թ ի հ ա մ ար , ո թ հ ա յ ե թ ը խ ո ս Ե լ Ե ն Ն ո յ Ն ա հ ա պ Ե տ ի Լ Ե զ վ ո վ , Ն ա զ ար յ ան ց ը , մ Ե դ մ ա ս ա ծ , ո թ և Է ա պ ա ց ու յ ց չ ի գ տ ն ու մ : Առ ա ջ ն ո թ դ վ Ե լ ո վ Լ Ե զ վ ա կ ան Ֆ Ե տ ի շ ի գ մ ո վ ` հ ա յ ը խ ու ս ա փ ու մ Է ան ց ու մ կ ա տ ար Ե լ Լ Ե զ վ ա կ ան ն ո թ հ ա մ ա կ ար գ ի : Բ ա ց ի ա յ դ , տ ի թ ա պ Ե տ ո ղ Է ա յ ն թ յ ու թ կ ար ծ ի ք ը , թ Ե հ ա յ ո ց Լ Ե զ ու ն մ շ տ ա պ Ե ս Ե դ Ե լ Է մ ի ա ձ և և ա ն խ առ ն : Ն ա զ ար յ ան ց ն ա յ ս մ ո տ ե ց ու մ ը և ս մ ե թ ժ ու մ Է ` ն շ Ե լ ո վ , ո թ դ Ե ու ս Տ ի գ թ ա ն Մ Ե ծ ի ժ ա մ ա ն ա կ ն ե թ ի ց

²⁰³ **Ն ա զ ար յ ան ց ը Ս տ .** , Հ ա յ կ ա կ ան Լ Ե զ վ ի խ ո թ հ ու թ ո ղ ը , «Ե թ կ ե թ ի ժ ո ղ ո վ ա ծ ու » , Հ Հ Գ Ա Ա , Ե թ . , 1996 , Է ջ 211 :

հայերը ենթարկվել են օտար ժողովուրդների
 ազդեցությանը և պարզապես հնարավոր չէր
 պահպանել լեզվական մաքրությունը: Ուրեմն, կամ
 պետք է ներկայացնել փաստարկներ, որոնք
 ապացուցում են՝ հայոց լեզուն ամենահինն է, և
 Նոյը խոսել է այդ լեզվով, կամ էլ պետք է հրաժարվել
 հայոց լեզուն իդեալականացնելու միտումից և
 ընդունել, որ ինչպես բոլոր լեզուների
 պարագայում, հայոց լեզուն ևս օրինաչափորեն
 ենթարկվել է փոփոխությունների: Նույնիսկ
 լատիներենը, որն ունի համամարդկային
 նշանակություն, փոփոխվել է: Նազարյանցը
 համոզված է. «Յայոց ազգի տունը պետք է և կարող է
 միայն շինվել նրա լեզվի շինություններով: ...Յայոց
 լեզու ասելով այստեղ հասկանում ենք մեր հայ
 ժողովրդի կենդանի բարբառը, նրա բերանի խոսքը,
 այն լեզուն և ձևերը, որով մեր ժամանակի հայերը
 լավ ու վատ հասկացնում են միմյանց իրենց միտքը,
 դատողությունը և զգացողությունը»²⁰⁴: Բացի այդ,
 գրաբարից աշխարհաբարին անցնելով՝ լեզվական
 համակարգում ներառվեցին օտարաբանություններ,
 որոնք հայացնելու, թարգմանելու
 անհրաժեշտությունը ևս համարվեց իրեն սպառած և
 ժամակավորեալ մեթոդ: Ի՞նչ պարտադիր է
 եզրույթները հայերեն դարձնել, եթե կարելի է
 դրանք օգտագործել բուն լեզվով:
 Մաքրախոսությունը երբեմն վերածվում է
 մթնախոսության²⁰⁵՝ բուն եզրույթի իմաստը
 դարձնելով անըմբռնելի: Յետաքրքիր է, որ
 Նազարյանցը պատմական անցյալը վերագնահատելիս
 լեզվի հանդեպ նման կոշտ դիրքորոշում չի
 որդեգրում: Նազարյանցը, ինչպես և Նալբանդյանը,
 լեզվի կիրառման տիրույթը դարձնում է որոշակի՝

²⁰⁴Նույն տեղում, էջ 210:

²⁰⁵Տե՛ս **Նազարյանց Ստ.**, Յանդես նոր հայախօսութեան, Առաջին Մաս, Լազարեանց քաջափայլ պարոններ, Մոսկվա, 1857, էջ դ-ե:

ի բրև չ ափանիշ սահմանելով օգտակար ու թյունը :
Յետաքրքիր է այն , որ գրաբարից աշխարհաբարին
անցնելու տեսանկյունից և՛ Նալբանդյանի , և՛
Նազարյանցի տեսակետները փոխվում են , այնինչ
լեզվի հարցը պատմական հիշողության
համատեքստում քննելիս նրանք երկուսն էլ չեն
անտեսում գրաբարի դերը : Այս հակասությունը
գուցե պայմանավորված է անցյալի մշակույթը
արժևորելու և միաժամանակ գրաբարից
աշխարհաբարին անցումը հիմնավորելու
մոտեցումները համադրելու բարդությամբ :
Անցյալը մերժել հնարավոր չէ , սակայն գրաբարից
աշխարհաբարին անցումն էլ անհրաժեշտ է .
լուսավորական երկընտրանք , որը տարբեր
համատեքստում տարբեր կերպ է հանգուցալուծվում :

Գրաբարից աշխարհաբարին անցնելու
հիմնավորումները մեկ տեսությամբ ամփոփելիս
հիշատակենք Գ . Օտյանին , ով նկատում է . «Ազգային
յառաջադիմության ոսկեդարը կարծրված ժամանակ
մը՝ ուր ազգին մեջ ուսումնասիրություն
արծարծելու և ուսումը տարածելու համար շատ
միջոցներ գործի կը դրվին . Այսպես շատերուն
երջանիկ համբաւած ժամանակ մը , ուր գրելու քիչ
շատ ենանդ կը տեսնվի ազգին մեջ . Յարկավոր էր որ
մինչև հիմամեր երկու , հին ու նոր լեզուներուն
մէկը հասարակաց լեզու որոշված ըլլար . Լեզու մը՝
ամենուն հասկընալի , դիւրին ու պարզ ոճով , որ
գրելու դժվար չըլլայ . Լեզու մը , որ այս
յատկութիւններէն զատ կարգ ու կանոն ունենայ »²⁰⁶ :
Իսկ այդ լեզվի դերը կարող էր ստանձնել միայն
աշխարհաբարը , քանզի գրաբարի ուսուցանումը
ժամանակատար էր , խրթին , ի լրումն այս ամենի
առավել դյուրին էր խոսակցական լեզուն դարձնել

