



ՌՈՒՄԱՍՏԱՆԻ ԴԱՇՆՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԲԱՐՁՐԱԳՈՒՅՆ
ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ, ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ,
ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԵՎ ՍՊՈՐՏԻ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՅ-ՌՈՒՍԱԿԱՆ (ՍԼԱՎՈՆԱԿԱՆ) ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

«ՄԻՐՈՒՄՅԱՆԱԿԱՆ ԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ»

Միջազգային հայագիտական
գիտաժողովի հոդվածների ժողովածու

Երևան
ՀՈՀ հրատարակչություն
2025

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

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

РОССИЙСКО-АРМЯНСКИЙ (СЛАВЯНСКИЙ) УНИВЕРСИТЕТ

**Сборник статей международной
арменоведческой конференции
«МИРУМЯНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»**

**Ереван
Издательство РАУ
2025**

УДК 1/14+94+32(082)

ББК 6/8я43

М 432

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

Под редакцией:

Доктора исторических наук, профессора

Е.Г. Маркаряна

Доктора философских наук, профессора политических наук

Р.А. Мирумян

Кандидата философских наук, доцента

О.Л. Саркисяна

М 432 Международная арменоведческая конференция «Мирумянские чтения». Сборник научных статей. – Ер.: Изд-во РАУ, 2025. 251с.

В сборник вошли материалы международной арменоведческой конференции «Мирумянские чтения», организованной и проведённой кафедрой политологии имени Мирумяна Карлена Артаваздовича Института международных отношений и общественно-политических наук Российско-Армянского (Славянского) университета. В сборнике представлены как статьи, в которых анализируются идеи и концептуальные установки видного арменоведа К.А. Мирумяна, так и статьи, посвящённые различным вопросам арменоведения.

УДК 1/14+94+32(082)

ББК 6/8я43

ISBN 978-9939-67-384-4

© Издательство РАУ, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Мирумян Р.А. Арменоведение как механизм сохранения армянского национального самосознания: история и современность (методологические аспекты)	6
Մինասյան Ա.Ա. Հայ իմաստասիրական մտքի ուսումնասիրության նոր մեթոդաբանության մշակումը (XX-րդ դարի 90-ական թվականներից հետո)	76
Մարվազյան Լ.Ս. Ներսես Լամբրոնացու քաղաքական հայեցակարգը Կառլեն Միրումյանի փաստարկումների համատեքստում	98
Արզումանյան Ս.Ս. Հայ գեղագիտական մտքի զարգացման ընթացքը Կառլեն Միրումյանի աշխատություններում	122
Մարգարյան Ս.Բ. Ազգային քաղաքական ու կրոնական ելակետերի դերը հայ-թուրքական քաղաքական շփումներում (XIXդ. վերջ – XXդ. սկիզբ)	145
Ջիջյան Ա.Ռ. «Սոցիալականի» դրսևորումը Մխիթար Գոշի առակներում	166
Քոչարյան Ռ.Խ. Իմաստության ներկայությունը ս. Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրության ըստ առարկայի սահմանումներում	178
Залинян Т.Г. Между космополитизмом и национализмом (к вопросу о сущности национальной идентичности)	205
Аверьянов А.В. Советский опыт национального строительства в 1920–1930-е годы: основные направления и механизмы (на примере Юга России)	224
Роева-Մկրտչյան Ե.Բ. Национальная история Республики Армения в восприятии армянской диаспоры России	239

УДК 32

АРМЕНОВЕДЕНИЕ КАК МЕХАНИЗМ СОХРАНЕНИЯ АРМЯНСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ (методологические аспекты)

Р.А. Мирумян

*Профессор кафедры политологии им. К.А. Мирумяна
Российско-Армянского (Славянского) университета
Ведущий научный сотрудник Института
философии, социологии и права ИАН РА
Доктор философских наук, профессор политических наук
rimma.mirumyan@gmail.com
ORCID: 0009-0005-3794-590X*

АННОТАЦИЯ

В данной статье постулируется и обосновывается тезис о том, что арменоведение должно вернуть в силу известных причин утраченную за последний век способность быть «рефлексией» над языком, историей и культурой армянской нации, т.е. вновь стать мощным механизмом сохранения армянского национального самосознания (культурной самобытности армянской нации). А это, в свою очередь, сегодня может послужить гарантией сохранения армянской нации и армянской национальной государственности в условиях ломки старого и становления нового миропорядка.

В качестве исходной методологической посылки в статье используется следующий тезис. Процесс формирования культуры нации есть, одновременно, процесс формирования её исторического сознания. Культура есть высшая форма проявления духовного потенциала нации и, вместе с тем, хранилище её духовного опыта, условие и результат осмысления ею своего «начала» в истории, самый точный критерий её цивилизованности, лучшая характеристика её духовно-нравственного облика, единственный механизм «легитимизации» права нации на историческое существование.

Именно поэтому в историческом бытии наций вопрос сохранения ими своей культурной самобытности всегда был вопросом первостепенной важности. В различные периоды истории

вопрос взаимовлияния культур был и сегодня продолжает оставаться самой напряжённой точкой в формирующихся между нациями отношениях.

Жизнеспособность нации и её историческая перспектива обусловлены внутренней силой её культуры, что в свою очередь возникает силой порождающих нацию архетипов этноса.

Этапы становления и развития арменоведческих исследований автор соотносит с периодами мощного развития армянской национальной культуры:

1. *Домаштоцевский период* – начало формирования и развития армянской культуры.
2. *«Золотой век» армянской культуры или период Армянского просвещения (V–VI вв.)*.
3. *«Серебряный век» армянской культуры или период развития феодализма (IX–XIV вв.)*
4. *Период Духовного возрождения армянской нации или Второго Армянского просвещения (XVIII–начало XX вв.)*.
5. *Советский период (XX в.)*.

Основной вывод статьи сформулирован в следующем тезисе. Для армянской культуры, как нациеобразующего фактора, характерна историческая непрерывность. На различных цивилизационных этапах армянская культура раскрывала свою внутреннюю способность и всеобщие общенациональные формы организации социальной жизни, тем самым свидетельствуя о непрерывном присутствии армянского народа на Армянском нагорье. Осмысление и оценка этого и должно стать главной задачей арменоведения.

Ключевые слова: арменоведение, армянская национальная культура, армянское национальное самосознание, культура как способ самопознания армянской нации, духовное возрождение армянской нации, культурная самобытность армянской нации, символический капитал культуры, «мягкая власть».

*Мы входим в историю пятясь
Мартин Хайдеггер*

*Нация в государстве не является
функцией от его строя, но само устройство государства есть функ-
ция от его нации, которая и должна преследовать ей свойственную
культурную цель в меняющихся исторических условиях. Устройства
приходят и уходят, а нации остаются
Курт Хюбнер*

В современной литературе арменоведение (арменистика, арменология) определяется как система наук, в рамках которой изучаются армянский язык, история и культура армянского народа. Основными направлениями арменоведения считаются: армянская палеография, история Армении, древнеармянская историография, лингвистика, эпиграфика, археология, источниковедение, география Армении, этногенез армян, языкознание, библиография, этнография, искусствоведение, история религии в Армении, история Армянской Апостольской Святой церкви и др. В ведо́мстве арменоведения, соответственно, должны находиться как артефакты армянской материальной культуры, так и результаты собственно духовной деятельности армянского народа.

По закрепившейся в науке традиции начало формирования арменоведения относят к XVII–XVIII векам, хотя и делается оговорка о том, что об Армении и армянском народе писали, начиная ещё с эпохи Античности [1].

Данный подход связывает появление арменоведения со становлением и развитием новоевропейской науки. Её формирование явилось следствием обусловленного становлением буржуазных отношений развития производительных сил, требующих решения производственно-технических задач. Наука Нового времени (экспериментально – математическое естествознание) стала называться наукой в собственном смысле этого слова, поскольку считалось, что общие контуры науки (science) в ней просматриваются более явно. В результате всё, чего достигло человечество

в предшествующие эпохи, европейцами стало называться «ненаучным» или «донаучным», а сами эти эпохи – лишь «предысторией науки».

Отмеченная тенденция сломала в культуре и обществе основанный на средневековом аристотелизме порядок, породив созданный на фундаменте методологически организованной науки новый, разрушительный для человеческого общежития, порядок. Эта же тенденция породила (вкупе с порождёнными Великими географическими открытиями и колонизацией мира европейцами идеологических доктрин Возрождения, Реформации и Просвещения) получившую широкое распространение в XIX веке и не потерявшую своей актуальности и сегодня историософскую концепцию европоцентризма (а затем и западоцентризма). Европоцентризм (западоцентризм) провозгласил превосходство европейской (западной) цивилизации и европейских культурных ценностей, в том числе и научных, в отношении достижений народов всех остальных регионов мира и необходимость следования этими народами стандартам европейской науки и культуры.

Такая позиция чревата нивелировкой культурной самобытности армянской нации и, естественно, не может способствовать созданию той духовно-нравственной и интеллектуальной атмосферы, в которой только и возможно решение вставших сегодня перед армянской нацией цивилизационных задач. Важнейшей из них является определение путей и способов существования армянской нации и армянской национальной государственности, а также выстраивание перспектив их исторического развития. Решение данной задачи возможно лишь при условии сохранения культурной самобытности армянской нации через развитие её самопознания/самосознания. Именно это является гарантом сохранения её как Нации в Истории/Культуре.

История свидетельствует нам о том, что в судьбах цивилизаций, наций и государств определяющую роль всегда играл символический капитал культуры. Именно способ и степень реализации этого капитала определял выбор народа в истории. Даже мировым державам Древности не удавалось одной лишь военно-политической силой обеспечить свой престиж на арене Истории. Немаловажную роль в утверждении этими державами своего статуса играл культурный фактор. Все мировые державы исчезали с политической сцены, исчерпав свой символический капитал культуры, а именно: идею культурного (идеологического) превосходства. Очевидно, что для мировых держав символический капитал культуры служил (и продолжает служить) способом утверждения высокого престижа организующих пространство их власти ценностей и принципов.

Так, сформулированная и обоснованная древнеримским историком Титом Ливием в книге «История Рима от основания Города» идеологема «Непобедимый и вечный Рим» была матрицей официальной системы ценностей современного ему римского общества и, вместе с тем, отражением глубинной сущности римской духовной культуры. Вся реальная история Рима была результатом осознания того, что Рим есть уникальное, неповторимое явление, отличное от окружающего его мира и находящееся выше него, а другие народы этого мира созданы для господства римлянами над ними. Границы Римского государства воспринимались как постоянно расширяющиеся, и это расширение основывалось не только на завоеваниях, но и на сакральном праве. Нравы предков были для каждого поколения римлян идеалом и нормой в личной и общественной жизни. Рим в «Истории» Тита Ливия есть некая историческая и духовная структура, совмещающая в себе две плоскости бытия римлян (реальность и идеал) и впоследствии названная «римским мифом». Живя в сознании

римлян на протяжении тысячи лет, этот миф с детства осмысливался каждым римлянином, оказывая сильное влияние на его жизнь, а, следовательно, и на судьбу государства. Позднее этот миф оказал большое влияние на духовную культуру и политическую практику европейских народов. «Римский миф» лёг в основу философско-политических концепций мыслителей Нового времени (вплоть до русских декабристов) и, в первую очередь, на представителей эпохи Возрождения Данте Алигьери и Николло Макиавелли [2].

После «Холодной войны» (вторая половина XXв.) идея символического капитала культуры реанимирует и находит своё отражение в современных геополитических/геостратегических концепциях. Эта тенденция углубляется с развитием информационных технологий. В сформулированной Збигневом Бжезинским концепции глобального американского превосходства культура определяется как одна из четырёх важнейших сфер реализации мировой власти США [3].

Историческое существование армянской нации выявляет несколько иную цивилизационную закономерность: духовная самобытность нации важна настолько же, насколько важна и её политическая независимость. Не имеющие собственных идей нации в духовно-нравственном смысле (и как следствие – в политическом), подчиняются тем нациям, чьи идеи принимают. Чтобы войти в мир Культуры, нации должны приобрести (заслужить своей историей) «визитную карточку», что является результатом наивысшего проявления и развития их духовного потенциала. Причина видится в том, что государственность, высокий уровень развития экономики, мировая политическая система, международное право, и даже сама нация, не являются результатом реализации неких рациональных принципов. Единственной силой, творящей эти известные нам реальности, является духовный по-

иск и духовные устремления нации. Поэтому реальные и возможные негативные сценарии для армянской нации и армянской национальной государственности преодолимы не очередными экономическими программами и политическими реформами, а возрождением духовного начала и духовных устремлений имеющей многотысячелетнюю культурную историю армянской нации [4].

Вопрос заключается в том, что культура есть высшая форма проявления (через национальную символическую систему) внутреннего, духовного потенциала нации, т.е. постоянно осуществляемый ею в пространстве и времени своего бытия процесс самопознания/самосознания. Внутренним, глубинным смыслом культуры нации является определение ею своего высшего (идеального) смысла своего существования, а, следовательно, и своей исторической перспективы («Кто мы, откуда мы пришли и куда идём?»). Именно проявленный в культуре духовный поиск и духовные устремления нации определяют её выбор в истории. Культура есть хранилище духовного опыта нации, условие и результат осмысления ею своего «начала» в истории, самый точный критерий её цивилизованности, лучшая характеристика её духовно-нравственного облика, единственный механизм легитимизации её права на историческое существование. Поэтому в историческом бытии нации вопрос сохранения ею своей культурной самобытности всегда был вопросом первостепенной важности. Не случайным поэтому является тот факт, что в различные периоды истории вопрос взаимовлияния культур был и сегодня продолжает оставаться самой напряжённой точкой в межнациональных отношениях.

Очевидно, что на каждом очередном историческом этапе своего существования нации необходимо переосмыслить основания собственной культуры, «подтвердить» свою внутреннюю, духовную связь со смыслами своей истории и ценностями созданной

ею культуры. Изначально присущее нации стремление к целостности собственного бытия осуществимо через осознание ею истоков собственной истории и сохранение самобытности своего культурного пространства. Архетипами национальной культуры являются исторически сформированные ею жизненные ориентиры, тип мироощущения, что в каждый период исторического существования нации отражает уровень развития её самосознания. Культура обеспечивает необходимую для единства нации связь, что порождает историческую память народа и сохраняет её. История и культура являются взаимосвязанными и взаимообусловленными явлениями. Культура существует поскольку, поскольку в ней присутствует феномен истории и, наоборот, история существует в той мере, в какой она вписана в многообразие форм культуротворчества нации, оплодотворяя её (нации) бытие. Жизнеспособность нации и её историческая перспектива обусловлены внутренней (духовной) силой её культуры, что, в свою очередь, возникает силой архетипов порождающего нацию этноса. Культура является результатом осознания нацией самобытности своего духовно-нравственного образа.

Армянской культуре, как нациеобразующему фактору, присуща непрерывность исторического развития. На разных этапах цивилизации армянская культура раскрывала свою внутреннюю способность и всеобщие общенациональные формы организации социальной жизни, тем самым подтверждая непрерывное присутствие армянского народа на своей исторической родине (Армянском нагорье).

Мощным механизмом сохранения армянского национального самосознания (культурной самобытности армянской нации) сегодня, в эпоху слома старого и становления нового миропорядка, может и должна стать философская рефлексия над богатейшей историей и культурой Армении. Для реализации этой задачи необходимо отказаться как от установки о том, что, как

научная дисциплина, арменоведение является порождением Нового времени, так и от уже более века «работающих» в исследовательском поле Армении чужеродных концепций исследования армянской истории и культуры. При сохранении отмеченной тенденции и, тем более, дальнейшей прагматизации и технологизации арменоведения (по примеру других наук) нивелируется как вопрос о непрерывности многотысячелетнего существования армянской нации на Армянском нагорье, так и вопрос о непрерывности развития созданной ею на своей исторической родине высокоразвитой и богатейшей культуры. В этом случае нивелируется сама суть арменоведения как духовного способа добывания знания об истории и культуре Армении и, уж тем более, такое арменоведение не будет способствовать сохранению в армянском обществе армянского национального самосознания, а, следовательно, и сохранению армянской национальной государственности.

Чтобы арменоведение не превратилось в безличную и безадресную, пусть и постоянно обогащающуюся, базу данных, оно должно ориентироваться на идею непрерывности исторического существования армянской нации и всех форм её культуротворчества на своей исторической родине – Армянском нагорье. Лишь в этом случае станет возможным сохранение и развитие армянского национального самосознания (культурной самобытности армянской нации), на основе чего формируется и активизируется её историческая память – важнейшее условие как образования, так и сохранения и развития армянской национальной государственности. Очевидным является тот факт, что не обладающие исторической (культурной) памятью народы не способны достичь самостоятельной политической жизни, т.е. не способны создать, сохранить и развить национальное государство. Потому современные информационные технологии, прежде всего, направлены на ослабление и нивелировку национального самосознания народов мира.

Арменоведение призвано исследовать нациеобразующую и нациеохранительную природу армянской культуры, начиная с периода формирования армянской нации до наших дней. Для обоснования данной идеи считаю необходимым подчеркнуть некоторые особенности культурно-исторического бытия армянской нации, которые определяют её лицо в истории мировой цивилизации.

1. В своём развитии армянский народ прошёл все этапы истории человечества. Пережив эпохи подъёма и упадка своей государственности, многочисленные миграции и перемещения народов, испытал влияние различных религий и культур, взаимодействуя со многими цивилизованными и варварскими народами, армянский народ пронёс через все перипетии исторической судьбы свою культурную самобытность.

2. В армянской национальной культуре достаточно чётко «работает» механизм наследования или преемственности культуры (функционирование культурной традиции, способность культуры к «самовоспроизводству»).

Гора Арарат (означающая «Гора Творения», «Место Сотворения») является ядром армянского национального самосознания с древнейших времен до наших дней. Топоним «Арарат» содержит в себе тайну происхождения и названия Армянского народа.

Рождённая в древнейшем армянском героическом эпосе об Айке и Беле идея независимости, как условия достойного существования, стала важнейшей составляющей армянского национального самосознания. Вплоть до I половины XX века лежащая в основе исторической памяти армянского народа идея независимости национального бытия стала стержнем практически всех армянских философско-исторических и философско-политических концепций.

В культурном сознании армянского народа в эпоху раннего христианства сохранялась память о своём древнейшем прошлом – периоде древнейшего армянского государства Аратта, а

также об Айраратском царстве, о чём повествовал отец армянской историософии Мовсес Хоренаци в своём фундаментальном труде «История Армении» (Vв.).

В формировании исторической памяти армянского народа огромную роль сыграла Аварайрская битва (451г.). В течение многих веков «война Варданидов» воспринималась как центральное событие национальной истории. Армянская историография, публицистика, художественная литература XIX–XX веков свидетельствуют о сохранении в культурном сознании армянского народа памяти о национальном герое эпохи раннехристианской Армении – Вардане Мамиконяне. Примером этому может служить исторический роман в двух книгах армянского писателя Дереника Демирчяна «Вардананк» [5]. Армянская Апостольская Святая церковь причислила Вардана Мамиконяна и 1036 его сподвижников к лику святых. Каждый год в феврале, в день памяти Св. Вардананц, в Первопрестольном Св. Эчмиадзине и во всех Армянских церквях служат Святую Литургию. Это является ярчайшим свидетельством исторической целостности культурного сознания армянского народа.

3. История армянского народа отражена в созданной им на протяжении многих тысячелетий своего существования на определённой территории богатой материальной и духовной культуры: центрах торговли и ремёсел, письменности и книгопечатания, городах и сёлах, культуре земледелия, памятниках зодчества, предметах материальной культуры, средневековых школах и университетах, школах XIX и XX веков. Эта территория, приобретая специфический культурно-исторический облик благодаря творческому духу армянского народа, представляет собой созданную им среду обитания, в которой только и оказалось возможным формирование и развитие армянской национальной культуры.

4. Армянской национальной культуре изначально был присущ своеобразный синкретизм, а именно: совмещение в ней начал двух культурных миров – Запада и Востока. Сформулированная армянскими мыслителями XIX века эта идея была положена ими в основу Программы духовного возрождения нации. В XX веке эта идея была сформулирована и русским поэтом Валерием Брюсовым: «Две силы, два противоположных начала, скрещаясь, переплетаясь и сливаясь в нечто новое, единое, направляли жизнь Армении и создавали характер её народа на протяжении тысячелетий: начало Запада и начало Востока, дух Европы и дух Азии. Поставленная на рубеже двух миров, постоянно являвшаяся ареной для столкновения народов, вовлекаемая ходом событий в величайшие исторические перевороты, Армения самой судьбой была предназначена быть примирительницей двух различных культур...» [6]. Присущий всем высокоразвитым культурам подобный синкретизм армянской национальной культуры наблюдается на протяжении многих веков её существования.

5. В истории армянского народа культурный фактор зачастую играл и политико-идеологические функции. Это говорит об акцентировании культурного начала, возведённого в ранг государственной, а в условиях отсутствия национальной государственности – национальной политики. Утратившие свою государственность, а вместе с ней и свою политическую независимость, армяне создали пространство такой культуры, которая не только помогла им сохранить свою культурную самобытность на протяжении многих веков, но и способствовала обогащению своими культурными достижениями сокровищницу мировой культуры. В данном случае речь идёт о политической концепции культуры, которая формировалась и реализовывалась армянскими идеологами и деятелями культуры на протяжении всей истории существования армянского народа [7]. Я полностью разделяю точку зрения Карлена Мирумяна о том, что создать и, тем

более, реализовать такую концепцию мог лишь народ, обладающий достаточно высоким уровнем интеллектуально-духовного и политического развития, а также высокоразвитым национальным самосознанием.

Формирование армянской нации имело место в период существования древнейших государственных образований. На протяжении всей своей истории армянская нация постоянно создавала, накапливала и транслировала различные формы собственного культуротворчества (язык и литературу, философию и науку, искусство и архитектуру, правовую организацию общественной жизни и общественные институты, из которых в христианский период самым важным стала обеспечивающая преемственность национальной культуры Армянская Апостольская Святая церковь, а также мощная научно-образовательная система).

Жизнедеятельность армянской нации на протяжении многих веков её существования осуществлялась в формах созданной ею высокоразвитой культуры, которая в силу этого оказалась способной выполнять присущую высокоразвитым культурам этнозащитную функцию. Для обоснования вышесказанного считаю необходимым представить краткий очерк развития армянской культуры. В многотысячелетней истории армянской культуры я выделяю пять периодов особенно мощного её подъема.

1. *Период культуры домаитоцевской Армении, историческая глубина которого ещё нуждается в уточнении.*

2. *«Золотой век» армянской культуры или период Армянского просвещения (V–VI вв.).*

3. *«Серебряный век» армянской культуры или эпоха развития того феодализма (IX–XIV вв.).*

4. *Период Духовного возрождения армянской нации или эпоха Второго Армянского просвещения (XVIII – начало XX вв.).*

5. *Советский период (XX в.).*

1. Период культуры домаштоцевской Армении является временем становления армянского национального самосознания, атрибутивными компонентами которого были мифология и фольклор, музыка, градостроительство и архитектура, математика, письменность, учебно-воспитательная система.

В многогранной культуре Армении особое место занимает архитектура. Сохранившиеся до наших дней мегалитические сооружения, циклопические укрепления, поселения и жилища свидетельствуют о том, что на Армянском нагорье строительное дело начало развиваться ещё 6000 лет назад. В Хайасе (XV–XII вв. до н.э.) существовал целый ряд городов, замков и крупных населённых пунктов. В период Урарту (IX–VI вв. до н.э.) закладываются традиции армянской архитектуры. С VI века до нашей эры начинается новый этап армянской архитектуры и градостроительства, ознаменовавшийся появлением городов (Армавир, Ервандашат, Тигранакерт и др.), крупных крепостей (Гарни, Артагеос и др.) и капищ (Багаван, Багреванд, Аштишат и др.). Высоким образцом армянского архитектурного творчества является храм Гарни, посвящённый богу Солнца (Митре). Большую историческую и культурную ценность представляют и армянские эпиграфические памятники.

Армянское устное народное творчество (мифоэпические сказания, сказки, пословицы и поговорки, песни) берёт свое начало с периода формирования армянского этноса и его культуры языка. Армянское устное народное творчество является носителем присущих армянскому народу духовно-нравственных смыслов.

Армянские мифоэпические сказания свидетельствуют об огромной исторической глубине самопознания/самосознания армянского народа. Мифологическое сознание армян зарождается как форма его самопознания/самосознания. Оно носит космологический характер, и в силу этого формируется на «всеохватном

восприятии реальности – от звёзд до человека и его общественных институтов. Взятые в своей целокупности, они составляют полюс “Мы” как центр конструктивного и позитивного» [8]. Вероятно, именно через акцентирование полюса «Мы» (Ар-мяне) зарождается восприятие древними армянами своей культурной самобытности, что в XIX веке представителями основанного Мхитаром Себастиа Армянского католического ордена (Италия, Венеция, остров Святого Лазаря) было определено как «армянскость» («հայկազնութիւն»). В мифоэпических сказаниях древних армян отражены их представления о своём происхождении, территории и границах своего обитания, создании, защите и укреплении Армянского царства, свободолюбию жителей Армении, их любви к родной земле. Армянская мифология представляет собой богатый комплекс мифов, легенд, сказаний, восходящих к обитавшим на Армянском нагорье во II–I тысячелетиях до нашей эры племенам. В армянской мифологии представлены наиболее значимые для жизнедеятельности древнего армянина темы и сюжеты.

Начиная с V века, образцы древнеармянской устной эпической традиции представлены в трудах раннесредневековых армянских авторов. С культурными традициями и духовно-нравственными ориентирами армян этого периода можно ознакомиться и посредством трудов античных авторов (Ксенофонт «Киропедия», Плутарх «Сравнительные жизнеописания» и др.). Средневековые армянские манускрипты VIII века сохранили ранние формы древнеармянской лирики – айрены (буквальный перевод – «по-армянски»). Современной наукой доказано, что история армянской народной музыки насчитывает свыше трёх тысяч лет. Самая старая сохранившаяся мелодия в мире (гимн) составлена предками армян 3400 лет назад. Благодаря сочинениям армянских авторов V века (Агатангелос, Павстос Бюзанд, Мовсес

Хоренаци, Егише и др.) до наших дней дошли сведения о гусанах (армянских народных певцах).

Историю армянской письменности целесообразно подразделить на два больших периода: домаштоцевский и маштоцевский. О втором периоде будет сказано ниже. Что касается первого периода, то его истоки, по мнению исследователей, нужно искать в доисторическом периоде существования армянского народа – в наскальных надписях конца каменного века, создаваемых параллельно генезису и формированию армянского этноса, развитию армянской государственности. Существуют древнейшие сведения о домаштоцевской письменности (армянской письменности) как в армянских, так и других источниках. Армянские источники (историки V века: Агатангелос, Мовсес Хоренаци, Казар Парпеци, ученик и биограф Месропа Маштоца Корюн и др.) свидетельствуют о существовании иероглифического письма и литературы, создаваемой в древних армянских капищах. По свидетельству древнеармянских историков, существовали сохранившиеся у сирийского епископа Даниила армянские письма (состоящая из более двухсот письменных знаков иероглифическая система), ставшие основой созданного в V веке Первоучителем Армении Месропом Маштоцем армянского алфавита.

Армянское иероглифическое письмо использовалось в Ванском царстве (IX–VI вв. до н.э.), после его падения, и даже после принятия христианства в Армении. Наличием клинописи, иероглифической системы письма, дающей возможность как смыслового, так и фонетического прочтения, а также высоким уровнем развития знаний («Надписи Менуа», «Летопись царя Аргишти I», «Надписи Сардури, сына Аргишти» и т.д.) объясняется высокий уровень развития материальной и духовной культуры этого периода. Основным носителем, хранителем и транслятором этих зна-

ний являлось армянское жречество. При храмах функционировали учебно-образовательные центры, в которых главным образом обучались дети жрецов.

О существовании письменности в Армении домаштоцевского периода говорит наличие в армянском пантеоне бога Тира – бога письменности, знания, мудрости, защитника наук и искусств. Его имя по культу – «Грох» (на арм. «Գրիկ» – пишущий, писатель, писец). Богу Тиру был посвящён храм, находящийся между Вагаршапатом (современный Эчмиадзин) и четвёртой столицей Великой Армении Артаксатой (современный Арташат – административный центр Араратской области Республики Армения) и называвшийся «Диван писца Арамазда» (Арамазд – верховный Бог в армянском пантеоне; диван – канцелярия). Храм Тира считался местопребыванием оракулов. Здесь жрецы обучали юношей наукам и искусствам. Сохранились также сведения об армянской мифологии духа, известной как Грох (писатель, писец) [9].

О существовании древнейшей армянской письменности упоминает Филон Иудей (Филон Александрийский, посл. четверть IV в. до н.э. – сер. IV в. н.э.). Он упоминает о жившем в Армении в 70-е годы Метродоре Скепсийском, труд которого «Разум животных» был переведён на армянский язык. О древнейшей армянской письменности свидетельствует также древнегреческий софист Филострат («Жизнь Аполлония Тианского», около 220 г.). В греческом оригинале «Хроник» Ипполита Римского (около 235 г.) отмечаются имеющие письменность народы (всего 7 народов), среди которых называются и армяне.

О высоком статусе армянского языка свидетельствует и тот факт, что с V века до конца IV века до нашей эры армянский язык был основным языком общения на всём Армянском нагорье. Немецкий мыслитель XIX века Фридрих Ницше охарактеризовал

армян этого периода как расу «огромной культурной славы и ослепительного величия» [10].

Зародившиеся из древнейших верований армян формы их культуротворчества отражали специфику и уровень развития их самопознания/самосознания (как проекции их мироощущения/миропонимания), идей и ценностей.

2. «Золотой век» армянской культуры или период Армянского просвещения

Второй период развития армянской культуры связан с двумя мощными факторами духовной жизни нации – принятием христианства (301г.) и созданием национальной письменности (405г.). Принятие христианства в Армении в качестве государственной религии имело целью создание предпосылок для идеологического отмежевания от маздеистского Ирана и языческого Рима и, тем самым, – укрепления национальной государственности. После раздела Армении в 387г. между сасанидским Ираном и Восточно-римской империей проблема обеспечения целостности государства уступила место проблеме духовной самозащиты нации, сохранения её культурной самобытности. Реализация этой задачи стала возможной благодаря созданию (вернее: воссозданию) Месропом Маштоцем армянского алфавита. Алфавит заложил мощный духовный фундамент для дальнейшего развития армянской духовной культуры.

Я исхожу из предпосылки о том, что язык есть важнейшее средство проявления духовного потенциала и критерий развития нации. Потеряв свой язык, нация лишается своей духовной специфики и умирает. Воссоздание армянской письменности оказало огромное влияние на историческую судьбу нации. Будучи следствием развития армянского национального самосознания, оно активизировало процесс распространения христианства в Армении и строительства

монастырей, создания школ и распространения просвещения, возникновения богатой национальной (христианской) духовной культуры. Таким образом сформировалась мощная духовная структура самозащиты нации. Благодаря переводу Библии на армянский язык последний вошёл в число других литературных языков того времени и к тому же способствовал преодолению иноземного духовного влияния. Объясняется это тем, что духовная культура содержит определённую систему ценностей, обуславливающую культурную самобытность нации и определяющую границы её духовного потенциала.

Первые подвижники армянской письменности перевели (V – начало VI вв.) многочисленные памятники древней литературы, связанные с проповедью, защитой и философским обоснованием христианской веры, а также опровержением противоречащих ей языческих философских концепций. Переводная литература сыграла большую роль в формировании армянской христианской философии, способствуя отшлифовыванию специфических для эпохи идей и понятий, а также созданию армянского научно-философского категориально-понятийного аппарата. Поэтому уже первые памятники армянской литературы и философии свидетельствовали о высоком литературном вкусе и философской культуре нации. Переводная литература стала основой становления соответствующих жанров древнеармянской письменности (патристики, апологетики, агиографии и др.). Всего за полвека были созданы оригинальные сочинения древнеармянской классической литературы: исторические, обрядово-богословские и научно-философские. Первым оригинальным произведением на армянском языке, выдающимся памятником святоотеческой литературы является приписываемый Месропу Маштоцу гомилий «Многovesательные речи Св. отца нашего Григория Просветителя». В V–VI веках армянская философская наука становится

отдельной отраслью древнеармянской духовной культуры, имеющей собственную проблематику, категориально-понятийный аппарат и сложившиеся научно-литературные традиции. Выдающимся армянским философом этого времени был Давид Анахт.

Ещё одной линией развития древнеармянской науки явилось грекофильство (конец V – начало VIII вв.), представители которого – младшее поколение учеников католикоса Армении Саака Партэва и вардапета Месропа Маштоца, получившие блестящее образование в крупнейших центрах греческой науки и философии (Афины, Константинополь, Александрия), внесли в армянскую культуру достижения античной науки и философии. Важно подчеркнуть, что грекофильство в Армении выражалось лишь в приверженности к греческой культуре, но не в политической ориентации. Эта приверженность проявлялась в оппозиции к местному консерватизму клерикальных кругов, византийскому имперскому экспансионизму и безперспективному в политическом плане персофильству [11].

После Халкидонского собора (451 г.) возникла необходимость создания переводной и оригинальной философской и светской научной литературы. Эта работа проводилась в соответствии с разработанной в античном мире и принятой в системе образования Средневековья системе наук. Грекофильство в Армении решило две важнейшие взаимосвязанные задачи: а) подняло армянскую культуру до уровня греческой культуры, обеспечив диалог с двумя равноправными культурными мирами – древнеармянской и древнегреческой; б) с помощью греческой культуры армянская нация достигла осознания своей духовной сущности и определила пути собственного развития.

Одним из основных направлений деятельности грекофильской школы была переводческая деятельность.

В 50–70-е годы V века весь христианский мир был погружён в полемику о природе Христа. Для утверждения автокефалии Армянской церкви армянской духовно-интеллектуальной элите нужно было исследовать греческую (светскую) науку и на этой основе создать собственную научно-философскую литературу. Такое идейное перевооружение было необходимо, поскольку теперь оппонентом духовно-интеллектуальной элиты нации стал защищающий «православие» и опирающийся на вековую научно-философскую традицию греческий философ и богослов. Грекофилы рассматривали греческую культуру как критерий образованности и духовного развития. Опираясь на античное наследие, они стремились развить армянскую философскую науку для борьбы с новым идеологическим противником. Грекофильство, по существу, было рефлексией над изменением идеологических основ духовно-интеллектуальной жизни Армении. После принятия христианства обращение к греческой культуре стало вторым шагом для выявления собственного духовного потенциала, а через это и осмысление/осознание своего места в мире. Грекофильство явилось обусловленным новыми жизненными реалиями армянской нации выражением её национального самосознания [12].

В отличие от первых армянских переводчиков, грекофилы опирались на аристотелевскую классификацию наук, впоследствии послужившую основой средневековой системы образования в Армении. В соответствии с этой классификацией, человеческое знание состоит из «разумных» и «практических» искусств, не являющихся науками. «Разумные» искусства (грамматика, риторика, диалектика (логика) – предметы «тривиума», ставшие основой средневекового гуманитарного образования и составившие первую ступень средневекового высшего образования. Философия, как высшая форма знания, подразделяется на «теоретическую» (физика (естествознание), математика, метафизика (теология) и «практическую» (этика, эко-

номика, политика). В математику входят: арифметика (теория чисел), музыка (теория), геометрия и астрономия – «предметы» квадривиума или точные науки того времени, составляющие вторую ступень системы средневекового высшего образования. Предметы «тривиума» и «квадривиума» («семи свободных искусств») были стержнем высшего образования в Армении и в эпоху Высокого средневековья.

Другим направлением деятельности грекофилов было создание комментаторской научно-философской литературы, недостижимым образцом которой являются труды Давида Анахта («Толкование “Аналитики” Аристотеля», «Толкование “Введения” Порфирия», «Толкование “Категорий” Аристотеля»). Перу грекофилов принадлежат и оригинальные научно-философские сочинения («История Армении» Мовсеса Хоренаци, «Определения философии» Давида Анахта, «Космография» и «География» Анания Ширакаци»).

Деятельность грекофилов была проекцией проводимой интеллектуально-духовной элитой Армении национальной политики, а именно: укрепление позиции Армянской церкви и защита её вероисповедания, а через это – обеспечение самостоятельной церковно-религиозной политики.

Армянская церковь причислила к лику святых Месропа Маштоца, Саака Партэва и Переводчиков (Егеше, Мовсес Хоренаци, Давид Анахт). Их память Армянская церковь до сих пор отмечает в один день. Воссоздание армянского алфавита, первый перевод Библии на армянский язык, деятельность Переводчиков, начало армянской национальной книжности и национального просвещения в исторической памяти армянского народа сохранились как события, содержащие глубоко сакральные смыслы армянского национального бытия. Такое восприятие армянской нацией своих культурных достижений получило выражение в определении армянскими мыслителями XIX века этого периода развития армянской культуры как эпохи её «Золотого века».

Воссоздание армянской письменности оказалось мощным фактором интеллектуально-духовного развития армянской нации: «Безпрецедентный расцвет литературы и науки, начавшийся непосредственно после создания Маштоцем армянского алфавита, для многих исследователей был и остаётся загадкой, феноменом без исторических аналогов. Обилие произведений оригинальной и переводческой литературы не укладывается в обычные представления о поступательном развитии новорождённой письменности» [13].

В связи с этим следует обратить внимание на то, что в духовном пространстве бытия народа такие революции (духовные) могут иметь место, если народ прошёл долгий и плодотворный путь исторического, культурного и политического развития. И действительно, рассматриваемая эпоха представляет собой некую пограничную линию в многотысячелетней истории армянского народа. До этого периода он прошёл долгие века этнического и социально-экономического развития, формирования и расцвета мощной национальной государственности, создания и накопления богатой системы культурных ценностей. За этой линией нация переживает упадок политической жизни, ослабление и потерю национальной государственности и, вместе с тем, – мощный подъём самобытной национальной культуры, обусловленный созданием самобытной системы письма, и быстрое распространение её цивилизующего влияния на соседние страны. Такой духовный подъём, воистину мощное духовное возрождение могло породить лишь осознание нацией себя как некой духовной целостности со своей исторической судьбой, специфическим национальным характером и духовно-нравственным обликом, мироощущением и миропониманием, памятью о подвигах и деяниях своих лучших представителей в прошлом, своим неизменным отношением к собственному жизнеустройству.

В данном контексте необходимо подчеркнуть, что берущее свое начало в Древнем мире и отшлифованное в армянской христианской традиции понятие «нация» («նազդ») интерпретируется как понятие этнокультурное. В базирующейся на воссозданной Месропом Маштоцем армянской письменности и нашедшее своё наивысшее выражение в философско-исторической концепции отца армянской историософии Мовсеса Хоренаци (Vв.) армянской национальной идеологии, нация определяется, в первую очередь, наличием своего богатого исторического и культурного наследия, а также осознанием последнего и общенародной заботой о судьбе национального сообщества. Это самосознание, собственно, и порождает нацию, в то время как государственность, если и отсутствует по какой-либо причине, представляет для нации историческую перспективу, к реализации которой устремлено коллективное сознание нации и обусловленные этим последним коллективные усилия последней. Начиная, как минимум, с V века, такая трактовка нации легла в основу национального самосознания армянского народа и армянской национальной идеологии.

Именно этот подход является исторически, нравственно и методологически оправданным. Наличие исторической/культурной памяти и высокий уровень развития национального самосознания являются условием и гарантией создания, сохранения и развития национальной государственности. В истории наблюдается следующая закономерность: народы, не обладающие осознанием своей культурной самобытности, не способны к самостоятельной политической жизни, т.е. к созданию и сохранению своей государственности.

Внутренняя логика национальной культуры V века воспроизводится в образовательной системе – главном механизме вписывания армянского народа в национально- культурные традиции.

Сформированная в результате воссоздания армянской письменности национальная школа была призвана обеспечить культурную самобытность армянской нации, способствуя тем самым осознанию ею необходимости воссоздания в исторической перспективе армянской государственности. Очевидно, что национальные чувства, самопознание/самосознание нации являются основой её политических устремлений, которые в свою очередь зависят от степени и качества её образования/воспитания.

Основанные по всей Армении в V веке школы были национальными учебными центрами (Вагаршапат, Амарасская школа Арцаха и др.).

Источником и питательной средой для всех многочисленных форм армянского искусства вплоть до XVIII века была христианская религия.

Для армянской архитектуры этого периода характерны монументальные культовые сооружения, в которых сочетались традиции дохристианского и христианского зодчества. Раннее культовое зодчество Армении имело некоторые общие черты с соответствующими сооружениями Сирии и Малой Азии. Но затем армянские зодчие создали свой собственный архитектурный стиль, оказавший большое влияние на развитие архитектуры многих стран.

В V–VII веках появляется армянская церковная музыка, испытавшая большое влияние армянской народной музыки. В армянских школах начинают преподавать теорию музыки, сочинение и пение. В этот период создаются духовные песни (гимнографы), первыми авторами которых стали Месроп Маштоц, Саак Партэв и др. Мелодии псалмов были созданы на основе музыкальной традиции армянского языческого культа. Первые музыкальные произведения – шараканы появились в V веке. Свидетельством высокой музыкальной культуры Армении являются

труды Давида Анахта (V–VI вв.), Давида Грамматика (VI в.), в которых рассматривались вопросы музыкальной эстетики, формулировались учения о звуке, гармонии и др. К этому же периоду относится создание теории акустики. Эстетическое сознание и формирующаяся новая национальная музыкальная традиция основывалась на традициях предшествующего периода.

«Золотой век» армянской культуры предопределил границы культурного космоса нации, специфику и вектор развития её культуры.

3. «Серебряный век» армянской культуры или эпоха развитого феодализма

Третий период подъёма армянской культуры (IX–XIV вв.) характеризуется продолжением и развитием тех национально-культурных традиций, начало которым было положено Месропом Маштоцем и его сподвижниками.

Создание Багратидского или Анийского царства (885 г.) стало началом очередного созидательного этапа в культурной жизни армянского народа. Столица нового армянского государства – Ани, стал крупнейшим центром политической, экономической и культурной жизни Багратидской Армении. Широкий размах получило градостроительство и международная транзитная торговля между Востоком и Западом. Культура Анийской Армении находилась на более высоком уровне развития, чем культура средневековых городов Западной Европы того же периода. Период Васпураканского царства (908–1021 гг.) ознаменован созданием множества шедевров архитектурного искусства (церковь Св. Креста на острове Ахтамар, Кафедральный собор в Ани – городе 1001 церкви, церкви Гагигашен в Ани, монастыри Ахпат, Санаин, Нарек), Эчмиадзинского евангелия с роскошными миниатюрами. Выдающимся представителем культуры этой эпохи яв-

ляется Григор Нарекаци – ученик выдающегося армянского учёного, богослова, философа и педагога, основателя Нарецкой риторической школы и предводителя Нарецкого монастыря Анания Нарекаци. Благодаря последнему Нарецкий монастырь превратился в прославленный центр науки и просвещения. В 1002 году Григор Нарекаци создал «Книгу скорбных песнопений» – шедевр армянской и мировой средневековой христианской литературы, в котором выразилось религиозное сознание, наполненное глубоким христианским мистицизмом, молитвенным обращением к Богу и стремлением к возрождению христианского идеала.