²⁰⁶ **Օտյան Գ.**, Առաջարկություն աշխարհաբար լեզուն
կանոնադրելու և հասարակաց լեզու ընելու վրա , տպ . Գատէր ,
Կոստանդնուպօլիս , 1851 , էջ 1 :

նաև գրի լեզու: Վերոնշյալից բացի, կային նաև երկրորդային գործոններ, որոնք ևս գրաբարի տարածումն անհնարին էին դարձնում: Այն է՝ լեզվի տիրապետման սահմանների տոկոսային փոքրաթիվությունը, գրաբարին տիրապետող սակավաթիվ այն վարժապետները, ովքեր կարող էին ուսուցանել այդ լեզուն և, բացի այդ, ժամանակային անհամամասնությունը. գրաբարը ներդնելու համար մոտ կես կամ մեկ դար էր անհրաժեշտ, ինչը գործնականում կարող էր խոչընդոտել լուսավորական գաղափարների տարածմանը: Օգտակարություն տեսանկյունից, նժարին դնելով այդ երկու լեզուների կիրառումը, Գր. Օտեանը ևս նշում է, որ աշխարհաբարը, թեև ռամիկների լեզու է, բայց այն կատարելագործելու պարագայում կարող ենք դարձնել մեկ միասնական լեզվական համակարգ, որով կխոսի և՛ ռամիկը, և՛ քաղաքացին, բացի այդ. «... Մեր յոյսն այն է, որ այսպիսով քիչ-քիչ գրաբար լեզուին ոճերը մտցնելով աշխարհաբարին մեջ և բառերն ալ իրենց աղաւաղ կերպարանքէն մերկցնելով, և հին ձեւերնին և նյժերնին տալով, կրնանք օր մը անգգայաբար հասնիլ գրաբարը հասարակաց լեզու ընելու»²⁰⁷: Ինչու ոչ, սա նաև միջոց էր հետագայում գրաբարի ներդրման և տարածման համար: Թեև, ըստ լուսավորականների, գրաբարը դիակ էր, որը կենդանացնել հնարավոր չէր, իսկ կենդանի կյանքի համար անհրաժեշտ էր կենդանի խոսք²⁰⁸:

Գրաբարից աշխարհաբարին անցնելու հարցում լուսավորականները միակարծիք էին և առանց երկմտելու կրկնում էին նույնը՝ լեզվական փոխակերպման միջոցով առավել արդյունավետ դարձնել ազգի, հայրենիքի, անկախություն գաղափարների տարածումը ժողովրդի

²⁰⁷ Օտեան Գ., նշվ. աշխ., էջ 11:

²⁰⁸ Տե՛ս Արծրունի Գր., Հրապարակախոսական հատընտիր, Ա.հ., Եր., 2010, էջ 150:

մեջ և որպես ազգային գաղափար որդեգրելով
 պետականության հաստատումը՝ կրթական անխոնջ
 աշխատանքով հասնել դրան: Չտալով որակական
 գնահատական բուռն գրաբար և եզրվին և
 չթերագնահատելով այն, և ուսավորականներն
 այնուամենայնիվ կարևոր են համարում
 աշխարհաբարի օգտագործման
 արդյունավետությանը. «Փոխանակ հրաժարվել հին
 դասական և եզրուներին յատուկ, բարձր մոլթ, խրթին
 ձևերից և ճանաչական ոճերից և մտցնել պարզ
 խօսակցական թեև անտաշ ոճերը մենք
 շարունակեցինք ժողովրդի համար անհասկանալի
 կերպով գրել, սրբապղծություն համարելով
 փոփոխություններ անել դարերով օրինացված ձևերի
 մեջ»²⁰⁹: Ամփոփելով՝

պետք է նշել, որ և եզրվին հիմնահարցը
 և ուսավորականության շրջանում առանցքային
 հիմնահարցերից է: Այն հանդես է գալիս ինչպես
 ազգային ինքնության կառուցման ու պահպանման
 առանցքային տարր, այնպես էլ և ուսավորական
 գաղափարները տարածելու և դրանք հասուն
 դարձնելու կարևորագույն գործիք: Լեզվի
 հիմնահարցի վերաբերյալ և ուսավորական
 մոտեցումները երկուսն են՝ **չափավոր և արմատական
 մոտեցում**: **Չափավոր** մոտեցման
 ներկայացուցիչներն առաջնորդվում են երկու
 և եզրուներին՝ գրաբարի և աշխարհաբարի հաշտեցման
 դրույթով (**Մխիթարյան միաբանություն**, **Յ.
 Տերոյեց**) գրաբարից աշխարհաբարին անցումը
 կանոնակարգելու, և եզրվական կուռ համակարգ
 ստեղծելու մոտեցմամբ (**Ս. Տյունաբ**): **Արմատական
 մոտեցում** ներկայացուցիչները (**Խ. Աբովյան**, **Մ.
 Նալբանդյան**, **Ստ. Նազարյան**) և եզրվին տալով
 կրթական, ազգային իդեալի ստեղծման գործառույթ՝

²⁰⁹ «Մշակ», Թիֆլիս, 1872, թիվ 14:

առաջանորդվում են խոսակցական և գրիլեզուները
համապատասխանեցնելով մոտեցմամբ: Այս
համատեքստում հրամայական է դառնում գրաբարից
աշխարհաբարին անցումը:

ԵՂՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Լուսավորականության ժամանակաշրջանում,
երբ և՛ ազգային, և՛ համաշխարհային
իրականության մեջ տեղի էին ունենում մարդու
տեղն ու դերը վերաիմաստավորող տեղաշարժեր,
անհատական նույնականության և ազգային

ի ն ք ն ու թ յ ա ն հ ի մ ն ա հ ա ր ց ե ր ը դ ա ռ ն ու մ է ի ն կ ա ր ն ո ր
ու ար դ ի ա կ ա ն : Ա յ դ ժ ա մ ա ն ա կ ա շ ր ջ ա ն ը հ ա յ
ի ր ա կ ա ն ու թ յ ա ն մ ե ջ հ ա տ կ ա պ ե ս ք ե կ ու մ ն ա յ ի ն է ր ,
ք ա ն գ ի ա զ գ ա յ ի ն հ ա ր ց ե ր ը գ տ ն վ ու մ է ի ն
փ ի լ ի ս ո փ ա յ ա կ ա ն և հ ա ս ա ր ա կ ա գ ի տ ա կ ա ն մ տ ք ի
ա ճ ա ն ց ք ու մ : Ո ° վ է հ ա յ ը , ի ° ն չ պ ա տ մ ու թ յ ու ն ու ն ի ,
ո ° ր ն է կ ր ո ն ի և լ ե գ վ ի դ ե ր ը հ ա յ ո ց կ յ ա ն ք ու մ : Ա հ ա
ա յ ս հ ա ր ց ա դ ր ու մ ն ե ր ն է ի ն ար դ ի ա կ ա ն և հ ե ն ց ա յ ս
հ ա ր ց ա դ ր ու մ ն ե ր ի լ ու ծ ու մ ն ե ր ն է ի ն փ ն տ ր ու մ հ ա յ
լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն ն ե ր ը : Ա յ դ հ ա ր ց ե ր ի ո ր ո ն ու մ ն ե ր ի
ճ ա ն ա պ ա ր հ ը մ ե գ թ ու յ լ տ վ ե ց ն ե ր կ ա յ ա ց ն ե լ մ ի
ն ա խ ա գ ի ծ , ո ր ի հ ե ն ք ը հ ա յ լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն ն ե ր ի`
ա զ գ ա յ ի ն ի ն ք ն ու թ յ ա ն ար դ ի ա կ ա ն ա ց մ ա ն և
վ ե ր ա ի մ ա ս տ ա վ ո ր մ ա ն փ ո ր ձ ե ր ն է ի ն :

**«Յ ա յ ո ց ի ն ք ն ու թ յ ա ն լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն ն ա խ ա գ ի ծ ը
(փ ի լ ի ս ո փ ա յ ա պ ա տ մ ա կ ա ն վ ե ր լ ու ծ ու թ յ ու ն)»**

հ ե տ ա գ ո տ ու թ յ ա ն հ ի մ ն ա կ ա ն ար դ յ ու ն ք ն ե ր ը կ ա ր ե լ ի
է ա մ փ ո փ ե լ հ ե տ ն յ ա լ դ ր ու յ թ ն ե ր ու մ`

Ա). Ե վ ր ո պ ա կ ա ն լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը ,
բ ա գ մ ա ճ յ ու ղ լ ի ն ե լ ո վ հ ա ն դ ե ր ձ , հ ի մ ն ա կ ա ն հ ա ր ց ե ր ի
ն կ ա տ մ ա մ ք մ ի ա վ ո ր վ ու մ է ր հ ա մ ե ր ա շ խ ո ր ե ն և
ս տ ե ղ ծ ու մ է ր ա շ խ ա ր հ ի մ ե կ` լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն
պ ա տ կ ե ր ը : Ա յ ն հ ա յ լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն ու թ յ ա ն կ ո ղ մ ի ց
ո չ թ ե ը ն դ օ ր ի ն ա կ վ ե ց կ ա մ հ ա ն դ ե ս ե կ ա վ հ ա յ ե լ ա յ ի ն
պ ա ր գ ա ն դ ր ա դ ա ր ձ մ ա մ ք , ա յ լ շ ա ր ու ն ա կ ե ց ի ր
գ ա ր գ ա ց ու մ ը` ո ր պ ե ս լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն ու թ յ ա ն մ ե կ
ը ն դ հ ա ն ր ա կ ա ն ե ր ն ու յ թ ի ճ յ ու ղ : Յ ա յ
լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը հ ա ն դ ե ս ե կ ա վ ո ր պ ե ս
ե վ ր ո պ ա կ ա ն լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն մ տ ք ի դ ր ս ն ո ր ու մ ն ե ր ի ց
մ ե կ ը և ո չ թ ե պ ա ր գ պ ա տ ճ ե ն ու մ ը , ք ա ն գ ի
լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն մ ա ր դ ա կ ե ն տ ր ո ն ու թ յ ու ն ը ,
ք ա ղ ա ք ա ց ի ձ և ա վ ո ր ե լ ու
ն ա խ ա ձ ե ո ն ո ղ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը , ա գ ա տ ու թ յ ա ն ,
ը ն տ ր ու թ յ ա ն հ ա ր ց ե ր ը հ ա յ լ ու ս ա վ ո ր ա կ ա ն մ տ ք ու մ

«Մե ն ք»-ի հակադրում «Ուրիշ»-ին: Ազգային «Մե ն ք»-ի ստեղծումը, նույնականացման մեխանիզմների մշակումը, ազգային նկարագիրը և ուսավորական նախագծում արտահայտվում են և՛ ծայրահեղ, և՛ չափավոր քննադատությամբ, հայի իդեալականացմամբ և ազգային նկարագրի համադրական մոտեցմամբ, ի վերջո նաև հայի՝ հակասական էություն կրողը և ինքնուրույնությունը: Հայը անձնապաշտ, բայց և բարոյական վեհ գիտակցությամբ օժտված բնութագրի կրողն էր, ով իր պատմության ընթացքում առաջնորդվեց այլ ազգերը չճանաչելու, մյուսներից առանձնանալու հատկությամբ և այդ իսկ պատճառով իր նկարագիրը ձևավորեց միակողմանիորեն: Հայը նաև բնութագրվում է երկկողմանիորեն՝ և՛ առավելություններով, և՛ թերություններով հանդերձ: Լուսավորական նման բնութագրումները թույլ են տալիս նաև տեսնել հայի հակասական էությունը, որն արտահայտվում է թե՛ չարը, թե՛ բարին, թե՛ նյութապաշտությամբ, և թե՛ գաղափարապաշտությամբ միաժամանակ կրելու կարողությամբ: Իսկ ահա «Մե ն ք»-ի հակադրումը «Ուրիշ»-ին՝ ինքնաճանաչողությունն այլ աճանաչողության միջոցով, ակնհայտ է դարձնում հայի անձնապաշտ կերպարի ստեղծման պատճառները՝ գլխավորապես հղում կատարելով քրիստոնեությանը և նրանում արտացոլվող սկզբունքներին, հանդուրժողականության, գիշելու և այլ հատկություններին:

Գ).Պատմական անցյալի հարցը հայ և ուսավորականության մեջ վերաիմաստավորվեց՝ հիմնվելով պատմագիտական և փիլիսոփայական (հրապարակախոսական-գեղարվեստական) ըմբռնումների վրա: Պատմագիտական մոտեցումը

ձգտում էր վեր հանել փաստագրական հիմնական տվյալները և ըստ այդմ վերաիմաստավորել այն, իսկ փիլիսոփայական (հրապարակախոսական - գեղարվեստական) մոտեցումը «գերազանցում» էր պատմական փաստերը, ուղեկցվում պատմական առասպելների ստեղծամբ և քաղաքական առասպելների ապաառասպելացմամբ:

Պատմագիտությունը մի կողմից հիմնվում էր փաստագրության և պատմական ճշգրիտ տվյալների, իսկ մյուս կողմից դրանց սուբյեկտիվ մեկնաբանման վրա: Պատմությունը ներկայումս ձեռք էր բերում ներքին շարժ, որն էլ մեծապես սահմանում էր դրա հիմնական կողմերը. պատմության դիտարկման այս մեթոդաբանության շնորհիվ պատմական իրադարձությունները «գերազանցում էին» իրենք իրենց և ստեղծում «նոր պատմություն», որի գոյությունն ազգային ինքնության տեսանկյունից առավել օգտակար էր: Յայնց ինքնության հոլովումը պատմական անցյալի դիտարկումը դարձավ ազգային ինքնության վերաձևակերպման ու վերափոխման բանալի: Կարելի է ասել, որ պատմական անցյալի հետ միաժամանակ առաջադրվեց, պատմական մոռացությունե գաղափարը, որն արատահայտվեց պատմությունը գտելու միտումով: Վերջինիս նպատակն էր ստեղծել նույնականության նոր մոդելներ՝ հերոս և հակահերոս, յուրային և օտար, և այլն: Եթե պատմագիտական մոտեցումը շեշտում էր պատմական անցյալի անընդհատությունը, սրբագրում և նոր ժամանակներին համապատասխանեցնում այն՝ լուծելով պատմական անցյալի միջոցով ինքնաճանաչողության հարցը, ապա փիլիսոփայական մոտեցումն այդ ինքնաճանաչողությունը ուղղորդեց այնպես, որ

նպաստեր ազգասիրուն զաղափարի ամրապնդմանը
ու ազգային առաջընթացին :

Դ). XIX դարի հայ լուսավորականության կողմից
կրոնի տեղի և դերի վերաիմաստավորման նպատակը
պայմանավորվում է նախ հայ հասարակության
աշխարհիկացմամբ, ապա՝ կրոնական հարացույցը
լուսավորական հարացույցով փոխակերպելու
անհրաժեշտության մասին : Այս նպատակն ի կատար ածելու
համար առաջ է քաշվում ազգությունն ըստ կրոնի և
դավանանքի չսահմանելու, կրոն, հավատ, եկեղեցի
հասկացության տարբերությունը և ոչ
նույնությունը շեշտելու, կրոնի էության և դրա
սոցիալական գործառույթների հարցերը պարզորոշ
դարձնելու դրույթներով : Կրոնի տեղի և դերի նման
վերաիմաստավորման արդյունքում դրվում է
կրոնական ազատականության հիմքերը, ինչը
նպաստում է կաթոլիկության, հեթանոսական կրոնի
և աթեիստական գաղափարների տարածմանը, որոնք
որոշակի սպառնալիք էին և՛ ազգային նկարագրի վրա
բացասական ազդեցություն ունեննալու, և՛ ազգային
միասնությունը խարխլելու առումով : Ուստի,
կրոնական հարացույցը լայն իմաստով չի
փոխակերպվում լուսավորական հարացույցի և
կրոնը շարունակում է իրականացնել
ինքնուրույն ապահպան իր գործառույթը :

Ե). Ի տարբերություն կրոնի՝ հայոց
ինքնության լուսավորական նախագծում լեզվական
փոխակերպումները լիովին կիրառվում են, իսկ
լեզվի վերաբերյալ XIX դարի հայ
լուսավորականության հայեցակետերը
միավորվում «լեզվական նիհիլիզմի» շուրջ՝
գրաբարի ժխտում և աշխարհաբարի հաստատում :
Լեզուն դիտվում է 1. իբրև հայի ոգու ազատ
տեղաշարժման «գործիք» 2. ազգային իդեալի,