Период существования Киликийского армянского царства (1080–1375гг., горная Киликия – до 1424гг.) ознаменовался очередным подъёмом военно-политической, экономической и культурной жизни армянского народа. Восстановление политической жизни и усиление связей с Западом стали мощным стимулом для расцвета армянской духовной культуры (философия, богословие, историография, литература, искусство, архитектура и строительство, наука, система образования и воспитания, педагогическая мысль, календароведение, медицина, искусство миниатюрной живописи).

Киликийское армянское царство явилось колыбелью армянской средневековой культуры – армянской цивилизации «Серебряного века». Значительная часть памятников древнеармянской литературы сохранилась до нашего времени благодаря сделанным с них в монастырях и культурных центрах Армянской Киликии копиям. В ситуации, когда историческая Армения находилась под властью турок, в Киликии не только было сохранено богатое культурное наследие армянского народа, но и осуществлён оригинальный синтез традиционной армянской культуры и культурных достижений народов, с которыми в силу своей открытости внешнему миру Армянское царство вступило в культурные контакты.

Однако возрождающаяся в Киликии армянская книжность вновь была вовлечена в инициированные византийскими императорами и Римскими Папами религиозные споры. Под предлогом объединения церквей каждая из этих сил стремилась лишить Армянскую церковь самостоятельности и подчинить её себе. Для армянских патриархов защита автокефалии Армянской церкви была равносильна сохранению духовной независимости, а через это – культурной самобытности армянской нации. Не случайно поэтому наиболее востребованной в этот период стала армянская догматическая литература, самым ярким представителем которой явился Св. Нерсес Шнорали (Нерсес Благодатный, 1102–1172гг., католикос с 1165г.). В своём знаменитом труде «Изложение веры» он утверждал, что и христологию Армянской церкви, и христологию халкидонских церквей следует считать православными. Он выступал за единство христианских церквей при условии сохранения многообразия традиций национальных церквей.

Особый расцвет в этот период переживают имеющие религиозный характер армянская литература, миниатюрная живопись и архитектура. В архитектуре Киликийской Армении наблюдаются те же, что и в коренной Армении, традиции. Тем не менее, она имела и свои особенности, связанные с условиями географической среды, внешними связями и необходимостью обеспечения обороноспособности поселений. Главное внимание обращалось на строительство оборонных, монументальных сооружений и крепостей. В истории не только армянской, но и мировой культуры самым высоким образцом летописной миниатюры является творчество блестящего представителя киликийской школы миниатюристов Тороса Рослина (XIIIв.).

По мнению историков культуры, начиная с XII века, развитие западной архитектуры обусловлено влиянием армянского зодчества, с которым крестоносцы ознакомились в Киликии и на Ближ-

нем Востоке. Лучшие памятники армянского зодчества оказали влияние на архитектуру многих стран Европы и Средиземноморья. Они же сыграли огромную роль в возникновении готики.

В этот период чрезвычайно важную роль в укреплении армянского национального самосознания начинают играть монастыри не только в Армянской Киликии, но и в Великой Армении. Некоторые из них, по существу, функционировали как школы (монастырская школа в Гладзоре, Татевская школа в Сюнике и др.). В этих университетах (около полутора десятков) в Армении и Армянской Киликии студенты получали общее и специальное образование на соответствующих разделах средневековой учёности отделениях. Совокупность изучаемых в университетах дисциплин отражает систему средневековой учёности: античная и средневековая философия, богословие, история, «семь свободных искусств» – науки «тривиума» (грамматика, риторика, диалектика) и науки квадравиума (арифметика, геометрия, космография, теория музыки), а также «практические» искусства (медицина, право, теория календаря, книжное дело, педагогика). Во всех армянских университетах имелась необходимая литература (переводная и оригинальная). В университетах особое внимание уделялось изучению трудов армянских мыслителей и учёных предыдущих веков. Выпускникам присваивались учёные степени – вардапета (доктора богословия) и имастасера (философа, софиста).

Философское наследие Гладзоро-Татевской школы представляет собой один из пиков развития армянской философской мысли и весьма удачным опытом противодействия католическим проповедникам – унитарам. Вначале представители школы «инкультурировали» созданные в Армении философские труды унитаров, а затем использовали их в качестве орудия нейтрализации церковно-политических устремлений Рима. По существу, философское наследие Гладзоро-Татевской школы есть результат противостояния «католические проповедники/униторы– армянская

духовно-нравственная элита». В созданных в Армении католических центрах была переведена католическая литургическая и богословская литература, а также труды западноевропейских философов. Были написаны также оригинальные труды по философии, богословию, естествознанию, праву и другим областям средневековой науки. Исследование этих трудов расширило мыслительные горизонты духовно-интеллектуальной элиты нации, обогатив её новыми идеями, стилем теоретизирования и методологическим инструментарием. Созданные на такой обогащённой интеллектуальной базе сочинения представителей Гладзоро-Татевской школы (Есаи Нчеци, Овнан Воротнеци и Григор Татеваци) стали мощным инструментом «обезвреживания» трудов и проповеднической деятельности католических миссионеров и армянских унитаров, угрожающих развитию армянского национального самосознания и сохранению автокефалии Армянской церкви [14].

В Киликийский период было написано множество исторических сочинений, представляющих большую ценность не только для изучения истории армянского народа, но и истории народов западной части Азии: «Хронология» Маттеоса Урхаеци, «Хронология» Самвела Анеци, «История» Вардана Аревелци, «Летопись» Гундстабля (Смбат Спарапет) и др. Последний развивает также армянскую политико-правовую мысль. Его перу принадлежит «Судебник», представляющий собой свод законов Киликийской Армении.

Значительного развития в эту эпоху достигает и армянская музыка. Возникает новое направление армянской профессиональной монодической музыки – таги (большие светские или духовные вокальные пьесы драматического и лирико-созерцательного характера), корни которых находятся в музыкальном творчестве армянских гусанов и крестьян. Самыми яркими предста-

вителями этого жанра являлись Григор Нарекаци (XIв.) и Хачатур Таронаци (XIIв.). Перу Анания Ширакаци принадлежит труд по истории музыки «О знании гласов» (Xв.). Появляются первые сборники песен «Хазгирк», используемые также в качестве учебных пособий. Значительную роль в развитии средневековой армянской музыки сыграли Нерсес Шнорали (XIIв.), создавший многочисленные песни, таги, шараканы, Ованнес Саркаваг Имастасер (XIIв.), рассматривавший вопросы музыкальной эстетики, Ованнес Ерзнкаци Плуз (XIIIв.), рассматривающий музыкальное произведение как одно из важнейших способов познания человека. Начиная с XIV века, шараканы постепенно заменяются на светские таги, что объясняется общей направленностью армянской науки и культуры того времени.

4. Период Духовного возрождения армянской нации или эпоха Второго Армянского просвещения

Начатый Месропом Маштоцем и его сподвижниками и продолженный представителями «Серебряного века» армянской культуры процесс самопознания нации возобновился в XVIII веке благодаря усилиям вардапета Мхитара Себастици и членами основанного им Армянского католического монашеского ордена в Венеции. Вот уже четвёртый век осуществляется плодотворная деятельность Мхитарянцев, направленная на поиск, сохранение и исследование памятников армянской национальной культуры. Мхитар и его последователи были убеждены в том, что лишь таким путём возможно пробудить и развить национальное самосознание лишённого централизованной национальной государственности армянского народа.

В сформулированной Мхитаром Себастици Программе духовного возрождения армянской нации лежат три основополагающих принципа:

1. Переустройство армянской монашеской жизни на основе принципов святости и учёности.

2. Духовно-нравственное и интеллектуальное пробуждение армянского народа, предполагающего осуществление следующих пунктов:

а) языковой политики (обновление классического армянского языка – грабара, формирование новоармянского языка – ашхарабара;

б) развития историографии (главным образом армянской) и археологии;

в) создания новых и комментирования древних религиозно-обрядовых трудов, а также святоотеческой и этической литературы;

г) издания трудов древнеармянских авторов;

д) перевода и издания классических (греко-римских) авторов;

е) перевода и издания трудов европейских авторов;

ж) создания армянской драматургии и армянского театра;

з) развития армянской картографии;

и) издания художественной литературы;

к) развития национального просвещения (образования и воспитания);

л) основания на острове Св. Лазаря в Венеции Армянской духовной семинарии.

3. Обоснования и защиты идеи Вселенской церкви, воплощающей заветное духовными владыками нации (Саак Партэв, Месроп Маштоц, Григор Нарекаци, Нерсес Шнорали и др.) истинное понимание веры Христовой. Исходящее из этой идеи восприятие национального начала стало фундаментом защиты Армянской Апостольской Святой церкви и её религиозных традиций, учения духовных владык нации и армянской национальной идеологии.

Сверхзадачей Мхитара Себасти было восстановление матрицы культурной самобытности армянской нации, важнейшими составляющими которой он считал письменный армянский язык, национальную историю и церковно-религиозную концепцию Армянской церкви.

Считая язык главным средством духовного единства нации, основой формирования и развития национальной культуры и, следовательно, связывающим настоящее и будущие поколения с истоками национальной культуры звеном, Мхитар утверждал идею сохранения грабара и формирования ашхарабара. Вечным памятником этой эпохи будет служить составленный Себасти «Айказян бараран» (тт. I–III, Венеция, 1749–1769 гг.) – толковый словарь древнеармянского языка, вобравший в себя все содержащиеся в сохранившихся на тот период в древнеармянских рукописях слова.

Почти век спустя представители Ордена (Габриэл Айвазян, Хачатур Сюрмелян, Мкртич Абегиан) издали словарь новоармянского языка (тт. I–II, Венеция), которым до сих пор пользуются специалисты.

Трёхтомный фундаментальный труд «История Армении с начала мироздания до года Господня 1784» (Венеция, 1784–1786 гг.) Микаэла Чамчяна можно назвать «письменным памятником XVIII века». Развивая заложенную ещё в V веке Мовсесом Хоренаци тенденцию, Микаэл Чамчян создаёт обширную панораму национальной истории, тем самым способствуя развитию национального самосознания – воспитанию патриотизма и вере в историческую перспективу нации.

Если учесть тот факт, что, начиная с «Жития» Корюна до работ самого Мхитара Себасти, на протяжении многих веков в армянских рукописях накопилось богатое духовное наследие, то вряд ли можно переоценить издание Мхитаром и его последова-

телями многотысячными тиражами сочинений древних армянских авторов. Эти переводы «приблизили» последних к современному мхитарянам армянскому обществу и послужили мощным толчком для их собственной научной деятельности. Этот шаг мхитарянцев стал способом вписывания армянской нации в пространство древнеармянской духовной культуры. Таким образом была осуществлена «переключка» двух великих эпох в истории армянской культуры: «Золотого века» и «Века Возрождения».

Перед инициаторами Армянского возрождения стоял вопрос обеспечения диалога между имеющей вековые традиции и восстанавливаемой из исторических «руин» армянской духовной культуры и набирающей темпы новоевропейской. Встреча двух культур, по замыслу Мхитарянцев, будет способствовать возрождению армянского национального самосознания (осознания своей культурной самобытности). По замыслу самого Мхитара, благочестивая душа нации должна стать инструментом образования/воспитания нации. Вместе с тем он считал необходимым приближение армянина к Европе без отчуждения его от основ национального бытия. С этой целью считалось целесообразным заимствование из европейской науки и системы просвещения такие идеи, которые соответствуют природе нации, её духовным наклонностям.

На основе вышеизложенного считаю справедливым утверждение о том, что предпосылки формирования и развития национальной идеологии Нового времени – Второго Армянского просветительского движения, берут своё начало у Мхитарянцев. В новых историко-культурных условиях Мхитарянам удалось восстановить парадигму армянской цивилизации и вместе с тем предопределить вектор, стиль и характер Второго Армянского просвещения.

Как и другие периоды мощного подъёма культуры армянского народа, этот период также характеризуется развитием

школьного образования. Кроме открытых Мхиарианцами в различных регионах мира школ, в Западной и Восточной частях Армении начинают функционировать сотни новых армянских школ. Только в Западной Армении к 1870 году их насчитывалось более 800. К этому времени относится и создание целого ряда культурных и научно-образовательных центров. Вот далеко не полный их перечень:

а) основанная ещё в 1717 году основателем Конгрегации мхитарианцев Мхитара Себасти (Венеция, о. Св. Лазаря) школа, впоследствии названная Армянской духовной семинарией Св. Лазаря;

б) Основанная в Москве в 1815 году крупным армянским меценатом Ованнесом Лазаревым (Иваном Лазаревым) Армянская духовная семинария (Лазаревский институт восточных языков);

в) основанная в 1824 году в Тифлисе главой Грузинской епархии Армянской церкви, будущим Католикосом Всех Армян Нерсесом Аштаракеци Нерсисянская Апостольская семинария;

г) основанное в 1858 в Феодосии великим армянским просветителем, архиепископом Габриэлом Айвазяном (Айвазовским) Халибьянское училище;

д) основанная в 1879 году в Св. Эчмиадзине Католикосом Всех Армян Георгом IV Духовная семинария Геворгян.

В этот период армянская культура воспроизводилась в формах, соответствующих новым культурно-историческим условиям национального бытия, а, следовательно, и интеллектуально-духовным потребностям нации: издании многочисленных общественно-политических и литературно-художественных журналов, открытии десятков театров и основании театральных трупп, множества типографий и т.д. Развитие традиционных для армянской культуры и рождение новых форм культуротворчества нации: поэзии, прозы, драматургии, литературной критики, пуб-

лицистики, научной литературы (классической филологии и истории, философии, теории общественного развития, логики, истории естествознания, богословия) было обусловлено, прежде всего, потребностями национального просвещения (образования и воспитания). Если учесть тот факт, что в это время Западная Армения являлась ареной распространения различных идеологий (либеральной, католической и протестантской), то вряд ли возможно переоценить значение духовно-нравственного противодействия нации угрожающим её культурной самобытности идеологиям, выразившегося в мощном подъёме национальной культуры. В эту эпоху духовное единство нации связывалось с сохранением её приверженности к национально-культурным традициям. Духовное возрождение нации обуславливалось прежде всего развитием в новых историко-культурных условиях заложенных ещё в V веке Месропом Маштоцем и Сааком Партэвом традиций национального просвещения. Национально-культурные традиции способствовали восприятию нацией своей духовной сущности, что обусловило специфику её наличного бытия и возможность существования в истории.

Из всех функционирующих в этот период крупных армянских культурных и научно-учебных центров самым известным в мировом масштабе и заслуженным стала Академия Св. Лазаря в Венеции. С целью пробуждения и развития армянского национального самосознания мхитарянцы использовали как традиционные, так и специфические для их эпохи механизмы, в том числе и периодическую печать. Рассматривая армяноязычную периодическую печать как мощное информационное средство просвещения нации, они превратили её в трибуну, с которой формулировали и обсуждали актуальные для национального бытия мировоззренческие и идеологические вопросы. Эту великую культурно-историческую миссию осуществил издаваемый с 1843 года по

настоящее время журнал «Базмавеп» («ԲազմաՎեպ»), основателем и первым редактором которого был выдающийся представитель братства Габриэл Айвазян (Айвазовский). «Базмавеп» открыл новую эпоху не только в истории армянской периодической печати, но и во всей армянской духовной культуре. Благодаря «Базмавеп»-у было положено начало движению за новый армянский язык – «ашхарабар». В результате, вардапетам Ордена удалось сделать доступными для армянского читателя памятники национальной истории, литературы и искусства, выполняя, таким образом, направленный на сохранение культурной самобытности нации нациоцентричный духовный проект Мхитара Себастиана. Примечателен тот факт, что «Базмавеп» является одним из старейших армянских и самый старейший из всех издаваемых на сегодняшний день в мире журналов [15].

С 20-х годов XIX века наблюдается беспрецедентное оживление культурной жизни Арцаха, в результате которого его центр – город Шуши становится одним из крупнейших культурных центров Закавказья. Такой духовный подъём явился логическим продолжением сложившихся ещё в раннем армянском Средневековье традиций школьно-образовательного дела в Арцахе.

В этот период Шуши становится одним из важнейших центров книгопечатания (наряду с Эчмиадзином и Тбилиси). Здесь издавались труды церковно-религиозного, научного, исторического и дидактического характера. В период с 1828 по 1920 годы в Шуши функционировало 5 издательств, в которых было опубликовано 170 наименований книг, а с 1874 по 1920 годы – 28 наименований газет и журналов (25 – на армянском и 3 – на русском).

В эту эпоху армянская культура развивалась под влиянием двух идеологических систем: консервативной и либеральной. Полемика между армянскими консерваторами и либералами приобретала некоторую остроту при обсуждении вопросов «ашхара-

бар-грабар» и «наука-религия» («вера-знание») с акцентированием важности для армянского национального бытия того или иного начала (древнеармянского или современного вариантов армянского языка, науки или религии). Исключение составляли лишь армянские революционные демократы.

Идеологи нации полагали, что национальное просвещение (образование и воспитание) должно быть направлено на сохранение и укрепление национального чувства, в противном случае меняется сама суть просвещения. Для оживления национального чувства национальное просвещение должно гармонизировать с первоосновами национального бытия (армянский язык, история армянского народа, история Армянской Апостольской Святой церкви).

Этим объясняется стремление идеологов нации сохранить древнеармянский язык в программе национальной школы и в богослужебной практике Армянской церкви. Использование древнеармянского языка они считали строго необходимым для сохранения чистоты «святой веры» – проповедуемой ещё апостолами, принятой и сохранённой на протяжении веков Армянской церковью. В качестве исходной методологической посылки ими была принята идея о том, что неизменная вера предполагает и неизменный язык. Армянская церковь должна использовать свой первоначальный, «первородный» язык, «такой же древний, как само человечество, по своему благородству – неземной и по совершенству – несравненный» [16].

Автор данного тезиса – глава Армянского патриаршего престола Константинополя Хорен Аштыгян (1888–1894гг.) – выступал против всяких попыток «корректировки» армянского языка (от униатов XIVв. до протестантов и либералов XIXв.) и призывал Национальный Учебный совет Западной Армении принять меры по обеспечению чистоты армянского языка. Он утверждал,

что отношение к своему языку самих армян коррелятивно отношению других народов и иностранных правительств к армянскому языку и народу, носителю этого языка.

Армянский религиозный мыслитель XIX века Ованнес Тероенц, в свою очередь, утверждал, что армяне не должны следовать за европейцами, которые в известное время отказались от преподавания латыни в школах, стали разрабатывать свои национальные языки и включать их в учебные программы своих школ. Для европейца латынь была всего лишь классическим языком, с помощью которого он (европеец) приобщался к культуре классического (греко-латинского) мира. Разработанный же ещё в древности «грабар» (древнеармянский письменный язык), наследником созданной на этом языке богатой духовной культуры которой является сам носитель этого языка – армянский народ, является зеркалом его духовно-интеллектуального потенциала. Изучение армянского языка и созданной на нём богатейшей национальной культуры, сохранение благоговейного отношения к родному языку и национальной культуре есть первейшее условие сохранения и развития национального самосознания (культурной самобытности) армянской нации [17].

Следуя господствующей в XIX веке тенденции, а именно: идеи изначальной связи науки и общественного прогресса, в том числе его объективной необходимости и бесконечности, армянские либералы считали развитие науки элементом, условием, результатом и выражением общественного прогресса, куда они вписывали и развитие нации. Господствующей у армянских просветителей была идея о том, что основой улучшения условий национального бытия является исследование природы, результаты которого нужно распространять через национальное просвещение. При этом ценность научного знания определялась степенью его практической применимости, а в конечном итоге – степенью его способствования общественному прогрессу.

По существу, армянские либералы лишили религию её существенной характеристики – быть источником естественного (божественного) закона. За наукой же они оставили способность производить условное и преходящее знание, что породило в человеке/нации психологию приспособленчества. Это означало отказ от идеи духовно-нравственной и познавательной природы человека, наличия в нём духа, сущностью которого является ориентация на трансцендентный мир, и утверждение существования, познаваемости, ценности, смысла и значения лишь мира чувственного.

Что касается армянских консерваторов, то они в очередной раз утвердили защищаемую армянскими мыслителями ещё с эпохи раннего средневековья идею генетической связи науки и религии, а также идею целостности мировоззрения, идею, которая в наши дни начинает восприниматься как спасательный круг для выхода из того кризиса, в котором оказалась наука, как, впрочем, и вся современная культура. Армянские консерваторы полагали, что христианское воспитание может вести народ к свету и истине. В деле воспитания поколения важно не акцентирование различий между светским и церковным воспитанием, а его воспитание в национальном духе.

Отмеченные тенденции проявились и в других формах культуротворчества нации. В архитектуре XVIII века наблюдается сочетание двух композиций – религиозного центра и оборонительного сооружения. В XIX веке начало планироваться строительство городов (Восточная Армения). Появившиеся общественные здания строились в духе европейского классицизма. Однако национальный характер жилищ и церквей сохранился. В начале XX века архитектор Александр Таманян начертил генеральный план Еревана, в котором гармонично сочетались неоклассический стиль с формами средневекового армянского зодчества. При

этом архитектурные формы Таманяна отражали идущую из глубины тысячелетий национальную идею и устремления нации в будущее.

Армянская музыка XVIII богата тагасацами, одним из выдающихся представителей которых является Петрос Капанци. Параллельно с исследованием армянского средневекового музыкального наследия создаются новые музыковедческие труды. В истории армянской музыки особое место занимает ашугское искусство, основанное на многовековых традициях армянской народной музыки. На основе средневековых традиций тагасацев были созданы оригинальные ашугские напевы. В результате в XVIII веке таги сливаются с ашугской музыкой. Во второй половине следующего века ашугские напевы были записаны европейской нотацией. А к концу этого же века вновь возрос интерес к народной музыке. Её начали собирать и записывать (Комитас). Параллельно этому начинает развиваться классическая музыка. Первой армянской национальной оперой стала работа Тиграна Чухаджяна «Аршак II» (1868г.).

5. Советский период

После установления в Армении Советской власти (ноябрь 1920г.) создаётся новая система образования – советская. Все культурные и научно-образовательные центры были огосударствлены. В 1921 году стала осуществляться грандиозная государственная политика ликвидации неграмотности населения – уникальная и непревзойденная в мировом масштабе программа. Была расширена сеть школьных заведений. Начали функционировать средние специальные учебные заведения – училища и техникумы, а также высшие учебные заведения – университет, консерватория, медицинский и сельскохозяйственный институты,

несколько педагогических институтов. За весьма короткий промежуток времени Армения стала одной из самых передовых стран мира по числу специалистов с высшим образованием.

До установления Советской власти в Армении армянские типографские центры находились вне пределов Армении. С 1920-го года её столица (Ереван) превратилась в самый крупный центр армянской культуры, науки и образования. Большими тиражами стали публиковаться книги, газеты, журналы. За период с 1920 по 1986 годы в Армении было издано около 60000 наименований книг на армянском языке.

Советская система образования эффективно решала как общеобразовательные, так и воспитательные задачи. Отличительной чертой советской системы образования была ориентация на военно-патриотическое и трудовое воспитание. Целевой установкой советской школьно-образовательной системы было воспитание человека-творца, в соответствии с чем в школе реализовывались следующие задачи: формирование мировоззрения (личности), фундаментальное образование (формирование человека-творца), специализация.

Вся советская образовательная система была заточена на воспитание духовно ориентированного человека. Кроме того, теоретическая составляющая советской системы образования была первична по отношению к её практической составляющей. Подготовка профильных специалистов начиналась лишь после того, как был изучен необходимый блок фундаментальных наук. Советская педагогическая мысль достигла понимания того, что без изучения фундаментальных наук невозможно подготовить не только творцов, но даже профильных специалистов.

В разгар Великой Отечественной войны (1943г.) в Армении основывается Академия наук, обеспечившая более ускоренный темп развития собственно армянской науки, факт, не имеющий

аналогов в истории. Советская Армения дала миру многих выдающихся учёных (В.А. Амбарцумян, А.И. Алиханьян, Ю.Ц. Оганесян, А.И. Микоян, Р.А. Ачарян, Я.А. Манандян и др.).

Архитектура Советской Армении развивалась на основе традиций армянского архитектурного стиля, хотя модернизм оставил на нём определённый отпечаток. Во все века архитектура являлась не только средством выражения армянского творческого гения, но и, наряду с армянской письменностью и другими формами выражения армянского национального самосознания, становилась механизмом самозащиты нации. Периодически армянская архитектура возрождалась, восстанавливая прерванные неблагоприятными историческими событиями временные связи.

Первую страницу истории армянской архитектуры советского периода открывает Александр Таманян. Вместе со своими единомышленниками Таманян возрождает прерванные ещё в XIV веке традиции армянского зодчества. Архитектурные памятники Таманяна исследователи считают «вершиной поисков национального своеобразия архитектуры».

Советский период открывает новую страницу и в армянской музыкальной культуре. В 20-х годах появляется массовая песня (Р. Меликян и др.). Великая Отечественная Война привносит в армянскую музыку гражданскую, героико-патриотическую струю.

Представленный очерк развития армянской культуры по выделенным мною периодам соотносим с развитием арменоведения. Ведь если армянская культура есть рефлексия над национальным бытием, то арменоведение должно стать рефлексией над всеми формами культуротворчества армянской нации как способами выражения национального самосознания (культурной самобытности) армянской нации, а в силу этого – и инструментом

самозащиты нации. Таким же «двухслойным» должно стать и арменоведение. Оно должно превратиться в способ анализа и оценки армянской культуры каждого периода как выражения в ней армянского национального самосознания и тем самым – её способности выполнять этнозащитную функцию.

Резюмируя краткий очерк развития армянской национальной культуры, считаю необходимым подчеркнуть, что на всех этапах своего развития и во всех своих формах она представляла собой «нациодицею» (арм. “նացիօնաբանություն”). В своей работе «Философско-исторические концепции в армянской философии XIX века: методологический анализ» (Ереван, 2003, на арм. яз.) я охарактеризовала армянскую историософию XIX века как «нациодицею», т.е. как духовный способ «оправдания» исторического существования армянской нации. Однако такое определение может быть дано всей армянской культуре. Арменоведение же должно коррелировать с глубинными смыслами армянской национальной культуры. Впрочем, до недавнего времени оно таковым и было. Арменоведение было рефлексией исследователя на армянскую национальную культуру, в свою очередь представляющую рефлексии нации (в лице своей духовно-нравственной элиты) над смыслами своего бытия.

История армянской культуры есть процесс раскрытия созданных армянской нацией в своём прошлом возможностей её духа. А потому ответы на самые острые вопросы современности находятся в хранилище духовного опыта нации – её культуре. Из этого же рождается и будущее нации. Самосознание национальной культуры есть естественно-исторический и духовно-интеллектуальный процесс, и хотя бы в силу этого оно не может возникнуть вдруг. Тем более, что ценностные основания имеющей многотысячелетнюю историческую глубину армянской культуры ещё до недавнего времени оставались неизменными, по-

скольку неизменными были духовная структура нации и воспринимаемая ею духовная структура бытия. Этим объясняется наблюдаемая в истории армянской культуры «переключка эпох» (Месроп Маштоц – Мхитар Себасти, грекофилы-антиуниторы). Такую же переключку наблюдаем в армянской музыке и архитектуре. Параллели в армянской христианской культуре более чем очевидны. Что касается переключки культур дохристианской и христианской Армении, то она наблюдается и здесь, хотя и не так очевидна. Так, например, Армянская церковь переняла некоторые культурные традиции дохристианской эпохи. Так, например, она вписала легенду об Айке и Беле в библейский контекст.

Прикладнизация современной науки превратила её в технологию управления, что породило разломы цивилизационного порядка. В результате, наука изменила свой онтологический статус и превратилась в механизм управления социумом. Между тем перспектива существования армянской нации и Армянского государства может быть обеспечена лишь проникновением в глубину армянского исторического/культурного самосознания, в котором изначально заложено не затрагиваемое временем и политической конъюнктурой духовное начало.

Становление и развитие арменоведения я соотношу с первым (домаштоцевским) этапом развития армянской культуры. В качестве материала для анализа этого периода могут послужить древнейшие армянские космогонические и этногонические мифы. В силу известных причин (разрушение древнейших армянских храмов и уничтожение созданных и хранящихся в этих храмах большого числа древнейших рукописей после принятия христианства в Армении, предание части армянских сказаний забвению, а некоторых – вписывание в библейскую историю) до нас не дошли (в письменно зафиксированной форме) армянские до-

христианские сказания о сотворении мира. Но сохранённые в армянских летописях и в народном фольклоре сведения не только указывают на существование такого предания в дохристианской Армении, но и подчёркивают её схожесть с распространёнными в Передней Азии аналогичными представлениями. Из сохранившихся армянских источников можно отметить разве что первую ветвь армянского эпоса «Давид Сасунский» – «Санасар и Багдасар». Немаловажным является и то обстоятельство, что, как утверждает арменовед Артак Мовсисян, в дохристианской Армении существовала традиция передачи священных историй лишь в устной форме и только через «сословие» сказителей [18].

Эти же переднеазиатские клинописи могут послужить самостоятельным арменоведческим материалом. В космогонических мифах народов Передней Азии Армянское нагорье представлялось как центр мироздания. Роль мировой горы – центра сотворения – в них играла область Высокой Армении (на арм.: «Բարձր Հայք» «Барцр Айк»), главный духовный центр дохристианской Армении, где находились культовые центры бога-отца Арамазда, богини-матери Анаит, богини Нанэ, бога Арега-Мигры и других. Отмечу некоторые источники, в которых Армения представлялась как центр мироздания, обиталище богов: а) в трёхтомном труде Беросса (Бероз, VI–III вв. до Р.Х. – верховный жрец храма бога Бела в Вавилонии) «Вавилоника» – собрании клинописных источников Древней Месопотамии; б) в аккадском (вавилонском) эпосе «Гильгамеш»; в) в угаритских источниках (Северная Сирия, XIV–XIII вв. до Р.Х.); г) в шумерском сказании «Энки и Нирхурсаг» (XX–XVIII вв. до Р.Х.); д) в Ветхом Завете («Книга Бытия»; е) в вавилонском космогоническом мифе «Энума элиш». Во множестве источников именно Армения считается страной спасения (эпос «Гильгамеш», Библия, Коран) [19].

О том, что в месопотамских и зародившихся там традициях страной спасения названа Армения (после Всемирного потопа),

сообщает и ряд древних авторов: Луций Корнелий Александр (Полигистр), Абиден, Иероним Египетский, Мнасей, Николай Дамаскин, Иосиф Флавий, Евсевий Кесарийский, Мовсес Хоренац и другие.

Об Армении (её географии, истории, территории, ресурсах, провинциях, городах и людях, быте и культуре) оставило многочисленные свидетельства целое созвездие античных и раннесредневековых авторов: Гекатей Милетский (VI в. до н.э. – «Землеописание»), Геродот (сер. V в. – «История»), Клавдий Птолемей (сер. II в. – «География»), Страбон (I в. до н.э. – II в. н.э. – «География»), Плутарх «Сравнительные жизнеописания»), Эратосфен (III–II вв. до н.э. – карта Армении), Ксенофонт (V в. до н.э. – около 356 г. до н.э. – «Анобазис»), Гай Саллюстий Крисп (I в. до н.э. – «История. Письмо Митридата»), Метродор Скепсийский (I в. до н.э. – «О Тигране»), Диодор Сицилийский (I в. до н.э.), Аппиан (конец I – нач. II в. – 70-е годы II в. – «Митридадовы войны») и др. В «Географии» Птолемея, в частности, говорится об одном из древнейших городов Армении – Нахиджеване, названного им «Нахуан». О Нахичевани писали также Гай Плиний Старший (I в. – «Естественная история»), Плиний Младший и др.

Перу античных авторов I–III веков принадлежат и сведения о наличии у армян письменности. Их нам предоставляют религиозный мыслитель Филон Александрийский, греческий софист Луций Флавий Филострат («Жизнь Аполлония Тианского») и римский теолог Ипполлит.

Корни зарождения и развития армянского языка и письменности уходят в глубину тысячелетий, о чём свидетельствует, к примеру, «присутствие» армянского языка в критских надписях III–II тысячелетий и этрусских надписях I тысячелетия до н.э.

Предваряя возможные возражения относительно целесообразности привнесения мифологических источников в перечень

арменоведческих, отмечу, что, как известно, мифология есть исторически возникший первый способ духовного познания мира и себя (своего Рода) в нём, форма осознания своей самобытности и формирования своей системы ценностей. Но это и есть, собственно, то, что составляет смысловое содержание понятия «арменоведение»: знание об армянах, их стране, формах жизнедеятельности, смысложизненных ориентирах и т.д. Причём это знание может быть как «внутренним» (как армяне осознают себя), так и «внешним» (как другие представляют армян). Представление о том, что познавательный процесс необходимым образом предполагает лишь научный тип рациональности, вписанный, как было отмечено в начале данной статьи, в контекст европейского методологического сознания Нового времени, давно проявил свою когнитивную и историческую ограниченность. Подтверждением этому являются глубокий кризис науки и обусловленный им кризис всей современной культуры, а также глобальные проблемы современности, которые парадоксальным образом пытаются разрешить с помощью порождающей и умножающей эти проблемы науки.

В противоположность этому в современной философии и методологии науки усиливается тенденция объединения науки с философией и искусством, а сама наука определяется как духовный способ производства научного знания.

Другой стороной вопроса является то, что, с точки зрения перспектив существования современных наций, становится весьма актуальным определение или уточнение этими нациями первоначал своей истории и первооснов своего бытия. Возникает вопрос конструирования национальной идентичности через этнонациональное мифотворчество с целью создания или сохранения национального государства, что, в свою очередь, предполагает формирование исторической памяти современных наций.

Между тем армянская нация не нуждается в подобном мифотворчестве, а, следовательно, она не нуждается и в конструировании/трансформации собственной «идентичности». Созданная на заре человеческой истории мифология армян вписана в код их культуры. Вернее сказать, заложенные в армянскую мифологию сакральные смыслы бытия армянского народа и есть коды культуры армянского народа. Армянская мифология стала фундаментом и, вместе с тем, выражением зарождающегося этнонационального самосознания, а, следовательно, основой культурной самобытности армянского народа, обусловившей специфику его исторического существования.

Мифологическое сознание армян является основанием всей их многотысячелетней культуры: религии, искусства, обычаев и традиций, духовно-нравственных норм организации социально-политической жизни. Поэтому в отношении армян целесообразно говорить об активизации их мифологического сознания, а через это – и активизации их исторической памяти как необходимого условия сохранения культурной самобытности, а, следовательно, сохранения и развития национальной государственности. В данном случае речь идёт о степени исторической глубины самопознания/самосознания армянской нации как проекции её мирозидения/миропонимания, архетипы которых лежат в образах и символах её древнейших мифов.

В аннигилирующую нации, национальные культуры и национальные государства эпоху Постмодерна не помогут построенные на её мировоззренческой и идеологической парадигмах методологические конструкции, которыми заполнено современное исследовательское поле, в том числе и арменоведческое. И этот процесс аннигиляции не остановят никакие военно-стратегические, политические и экономические программы.

Второй этап развития арменоведения я соотношу со вторым этапом развития армянской культуры, когда на фоне мощной духовной революции появилась армянская наука: лингвистика, историография, философия, теория музыки и другие научные дисциплины.

Мощным толчком для процесса формирования древнеармянской науки послужил перевод Библии (410–440-ые гг.). Армянский текст Библии стал «критерием чистоты и стиля для классического древнеармянского языка – «грабара» (С. Аревшатян), оказав большое влияние на развитие древнеармянской книжности и науки. Перевод Библии оказался наглядным доказательством достигнутого армянским языком высокого уровня развития и средством превращения армянского языка в национальный книжный язык. Этот перевод оказался мощным культурно-цивилизационным фактором. Благодаря нему армянский язык вошёл в число литературных языков того времени и способствовал преодолению иноземного духовного влияния. Разговорный армянский язык того времени стал официальным языком Армянской церкви, а после падения Армянского царства (428г.) армянский язык посредством Армянской церкви выполнять роль общенационального языка (духовного моста между персидской и византийской частями Армении). Поскольку Библия отражала все формы общественного сознания рассматриваемой эпохи (мораль, право, историография, философия, общественно-политическая мысль и т.д.), то её переводчики (Месроп Маштоц и Саак Партэв, Езник Кохбацци, Овсеп Пагнаци, Корюн, Ован Екегецацци, Гевонд) создали и терминологию этих отраслей знания.

Роль первого армениста-языковеда по праву принадлежит воссоздателю армянской письменности Месропу Маштоцу [20]. Сам по себе процесс воссоздания письменности является научным поиском, результатом которого стало появление армянского

алфавита, абсолютно точно передающего специфику разговорного армянского языка и армянского национального бытия, вписывается в «структуру» исторической памяти армянского народа. Существует внутренняя, глубинная связь между армянским языком, армянской системой письма и самопознанием армянского народа. Самобытные армянские письмена стали матрицей национального самосознания и символом культурной самобытности армянского народа. Армянская письменность обеспечила «духовный» суверенитет нации в условиях отсутствия национальной государственности [21].

С переводом на армянский язык трактата Дионисия Фракийского «Искусство грамматики» (вторая половина Vв.) началось исследование армянского языка. Перевод и толкование этого труда положили начало формированию армянской языковедческой терминологии и языковедческих взглядов. Одним из первых армянских грамматиков является Давид Грамматик, написавший труд «Толкования грамматики», представляющий собой комментарии к трактату Дионисия Фракийского. Он составил классификацию принципов этимологии армянского языка. В Армении первой сформировавшейся лингвистической дисциплиной была именно грамматика (Vв.). Многие вопросы языка рассматривались в трактатах по ораторскому искусству.

Первый опыт выделения диалектов армянского языка был проделан одним из основоположников древнеармянского литературного языка Езником Кохбацци. В течение V–VII веков имеет место развитие армянской лексикографии [22]. Первоначально она представляла собой глоссы и глоссарии, списки философских, богословских и биологических терминов и их определений. Для армянского языкознания этого периода характерны поиск методов и способов исследования языка, а также связь описания языка с философской парадигмой эпохи.

Начало формирования исторического мышления в Армении ознаменовано появлением труда ученика Месропа Маштоца Корюна «Житие Маштоца», представляющего собой рефлексии над деятельностью Месропа Маштоца и устроением эпохи. Труд Корюна является первым опытом оценки создания армянской письменности, распространения христианства в Армении, основания храмов и начала национального просвещения. Эти процессы обеспечили целостность духовной жизни нации, что стало гарантией обеспечения единства нации и сохранения её самобытности.

В труде Егише «О Вардане и войне армянской» утверждается идея необходимости обеспечения единства и самобытности нации, основанная на следующей мировоззренческой схеме: история есть средство развития самосознания нации и школа патриотизма. Сделав своей задачей обоснование истинности христианского учения и опровержение маздеизма, Егише тем самым оправдывает священную борьбу армян против персидских оккупантов. В качестве исходной посылки для Егише служит следующий тезис: христианство есть основа самобытности и независимости нации, потому защита христианства и есть защита отечества.

«История Армении» Мовсеса Хоренаци является первой армянской историософской концепцией, в которой был решён вопрос концептуализации истории, а именно: определено место и роль Армении и армянского народа в общем историческом контексте, выявлены начало истории армянского народа и принцип периодизации его истории, сущность связи «человек-история» и трёх временных модусов истории и, на этой основе – осмыслено прошлое, оценено настоящее и смоделировано будущее армянской нации. В работе можно выделить и проблематику исторического познания: вопрос об источниках (устных и письменных, языческих и христианских), а также выбора и комментирования исторических фактов [23].

Формирование философской науки в Армении охватывает период с V по конец VI веков и представляет собой процесс создания первых оригинальных философских трактатов до становления философии как отдельной сферы армянской духовной культуры, обладающей собственным категориально-понятийным аппаратом, своей проблематикой, методологией и традициями. Самое раннее направление армянской философской мысли представляет патристика, важной частью которой является апологетика, опровергающая постулаты древней философии, нехристианских религий и различных ересей (Месроп Маштоц, Езник Кохбаци). Со второй половины V века армянская философская мысль развивается в контексте неоплатонизма. Возникновению этого направления способствовала деятельность грекофильской школы, благодаря чему появилось светское направление древнеармянской философии (Мовсес Хоренаци, Давид Анахт). Переводческая и комментаторская работа грекофилов сопровождалась созданием философской и научной (грамматической, риторической и естественнонаучной) литературы и богатейшей специальной терминологии – основы дальнейшего развития армянской философии и науки. К этому периоду относится появление и собственно естественнонаучной мысли, становление которой шло по двум линиям: Месроп Маштоц-Езник Кохбаци (в контексте патристики) и Егише-Давид Анахт (в контексте неоплатонизма) и нашедшей своё синкретическое выражение в натурфилософии Анания Ширакаци (К. Мирумян).

Теория музыки Армении так же, как и грамматика, в этот период была тесно связана с эстетикой, хотя и делались попытки их размежевания. Потребность в музыкальном оформлении церковной службы вызвала к жизни церковную музыку, в основу которой Месроп Маштоц и Саак Партэв положили армянские традиционные гласы. Таким образом осуществлялся переход от народно-гусанского искусства к церковному песнетворчеству.

Третий этап развития арменоведения соотносится с соответствующим периодом развития армянской культуры.

В Киликийский период грамматика приобретает более практический характер. Она используется для «искусства писания». Проводится первая орфографическая реформа. С XIII века начинается изучение среднеармянского языка. Появляются литературные памятники на этом языке и грамматики, написанные на разговорном языке. Вардан (XIIIв.) написал два грамматических труда на разговорном языке. Своего полного расцвета грамматическое искусство достигает в работах Ованеса Ерзнкаци. С конца X века начинает бурно развиваться армянская лексикография. Появляются различные словари и словники. Наиболее распространенными являются толковые словари, наиболее древние рукописи которых относятся к XII–XIV векам. Появляются двуязычные и трехязычные словари, а также словари философские и медицинские, словари синонимов и риторические словари [24]. Большой вклад в развитие языкознания внёс Геворг Скевраци – автор трёх трудов по грамматике: «Наставление о свойствах слов», «Наставление о просодии», «Наставление об искусстве писания». Он разработал правила орфографии, пунктуации и переноса слов, исследовал проблемы орфоэпии.

«История» Мхитара Анеци (XII–XIIIвв.) является очередным опытом осмысления национальной истории в контексте истории всемирной. В работе исследуются и некоторые вопросы исторического познания. Анеци полагает, что целью истории является осмысление исторических событий и духовно-интеллектуальное развитие нации.

В труде Степаноса Орбеляна «История Сюника» (XIII–XIVвв.) утверждаются три историософские и геополитические идеи: а) историческое прошлое нации является основой его исторической памяти; б) без географии нет истории; история нации непосредственно связана с географическими условиями и границами обитаемой ею

территории. Обе эти идеи нашли своё выражение в армянских историко-философских концепциях XVIII–XIX веков.