գաղափարի ձևավորման միջոց, որը կատարում է
իմացաբանական, կրթական, հերմենևտիկական
գործառույթներ և այլն: Լեզվական փոխակերպման
շնորհիվ լուսավորական գաղափարները տարածում
են ստանում հասարակության լայն շերտերի
շրջանում և նպաստում են նույնականացման նոր
մոդելների ստեղծմանը՝ հերոսի, ազգային իդեալի
գաղափարի սահմանավորմանը: Այս իմաստով լեզուն
ունենում է գործնական ազդեցություն և ևս
հոգեկերտվածքի և պատմական անցյալի
վերածնական և արդիականացման հարցում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Աբովյան Խ., Երկեր, «Սովետական գրող», Եր., 1984, 720 էջ
2. Աբովյան Խ., Երկերի լիակատար ժողովածու, Ութ հատորով, Լրացուցիչ՝ Տասներորդ հատոր, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1961, 458 էջ
3. Աբովյան Խ., Երկերի լիակատար ժողովածու, Ութ հատորով, Վեցերորդ հատոր, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1955, 339 էջ
4. Աբովյան Խ., Հայաստանի և հայ ժողովրդի տնտեսական ու կուլտուրական վիճակը բարելավելու ուղիների մասին, Երկերի լիակատար ժողովածու, Ութերորդ հատոր, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1958, 340 էջ
5. Աբեղյան Մ., Հայոց գրականության պատմություն: Հտ. 2: Հայոց հին գրականության պատմություն: (XI-XIX դ. 30-ական թթ.), ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., Եր., 1946, էջ 576
6. «Ազատասիրական գաղափարները հայ հրապարակախոսության մեջ» (1820-1920թթ.), Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Եր., 1982, 595 էջ
7. Աթայան Էդ., Հոգի և ազատություն, «Սարգիս Խաչենց» հրատ., Եր., 2005, 619 էջ
8. Ալան Յ., Մխիթարեանք գրականության հանդեպ, Մխիթարեան տպ., Վենետիկ, 1902, 102 էջ
9. Ալիշան Ղ., Երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1981, 397 էջ
10. Ալիշան Ղ., Հին հալատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Ս.Ղազար, Վենետիկ, 1895, 523 էջ
11. Անանուն Դ., Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը XIX դարում, Հատոր 1, տպ. Տրոլդ, Բագու, 1913, 412 էջ
12. Ասատրյան Հ., Արթնացի՛ր, հայ մարդ, Ա.հ., Եր., 1998, 144 էջ
13. Ասատրյան Հ., Հատընտիր, «Ամարաս» հրատ., Եր., 2004, 412 էջ
14. Ասոյան Թ., Վենետիկի Մխիթարյանները և աշխարհաբարի հարցերը, «Հայաստան» հրատ., Եր., 2001, 128 էջ
15. Արծրունի Գր., Հրապարակախոսական հատընտիր, Ա.հ., Եր., 2010, 336 էջ
16. Արծրունի Գր., Իդեալիստներ, գրականություն, արվեստ, գեղագիտություն. Հոդվածների ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Եր., 2009, 557 էջ
17. Բաղդասարյան Ա., Հայ-ֆրանսիական փիլիսոփայական առնչություններ

- պատմութիւնը . 19-րդ դար , ԶԶԳԱԱ «Գիտութիւն» հրատ., Եր., 1998, 57 էջ
18. Բաղրամյան Մ., Նոր տնտրակ որ կոչվում է հորդորակ (թարգմ. գրաբար և ծանոթագր.՝ Պ.Մ. Խաչատրյան), Երևանի համալս. հրատ., Եր., 1991, 264 էջ
 19. Գարագաշյան Ա., Զամառօտ փիլիսոփայութիւն կամ սկզբունք հոգեբանութեան, տրամաբանութեան, բարոյականի եւ բնական աստուածաբանութեան, տպ. Քիւրքճեան, Կ. Պօլիս, 1868, 104 էջ
 20. Եարտըմեան Տ. Վարդապետ, Մխիթարեան գաղափարական և Մխիթարեան ինքնութիւն, Ա.հ, Վենետիկ, 1994, 66 էջ
 21. Զաքարյան Ս., Զայոց ինքնութեան քրիստոնէական հարացոյցը (ձևավորման ու կայացման փուլ), «Զայոց ինքնութեան հարցեր: Գիտական հոդվածների ժողովածու», «Լիմոն», Եր., 2014, 6-25 էջ
 22. Զաքարյան Ս., Տաթևի համալսարանի իմաստասերները. Զովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Առաքել Սյունեցի, Մաթեոս Ջուղայեցի, «Լիմոն», Եր., 2018, էջ 302
 23. Զաքարյան Ս., XIV-XV դարերի հայ փիլիսոփայութիւնը հայոց ինքնութեան քրիստոնէական հարացոյցի համատեքստում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Զայագիտութիւն», 2016 №2 (20), էջ 3-20
 24. Զեքիեան Լ., Զայի ինքնութիւն, ինքնութեան հարցեր = Problems of Identity: Տարեգիրք / Խմբ.՝ Ա.Ստեփանյան; Զրատ.խմբ.՝ Դ.Վ.Պետրոսյան; Տաթև գիտակրթ. համալիր., 2-ական -97, Եր., 2002, 200 էջ
 25. Զեքիեան Լ., Զոգիի եւ ինքնութեան հետքերով, Գրականութեան եւ արուեստի թանգարանի հրատ., Եր., 2000, 199 էջ
 26. Զեքիեան Լ., Զայի ինքնութիւն, «Ինքնութեան հարցեր. Տարեգիրք», 2-ական -97 Եր., 2002, 293 էջ
 27. Զօրայեան Ն., Քաղաքական տնտեսութեան վրայ տեղեկութիւններ, տպ. Յօհաննու Միլիէնտիսեան, Կոստանդնուպօլիս, 1849, 352 էջ
 28. Թեքեյան Վ., Ամբողջական երկեր, Զատոր 8, տպ. Նուպար, Գահիրէ, 1950, 255 էջ
 29. Թէօլէօլեան Մ., Դար մը գրականութիւն, Յուսաբեր, Գահիրէ, 1955, 350 էջ
 30. Թևոսյան Ա., Ա. Մ. Գարագաշյանի փիլիսոփայական և տրամաբանական հայացքները, ԳԱԱ հրատ., Եր., 1962, 158 էջ
 31. Իշխանյան Ռ., Երրորդ ու ժիբացառման օրերը, «Ազատխոսք», Եր., 1991, 206 էջ
 32. «Ինքնութիւն» (խմբ. Մարմին Աբրահամյան Լ., Բարխուդարյան Վ., Բախչիսյան Ա., Գրիգորյան Ա. և ուրիշներ), Կամարեհրատ., Եր., 1995, 288 էջ

33. Լեոն, Երկերի ժողովածու և տասը հատորով, Յատոր երրորդ, «Յայաստան» հրատ., Եր., 1973, 539 էջ
34. Խրիմյան Յայրիկ, Երկեր, ԵՊՀ հրատ., Եր., 1992, 448 էջ
35. Կանտի., Պատասխան հարցին՝ ի՞նչ է
լուսավորականությունը, «Յայաստանը
Եվրոպայի ճանապարհին» գրքում,
Ինքնություն 2, Անտարես հրատ., 2005, 480 էջ
36. Կոստանեանց Կ., Յայոց հեթանոսական կրոն,
Սրբոյ կաթուղիկ էջ միածին, ԻՎաղարշապատ,
1879, 38 էջ
37. Յարուսթյունյան Էդ. Ա., Ազգային ինքնություն և
կյանքի մշակույթ, «Մակմիլան - Արմենիա», Եր.,
2004, 151 էջ
38. Յարուսթյունյան Էդ. Ա., Մարդկային կեցության
այլակերպումները, ԵՊՀ հրատ., Եր., 2018, 186 էջ
39. Յարուսթյունյան Էդ. Շ., Յայփիլիսոփայական
միտքը XIX դարի առաջին կեսին, «Միտք» հրատ., Եր.,
1965, 322 էջ
40. Յայոց պատմություն և, հ. III. Նոր ժամանակաշրջան
(XVII դ. երկրորդ կես - XIX դ. վերջ), գիրք երկրորդ (XVII
դ. երկրորդ կես - 1918թ.), Երևան, ՅՅԳԱԱ
Պատմության ինստիտուտ, "2-րդ հատված - 97"
հրատարակչություն, 2010, 704 էջ + 24 ներդիր
41. «Յայ ժողովրդի պատմություն», ՅՍՍՅԳԱ հրատ.,
Եր., 1974, 747 էջ
42. Յովհաննիսյան Յ., Յայթատրոնի պատմություն և
XIX դար, «Նաիրի» հրատ., Եր., 2010, 600 էջ
43. Յովականյան Յու., Ղևոնդ Ալիշանի
կենսագրություն և փիլիսոփայությունը, «Տնտեսագետ», Եր.,
2002, 90 էջ
44. Մարտիկյան Ե., Յայկական կերպարվեստի
պատմություն. XVII-XIX դդ., Երկու գրքով, Գիրք Բ, 19-
րդ դարի երկրորդ կես, «Յայաստան» հրատ., Եր., 1975,
282 էջ 480
45. Մամուրյան Մ., Երկեր, «Յայաստան», Եր., 1966, 646 էջ
46. Մարուսթյան Յ., Յիշողության դերն ազգային
ինքնության կառուցման գծում. Տեսական
հարցադրումներ, «Նորավանք» ԳԿՅ, Եր., 2006, 90 էջ
47. Միրզոյան Յ., Յայնդկահայ
լուսավորականություն և
«Էջմիածին» պաշտոնական ամսագիր ամենայն
հայոց կաթողիկոսության Մայր Աթոռոյ
Սրբոյ Էջմիածնի, Տարի ԾԴ, (1998) № ԺԲ, 57-63 էջ
48. Միրզոյան Յ., Յովհաննես Մրթուկ Ջուղայեցի,
ԵՊՀ հրատ., Եր., 2001, 272 էջ
49. Միրզոյան Վ., Լեզու և
լեզուաբանականություն, «Միփան» հրատ.,
Պէյրուսթ, 1996, 52 էջ

50. Միրոն Բ., Պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ. Մեթոդաբանական վերլուծություն, Նոյյան տապան, Եր., 2003, 312 էջ
51. Միրոն Բ., Ստեփանոս Պալասանյան, (Պատմափիլիսոփայական հայացքները), «Լուսաբաց» հրատ., Եր., 2009, 258 էջ
52. Միքայելյան Ք., Յեղափոխականի մտքերը: Զ.Յ. Դաշնակցության ժրնեմ, 1906, 131 էջ
53. Մխիթարեանց Ա., Հայոց ազգի քաղաքական վիճակը. Միջին դարերէն մինչեւ մեր ժամանակը, տպ. Լազարեան ճեմարանի Արեւելեան Լեզուաց, Մոսքուա, 1862, 24 էջ
54. Նազարյանց Ստ., Հանդէս նոր հայախօսութեան, Հատոր I, Մ., տպ. Լազարեանց քաջափայլ պարոններ, Մոսկվա, 1857, 503 էջ
55. Նազարյանց Ստ., Նամականի, Հայկական ՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի հրատ., Եր., 1969, 624 էջ
56. Նազարյանց Ստ., Երկերի ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ, Եր., 1996, 484 էջ
57. Նազարեան Ստ., Վարդապետարան կրօնի. Հասարակաց հայախօսութեամբ, Մասն Առաջին, Լազարյանց տպ., Մոսկվայի մէջ, 1853, 180 էջ
58. Նալբանդյան Մ., Երկեր, «Լույս», Եր., 1987, 255 էջ
59. Նալբանդյան Մ., Երկեր, «Սովետական գրող», Եր., 1979, 604 էջ
60. Նալբանդյան Մ., Երկերի փակատար ժողովածու, Հատոր 3, ԽՍՀ Մ գիտ. ակադ., Եր., 1940, 552 էջ
61. Նալբանդյան Մ., Ընտիր էջեր, ՀԳՄ հրատ., Եր., 2004, 144 էջ
62. Նալբանդյան Մ., Հրապարակախոսական երկեր, «Հայաստան», Եր., 1979, 533 էջ
63. Նալբանդյան Մ., Հեգելը և նորա ժամանակը, Երկեր, «Սովետական գրող» հրատ., Եր., 1985, 630 էջ
64. Նալբանդյան Մ., Անտիպյերկեր, Պետհրատ, Յերևան-Մոսկվա, 1935, 798 էջ
65. Նալբանդյան Մ., Երկերի փակատար ժողովածու, հատ. 4, Եր., 1949, 424 էջ
66. Նալբանդյան Մ., Երկերի փակատար ժողովածու, Հատոր երկրորդ, ՀՍՍՀ ԳԱԱ հրատ., Եր., 1980, 447 էջ
67. Նալչաջյան Ա., Ազգային ինքնություն և էթնոքաղաքագիտություն (էթնոհոգեբանություն և էթնոքաղաքագիտություն դիրքերից), Ա. Հ., Եր., 2012, 46 էջ
68. Շահամիրյան Շ., Որոգայթ փառաց, «Հայաստան» հրատ., Եր., 2002, 271 էջ
69. Շահագիգե., Դիվան Խաչատուր Աբովյանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Եր., 1948, 369 էջ
70. Շաքարյան Հր., Ա.Մ. Գարագաշյանի աշխարհայացքը, ԵՊՀ հրատ., Եր., 1962, 222 էջ