Историческая наука в этот период обогатилась трудами Маттеоса Урхазци (Матфей Эдесский, XIIв.), Григора Ереца, Вардана Аревелци (Вардан Великий, XII–XIIIвв.), Киракоса Гандзакци (XIIIв.) и других армянских летописцев. Перу Вардана Великого принадлежит и краткая «География», второй в армянской действительности после «Ашхарацуйц» Анания Ширакаци (VIIв.) трактат по географии.

Армянская философская мысль в этот период представлена Ованесом Саркавагом Имастасером (XI–XIIвв.), сказавшим своё слово в области философии, общих вопросов эстетики и вопросов музыкальной эстетики, этики, логики, богословия, математики, биологии, космографии, истории и теории календаря и т.д. Он аккумулировал в своём мировоззрении завоевания раннесредневековой армянской и античной философской науки и наметил основные тенденции дальнейшего развития армянской теоретической мысли. Важнейшим представителем философской мысли Киликийской Армении является Ваграм Рабуни (вторая половина XIII века), в центре внимания которого стояли вопросы логики и гносеологии. Представителями Татевской философской школы (XIVв.) являются Ован Воротнеци и Григор Татеваци. Их философские взгляды сформировались под влиянием логики и гносеологии Аристотеля, а также заложенных Давидом Анахтом, Анания Ширакаци, армянской философией X–XIII веков традиций.

Об Армении этого периода писали: византийский император Константин Багрянородный (Xв. – «О фемах», «Эскуриальский тактикон», «О народах»), летописец Феофан Исповедник (VIII–IXвв. – «Хронография»), историк Лев Диакон (Xв. – «История»), философ и историк Михаил Пселл (Xв. – «Хронография»), историк Георгий Кедрин (XI–XIIвв. – «Исторический синопсис»),

иранский историк и географ Хамдаллах Казвини (XIII–XIV вв.), арабский историк Абдар-Рашид и другие.

Четвёртый этап развития арменоведения я соотношу с четвёртым периодом развития армянской культуры, и «открывает» этот этап Орден Мхитарианцев. Именно в их среде начинают развиваться сравнительно-историческое языкознание, лексикография, история, источниковедение, археология, география, этнография, философия, теория музыки, теория архитектуры и другие науки.

Первым шагом Мхитарианцев стало обновление древнеармянского письменного языка (грабара) как основы возрождения национальной письменной литературы, дающей начало духовному подъёму нации и олицетворяющей степень развития её культуры. Благодаря «Грамматике письменного языка армянского народа» (Венеция, 1730 г.) Мхитара Себасти и грамматикам первой плеяды его учеников (Маттеос Евдокаци, Мкртич Ананян, Мкртич Аскерян, Микаэл Чамчян, Габриэл Аветикян и др.) грабар достиг высокой степени эстетичности, пластичности и возвышенности. Мощным толчком для национального возрождения в XVIII веке стало формирование западноармянского письменного языка (ашхарабара), начало которому было положено изданием Мхитаром Себасти «Введения в грамматику новоармянского языка» (Венеция, 1727 г.).

Мощным всплеском исторического сознания мхитарианцев явился уже упомянутый труд Микаэла Чамчяна, в котором была сформулирована идеология об армянском народе как первом культурном народе мира. Эта идеология в следующем – XIX веке развивается в сочинениях выдающегося представителя Ордена Гевонда Алишана. Капитальные труды Гукаса Ингитчяна: «Древняя Армения» (1822 г.) и трёхтомная «Древняя история страны Армянской» (1853 г.) были плодом его путешествия по

провинциям исторической Армении. Первый труд содержит описание 15 провинций исторической Армении с использованием армянских и иностранных источников. Второй труд представляет собой критическое исследование истории Армении (география, торговля, нахарарства, армия, законы, обычаи, язык, культура и т.д.). Его перу принадлежит целиком посвящённый Армении первый том 12-томного издания Николая Адонца «География» (1802–1805гг.). В своём «Кратком очерке новой и старой географии» (1791г.) Гукас Интчитчян называет историю источником познания духовно-интеллектуальной жизни нации (традиций, образовательных центров, языка, законов). При этом он полагает, что без географии не может быть истории. География вкупе с хронологией являются двумя столпами истории. Фактически Гукас Интчитчян заложил основы науки (не только в рамках армянской науки, но и науки европейской), которую вот уже чуть более века называют «геополитикой». Эту тенденцию в XIX веке углубил Гевонд Алишан в своих работах «Политическая география», «Флора Армении», «Сисакан», «Айрарат», «Арцах», а в начале XX века – армянские политические мыслители – Ваан Навасардян и Минас Тер-Минасян.

Заслугой мхитарианцев является и то, что они заложили основу науки «топографии». В «Топографии» Нерсеса Саргсяна (1864г.) представлен собранный с 1843 по 1853 годы на территории исторической Армении материал. Книга содержит богатейший исторический, географический и этнографический материал, в котором особое место занимает история столицы Малой Армении Ани, а также переписанные самим автором и тем самым спасённые от забвения некоторые армянские рукописи.

Заложенные *Мхитарианцами* XVIII века традиции арменоведения сохраняются в XIX веке как в среде самих *Мхитарианцев*, так и других центрах арменоведения. В этот период появляются

аналитические работы по истории армянской литературы (Степанос Назарян «Беглый обзор истории Гайканской литературы до конца XIII века», Москва, 1944г.; его же: Обзорение истории Гайканской письменности с XIV века по настоящее время, Москва, 1846г.; Степанос Паласаян, История армянской литературы, Тифлис, 1865г. (на арм. яз.). Быстрыми темпами развиваются литературная критика и публицистика, в том числе и философская публицистика.

Развитие исторической науки ознаменовалось, в частности, появлением четырехтомного фундаментального труда Магакия Орманияна «История нации», представляющего собой историю армянского народа, изложенную через призму истории Армянской Апостольской церкви.

Философская мысль развивается в двух направлениях: в сторону усвоения коррелирующих с задачами национального бытия европейских философских идей Нового времени и в направлении развития традиций армянской философской мысли.

Развитию армянской музыкальной теории этого времени способствовал Григор Гасапакалян (конец XVIII – начало XIXвв.). В написанных им четырёх музыковедческих трудах обобщаются музыкально-эстетические достижения позднего армянского Средневековья и предлагается новая система хазовой записи напевов.

Новую главу в истории армянского музыкознания открывает Комитас. Он ставит вопросы древности армянских музыкальных традиций, генезиса средств художественного выражения светского народно-национального песнетворчества. Он выявляет в армянской народной и церковной музыке одну и ту же звуковую систему, одни и те же лады и множество общих мелодических оборотов и интонационных ходов. Комитас показал непосредственную связь этих ветвей национальной монодии [25].

В этот период появляется целая плеяда арменоведов-иностранцев, работающих в области сравнительно-исторического языкознания (Ф. Мюллер, П. Лагард и др.), источниковедения (Сен-Мартен, Ф. Конибер, Ш.-В. Ланглуа и др.), этнографии (Ж. Морган, Ф. Ленорман), истории (Ш.-В. Ланглуа, Фр. Шульц и др.), архитектуры (О. Шуази, Фредерик Дюбуа де Монперсе и др.).

Особое место в этом ряду представляет арменоведение в России. Известно, что ко второй половине XIX века в России уже сложилась арменоведческая школа, в рамках которой переводились памятники армянской культуры (Мовсес Хоренаци «История Армении»), создавались арменоведческие центры, издавались труды по истории, географии и культуре Армении (С. Глинка «Обозрение истории армянского народа от начала бытия его до возвращения области армянской в Российскую империю»).

Пятый этап развития арменоведения соотносим с соответствующим этапом развития армянской культуры. В советский период арменоведение развивается уже не на уровне отдельных лиц, группы людей или научно-культурных и учебных центров, а на уровне государственной политики.

Первым научно-исследовательским институтом в Армении был созданный в 1921 году Эчмиадзинский культурно-исторический институт, основанный на базе конфискованных правительством Армении у Св. Престола историко-культурных артефактов, музейных экспонатов и древних рукописей. Советский период ознаменован беспрецедентным развитием арменоведения. В 1943 году в Армении были основаны академические институты, носящие имена крупных учёных-арменистов: Институт языка им. Р. Ачаряна, Институт литературы им. А. Манандяна, Институт истории. Армянская археологическая национальная школа стала формироваться буквально через год после установления Совет-

ской власти в Армении, изначальной целью которой было создание целостной картины культурного развития Армянского нагорья. Проводимые в течение 50 лет (начиная с конца 1920-го года XX века) археологические раскопки завершились изданием 8-томного академического труда «История армянского народа». В 1959 году был основан Институт археологии и этнографии АН Армянской ССР.

Основы истории армянской архитектуры заложил археолог и архитектор Т. Тороманян. Самой молодой отраслью арменоведения является история армянской философской мысли, в становлении которой большую роль сыграли В. Чалоян, Г. Габриэлян, С. Аревшатян, К. Мирумян.

В 1922 году был основан Армянский педагогический институт (ныне университет) имени Хачатура Абовяна. Хотя вопросы методологии и методики преподавания в школах и вузах в общем совпадали с общесоюзными установками, но разработка методологии и методики преподавания армянского языка, армянской литературы и истории проводилась в Армении армянскими специалистами и с учётом специфики армянской культуры. Объектами же исследования собственно истории педагогической науки были вопросы развития армянской школы, истории формирования системы образования в Армении, педагогические учения армянских мыслителей. Была исследована и изложена история армянской педагогической мысли (А. Шаваршян, Г. Назикян, К. Мирумян).

Благодаря усилиям академиков М. Нерсисяна и Эд. Агаяна в 1968 году в Ереванском государственном университете была создана специальная научно-исследовательская лаборатория с целью координации арменоведческих исследований на гуманитарных факультетах.

Очевидно, что на протяжении всей своей истории арменоведение, как и вся армянская культура, стремилась развиваться в

рамках этнонациональной парадигмы, несмотря на разного рода влияния и воздействия.

Образовавшийся в силу известных причин в начале 90-х годов прошлого века мировоззренческий, идеологический и методологический вакуум стал быстро заполняться западными мировоззренческими, идеологическими и методологическими установками, что грозило новым, ещё большим отчуждением (чем это имело место при господстве марксизма в советский период) от армянской национальной культуры, а через это и от интересов армянской национальной государственности. Угроза подобного отчуждения усиливалась и через ставший маркером *Современности* культ новизны, в силовом поле которого казалось парадоксальным обращение к культурно-историческому прошлому нации. Однако по своему «внутреннему строю» история культуры нации есть развёртывание во времени созданных нацией в прошлом представлений о мире и о себе. Поэтому решение вставших перед армянской нацией в настоящем задач и создание проекта её будущего возможно лишь через осмысление и оценку её культурного наследия.

С этой точки зрения, совершенно неприемлемы попытки создания прикладного арменоведения, которое не может служить стратегическим целям и задачам Республики Армения и стать элементом национальной безопасности. С одной стороны, сложно представить, как это возможно в принципе. С другой – технологизация арменоведения, к чему только и могут свестись подобные попытки, чревата разрушением всей ценностной системы и смысловых кодов армянской культуры, то есть разрушением самой культуры. А это опасно лишением нации самой мощной самозащиты. Такой подход является свидетельством кризиса арменоведения как выражения радикального жизненного кризиса всего армянства. В течение более чем 30 лет этот кризис посто-

янно воспроизводится в армянской культуре, в том числе и культуре политической, тем самым ставя на карту само существование армянской государственности.

Вопрос в том, что государственность является производной от нации, а не наоборот. Именно самосознание нации порождает как саму идею нации, так и делает возможной её реализацию. Самосознание нации является той основой общего строя духовной культуры нации, которое обеспечивает осмысление нацией единства своего бытия и жизнеспособность его (национального бытия) культурных начал (религия, искусство, философия, наука). Самосознание (культурная самобытность) нации, таким образом, является её иммунитетом, при ослаблении и разрушении которого ставится под вопрос не только существование армянского национального государства, но, собственно, и существование армянской нации. Это – историческая закономерность, не единожды подтверждённая историей народов мира, в том числе и армянского.

Современная арменология должна развиваться как фундаментальная научная дисциплина на основе нациоцентричной методологической концепции исследования истории армянской культуры, в которой только и может быть учтён весь спектр специфических особенностей культурно-исторического развития армянской нации. Такой методологической концепцией является авторская концепция исследования истории армянской духовной культуры профессора К.А. Мирумяна, изложенная в его известной работе «Культурная самобытность в контексте национального бытия. К вопросу о формировании политической концепции культуры в Армении» (Ереван, 1994). По существу, в арменоведении была сформулирована концепция исследования истории армянской национальной духовной культуры, в которой нашли отражение вековые армянские национальные традиции исследования и оценки армянской духовной культуры, а также обусловленные потребностями современного армянского национального

бытия новаторские авторские подходы. Свою концепцию автор апробировал в опубликованных после 1994 года работах.

Суть концепции исследования истории армянской духовной культуры К. А. Мирумяна сводима к следующему. В силу специфики исторического бытия армянской нации во внешней и внутренней политике царей Великой Армении (Пв. до н.э. – Vв. н.э.) сформировалась устойчивая тенденция выдвижения на первый план культурного фактора, впоследствии ставшая стержневой идеей в политическом мышлении как духовных, так и светских предводителей нации. Такая модель политического мышления проявлялась во всех областях армянской культуры и, в первую очередь – в системе национального просвещения (образования и воспитания

Через положения данной концепции возможно выявление, осмысление и оценка на протяжении веков решаемых духовной элитой армянской нации необходимых для её существования и развития стратегических задач. Вне этой концепции многое в истории развития армянской духовной культуры остаётся необъяснимым. Кроме того, данная концепция весьма злободневна в современную переломную эпоху, вызвавшую к жизни острую необходимость в переосмыслении современными нациями мировоззренческих основ собственного бытия и определения на этой основе своих смысложизненных ориентиров. Стержневой в данной концепции является положение о компенсаторной функции культуры. Такую функцию исполняет культура утративших свою государственность и политическую независимость народов, но которые «обладают мощной внутренней энергией, способной не только компенсировать отсутствие независимости, но и создавать... культурные ценности, обогащая сокровищницу мировой культуры» [26]. Здесь имеется в виду политическая концепция куль-

туры, создание которой доступно находящемуся на определённой ступени социокультурного и политического развития народа [27].

В рамках же разработанной мною методологической концепции исследования армянской философской мысли последняя была охарактеризована как историософия, направленная на осмысление духовных основ армянского национального бытия, а через это – на обоснование (оправдание) исторического существования армянской нации, то есть как «Нациодицея» («Ազգաբնիկաբանություն»).

ЛИТЕРАТУРА

1. Первые упоминания об армянах и Армении в русских письменных памятниках относятся к XI–XII векам. После присоединения Восточной Армении к России (1828г.) стали появляться серьёзные научные исследования об Армении и армянской культуре. Одно из первых описаний Армении в русской литературе осуществил А.С. Пушкин в своей повести «Путешествие в Арзрум». Появляется также ряд исследований по истории армянского народа: Шуберт «Обозрение истории армянского народа» (1831г.), С. Глинка «Обозрение истории армянского народа» (1832г.) и др.
2. См.: *Мирумян Р.* К вопросу о формировании традиции политического реализма (методологические аспекты) // Вестник Российско-Армянского (Славянского) университета (серия: гуманитарные и общественные науки), Ер., 2008, № 1. С. 34.
3. См.: *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. М., 1988. С. 36.
4. См.: *Мирумян Р.* Армянское культурное наследие как механизм самозащиты нации в условиях глобализации (к вопросу о политической концепции культуры) / «Армения в диалоге цивилизаций». Материалы международной научной конференции 28 апреля 2011. Нижний Новгород, 2011. С. 90.
5. Роман «Вардананк» был написан в годы Великой Отечественной войны с целью поддержания боевого духа находящихся на передовой армянских воинов. Армянский вариант романа был опубликован в 1943 году в Ереване, а его русский перевод – в 1956 году в Москве.
6. *Брюсов В.* Поэзия Армении и её единство на протяжении веков/ Брюсов и Армения. В двух томах. Т. I. Ер., 1988. С. 68.
7. Данный тезис является стержневым в методологической концепции исследования истории армянской духовной культуры видного арменоведа К.А. Мирумяна (См.: «Культурная самобытность в контексте

- национального бытия. К вопросу о формировании политической концепции культуры в Армении». Ер., 1994).
8. *Степанян А.А.* Развитие исторической мысли в Древней Армении, Ер., 1991. С. 53.
 9. В связи с домаштоцевской армянской письменностью считаю нужным отметить, что о древности армянского алфавита писали и пишут многие исследователи, как армянские, так и зарубежные. Среди них стоит отметить голландско-канадского исследователя Кима Вельтмана, утверждающего, что возраст армянского алфавита, как минимум, 17000 лет. Согласно его точке зрения, армянский алфавит прошёл следующие этапы своей эволюции: от петроглифов периода палеолита (15000–12000 до н.э.) через иероглифы и слоговые системы к гиксосскому алфавиту (1730г. до н.э.) и далее к современному. Использование слоговых систем в армянском языке наблюдается примерно с 1100г. до н.э. до 650г. В староармянском алфавите каждой букве соответствует 7 различных комбинаций слов. Кроме того, каждая буква сопровождается словом или фразой, относящимися к космосу, свету, принципам мироздания, циклическому возвращению. Четыре крыла свастики (древнейшего и высшего символа дохристианской Армении) служат матрицей букв армянского алфавита. Последний представляет собой план источников Творения, вселенских циклов. Армянский алфавит был солнечным алфавитом. Возникновение космологии, религии и алфавита в Армении и Шумере являются взаимосвязанными явлениями (Kim H. Veltman. *Alphabets of Life*, v. I, Twinscope Smolensk 2014, P. 806). Исследователь обнаружил также «алгоритм Тира» – алгоритмическую связь сознания и материи, осуществляемую через армянский алфавит (36 букв) и периодическую систему элементов.
 10. См.: Nietzsche Friedrich, *Vermischte Meinungen und Sprüche*, 1879.
 11. Տե՛ս *Արևշատյան Մ.Ս., Միրումյան Կ.Ա.*, Հայ միջնադարյան փիլիսոփայություն: Մաս I: Հին շրջան և վաղ միջնադար, Սուրբ Էջմիածին, 2014: Էջ. 301–302:
 12. Տե՛ս *Միրումյան Ռիմա*, Գլաճոր-Տաթևյան դպրոցի փիլիսոփայական ժառանգությունը որպես Հայ Առաքելական եկեղեցու ինքնագլխության ամրապնդման հիմք/ Մեն Արևշատյան. Իննսունամյակ. Ակադեմիկոս Մեն Արևշատյանի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված հայագիտական միջազգային գիտաժողովի նյութեր (22–23 մայիս, 2019թ.), Եր., 2020. Էջ. 167–168:
 13. *Արևշատյան Մ.Ս.* Формирование философской науки в Древней Армении (V–VI вв.), Ер., 1973. С. 5.

14. Տե՛ս *Միրումյան Ռիմա*, Գլաձոր-Տաթևյան դպրոցի փիլիսոփայական ժառանգությունը որպես Հայ Առաքելական եկեղեցու ինքնագլխության ամրապնդման հիմք: Էջ. 164–166:
15. Տե՛ս *Միրումյան Ռիմա*, Ազգի լուսաորությունը հայ ազգային ինքնագիտակցության զարգացումը որպես «Բազմավեպ»ի պատմական առաքելություն// «Բաղմավեպ», Վենետիկ, 2017, Վ1–2: Էջ. 8–15:
16. *Աշըխեսանց Խ.*, Կրօնի վարդապետությանց մեջ գրոց հին լեզուն//«Յոյս»(Յարմաշ), 1869, Վ37: Էջ 307:
17. Տե՛ս *Միրումյան Ռիմա*, Հովհաննես Տերտենց («Բմաստատեքք հայոց» մատենաշարից), Երևան, 2011: Էջ. 197–198:
18. Տե՛ս *Սովսիսյան Ա.*, Հայաստանի նախամաշտոցյան գրավոր մշակույթի պատմություն, Երևան, 2021: Էջ. 280–282:
19. Տե՛ս *Սովսիսյան Արտակ*, Սրբազան լեռնաշխարհը: Հայաստանը Առաջավոր Ասիայի հնագույն հոգևոր ընկալումներում (երկրորդ, բարեփոխված հրատարակություն), Եր., 2006:
20. Տե՛ս *Մարգարյան-Կատվայան Ս.Ա.*, Հայագիտության ձևավորման ժամանակի և հիմնախնդիրների հարցի շուրջ, Եր., 2013: Էջ. 12–23:
21. Տե՛ս: *Мирумян Р.А.* Национальный язык как первооснова культурной идентичности нации (политико-философский аспект) // Вестник Российско-Армянского (Славянского) университета (сер.: гуманитарные и общественные науки), Ер.: Изд-во РАУ, 2016, № 2. С. 59.
22. Տե՛ս: *Сусов И.П.* История языкознания, Тверь, 1999. С. 75.
23. Տե՛ս *Միրումյան Ռիմա*. Պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը XIX դարի հայ փիլիսոփայության մեջ. մեթոդաբանական վերլուծություն, Եր., 2003: Էջ. 37–40:
24. Տե՛ս: *История лингвистических учений. Средневековый Восток* / Отв. редакторы: А.В. Десницкая, С.Д. Кацнельсон, М., 1981. СС. 47–49.
25. Տե՛ս: *Тагмизян Н.К.* Теория музыки в Древней Армении, Ер., 1977. С. 10.
26. *Мирумян К.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К вопросу о политической концепции культуры. Ер., 1994. С. 9.
27. Տե՛ս: *Мирумян Р.А.* Карлен Мирумян – армянский философ рубежа XX–XXI веков (традиционалист и новатор) / «Мирумяновские чтения». материалы научной конференции, посвящённой памяти К.А. Мирумяна, Ер.: Изд-во РАУ, 2024. С. 98.

**ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ՀԱՅ ԱԶԳԱՅԻՆ
ԻՆՔՆԱԳԻՏԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՊԱՀՊԱՆՄԱՆ ԿԱՌՈՒՑԱԿԱՐԳ:
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
(ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՏԵՄԱՆԿՅՈՒՆՆԵՐ)**

Ռ. Ա. Միրումյան

Հայ-Ռուսական համալսարան

*ՀՀ ԳԱՍ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտ
Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր
Քաղաքական գիտությունների պրոֆեսոր*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում ձևակերպվում ու հիմնավորվում է այն գաղափարը, ըստ որի՝ հայագիտությունը պետկ է վերադարձնի հայտնի պատճառներով կորցրած՝ հայ ազգի լեզվի, պատմության և մշակույթի նկատմամբ անդրադարձ լինելու, այն է՝ հայ ազգային ինքնագիտակցության (հայ ազգի մշակութային ինքնատիպության) պահպանման հզոր կառուցակարգ լինելու իր ընդունակությունը: Բսկ դա, իր հերթին, կարող է հայ ազգի և հայ ազգային պետականության պահպանման երաշխիքի դեր կատարել այսօր՝ հին աշխարհակարգի խորտակման ու նոր աշխարհակարգի ստեղծման ժամանակաշրջանում:

Որպես ելակետային հոդվածում օգտագործվում է հետևյալ հիմնադրույթը՝ ազգի մշակույթի ձևավորման շարժընթացը միաժամանակ նույն ազգի պատմական գիտակցության ձևավորման շարժընթաց է: Մշակույթը ազգի հոգևոր ներունակության դրսևորման բարձրագույն ձևն ու միաժամանակ ազգի հոգևոր փորձի պահոցն է, պատմության մեջ սեփական «նախասկզբի» իմաստավորման պայմանն ու արդյունքը, նրա քաղաքակրթվածության լավագույն չափանիշը, հոգեբանական նկարագրի լավագույն բնութագրումը, պատմական գոյության իրավունքի «օրինականացման» միակ կառուցակարգը:

Այդ իսկ պատճառով յուրաքանչյուր ազգի պատմական գոյության մեջ իրենց մշակութային ինքնատիպության պահպանման հիմնահարցը եղել է առաջնահերթ նշանակություն ունեցող հարց: Պատմության տարբեր շրջաններում մշակույթների փոխազդեցության հարցը եղել է ու

այսօր էլ շարունակում է մնալ ամենալարված կետը ազգերի միջև ձևավորվոց փոխհարաբերություններում:

Ազգի կենսունակությունն ու պատմական հեռանկարը պայմանավորված է նրա մշակույթի ներքին ուժով, ինչը, իր հերթին, առաջանում է ազգը ձևավորող էթնոսի նախա-ձևերի ուժով:

Հայագիտության կայացման ու զարգացման փուլերը հոդվածի հեղինակը հարաբերակցում է հայ ազգային մշակույթի զարգացման փուլերի հետ.

1. Նախամշտոցյան փուլ՝ հայկական մշակույթի ձևավորման ու զարգացման ժամանակաշրջան, որի պատմական խորությունը դեռևս ճշգրտման կարիք ունի:

2. Հայկական մշակույթի Ոսկեդար կամ Լուսավորության ժամանակաշրջան (V–VI դդ.):

3. Հայկական մշակույթի Արծաթե դար կամ զարգացած ավատատիրության ժամանակաշրջան (IX–XIV դդ.):

4. Հայկական Վերածննդի կամ Հայկական Երկրորդ լուսավորության շրջափուլ (XVII դդ.–XX դ. սկիզբ):

5. Սովետական շրջան (XX դ.):

Հոդվածի հիմնական եզրահանգումը ամփոփված է հետևյալ գաղափարադրության մեջ: Որպես ազգակազմիչ և ազգապահպան գործոն հայկական մշակույթը քաղաքակրթության տարբեր ժամանակաշրջաններում ծավալել է իր ներքին կարողականությունը և հասարակական կյանքի կազմակերպման համազգային համընդհանուր ձևերը՝ դրանով իսկ հավաստելով հայ ժողովրդի անընդմեջ գոյությունն իր պատմական հայրենիքում (Հայկական բարձրավանդակում):

Հիմնաբառեր՝ հայագիտություն, հայ ազգային մշակույթ, հայ ազգային ինքնագիտակցություն, մշակույթը որպես ազգի ինքնաճանաչման միջոց, հայ ազգի հոգևոր վերածնունդ, հայ ազգի մշակութային ինքնատիպություն, մշակույթի խորհրդանշական կապիտալ, «փափուկ իշխանություն».

**ARMENOLOGY AS A MECHANISM FOR PRESERVING
ARMENIAN NATIONAL AUTHENTICITY:
HISTORY AND MODERNITY
(methodological aspects)**

R. Mirumyan

*Russian-Armenian University
Institute of Philosophy, Sociology and Law of the NAS RA
Doctor of Philosophical Science
Professor of Political Sciences*

ABSTRACT

The article postulates and substantiates the thesis that Armenology should restore its lost over the last century, for known reasons, ability to be the reflection of the language, history and culture of the Armenian nation, and become a powerful mechanism for preserving Armenian national self-consciousness (the cultural authenticity of the Armenian nation). This, in its turn, can serve as a guarantee for the preservation of the Armenian nation and Armenian national statehood today, in the circumstances of the collapse of the old and the formation of a new world order.

The article uses the following thesis as its initial premise. The process of forming a nation's culture is simultaneously the process of forming its historical consciousness. Culture is the highest form of manifestation of a nation's spiritual potential and at the same time the salvatory of its spiritual experience, the condition and result of comprehending its "beginning" in history, the most precise criterion of its civility, the best characteristic of its spiritual and moral appearance, the only mechanism for "legitimizing" its right to historical existence.

That is why in the historical existence of each nation the question of preserving their cultural authenticity has always been a question of primary importance. In various periods of history the question of mutual influence of cultures was and today continues to be the most tense point in the forming between nations relations.

The viability of a nation and its historical perspective are determined by the internal strength of its culture, which, in turn, arises from the strength of the ethnic archetypes that give rise to the nation.

The author correlates the stages of formation and development of Armenian studies with periods of powerful development of Armenian national culture:

1. The pre-Christian period – the era of the creation of Armenian mythology, folklore and pre-mashtotsian writing.

2. The era of the Golden Age of Armenian culture or the era of Armenian Enlightenment (V–VI centuries).
3. The era of the Silver Age of Armenian culture or the era of developed feudalism (IX–XIV centuries).
4. The period of Spiritual Renaissance or the Second Armenian Enlightenment (18th–early 20th centuries).
5. Soviet period (XX century).

The main conclusion of the article is the following idea. Historical continuity is characteristic of Armenian culture as a nation-forming factor. At various stages of civilization, Armenian culture reveals its internal capacity and universal national forms of organization of social life, thus testifying to the continuous existence of the Armenian people in the Armenian Highlands. Understanding and assessing this should become the main task of Armenology.

Keywords: Armenology, Armenian national culture, Armenian national self-awareness, culture as a means of self-knowledge of the Armenian nation, spiritual revival of the Armenian nation, Armenian cultural authenticity, symbolic capital of culture, “soft governance”.

УДК 303.01

**ՀԱՅ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ՄՏՔԻ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ
ՆՈՐ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄՇԱԿՈՒՄԸ
(20-ԴԴ ԴԱՐԻ 90-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՑ ՀԵՏՈ)**

Ա.Ա. Մինասյան

*ՀՀ ՊՆ ՊԱՀՀ Ռազմահումանիտար գիտությունների
հետազոտությունների կենտրոնի պետ
Փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ
minanush@gmail.com*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում ուսումնասիրվում է հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության հետազոտման նոր մեթոդաբանության ձևավորման գործընթացը 1990-ական թվականներից հետո: Խորհրդային Միության փլուզումից հետո մարքս-լենինյան փիլիսոփայությունը՝ որպես կոմունիստական գաղափարախոսության տեսական-փիլիսոփայական հիմք, հումանիտար գիտությունների համար այլևս կորցրել էր իր մեթոդաբանական կիրառելիությունը, իսկ նոր տեսական սկզբունքներ, նոր մեթոդաբանություն դեռևս չէր մշակվել: Նորանկախ Հայաստանի Հանրապետությունում ևս ստեղծվել էր յուրօրինակ «գաղափարախոսական վակուում», և այդ պայմաններում ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտում Կ. Միրումյանի ղեկավարությամբ, ձեռնարկվեց հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության նոր մեթոդաբանական մոտեցումների մշակման գործընթացը: Հումանիտար գիտությունների ուսումնասիրման մեթոդաբանական սկզբունքները կարևորվում են նաև այն պատճառով, որ դրանք էական նշանակություն ունեն ազգային ինքնության հիմքերի վերհանման տեսանկյունից: Հետազոտությունում վերլուծվում են 1992–2003թթ. հրատարակված «Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի

համակարգում» ժողովածուի պրակներում ներկայացված մեթոդաբանական մոտեցումները, որոնք դասակարգվում են երեք հիմնական խմբում՝ ընդհանուր մեթոդաբանական սկզբունքներ, մասնավոր մեթոդներ և ընդհանուր ու մասնավոր մեթոդների գործնական կիրառություններ: Հետազոտության արդյունքում պարզվում է, որ Ս. Արևշատյանի, Հ. Գևորգյանի և Կ. Միրումյանի առաջադրած մեթոդաբանական հայեցակարգերը փոխլրացնում են միմյանց և հնարավորություն են ընձեռում ուսումնասիրելու փիլիսոփայապատմական երևույթներն ու հիմնախնդիրները տարբեր դիտանկյուններից: Հոդվածի հեղինակը հանգում է այն եզրակացությանը, որ նշված մեթոդաբանական հայեցակարգային սկզբունքների և մասնավոր հետազոտական մեթոդների զուգակցված կիրառումը տեսականորեն կարող է ապահովել հայ մշակույթի և փիլիսոփայության պատմությանը նվիրված ուսումնասիրությունների օբյեկտիվ, բազմակողմանի ու արդյունավետ լուսաբանումը:

Հիմնաբառեր՝ մեթոդաբանություն, մշակույթ, հումանիտար գիտություններ, հայ փիլիսոփայության պատմություն, ազգային ինքնություն, ազգային կեցություն:

Խորհրդային Միության փլուզումից հետո, միութենական հանրապետությունների անկախացմանը հաջորդող տարիներին այդ հանրապետություններում, այդ թվում՝ Հայաստանի Հանրապետությունում, ստեղծվեց յուրօրինակ «գաղափարախոսական վակուում», որը հատկապես զգացնել էր տալիս հումանիտար գիտությունների, այդ թվում՝ մշակույթի և փիլիսոփայության պատմության, ուսումնասիրությունների ոլորտում: Բանն այն է, որ մարքս-լենինյան փիլիսոփայությունը՝ որպես կոմունիստական գաղափարախոսության տեսական-փիլիսոփայական հիմք, հումանիտար գիտությունների համար այլևս կորցրել էր իր կիրառելիությունը՝ որպես ուսումնասիրության «միակ ճշմարիտ գիտական ուսմունք և համապարփակ մեթոդ», իսկ նոր տեսական սկզբունքներ, նոր

մեթոդաբանություն դեռևս չէր մշակվել: Նորանկախ Հայաստանի Հանրապետությունում, չնայած այդ տարիներին ստեղծված բարդ աշխարհաքաղաքական իրավիճակին և սոցիալ-տնտեսական դժվարին պայմաններին (Ղարաբաղյան շարժում, երկրաշարժ, Արցախի ազատագրական պատերազմ, պարենային ապրանքների և էլեկտրաէներգիայի դեֆիցիտ), հումանիտար գիտությունների, այդ թվում՝ փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների բնագավառում, շարունակվում էին գիտական պրպտումներն ու ուսումնասիրությունները: Այսպես, ՀՀ Գիտությունների ակադեմիայի Փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտի հայ փիլիսոփայության պատմության բաժինը ձեռնարկել էր հայ փիլիսոփայության պատմության ակադեմիական բազմահատորյակի՝ հրատարակման կարևոր և խիստ պատասխանատու գործը՝ դրանում ներգրավելով ոլորտի մասնագիտական կարող ուժերը: Այս համարձակ ձեռնարկը պատշաճ մակարդակով իրականացնելու և ընդհանրապես ազգային փիլիսոփայապատմական հետազոտությունները խթանելու նպատակով ինստիտուտի հայ փիլիսոփայության բաժնի վարիչ, փ.գ.դ. Կառլեն Միրումյանի նախաձեռնությամբ և առաջնորդությամբ սկիզբ դրվեց փիլիսոփայապատմական ուսումնասիրությունների մեթոդաբանական հիմնախնդիրների հետազոտությանը՝ հատկապես կարևորելով հայ իմաստասիրական մտքի ուսումնասիրության և շարադրման նոր մեթոդաբանության մշակման խնդիրը: «Հայ փիլիսոփայության պատմաբանների առջև այսօր ծառացել է լուրջ ու կարևոր խնդիր՝ տեսական-մեթոդաբանական վերակոդմանը և ազգային հոգևոր մշակույթի, այդ թվում՝ փիլիսոփայության և գիտության պատմության ուսումնասիրության և շարադրանքի մեթոդաբանական հայեցակետի ստեղծման ուղղությամբ», - այսպիսին է նշված հիմնախնդրի Կ. Միրումյանի

ձևակերպումը [1]: Մեջբերման մեջ նշված է «մեթոդաբանական հայեցակետի» ստեղծման մասին, սակայն դատելով տարիների հեռվից, այսօր համարձակորեն կարելի է ասել, որ խոսքը հայ փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների **նոր մոտեցումների, մեթոդաբանական նոր հայեցակարգի կամ հայեցակարգերի** ստեղծման մասին է: Հոդվածում համակարգային ձևով ուսումնասիրվում և վերլուծվում են 90-ական թվականների բեկումնային տարիներին առաջ քաշված ազգային մշակույթի, մասնավորապես՝ հայ փիլիսոփայության պատմության հետազոտության ելակետային նոր սկզբունքները, մասնավոր մեթոդները և դրանց կոնկրետ կիրառումները, որոնք կարող են կարևոր տեսական կողմնորոշիչներ հանդիսանալ նաև ազգային ինքնության որոնումների արդի բարդ ժամանակաշրջանում:

1992թ. լույս տեսավ «Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. հայ փիլիսոփայության պատմության մեթոդաբանական հարցեր» հոդվածների ժողովածուն՝ նվիրված վերոնշյալ հիմնախնդիրների քննարկմանը. «Սույն կոլեկտիվ աշխատանքը, որ լույս ընծայվեց մեթոդաբանական սուր ճգնաժամի և կարծիքների ու հետազոտական դիրքորոշումների ձևավորվող հոգնականության (պլուրալիզմի) ժամանակաշրջանում, ըստ էության փիլիսոփայության պատմության մասնագետների առաջին լուրջ փորձն է ընդհանուր ուժերով կողմնորոշվել ստեղծված աշխարհայացքային և իմացաբանական իրավիճակում, նշմարել առաջադրված խնդիրների լուծման հնարավոր ուղիները» [2]: Բարեբախտաբար, նախաձեռնությունը եղավ շարունակական և 1995, 1998, 2000, 2003թթ. լույս տեսան ժողովածուի հաջորդ պրակները, որոնցում ձեռնարկի հեղինակ և մենագրական աշխատությունների գլխավոր խմբագիր Կ. Միրումյանի ծավալուն հոդվածների հետ մեկտեղ զետեղված են նաև ժամանակակից հայ փիլիսոփայության երախտավորների՝ Մեն Արևշատյանի,

Համլետ Գևորգյանի, Հրաչիկ Միրզոյանի, Յակով Խաչիկյանի, ինչպես նաև՝ Ռիմա Միրումյանի, Մեյրան Զաքարյանի, Սոս Մարգարյանի, Յուրի Հովակիմյանի և այլոց հողվածները: Ժողովածուի հողվածներում արծարծված մի շարք գաղափարներ, անցնելով ժամանակի քննությունը, հղկվեցին, բյուրեղացան, հետագա զարգացում ստացան հեղինակների այլ աշխատություններում: Հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության և շարադրանքի մեթոդաբանական մի շարք սկզբունքներ նաև գործնականում կիրառվեցին հայ փիլիսոփայության պատմության բազմահատորյակի առաջին հատորի շարադրման ընթացքում [3], ինչպես նաև՝ Կ. Միրումյանի՝ հայ տեսական մտքի պատմության որոշակի ուղղություններին և հիմնախնդիրներին վերաբերող մենագրություններում [4], [5]:

«Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. հայ փիլիսոփայության պատմության մեթոդաբանական հարցեր» ժողովածուի պրակներում քննարկվող մեթոդաբանական հիմնահարցները և առաջարկվող մեթոդաբանական մոտեցումները կարելի դասակարգել երեք հիմնական խմբերում.

1. **Ընդհանուր մեթոդաբանական հիմնախնդիրներ.** քննարկվում են հումանիտար գիտությունների, մասնավորապես՝ հայ փիլիսոփայության, ուսումնասիրության և շարադրման **եվակետային սկզբունքներն ու դիրքորոշումները** (տեսական-մեթոդաբանական այս սկզբունքային հարցերը համակարգային քննարկման առարկա են դառնում Ս. Արևշատյանի, Հ. Գևորգյանի և Կ. Միրումյանի հողվածներում):

2. **Մասնավոր մեթոդաբանական հարցադրումներն** ուղղված են որոշակի դարաշրջանների և կոնկրետ փիլիսոփայապատմական հիմնախնդիրների հետազոտությունների **մասնավոր, բայց կարևոր նշանակություն ունեցող մեթոդաբանական խնդիրների լուծմանը:**

Ժողովածուի տարբեր պրակներում արծարծվում են այնպիսի մասնավոր մեթոդաբանական հիմնախնդիրներ, ինչպիսիք են.

- Հայ միջնադարյան փիլիսոփայության պատմության առանձնահատկությունները (մասնավորապես՝ տեսական աղբյուրների շարքում աստվածաբանական գրականության ներառման հարցերը) (Ս.Արևշատյան, Կ. Միրումյան),
- Հայ փիլիսոփայական տերմինաբանությունը և գաղափարների ժառանգորդումը (Հ. Գևորգյան),
- Կրոնադավանաբանական պայքարը և հայ փիլիսոփայական միտքը (Հր. Միրզոյան, Ս. Արևշատյան),
- XIX դարի հայ փիլիսոփայության ուսումնասիրության առանձնահատկությունները (մասնավորապես՝ հրապարակախոսությանը և փոխառության խնդրին վերաբերող հարցերը), (Ռ. Միրումյան, Կ. Միրումյան, Յա. Խաչիկյան, Ս. Մարգարյան),
- Ժամանակակից արևմտյան փիլիսոփայությունը և նրա հնարավոր ազդեցությունը հայ փիլիսոփայության վրա (Հ. Գևորգյան),
- «Հայկական վերածնության» տեսությունը և դրան աղերսվող մի շարք մեթոդաբանական խնդիրներ (Ս. Զաքարյան),
- Գեղարվեստական գրականությունը որպես փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների առարկա (Կ. Միրումյան) և այլն:

3. Ընդհանուր և մասնավոր փիլիսոփայապատմական մեթոդների գործնական կիրառումներ, երբ տեսականորեն ձևակերպված հետազոտական մեթոդները գործածվում են կոնկրետ փիլիսոփայապատմական հիմնախնդիրների ուսումնասիրության և ներկայացման ընթացքում: Մեթոդաբանական

ժողովածուի պրակների մի շարք հոդվածներում ներկայացվում են հետևյալ կոնկրետ հիմնախնդիրների ուսումնասիրությունները.