71. Չամբուրճեան Յ. (Յ. Տերոյեան), Բանադատ: Տ.Տ. Մատթէոսի Սրբազան Կաթուղիկոսի Ամենայն Յայոց Բարիմարդեւ Բարիքրիստոնեայանուն գրքին դէմ բողոքականներուն հանած նոյնանուն գըրքին վրայ քննութիւն, տպ. Յովհ. Տերոյեան, Կոստանդնուպօլիս, 1860, 162 էջ
72. Չամչեանց Մ., Պատմութիւն Յայոց. Իսկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784: Յտ. Ա, տպ. Ջիովաննի Պիացոյի, Վենետիկ, 1784, 803 էջ
73. Չերագ Մ., Ազգային դաստիարակութիւն: Վարժապետական ժողովի մէջ խօսուած ճառեր, Կոստանդնուպօլիս: տպ. Արամեան, 1876, 206 էջ
74. Չերագ Մ., Ազգային խնդիրներ: Պատասխան առ Պ. Արշակ Ալպոյաճեան, Մասիս, Պարիս, 1927, 42 էջ
75. Չորմիսեան Լ., Յամապատկեր արևմտահայոց մէկ դարու պատմութեան, Տպ. Սելիմ Աունի, Պէյրուս, 1972, 612 էջ
76. Չօպանեան Ա., Դէմքեր, Գեղարվեստական տպարան, Փարիզ, 1924, 190 էջ
77. Պալասանյան Ստ., Պատմութիւն հայոց գրականութեան, Յ. Էնֆիաճեանցի և Ընկ., Թիֆլիզ, 1865, 160 էջ
78. Պալասանյան Ստ., Պատմութիւն հայոց. Սկզբից մինչեւ մեր օրերը, Թիֆլիսի ընկ. հայերէն գրքերի հրատ., Թիֆլիզ, 1890, 496 էջ
79. Պատկանյան Ռ., Երկերի ժողովածու, Յատոր հիւնգերորդ, Յայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչութիւն, Եր., 1968, 609 էջ
80. Պատմագրութիւն Յայոց զաւարտական դաշնակցութեան, Յ.Յ. Դաշնակցութ. բիւրոյի հրատ., Աթէնք, 1990
81. Պեշիկթաշլյան Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու, ՅՍՍՅ ԳԱ հրատ., Եր., 1971, 563 էջ
82. Պետրոսյան Ս., Ինքնութեան հիմնահարցի փիլիսոփայական վերլուծութեան նորոշ խնդիրներ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», «Փիլիսոփայութիւն, Յոգեբանութիւն» 136.4, Եր., 2012, 3-15 էջ
83. Ռուսիսյան Ն., Դասագիրք փիլիսոփայութեան, տպ. Յ. Գավաթեան, Կ. Պոլիս, 1879, 62 էջ
84. Կոստանեանց Կ., Յայոց հեթանոսական կրոն, Սրբոյ կաթուղիկէ Էջմիածին, Ի Վաղարշապատ, 1879, 38 էջ
85. Սարգսյան Ա., Ուրվագիծ XXI դարի հայիմաստասիրութեան, «Վանեվան», Եր., 2001, 172 էջ
86. Սարգսյան Ա., XIX դարի կեսերի հայլուսավորական միտքը ընդդէմ կրոնական գաղափարախոսութեան և արդիականութեանը, «Յայաստան» հրատ., Եր., 1990, 202 էջ
87. Սարգսյան Ա., Ժամանակակից հայ եկեղեցին (կրոնագիտական-ազգագիտական վերլուծութիւն), «Վանեվան», Եր., 1999, 141 էջ

88. Սարգսյան Ա., Որտե՞ղ որոնենք մեր ինքնուրույնը, և ո՞րն է հայ ժողովրդի առաքելությունը, «Բանբեր Հայաստանի պետական տնտեսագիտական համալսարանի», «Տնտեսագետ» հրատ., Եր., 2015, 140-155 էջ
89. Սարգսյան Ս., Մարդու հիմնախնդիրը XIX դարի հայ փիլիսոփայական և հասարակական մտքում, «Վանեվան» հրատ., Եր., 2001, 351 էջ
90. Սարվազյան Լ., Մաղաքիա Օրմանյան (Ազգային-փիլիսոփայական հայեցակարգը), Եվրոպրինտ, Եր., 2013, 368 էջ
91. Սարինյան Ս., Քննադատական ռեալիզմի սկզբնավորումը հայ գրականության մեջ, ՀՍՍԲԳԱ հրատ., Եր., 1955, 266 էջ
92. Սողոմոնյան Գ., Ազգային ինքնություն և սոցիոմշակութային անվտանգություն, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», «Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն» 141.4, Եր., 2013, 14-26 էջ
93. Սըվաճյան Հ., Հրապարակախոսություն, Հայ պետհրատ., Եր., 1960, 552 էջ
94. Սրվանձտյան Գ., Երկեր, Հատոր 2, ՀՍՍՀԳԱ, 1982, 563 էջ
95. Վիչենյան Ս., Բարոյական սկզբունք, տպ. Յովհաննու Միլիետնտիսեան, Կոստանդնուպոլիս, 1851, 48 էջ
96. Տիխաբ Ս., Աշխարհաբառ հայ լեզուն, տպ. Յովսեփայ Գավաթեան, Կ.Պոլիս, 1880, 15 էջ
97. Րաֆֆի, Գրականության մասին, Հայկական ՍՍԲԳԱ հրատ., Եր., 1958, 380 էջ
98. Րաֆֆի, Երկերի ժողովածու, Հատոր 10, «Հայ պետհրատ.», Եր., 1964, 684 էջ
99. Րաֆֆի, Երկերի ժողովածու, Հատոր 11, Սովետական գրող, Եր., 1990, 510 էջ
100. Րաֆֆի, Երկերի ժողովածու, Հատոր 12, ԵՊՀ հրատ., 1999, 433 էջ
101. Րաֆֆի, Կայծեր, Երկեր տասներկու հատորով, Հատոր 5, «Սովետական գրող», Եր., 1985, 656 էջ
102. «Բրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Հայկական հանրագիտարանի գլխ.խմբ., Եր., 2002, 1076 էջ
103. Օշական Հ., «Մնացորդաց», ԱՅտր., Տպ. Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, Անթիլաս, 1988, 551 էջ
104. Օշական Հ., «Մնացորդաց», Գ հատոր, Տպ. Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս, 1988, 620 էջ
105. Օտեան Գ., Առաջարկություն աշխարհաբար լեզուն կանոնադրելու հասարակաց լեզունը ներկայումս, տպ. Յ. Միլիետնտիսեան, Կոստանդնուպոլիս, 1851, 12 էջ

106. Օւնտ ան Գր., Սահմանադրական խօսքեր ու ճաներ.- Դամբանականներ մահերն անթիւ գրող Վծնէր, տպ.Գատէր, Կ.Պոլիս, 1910, 193 [2 -L F] էջ
107. Александренков Э. Г., “Этническое самосознание” и “этическая идентичность”, «Этнографическое обозрение», 1996, № 3, 13-22 стр
http://journal.iea.ras.ru/archive/1990s/1996/no3/Aleksandrenkov_1996_3.pdf
 հասանելի է՝ 01.08.2018
108. Ассман А., Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика, Морис Хальбвакс и теория «рамок памяти»/ <https://fil.wikireading.ru/80751/>
 հասանելի է՝ 09.10.2018
109. Бекон Ф., Сочинения в двух томах, Т.1, Мысль, М., 1977, 581 стр
110. Гадамер Х.-Г., Истина и метод: Основы филос. герменевтики: М., 1988, 328 стр
111. Жан-Жак Руссо, Об общественном договоре или принципы политического права, Соцэкгиз, М., 1938, 124 стр
112. Кассирер Э., Философия просвещения, (РОССПЭН), М., 2004, 400 стр
113. Кьеркегор С., Болезнь к смерти, “Академический проект”, М., 2014, 157стр
114. Фуко М., Герменевтика субъекта, “Наука”, Санкт-Петербург, 2007, 677 стр
115. Фуко М., Что такое просвещение? Интеллектуалы и власть, “Праксис”, М., 2002, 384 стр
116. Платон, Сочинения в трех томах, Том 3, Часть 1, “Мысль”, М., 1971, 453 стр
117. Протеро С., Восемь религий, которые правят миром, “Эксмо”, М., 2013, 395 стр
118. Хабермас Ю., Философский дискурс о модерне, “Весь Мир”, М., 2003, 415 стр
119. Хабермас Ю., Модерн-незавершенный проект, [http://www.kph.npu.edu.ua/!](http://www.kph.npu.edu.ua/)
 հասանելի է՝ 04.01.2019
120. Хайдеггер М., Время и бытие: Статьи и выступления: “Республика”, М., 1993, 447 стр
121. Хайдеггер М., Исток художественного творения: Избранные работы разных лет, “Академический Проект”, М., 2008, 528 стр
122. Хайдеггер М., Что зовется мышлением? “Академический проект”, М., 2010, 351 стр
123. Хейзинга И., Ното Ludens. Опыт определения игрового элемента культуры, Издв. Ивана Лимбаха, Санкт-Петербург, 2015, 416 стр
124. Хорхаймер М., Адорно Т. В., Диалектика просвещения. Философские фрагменты. “Медиум Ювента”, М., 1997, 254 стр
125. Шопенгауэр А., Афоризмы. Мир как воля и представление, “Харвест”, Минск, 2011, 1279 стр
126. Шпенглер О., Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории, В 2т. Т-1., Айрис-пресс, М., 2004, 663 стр
127. Локк, Толанд, Коллинз, Английское сводомыслие, Мысль, М., 1981, 302 стр
128. «Философский энциклопедический словарь», ИНФРА- М, М., 2009, 569 стр
129. Ясперс К., Истоки истории и ее цель, Выпуск 1, ИНИОН, М., 1978, 210 + 211 стр
130. David Martin-Jones, Deleuze, Cinema and National Identity: Narrative Time in National Contexts, Edinburgh University Press, 2006, pp. 22-39
131. Huntington S. P. Who Are We: The Challenges to America's National Identity. – Simon & Schuster, 2004, pp. 521-522
132. George E. Vincent, The social memory, Minnesota History Bulletin, Vol. 1, No. 5 /Feb., 1916, pp. 249-259
133. Smith A. D., National identity (Ethnonationalism in Comparative Perspective). – University of Nevada Press, 1993
134. F. H. Bradley, Faith, The Philosophical Review, Vol. 20, No. 2 (Mar., 1911), Duke University Press on behalf of Philosophical Review, pp. 165-171
135. Howard C. Warren, Awareness and Behaviorism, The Philosophical Review, Vol. 31, No. 6 (Nov., 1922), Duke University Press on behalf of Philosophical Review, pp. 601-605

ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆ ՄԱՄՈՒԼ ԵՎ ԱՄՍԱԳՐԵՐ:

1. «Փորձ . ազգային եւ գրական եռամսեայ հանդէս», Առաջին տարի, Տփիսիս, 1877
2. «Դրօշակ», Ժնն, 1897, №2
3. «Եղանակ Բիւզանդեան», Բազմավէպ, ԻՎենետիկ, 1813, հոլանդար-դէկտեմբեր
4. «Երևակ», Կ.Պոլիս, 1860, №74
5. «Երևակ», Կ.Պոլիս, 1857, №2
6. «Երևակ», Կ.Պոլիս, 1860, №93
7. «Երեւակ», Կ.Պոլիս, 1864, №37
8. «Ծիլն Ավարայրի», Յանդէս ազգային, բարոյական եւ մտավոր լուսավորութեան, Արատոր, Տարի Ա, Կ.Պոլիս, 1866, №1
9. «Հիւսիսափայլ», Մոսկովա, 1858, №1
10. «Մշակ», Թիֆլիս, 1880, №164
11. «Մշակ», Թիֆլիս, 1872, №11
12. «Մշակ», Թիֆլիս, 1875, №1
13. «Մշակ», Թիֆլիս, 1873, №19
14. «Մշակ», Թիֆլիս, 1872, №14
15. «Մշակ», Թիֆլիս, 1875, №34
16. «Մշակ», Թիֆլիս, 1872, №23
17. «Մշակ», Թիֆլիս, 1872, №14
18. «Մշակ», Թիֆլիս, 1872, №11
19. «Մշակ», Թիֆլիս, 1872, №24
20. «Մասիս», Կ.Պոլիս, 1885, №3768,
21. «Մեղու Յայաստանի», Թիֆլիս, 1862, №5
22. «Մասիս» շաբաթաթերթ, Տպագ. «Արեւելք» Լրագրոյ, Կ.Պոլիս, 1896, №1
23. «Անահիտ», Բարիզ, 1899, №12