Պավլիկյան շարժումը ազգային կեցության համատեքստում՝ պատմափիլիսոփայական հիմնահարցերը ազգային կեցության համատեքստում դիտարկելու մեթոդով (Կ. Միրումյան) [6],

- Ստեփանոս Նազարյանի պատմափիլիսոփայության ուսումնասիրություն՝ կիրառվում են մի շարք ընդհանուր և մասնավոր բնույթի մեթոդներ (Ռ. Միրումյան) [7],
- Ազգային կրթության և դաստիարակության սահմանադրական կանոնակարգման հիմնախնդիրը՝ նշված հիմնախնդիրը դիտարկվում է քաղաքական և գաղափարախոսական խնդիրների հետ զուգակցված, ազգային հոգևոր մշակույթի համակարգում (Լ. Սարվազյան) [8],
- Հավատի և բանականության «ճշմարտությունների» հարաբերակցությունը Հովհան Ռոտունեցու աշխարհայացքում՝ Ռոտունեցու աշխարհայացքի բնորոշ գծերը գործնականում վեր են հանվում նաև նրա աստվածաբանական մեկնությունների վերլուծության մեթոդաբանական սկզբունքի հիման վրա (Ա. Մինասյան) [9] և այլն:

Հարկ է հատկապես շեշտել այն հանգամանքը, որ այս երեք խմբերում միավորված մեթոդները փոխկապակցված են, գտնվում են սերտ միասնության մեջ և փոխլրացնում են իրար:

Նպատակահարմար ենք համարում առավել հանգամանալից անդրադառնալ **ընդհանուր մեթոդաբանական հիմնախնդիրների քննությանը** և դրա արդյունքում ձևավորված հայեցակարգերին, քանի որ դրանք «աշխարհայացքային, ընդհանուր տեսական և հետազոտական կողմնորոշիչների և սկզբունքների» դեր են կատարում և որպես այդպիսին սկզբունքորեն չեն բացառում «մասնավոր կամ այլ տիպի ընդհանուր մեթոդաբանական համադրույթների գոյությունը

և դրանց կիրառումը ազգային պատմության ուսումնասիրության ժամանակ» [10]:

Հայ իմաստասիրական մտքի ուսումնասիրության ելակետային մոտեցումներն ու սկզբունքային հարցերը հիմնականում քննարկվում են Ս. Արևշատյանի, Հ. Գևորգյանի և Կ. Միրումյանի աշխատություններում:

Այսպես, Սեն Արևշատյանը անդրադառնալով հումանիտար հետազոտություններում (փիլիսոփայական մտքի պատմություն, գրականություն, արվեստ, ճարտարապետություն և այլն) «մարքսիստական դավանանքին գաղափարական հավատարմության» ԽՍՀՄ-ում ընդունված պրակտիկային, կարևորում է այն միտքը, որ ստեղծված նոր իրավիճակում փիլիսոփա-պատմաբանները հնարավորություն ունեն լուսաբանելու և գնահատելու «հայ իմաստասիրական բազմադարյան ժառանգությունն առանց գաղափարական բարդությունների» [11]: Հայ իմաստասիրական մտքի ճանաչված հետազոտողը համոզված է, որ տարիներ շարունակ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության բնագավառում ևս կիրառված «հեղափոխական» սկզբունքը «աղավաղում էր հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման իրական պատկերը, չափազանցնում մատերիալիզմի տարրը»՝ զգալի վնաս պատճառելով «պատմական նյութի ոչ ճիշտ լուսաբանման, միջնադարյան մտածողներին արհեստականորեն իրար հակադրելու, երբեմն էլ գոյություն չունեցող ուղղությունների ստեղծման» առումով: Նա նաև կարծում է, որ փիլիսոփայության մյուս բնագավառների համեմատությամբ, որոնք անմիջականորեն են ենթակա «գաղափարախոսական գրաքննության», հայ փիլիսոփայության պատմաբաններին «հաջողվել է անցյալի ժառանգության վերհանման պատրվակով սկսել հայագիտության նոր բնագավառի արդյունավետ մշակումը» [12]: Խոսքն այստեղ այն ուսումնասիրությունների մա-

սին է, որոնք վերաբերում են հայ փիլիսոփայության պատմությանը. հայագիտության այս համեմատաբար նոր բնագավառը խորհրդային տարիներին փիլիսոփա-պատմաբանների հետևողական ջանքերի շնորհիվ գրանցեց զգալի առաջընթաց:

Ազգային մշակույթի և տեսական մտքի պատմության ուսումնասիրության և շարադրման վերաբերյալ Ս. Արևշատյանի առաջ քաշած ընդհանուր մեթոդաբանական դիրքորոշումն արտահայտված է կոլեկտիվ մենագրության բուն վերնագրում՝ «Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում»: Հայ փիլիսոփայության պատմության մեծ երախտավորը կասկած չունի, որ փիլիսոփայությունը, «պահպանելով սերտ կապերը գիտության, կրոնի, գեղարվեստական գրականության հետ», հայ միջնադարյան հոգևոր մշակույթի համակարգում գրավում է իր ուրույն տեղը՝ «որպես գիտությունների համակարգի մեջ մտնող և արտոնյալ բաղադրյալ գիտություն»: Բայց այն, պետք է խոստովանել, ինչպես և մյուս երկրներում, ծառայում էր աստվածաբանական խնդիրների լուծմանը, այսինքն՝ կենտրոնական տեղ գրավելով գիտությունների համակարգում՝ փիլիսոփայությունը միաժամանակ աստվածաբանությունը նախապատրաստող և նրան ծառայող գիտություն էր [13]: Ս. Արևշատյանը հայ իմաստասիրական մտքի ներկայացումը՝ «կտրված միջնադարյան գիտության համակարգից», «մեկուսացված հոգևոր մշակույթի միասնական ոլորտից» համարում է հայ փիլիսոփայության պատմությանը նվիրված խորհրդային շրջանի երկու ընդհանրացնող աշխատությունների¹ թերությունը և կարծում է, որ եկել է այն հաղթահարելու ժամանակը: Պետք է նշել, որ հոգուտ «հայ իմաստասիրական մտքի պատմությունը

¹ *Խոսքը Վ. Չալոյանի և Հ. Գաբրիելյանի՝ հայ փիլիսոփայության պատմությանը նվիրված աշխատությունների մասին է (Չալոյան Վ.Կ. История армянской философии. Ер., 1959. Գաբրիելյան Հ. Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, 4 հատորով, Եր., 1956–1964):*

հայ հոգևոր մշակույթի համակարգում» դիտարկելու հիմնադրույթի Ս. Արևշատյանի առաջադրած տեսական փաստարկները բավականաչափ համոզիչ են, առավել ևս, որ այն՝ որպես հիմնարար մեթոդաբանական սկզբունք, գործնականում արդեն իսկ արդյունավետ կերպով կիրառվել էր նրա՝ «Փիլիսոփայական գիտության ձևավորումը Հին Հայաստանում (V–VI դդ.)» հիմնարար աշխատության մեջ [14]:

Վերոնշյալ մեթոդաբանական հիմնադրույթը համարելով լիովին ընդունելի՝ հայ իմաստասիրական մտքի պատմության ուսումնասիրության մեթոդաբանական տարբեր դիրքորոշումներով են հանդես գալիս Հ.Գևորգյանը և Կ. Միրումյանը, ովքեր, ի դեպ, իրենց մոտեցումները առավել հանգամանալից և փաստարկված ներկայացրել են նաև այդ տարիներին հրապարակված իրենց մենագրություններում [15], [16], որոնցում տեղ գտած մի շարք գաղափարներ հայեցակարգային զարգացում են ստացել նշված հեղինակների հետագա տարիներին հրապարակված աշխատություններում [17], [18], [19]:

Հ. Գևորգյանը համոզված է, որ «Հայ փիլիսոփայությունը, լինելով հայ մշակույթի բաղկացուցիչ մասը, միաժամանակ, հարկավ, փիլիսոփայության ընդհանուր պատմության եզակի երևույթներից մեկն է և, ուրեմն, պետք է դիտարկվի նրա մեթոդաբանական ընդհանուր սկզբունքների տեսանկյունից» [20]: Ըստ ակադեմիկոսի, փիլիսոփայական գիտելիքի դեպքում (ի տարբերություն գիտական ուսմունքների և գիտատեխնիկական նվաճումների) դժվարությունն այն է, թե որքանով կարող են Արևմուտքի «պատմամշակութային միջավայրում հանդես եկած փիլիսոփայական գաղափարներն ու տեսությունները ընկալվել, ըմբռնվել ու առավել ևս ադապտացվել մեկ ուրիշ, տվյալ դեպքում՝ հայկական, պատմամշակութային իրողության մեջ» [21]: Այդ դժվարությունը սակայն, ըստ Հ.Գևորգյանի, հայկական մշակույթի և մասնավորապես՝ փիլիսոփայական մտքի համար, հաղթահարելի է,

քանի որ «նրան հատուկ է եղել, պատմականորեն, կողմնորոշումը ընդհանուր առմամբ դեպի հունական, հելլենիստական, միջերկրածովյան և ապա, Նոր ու Նորագույն ժամանակներում, դեպի եվրոպական մշակույթը» [22]:

Կոնկրետացնելով այս ելակետային հիմնադրույթը միջնադարյան մշակույթի և տեսական մտքի պատմության նկատմամբ, Հ. Գևորգյանը առանձնացնում է մի շարք համընդհանուր մեթոդաբանական բնութագրիչներ, ինչպիսիք են՝ *ավանդապահությունը* (ավանդույթի պահպանում և վերարտադրում յուրաքանչյուր նոր սերնդի համար), *հեղինակագործությունը* (հեղինակությունների մոթեթին քաջատեղյակությունը և տեղին հիշատակումը ոչ միայն արժանիք էր համարվում, այլև անհրաժեշտություն), *կոմպիլյատիվությունը* (մեծաթիվ տարբեր տեսական աղբյուրների օգտագործումը և դրանով իսկ սեփական փաստարկման համակարգն ամրացնելը), *տիպական կադապրաների օգտագործումը* (փաստերի նկարագրման և գաղափարների ներկայացման կայուն նմուշների կրկնությունը երկից երկ) և այլն, որոնք իրենց վառ դրսևորումներն ունեն նաև հայ միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ: Նա բերում է իր այս թեզը հիմնավորող բազմաթիվ օրինակներ հայ միջնադարյան փիլիսոփայական երկերից և հանգում շատ կարևոր հայեցակարգային եզրակացության. «Պատմական բոլոր դարաշրջաններում հայ մշակույթը կարող գտնվեց, առնչվելով ժամանակի առաջավոր քաղաքակրթություններին, իր ներքին հնարավորությունների ծավալումով ստեղծել դրանց համարժեք հոգևոր մշակույթ և հավասար երկխոսության մեջ մտնել դրանց հետ»: Հայ փիլիսոփան ճշգրտում է, որ «գարգացած ազգային մշակույթ» երևույթը պատմականորեն նշանակում է, որ տվյալ մշակույթում առկա են այնպիսի ներքին կարողականություններ, որոնք կարող են ծավալվել այդ դարաշրջանի քաղաքակրթության մշակութային ամբողջ տարածության մեջ: Հայ մշակույթի մեջ այդպիսի ակնառու օրինակներ է Գևորգյանը համարում «ուշ

անտիկ շրջանի և վաղ միջնադարի հայ հելլենիստական մշակույթը, մեր Ոսկեդարը, Կիլիկյան Հայաստանի մշակույթը միջերկրածովյան քաղաքակրթության հենքի վրա, XIX–XX դդ. մեր եվրոպականացած մշակույթը»: Ըստ այդմ, հայ փիլիսոփայության պատմության մասնագետի հետազոտական հիմնական խնդիրը պետք է լինի ոչ թե յուրաքանչյուր դարաշրջանի համար «համաշխարհային մասշտաբի» հայ մտածող գտնելը, այլ «նկարագրել քաղաքակրթության տվյալ դարաշրջանի... մակարդակին գտնվող ուսմունքները հայ փիլիսոփայական գրականության մեջ, առանձնացնել այն մտածողներին, որոնց երկասիրությունները խտացրել են ժամանակի գաղափարները ու գիտելիքների հանրագումարը և ներգծվում են ժամանակի հիմնական փիլիսոփայական ուղղությունների ու դպրոցների մեջ» [23]: Իր այս ելակետային հիմնադրույթները՝ ծավալուն և առավել հանգամանակից փաստարկմամբ, Հ. Գևորգյանը ձևակերպում է որպես ազգի, ազգային մշակույթի և պատմության վերաբերյալ կուռ, ամբողջական հայեցակարգ՝ մշակույթի և պատմության փիլիսոփայությանը նվիրված իր հիմնարար աշխատություններում²:

² Այսպես, «Ազգային մշակույթը՝ պատմության փիլիսոփայության տեսանկյունից» (Տե՛ս *Геворкян Г.А. Национальная культура с точки зрения философии истории*. Ер., 1992) և «Ազգ, ազգային պետություն, ազգային մշակույթ» (Տե՛ս *Գևորգյան Հ.Ա. Ազգ, ազգային պետություն, ազգային մշակույթ*. հայկական հարցը ժամանակակից քաղաքագիտական տեսությունների լույսի տակ, Եր., 1997) աշխատություններում ժամանակակից մշակութաբանական և պատմափիլիսոփայական ուսմունքների քննադատական վերաիմաստավորման լույսի ներքո, ելնելով պատմամշակութային երևույթների անկրկնելիության և եզակիության մեթոդաբանական սկզբունքից՝ նա սահմանում և տարբերակում է ազգային ինքնությունն ու ազգային մշակույթը՝ էթնիկական ինքնությունից և էթնիկ (ազգագրական) մշակույթից, այնուհետև առանձնացնում է այն ելակետային հասկացությունները (մասնավորապես՝ մշակույթի «դիախրոնիկ» և «սինխրոնիկ ամբողջականության» կատեգորիաները), որոնցով ընդհանրապես բնութագրվում են ազգային մշակույթները, բացահայտում է մշակույթների փոխներգործության և փոխազդեցության մեխանիզմները, ինչպես նաև մատնանշում ժողովուրդների սոցիալական վարքի և հասարակական գիտակցության մշակութային բաղադրիչները:

Իր փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների մեթոդաբանական հայեցակարգում Կառլեն Միրումյանը նախ հանգամանալից վերլուծում է մարքս-լենինյան մեթոդաբանության ինչպես թերությունները, այնպես էլ առավելությունները: Նա համարում է, որ «Բազմաթիվ մեքենայությունների, գաղափարախոսական կանխադրություններին ենթարկվելու հետևանքով բուն Մարքսից «մարքսիստական» ուսմունքում այնքան էլ շատ բան չի մնացել: Այդ իմաստով դեռ լիովին բացահայտված չեն մարքսիզմի իրական տեղը փիլիսոփայության պատմության մեջ և նրա, որպես մեթոդաբանության, գիտական և պատմական նշանակությունը» [24]: Հետագա աշխատություններում, անդրադառնալով այդ խնդրին առավել հանգամանորեն, Կ. Միրումյանը մարդկային մտքի պատմության մեջ մարքստական տեսության դերն ու նշանակությունը տեսնում է ոչ թե նրա «համապարփակության և բացարձակության, միակ ճշմարիտ գիտական ուսմունք լինելու» մեջ, այլ արժևորում է «հասարակության բնապատմական զարգացման, պատմական զարգացման իմացության մեջ տնտեսական հարաբերությունների կարևորման և դրանց առանձնահատուկ տեղ հատկացնելու» վերաբերյալ մարքսիստական սկզբունքը [25]: Բոլոր դեպքերում, կարծում է հայ փիլիսոփան, մարքսիստական, ինչպես և մյուս արևմտյան փիլիսոփայական համակարգերը «չեն կարող մեթոդաբանության դեր ստանձնել հայ ժողովրդի պատմության և ազգային մշակույթի ուսումնասիրության ոլորտում, բայց ոչ դրանց տեսականորեն չփնտրված կամ հակագիտական լինելու պատճառով», այլ որովհետև ցանկացած մեթոդաբանության «մեխանիկական ընդօրինակումը կամ կոսմետիկ «վերանորոգումը»» այն կիրառելի չի դարձնում ազգային մշակույթի և տեսական մտքի պատմության նկատմամբ. մեթոդաբանական որոնումները պետք է ընթանան սեփական մեթոդաբանական հիմքերի մշակման ուղղությամբ [26]:

Բերելով մի շարք փաստարկներ «արևմտյան գիտնականների և փիլիսոփաների կողմից մշակված» փիլիսոփայության և գիտության պատմությանը վերաբերող «բազմաթիվ մեթոդաբանական հայեցակետերից» որևէ մեկի ընտրության հիմնադրույթի դեմ՝ Կ. Միրումյանը համարում է, որ «յուրաքանչյուր ազգի մշակույթի պատմություն պահանջում է սեփական տեսական-մեթոդաբանական հիմքերի մշակում»։ Միրումյանի ելակետային դիրքորոշումն այն է, որ «մեթոդաբանական սկզբունքները և տեսությունները պետք է բխեցվեն իրական պատմամշակութային գործընթացի կոնկրետ վերլուծություններից, այս կամ այն տեսական մակարդակի վրա արտացոլեն այդ գործընթացի էությունն ու ներքին օրինաչափությունները»։ Կ. Միրումյանը, սակայն, կարևոր ճշգրտում է կատարում, որ նշված մոտեցման դեպքում արդեն իսկ գոյություն ունեցող մեթոդաբանական տեսությունները ոչ միայն չեն բացառվում, այլ ենթադրվում են՝ «դրանք անընդհատ ստուգելով և ճշգրտելով կոնկրետ պատմական հետազոտությունների ընթացքում» [27]։ Ի հայտ բերելով խորհրդային ժամանակաշրջանում իրականացված փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների մի շարք թերություններ՝ Կ. Միրումյանը հանգում է իր հաջորդ կարևոր մեթոդաբանական սկզբունքին. «Գիտության և փիլիսոփայության պատմության գիտական վերլուծությունը պահանջում է համալիր, համակարգված մոտեցում, որի միջուկը գիտափիլիսոփայական գիտելիքի և հասարակության զարգացման հարաբերակցության խնդիրն է»։ Այսինքն, իր միտքը ճշգրտում է Միրումյանը, հումանիտար գիտելիքի զարգացման գործընթացը հարկ է դիտարկել որպես միմյանց փոխալայմանավորող ներքին (գիտելիքի տվյալ ոլորտին ներհատուկ ճանաչողական գործընթացներ) և արտաքին (տվյալ ժամանակաշրջանին բնորոշ սոցիալ-մշակութային գործոններ) կողմերի ամբողջություն [28]։

Մեթոդաբանական հիմնախնդիրներին նվիրված մենագրական ժողովածուի երկրորդ պրակտում Կ. Միրումյանը կոնկրետացնում է իր դատողությունները հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության և շարադրանքի ելակետային սկզբունքի հարցի շուրջ և հանգում «ազգային կեցության» հիմնարար մեթոդաբանական հասկացությանը: Տարբերակելով «հասարակական կեցություն» և «ազգային կեցություն» հասկացությունները՝ Միրումյանը կարծում է, որ «հասարակություն հասկացությունն առնչվում է պետություն հասկացությանը» և այն ենթադրում է «պետական-քաղաքական կառույցների, իրավական նորմերի համակարգերի առկայություն, որոնցով կարգավորվում են հասարակական հարաբերությունները պետության ներսում»: Սակայն իրավիճակը փոխվում է, երբ որևէ ժողովուրդ ներառվում է մի այլ պետության կազմի մեջ և ստիպված է ենթարկվել այնտեղ գործող իրավաքաղաքական կարգավորումներին: Բանն այն է, որ երկրի ռազմաքաղաքական նվաճումը անմիջապես չի հանգեցնում տվյալ հանրության մեջ ավանդաբար ձևավորված հարաբերությունների բոլոր ձևերի ոչնչացմանը, և նման դեպքում, ըստ հայ փիլիսոփա-պատմաբանի, «ճիշտ կլինի խոսել ոչ թե հասարակության կամ սոցիալական հանրության, այլ ազգի և ազգային հանրության մասին» [29]:

Հիմնվելով առկա սկզբնաղբյուրների և պատմական ուսումնասիրությունների պատմական-փիլիսոփայական վերլուծության վրա՝ Կ. Միրումյանը հանգում է «ազգային կեցության» ելակետային հասկացությանը. «Ազգային կեցությունը նյութական և հոգևոր գոյացումների ամբողջությունն է, որոնք կազմում են ազգի գոյատևման և գործառնության հիմքը: Նյութական գոյացումների տակ հասկացվում են տնտեսական, հարկային հարաբերությունները, ռազմաքաղաքական իրավիճակը և այլն, իսկ հոգևորի՝ ազգի հոգևոր-մշակութային գործունեության նյութականացված ձևերը՝

ուսումնակրթական և դաստիարակչական համակարգերը, գիտա-մշակութային և ուսումնական կենտրոնները, ազգային ավանդույթներն ու սովորույթները, ազգի գոյապահպանության առումով կարևոր պատմական իրադարձությունների ընկալման և արտահայտման գիտակցական ձևերը, որոնք ժամանակի ընթացքում ձեռք են բերել գոյաբանական կարգավիճակ և նշանակալիություն» [30]: Ինչ վերաբերում է «ազգային գիտակցություն» հասկացությանը, ապա այն Կ. Միրումյանը համարում է «ազգային կեցության արտացոլումը»:

Կ. Միրումյանը ցույց է տալիս, որ «իր պատմության առանձին դարաշրջաններում Հայաստանը կենտրոնացված պետական-քաղաքական իշխանությամբ հզոր պետություն է եղել՝ Այրարատյան թագավորություն, Արտաշիսյանների, Արշակունիների, Բագրատունիների հարստություններ, Կիլիկիայի հայոց թագավորություն և այլն: Ակնհայտ է, որ այս դեպքերում հայ հասարակության մասին մենք կարող ենք խոսել սոցիոլոգիական առումով: Բացի այդ, հայտնի է, որ գտնվելով Հռոմի, Բյուզանդիայի, Պարսկաստանի, Արաբական խալիֆայության և այլոց տիրապետության տակ, Հայաստանի տարբեր մասեր հաճախ պահպանում կամ ձեռք էին բերում պետականության տարրեր, ներազգային և մշակութային կյանքի կազմակերպման ոլորտում որոշակի ինքնություն, սակայն այս դեպքում, հասկանալի է, արդեն դժվար էր միանշանակորեն խոսել հայ հասարակության մասին վերը նշված իմաստով»: Ուստի, ըստ Միրումյանի հայեցակարգի, եթե կենտրոնացված պետականության առկայության դեպքում «խնդիրն ու գերիշխող գաղափարն ազգային պետականության, պետական ամբողջականության պահպանումն էր», ապա դրա բացակայության պարագայում որպես գերիշխող գաղափար «հանդես էր գալիս ազգային ինքնապաշտպանության, ազգային միասնության խնդիրը՝ որպես

ազգային պետականության վերականգնման երաշխիք և անհրաժեշտ պայման» [31]:

Հարկ է նշել, որ հայ իմաստասիրական մտքի պատմության մեթոդաբանական խնդիրների շուրջ քննարկումների շրջանակում ծագած իր դիտարկումները Կ. Միրումյանը ամբողջացրեց և բազմակողմանի փաստարկված ձևով ներկայացրեց իր «Մշակութային ինքնությունը ազգային կեցության կոնտեքստում. Հայաստանում մշակույթի քաղաքական կոնցեպցիայի ձևավորման շուրջը» հայեցակարգային բնույթի աշխատության մեջ: Հետաքրքրական է, որ զուտ մեթոդաբանականից բացի՝ հայ փիլիսոփան աշխատության եզրակացության մեջ կարևորում է նաև այն, որ «Կատարված կշռադատություններն ու եզրահանգումներն ունեն ոչ միայն պատմական արժեք, դրանք հաշվի առնելը կարևոր է ոչ միայն հայ ժողովրդի պատմական անցյալի լուսաբանման համար, այն կենդանի դաս է բոլոր հաջորդ սերունդների համար, այդ թվում՝ մեր սերնդի համար: *Մի բան ակնհայտ է. հարյուրամյակներ շարունակ հայ եկեղեցու և մշակույթի գործիչները փաստացի հանդես էին գալիս նաև որպես քաղաքական գործիչներ, որպես ազգային քաղաքական ծրագրի կրողներ, որոնք ձգտում էին իրականացնել, կյանքի կոչել ծրագրային գաղափարներ՝ նպաստելով մշակութային, իսկ դրա միջոցով՝ նաև հոգևոր և մտավոր, քաղաքական ինքնության պահպանմանը:* (ընդգծումը իմն է՝ Ա.Մ.) Դա նպատակ էր, որին ուղղված էին հոգևոր մշակութային բոլոր ոլորտները՝ գիտությունը և փիլիսոփայությունը, գրականությունը և արվեստը, պատմագրությունը և ճարտասանությունը, դպրոցը և կրթությունը և այլն» [32]:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության և շարադրման ընդհանուր՝ ելակետային կողմնորոշիչներին վերաբերող ներ-

կայացված հայեցակարգերը, հիմնված լինելով հայոց պատմության և հոգևոր մշակույթի իրողությունների, ինչպես նաև՝ տեսական որոշակի սկզբունքների (համակարգային մոտեցում, ընդհանուրի և մասնավորի փոխհարաբերության դիալեկտիկական սկզբունք, պատմականության մեթոդ և այլն) վրա, համոզիչ են և բավարար չափով փաստարկված են հեղինակների կողմից: Ս. Արևշատյանի, Հ. Գևորգյանի և Կ. Միրումյանի առաջ քաշած ելակետային մեթոդաբանական հայեցակարգերն ամեննին չեն բացառում միմյանց, մեթոդաբանական պլյուրալիզմի սկզբունքի հիման վրա փոխլրացնում են իրար և հնարավորություն են ընձեռում ուսումնասիրելու փիլիսոփայապատմական երևույթներն ու հիմնախնդիրները տարբեր դիտանկյուններից: Նշված մեթոդաբանական հայեցակարգերի և մասնավոր հետազոտական մեթոդների համատեղ կիրառումը տեսականորեն հնարավորություն է ընձեռում ապահովելու ազգային մշակույթի և փիլիսոփայապատմական երևույթների ուսումնասիրությունների օբյեկտիվությունը, բազմակողմանիությունն ու արդյունավետությունը:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Միրումյան Կ.Ս.*, Փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների մեթոդաբանական խնդիրների շուրջը // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. հայ փիլիսոփայության պատմության մեթոդաբանական հարցեր, պրակ 1, Եր., 1992, էջ 54:
2. *Արևշատյան Ս., Միրումյան Կ.*, Փիլիսոփայա-պատմական հետազոտությունների մեթոդաբանական հիմնավորման շուրջ // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 2, Եր., 1995, էջ 13:
3. Տե՛ս՝ *Արևշատյան Ս.Ս., Միրումյան Կ.Ս.*, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. հին շրջան և վաղ միջնադար: ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտ: Եր., 2007:
4. Տե՛ս՝ *Мирумян К.А.* Антология армянской педагогической мысли: с древнейших времен до 18 века. Ер., 2019.
5. Տե՛ս՝ *Мирумян К.А.* Армянская политическая мысль: формирование и этапы развития. Ер., 2021.

6. Տե՛ս՝ *Միրումյան Կ.Ա.*, Պավլիկյան շարժումը ազգային կեցության համատեքստում // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 2, Եր., 1995, էջ 49–72:
7. Տե՛ս՝ *Միրումյան Ռ.Ա.*, Ստ. Նազարյանի պատմափիլիսոփայության ուսումնասիրման մեթոդաբանական սկզբունքների մասին // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 4, Ե., 2000. էջ 103–117:
8. *Սարվազյան Լ.Ս.*, Ազգային կրթության և դաստիարակության սահմանադրական կանոնակարգման հիմնախնդիրը // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 5, Եր., 2003, էջ 158–179:
9. Տե՛ս՝ *Մինասյան Ա.Ա.*, Հավատի և բանականության «ճշմարտությունների» հարաբերակցությունը Հովհան Ռոտունեցու աշխարհայացքում // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 5, Եր., 2003, էջ 68–79:
10. Տե՛ս՝ *Միրումյան Կ.Ա.*, «Ազգային պատմության մեթոդաբանություն» հասկացության կարգավիճակի մասին // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 3, Եր., 1998, էջ 36:
11. Տե՛ս՝ *Արևշատյան Ս.Ս.*, Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 1, էջ 4:
12. Տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ 4–9:
13. Տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ 9–12:
14. Տե՛ս՝ *Аревшатян С.С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). Ер., 1973.
15. Տե՛ս *Геворкян Г.А.* Национальная культура с точки зрения философии истории. Е., 1992.
16. Տե՛ս *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия: к формированию политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994.
17. Տե՛ս *Միրումյան Կ.Ա.*, Ազգային մտքի հետազոտության մեթոդաբանական հարցերի շուրջ // «Վէմ» համահայկական հանդես, թիվ 3 (35) հուլիս–սեպտեմբեր, 2011, էջ 13–33:
18. Տե՛ս *Գևորգյան Հ.Ա.*, Փիլիսոփայություն. պատմություն. մշակույթ: Ե., 2005:
19. Տե՛ս՝ *Геворкян Г.А.* Философия. Наука. Культура. Ер., 2010.
20. *Գևորգյան Հ.Ա.*, Հայ փիլիսոփայության պատմության մշակութաբանական տեսանկյունները // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 1, էջ 24:

21. Տե՛ս՝ *Գևորգյան Հ.*, Ժամանակակից արևմտյան փիլիսոփայությունը և նրա հնարավոր ազդեցությունը հայ փիլիսոփայության զարգացման վրա // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 3, էջ 4:
22. Նույն տեղում, էջ 5:
23. Տե՛ս՝ *Գևորգյան Հ.Ա.*, Հայ փիլիսոփայության պատմության մշակութաբանական տեսանկյունները, էջ 28–38:
24. *Միրումյան Կ.Ա.*, Փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների մեթոդաբանական խնդիրների շուրջը, էջ 49:
25. Տե՛ս՝ *Միրումյան Կ.Ա.*, «Ազգային պատմության մեթոդաբանություն» հասկացության կարգավիճակի մասին // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 3, էջ 29–30:
26. Տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ 31–32:
27. Տե՛ս՝ *Միրումյան Կ.Ա.*, Փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների մեթոդաբանական խնդիրների շուրջը, էջ. 52–53:
28. Տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ. 58–59:
29. Տե՛ս՝ *Միրումյան Կ.Ա.*, Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության ելակետային մեթոդաբանական հասկացությունների մասին (հարցադրման կարգով) // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 2, Եր., 1995, էջ. 29–31:
30. Նույն տեղում, էջ 38:
31. Տե՛ս *Միրումյան Կ.Ա.*, Ազգային մտքի ուսումնասիրության մեթոդաբանական հիմքերի շուրջ // Վէմ, թիվ 3 (35), հուլիս-սեպտեմբեր, Եր., 2011, էջ. 25–27:
32. *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия: к формированию политической концепции культуры в Армении, Ер. С. 102.

**РАЗРАБОТКА НОВОЙ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ
АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
(ПОСЛЕ 90-х ГОДОВ XX ВЕКА)**

А.А. Минасян

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

Кандидат философских наук, доцент

АННОТАЦИЯ

В данной статье исследуется процесс формирования новой методологии изучения истории армянской философской мысли после 1990-х годов. После распада Советского Союза марксистско-ленинская философия, как теоретико-философская основа коммунистической идеологии, утратила свою методологическую применимость для гуманитарных наук, а новые теоретические принципы и методология еще не были разработаны. В недавно приобретшей независимость Республике Армения также образовался своеобразный «идеологический вакуум», и в этих условиях в Институте философии и права НАН РА под руководством К. Мирумяна был инициирован процесс разработки новых методологических подходов к изучению истории армянской философии. Методологические принципы изучения гуманитарных наук важны также потому, что они имеют существенное значение с точки зрения выявления основ национальной идентичности. В исследовании анализируются методологические подходы, представленные в выпусках сборника «Армянская философия в системе духовной культуры», опубликованных в 1992–2003 гг., которые классифицируются по трем основным группам: общие методологические принципы, частные методы и практические применения общих и частных методов. В результате исследования выясняется, что методологические концепции, предложенные С. Аревшатыаном, Г. Геворкяном и К. Мирумяном, взаимно дополняют друг друга и позволяют изучать философско-исторические явления и проблемы с разных точек зрения. Автор статьи приходит к выводу, что комбинированное применение указанных методологических концептуальных принципов и частных исследовательских методов теоретически может обеспечить объективное, всестороннее и эффективное освещение исследований, посвященных истории армянской культуры и философии.

Ключевые слова: методология, культура, гуманитарные науки, история армянской философии, национальная идентичность, национальное бытие.

**DEVELOPMENT OF NEW METHODOLOGY
OR STUDYING ARMENIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT
(AFTER THE 1990-s)**

A. Minasyan

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

ABSTRACT

The article examines the process of forming a new methodology for studying the history of Armenian philosophical thought after the 1990s. After the collapse of the Soviet Union, Marxist-Leninist philosophy, as the theoretical-philosophical foundation of communist ideology, had lost its methodological applicability for the humanities, while new theoretical principles and methodology had not yet been developed. In the newly independent Republic of Armenia, a unique “ideological vacuum” had also emerged, and under these conditions, the Institute of Philosophy and Law of the National Academy of Sciences of Armenia, under the leadership of K. Mirumyan, initiated the process of developing new methodological approaches to studying the history of Armenian philosophy. The methodological principles of studying humanities are also important because they have essential significance from the perspective of revealing the foundations of national identity. This research analyzes the methodological approaches presented in the issues of the collection “Armenian Philosophy in the System of Spiritual Culture” published in 1992-2003, which are classified into three main groups: general methodological principles, specific methods, and practical applications of both general and specific methods. The research reveals that the methodological concepts proposed by S. Arevshatyan, H. Gevorgyan, and K. Mirumyan complement each other and provide an opportunity to study philosophical-historical phenomena and issues from different perspectives. The author concludes that the combined application of the mentioned methodological conceptual principles and specific research methods can theoretically ensure an objective, comprehensive, and effective coverage of research dedicated to the history of Armenian culture and philosophy.

Keywords: methodology, culture, humanities, history of Armenian philosophy, national identity, national existence.

УДК-32

ՆԵՐՄԵՍ ԼԱՄԲՐՈՆԱՑՈՒ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ ԿԱՌԼԵՆ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆԻ ՓԱՍՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

Լ.Ս. Մարվազյան

*ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի
ինստիտուտ*

*Փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ
lilit.sarvazyan@gmail.com*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Պրոֆեսոր Կառլեն Միրումյանի գիտափիլիսոփայական հետազոտություններում առանցքային է հայ քաղաքական մտքի պատմության և մեթոդաբանության խնդրակարգը: Առանձնակի նշանակություն ունեն միջնադարի հայ մտածողների քաղաքական հայեցակարգերի նրա վերլուծությունն ու քաղաքագիտական փաստարկումները, որոնք արտացոլվել են հեղինակի մի շարք աշխատություններում [1]: Հոդվածում կոնկրետ-պատմական մեթոդաբանական սկզբունքով վերլուծվում են ԺԲ դարի Կիլիկյան Հայկական պետության եկեղեցական-քաղաքական ակաճավոր գործիչ, փիլիսոփա, իրավագետ, հրապարակախոս Ներսես Լամբրոնացու (1153–1198թթ.) քաղաքական գաղափարները Կ. Միրումյանի փիլիսոփայաքաղաքական փաստարկումների համատեքստում:

Ն. Լամբրոնացու քաղաքական հայեցակարգը ձևավորվելով կոնկրետ պատմական պայմաններում՝ արտացոլում է ժամանակի սոցիալ-քաղաքական իրողությունները, ազգային առկա կեցության հիմնախնդիրները, միջեկեղեցական հարաբերությունների բնույթը: Քաղաքական հարաբերապաշտության դիրքորոշմամբ նա քաղաքական արժեքները, բարոյական նորմերն ու օրենքները, ինչպես նաև խաղաղության քաղաքականությունն արժևորում է՝ ըստ

տեղի, ժամանակի ու սոցիալ-քաղաքական հանգամանքների:

Լամբրոնացին ընդունում է պետական կառավարման սահմանափակ միապետական ձևը՝ խորհրդակցական մարմնի առկայությամբ: Նրա քաղաքական խնդրակարգի առանցքը Հայաստանի ինքնիշխան, կենտրոնացված պետականության գաղափարն էր, որի իրականացումը ենթադրում էր մի շարք հիմնահարցերի լուծում. ներագային ուժերի համախմբում, կազմալուծված զինված ուժերի միավորում, ազգային բանակի վերաստեղծում, տեղական իշխանությունների համագործակցում, անջատողական-կենտրոնախույս քաղաքականության չեզոքացում, սոցիալական ներդաշնակության հաստատում, հոգևոր-բարոյական գաղափարախոսության ծավալում և այլն:

Հիմնաբառեր՝ քաղաքական հարաբերապաշտություն, Հայ եկեղեցու ինքնիշխանություն, կամքի ազատություն, խաղաղություն, ազգային անվտանգություն:

Ներսես Լամբրոնացին¹ մեծարվել է **«Նոր Պողոս առաքյալ Տարոնացի»**, **«Տիեզերական վարդապետ»** անվանումներով: Իր ստեղծագործությամբ ու գործունեությամբ նվիրվել է հայոց թագավորության վերականգնմանը, հայոց բանակի հզորաց-

¹ Լամբրոնացու աշխարհական անունն է Սմբատ: 1168/1169թ. Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսը նրան ձեռնադրում է քահանա՝ շնորհելով Ներսես անունը: 1175թ. կաթողիկոս Գրիգոր Տղայի կողմից Լամբրոնացին օծվում է եպիսկոպոս և նշանակվում Տարսնի թեմի առաջնորդ: Լամբրոնացին ուսումնասիրել է օտար եկեղեցական կարգերը, հունական փիլիսոփայություն, հռետորություն և այլ գիտություններ, տիրապետել է հունարեն, լատիներեն, ֆրանսերեն, ասորերեն լեզուներին: Նա պաշտոնավարել է Կիլիկիայի հայոց թագավոր Լևոն Բ-ի արքունիքում՝ որպես ատենադպիր, պալատական խորհրդատու և թարգմանիչ: Կարգավորել է պետության արտաքին գործերը: Մանրամասն տես՝ *Չամչեանց Միքայել*, Պատմություն Հայոց, Հ. Գ., Գլ. ԺԵ, Եր., ԵՊՀ հրատ., 1984, էջ. 88–96: *Մաղաքիա Օրմանեան*, Ազգապատում, Մասն Ա., Կ.Պոլիս, հրատ. Վ. և Հ. Տեր Ներսեսեան, 1912, էջ. 1536–1545: *Ալիսեան Հ. Ներսես*. Ներսես Լամբրոնացի արքեպիսկոպոս Տարսնի. Կեանքն եւ գրական վաստակները հանդերձ ազգաբանությամբ Պահլավունեաց եւ Լամբրոնի Հեթումեանց, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1956:

մանը, հասարակական հարաբերությունների կարգավորմանը, Հայ եկեղեցու ինքնիշխանության պահպանմանն ու բարեկարգմանը: Նա թողել է բազմաժանր գրական ժառանգություն. մեկնություններ ճառեր, քարոզներ, ներբողներ, շարականներ, նամակներ, Թղթեր և այլն: Դրանցից կարելի է հատկանշել՝ «Ատենաբանութիւն», «Թուղթ Առ քրիստոսագօր իշխողն մեր ինքնակալութեամբ Լևոն», «Խորհրդակցութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ», ինչպես նաև թարգմանչական-օրենսդրական աշխատությունները՝ «Քաղաքային Օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացւոյ ըստ Կոստանդիանոսի, Թէոդոսի եւ Լեւոնի թագաւորաց Հռովմայեցւոց», «Զինուորական Օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացւոյ» և այլն:

Կառլեն Միրումյանը նախ բացահայտում է Ներսես Լամբրոնացու քաղաքական փիլիսոփայության մեթոդաբանության մեկնարկային սկզբունքը, ըստ որի՝ թե՛ բնական աշխարհում, թե՛ սոցիալ-քաղաքական ու բարոյական ոլորտներում ամեն ինչ հարաբերական է: Ըստ Լամբրոնացու՝ բոլոր իրադարձությունները, ինչպես նաև Աստվածաշնչյան, իրավաքաղաքական ու բարոյական սկզբունքներն արժևորվում են՝ հաշվի առնելով ժամանակի գործոնը. «Ժամանակն է իշխում պատվիրանների վրա և ոչ թե պատվիրանը՝ ժամանակի: Եվ օրենքը չի կարող մարդուն իր ծառան դարձնել, այլ ինքն է ծառայում մարդուն՝ ժամանակին համապատասխան» [2]:

Քաղաքական հարաբերապաշտության Լամբրոնացու դիրքորոշումն առնչվում է քաղաքական այլընտրանքի սկզբունքին՝ պահանջելով գերագույն արժեքների ու սկզբունքների, պատմաքաղաքական կոնկրետ պայմանների համարժեք ընկալում և հարաբերակցում: Իր առաջադրած սկզբունքը մտածողը փաստարկում է *պատերազմի և խաղաղության հիմնահարցով*, որն արդիական նշանակություն ունի Հայաստանի Հանրապետության ու հայ ազգի քաղաքական առկա իրողությունների համատեքստում:

Ընդունելով խաղաղության քաղաքականությունը՝ որպես գերագույն արժեք և օրենք, որին պետք է ձգտեն բոլոր պետությունները, Լամբրոնացին հաստատում է, որ այս օրենքի խախտման դեպքում խաղաղասեր պետությունը չպետք է սահմանափակվի խաղաղության քարոզով, այլ մղի *պաշտպանողական պատերազմ*²՝ հանուն պետության ու ազգի անվտանգության: Ուստի՝ նա հորդորում է. «Եվ իմացի՛ր, որ խաղաղության օրենքը միշտ չէ, որ ողջունելի է, այլ նայած ժամանակին... Եթե հնարավոր է, պետք է բոլոր մարդկանց հետ խաղաղություն պահպանել, բայց երբ դա հնարավոր չէ, պետք է ընտրել պատերազմը» [3]:

Այդպիսով, Լամբրոնացու համոզմամբ՝ քաղաքական արժեքները, բարոյական նորմերն ու օրենքները հարաբերական են՝ ըստ տեղի, ժամանակի ու հանգամանքների: Օրինակ՝ չարը կարող է բարի համարվել, անիրավը՝ իրավացի, անօրենը՝ օրինապահ: Օրենքն արգելում է մարդասպանությունը, բայց որոշ դեպքերում դա դիտվում է օրենքի գործադրում՝ ըստ կոնկրետ իրավիճակի:

Միբրումյանի հիմնավորմամբ՝ Ներսես Լամբրոնացու աշխարհայացքի հայեցակարգային հիմքը *ազատ կամքի* քրիստոնեական ուսմունքն է²: *Ինքնիշխանության ու կամքի*

² Քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ կամքի ազատության հիմնահարցն առնչվում է մարդու անձնիշխանության, Աստծո նախախնամության, նախասահմանության, աստվածային շնորհների, աշխարհում չարի գոյության ու դրա համար պատասխանատվության խնդիրներին: Մերժելով խնդրակարգի վերաբերյալ ծայրահեղ տեսակետները՝ հայ մտածողները հիմնավորում են մարդու կամքի ազատությունը չհակադրվելով նախասահմանության ուղղափառ մեկնությանը: Ինչպես նշում է Հր. Միրզոյանը՝ «Հայ տեսական միտքը հանձնիս Մեսրոպ Մաշտոցի և Եզնիկ Կողբացու, զարգացրեց կամքի ազատության գաղափարը, որը հետագա դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ պահպանվեց ու շարունակվեց որպես հիմնական գիծ», տես *Միրզոյան Հր. «Գրոնադականական պայքարը և հայ փիլիսոփայական միտքը»* (Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր նշակույթի համակարգում), Պրակ 1, Եր., 1992, էջ 79: *Եզնիկ Կողբացի*, Եզն Աղանդոց, 1970, էջ 110: *Արևշատյան Ս.Ս., Միբրումյան Կ.Ա.*, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. հին շրջան և վաղ միջնադար, Եր., 2007, էջ. 101–108, 139–142:

ազատության գաղափարները առաջնային են Լամբրոնացու իրավաքաղաքական ուսմունքում: Ըստ նրա՝ մարդիկ ի վերուստ անձնիշխան են՝ օժտված Աստծո շնորհած կամքի (ընտրության) ազատությամբ և պատասխանատու են իրենց արարքների և դրանց հետևանքների համար: Աստծո սահմանած օրենքներում ամրագրված է. «...նրա [մարդու] կամքը պետք է ազատ լինի, այսինքն՝ ինքնիշխան», որին «...առանց մեր ցանկության Ինքը՝ Աստված, չի կարող իրեն կողմնակից դարձնել, որպեսզի Իր արարածի գործերի համար ինքը չլինի անարդար... Միայն մեր կամքով է մեր անձը ծառայում նրան, ում հնազանդվում է» [4]: Ազատ կամքի նման ըմբռնումից բխում է, որ սոցիալ-քաղաքական առկա հարաբերությունները մարդկանց ազատ կամքի դրսևորման արդյունք են: Հետևաբար՝ անհավասարությունը, անարդարությունը, օրինազանցությունը և այլն, պայմանավորված են սոսկ մարդու կամքի ազատությամբ և որևէ կերպ չեն առնչվում Աստծուն: Միջնադարի հայ մտածողները, այդ թվում՝ Լամբրոնացին, գիտակցում էին մարդու (ազգի) ազատ կամքի, ընտրության ազատության մերժման սոցիալ-քաղաքական և ազգային-քաղաքական հետևանքները, քանզի այդպիսի հայեցակետը բացառում է չարի, հատկապես՝ արտաքին ռազմաքաղաքական սպառնալիքների հաղթահարման հնարավորությունը:

Ուշագրավ է Լամբրոնացու վերը նշված գաղափարների և հռոմեացի փիլիսոփա, պետական գործիչ Մենեկայի (Ք.ա. 4 – Ք.հ. 65) հայացքների համանմանության Կ. Միրումյանի բացահայտումը: Մենեկան գրում է. «Ինքը՝ տիեզերքի արարիչը և կառավարիչը, ով սահմանել է ճակատագրի օրենքները, հետևում է դրանց: Մեկ անգամ հրաման արձակելով՝ նա ինքնին այժմ հավերժ հնազանդվում է» [5]: Փաստորեն՝ հայ մտածողի դիրքորոշումը հռոմեացի փիլիսոփայի հիմնադրույթի քրիստոնեական մեկնաբանությունն է:

Ըստ Լամբրոնացու՝ բանական մարդը չի կարող ինքնակամ բռնության ենթարկվել կամ հպատակվել: Նա տարբերում է «ներքին կամք» և «արտաքին կամք» հասկացությունները: «Արտաքին կամքին և մարմնին շատերը կարող են իշխել, իսկ ներքին կամքին որևէ մեկը երբեք չի կարող, ո՛չ Աստված, ո՛չ մարդը, որովհետև այն «ինքնիշխան» է, և նրան կարող է հնազանդեցնել միայն սերը» [6]: Ընդ որում՝ ներքին և արտաքին կամքի գործառույթները կարող են չհամապատասխանել և նույնիսկ հակադիր լինել: Կ. Միրումյանն ընդգծում է Լամբրոնացու այս հայեցակարգի **քաղաքական միտվածությունը**, որով հնարավոր է մեկնաբանել իրավաքաղաքական և սոցիալական հարաբերությունները՝ քրիստոնեական ուսմունքի և բնական իրավունքի սկզբունքների հետ: Հասարակության մեջ ինքնիշխան մարդու կամքը սահմանափակվում է դրական իրավունքի ու բարոյականության նորմերով: Սոցիալական անարդարության ու անկարգությունների հիմնական պատճառը հանուն կյանքի, գոյության պայքարն է: Գոյապայքարն ընթանում է ամենայն դաժանությամբ, հարստահարման տարբեր միջոցներով: «Անօրինակությունների և անարդարությունների վերացման հիմնական միջոցը, ըստ Լամբրոնացու, բարոյական դաստիարակությունն է, ինչպես նաև առկա թերությունների, արատների, չարիքի մերկացումն ու ազատ քննադատությունը» [7]:

Լամբրոնացին քննարկում է **իշխանության ձևերի ու կառավարման եղանակի հիմնախնդիրները**: Ըստ նրա՝ յուրաքանչյուր ազգ պետք է ունենա երկու «թագավորություն»՝ կառավարման երկու մարմին, իշխանության երկու ձև՝ պետական (քաղաքական-թագավորական) և հոգևոր (եկեղեցական): Ընդունելով իշխանությունների բաժանման այս սկզբունքը՝ քաղաքագետը միաժամանակ կարևորում է դրանց փոխլրացման ու համագործակցության անհրաժեշտությունը, քանզի

«...դրանք ծառայում են միևնույն գլխավոր նպատակին՝ ազգային-քաղաքական ու պետական խնդիրների լուծմանը» [8]:

Պետական իշխանության հիմնական գործառույթներն են՝ երկրի ռազմաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և դատաիրավական խնդիրների լուծումը: Աշխարհիկ տերերը «...մարմնոյն ընթացից աշխարհին առաջնորդ լինին, եւ թագաւորական իրաւանց տնօրէն եւ ուղղիչ» [9]: Հոգևոր իշխանության գլխավոր խնդիրն է՝ ապահովել քաղաքական իշխանության գործողությունների հոգևոր-բարոյական կողմը, ինչպես նաև կառավարել ժողովրդի հոգևոր գործերը՝ հավատը, բարեպաշտությունն ու բարեկրթությունը: Երկու իշխանությունն էլ պետք է միակերպ ու համարժեք ընկալեն երկրի ու ազգի առջև ծառացած խնդիրները՝ միակամությամբ ու համախոհությամբ դրանց լուծման եղանակները համաձայնեցնելով ազգի ու պետության շահերին:

Ընդունելով կառավարման միապետական ձևը (թագավորությունը), ինչն օրինաչափ էր այդ ժամանակաշրջանում, Լամբրոնացին մերժում է բացարձակապետությունը, միահեծան կառավարումը, պետական ու հասարակական խնդիրների միանձնյա լուծումը: Ըստ նրա՝ պետության ղեկավարը պետք է լինի խոհեմ, կարևորագույն հարցերը քննի խորհրդականների հետ. «Որք իմաստուն առաջնորդք են՝ ստանան խորհրդակիցք եւ նօքօք զբանն վճռեն որպէս արարին հոռմեացիք եւ տիեզերակալեցին» [10]: Միանձնյա կառավարումը չի կարող լինել արդարացի ու անսխալ, եթե անգամ միապետը տիրապետի կառավարման արվեստին: Թե՛ կրոնական, թե՛ քաղաքական անսխալականության սկզբունքն ընդունելի չէ, քանզի առաջնորդի սխալների հետևանքներն անդառնալի են հասարակական-քաղաքական կյանքում. «Առաջնորդ, եթե հոգևոր և եթե մարմնաւոր, որ ինքնիշխանութեամբ կատարէ զգործն՝ փրկութիւն ոչ կարէ ուղղել ընդ ձեռամբ անկելոցն» [11],

քանզի «...երկրագործին սխալանք անձին միայն վնասէ, իսկ թագաւորին՝ ամենայն աշխարհ» [12]:

Այդպիսով՝ Լամբրոնացին ընդունում է պետական կառավարման **սահմանափակ միասնական ձևը՝ խորհրդակցական մարմնի առկայության պայմանով**: Նա բացառում կամ նվազագույնի է հասցնում միապետական իշխանության կամայականությունն ու ինքնիրավչությունը, հաստատում պաշտոնյաների իրավունքների ու պատասխանատվության համաչափությունը՝ հաստատելով, որքան բարձր է պաշտոնը պետության մեջ, այնքան մեծ է պատասխանատվությունը: Իշխանների ու գորապետների խոհեմությունը դրսևորվում է կառավարման համակարգում իմաստուն խորհրդականներ ընտրելով ու գավառներում շնորհալի ու ոչ ազահ առաջնորդներ նշանակելով:

Պաշտպանելով **սոցիալական արդարության սկզբունքը՝** Լամբրոնացին քննադատում է դաժան ու ագրեսիվ թագավորներին ու իշխաններին, ովքեր կողոպտում են աղքատներին, սահմանում ծանր հարկեր, ստրկացնում գավառները: Նա բացահայտում է նաև հոգևոր դասի շրջանակում դրսևորվող անկարգությունն ու չարաշահումները, մասնավորապես՝ դատապարտում է գինեմոլությունը, անառակությունը, դրամաշորթությունը և այլն: Մինչդեռ հոգևոր իշխանության առաքելությունը ժողովրդին քրիստոնեական բարոյականությամբ դաստիարակելն է, օտար բարքերը մերժելը, այլադավանության տարածումը կանխելը:

Ըստ Լամբրոնացու՝ **պետության գլուխը և պաշտոնյաները պետք է սկզբունքորեն դեկլարվեն իրենց երկրի օրենքներով ու սովորույթներով**: Նրանք պետք է լինեն իրենց նախնիների արժանի իրավահաջորդ, չընդունեն օտար, հատկապես՝ լատինական իրավակարգն ու օրենքները: Ինչպես իր նախորդ մտածողները (Ներսես Մեծ, Սահակ Պարթև, Եզնիկ Կողբացի, Եղիշե, Մովսես Խորենացի, Հովհան Մանդակունի, Հովհան

Իմաստասեր Օձնեցի, Մխիթար Գոշ, Ներսես Շնորհալի, Գրիգոր Տղա և այլք), նա ևս պայքարում էր՝ հանուն հայ հասարակության մեջ կարգուկանոնի, ազգային ավանդույթներին ու օրենքներին համապատասխան իրավակարգի հաստատման:

Անտիկ փիլիսոփաներին Լամբրոնացին գնահատում է այն իրողության համար, որ նրանք, ուսումնասիրելով մարդու բնությունն ու հասարակության յուրակերպությունը, դրանց հիման վրա սահմանել են դրական՝ քաղաքական օրենքներ պետության համար: Նա համոզված էր, որ բոլոր ժողովուրդներն էլ ունեն դրական ու բացասական կողմեր, ուստի՝ պետք է քննել, այսինքն՝ ընտրել լավը, օգտակարը և դրանով նպաստել հայրենի երկրի անվտանգության պահպանմանն ու ազգի բարօրությանը:

Լամբրոնացու քաղաքական հայեցակարգում հատկանշական է *ազգայինի ու համամարդկայինի հարաբերակցության* հարցը, որը կարևորվել է ժամանակի դավանաբանական պայքարի և եկեղեցիների մերձեցման խնդրի համատեքստում³: Հարկ է նշել, որ հանուն ազգային-քաղաքական ակնկալիքների՝ Հայ եկեղեցին երբեք չի խուսափել միաբանության շուրջ բանակցություններից: Բայցև քաղաքական շահադիտությունը հայ գործիչները չեն հանգեցրել կրոնադավանական էական սկզբունքների զոհաբերման, իսկ իբրև քա-

³ XII դարի 60–90-ական թվականներին առանձնակի նշանակություն ունեին հայ-բյուզանդական և հայ-լատինական եկեղեցական ու քաղաքական հարաբերությունները: Դավանաբանական բանակցություններն ունեին քաղաքական միտումներ: Բյուզանդիան կարևորում էր հայերի դերը՝ Մերձավոր Արևելքի մահմեդական ու քրիստոնեական տերությունների հետ հարաբերություններում: Պատահական չէ, որ բյուզանդական քաղաքական ծրագրերում առկա էր Հայ և ուղղափառ եկեղեցիների միության հարցը: Հայ հոգևոր իշխանությունն էլ միջեկեղեցական բանակցություններում փորձում էր լուծել քրիստոնեական համերաշխության և միջազգային խաղաղության հաստատման խնդիրը:

դաքական դաշինքի պարտադիր պայման առաջարկվող կրոնական մերձեցումն ընդունել են **մինչքաղկեդոնական դավանության** հիման վրա միայն⁴:

Հայտնի է, որ միության եկեղեցաքաղաքական ծրագրի նախաձեռնողը և քաղաքականության սկզբնավորողը դավանական որևէ զիջում չհանդուժող Ներսես Շնորհալիւն էր, մշակողը՝ Գրիգոր Տղան, ով չեզոք փոխհամաձայնությամբ ոչ էական հարցերում որոշ զիջումներ ընդունեց՝ պահպանելով հայադավանության հիմնարար սկզբունքները: Իսկ Ներսես Լամբրոնացին, ուսումնասիրելով քաղաքական բարենպաստ պայմաններից օգտվող օտար եկեղեցական կարգը, փորձեց բարեկարգել Հայ եկեղեցին՝ պահպանելով Հայրապետական Աթոռի ինքնությունը⁵:

Լամբրոնացին բանակցել է ն՝ հույների, ն՝ լատինների հետ, հանուն եկեղեցաքաղաքական նպատակների՝ համաձայնել որոշ զիջումների, բայց երբեք չի ընդունել օտար որևէ դավանակարգ: Հետևաբար՝ սխալմունք է նրան հունադավան կամ լատինադավան համարելը: Դա հերքվում է հենց Լամբրոնացու հոետորական հարցադրումով. «Արդ եթե ես միոյ ազգի ջատագով էի, ընդ այլսն ե՞րբ էր կար հաղորդիլ, բայց ընդ

⁴ Հայ եկեղեցու այս դիրքորոշման վկայությունն է շուրջ 930թ. Վասպուրականի հայոց Գագիկ թագավորի՝ հունաց Ռոմանոս կայսերն ուղղված թուղթը, որում պաշտպանելով հայոց ուղղադավանությունը՝ հայտարարվում է. «...վասն չորրորդ ժողովոյն՝ որ ոչ գմիաձայնութիւն յանձին ունին վարդապետքս Հայոց հաղորդել... Վասն զի ընդդէմ երից ժողովոցն գտաք զվարդապետութիւնն նոցա»: Տես՝ Թուղթ *Գագկայ* Վասպուրականի Հայոց թագաւորի, առ կայսրն յունաց Ռոմանոս, վասն Հաւատոյ // Գիրք Թղթոց (Մատենագրութիւն նախնեաց), Թիֆլիս, 1901, էջ 296:

⁵ Ներսես Շնորհալու և Գրիգոր Տղայի ազգային-եկեղեցաքաղաքական գործունեության վերբերյալ տես՝ *Մարվագյան Լ.*, Մաղաքիա Օրմանյան (Ազգային-փիլիսոփայական հայեցակարգը), Եր., 2013, էջ. 170–177: *Մարվագեան Լ.Ս.*, Սուրբ Ներսես Շնորհալու քաղաքական եւ իրաւական հայեցակարգը // «ՀԱՄԿ» Հայագիտական Տարեգիրք, ԺԳ տարի, Անթիլիաս-Լիբանան, հրատ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2024, էջ. 275–290:

հրաքանչիւրսն որ միմեանց թշմամիք են՝ խառնիմ... ամենայն հարցողի կարող եմ պատասխանել թէ ուղիղ ընթանամ, և սիրովն Քրիստոսի զամենայն կրճիմն քակեմ. որով բարեհոշակիմ և ՚ի Լատինացւոց եկեղեցիսն, և ՚ի Հելլենացւոց, և յԱսորւոց, և կամ ՚ի Հայաստանս, և ընդ սոսա անշարժ, և ՚ի նոցին աւանդութիւնն անփոփոխ» [13]:

Ակնհայտ է, որ Ներսէս Լամբրոնացու այլասիրությունը չի հանգել օտարահպատակության: Նա փորձել է *տարբեր դավանությունները համաձայնեցնելու սկզբունքով* լուծել լատինական, հունադավան, ասորական և Հայ եկեղեցիների միաբանության անիրականանալի խորհուրդը: Բայցն պաշտպանել է Հայ եկեղեցու վարչական ինքնությունը, Հայոց Հայրապետության իրավունքները՝ մերժելով քաղկեդոնականությունը և քննադատելով օտար եկեղեցիների «գերիշխանութեան նկրտումները» [14]:

Առանձնակի նշանակություն ունի Ներսէս Լամբրոնացու *Ատենաբանությունը*, որը գրվել է Տարսուհի 1197թ. ժողովում եկեղեցիների միության ու քրիստոնեական օրենքների օգտակարությունը փաստարկելու նպատակով: Ընդ որում՝ կոնկրետ ազգի կամ եկեղեցու հետ միավորվելու միտում առկա չէ երկում: Հիմնվելով քրիստոնեական սկզբունքների ու պատվիրանների վրա՝ նա շեշտում է դրանց գորությունը իշխող կառավարությունների բռնությունների, ազգամիջյան ատելության նվազման և խաղաղության ձգտումների ձևավորման գործում [15]: Մտածողի համոզմամբ՝ քրիստոնեական հավատի ընդհանուր հենքով հաստատված տարբեր երկրների միությունը խախտվել է, որովհետև ազգերը փորձեցին տարբեր վեմերի վրա կառուցել հավատը՝ միմյանց դեմ մարտնչելով և քրիստոնեական օրենքները փոխարինելով աշխարհակալության օրենքներով:

Եկեղեցիների տարաձայնությունները պայմանավորված էին քրիստոսաբանական խնդիրների տարաբնույթ ընկալմամբ ու մեկնաբանությամբ⁶։ Չընդունելով Քրիստոսի «երկու բնություն», ինչպես նաև «երկու կամք և երկու ներգործություն» բանաձևերը՝ Հայ եկեղեցին անփոփոխ դավանում է միավորությունը հաստատող Կյուրեղ Ալեքսանդրացու՝ **«Մի է բնութիւնը Բանին մարմնացելոյ»** բանաձևը, ինչպես նաև Գրիգոր Աստվածաբանի մեկնությամբ՝ **«անբաժանելի ու անշփոթելի աստվածային և մարդկային բնությունները»**։

Ընդունելով Հայ եկեղեցու դավանած բանաձևը՝ Լամբրոնացին փորձում է այն մերձեցնել այլադավանների բանաձևերին։ Բանն այն է, որ միավորված Քրիստոսի աստվածությունը նրանք բնություն են անվանում՝ հավելելով էությունը, և մարդկությանը դարձյալ բնություն են անվանում՝ ստուգաբանելով մարդու էությունը, և երկու բնության միությունն ընդունում են, ինչպես հայերը։ Ուստի՝ նա եզրակացնում է. «Զի նոյն է Աստուած և մարդ ասել զՔրիստոս, և երկու բնութիւն. մանաւանդ առաջինդ ոչ միայն զէութիւնն, այլ և զսահման էութեանն յայտնապէս մակազրէ. իսկ երկրորդս՝ լոկ զէութիւնն առանց սահմանի» [16]։ Քանզի երկու բնությունը մի անձի մեջ է, իսկ անձնավորությունը բաժանելը նեստորականություն է, որը նգովել են և՛ հայերը, և՛ այլազգիները։ Մյուս կողմից՝ հայադավանությանը վերագրում են մի կեղծիք, ըստ որի՝ հայերը շփոթում են աստվածային ու մարդկային հատկությունները Քրիստոսի մեջ, իսկ միավորումից հետո իբր խոստովանում ոչ թե Աստվածամարդ, այլ «...ի յատուկ բնութիւն Աստուծոյ փոխեալ ասեմք զմարդոյն» [17]։

⁶ Քրիստոսաբանական խնդիրների շուրջ բանավեճերի մանրամասն վերլուծությունը տես՝ Մարվազյան Լ., Հայ եկեղեցու ազգային քաղաքականությունը եկեղեցիների միաբանության փորձերի և դավանաբանական պայքարի համատեքստում // «Հայաստան. Ֆինանսներ և էկոնոմիա», Եր., 2008, Թիվ 11-12, էջ. 34-50։

Մինչդեռ, Լամբրոնացու հավաստմամբ, Հայ եկեղեցին ի սկզբանե չի ընդունել այդ «չարափառությունը», ինչն ապացուցվում է վավերացված բանաձևերով. «Եւ ոչ ասեմք՝ ի վերայ Բանին մարմնացելոյ զմի բնութիւն, զհատկութիւն էութեանցն շփոթելով ...այլ ըստ անճառ միատրութեանն երկուցն՝ ի մի անձնատրութիւն, և յաստուածութեան և մարդկութեանն յատկութիւն» [18]: Փաստորեն՝ տարբեր բանաձևերի մերձեցման հիմքը Լամբրոնացին համարում է ***Քրիստոսի աստվածային ու մարդկային հատկությունների անշփոթ միավորման փաստը***՝ նշելով լոկ բառային և ոչ իմաստային տարբերությունները. երկաբնականները պնդում են երկու բնությունը, իսկ հայերը՝ հատկությունների անխառն միավորությունը՝ խուսափելով երկվությունից:

Եկեղեցիների քրիստոնեական միությանը խոչընդոտում են երկկողմանի մեղադրանքներն ու զրպարտությունները, քանզի «... սերն ոչ ազգի առ իւրն ազգ, այլ ամենեցուն քրիստոնէից լինել ՚ի Քրիստոս մի ազգ» [19]: Լամբրոնացին մերժում է որևէ եկեղեցու գերիշխանությունը, քանի որ ***խաղաղության հիմքը իրավահավասարության սկզբունքի գործադրումն է***. «Մի գլուխ ունիմք զՔրիստոս. միոյ գլխոյ անդամոց զիա՞րդ հնար է ՚ի միմեանց պառակտել... յառաջ եղեն ՚ի Քրիստոս, և ընդ նմա իշխանութեամբքն յաջողեցան» [20]: Ըստ նրա՝ տարբեր ազգերի հոգևոր հաղորդակցությունը հնարավոր է քրիստոնեական պատվիրաններով, մարդասիրությամբ, որ ***ազգերն ազատության օրենքներով դատեն***, և ո՛չ չարակամությամբ, մանավանդ որ՝ չար կամքը բխում է անհատներից, ոչ թե ազգերի բնությունից:

Այդպիսով՝ Ներսես Լամբրոնացին երբեք հակված չի եղել՝ զոհաբերելու Հայ եկեղեցու որևէ դավանասկզբունք կամ ազգային իրավասություն՝ նույնիսկ հանուն իր դավանած քաղաքական նպատակների: Չափավոր զիջումնային քաղաքականությունը չէր խախտում Հայ եկեղեցու անկախությունը՝

միջեկեղեցական ու ազգամիջյան հարաբերությունները հանգեցնելով սոսկ դավանական ու քաղաքական չեզոքության: Ինչպես իրավամբ նշում է Կ. Միրումյանը, «Լամբրոնացին առաջարկում է ազգամիջյան հարաբերությունները կառուցել ոչ թե քրիստոնյա ժողովուրդներին տարբերակող, այլ միավորող հասկությունների հիման վրա» [21]:

Լամբրոնացու քաղաքական հայեցակարգում էական նշանակություն ունեն ***Հայրենիքի ռազմաքաղաքական պաշտպանության, պետության և ազգի անվտանգության, հայոց բանակի հզորության գաղափարները***: Հայտնի է, որ մահմեդական տիրակալները քրիստոնյաների ներքին գործերը չէին քննում իրենց օրենսդրությամբ: Մտածողի վկայությամբ՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գրիգոր Դ. Տղայի (1173–1193թթ.) օրոք քաղաքների ու գավառների բնակիչները Նորին Սրբազնությունից աշխարհիկ օրենքներ խնդրեցին, սակայն ո՛չ եկեղեցիներում, ո՛չ էլ իշխանների մոտ, չգտնվեցին այդպիսի օրենքներ, «...բայց միայն զկանոնականս՝ որ ՚ի սուրբ հարցն ժողովելոց էր գրեալ... Իսկ քաղաքի արեւս ոչ գտաւ ՚ի մէջ Հայոց» [22]:

Հարկ է նշել, որ «Մխիթար Գօշի, Ներսես Շնորհալու, Ներսես Լամբրոնացու, Սմբատ Սպարապետի ջանքերով ստեղծուեցին հայ իրաւունքի նոր աղբիւրներ, ինչպէս նաեւ փոխառուեցին ու ստեղծագործաբար վերախմբագրուեցին օտար որոշ օրէնսգրքեր՝ դրանք յարմարեցուելով հայոց երկրի առանձնայատկութիւններին, ազգային-քաղաքական ու ռազմական պահանջներին» [23]: Միջնադարի հայ իրավագէտների օրենսդրական գործունեության հիմքում Հայաստանի ինքնիշխան, կենտրոնացված պետականության գաղափարն էր, որի իրականացումը ենթադրում էր մի շարք հիմնահարցերի լուծում. ներազգային ուժերի համախմբում, կազմալուծված զինված ուժերի միավորում, ազգային բանակի վե-

րաստեղծում, տեղական իշխանությունների համագործակցում, անջատողական-կենտրոնախույս քաղաքականության չեզոքացում, սոցիալական ներդաշնակության հաստատում, հոգևոր-բարոյական գաղափարախոսության ծավալում և այլն:

Դեռևս Բագրատունյաց թագավորության օրոք (887–1045թթ.) հունա-բյուզանդական իրավունքը «...Բյուզանդիայի սահմաններից սկսում է թափանցել Հայաստան և հետզհետե դառնում է ռեցեպցիայի առարկա» [24]: Հիմնականում փոխառվեցին Բյուզանդիայի Իսավրյան թագավորների (717–867թթ.) օրենսդրական ակտերը: Դրանք տարածվեցին նաև Կիլիկյան Հայկական պետության մեջ՝ դառնալով հայ իրավունքի աղբյուր: Ելնելով քաղաքական առկա կեցությունից ու Հայոց թագավորության վերականգնման նպատակից՝ Լամբրոնացին 1191–97 թվականներին թարգմանեց ու հայ իրականությանը համապատասխան՝ խմբագրեց հունա-բյուզանդական օրենքների ժողովածուները [25]:

Առանձնակի նշանակություն ունի 1196թ. **«Զինվորական օրենքների»** [26] թարգմանությունը հունարեն բնագրից: Այս իրողությունը վկայում է հենց ինքը՝ թարգմանիչ-օրենսդիրը. «Ի հելլենացոց գրոց արարի թարգմանութիւն մովսիսական աւրինացդ եւ Լէոնի եւ Կոստանդեայ աւրինացդ, ՚ի նմանէ թարգմանեցի եւ զզինուորական աւրենքդ. եւ ընծայեցի որոց սիրենն վարիլ սովաւ եւ հաճոյ գտանիլ Աստուծոյ, եւ կառավարիչ՝ քաղաքաց եւ գաւառաց» [27]:

Օրենքները գործադրվել են Կիլիկյան Հայաստանում, Լևոն Բ. թագավորի հավանությամբ: Զինվորական օրենսգիրքը կարգավորում էր զինվորական ծառայությունը՝ սահմանելով ծառայության ժամկետը, հրամանատարական կազմը, զորամիավորումների տեսակները, զինծառայողների իրավունքներն ու պարտականությունները: Օրենսգրքում

առկա են քրեաիրավական բազում նորմեր, որոնցում դատապարտվում են զինվորների օրինախախտումները (դավաճանություն, լրտեսություն, զինվորական գաղտնիքի հրապարակում, զինձառայությունից խուսափում, անբարո արարքներ և այլն): Սահմանված են նաև պատիժներ՝ կատարված հանցագործություններին համապատասխան:

Ըստ Օրենսգրքի՝ հրամանատարական կազմը բաղկացած է հնգապետներից, տասնապետներից, հարյուրապետներից և իշխաններից (կոմսերից կամ տրիբուններից): Թագավորը նշանակում էր դուկերին (դքսերին, կոմսերին), դուկերը՝ հազարապետներին, վերջիններս՝ հարյուրապետներին: Հազարապետը սովորական իշխան էր, իսկ կոմսը՝ մեծապատիվ («նախագլուխ») իշխան: Զինվորների պետերը կոչվել են «վերակացուներ», բարձրաստիճան զինվորները՝ «իշխաններ», «գորապետներ» և «կոմսեր»:

Լամբրոնացին կարևորում է հրամանատարների **ընտրովի զինվորական խորհուրդները**: Ըստ օրենքի՝ աններելի օրինախախտումների համար Ս. Եկեղեցու կողմից նգովված զինվորականները չէին կարող ընտրվել խորհրդում. «Որք վասն շնութեան եւ կամ վասն այլ անապաշխար գործոց դատապարտին նգովիւք ի սբ եկեղեցւոջ զինուորք, ոչ են ընտրեալ զինուորական խորհրդոյն» [28]:

Ըստ օրենքի՝ գորքը բաղկացած է հեծյալ գնդից («ձիավորներ») և հետևակից: Ծառայությունը զինվորների համար պայմանագրային է. զինվորն իր կամքով է զինվորագրվում. «...ընծայեաց կամաւք զանձն իւր զինուորել», որ «...գդաշն զինուորելոյն ետ», այսինքն՝ ծառայության վերաբերյալ կամավոր պայմանագիր է կնքել: Զինվորական կանոնադրությամբ՝ պետերը պարտավոր են հրահանգավորել իրենց ստորադրյալներին, օրինակ՝ բացատրել, թե նրանք ինչ գաղտնիքներ չպետք է հրապարակեն, այլապես՝ եթե զինվորը

անտեղյակության հետևանքով գաղտնիք բացահայտի, կպատժվի նրա վերակացուն. «...իւր վերակացուն պատուհասի վասն այնր, զի ոչ զգուշացոյց գնա ի չասելն» [29]:

Ըստ օրենսգրքի՝ զինծառայողների պարտականություններն են.

- ***Անձնուրաց ծառայել թագավորին (պետությանը), պահպանել երկրի սահմանների անձեռնմխելիությունը, պետական գաղտնիքները.*** այս պարտականությունները չկատարողները համարվում էին դավաճաններ: Այսպես, թագավորի դեմ մեղանշողը ենթարկվում էր բարձրագույն պատժի. «Որ ոք մեղիցէ առ թագաւորն, մեռանիցի նշաւակեալ եւ յիշատակ նորա անարգանոք մնասցէ մինչեւ իսպառ» [30]: Արքայական տան գիշերային պահապանն իր պահակատեղին լքելու համար դատապարտվում էր մահապատժի, իսկ եթե «...մարդասիրութեան արժանաւորի հարկանեն զնայ... հանեն ի պատուոյն» [31]: Խիստ պատիժներ են սահմանված այն զինվորների համար, ովքեր՝ ա) հեռանում էին թագավորից նրա հակառակորդների մոտ, բ) լրտեսական գործունեություն էին ծավալում՝ ի վնաս պետության, գ) ոչ քրիստոնյա թշնամու կողմն էին անցնում, դ) առևտուր էին անում թշնամիների հետ՝ վաճառելով զենք կամ ռազմական նշանակություն ունեցող երկաթե իրեր, ե) դաշնակցում էին թշնամիների հետ. «Եթե ոք խորհի շաղախել ընդ բարբարոսս, կամ դնէ ուխտ ընդ նոսս, ի գլխաւորէն պատուհասի» [32]:
- ***Պահպանել հասարակական կարգն ու քնակչության անդորրը.*** իստորեն պատժվում էին խռովություն հարուցող զինվորները. «Որ խռովէ զխաղաղութին զինուոր, ի գլխաւորէն պատժի» [33]: Դատապարտելի է նաև իշխանատենչության մղումով ժողովրդին անօրինական գործողությունների մեջ ներքաշելը. «Որ անպատշաճոյ սկիզբն

լինի եւ գծողովորդն ամբոխէ վասն իւր իշխանութիւն յափշտակելոյ, կամ զգլուխն հատանեն, եւ կամ ի գաւառէն տարագրեն» [34]:

- **Անվերապահ կատարել զինվորական կարգադրությունները, լինել կարգապահ, քաջ և պարտաճանաչ.** այս պահանջները խախտողները կրում էին վարչական տույժեր, քրեական խիստ պատիժներ կամ պաշտոնազրկվում էին. «Եթէ ոք զսահմանաւ պատուիրանին զանց առնէ, ի զինուորութենէն անկցի» [35]: Օրինակ, եթէ պայմանագիրը խախտելով՝ զինվորը կրկնակի փախչէր իր իշխանի մոտից, աստիճանազրկվում էր, քանզի «...իբրեւ զմատնիչ եղել ինքն իւրոյ ազատութեան» [36]: Վերադասին՝ «նախագլուխ իշխանին» ընդդիմանալու համար զինվորները ենթարկվում էին մարմնական պատիժների, աքսորման կամ պաշտոնազրկման: Բերդը կամ քաղաքը պահպանողները, եթէ հանգստանալու պատրվակով դրանք հանձնէին ուրիշին՝ առանց իշխանի հրամանի, «...զլխատութեամբ իրաւամբք դատապարտեսցի» [37]:

Ծառայության ժամկետը չլրացած՝ զինվորական ծառայությունից խուսափողը ևս անարգ պատժի էր ենթարկվում: Իսկ պատերազմ հայտարարելու ժամանակ դասակից փախչելու կամ վախից իր մարմնի վրա վերք առաջացնելու համար ծեծում կամ պաշտոնազրկում էին: Եթէ զինվորները լքում էին ռազմի դաշտը կամ հրաժարվում մասնակցել պատերազմին, ենթարկվում էին մահապատժի. «...կամ գազանա(ց) զկերակուր տան զնա, կամ զփայտէ կախեսցի» [38]:

Պատերազմի ժամանակ զինվորներին տուն թողնելու համար կոմսերը տուգանվում էին 30 դահեկանով: Պատժից ազատվում էին այն զինվորականները, ովքեր պատերազմի ժամանակ ռազմի դաշտից հեռանում էին՝ թշնամուց խոցված լինելու պատճառով, քանզի «...ունի զվկայութիւն արութեան ի մարմինն» [39]: Բայցև, ըստ ԺԳ հոդվածի, բանտարկվում էին

երկչոտ զինվորները, ովքեր փախչում էին՝ առանց թշնամուց խոցվելու կամ օրինական այլ պատճառի:

Օրենքը դատապարտում է թուլամորթներին՝ ինքնասպանության փորձերի համար՝ սահմանելով. «...խայտառակեալ կործանեն ի պատուոյ զինուորութեանցն եւ ի գիտել գլխաւորին, եւս ծանրացուցանէ զպատուհասն» [40]: Պատվազրկված զորականն այլևս իրավունք չունել մտնել մարտի դաշտ. «Որ անպատուի որով եւ իցէ պատճառանօք եւ անկանի ի զինուորութենէն. ոչ այլ բնաւ պատուի լինի կարօղ առնուլ, կամ մտանել ի կարգ զինուորութեան» [41]:

Զինակցին սրով գանահարելու համար սահմանված է ծանրագույն պատիժ. «Եթէ հրամայաւ զինուոր զիւր զինուորակիցն սրով հարկանէ, գլխատեսցի» [42]: Իշխանին կամ զինակցին դիտավորյալ մարմնական վնասվածք պատճառելու համար մեղավորը հեռացվում է ծառայությունից՝ կրելով նաև մարմնական ծանր պատիժ: Ըստ օրենքի՝ դատից և պատիժը կրելուց խուսափողն աքսորվում է, և այդպիսի հանցավորներին պատժելու իրավունքով օժտված է միայն թագավորը. «պատուհաս ածեն ի վերայ նորա ըստ կամաց թագաւորին» [43]:

Զինվորական կանոնակարգով խիստ պատժվում են նաև այն ծնողները, ովքեր պատերազմի ժամանակ խնայում են իրենց զավակներին՝ նրանց չուղարկելով մարտադաշտ. «Եթէ ոք զիւր որդին ի ժամանակ ճակատուն խնայէ զինուորել ի պատերազմ, աքսորեսցի եւ յընչից իւրոյց զրկեալ խայտառակեսցի» [44]: Փաստորեն՝ այս դեպքում սահմանված է եռակի պատիժ. աքսոր, ունեցվածքի բռնագրավում և հրապարակային պարսավանք:

- ***Խաղաղ բնակչության նկատմամբ չկատարել քրեորեն պատժելի արարքներ.*** ըստ օրենքի՝ եթէ զինվորը նյութական վնաս հասցնի հարկատուին, կրկնակի կհատուցի: Իսկ եթէ իշխանը կամ նրա հեծյալը ճանապարհին կամ

ճորտ գյուղացու տանը նյութական վնաս պատճառեն, կղատվեն և կրկնակի կհատուցեն վնասը Գողություն է համարվում գտնված անասունը թաքցնելը և տիրոջը չվերադարձնելը: Այս դեպքում պատժվում է ոչ միայն մեղավորը, այլև նրա գործակիցը. «...տուժի ինքն եւ իւր խորհրդակիցքն որ թագուցին [հանցանքը]» [45]: Կեղծ դրամներ ծախսելու, զենք գողանալու ու վաճառելու համար սահմանված են պաշտոնագրկում և ազատագրկում:

- ***Լինել առաքինի, թույլ չտալ զինվորական պատիվը վարկաբեկող արարքներ*** (անբարո հարաբերություններ, որկրամոլություն, զինեմոլություն, ագահություն), որոնց համար եկեղեցին նգովում է օրինազանցներին: Օրինակ՝ «Որք ի վերայ զինոյ արբեցողութեան եւ այլ կերակրոց յիմարին եւ մեղանչեն ի զինուորացն, կացուցանէ զնոսա գլխաւորն առաջի եւ զպատուհասն թողու, բայց ի զինուորական կարգէն փոխարկէ զնայ» [46]: Այսպիսիք չէին կարող լինել զինվորական խորհրդի անդամ՝ ենթարկվելով անարգանքի: Զինվորն աստիճանագրկվում ու պարսավանքի էր ենթարկվում նաև իր կնոջ դավաճանությունը հանդուրժելու համար. «Եթէ զինուորն առ շնութեան կնոջ իւրոյ համաձայնի, ի բաց կացցէ ի զինուորութենէն եւ խայտառակէն զնայ. եւ որ զայլոց ամուսին ապականէ, թէ հաճութեամբ կնոջն զայս առնէ, զքիթն հատանեն» [47]:

Այդպիսով՝ «***Զինվորական օրենքները***» իրավաքաղաքական կարևոր փաստաթուղթ էր՝ իրականացնելու Կիլիկյան Հայկական պետության ներքին և արտաքին մի շարք կարևոր գործառույթներ: Օրենքներում արտացոլված հիմնադադափարներն ուսանելի են և արդիական նշանակություն ունեն Հայաստանի Հանրապետության քաղաքական առկա կեցության համատեքստում: Օրենքների թարգմանչի՝ Ներսես Լամբրոնացու նպատակը ազգային ուժեղ բանակի ստեղծումն

էր, զինվորների մեջ հայրենասիրության, արիության, պետական իշխանության նկատմամբ հավատարմության ոգի ներշնչելը: Այս փաստաթղթի կիրառումը նպաստել է հայոց պետության ինքնիշխանության ամրապնդմանը, ազգային անվտանգության ապահովմանը, ներքին կարգուկանոնի հաստատման ու բարոյական դաստիարակության ծավալմանը:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Միրումյան Կ.* Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, Եր., 2002: *Միրումյան Կ.*, Քաղաքական ուսմունքների պատմություն, Եր., 2006; *Мирумян К.* Права человека: историко-политический очерк. Ер., 2002. *Мирумян К.* История политической науки. Средневековье. Возрождение. Реформация, Часть II. Ер., 2005. *Мирумян К.* Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития. Ер., 2021.
2. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. Թիվ 1142, 218բ // Մեջբերումը՝ ըստ *Միրումյան Կ.* Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, Եր., 2002, էջ 217:
3. Նույն տեսում, էջ 218:
4. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. Թիվ 4694, 10բ // Մեջբերումը՝ ըստ *Мирумян К.* Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития. Ер., 2021. С. 428.
5. *Сенека.* Философские трактаты / Пер. с лат. Т.Ю. Бородай. СПб, 2001. С. 99.
6. *Мирумян К.* Права человека. Историко-политический очерк. Ер.: Изд-во «Лингва», 2002. СС. 118–119.
7. *Միրումյան Կ.* Քաղաքական ուսմունքների պատմություն, էջ 263:
8. *Միրումյան Կ.* Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, էջ 224:
9. Սրբոյն *Ներսէսի Լամբրոնացոյ* Տարսնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցոյ եւ Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, Վենետիկ, Սբ Ղազար, 1847, էջ 58:
10. Մատենադարան, Ձեռ. Թիվ 1142, էջ 50 // Մեջբերումը՝ ըստ Սաֆարյան Գ., Իրավունքի պատմության և տեսության հիմնահարցեր, Եր., «Լիմուշ», 2010, էջ 335:
11. Նույնը:
12. Սրբոյն *Ներսէսի Լամբրոնացոյ* Տարսնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցոյ եւ Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, էջ 53:

13. Նորին Ներսեսի Լամբրոնացույ Թուղթ Առ քրիստոսագոր իշխողն մեր ինքնակալութեամբ Լևոն // *Գրիգորի Կաթողիկոսի Տղա կոչեցելոյ Նամականի*, Ի Վենետիկ, Ի Ս.Ղազար, 1865, էջ 220:
14. Նույն տեղում, էջ. 220–221:
15. Տեառն Ներսեսի Լամբրոնացույ Ատենաբանութիւն // *Գրիգորի Կաթողիկոսի Տղա կոչեցելոյ Նամականի*, էջ. 116–117:
16. Տեառն Ներսեսի Լամբրոնացույ Ատենաբանութիւն, էջ. 151–152:
17. Նույն տեղում, էջ 152:
18. Նույն տեղում, էջ 154:
19. Նույն տեղում, էջ 165:
20. Նույն տեղում, էջ 166:
21. *Мирумян К.* Армянская политическая мысль. С. 441.
22. «Քաղաքային Օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացույ ըստ Կոստանդիանոսի, Թէոդոսի եւ Լեւոնի թագաւորաց Հռովմայեցոց», Առաջաբան, Պարիս, Տպագր. «Բանասէր»ի, 1907, էջ 5:
23. *Սարկազեան Լ.Ս.* Զինուորական օրէնսդրական մշակոյթը հայ իրաւունքի աղբիւրներում // *Բազմավէպ, Վենետիկ, Ս. Ղազար*, 2016, Թիւ 1–2, էջ 213:
24. *Սամուելյան Խ.* Հին հայ իրավունքի պատմությունը, Հ. 1, Եր., «Արմֆան» հրատ., 1939, էջ. 67–68:
25. Ասորական Դատաստանագիրք / Ձեռագրերի համեմատ. և առաջ.՝ *Ս. Վրդ. Ղլտճեանց*, Ս. Էջմիածին, 1917: Քաղաքային Օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացույ ըստ Կոստանդիանոսի, Թէոդոսի եւ Լեւոնի թագաւորաց Հռովմայեցոց / Յառաջ. և հրատ.՝ *Կ.Յ. Բասմաջեան*, Պարիս, Տպագր. «Բանասէր»ի, 1907:
26. Զինուորական Օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացույ // «Բանասէր», Պարիս, 1902, Թիւ 11, էջ. 321–328:
27. Քաղաքային Օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացույ ըստ Կոստանդիանոսի, Թէոդոսի եւ Լեւոնի թագաւորաց Հռովմայեցոց, Առաջաբան, էջ 5:
28. Զինուորական Օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացույ, հոդ. ԼԱ:
29. Նույն տեղում, հոդ. Գ:
30. Նույն տեղում, հոդ. ԻԱ:
31. Նույն տեղում, հոդ. Ծ:
32. Նույն տեղում, հոդ. ԻԲ:
33. Նույն տեղում, հոդ. Խ:
34. Նույն տեղում, հոդ. ԻԴ:
35. Նույն տեղում, հոդ. ԻԵ:
36. Նույն տեղում, հոդ. ԼԲ:
37. Նույն տեղում, հոդ. Թ:

38. Նույն տեղում, հոդ. ԻԵ:
39. Նույն տեղում, հոդ. ԺԴ:
40. Նույն տեղում, հոդ. ԼԶ:
41. Նույն տեղում, հոդ. ԻԶ:
42. Նույն տեղում, հոդ. ԼԹ:
43. Նույն տեղում, հոդ. Լ:
44. Նույն տեղում, հոդ. ԼԳ:
45. Նույն տեղում, հոդ. Ժ:
46. Նույն տեղում, հոդ. ԽԲ:
47. Նույն տեղում, հոդ. ԽԵ:

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НЕРСЕСА ЛАМБРОНАЦИ В КОНТЕКСТЕ АРГУМЕНТАЦИИ КАРЛЕНА МИРУМЯНА

Л.С. Сарвазян

*Институт философии, социологии и права НАН РА
кандидат философских наук, доцент*

АННОТАЦИЯ

В научно-философских исследованиях профессора Карлена Мирумяна центральное место занимают вопросы истории и методологии армянской политической мысли. Особое значение имеют его анализ политических концепций средневековых армянских мыслителей и его политические аргументы. В статье анализируются политические идеи Нерсеса Ламбронаци (1153–1198), видного церковно-политического деятеля Киликийского армянского государства XII века, философа, правоведа, оратора, в контексте философско-политических аргументации К. Мирумяна. Политическая концепция Ламбронаци, формируясь в конкретных исторических условиях, отражает общественно-политические реалии того времени, вопросы национального бытия, характер межцерковных отношений. С позиций политического релятивизма он ценит политические ценности, моральные нормы и законы, а также политику мира в зависимости от места, времени и обстоятельств. Ламбронаци принимает ограниченную монархическую форму правления с наличием совещательного органа. Стержнем его политической проблематики была идея суверенной, централизованной государственности Армении, реализация которой предполагала консолидацию внутренних сил, объединение расформированных вооруженных сил, воссоздание национальной армии, сотрудничество местной власти, ней-

трализация сепаратистско-центробежной политики, установление общественного согласия, расширение духовно-нравственной идеологии.

Ключевые слова: политический релятивизм, суверенитет Армянской церкви, свобода воли, мир, национальная безопасность.

POLITICAL CONCEPT OF NERSES LAMBRONATSI IN THE CONTEXT OF ARGUMENTATIONS OF KARLEN MIRUMYAN

L. Sarvazyan

Institute of Philosophy, Sociology and Law of the NAS RA

Ph. D. in Philosophy

Associate Professor

ABSTRACT

In the scientific-philosophical studies of professor Karlen Mirumyan, the central place is occupied by questions of history and methodology of Armenian political thought. His analysis of political concepts of medieval Armenian thinkers and his political arguments are of special importance. The article analyzes the political ideas of Nerses Lambronatsi (1153–1198), a prominent church-political figure of the Cilician Armenian state of the XII century, philosopher, jurist, orator, in the context of philosophical and political argumentations of K. Mirumyan. Political concept N. Lambronatsi, forming in concrete historical conditions, reflects the social and political realities of that time, issues of national being, the nature of inter-church relations. From the standpoint of political relativism, he appreciates political values, moral norms and laws, as well as world politics depending on place, time and circumstances. Lambronati accepts a limited monarchical form of government with the presence of a advisory body. The core of his political problem was the idea of a sovereign, centralized statehood of Armenia, the implementation of which implied the consolidation of internal forces, the unification of the disbanded armed forces, the re-establishment of the national army, the cooperation of local authorities, the neutralization of separatist-centrifugal politics, the establishment of social harmony, the expansion of spiritual and moral ideology.

Keywords: political relativism, sovereignty of the Armenian Church, freedom of will, peace, national security.

УДК 7

ՀԱՅ ԳԵՂԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ԸՆԹԱՑՔԸ ԿԱՐԼԵՆ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Ս.Ս. Արզումանյան

*ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի
ինստիտուտ
փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու.,
Հայաստանի գեղարվեստի պետական ակադեմիայի դոցենտ
s.arzumanyan@inbox.ru*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում ներկայացվում է հայ գեղագիտական մտքի զարգացման ընթացքը փիլիսոփայության դոկտոր, պրոֆեսոր Կարլեն Միրումյանի աշխատություններում: Ընդգծվում է գեղագիտության ոլորտում Կ. Միրումյանի կատարած կարևոր ներդրումը, մասնավորապես որոշակի խնդիրների վերլուծության ընթացքում պատմահամեմատական մեթոդի կիրառումը, ինչպես նաև համապարփակությանը ձգտող նրա քննության յուրահատուկ բնույթի գիտական արժեքն ու նշանակությունը: Այս տեսանկյունից հատկապես մեծ ուշադրության է արժանացել միջնադարի հայտնի փիլիսոփա, գիտնական, պոետ, մատենագիր Հովհաննես Իմաստասեր Սարկավագի աշխարհայացքի տարբեր դրսևորումների վերլուծությանը նվիրված հիմնարար հետազոտությունը, որում կարևոր տեղ են զբաղեցնում բազմաթիվ գեղագիտական և արվեստի տեսությունը վերաբերող հարցերը: Դրանցից որոշիչ են արվեստում իրականության նմանակման խնդրի՝ միմեսիսի քննությունը, գեղարվեստական ստեղծագործության գործընթացում երևակայության դերի ճանաչումը, բնատուր տաղանդի և ուսուցման կարևորության շեշտադրումը, արվեստ ստեղծողների համար անհրաժեշտ գիտելիքների ձեռքբերումը, արվեստի տարբեր գործառնությունների շեշտադրումը, դրա հասարակական նշանակությանը ընդգծումը որպես դաստիարակության և սոցիալական

հակասություններ բացահայտելու միջոց և այլն: Մեծ արժեք են ներկայացնում նաև Կ.Միրումյանի ուսումնասիրությունները երաժշտական գեղագիտության մի շարք հիմնարար խնդիրների վերաբերյալ: Նրա ուշադրության կենտրոնում են հատկապես խոսքի ու մեղեդու, վոկալ և գործիքային երաժշտության փոխհարաբերության խնդիրները:

Հիմնաբառեր՝ Կարլեն Միրումյան, գեղագիտություն, Հովհաննես Սարկավագ, միմեսիս, երևակայություն, երգեցողություն, գործիքային երաժշտություն:

Ինչպես հայտնի է, գեղագիտությունը (էսթետիկան) իր կարևոր տեղը զբաղեցրեց փիլիսոփայական գիտությունների համակարգում գերմանացի լուսավորական Ալեքսանդր Բաումգարտենի շնորհիվ բավական ուշ՝ 1750թ.: Սակայն արդեն նախնադարյան մարդն իր դիցաբանական գիտակցության սահմաններում անդրադարձել է տիեզերքի կատարյալ կառուցվածքի, գեղեցիկի, տգեղի, վեհի, արվեստի առաջացման ու ստեղծման գաղտնիքների, դրա ընկալման արդյունքում առաջացած հուզական հոգեվիճակների և այլ հարցերին, որոնք այսօր էլ պահպանում են իրենց կայուն տեղը գեղագիտության՝ իբրև փիլիսոփայական գիտության խնդրակարգում: Նշված հարցերը քննարկման առարկա են դարձել Արևելքի ու Արևմուտքի շատ երկրներում, այդ թվում նաև Հայաստանում, որտեղ մտածողները (հատկապես միջնադարից սկսած) նույնպես հետաքրքրություն են ցուցաբերել դրանց նկատմամբ: Սակայն իբրև փիլիսոփայական ամուր հիմքեր ունեցող **ինքնություն** գիտական ֆենոմեն, հայ գեղագիտական մտքի պատմությունը պետք է սկսել XX դարի երկրորդ կեսից: Դրա կայացմանը նպաստել են հայ անվանի գիտնականներ Ա. Ադամյանը, Հ. Ապրեսյանը, Յա. Խաչիկյանը, Վ. Հովսեփյանը (Օսիպյանը), Ա. Քալանթարը և այլք: Նրանց շարքում իր արժանավոյն տեղն է զբաղեցնում փիլիսոփայական

գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Կարլեն Արտավազդի Միրումյանը:

Ի տարբերություն վերը թվարկված գիտնականների, Կ. Միրումյանի համար գեղագիտությունը, ցավոք, չի եղել ուսումնասիրության հիմնական առարկա: Մակայն նույնիսկ այդ պարագայում նրա կատարած հետազոտական աշխատանքը նոր հնարավորություններ բացելով հայագիտության հետագա զարգացման համար, նպաստեց նաև հայ գեղագիտական մտքի հիմքերի ամրապնդմանը: Իր հերթին ակնհայտ է և հակառակ գործընթացը. գեղագիտական համարվող հարցերի քննության շնորհիվ, հայագիտությունը հզոր լիցք ստանալով՝ հարստացավ նոր բովանդակությամբ և բացահայտվեց նոր տեսանկյունից: Դրա վկայությունն է առաջին հերթին միջնադարյան հայ աստվածաբանների ու փիլիսոփաների վերոնշված հարցերի վերլուծությունը ու մեկնաբանությունը, ինչն ինքնին լինելով արժեքավոր, արդիականացավ և, հայտնվելով արդեն հիշատակված հայ գիտնականների ուշադրության կենտրոնում՝ ապրեց իր վերածնունդը: Բնականաբար այդ գործընթացը դժվար է պատկերացնել առանց այն լուրջ հետազոտական աշխատանքի, որը կատարել է պրոֆեսոր Կ. Միրումյանը:

Ամենասկզբից ուզում ենք ընգծել այն յուրահատկությունը, որը նկատել ենք գեղագիտական հարցերին նվիրված Կ. Միրումյանի բոլոր աշխատություններում, և որը նա կիրառել է յուրաքանչյուր խնդրի քննարկման ժամանակ: Խոսքն անվանի փիլիսոփայի այն մոտեցման մասին է, որը նա դրսևորում է տարբեր խնդիրների քննարկման ժամանակ և որը մենք ընկալում ենք իբրև համապարփակություն: Բանն այն է, որ քննության առնված յուրաքանչյուր հարց փիլիսոփան դիտարկում է չսահմանափակվելով դրա «նեղ շրջանակներով», ասենք, զուտ որևէ հայ մտածողի գաղափարները, նրա հայեցակարգը ներկայացնելով, կամ որևէ կոնկրետ խնդրի

յուրահատուկ բնույթը նկարագրելով: Նրա մոտեցումը սկզբունքորեն այլ է՝ նա փորձում է առավելագույնս ընդլայնել հետազոտվող հարցի սահմանները, այսինքն՝ բացահայտել վերջինի ծագման պատճառները ու զարգացման միտումները, դիտարկել այն արդեն ձևավորված համակարգի մեջ, համեմատել գոյություն ունեցող այլ հայեցակարգերում իշխող միտումների հետ: Մի խոսքով, նա կառուցում է մի ամբողջական համակարգ, որում հետազոտվող յուրաքանչյուր խնդիր, օրինակ՝ երաժշտության զարգացման ընթացքում խոսքի ու մեղեդու միջև ձևավորված հարաբերությունը դիտարկում է տարբեր դարաշրջաններում դրա ընկալումների, իմաստավորումների և տարաբնույթ մեկնաբանությունների ներքո: Նույն մոտեցումը Կ. Միրումյանը կիրառում է, երբ, օրինակ՝ անդրադառնալով միջնադարի մեծանուն մտածող Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի հայեցակարգին, որի աշխարհայացքի վերլուծությանը նվիրված է նրա հիմնարար մենագրություններից մեկը, ցույց է տալիս դրա նշանակությունը համաշխարհային փիլիսոփայական և, իհարկե, գեղագիտական մտքի զարգացման ընթացքում: Այս դիրքորոշումից ելնելով՝ Կ. Միրումյանը ամփոփ ձևով ներկայացնում է տարբեր դարաշրջանների գեղագիտական մտքի ձեռքբերումները, շեշտը դնելով հատկապես Անտիկ և Միջնադարի ժամանակների վրա, քանի որ հենց վերջիններն են եղել նրա ուսումնասիրության կենտրոնում, իհարկե, չանտեսելով նաև այլ դարաշրջաններում տարածված հայտնի դիրքորոշումները (Վերածնունդ, Նոր ժամանակներ և այլն):

Այս տեսանկյունից մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում «միմեսիսի» խնդիրը, որը նա քննարկում է պյութագորասականների, Հերակլիտեսի, Դեմոկրիտեսի, Մոկրատեսի, Պլատոնի, Արիստոտելի, Լուկրեցիոս Կարուսի, Պլուտարքոսի, Մարկոս Ավրելիոսի, Ֆիլոն Ավագի, Պլոտինոսի, Օգոս-

տինոս Երանելիի, Հովհան Դամասկեցու, Բեդա Հարգարժանի, Լեոն Բատիստա Ալբերտիի, Լեոնարդո դա Վինչիի, Ալբրեխտ Դյուրերի և այլոց տեսակետները հաշվի առնելով, այսինքն՝ ուսումնասիրության պատմահամեմատական մեթոդ կիրառելով:

Սակայն կարծում ենք, որ չենք սխալվի, եթե գեղագիտական խնդիրներին նվիրված Կ. Միրումյանի աշխատությունների մեջ առավելապես կարևորենք Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքին նվիրված հետազոտությունը: Միջնադարյան այդ հանրագիտակ մտածողը, ով հայտնի է իբրև «մեծ փիլիսոփա», «սուրբ վարդապետ», «պոետիկոս» և այլ նրան մեծարող մականուններով, հետաքրքրություն է ցուցաբերել նաև արվեստի խնդիրների նկատմամբ: Մասնավորապես, Կ. Միրումյանը նշում է, որ Սարկավագը ստեղծել է ամբողջական տեսություն արվեստի և իրականության էսթետիկական հարաբերությունների, արվեստի ծագման և նրա առարկայի, ֆունկցիաների ու էության մասին: Նրա համոզմամբ «Բան իմացութեան» պոեմը, որն ամբողջությամբ համակված է քնարական ոգով և փիլիսոփայական վերլուծության խորությամբ, «խորհրդանշեց ոչ միայն հայ էսթետիկայի մտքի պատմության, այլև ողջ միջնադարյան էսթետիկայի հետագա զարգացման ընթացքը» [1]:

Մեր կարծիքով հարգանքի է արժանի այն փաստը, որ քաջատեղյակ լինելով, որ Հովհաննես Իմաստասերի ուսմունքին են անդրադարձել մեծանուն գիտնականներ Մ. Աբեղյանը, Ա. Առաքելյանը, Հ. Ապրեսյանը, Յա. Խաչիկյանը, Ն. Թահմիզյանը և այլոք, դեռևս շատ երիտասարդ գիտնականը համարձակություն ունեցավ դիմել արդեն քննության առարկա դարձած հարցերին: Այսինքն՝ նա ոչ միայն չվախեցավ կանգնել հայտնի գիտնականների շարքում, այլ նաև իր հետազոտությամբ կարողացավ լրացնել արդեն ներկայացվածը, դրանով իսկ հարստացնելով հայ միջնադարյան մտածողի արվեստի

տեսությանը վերաբերող բովանդակությունը: Ի մի բերելով նախորդների կողմից արդեն բացահայտվածը՝ իր աշխատություններով Կ. Միրումյանը շարունակեց հայ էսթետիկական միտքի զարգացման ընթացքը: Մասնավորապես, նա հիմնովին վերլուծեց Հովհաննես Սարկավագի «միմեսիսի» տեսությունը, իրականության վերարտադրության խնդիրն արվեստում, որոշեց դրա տեղն ու նշանակությունը հայ էսթետիկական մտքի պատմության մեջ:

Կ. Միրումյանը նշում է, որ Սարկավագը վերածնունդ է դեռնու հին Հունաստանում ձևավորված միմեսիսի հայտնի տեսությունը, քանի որ արվեստի ծագման ակունքները տեսնում է մարդուն շրջապատող բնության մեջ [2]: Անտիկ և միջնադարյան մտածողների ուսմունքներին դիմելուց բացի, նա գուգահեռաբար ուղղվում է դեպի ազգային հոգևոր մշակույթը, արվեստի խնդիրներով զբաղվող քերականական միտքը: Նրա ուշադրության կենտրոնում հայտնվում են նաև Դավիթ Անհաղթի երկերը, որոնք նպաստեցին Հայաստանում աշխարհիկ գիտության և փիլիսոփայության ձևավորմանը և ամրապնդմանը: Սարկավագը հատկապես տպավորված էր մեծ փիլիսոփայի այն գաղափարով, որ արվեստը և գիտությունն առաջացել են մարդկային գործնական կարիքներն ու պահանջմունքները բավարարելու համար, այսինքն՝ դրանք ունեն երկրային, այլ ոչ թե երկնային (աստվածային) ծագում [3]:

Սակայն ընկալելով բնությունն իբրև արվեստի վերարտադրության օբյեկտ, Սարկավագը միաժամանակ հաստատում է, որ այդ նույն բնությունն Աստծո գեղեցիկ ստեղծագործություն է, աստվածային արվեստի արդյունք: Արարման նման մոդելը, ըստ Միրումյանի՝ միջնորդավորված ձևով հանգում է նորապլատոնական տեսությանը, քանի որ ընդունում է, որ մարդկային արվեստն աստվածային արվեստի յուրօրինակ արտացոլումն է, բոլորովին չնսեմացնելով բնության ստեղծագործական վերարտադրությունն արվեստում [4]:

Իբրև Աստծո գործունեության արդյունք և մարդուն շրջապատող նյութական աշխարհի հատկանիշ, գեղեցիկը պետք է վերարտադրվի արվեստում, քանի որ հենց դրա միջոցով է որոշվում արվեստի գործերի կատարելության աստիճանը: Բայց չպետք է անտեսել և այն, որ Աստծո կողմից ստեղծված բնությունը ևս օժտված է ստեղծագործական ընդունակությամբ, այսինքն՝ գտնվում է փոփոխության պրոցեսում: Այստեղից էլ Սարկավագի այն համոզմունքը, որ արվեստը չի տրված անփոփոխ ձևով, այլ ենթարկվում է փոփոխության և զարգանում որոշակի ուղղությամբ՝ անկատար ձևից անցնելով դեպի առավել կատարյալ ձևը [5]:

Ակնհայտ է, որ Սարկավագը կատարյալ արվեստագետ է համարում Աստծուն: Բնությունը, իբրև արարչագործության արդյունք, նույնպես օժտվում է ստեղծագործելու կարողությամբ, իսկ մարդն էլ, իր հերթին՝ մարդկային արվեստ ստեղծելու ունակությամբ: Ստացվում է, որ Աստվածային, բնական և մարդկային արվեստները գտնվում են որոշակի փոխկապակցվածության մեջ: Կ. Միրումյանի պնդմամբ մարդկային արվեստի խնդիրը Սարկավագը հետազոտում է երկու կտրվածքով. 1) արվեստի և բնության փոխհարաբերության և 2) «բնական արվեստի» և ուսուցման ընթացքում ձեռք բերված արվեստի հարաբերության տեսանկյունից: Ելնելով այն դրույթից, որ բնությունը բոլոր գիտությունների, արվեստների ու արհեստների մայրն է, «նա մեծարում է բնությունը իբրև գեղարվեստական արժեքների ստեղծման միակ հիմք և էսթետիկական հարաբերությունների աղբյուր: Եվ այդ իմաստով բնությունը տարբեր արվեստների ներկայացուցիչների, մասնավորապես, պոետների և երաժիշտների բարձրագույն ուսուցիչն է» [6]:

Կ. Միրումյանը նշում է, որ Սարկավագի կարծիքով արվեստին հասանելի է այն ամենը, ինչ տեղի է ունենում բնության և մարդու մեջ: Խոսքը հատկապես մարդկային հոգեկան

ապրումների, զգացմունքների դրսևորումների մասին է, որոնք հանդես գալով իբրև արվեստի առարկա՝ արտացոլվում են երաժշտության ու պոեզիայի մեջ: Սակայն նույնիսկ այդ մեծ հնարավորությունների պարագայում, մարդկային արվեստը չի կարող հասնել բնության կատարելությանը: «Արվեստագետները կարող են այս կամ այն չափով մոտենալ բնությանը, բայց մշտապես կմնան նրա աշակերտները» [7]: Բնությունը հանդես է գալիս իբրև մարդու գեղարվեստական գործունեության յուրահատուկ իդեալ, սակայն արվեստագետը հասկանում է, որ վերջինի կատարյալ վերարտադրությունն իր ուժերից վեր է: Այսինքն՝ պրոֆեսոր Միրումյանի համար պարզ է, որ միջնադարի մտածողը կոչ չի անում կուրորեն «կրկնօրինակել» բնությունը, և արվեստում տեղ է տալիս երևակայությանը, որը նրա համոզմամբ չի կարող դրսևորվել իրական փաստերի ու իրադարձությունների ճշգրիտ վերարտադրությունը կարևորող գիտության մեջ¹[8]: Ընդ որում, նա տարբերում է երևակայության երկու տեսակ՝ ճշմարտության վերարտադրությանն ու իմացությանը նպաստող ստեղծագործական երևակայությունը և դրան հակադրված ու ճշմարտությունից հեռացնող սին ու ունայն երևակայությունը: Երևակայության հետ է կապվում նաև Սարկավագի կողմից ընդունվող իդեալակացման սկզբունքը, որի կարևորությունը շեշտում է նաև Կ. Միրումյանը: Չէ՞ որ ի տարբերություն կենդանիների, որոնք գործում են բնագոյարար, մարդիկ գիտակցության մեջ նախապես պատկերացնում են այն, ինչ պետք է ստեղծեն: Հենց դրանով է բացատրվում մարդկանց գործունեությանը բնորոշ բազմազանությունը, ինչը վերաբերում է նաև արվեստին, որի գործերը ստանալով

¹ Հետևելով Արիստոտելի տեսակետին, Հովհաննես Սարկավագը ևս նկատի ունի պատմությունը:

ոչ միանշանակ բովանդակություն՝ ենթարկվում են բազմիմաստության սկզբունքին, հնարավորություն ստեղծելով տարբեր մեկնաբանությունների համար [9]:

Հատկանշական է, որ Սարկավագի գեղագիտական տեսության մեջ հետազոտողը տեսնում է ռեալիստական մտածողության տարրեր: Նա գրում է, որ նույնիսկ նրա կողմից օգտագործվող խորհրդանիշները «ոչ թե աբստրակտ, վերացական հասկացություններ են, այլ օժտված են որոշակի կոնկրետ նշանակությամբ և ռեալ բովանդակությամբ» [10]:

Հետաքրքրություն է առաջացնում և այն, որ կիրառելով իրեն հատուկ հետազոտության պատմահամեմատական մեթոդը, Կ. Միրումյանն իրականացնում է Հովհաննես Սարկավագի «Բան իմաստութեան» և հելլենիստական էպիկուրյան դպրոցի ներկայացուցիչ Լուկրեցիուս Կառուսի «Բերերի բնության մասին» փիլիսոփայական պոեմների համեմատությունը, միաժամանակ նշելով, որ դրանց նմանության մասին առաջինը խոսել է Հ. Ապրեսյանը² [11]: Զուգահեռներ անցկացնելով այդ պոեմների միջև, նա այնուամենայնիվ տարբերում է Սարկավագի երկում կիրառվող միմեսիսի ուսմունքն անտիկ փիլիսոփայության մեջ ներկայացված տեսություններից, որոնք ելնում են այն դրույթից, որ մարդու խնդիրն է վերարտադրել օբյեկտիվորեն և մեկընդմիջտ տրված գեղեցիկը և ճշմարիտը:

Միրումյանի ուշադրությանն է արժանացել նաև Սարկավագի մատնանշած արվեստի ընկալման յուրահատուկ հոգեբանական բնույթը, ինչը հետազոտողը համարում է նրա ուսմունքի արժեքավոր կողմերից: Արվեստը (երգը, երաժշտությունը, պոեզիան) ազդում են մարդու հոգեկան կառուցվածքի վրա և կարող են ծնել զգացմունքների ու վերապրումների հաջորդական ու տարաբնույթ շղթա: Բայց որպեսզի արվեստի

² Այս խոստովանությունը վկայում է Կ. Միրումյանի ակադեմիական բացարձակ ազնվության մասին:

ներգործությունն ուժեղ լինի, այն պետք է վերարտադրի իրականությունը, հաշվի առնելով և՛ իրական հանգամանքները, և՛ վերջինների հետ կապված մարդկանց գործողությունների արդյունքները:

Կրկին հիշեցնելով, որ արվեստը բաժանելով երկու տեսակի՝ բնականի (մարդուն շնորհված ձիրքի), և կրթության ու դաստիարակության արդյունքում ծնված արվեստի, այսինքն՝ քննարկելով բնական տաղանդի և ուսուցման միջոցով ձեռքբերված հմտությունների հարաբերակցման հարցը, Սարկավազը դրա հետ սերտորեն կապում է նաև հայտնության խնդիրը, որը նրա ուսմունքում «ձեռք է բերում յուրօրինակ երանգ և դիտվում է որպես բնությունից տրված, բնական ընդունակություն, որը գործում է բնական և սովորովի արվեստների սահմաններում: Ինչ վերաբերում է աստվածային հայտնությանը, ապա այն գործում է հոգևոր գրքերի և հոգևոր երաժշտության ստեղծման ընթացքում և չի տարածվում մարդկային աշխարհիկ ոլորտի վրա» [12]: Մի խոսքով՝ Միրումյանի պնդմամբ գեղարվեստական մտածողության մեջ Սարկավազը ճանաչում է երկու՝ աստվածային և մարդկային (բնական) տեսակի հայտնություն:

Ընդունելով բնական տաղանդի անհրաժեշտությունը, որի շնորհիվ հնարավոր է ստեղծել արվեստի բարձրակարգ նմուշներ, որոնք կարող են ծառայել իբրև օրինակներ ձիրք չունեցողների համար, Սարկավազը դրա հետ մեկտեղ կարևորում է նաև համառ աշխատանքը և ուսման հանդեպ սերը: Միայն այդ ամենի համադրության շնորհիվ արվեստը կդառնա գեղեցիկ, կհասնի կատարելության: Իսկ նման որակի արվեստի ընկալումը մարդկանց կպարզևի հաճույք: Այսինքն՝ միջնադարյան մտածողը շեշտադրում է արվեստի հեղունիստական ուղղվածությունը, դրա հեղունիստական գործառույթը, որի նպատակն է՝ զվարճացնել մարդկանց, նրանց ուրախություն պարզևել [13]: Հիմք ընդունելով նշված

առանձնահատկությունը՝ Կ.Միրումյանը պնդում է, որ Սարկավագի արվեստի տեսությունը հնարավորություն է տալիս խոսելու ոչ միայն մեկ, այլ արվեստի չորս հիմնական գործառույթների մասին: Հեղինիստականից բացի, հետազոտողը նշում է հաղորդակցման, լուսավորական (ճանաչողական) և դաստիարակչական գործառույթները³, որոնց նպատակը մեկն է՝ ծառայել հասարակության շահերին: Գաղտնիք չէ, որ այն գաղափարը, որ արվեստը պետք է ծառայի հասարակությանը, կարմիր թելի պես անցնում է հայ մտածողների աշխատությունների միջով՝ Եզնիկ Կողբացուց սկսած, ներկայանալով նաև Դավիթ Քերականի, Դավիթ Անհաղթի և այլ հայ մեծ մտածողների երկերում: Ուստի շատ բնական է, որ, ինչպես նշում է Կ. Միրումյանը. «Դիմելով բնությանը, նա խոստանում է ստեղծել մի կատարյալ երաժշտական-բանաստեղծական գործ, որն անջնջելի ու անհասանելի կմնա ժամանակի ընթացքում, օրինակ ծառայելով մարդկանց» [14]: Իրոք, Սարկավագի մեծությունը Միրումյանը տեսնում է նաև նրանում, որ առաջադրած ընդհանուր տեսական սկզբունքները նա իրականացրել է իր գրական-գեղարվեստական գործունեության մեջ:

Հասարակական խնդիրները կարևորելու հետ պետք է կապել նաև Սարկավագի հայեցակարգում ներկայացված անհատականի ու սոցիալականի առնչության պրոբլեմը: Այն մեկնաբանվում է իբրև «փոքրերի» ու «մեծերի», «թույլերի» և «ուժեղների» փոխհարաբերությունության խնդիր, որի խորքում թաքնված է սոցիալական անհավասարության հարցը: Վերջինը դառնում է միջնադարյան հայ սոցիալական պոեզիայի գրական-տեսական դրդապատճառը, դրսևորվելով Ֆրիկի, Մխիթար Գոշի և Վարդան Այգեկցու երկերում [15]: Ավելին,

³ Արվեստի հենց այս չորս գործառույթները, մեր կարծիքով, և մեր օրերում պահպանում են իրենց կարևորությունն ու առաջնությունը:

նա զարգացնում է փոքրերի միավորման գաղափարը, այսինքն՝ ժողովրդի քաղաքական միավորման կոչ է անում: Միջնադարյան մտածողի հայեցակարգի մեծ նշանակությունը Կ. Միրումյանը տեսնում է նաև նրանում, որ նա ընդգծում է արվեստի համամարդկային էությունը, կարևորում հասարակության համար որոշիչ դերակատարություն ունենալու հանգամանքը:

Գնահատելով Սարկավագի էսթետիկական ուսմունքը, Միրումյանը եզրակացնում է, որ հայ մտածողն առաջադրել և յուրովի լուծել է մի շարք խնդիրներ, որոնք մեծ նշանակություն ունեն էսթետիկական մտքի զարգացման համար: Յուրացնելով Հերակլիտեսի գաղափարները, վերականգնելով Արիստոքսենի երաժշտական-ձայնային տեսությունը, կիրառելով այլոթագորասականների որոշ դրույթներ, կրելով նաև Պլատոնի և Պլոտինոսի էսթետիկական ուսմունքների ազդեցությունը Սարկավագը ստեղծել է սինկրետիկ բնույթ ունեցող էսթետիկական տեսություն, որը, սակայն, չի հանգում էկլեկտիզմին: Ընդհակառակը, դա իսկապես ամբողջական տեսություն է, որովհետև բոլոր թվարկված ուսմունքները վերջինում առկա են «վերառված» տեսքով, այսինքն՝ հանդես են գալիս որակական նոր մակարդակի վրա: Հենց այստեղ է դրսևորվում սարկավագյան ինտելեկտի ստեղծագործական հզորությունը [16]: Եվ տրամաբանական է Կ. Միրումյանի այն եզրակացությունը, որ հայ միջնադարյան մտածողը ստեղծել է «մի ամբողջական և ինքնատիպ ուսմունք արվեստի մասին, որը հենվում է ինչպես անցյալի մշակութային ավանդույթների, այնպես էլ ժամանակի հայ գեղարվեստական պրակտիկայի վրա՝ էլնելով հայկական արվեստի զարգացման իրական և հրատապ պահանջներից» [17]: Ավելին, հաշվի առնելով արվեստի հասարակական դերի շեշտադրումը Սարկավագի ուսմունքում, Միրումյանը նշում է, որ նրա «ժառանգությունը մի նվաճում է, որին չկարողացան հասու

լինել նույնիսկ Վերաձննդի դարաշրջանի խոշոր տեսաբաններից շատերը...»[18]⁴:

Կ.Միքումյանի աշխատություններում մեծ տեղ է հատկացվում երաժշտական էսթետիկայի հարցերին, հետևաբար այս խնդիրը ևս արժանի է հատուկ քննարկման: Երաժշտությանն առնչվող հարցերի շրջանակը, որին անդրադառնում է գիտնականը, շատ ընդգրկուն է: Օրինակ, նա ներկայացնում է երաժշտական արվեստի դասակարգման հետաքրքիր սխեմա, գրում է միջնադարում կաթոլիկ եկեղեցիներում հնչող գրիգորյան և ամբրոսյան երգեցողության, սաղմոսերգության և օրհներգության մասին, չի անտեսում նաև քաղաքի երաժշտության դրսևորումների՝ տրուբադուրների և մինեզինգերների արվեստը, ցույց է տալիս դրանց տարբերությունը, խոսում է մոտետի ու տաղի ժանրերի, բազմաձայնության, գուսանների արվեստի և նույնիսկ նրանց ստեղծած միավորումների՝ համաքարությունների մասին, ներկայացնում է նաև տարբեր կոմպոզիտորների գործունեությունը (Պալեստրինա, Ժոսկեն Դեպրե, Ջոզեֆե Ցառլինո, Օրլանդո Լասսո և այլք): Նա մեկնաբանում է նաև իրենց ժամանակում անտեսված տեսակետները, օրինակ՝ XII դարի տեսաբան Կոտտոնի այն միտքը, որ երաժշտությունը պետք է բացահայտի տեքստի բովանդակությունը, ցույց տա մեղեդու և բառի կապը, կամ Հովհան Գրոխեյի տեսակետը (XIVդ.) գործիքային երաժշտության մասին: Խոսվում է նաև եվրոպական երաժշտության վրա արաբական երաժշտության ազդեցության մասին և այլն: Սակայն այս տարաբնույթ հարցերի շարքում նա հատկապես կենտրոնանում է երկուսի վրա: Դրանցից մեկը գրական տեքստի ու երաժշտության, խոսքի և մեղեդու, իսկ

⁴ Նման տեսակետը փիլիսոփան հիմնավորում է հիմք ընդունելով խորհրդային հայտնի գեղագետ Մ. Օվսյաննիկովի այն պնդումը, որ Վերաձննդի գեղագիտության էական թերություններից էր «սոցիալական բախումների անտեսման միտումը»:

երկրորդը՝ վոկալ և գործիքային երաժշտության հարաբերության հարցերն են, որոնցից յուրաքանչյուրը նա համարում է էսթետիկայի կարևորագույն խնդիր: Սակայն դիմելով այս, կարծես թե, մասնավոր հարցերին՝ Կ. Միրումյանը կիրառելով իրեն բնորոշ հետազոտական մեթոդը, վերլուծության մեջ անդրադառնում է երաժշտության զարգացման ողջ պատմության ընթացքում ի հայտ եկած շատ այլ խնդիրների, սկսած Հին Արևելքից: Փիլիսոփան նշում է, որ մարդկության երաժշտական մշակույթի զարգացման վաղ շրջանում կարևորվել է բառի դերը: Գրական տեքստի իշխանությունը երաժշտության նկատմամբ պահպանվում է նաև Հին Հունաստանում ու Միջնադարում: Մասնավորապես քաջ հայտնի է, որ եկեղեցու հայր Օգոստինոս Երանելին մեղք է համարում այն փաստը, որ նրան ավելի հրապուրում է երգեցողությունը, քան տեքստը [19]:

Նկատելով, որ միջնադարյան տեսական տրակտատներում տեքստի և մեղեդու հարաբերակցության խնդիրը գրեթե չի քննարկվել, իսկ քննարկվելու դեպքում առաջնությունը միշտ տրվել է խոսքին, Կ. Միրումյանը իրավացիորեն եզրակացնում է, որ դրա պատճառը պրակտիկայից տեսության հեռու լինելն էր [20]: Ընդ որում, ուսումնասիրությունները, որոնք հիմնված են զուտ գրական աղբյուրների վրա, վկայում են, որ երգեցողությունն իշխում էր նաև հին հունական մշակույթում: Գործիքային երաժշտության զարգացման համար բարենպաստ պայմաններ ստեղծվեցին Հին Հռոմում հատկապես նրա անկման ժամանակ: Հետազոտողն ընթերցողի ուշադրությունն ուղղում է այն իրողության վրա, որ Հռոմեական կայսրության փլուզման ընթացքում հասարակության մեջ տարածվող անբարոյականությանը ու սանձարձակությանը զուգընթաց, ակտիվացավ նաև գործիքային երաժշտությունը, որն ակտիվորեն կիրառվում էր բարձր խավի խնջույքների ժամանակ: Բանն այն է, որ քայքայվող

հասարակությունն ի վիճակի չէր պահպանելու հաստատված նույնիսկ պարզագույն բարոյական նորմերը մարդկանց մեջ: Այդ պատճառով ձևավորվող քրիստոնեությունը, որը սկզբում տարածվում էր հասարակ ժողովրդի շրջանում, հանդես գալով հեթանոսության դեմ, որի հետ առնչվում էր նաև հռոմեացիների անբարոյական կյանքը, իր ջատագովների շնորհիվ մերժեց նաև նման կյանքի ատրիբուտները, այդ թվում և երաժշտական գործիքները: Ուստի, ըստ Միրումյանի՝ նրանց քննադատությունն անհիմն չէր: Այլ հարց է, որ վերջինը հաճախ ծայրահեղացվում էր: Օրինակ՝ եկեղեցու հայր Կլիմենտ Ալեքսանդրիացին (II դ.) գրում է. «Ով հաճախ լսում է ֆլեյտա և լարային գործիքներ, որ մասնակցում է պարերին... նա շուտով հասնում է մեծ անպարկեշտության ու սանձարձակության: Ցանկանում ենք մենք այս գործիքների շուտափույթ հեռացումը մեր հասարակական սթափ խնջույքներից. դրանք ավելի հարմար են անասունների, քան մարդկանց համար. թող հիմար մարդիկ օգտագործեն դրանք»[21]: Պարզ է, որ եկեղեցու հայրերի կողմից բացասական վերաբերմունքը երաժշտության նկատմամբ բացատրվում էր նրանց ձգտմամբ հաստատել քրիստոնեական բարոյագիտության նորմերը: Եվ բնական է, որ նման վերաբերմունքը մեղմանում է միայն այն ժամանակ, երբ քրիստոնեությունը դառնում է պետական կրոն: Կ. Միրումյանը հղում է եկեղեցու հայր Բեդա Հարզար-ժանին, ով ցույց է տալիս երաժշտության ուժը և առաքինությունը: Նա գրում է. «Երաժշտության օգուտը մեծ է և, համարձակվելով մտնել եկեղեցու դարպասներով, նա ինքը զարմանալի է և չափազանց առաքինի: Ոչ մի գիտելիք չի համարձակվել մտնել եկեղեցու դարպասներով, բացի երաժշտությունից» [22]:

Այնուամենայնիվ, տարբերակված վերաբերմունքը, այսինքն՝ երգեցողությանն առավելություն տալը և այն գերադասելը, զգացնել է տալիս դեռ բավական երկար ժամանակ, ինչի

ապացույց կարող է լինել այն փաստը, որ, օրինակ՝ հիմնողիան (օրհներգությունը), որը զուտ երգչախմբային կատարում էր, առանց գործիքների միջամտության, համարվում էր ավելի կատարյալ ձև, քան սաղմոսերգությունը, որը ուղեկցվում էր գործիքների նվագակցությամբ⁵:

Հայաստանում, որտեղ տեքստի և մեղեդու հարաբերության նկատմամբ վերաբերմունքը հիմնականում չէր տարբերվում վերը նշվածից, ըստ Կ.Միրումյանի, այնուամենայնիվ, նույնիսկ վաղ քրիստոնեության շրջանում նկատվում է երաժշտության յուրահատուկ դրսևորում, ինչը պայմանավորված էր նրանով, որ Հայաստանում տարածում ստացած գուսանների արվեստը (արդեն V դարից սկսած) և մեծ սեր վայելող ժողովրդական երգն ավելի բարենպաստ պայմաններ ստեղծեցին գործիքային երաժշտության կայացման համար, քան Արևմտյան Եվրոպայում: Խնդիրն այն է, որ արևմուտքում եկեղեցին հեռացավ իր ակունքներից՝ ժողովրդական երգից, իսկ Հայաստանում պահպանեց այդ կապը, քանի որ հայկական եկեղեցին հանդես էր գալիս ողջ ժողովրդի կողմից, մարմնավորելով եկեղեցու և ժողովրդի միասնությունը: Ավելին, Կ. Միրումյանը նշում է, որ տեսական միտքն ընդունում է եկեղեցական երաժշտության աշխարհիկ հիմքերը: Դա ապացուցում են Ներսես Լամբրոնացու, Ներսես Շնորհալու, Ստեփանոս Սյունեցու գաղափարները: Ըստ վերջինի, եկեղեցին ընդունում է երաժշտության ոչ միայն կրոնական, այլև գեղագիտական նշանակությունը: Իր հերթին, Գրիգոր Տաթևացին ներկայացնում է հինգ պատճառ, որոնք պայմանավորում են տեքստի և երաժշտության միասնությունը: Առաջին՝ «մարդը կազմված է հոգուց և մարմնից: Այդ պատճառով նա երգում է ձայնի և ձեռքերի միջոցով, որպեսզի,

⁵ Կ. Միրումյանը հիշեցնում է, որ Եվրոպայում գործիքային երաժշտությունը, առաջին հերթին, երգեհոնայինը, հայտնվեց եկեղեցում X-XI դդ.:

Աստծուն գովերգելու ժամանակ մասնակցեն և հոգևոր և մարմնական մասերը: Երկրորդ՝ անհրաժեշտ է Աստծուն մեծարել նաև գործիքների միջոցով: Երրորդ՝ որպեսզի հարբելով երաժշտության ձայներից, մարդիկ սովորեն հոգևոր խոսքը: Չորրորդ՝ որպեսզի միավորելով ձայնը և «սուրբ խոսքը» հաղթեն սատանային, իր իսկ գործիքի միջոցով: Հինգերորդ՝ որպեսզի և այլ եակները (կենդանիները) ձայները նվիրեն Աստծուն» [23]: Այս տեսակետն ընդունեցին նաև Հովհաննես Երզնկացին և Վարդան Արևելցին, ինչը վկայում է, որ ուշ միջնադարի ժամանակ տեքստի և երաժշտության հարաբերությունը դառնում է ավելի ինտենսիվ:

Գործիքային երաժշտության կիրառումը Հայաստանում ակտիվացավ VII դ. սկսած: Դրա մասին է խոսում հատկապես լարային գործիքների (ջութակ, քամանչի) տարածումը, ինչպես նաև երաժշտության ոլորտում կատարված պրոֆեսիոնալ բաժանումը՝ ստեղծողների ու կատարողների միջև՝ (տաղերգու և տաղասած): Որոշ գործիքներ (օրինակ՝ քշոցը) մուտք գործեցին նաև եկեղեցիներ:

Հայ տեսական մտքի հետաքրքիր բացահայտումներից, որի վրա ուշադրություն է դարձնում հետազոտողը, Ստեփանոս Սյունեցու տեսակետն է մեղեդու ինքնուրույն գոյության մասին, ինչը նշանակում է, որ ոչ թե մեղեդին պետք է հետևի պոետիկ տեքստին, այլ հակառակը: Հատուկ կարևորություն է տրվում Սյունեցու առաջ քաշած «կարկատանի» սկզբունքը. «Եվ բոլոր մեղեդիները ստեղծվում են կարկատաններից (տարբեր ձայների միացման արդյունքում, և ոչ միայն դրանք), այսինքն՝ (գուսանական մեղեդիները), այլ աստվածային (հոգևոր) երգերը» [24]: Այդ միտքն իր զարգացումն է ստանում նաև Գրիգոր Մազիստրոսի ուսմունքում, որը նույնպես ընդունում է երաժշտական-պոետական արվեստի «հատ-

վածային» բնույթը: Ընդ որում, իբրև «հատվածներ» են ընկալվում ոչ միայն տարբեր ձայների համադրությունը, այլ նաև տեքստի և մեղեդու համադրությունը:

Ինչպես նշում է Կ.Միրումյանը, «ձայների և գործիքային նվագի միջև համաձայնության» կողմնակից է XIII դարի հայտնի մտածող և երաժշտության գիտակ Հոսհաննես Երզնկացին: Նա շեշտում է գործիքային երաժշտության ինքնուրույնությունը, նշելով, որ գործիքային երաժշտությունը ի վիճակի է արտահայտելու շատ զգացմունքներ և մտքեր: Օրինակ՝ «մենամարտի, անցուդարձի, հուզումը, ամբոխի աղմուկը և այլն չեն կարող հաղորդվել խոսքերի միջոցով, այլ միայն շեփորների, քնարի, պանդիրի, ֆլեյտայի և այլն, ինչը նույնպես անվանվում է պոեզիա» [25]: Այսինքն՝ Հովհաննես Երզնկացին առաջիններից մեկը հռչակում է գործիքային երաժշտության ինքնուրույն էսթետիկական նշանակությունը, իբրև երաժշտական էսթետիկայի կարևոր սկզբունք: Այս հայեցակարգային կողմնորոշումը դառնում է հայ գեղագիտական մտքի նվաճումը, որը գրեթե նույնությամբ կրկնում են Վարդան Մեծը և Առաքել Սյունեցին:

Այսպիսով՝ նշելով, որ վոկալ և գործիքային երաժշտության հարաբերության հարցն անցնում է Հին Արևելքի, Անտիկ շրջանի և Միջնադարի երաժշտական մշակույթի ողջ պատմության միջով, Կ. Միրումյանը առանձնացնում է երկու մակարդակներ՝ խնդրի տեսական իմաստավորումն ու պաշտոնական ընդունումը և ժողովրդական պրակտիկայի մակարդակը: Այս երկու մակարդակները, նրա կարծիքով, զարգանում էին մեկուսի և ինքնուրույն:

Խոսելով երաժշտության խնդիրների մասին, Կ. Միրումյանը չէր կարող չանդրադառնար նաև Հովհաննես Մարկավագի տեսակետին, որի համար գործիքային երաժշտությունը նույնքան կատարյալ ու անհրաժեշտ էր, որքան արվեստի մյուս տեսակները՝ պոեզիան, գեղանկարչությունը, քանի որ

«օժտված է բովանդակությամբ և մտքի խորությամբ» [26]: Այս հարցի պարզաբանման և վերլուծության համար, ինչպես համոզված է հետազոտողը, կարևոր նշանակություն ունի ձայների սարկավազյան դասակարգումը, որը նա կառուցում է հիմք ընդունելով նախորդ տեսական մտքի նվաճումները՝ հատկապես Դավիթ Անհաղթի դրույթները: Նա նշում է, որ առանձնացնելով կենդանական և մարդկային ձայները, Սարկավազը առաջադրում է կարևոր խնդիր՝ գեղարվեստական ճանաչողության և ընկալման հարցը: Խնդիրն այն է, որ եթե հնչող երաժշտությունը որոշակի բովանդակության կրող է, ապա ընկալման ընթացքում այն յուրացվում է միանշանակ ձևով, իսկ եթե բովանդակություն չունի, ապա ընկալվում է ամեն մի մարդու լսողությանը համապատասխան: Ըստ Սարկավազի՝ ստեղծելով մի նոր մակարդակ, որն արտահայտում է որոշակի իմաստ և էսթետիկական բնույթով օժտված բովանդակություն, ձայների միացումը ենթարկվում է որոշակի կանոնների ու օրինաչափությունների: Միրումյանը բացահայտում է, որ հայ մտածողը հետևում է Արիստոտելի աշակերտ, երաժշտության հայտնի տեսաբան Արիստոքսենի տեսակետին, ով անհրաժեշտ է համարել բանական և զգայական գործոնների միավորումը [27]: Իսկ Արիստոքսենի հայեցակարգի վերականգնումը, հետազոտողի կարծիքով, «խոշոր գիտական ծառայություն է և վկայում է երաժշտական տեսության և էսթետիկայի բնագավառում մեր միջնադարյան մտածողի խորահմտության, քննադատական մտքի և խոր գիտելիքների մասին» [28]: Իրոք, ճանաչելով հնչող երաժշտության ինքնակա էսթետիկական նշանակությունը, տեքստի նկատմամբ դրա որոշակի անկախությունն ու ազատությունը, Սարկավազը դրանով իսկ «կանխատեսում է արևմտաեվրոպական Վերածնունդի մի շարք կարևոր ու հիմնարար գաղափարներ» [29]:

Այսպիսով, կրկին շեշտադրենք, որ անդրադառնալով որևէ հարցի վերլուծությանը, Կարլեն Միրումյանը ելնում է պատմահամեմատական վերլուծության մոդելից և համապարփակության սկզբունքից: Դա նրան հնարավորություն է տալիս բազմակողմանիորեն ներկայացնել քննարկվող հարցը, բացահայտել դրա գաղափարական հիմքերն ու պատճառները, ցույց տալ այն պատմական իրավիճակը, որը նպաստում է քննարկվող հարցի ի հայտ գալուն և որոշակի դրսևորմանը: Ահա այն նորն ու արժեքավորը, որը Կարլեն Միրումյանը ներմուծել է արդի գեղագիտական մտքի գանձարան, նպաստելով դրա հետագա զարգացմանը:

Ավարտելով շարադրանքը, հավելենք, որ դեռևս 2006թ. Կ. Միրումյանը ցավով նշում էր, որ Հայաստանում տիրող արժեքաբանական քաոսի պատճառով հայ մշակույթ են ներխուժել գեղագիտական օտար արժեքներ, որոնց նպատակն է «ազգային արժեքների մոռացության տալը»: Սակայն նա համոզված էր, որ վաղ թե ուշ արդիական կդառնա հոգևոր արժեքների սեփական համակարգի ստեղծումը, և ականավոր հայագետների աշխատություններն ամբողջությամբ պահանջված կլինեն [30]: Համոզված ենք, որ Կ. Ա. Միրումյանի աշխատություններն անպայմանորեն կհայտնվեն այդ մշտապես պահանջված երկերի շարքում:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը, Երևան, ՀՍՄՀ ԳԱ հրատ., 1984, էջ 178: Տես նաև Միրումյան Կ.Ա., Հովհաննես Սարկավագի Էսթետիկայի գաղափարատեսական ակունքները: Հայ Էսթետիկայի մտքի պատմությունից: Տարեգիրք 1986, Եր., ՀՍՄՀ ԳԱ հրատ., 1986, էջ 29:
2. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը, Երևան, ՀՍՄՀ ԳԱ հրատ., 1984, էջ 179:
3. *Դուլիթ Անյադթ*, Սահմանք իմաստասիրութեան, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս.Ս. Արևշատյանի, Եր., ՀՍՄՀ ԳԱ հրատ., 1980, էջ 92:
4. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը, էջ 205:

5. Նույն տեղում, էջ 207:
6. Նույն տեղում, էջ 184:
7. Նույն տեղում, էջ 185:
8. Տես՝ *Արիստոտել*, Պոետիկա (թարգ. հին հուն. Ա. Կարապետյանի), Եր., Հայպետհրատ, 1955, էջ. 154–155:
9. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավազի աշխարհայացքը, էջ 187:
10. Նույն տեղում, էջ 189:
11. Տե՛ս *Анресян. Г.З.* Из истории армянской эстетической мысли, кн. 1. Ер.: «Советакан грох», 1973. С. 139.
12. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավազի աշխարհայացքը, էջ 194:
13. Նույն տեղում, էջ 197:
14. Նույն տեղում, էջ 198: Տե՛ս նաև՝ Յովհաննու Սարկավազի Իմաստասիրի վարդապետի ասացելալ Բան իմաստութեան... առ ձագն, որ կոչի սարիկ: <https://hy.wikisource.org/wiki/>
15. Նույն տեղում, էջ. 199–200:
16. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավազի աշխարհայացքը, էջ 223:
17. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավազի էսթետիկայի գաղափարատեսական ակունքները: Հայ էսթետիկայի մտքի պատմությունից, Տարեգիրք 1986, Եր., ՀՍՄՀ ԳԱ հրատ., 1986, էջ 52:
18. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավազի աշխարհայացքը, էջ 201:
19. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в пяти томах. Т. 1, М., Академия художеств СССР, 1962. С. 263.
20. *Мирумян К.* Проблема соотношения литературного текста и мелодии в средневековой музыкальной эстетике. Հայ էսթետիկայի մտքի պատմություն, գիրք 7, Եր., «Գիտություն», 2008, էջ 26–27:
21. Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М.: «Музыка», 1966. С. 29.
22. Նույնը, էջ 182:
23. *Мирумян К.* Проблема соотношения литературного текста и мелодии в средневековой музыкальной эстетике. Հայ էսթետիկայի մտքի պատմություն, գիրք 7, Եր., «Գիտություն», 2008, էջ. 33–34:
24. *Мирумян К.* О соотношении вокальной и инструментальной музыки в эпоху Средневековья. Հայ էսթետիկայի մտքի պատմություն, գիրք 6, Եր., «Գիտություն», 2006, էջ. 141– 143:
25. Նույն տեղում, էջ 143:
26. *Միրումյան Կ.Ա.*, Հովհաննես Սարկավազի աշխարհայացքը, էջ 209:
27. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 213:
28. Նույն տեղում, էջ 214:
29. Նույն տեղում, էջ 215:

30. Նույն տեղում, էջ 215:

31. Տե՛ս *Мирумян К.* Роль трудов Я.И. Хачикяна в становлении армянской историко-эстетической науки. Հայ էսթետիկայի մտքի զարգացումը, գիրք 6, Եր., «Գիտություն», 2008, էջ. 28–29:

ПРОЦЕСС РАЗВИТИЯ АРМЯНСКОЙ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РАБОТАХ КАРЛЕНА МИРУМЯНА

С.С. Арзуманян

Институт философии, социологии и права НАН РА

Кандидат философских наук,

доцент

АННОТАЦИЯ

В статье представлен процесс развития армянской эстетической мысли в работах доктора философии, профессора Карлена Мирумяна. Подчеркивается весомый вклад К. Мирумяна в область эстетики, в частности, важность использования историко-сравнительного метода исследования некоторых проблем, а также научная ценность и значимость особого характера его анализа, нацеленного на всесторонность. С этой точки зрения большое внимание уделяется фундаментальному исследованию, посвященному анализу различных проявлений мировоззрения известного армянского средневекового философа, ученого, поэта, летописца Ованеса Имастасера Саркавага, в котором важное место занимают различные вопросы эстетики и теории искусства. Среди них определяющими являются проблема воспроизведения действительности в искусстве – проблема мимесиса, признание роли воображения в процессе художественного творчества, подчеркивание важности природного таланта и значимости обучения, приобретения необходимых знаний для творцов искусства, выделение функций искусства, его общественной роли в качестве средства воспитания, а также выявления социальных противоречий. Большую ценность представляют также исследования К. Мирумяна, посвященные ряду фундаментальных проблем музыкальной эстетики. В центре его особого внимания – вопросы соотношения слова и мелодии, вокальной и инструментальной музыки.

Ключевые слова: Карлен Мирумян, эстетика, Ованес Саркаваг, мимесис, воображение, вокальная музыка, инструментальная музыка.

THE PROCESS OF DEVELOPMENT OF ARMENIAN AESTHETIC THOUGHT IN THE WORKS OF KARLEN MIRUMYAN

S. Arzumanyan

Institute of Philosophy, Sociology and Law of the NAS RA

Ph.D. in Philosophy

Associate Professor

ABSTRACT

The article presents the process of development of Armenian aesthetic thought in the works of Doctor of Philosophy, Professor Karlen Mirumyan. The significant contribution of K. Mirumyan to the field of aesthetics is emphasized, in particular the importance of using the historical-comparative method of studying certain problems, as well as the scientific value and significance of the special nature of his analysis, aimed at comprehensiveness. From this point of view, much attention is paid to fundamental research devoted to the analysis of various manifestations of the worldview of the famous medieval philosopher, scientist, poet, chronicler Hovhannes Imastaser Sarkavag, in which various issues of aesthetics and art theory occupy an important place. Among them, the defining ones are the problem of reproducing reality in art – the problem of mimesis, recognition of the role of imagination in the process of artistic creativity, emphasis on the importance of natural talent and the significance of training, acquisition of the necessary knowledge for creators of art, highlighting the functions of art, its social role as a means of education, as well as identifying social contradictions. Of great value are also the studies of K. Mirumyan, devoted to a number of fundamental problems of musical aesthetics. In the center of his special attention are the issues of the relationship between word and melody, vocal and instrumental music.

He pays special attention to the issues of the relationship between words and melody, vocal and instrumental music.

Keywords: Karlen Mirumyan, aesthetics, Hovhannes Sarkavag, mimesis, imagination, vocal music, instrumental music.

УДК 32

**ԱԶԳԱՅԻՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒ ԿՐՈՆԱԿԱՆ
ԵԼԱԿԵՏԵՐԻ ԴԵՐՈ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՈՒ ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՆԵՐՈՒՄ
(XIX Դ. 2-Դ ԿԵՄԻՑ XX Դ. ՄԿԻԶԲԸ)**

Ս.Բ. Մարգարյան

*Երևանի «Գլաձոր» համալսարան
փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու., դոցենտ
margaryansos@yandex.com*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում XIX դ. 2-րդ կեսին և XX դ. սկզբին արևմտահայության և օսմանցի թուրքերի քաղաքական մշակույթների անհամատեղելիության փաստը բացատրելու համար ելակետ ենք ընտրել Կ. Միրումյանի առաջ քաշած «ազգային կեցություն» հասկացությունն ու մշակութային գործոնի «փոխհատուցման» գործառույթի գաղափարը, որոնց միջոցով փորձել ենք ցույց տալ, որ մեկ քաղաքական համակարգում գտնվող երկու էթնիկ խմբերի քաղաքական մշակույթների հիմքում ընկած են տարբեր արժեհամակարգեր: Թուրքերի ելակետը իրենց հոգեկերտվածքին ու կենցաղին հարմարեցված իսլամական ավանդույթներն էին, որոնք այլ էթնիկ խմբերի հետ շփումը միայն իրենց գերիշխանության ձևով են պատկերացրել: Ուստի նրանց ձեռնարկած քաղաքական արդիականացումը մասամբ հայելային, մասամբ էլ նմանակում լինելով արդյունավետ չէր: Մինչդեռ արևմտահայության ընտրանին ձգտել է օգտագործել ազատության գաղափարի հետ սերտաձաձ հոգևոր մշակույթի փոխհատուցման գործառույթը՝ ինչ-որ չափով լրացնելու համար սեփական պետական-քաղաքական գործոնի պակասը և հիմքեր ստեղծելու ազգային պետականության վերականգնման համար:

Հիմնաբառեր՝ ազգային կեցություն, առկա կեցություն, կեցություն-նպատակ, քաղաքական մշակույթ, քաղաքական

ինքնագիտակցություն, մշակույթի փոխհատուցման գործառույթ:

Հայտնի իրողությունն է, որ Էթնիկ խմբերի քաղաքական փոխհարաբերությունները խարսխվում են կոնկրետ շահերի վրա, իսկ քաղաքական փոխհարաբերությունների մշակույթը պայմանավորված է նրանց պատմամշակութային ավանդույթներով, որդեգրած արժեհամակարգերով, իրավաքաղաքական գիտակցության մակարդակով, բարոյական սկզբունքներով և կոնկրետ անհատների ու խմբերի հոգեկերտվածքով: XIXդ. 2-րդ կեսին և XXդ. սկզբին Օսմանյան կայսրությունում հայ և թուրք ժողովուրդների քաղաքական շփումների յուրահատկությունների համարժեք ըմբռնման համար նպատակահարմար ենք համարում հիմք ընդունել պրոֆեսոր Կ. Միրումյանի առաջ քաշած **ազգային կեցություն** ելակետային հասկացությունը, ինչպես նաև դրա հետ կապված հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության առանձնահատկությունները:

«Ազգային կեցություն» հասկացությունը հայոց ցեղասպանությանը նախորդող ժամանակի պետականագուրկ հայության քաղաքական կյանքի վերլուծության ու արժևորման հարցում հնարավորություն է ընձեռնում արևմտահայոց սոցիալ-քաղաքական ու հոգևոր մշակութային կյանքը դիտարկել որպես Օսմանյան կայսրության մեջ առանձին ազգային երևույթ: «Ազգային կեցությունը նյութական և հոգևոր գոյացումների ամբողջությունն է, որոնք կազմում են ազգի գոյատևման և գործառնության հիմքը»[1]: Այդ գոյացումներն են՝ սոցիալ-տնտեսական, ռազմաքաղաքական պայմաններն ու հոգևոր-մշակութային գործունեության նյութականացված ձևերը:

Ազգային կեցության արտացոլումը ազգային գիտակցությունն է, որի մակարդակներն են ազգային հոգեբանությունը, գիտակցությունը և ինքնագիտակցությունը: Ինքնագիտակցության մակարդակում ձևավորվում են տեսություններ,

հայեցակարգեր, տեսական մոդելներ, որոնք ուղղված են անհատի ու հասարակական տարաբնույթ հարաբերությունների կատարելագործմանը: Ազգային ինքնագիտակցության դրսևորումներից է ազգային գաղափարախոսությունը, որտեղ համադրողն ու ուղղորդողը **քաղաքական ինքնագիտակցությունն** է: Հենց այդ ազգային-քաղաքական ելակետն էլ գործնական բնույթ է հաղորդում գաղափարախոսության [2]:

Կ. Միրումյանը ազգային կեցության երկու մակարդակ է առանձնացնում՝ գոյություն ունեցողը որպես առկա կեցություն, իսկ ցանկալին՝ կեցություն-նպատակ: Առաջինից դեպի երկրորդը ընթացքի ուղղորդողը ազգային գաղափարախոսությունն է՝ որպես ներկային ու ապագային ուղղված ինքնագիտակցության յուրահատուկ դրսևորում: Իսկ եթե գաղափարախոսությունը դիտարկենք կեցության երկու մակարդակների տեսանկյունից, ապա այն կարելի է բնութագրել որպես հայացքների, գաղափարների, պատկերացումների, իդեալների ամբողջություն, որն ուղղված է առկա կեցության պահպանմանը, ինչպես նաև դրա մասնակի կամ ամբողջական վերափոխմանը, իսկ արևմտահայության համար՝ կեցություն-նպատակի կենսագործմանը:

Հայտնի իրողություն է, որ Հայաստանը նվաճվել է Օսմանյան կայսրության կողմից և հայ ժողովուրդը հայտնվել է այդ պետության կազմում: Բնական է, որ պետականության կորստի պատճառով հայ ժողովուրդը դարձել է օտար հասարակության մաս և ենթարկվում էր նրանում գործող պետական-քաղաքական, հասարակական-տնտեսական, իրավական հարաբերություններին: Մակայն, ինչպես արդարացիորեն Կ. Միրումյանն է գրում՝ «...երկրի ռազմա-քաղաքական նվաճումն անմիջապես չի հանգեցնում ավանդաբար ձևավորված հարաբերությունների բոլոր ձևերի ոչնչացմանը: Դա կախված է բազմաթիվ գործոններից, այդ թվում հպատակ ժողովրդի ազգային ավանդույթների կայունությունից և ուժից, հոգևոր

մշակույթի մակարդակից և առհասարակ հոգևոր ներուժից, ազգային գիտակցության ու ինքնագիտակցության մակարդակում ազգային պետական-քաղաքական կառուցվածքների կարևորության և պատմական փորձի իմաստավորումից, ազգի հոգևոր և քաղաքական ակտիվությունից» [3]:

Ելնելով այն կանխադրույթից, որ պետականագրկված ժողովրդի կյանքում հոգևոր-մշակութային երևույթները **առավել կարևոր** դեր են խաղում, պատմական փորձով հիմնավորված է Կ. Միրումյանի այն պնդումը, թե «Որոշ ժողովուրդների՝ կյանքում մշակութային գործոնը հաճախ իրականացրել է այլ՝ քաղաքական, գաղափարախոսական և ուրիշ գործառույթներ՝ լրացնելով դրանց բացը ժողովրդի կյանքում, այսինքն՝ ձեռք է բերել «փոխհատուցման» գործառույթ: Ընդ որում՝ նկատի է առնվում ոչ թե պատմական գործընթացի իրական-օբյեկտիվ հոսքը, որի ընթացքում տեղի է ունենում բնական փոխազդեցություն ու փոխներգործություն այսպես կոչված վերնաշենքային երևույթների՝ հասարակական ու ազգային գիտակցության տարբեր ձևերի միջև, այլ **պետականության աստիճանի բարձրացված, իսկ պետականության և քաղաքական անկախության բացակայության պայմաններում ազգային քաղաքականության վերածված մշակութային սկզբի գիտակցված շեշտադրումը** (ընդգծումը հեղինակինն է՝ Մ.Մ.)» [4]: Դա վերաբերում է պետականությունն ու քաղաքական անկախությունը կորցրած ժողովուրդներին, «որոնք տիրապետում են հզոր ներքին էներգիայի, որն ունակ է ոչ միայն փոխհատուցել անկախության բացակայությունը, այլև ստեղծել (ոչ թե միայն պահպանել) մշակութային արժեքներ՝ իրենց նվաճումներով հարստացնելով համաշխարհային մշակույթի գանձարանը: Այս դեպքում խոսքը վերաբերում է **մշակույթի քաղաքական հայեցակարգին և ոչ մշակութային քաղաքականությանը կամ մշակույթի ոլորտում քաղաքականությանը**:

Այդպիսի հայեցակարգ ստեղծել, մանավանդ գործնականում իրականացնել կարող է այն ժողովուրդը, որը սոցիալ-մշակութային ու քաղաքական զարգացման որոշակի մակարդակում է և ունի սոցիալական ու ազգային գիտակցության արդեն տարբերակված ձևեր (ընդգծումը հեղինակինն է՝ Ս. Մ.)»։ [5] Սա լիովին վերագրելի է նաև Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ հայտնված հայությանը, որի անցյալ ու ներկա ընտրանու ստեղծած ազգային գիտակցության առանցքային բաղադրիչներից մեկն էլ մշակույթի քաղաքական հայեցակարգն է։

Կարծում ենք՝ հայոց ազգային գաղափարախոսության գործնական դրսևորում կամ գոնե ինչ-որ աստիճանի ինստիտուցիոնալացման մակարդակ կարելի է համարել 1863թ. սուլթանի վավերացրած արևմտահայերի Ազգային սահմանադրությունը, որի մեջ արտացոլված գաղափարները արևմտահայոց բազմաթիվ պարբերականների միջոցով, հատկապես 1860–1863թթ. սահմանադրական պայքարի ընթացքում, արևմտահայության շրջանում զանգվածային գիտակցության են վերածվել։ Թեև ազգային կյանքը սահմանադրական սկզբունքների վրա վերակառուցելու արևմտահայերի ձգտումները խափանվում էին գերիշխող քաղաքական համակարգի կողմից, սակայն դրանք կարևոր էին **թե՛ եվրոպական գաղափարաքաղաքական արժեքների յուրացման ու բռնապետական վարչակարգի պայմաններում այդ արժեքները ազգային հաստատությունների ու կառուցակարգերի մեջ ներդնելու, թե՛ պարտադրված քաղաքական համակարգում որպես հարաբերականորեն ինքնուրույն քաղաքական ենթահամակարգ կայանալու միտումով և ապագայում անկախ ազգային պետականության վերականգնման իդեալով**։

Փաստորեն, օսմանահպատակ արևմտահայ ընտրանին իր առջև խնդիրն էր դրել սեփական ժողովրդի գիտակցության

մեջ գոյապահպանության ու հոգևոր-մշակութային ինքնության պահպանմանը նպաստող գաղափարախոսության արմատավարման ու այն վարքի ծրագրի վերածելու միջոցով հիմքեր ստեղծել քաղաքական անկախության ու ազգային պետականության վերականգնման համար: Թուրքական բռնատիրության պայմաններում այդ խնդրի լուծման հիմնական միջոց էր դարձել ազատության գաղափարի հետ միահյուսված հոգևոր մշակույթը, ինչպես նաև արտաքին ուժերի օգնության որոնումները:

Ազատության գաղափարի և ազգային-ազատագրական շարժման տեսական հիմնավորման ձևավորված ավանդույթը էթնիկ առասպելների, գրույցների, «Մասնա ծոեր» դյուցազնավեպի ու այլ եղանակներով, վաղ միջնադարից ուշ միջնադարին փոխանցվելով, տարբեր իրավիճակներում վերածվել է նաև գործնական շարժման: Հայոց պատմությունից հայտնի է արաբական, սելջուկ-թուրքական, մոնղոլական, պարսկական ու թուրքական զավթիչների դեմ հայ ժողովրդի դարավոր պայքարը՝ ելակետ ունենալով «անձնիշխանության» (կամքի ազատության), «բնական օրենքի» գաղափարները, ինչպես նաև գործնական ձեռնարկումները՝ ազատագրվելու և անկախ պետականությունը վերականգնելու համար՝ ինչպես ազատագրական զինված պայքարի միջոցով, այնպես էլ այլ պետությունների օժանդակությամբ:

Նոր ժամանակներում հայոց ազատագրական շարժումը նոր վերելք ապրեց՝ ինչպես օտար միջավայրում ձևավորված հայկական գաղթօջախներում, այնպես էլ բնօրրանում: 1720–1730-ական թվականներին զինված պայքարի դուրս եկավ հայության մի զգալի հատված, մասնավորապես Արցախն ու Սյունիքը, իսկ պայքարի գաղափարական ելակետերը ավելի են հստակեցվում XVIII դարի երկրորդ կեսի և XIX դարի հայ լուսավորականության շրջանակներում: Հովսեփ Էմինի, Մովսես Բաղրամյանի, Շահամիր Շահամիրյանի համար այս

հարցում ելակետը «բնական օրենքն» է. «Այս գաղափարը առաջատար էր հայ լուսավորչականության ամբողջ փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական տեսության համար» [6]: Այսինքն՝ Աստծու կողմից մարդիկ ստեղծվել են ազատ, ազատությունը մարդկանց բնական իրավունքն է, բռնությունը հակաբնական է, ուստի մարդիկ այն կարող են վերացնել նաև բռնի միջոցներով ու վերականգնել իրենց ազատությունը:

Այդ ամենը առավել ցայտուն դրսևորվեց ու վերելք ապրեց XIX դարում, երբ ազգային անկախ պետականության վերականգնման խնդիրը ձևակերպվեց ու ազատագրական պայքարը առաջնորդող հստակ գիտակցված կեցություն-նպատակի վերածվեց՝ ինչպես մտավորական շրջանակների, այնպես էլ զանգվածային գիտակցության մեջ: Այսպիսով՝ ազատագրական պայքարը թևակոխում է նոր՝ ձևավորված գաղափարախոսությամբ ուղեկցվող և հստակ գիտակցված գործնական պայքարի փուլ: Արդյունքում ձևավորվում է իշխող շրջանակների հետ շփման քաղաքական վարքի ձև ու գիտակցված քաղաքական մշակույթ:

Հետազոտողները քաղաքական մշակույթի մակրոմակարդակը կապում են նաև հոգեբանական կողմնորոշումների, ինչպես նաև գիտելիքների, զգացմունքների ու գնահատականների հետ [7]: Քաղաքական մշակույթը հասարակության, ժողովրդի մշակութային միջավայրի քաղաքական չափումն է, ժողովրդի վարքի բնութագիրը, նրա քաղաքակրթական զարգացման տարբերիչ գիծը [8]: Բացի այդ՝ քաղաքական մշակույթը քաղաքական իշխանության ոլորտում տվյալ ժողովրդի ավանդույթների դինամիկայի, նրա ոգու արտացոլումն է և ինտեգրող դեր է խաղում տարբեր խավերի, ժողովրդի ու պետության համար: Այն քաղաքացիների ակտիվության կողմնորոշիչն է: Կարող ենք փաստել, որ քաղաքական

մշակույթը տվյալ ժողովրդի արժեհամակարգի, հոգեկերտվածքի ու վարքի մոդելների դրսևորումն է քաղաքական կյանքում:

Պատմության ընթացքում յուրաքանչյուր ժողովուրդ իր կյանքի պայմաններից բխող մշակութային ավանդույթներ է ստեղծել: Իսկ մշակույթների բազմազանությունը Երկիր մոլորակի հարստությունն է: Մակայն այդ հարստությունը պահպանելու համար անհրաժեշտ է ոչ միայն առանձին մշակույթների զարգացման անընդհատությունն ապահովել ժառանգորդման ու նորարարության միջոցով, այլև **հանդուրժողականության բավականաչափ պաշար** կուտակել մշակույթների երկխոսության ու փոխհարստացման համար:

Հաշվի առնելով քաղաքական մտածողության ու քաղաքական վարքի ձևերի վերարտադրության գործում պետության և մյուս քաղաքական ինստիտուտների հատուկ դերը՝ անհրաժեշտ ենք համարում նկատի ունենալ Օսմանյան կայսրությունում **պաշտոնական ու իրական քաղաքական մշակույթների գուգահեռ գոյության իրողությունը**: Մա ենթադրում է քաղաքական համակարգի ընկալման **հանրահռչակված և իրականում գործող համակարգերի** մակարդակների առկայությունը: Կարծում ենք՝ նման երկատվածության հիմքը արժեքային-քաղաքակրթական է, քանի որ Օսմանյան կայսրության և նրա հպատակ քրիստոնյաների ու եվրոպական պետությունների արժեհամակարգերը անհամատեղելի էին, ուստի եվրոպական պետությունների հետ պաշտոնական հարաբերությունների անհրաժեշտության գիտակցումը կայսրության քաղաքական ընտրանու մոտ նման դիրքորոշում էր ձևավորել:

Ցանկության դեպքում, անշուշտ, պաշտոնականն աստիճանաբար կարող էր ներագդել իրականի վրա, իր ծրագրավորման, ինտեգրման, քարոզչության ու այլ գործառնությունների միջոցով կարող էր դրական փոփոխություններ առաջացնել

իրական քաղաքական մշակույթի մեջ և կայսրության էթնիկ խմբերի միջև շփումների համար գոնե հանդուրժողականության միջավայր ստեղծել: Բայց կառավարող ռազմաքաղաքական ընտրանին նման հումանիստական նպատակներ չուներ. չէ՞ որ նրա ներկայացուցիչներն էլ էին գերիշխող արժեհամակարգի կրողը կամ կաշկանդված էին այդ արժեհամակարգով: Ակնհայտ է, որ այս դեպքում արդեն Օսմանյան կայսրության վաղուց հռչակված արդիականացման փոխարեն իրականում գործ ունենք ընտրովի հայելային արդիականացման, իսկ վերջնական արդյունքում՝ առավելապես **արդիականացման նմանակման** հետ, քանի որ ծայրահեղ անհամաչափություն էր առաջացել պետական կյանքի տարբեր ոլորտների զարգացման տեմպերի միջև:

Այդ է պատճառը, որ ռեֆորմների կողմնակիցներին ոչ միշտ էր հաջողվում պահպանողականների դիմադրությունը հաղթահարել: Օրինակ՝ 1869թ. Թուրքիայում հրապարակված Քաղաքացիական օրենսգրքի դեպքում պահպանողականները հաղթեցին. օրենսգիրքն ամբողջությամբ կառուցվեց իսլամական նորմերի վրա. այն արևմտյան քաղաքացիական իրավունքի ազդեցության ոչ մի հետք չուներ: Թեև որոշ դրական տեղաշարժ կատարվեց դատական համակարգի բարեփոխման ընթացքում, սակայն շարիաթական դատարանի գերիշխող դերը պահպանվեց: Արդյունքում՝ յուրաքանչյուր կրոնական համայնք իր սոցիալ-մշակութային կյանքը կարգավորում էր սեփական իրավաբարոյական նորմերով: Այդ վիճակը Թուրքիային խանգարում էր ոչ միայն իրավահավասարություն հաստատել, այլև միասնական քաղաքական համակարգ ստեղծել [9]:

Պատմական իրողություն է, որ թուրքերն արաբներից ընդունել էին և՛ իսլամը, և՛ պետական-քաղաքական կյանքի կազմակերպման շատ ձևեր: Օսմանյան կայսրության քաղա-

քական համակարգը ձևավորվել է արաբական ու բյուզանդական կայսրությունների փլատակների վրա, իսկ նրա հոգևոր-մշակութային համակարգը՝ արաբական ու քրիստոնեական (հայկական, հունական) մշակութային միջավայրերում, որոնք խորթ էին իրենց՝ դեռևս պահպանված քրչվորական մտածելակերպին ու բարքերին: Դավանակիցներին համախմբելու ու նրանց միջավայրում իր ռազմավարչական գերիշխող դիրքերը հավերժացնելու համար օսմանյան ավագանին իսլամը հարմարեցնում է թուրքերի դարավոր ավանդույթներին ու նվաճողական ձգտումներին, որն ապահովում է թուրք էթնոսի ռազմաքաղաքական գերիշխանությունը, սակայն նրան **անընկալունակ է դարձնում այլոց առաջադիմական արժեքների հանդեպ**: Այդ դիրքորոշումն աստիճանաբար կաշկանդում է կայսրության սոցիալ-մշակութայինն առաջընթացն ու քաղաքական համակարգի զարգացումը:

Առաջընթացի արգելակների հիմքը արժեքային կողմնորոշման մեջ էր, որոնք հաղթահարելու գործում կարևոր դեր կարող էր խաղալ մտավորականությունը: Սակայն վերջինիս ներկայացուցիչ՝ XIX դարի վերջին և XX դարի սկզբին «Թուրքական շեքսպիր» հռչակված Բանաստեղծ Մեհմեդ Էմինը, բոլոր թուրքերին նվաճումներով միավորվելու կոչ անելով, գրում է. «Ճամփին վրա հեղափոխման ծաղիկ չաճիր առանց արյան» [10]: Այս դիրքորոշումը թուրքական ցեղերի, մանավանդ օսմանցի թուրքերի և՛ անցած ուղին է, և՛ ապագային միտված հակամշակութային վեկտորը, որի արդյունքը պետք է լիներ էթնիկ գտումն ու ցեղասպանությունը: Թեև ընդունված է լայն առումով մշակույթ անվանել մարդկային ողջ ստեղծագործության արդյունքը, բայց քանի որ մշակույթն այնքան սերտորեն է կապված արժեքի հետ, որ հաճախ կոչվում է արժեքների ամբողջություն կամ մարմնավորված արժեք [11], այդ պատճառով օսմանցի թուրքերի գաղափարախոսության մեջ տեղ գտած ռազմատենչ, նրանց կողմից հպատակեցված

ու քաղաքակիրթ ժողովուրդների արժեհամակարգերի դեմ ուղղված դիրքորոշումն անվանում ենք հակամշակութային:

Առհասարակ արժեքային կողմնորոշիչները, քաղաքական գործունեության համար ունեցած իրենց նշանակալիության տեսանկյունից, մարդկանց գիտակցության մեջ արտացոլվում են աշխարհայացքային, ինչպես նաև քաղաքացիական ու քաղաքական մակարդակներում: Աշխարհայացքային մակարդակում քաղաքական իրողություններն ու գործընթացները մարդիկ գնահատում են իրենց անհատական գաղափարների ու պատկերացումների տեսանկյունից, հատկապես առօրյա բարոյական պատկերացումների տեսանկյունից փորձում են հասկանալ, թե ինչպիսի դեր կարող է խաղալ քաղաքականությունը իրենց կենսական նպատակների իրականացման գործում: Այս հարցում իսլամադավան թուրքերի մոտ վճռական դեր են խաղում համայնքի կրոնաբարոյական պատկերացումները:

Քաղաքացիական կողմնորոշիչների մակարդակում Օսմանյան կայսրությունում գերիշխող թուրքը սուլթան-խալիֆի հպատակ համայնքի անդամ է՝ հպատակային քաղաքական մշակույթի կրող, որը միաժամանակ արտոնյալ կարգավիճակով է օժտված ոչ մահմեդական համայնքների նկատմամբ: Բուն քաղաքական պատկերացումների մակարդակում համայնքի անդամի դիրքորոշումը քաղաքական իրողությունների ու գործիչների նկատմամբ խմբային դիրքորոշմամբ է պայմանավորված, հետևաբար՝ փոփոխվող քաղաքական իրողությունների նկատմամբ վերաբերմունքի փոփոխությունը պայմանավորված է խմբային գիտակցությամբ, մինչդեռ վերջինս կաշկանդված է աշխարհայացքային կողմնորոշիչների կայունությամբ:

Եթե քրիստոնեական երկրներում հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանությունները, չնայած առանձին ժամանակներում նրանց ցուցաբերած հավակնություններին, առանձնացված

էին, մինչդեռ իսլամական երկրներում գերիշխել է աստվածապետական համակարգը: Մահմեդական հոգևորականությունը իրականացնում էր ն՝ հոգևոր, ն՝ աշխարհիկ գործառույթներ: Նրա ձեռքում էր ն՝ կենցաղը, ն՝ կրթությունն ու դատական համակարգը: Իսլամի այդ դերը սահմանափակում էր առաջընթացի հնարավորությունները (նույնիսկ սուլթան-խալիֆն ազատ չէր իսլամ հոգևոր դասի ու թուրք մելեռանդ ամբոխի վերահսկողությունից):

Դիտարկելով Օսմանյան կայսրությունում ձևավորված քաղաքական մշակույթի և հատկապես քաղաքական ինքնագիտակցության մեզ հետաքրքրող կտրվածքի ընդհանուր ուրվապատկերը՝ նախապես արձանագրենք, որ XIX դարի երկրորդ կեսին ու XX դարի սկզբին նրանում ստեղծված հոգեմտավոր ու քաղաքական իրականության մեջ գերիշխողը զինվորական մտավորականությունն էր: Իսկ դա պայմանավորված է հասարակության ու հատկապես պետության կյանքում զինվորականության խաղացած դերով և թուրք ժողովրդի կրթական կյանքի յուրօրինակությամբ:

Թուրքական հասարակության մեջ գերիշխողը հոգևոր կրթությունն էր: Այնտեղ առաջին աշխարհիկ հանրակրթական դպրոցը բացվել է 1839-ին Կ. Պոլսում, որտեղ 1841թ. ընդամենը 40 սովորող կար: Աշխարհիկ կրթության առաջին օջախները զինվորական դպրոցներն էին, որոնք բացվել էին դեռևս Սելիմ III-ի (1789–1807) ժամանակ՝ եվրոպական տիպի բանակ ստեղծելու նպատակով: Այնուհետև միմյանց հետևից բացվում են ծովային ու ցամաքային ճարտարագիտական դպրոցներ (12): Մինչդեռ հպատակ քրիստոնյաների, այդ թվում նաև հայերի, կրթական համակարգերը շատ ավելի զարգացած ու հարուստ ավանդույթներով էին հայտնի: «Նոր օսմանները» տիաճությամբ էին ընդունում այդ փաստը, որի իրական պատճառը հասկանալու փոխարեն, դա բացատրում

Էին պետականորեն քրիստոնյաների համար ստեղծված գերադասելի պայմանների մասին առասպելով:

Փաստորեն թուրք մտավորականության մեջ գերակշռում էր զինվորականությունը, որն էլ պայմանավորել է ռազմավարական մտածողությունը և դրա ծնած նախագծերի էությունն ու գործադրման եղանակները: Երիտթուրքական շարժման հենարանն ու 1908թ. հեղաշրջման կազմակերպիչը նույնպես զինվորականությունն էր: Ուստի բնական է, որ վերջինիս համար հպատակների հետ քաղաքական հարաբերությունները կարգավորելու գլխավոր միջոցը կարող էր լինել զենքն ու դրա գործադրման սպառնալիքը:

Շատ հետազոտողների կարծիքով՝ իսլամը ոչ միայն կրոն է, այլև ապրելակերպ, որը թափանցել է հավատացյալի հոգեկերտվածքի մեջ: Բնչպես հայտնի միջազգայնագետ Էնդրյու Հեյվուդն է իր «Գլոբալ քաղաքականություն» գրքում նշում, իսլամն ուղղակի միայն կրոն չէ և երբեք էլ այդպիսին չի եղել: «Այն ավելի շուտ կենսակերպ է, որն ուղեկցվում է անհատների, ազգերի ու պետությունների բարոյական, քաղաքական և տնտեսական վարքի մասին կոնկրետ ցուցումներով» (13):

Թյուրքական ցեղերի քոչվորական կենսակերպի ու նվաճողական գործելակերպի համար **իսլամը վերածվում է մարտնչող գաղափարախոսության, որը, միահյուսվելով արդեն ձևավորված ավանդույթների ու կենցաղի հետ, դառնում է հզոր ու կործանարար ուժ իրենց արշավանքների ճանապարհին գտնվող քաղաքակրթությունների համար:** Ավանդական կենսակերպի ու նոր գաղափարախոսության սերտաճման շնորհիվ է, որ շարիաթը նաև աշխարհիկ իրավանորմերի դեր է խաղացել: Ահա թե ինչու իսլամի վրա հենված հասարակական-քաղաքական կյանքը մինչև այժմ որոշ էթնիկ խմբերի մոտ խիստ դժվար է վերակառուցվում:

Պատճառն այն է, որ այդպիսի երկրներում հավասարությունը վերաբերել է միայն մահմեդականներին: Իսլամական

ավանդույթի համաձայն մահմեդականները իրենց նվաճած տարածքի բնակիչներին կարող են սպանել ու նրանց ունեցվածքը յուրացնել, բայց կարող են նաև հպատակվողների կյանքը խնայել, իրենց հովանավորության տակ վերցնել՝ հարկ վճարելու պայմանով: Մուհամեդ մարգարեն հրեաներին ու քրիստոնյաներին անվանել է «գրքի մարդիկ» (աստվածհայտնության գրքեր ունեցողներ): Ինչպես նշում է Է. Մասեն՝ թեև նրանց գրքերը «Ղուրանից հետո համարվում են իրենց ուժը կորցրածներ, այդուհանդերձ հրեաներին ու քրիստոնյաներին իրավունք են տվել համարվել «գրքի մարդիկ» (ահլ ալ քիթաֆ)՝ մարգարեներից մեկին հավատացողներ (համեմատել, օրինակ, Ղուրան, 5, 51)» [14]: Նրանց նույնիսկ թույլատրվում է իրենց ծեսերը կատարել հարկ վճարելու պայմանով՝ որպես նվաստացվածներ (Ղուրան, 9, 29): Հետագայում այդպիսի կարգավիճակ տրվեց զրադաշտականներին, բահրեյնցիներին, սամարացիներին ու այլոց:

Այդուհանդերձ հպատակված բնակչությունը կարող էր գոյատևել միայն ենթակայի կարգավիճակով (նրանք կոչվել են նաև «պայմանագրի մարդիկ»՝ զիմմի): Այդ էր պատճառը, որ մարդասիրական միջամտությունների օգնությամբ Օսմանյան կայսրությունում հանրային իրավունքի նորմերի միջոցով քրիստոնյա և մահմեդական բնակչության միջև իրավահավասարության հաստատման փորձերը միշտ ձախողվել են: Իսկ քրիստոնյա բնակչության համապատասխան ձգտումները թուրքերը համարել են իշխողի ու ենթակայի «պայմանագրի» խախտում, ինչն իրենց իրավունք է վերապահում սպանել ու թալանել [15]: Փաստորեն օսմանյան պետական համակարգի կայսերական ու աստվածապետական տարրերը սերտաճել ու հիմք են դարձել կիրառելու զանգվածային կոտորածը՝ որպես «պետական քաղաքականության գործիք», ինչը զսպիչ գործոնների բացակայության հետևանքով դարձել է շարունակական [16]:

Քանի որ քաղաքական մշակույթը նաև արժենորմատիվ համակարգ է, ուստի քաղաքական իրականությունը ձևավորվում է նրա հիմքի վրա [17]: Այդ համակարգն արտացոլում է սուբյեկտների սոցիալական փորձը, ավանդույթներն ու շահերը՝ քաղաքական հիմնարար արժեքների, դիրքորոշումների ու վարքի ձևերի տեսքով, որտեղ ելակետայինը արժեքներն են: Քանի որ նորմատիվ համակարգը ձևավորվում է արժեքների, հատկապես հիմնարար արժեքների, հիման վրա, իսկ արժեքային կոդմնորոշիչները կայուն են, ուստի քաղաքական մշակույթը ազդում է քաղաքական գործընթացների վրա և նպաստում հասարակության ավանդական քաղաքական կյանքի վերարտադրմանը՝ նույնիսկ քաղաքական վարչակարգի ու արտաքին քաղաքական գործընթացների փոփոխության պայմաններում: Կարծում ենք՝ գլխավորապես դրանով պետք է բացատրել XIX դարում Օսմանյան կայսրության ձեռնարկած ռեֆորմների անհաջողությունը:

Քաղաքական մշակույթի տարբեր ըմբռնումների համար ընդհանուրն այն է, որ այն քաղաքականության սուբյեկտների քաղաքակրթվածության աստիճանն է, քաղաքական վարքագծի ու գործելակերպի սկզբունքները յուրացնելու նրանց ունակությունը: Այսպիսով՝ քաղաքական մշակույթը որոշակի վարքագիծ ու գործելակերպ է՝ պայմանավորված տվյալ հասարակարգի բնույթով և քաղաքականության սուբյեկտների կողմից քաղաքական փորձի, նորմերի, ավանդույթների, դիրքորոշումների, գիտելիքների յուրացման աստիճանով, ինչպես նաև կոնկրետ իրավիճակում դրանք կիրառելու կարողությամբ:

Կարևորում ենք նաև Գ. Ալմոնդի այն կարծիքը, թե քաղաքական մշակույթն օժտված է որոշ «ինքնավարությամբ», բայց կապված է ընդհանուր մշակույթի հետ: Թեև քաղաքական համակարգը ձևավորվում է քաղաքական մշակույթի ներսում, բայց երկրորդն առաջինի հետ ամբողջությամբ չի

համընկնում, քանի որ քաղաքականության նկատմամբ կողմնորոշման մոդելները քաղաքական համակարգի սահմաններից դուրս են գալիս [18]: Այս դիրքորոշման օգտին է խոսում այն փաստը, որ չնայած երիտթուրքական քաղաքական համակարգը ձևավորվում է 1908թ. սահմանադրությամբ, որտեղ կայսրության բոլոր քաղաքացիները իրավահավասար էին հռչակվել, սակայն դա չխանգարեց, որ նրանք շարունակեն նախորդ վարչակարգի բռնաճնշումների, ոչ թուրքերի ուժացման և էթնիկ «գտման» քաղաքականությունը, ծրագրեն ու իրականացնեն Հայոց ցեղասպանությունը:

Այս դեպքում պաշտոնապես հռչակված քաղաքական համակարգը տարբերվում էր կառավարող ու վերջինիս սպասարկող ռազմաքաղաքական ընտրանու գործելակերպից և հատկապես թուրք ժողովրդի հոգեբանական դիրքորոշումից: Սրա մյուս պատճառը, մեր կարծիքով, ռեֆորմների հանդեպ Օսմանյան կայսրության ռազմաքաղաքական ընտրանու ընտրովի, իսկ հաճախ նաև ձևական մոտեցումն էր: Հավելենք, որ համանման իրողություն է տեղի ունեցել Աբդուլ Համիդի օրոք: Որոշ թուրքագետների կարծիքով՝ «պատմության մոռյլ պարադոքս եղավ այն փաստը», որ 1876թ. թուրքական սահմանադրության հռչակումից հետո «Աբդուլ Համիդ II-ին հաջողվեց երկիրը վերածել ֆեոդալական-միահեծան ռեժիմի ամենից ավելի արյունահեղ չարագործությունների ասպարեզի» [19]: Եթե իրավիճակը դիտարկենք քաղաքական մշակույթի «ինքնավարության» տեսանկյունից, ապա կարող ենք պնդել, որ Թուրքիայում սահմանադրական կարգի հաստատումը արևմտականացմանը ձգտող փոքրաթիվ առաջադեմ մշակութային-քաղաքական ընտրանու պահանջն էր, սակայն չէր համապատասխանում Օսմանյան կայսրության իրական քաղաքական մշակույթին:

Օսմանյան ռազմաքաղաքական ընտրանին մահմեդական զանգվածներին իր ծրագրած հայկական կոտորածներին

մասնակից դարձնելու համար առաջին հերթին պետք է կենսագործեր իր մշակած ցեղապաշտական գաղափարախոսության իմացական ու հաղորդակցական գործառնությունները: Առաջին դեպքում թուրք էթնիկ խմբի գիտակցության մեջ պետք է ներարկեր կայսրության պետական-քաղաքական շահերի դեմ ուղղված՝ հայերի (նաև այլ ոչ մահմեդականների) «անջատողական» ձգտումների վտանգի մասին իր պատկերացումները (իրականում՝ քաղաքականացված կամ քաղաքական առասպելները), իսկ երկրորդ դեպքում համագործակցություն կազմակերպեր մահմեդական տարաբնույթ էթնիկ խմբերի հետ՝ ներդնելու համար վերջիններիս գիտակցության մեջ քաղաքական վարքի՝ իր նպատակին ծառայող ծրագիր:

Միաժամանակ թուրք քաղաքական գործիչները գիտակցում էին նշված զանգվածների քաղաքական հասունության ցածր մակարդակը: Այդ պատճառով աշխատում են քարոզվող-հրահանգվող գաղափարները մատուցել հուզական փաթեթավորմամբ, մասնավորապես օգտագործում էին կայսրությանը, իրենց քաղաքական համակարգին, նրանում եղած մահմեդական խմբերին «սպառնացող մարտահրավերների» վերաբերող խորհրդանիշներ («պետության թշնամու», «դավաճանի» և այլն), որոնց հիմքում ընկած էին իսլամի սկզբունքները ու հատկապես ջիհադի յուրահատուկ ընկալումը: Այդ ամենն իշխող վարչախմբի կողմից վերածվում է պաշտոնական քաղաքականության:

Մինչդեռ օսմանահպատակ արևմտահայ ընտրանին իր առջև խնդիրն էր դրել սեփական ժողովրդի գիտակցության մեջ գոյապահպանության ու հոգևոր-մշակութային ինքնության պահպանմանը նպաստող գաղափարախոսության արմատավարման ու այն վարքի ծրագրի վերածելու միջոցով մարդկանց գաղափարապես ու հոգեբանորեն գործնական պայքարի նախապատրաստել՝ ազգային պետականության

վերականգնման համար: Թուրքական բռնատիրության պայմաններում այդ խնդրի լուծման հիմնական ասպարեզը հոգևոր մշակույթն էր համարվում:

Այսպիսով՝ հայ իրականության մեջ ազատությունը ոչ միայն զգացողության ու հստակ ձևավորված գիտակցական փաստի ու ավանդույթի էր վերածվել, այլև այդ հիմնախնդիրը արդեն վաղ միջնադարում տեսականորեն հիմնավորվել ու դարձել է ազգային արժեհամակարգի հիմնարար բաղադրիչներից մեկը և հետագա դարերում պայմանավորել է նրա ողջ կենսագործունեությունը: Սակայն մինչև ազգային անկախ պետականության վերականգնումը արտաքին քաղաքական գործոնները հայ ժողովրդին հնարավորություն չեն տվել լիարժեք իրացնել ազգի ու նրա անդամների ազատության մասին սեփական պատկերացումներն ու դրանց հիման վրա կազմված հայրենիքի ազատագրության ծրագրերը:

Օսմանյան կայսրության քաղաքական արդիականացման նշված վիճակի գլխավոր պատճառը, մեր կարծիքով, գերիշխող թուրքերի ու նրանց քրիստոնյա հպատակների միջև եղած քաղաքակրթական անհամատեղելիությունն էր, որը հնարավոր էր հաղթահարել միայն տևական ժամանակի ընթացքում՝ կայսրության կյանքի բոլոր ոլորտների իրական բարեփոխումներով: Սակայն դրա համար անհրաժեշտ էր տերության քաղաքական մշակույթի մեջ քայլ առ քայլ արմատավորել հանդուրժողականություն և մշակութային երկխոսության ցանկություն և ունակություն:

XIX դարի երկրորդ կեսին ու XX դարի սկզբներին գերիշխող թուրք էթնոսի քաղաքակրթվածության մակարդակը դեռևս անբավարար էր իրական բարեփոխումների համար: Չէ՞ որ որևէ ժողովրդի նախ՝ աշխարհայացքային, ապա՝ քաղաքական կողմնորոշիչներն ու արժեքներն են պայմանավորում նրա քաղաքական մշակույթը: Պետք է կատարվեր նրա **ինքնության արդիականացում**՝ սեփական արժեհամակարգի

վերանայման միջոցով: Իսկ դա պետք է բխեր նաև ժողովրդի ցանկությունից՝ որոշ հիմնարար արժեքների (հատկապես կրոնաքաղաքական պատկերացումների ու դրանց վերանայման համար անհրաժեշտ հանդուրժողականության, սոցիալ-տնտեսական կյանքում իր դերի գիտակցման ու հատկապես տնտեսական գործունեության գոնե որոշ ազատականացման, ինչպես նաև ազգի ու հայրենիքի ընկալումների) վերափոխման միջոցով:

Էթնիկ արժեհամակարգի վրա խաբսիված ինքնության արդիականացումը շատ տևական գործընթաց է, մանավանդ Օսմանյան կայսրության մեջ, որտեղ անհատական, ինչպես նաև **էթնիկ ինքնանույնականացումը ստորադասված էր իսլամական ավանդույթներով ձևավորված խմբային ինքնանույնականացմանը:** Ցանկացած հանրության ինքնության արդիականացման համար էական նշանակություն ունի նաև այն, թե որքանով է նրա արժեհամակարգը բաց, մշակութային երկխոսությանը հակված, այլ արժեքների նկատմամբ հանդուրժող և հատկապես դրանք ընդունելու, յուրացնելու պատրաստ: Այդ պատճառով էլ Օսմանյան կայսրությունում առկա սոցիալ-հոգեբանական պայմաններում ձևավորված քաղաքական մշակույթը նույնպես չէր կարող հանդուրժող ու հատկապես սոցիալական արդարության միջավայր ստեղծել համակայսերական բարեփոխումների համար:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Միրումյան Կ.*, Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության ելակետային մեթոդաբանական հասկացությունների մասին (հարցադրման կարգով) /Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ երկրորդ, Եր., 1995, էջ 38:
2. Տե՛ս նույն տեղում, էջ. 42–43:
3. Նույն տեղում, էջ 30:
4. *Мирумян К.* Культурная самобытность в контексте национального бытия (К формированию политической концепции культуры в Армении). Ер., 1994. СС. 8–9.
5. Նույն տեղում, էջ 9:

6. Չալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, էջ 499:
7. Տե՛ս Կիլկոտ Ք.Մ. Теории сравнительной политологии. М., 2001, էջ 253:
8. Տե՛ս Соловьев А.И. Политология. Политическая теория. Политические технологии. М., 2008. С. 382.
9. Տե՛ս Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973, էջ 39:
10. Զարևանդ, Միացյալ, անկախ Թուրանիա, Եր., 1993, էջ 137:
11. Տե՛ս Մարգարյան Մ. Հ., Մշակույթի տեսություն, Եր., 2003, էջ 45:
12. Желятков А.Д., Петросян В.А. История просвещения в Турции. М., 1965. СС. 13–18.
13. Heywood A. Global Politics, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2011, p.198.] Հղումը՝ ըստ Մ. Հովհաննիսյանի «Քաղաքական իսլամ» էլեկտրոնային հոդվածի / <https://enlightngo.org/post/12839>:
14. Массэ А. Ислам. Очерк истории, М., 1982. С. 55.
15. Տե՛ս Դադրյան Յ.Ն. История армянского геноцида. Ер., 2007, էջ. 186–192:
16. Տե՛ս նույն տեղում, էջ. 221–222:
17. Տե՛ս Քաղաքագիտություն Հ. Մանուշարյանի և այլոց խմբ., Եր., 2006, էջ 450:
18. Տե՛ս Կիլկոտ Ք.Մ. նշվ. աշխ., նույն տեղում և էջ 261:
19. Հալաբեյյան Մ.Ս., Օրենչևուլա Մ.Ֆ., Պետրոսյան Յու. Ս. Թուրքիայի պատմության ուրվագծեր, Եր., 1986, էջ 179:

**РОЛЬ НАЦИОНАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ
И РЕЛИГИОЗНЫХ ОТПРАВНЫХ ТОЧЕК В ПОЛИТИЧЕСКОЙ
КУЛЬТУРЕ АРМЕНИИ И ТУРЦИИ
(СО 2-Й ПОЛОВИНЫ XIX-го ВЕКА ДО НАЧАЛА XX-го ВЕКА)**

С.Б. Маргарян

*Ереванский университет «Гладзор»
кандидат философских наук, доцент*

АННОТАЦИЯ

В данной статье мы исходили из предложенной К. Мирумяном концепции «национального бытия» и идеи о «компенсаторной» функции культурных факторов для объяснения несовместимости политических культур западных армян и турок-османов во второй половине XIX-го – начале XX-го веков. Мы показали, что политические культуры этих двух этнических групп в рамках одной и той же политической системы основывались на разных системах ценностей. Подход турок был основан на соответствующих их менталитету и образу

жизни исламских традициях и предусматривал взаимодействие с другими этническими группами исключительно через их доминирование. В результате, их политическая модернизация, отражавшая либо зеркальное отражение, либо имитацию, оказалась неэффективной. Напротив, элита западных армян стремилась использовать компенсаторную функцию своей духовной культуры, переплетенной с идеей свободы, чтобы частично компенсировать отсутствие собственного государственно-политического образования и заложить основы для восстановления национальной государственности.

Ключевые слова: национальное бытие, реальное бытие, цель бытия, политическая культура, политическое самосознание, компенсаторная функция культуры.

THE ROLE OF NATIONAL-POLITICAL AND RELIGIOUS STARTING POINTS IN ARMENIAN AND TURKISH POLITICAL CULTURES (FROM THE 2ND HALF OF THE 19TH CENTURY UP TILL THE EARLY 20TH CENTURY)

S. Margaryan, Ph.D.

ABSTRACT

In this article, we have selected the concept of “national being” proposed by K. Mirumyan and the idea of the “compensatory” function of cultural factors to explain the incompatibility of the political cultures of Western Armenians and Ottoman Turks in the second half of the 19th century and the early 20th century. Through these concepts, we aim to show that the political cultures of these two ethnic groups within the same political system were based on different value systems. The Turks’ approach was rooted in Islamic traditions suited to their mentality and lifestyle, envisioning interaction with other ethnic groups solely through their dominance. As a result, their political modernization, reflecting either mirror images or imitation, was ineffective. In contrast, the elite of Western Armenians sought to use the compensatory function of a spiritual culture intertwined with the idea of freedom to partially make up for the absence of their own state-political entity and to lay the foundations for the restoration of national statehood.

Keywords: national being, real being, purpose of being, political culture, political self-consciousness, compensatory function of culture.

УДК 31

«ԱՌՑԻԱԼԱԿԱՆ»-Ի ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇԻ ԱՌԱԿՆԵՐՈՒՄ

Ա.Ռ. Զիջյան

*ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և
իրավունքի ինստիտուտ, ավագ գիտ. աշխատող
փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ
jijyan@mail.ru*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում հեղինակը տեքստի բովանդակային վերլուծության (կոնտենտ վերլուծության) միջոցով բացահայտում է Մխիթար Գոշի առակների «սոցիալական»-ի նշանակալի դրսևորումները: Հեղինակը կիրառել է տեքստի վերլուծության հետևյալ ցուցիչներ՝ սոցիալականի կրողներ, բարոյական, իրավաքաղաքական:

Մխիթար Գոշի առակները գեղարվեստական ստեղծագործություններ են, որոնցում սոցիալականը ներկայանում և դրսևորվում է կենդանիների, բույսերի, մարդուն բնորոշ բնավորության գծերով, արասների և առաքինությունների համընդհանուր խորհրդանիշներով: Այլաբանությունների և ծաղրանքի միջոցով հեղինակն արտացոլում է իր ժամանակի սոցիալական, բարոյական և փիլիսոփայական խնդիրները՝ ընթերցողին տալով բարոյական խորը դասեր: Կենդանիների, բույսերի, մարդկանց ներքին հակասությունների գեղարվեստական ներկայացումը Գոշին թույլ է տալիս իր առակներում ավելի նուրբ և բազմակողմանի պատկերել մարդկային էությունն ու բարոյական երկընտրանքները, հասարակության շտկման և զարգացման հնարավոր ուղիները:

Հիմնաբառեր՝ առակ, սոցիալական, բովանդակային վերլուծություն, առաքինություններ, բարոյական դասեր:

Մուտք

Մխիթար Գոշը հայ միջնադարյան հոգևոր, քաղաքական, մանկավարժական, իրավական, գրական մշակույթի ամենախոշոր գործիչներից է: Լինելով մեծ մտածող օրենսդիր, օրենսգետ, գիտնական, մանկավարժ, եկեղեցական և հասարակական գործիչ, Մխիթար Գոշը ապրել է իր ժամանակի հասարակական-քաղաքական անցուղարձով և արձագանքել է դրանց գրչով ու վարքով [1]:

Ժամանակակիցներն ու հետագա սերունդը Մխիթար Գոշին մեծարել են «այր իմաստուն ու հեզ», «վարդապետական ուսմամբ հռչակելալ», «մեծ վարդապետ», «հռչակաւորն և մեծ իմաստուն գիտութեամբ» պատվանուններով: Ցանկացած հետազոտության հիմքում հարկ է անդրադառնալ պատմական այն կոնտեկստին, որում գործառնել է Մխիթար Գոշը: 12-րդ դարը Հայոց պատմությունում նշանավորվել է մի շարք արտաքին և ներքին գործոններով՝ թուրք-սելջուկների արշավների մասնակի թուլացմամբ, Դավիթ Շինարարի և իր դստեր Թամար թագուհու օրոք վրաց պետականության հզորացումով, վրացական քաղաքական և ռազմական էլիտայում հայ իշխաններ Չաքարիա և Իվանե Չաքարյանների ակտիվ ներընդգրկմամբ, Լոռու և Անիի ազատագրմամբ, Կիլիկիայում հայ թագավորության հիմնադրմամբ: Այդ գործոնները կարճաժամկետ հնարավորություն ընձեռեցին հայ ժողովրդին «շունչ քաշել»:

12-13-րդ դարերի հայկական կյանքում և մշակութային առաջ եկող փոփոխությունների հետ մեկտեղ՝ քաղաքային բնակչության աճի, ռամիկների և արհեստավորների, եկեղեցականների և իշխանավորների միջև հարաբերությունների լարվածությունը ձևավորեցին հայ ազգային եկեղեցու հետ կապի ամրապնդման կարիք: Մխիթար Գոշի գործունեության մաս ու բաժին էր կազմում այդ կարիքին ադեկվատ գիտական և հոգեվոր գործունեության միավորումը:

Սովորաբար առակի հիմնական մեթոդներից մեկը այլաբանությունն է՝ վերացական գաղափարի «նյութական» մարմնացումը: Առակներն, որպես գրականության ոճ, հայտնի են Եզոպոսից, Ֆեդրից ի վեր և ուղղված են եղել հասարակության մեջ բարոյականության տարածմանն ու ամրապնդման, իսկ այլաբանությունը հնարավորություն էր ստեղծում ծաղրել այս կամ այն կոնկրետ մարդկային հատկանիշ, վատ հակում: Որպես առակի հատկություններ առանձնացնում են՝ կենդանիների հանդես գալը կենտրոնական գործող կերպարում, ժամանակից և տարածությունից դուրս գործառնություն, բարոյական բովանդակություն, գործողությունների և երևույթների պատկերազարդում և այլն [2]:

Գոշի առակները ժողովված են «Առակք առասպելականք եվ բարոյականք»: Այս առակները գրվել են նրա հոգևորական ակտիվ գործունեության ժամանակահատվածում: Մանուկ Աբեղյանի կողմից Գոշի առակները դասակարգվում են երեք խմբերի՝

- Առասպելական՝ իսկության հետ կապ չունեցող,
- Բարոյական՝ դյուրամարսելի բարոյական խրատ պարունակող,
- Ստեղծական՝ պարզապես հորինված պատմվածքներ, ուսանողների կողմից ձևավորվող որևէ կրթական, կամ բարոյախոսական թեմայի վերաբերյալ [3]:

Մեթոդաբանություն.

Սոցիալական փիլիսոփայության շրջանակներում սոցիալականը հանդես է գալիս որպես իր ուսումնասիրության կենտրոնական օբյեկտը: Մասնագիտական՝ փիլիսոփայական, քաղաքագիտական, հոգեբանական և այլ գրականության մեջ առկա են «սոցիալական»-ի մի շարք սահմանումներ: Այդպես,

- Սոցիալականը որոշակի սեռային եզրույթ է, դե ֆակտո՝ փիլիսոփայական կատեգորիա, որը նշանակում է այն ամենն, ինչ մարդկային է, ի տարբերություն «բնության»։ (Է. Գիդենս, Պ. Սորոկին)։
- «Սոցիալական»-ը իրենից ներկայացնում է հակադրություն անհատի և անհատականի։ Սոցիալական հասկացությունը դիտարկվում է որպես հոմանիշ հասարակություն [4]։
- «Սոցիալական»-ը իրենից ներկայացնում է անձերի կողմնորոշում դեպի գործունեություն, խմբերի, անհատների փոխազդեցության մասին՝ անհատին վերաբերվելով որպես պատմական գործողության սուբյեկտի, որպես սոցիալական հարաբերությունների սուբյեկտի։

Հենվելով սոցիալականի վերոհիշյալ մեթոդաբանության կիրառության, ստանում ենք սոցիալական ցուցիչների հետևյալ նկարագրությունը՝

Աղյուսակ 1. «Սոցիալականի» ցուցիչներ

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆԻ ԿՐՈՂՆԵՐ	ԻՐԱՎԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ	ԲԱՐՈՅԱԿԱՆ
Կենդանիներ՝ առյուծ, գայլ, աղվես, առջ, ձուկ, մրջյուն	Իշխանություն՝ թագավոր, իշխանատենչություն, զավթում, հոգացություն	Առաքիներություններ՝ խոհեմություն, արդարություն, ազատություն,
Բույսեր՝ արմավենի, խաղող, նոնենի	Օրենք	արատներ խորամանկություն, ազախություն, ագրեսիվություն և իշխանության ձգտում
Հարաբերություններ՝ ընկերություն, գերիշխանություն, վստահություն	Պատերազմ	

Գոշի առակներում իրենց արտացոլումն են գտնում իր ժամանակակից հասարակության սոցիալական երևույթները, բարքերը, արատներն ու առաքինությունները: Կիրառելով այլաբանական մոտեցումը Մխիթար Գոշը ներկայացնում է «սոցիալական»-ի **խսկական, ինչպես պիտո է որ լինի և անխսկական, այնպես, ինչպես առկա է**, գոյությունը:

Սոցիալականի դրսևորումների բովանդակային վերլուծությունն իրականացվել է հետևյալ քայլերով.

1. Առաջադրված խնդիրներին համապատասխան ընտրվել են Առակք Մխիթարայ Գոշի «Առակք առասպելականք եվ բարոյականք» [5] 190 առակներից աշխատության ամեն 7-րդ առակը, որոնք ենթակա են ուսումնասիրության:
2. Ելնելով հետազոտության խնդիրներից՝ իրականացվել է ուսումնասիրության ենթակա ցուցիչների առանձնացում:
3. Որակական վերլուծության համար առանձնացված ցուցիչները խմբավորվել ենք հետևյալ համապատասխան կատեգորիաներում՝
 - Բարոյական՝ առաքինություններ – խոհեմություն, արիություն, ազնվություն, ազատասիրություն, կարեկցանք և արատներ՝ խորամանկություն, ազահություն, ագրեսիվություն և իշխանության ձգտում:
 - Սոցիալականի կրողներ՝ կենդանիներ, բույսեր, հարաբերություններ, թույլերի միավորում և դրանով իսկ հզորացում, շահագործում:
 - Իրավաքաղաքական՝ թագավոր, իշխանության կարգավորում, հոգացություն, օրենք, պատերազմ:
 - Առանձնացված ցուցիչները ենթարկվել են որակական կոնտենտ-վերլուծության, որի ընթացքում տրվել են այդ ցուցիչների որակական բնութագրումները և կատարվել համապատասխան եզրահանգումներ:

Հիմնական մաս

Գոշի մոտ կենդանիները գործում են 34 առակներում, ձկները՝ 16, թռչունները՝ 50, բույսերը՝ 73, մարդիկ՝ 22: Շատ դեպքերում Գոշի առակներում կենդանու կերպարը ներառում է մարդկանց հատուկ որոշակի որակների և հատկությունների մի ամբողջություն, որոնք հանդիսանում են մարդկային բնավորության դրսևորումներ: Ընդհանրապես ընդունված է, որ յուրաքանչյուր կենդանու՝ ձկան, բազեի, աղավնու, լոր, հավ, ագռավ, առյուծ, բորենի, գայլ, աղվես, ձի, էջ և այլն պատկերը մարդկային բնավորության ինչ-որ հատկանիշի այլաբանություն է՝

Առյուծ – որպես զազանների թագավոր, ուժի և զորության տիրապետող:

Գայլ – տգիտություն, անհաջողականություն, անհեռանկարային խորամանկություն, ագահություն, ագրեսիվություն:

Էջը – անհեթեթություն, կարճատեսություն, շահագործվածություն:

Աղվեսը – հնարքների կիրառություն, կեղծավորություն, իշխանության ձգտում, խորամանկություն, մանիպուլյացիա անելու և խաբելու ունակություն, իր նպատակներին հասնելու համար ցանկացած միջոցների կիրառությամբ, այդ թվում՝ շողոքորթության կամ խաբեության:

Եզը – միջակություն, Ձի – հպարտ, Մրջյուն – աշխատասեր, ազատությանն ձգտող, Տատրակ – միամիտ, անհեռատես, ողջամիտ, անպաշտպան և այլն:

Գոշը մի շարք առակներում (է. «Թագավոր տնկոց», ՀԵ «Ձկունք և թագաւոր յուրեանց») անդրադառնում է արդարության, մարդկանց իրավունքները պաշտպանելու և իրավական այլ խնդիրների, որոնք այժմեական են նաև մեր օրերում: Նա հատուկ շեշտում է, որ թե՛ թագավորներն ու իշխանները, թե՛ դատավորներն ու եկեղեցականները, բոլոր մարդիկ՝ ընդհանրապես իրենց գործունեության մեջ արդարադատ

պետք է լինեն: Թագավորն ու իշխանը, դատավորն ու հոգևորականը իրենց գործով, կյանքով պետք է օրինակ հանդիսանան իրենց ենթականերին, այլ ոչ թե խոսքով միայն խրատեն:

Օրինակ՝ «Թագավոր տնկոց» առակում հեղինակը ներկայացնում է իշխանության իրականացման (կարգ թագավորութեան) առանձնահատկությունները, երբ Արմավենին դառնալով տնկոց թագավոր, յուրաքանչյուր ծառին («խաղող որթոյ՝ գինեպետ, թզենոյ՝ հյուպատոս, նոնենոյ՝ բժշկություն» և այլն) տալիս է իրեն հասանելիք իշխանության մասը, և իշխանությունը (թագավորելը) դիտարկվում է որպես հոգացություն:

Թագավորի վարքն ու բարքը որպես օրինակ ենթակաների համար դիտարկվում է ՀԵ. «Ձկունք և թագաւոր յուրեանց» [5] առակում, որտեղ ի պատասխան թագավորի կողմից մեղադրանքների, թե ինչու կուտեք ձեզնից փոքրերին, ենթակաները նշում են՝ «կլանելով կերակուր քեզ արարեր»: Մեկ այլ առակում՝ ՁԵ «Առյուծ բեկեալ ոտիւք և կենդանիսիք», կենդանիները մեղադրում են իրենց թագավորին անհոգաժու վերաբերմունքի համար՝ «... մենք քեզանից պաշտպանություն չտեսանք ոչ արջի ձեռքից, ոչ գայլի և ոչ էլ գազանների ձեռքից և մինչև անգամ դու ինքդ չխնայեցիր մեզ: Մենք Աստծուն պետք է զոհաբերություն անենք, որ այդպիսի փորձանքի բերեց քեզ» [5]:

«Բեկեալ առիւծու. սաք՝ տրտնջէր զբնաւ կենդանեաց, եթէ հարկատուք իմ էք՝ զի իշխան գազանաց եմ, ընդ է՞ր այժմ ոչ պատարագիք՝ դի դարմանեցայց: Եւ ասեն. Ի քէն ոչ ինչ գտաք պահպանութիւն՝ ոչ յարջոյ և ոչ ի գայլոյ և ոչ յայլ ինչ գազան է. նաև ոչ դա իսկ ի մեզ խնայեցեր, այլ մեզ պատարագել Աստուծոյ արժան է, որ այդպիսի չարեաց զքեզ պատահեցոյց:

Յայտնի է միտք առակիս. զի չարք յառաջնորդաց յաշխարհայնոց և յեկեղեցականաց՝ տանջելով զհնազանդեալս, և ոչ

յայլոց պահեն ի վտանգէ, Եւ ըստ արժանոյն անկեալք ի չարիս՝ Աստուծոյ գոհութիւն մատուցուք՝ զի ոչ ի մէնջ եղև» [5]:

Այսպիսով, Գոշը վերադառնում է իսկական թագավորին բնորոշ առաքինություններին:

Առաքինությունները նմանեցնում է ընկույզի պնդության (ՕԷ «ՍԵխ և ընկույզ»): «*Հասեալ սեխ և քաղցրացեալ արքայի պատու զանձն կոչէր, թէ և ի բանջարոց, իբրև ի փոքր շառաւեղէ մեծ. և քամահեր զընկուզի՝ մեծ ծառ և փոքր պտուղ: Որում անդրադարձեաց. Զի եթէ յերկարաժամանակ լինէիր, ի դէպ էր կոչումնդ այլ զի որովայնանց լինելով՝ զարշելի լինիս մեծամեծաց և փոքունց, իսկ ես թէև փանաքի, սակայն բազմաժամանակեայ, և լուսայ նիւթ՝ ճոխաց և աղքատաց» [5]:*

Արդարությամբ դատելու վերաբերյալ ՃԽ «Հաւքալ եվ տատրակ» առակում հեղինակը արագիլին է նշանակում որպէս դատավոր «հաւքալի» և տատրակի միջև, բազմակողմանի է քննում ստեղծված իրավիճակը՝ կիրառելով հարց ու պատասխանի մեթոդը պարտադիր հասնելու խորը և արդար որոշմանը:

Անդրադառնալով մեկ այլ առաքինությանը՝ կարեկցանքին (թույլերի նկատմամբ հոգածություն), որպէս օրինակ Գոշը դիտարկում է արագիլի կողմից պաշտպանություն տկարների՝ ճնճղուկների և նրանց ձագերի նկատմամբ:

Մարդուն իր իսկական կարգավիճակում Գոշը ներկայացնում է որպէս դրախտ, որի ծառերը՝ առաքինություններն են, իսկ աղբյուրները՝ հոգևոր գիտությունը (ԿԴ «Աղբյուրք»): (Մարդուն վերաբերվող առակների թիվը կազմում է 36):

Մեկ այլ առակ (ՃԾԴ «Արջ և մրջիւն») հանդես է գալիս որպէս նախազգուշացում այն տերերին ու տիրակալներին, թագավորներին ու իշխաններին, ովքեր անխղճորեն շահագործում են իրենցից ենթականերին՝ խլելով վերջիններիս ունեցվածքը (մարդու իրավունք): Երբ զսպանակը ձգվում է չափից դուրս, թույլի՝ մրջյունի համբերությունը սպառվում է և,

օգնության կանչելով իր ազգակիցներին, միասնական ջանքերով վնասում են արջին, և վերջինս «տանջահար ցավից ստիպված դիմում է դեպի ջրի հոսանքը և չափից ավելի խորը մտնելով՝ խեղդվում է» [5]:

Ջրոյն մրջեան արջ փորեր, և լեզուաւ ժողովէր և ուտէր: Եւ հնարի մրջիւն սատակել զնա. երթեալ առ պիծակ և դռնէի և մծէի և շանաճանճ և բրէտ, և առ նմանք սոցին, և աղաչէ օգնել իբր ազգայինք, Յաւակցեն՝ հարկանեն զաչս և զլսելիս արջուն, և հարկանէ գլուխ զքարի, և նեխի և որդունք ևս ծնանին, և ի սաստկութենէ ցաւոց՝ զբերան բացեալ գոչէր. և նոցա մտեալ յորովայն՝ խոցոտեն զաղիսն. և նեղեալ դիմէ ի հոսանս ջրոյ, և անչափ ի ներքս մտեալ՝ հեղձանի [5]:

Որպես առակի բովանդակային ամփոփում և խրատ Գոշը հորդորում է տկարներին և թույլերին միավորվել և իմաստությամբ զորանալով դիմակայել աշխարհի հզորներին.

Ջորութիւն առակիս այսպիսի է. զի հզօրք զտկարս արհամարհեն, և ոչ երկնչին. սակայն իմաստութեամբ զօրանան փոքունք, և յաղթեն հզորաց: Եւ այս իմաստութիւն է՝ ի փոքունց իբրև ի մեծամեծաց երկնչել [5]:

Ինչպես շատ այլ դեպքերում, պատերազմի երևույթը քննարկելիս Մխիթար Գոշը զուգահեռներ է անցկացնում իր «Դատաստանագրքի» հոդվածների հետ: Օրինակ, «Լեւիաթան» (ԿԶ) առակում, Մխիթար Գոշը ընդդիմանում է ագրեսիվ պատերազմներին, խորհուրդ տալով խուսափել պատերազմ հայտարարելու նախաձեռնությունից անգամ օտարների դեմ. «*Զի թշնամիք առ մեզ ոչ գոն, եւ անկարաւտ եմք, զմերսովայելէսցուք, եւ ընդ ձեզ ոչ զբաւսանամք, զի մի ծանր Ձեզ եղեց*» [5]: Թագավորների և թագավորությունների միջև նեղությունների բացակայությունը հիմք է՝ խաղաղության ճանապարհին ընտրելու համար:

Այսպիսով, ըստ Գոշի՝

- հասարակության արդյունավետ գործառնությունը պայմանավորված է բարոյական, առաքինի վարքի և բարքի, սիրո և հոգացության փոխհարաբերությունների կազմակերպմամբ;
- առաքինությունները պետք է հատուկ լինեն հասարակության բոլոր շերտերին;
- մարդու՝ որպես անձի և թագավորության գոյության կազմակերպման գործում առաջնայնությունը պետք է տրվի առաքինությունների դաստիարակմանը և կրթության խնդիրներին:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ Գոշը առակներում օգտագործում է արտահայտիչ միջոցների լայն տեսականի, որոնց շնորհիվ սոցիալականը հանդես է գալիս բազմազանությամբ: Կենդանիների և բույսերի պատկերները դառնում են մարդու բացասական հատկությունների խորհրդանիշ՝ *Աղվեսը – խորամանկության և խաբեության, Գայլը – դաժան ուժի և հիմարության, Առյուծը – հպարտության և իշխանության, Արջը – անհեռատեսության, ուժ առանց իմաստության, անհամբերության*:

Գոշը իր առակներում բարության, խոհեմության, հայրենասիրության, աշխատասիրության, արիության, արդարադատության և մարդկային բարոյական այլ արժեքների հետևողական քարոզիչ է, որոնք զուգահեռ «դրվել» են իր կրթական-դաստիարակչական խրատների հիմքում [5]:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Մաֆարյան Գ.*, Մխիթար Գոշի պետաիրավական հայեցակարգը // Մխիթար Գոշի գիտական ժառանգությունը. պատմություն և արդիականություն/գիտաժողովի նյութերի ժողովածու, Եր., Եվրասիա միջազգային համալսարան, 2014: Էջ 4:
2. *Гаспаров М.Л.* Античная литературная басня, М.: Изд-во «Наука», 1971. С. 13.
3. *Աբեղյան Մ.*, Երկեր, հ. Դ, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1968.

4. «К понятию социального-2». Так как же всё-таки определить «социальное»: стенограмма семинара // ВШЭ: Центр фундаментальной социологии, https://cfs.hse.ru/social_disc_0 հասանելի էր 01.10.2024.
5. *Մխիթար Գոշ*, «Առակը առասպելականը եվ բարոյականը», գիրք Բ, Մատենագիրք հայոց, Ի հատոր, ԺԲ դար, Եր., 2014, էջ. 42–106:
6. *Շարապետյան Լ.*, «Մեծ վարդապետները» ... փոքրերի մասին Մխիթար Գոշի և Վարդան Այգեկցու առակները // Էջմիածին, 2008, էջ. 127–134 http://arar.sci.am/Content/252840/file_0.pdf հասանելի էր 01.10.2024.

ПРОЯВЛЕНИЯ «СОЦИАЛЬНОГО» В БАСНЯХ МХИТАРА ГОША

А.Р. Джиджян

*Институт философии, социологии и права НАН РА
кандидат философских наук
доцент*

АННОТАЦИЯ

В статье автором посредством содержательного контент-анализа текста раскрываются значимые проявления «социального» в баснях Мхитара Гоша. Автором выделены такие индикаторы, как носители социального, нравственные, политико-правовые.

Басни Мхитара Гоша – художественные произведения, в которых «социальное» представлено посредством приписывания животным, растениям ряда черт человеческого характера, что дает возможность читателю ознакомиться с универсальными символами пороков и добродетелей. Через аллегории и сатиру автор отражает социальные, моральные и философские проблемы своего времени, давая возможность (человеку) получить глубокие нравственные уроки. Художественное изображение внутренних противоречий животных, растений и людей позволяет Гошу более тонко и разносторонне изобразить в своих баснях человеческую природу и нравственные дилеммы, а также возможные пути совершенствования и развития общества.

Ключевые слова: басня, социальное, контент-анализ, добродетели, нравственные уроки.

MANIFESTATIONS OF THE “SOCIAL” IN THE FABLES OF MKHITAR GOSH

A. Jijyan

Institute of Philosophy, Sociology and Law of the NAS RA

Ph. D. in Philosophy

Associate Professor

ABSTRACT

In the article, the author reveals significant manifestations of the “social” in the fables of Mkhitar Gosh, through a meaningful content analysis of the text. The author identifies such indicators as carriers of the social, moral, political and legal.

Mkhitar Gosh's fables are works of art in which the “social” is presented through the attribution of a number of human character traits to animals and plants, which allows the reader to become familiar with universal symbols of vices and virtues. Through allegories and satire, the author reflects the social, moral and philosophical problems of his time, giving the opportunity to receive deep moral lessons. The artistic depiction of the internal contradictions of animals, plants and people allows Gosh to more subtly and diversify in his fables the depiction of human nature and moral dilemmas, as well as possible ways of improving and developing of society.

Keywords: fable, social, content-analysis, virtues, moral lessons.

УДК 001

**ԻՄԱՍՏՈՒԹՅԱՆ ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ Ս.ԴԱՎԻԹ
ԱՆՀԱՂԹԻ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ՝ ԸՍՏ ԱՌԱՐԿԱՅԻ
ՍԱՀՄԱՆՈՒՄՆԵՐՈՒՄ**

Ռ.Խ. Քոչարյան

*ս. Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան
ավագ գիտաշխատող
փիլիսոփայության գիտությունների թեկնածու, դոցենտ
kocharyan.romik@mail.ru*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Ս. Դավիթ Անհաղթի մեկնափիլիսոփայական և մեկնատրամաբանական երկերն ու իմաստասիրության հայեցակարգը մասնագիտական գրականության մեջ ուսումնասիրվել են թե մասնակի իրենց բաղադրատարրերով, թե ամբողջությամբ՝ փիլիսոփայության տեսության ու պատմության, միջնադարագիտության և տրամաբանության խնդրակարգերով, տեսանկյուններով: Աստ՝ ուսումնասիրվում է նրա «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկով ներկայացվող՝ ***իմաստությանն առինքնող իմաստասիրության*** իսկության իր մեկնորոշումն ու հայեցակարգը: Ներկայացվող հետազոտությամբ նրա երկում բացահայտվում են իմաստասիրության հանրահայտ վեց սահմանումներից տարբերվող այլ սահմանումներ ևս: Երկի առաջնային գլուխների կանխասացությամբ ներկայացվող իմաստասիրության՝ ըստ առարկայի դավթյան այդ սահմանումներն իրենց առավել համառոտ կամ տարակերպ բանաձևումներով հնարավորություն են ընձեռում ստույգ հասկանալ ու մեկնաբանել իմաստությանն իմացունակ ու առինքնող նրա իմաստասիրության իսկությունը:

Հիմնաբառեր՝ իմաստություն, իմաստասիրություն, իսկություն, սահմանում, գոյ, մեկնություն:

Մարդն իրերի նկատմամբ կատարում է հարցադրում և որոնում ու ոչ միշտ բացահայտում իսկություն: Նույնպես և իմաստասերը: Իմաստասերն ամենայնի նկատմամբ կատարում է հարցադրում և որոնում ու բացահայտում հայեցակարգ: Եվ ամենայնի հարցադրությամբ ու որոնումով իմաստասերը հասնում է դառնում ամենայնի գոյության իսկություն և խորհուրդ բացահայտող ու գիտեցող հայեցակարգ: Նույնպես և որևիցե իրի բնության և այդ բնությանը ներհատուկ՝ յուրատեսակ գոյության պարագայում: Իմաստասերն իրի նկատմամբ կատարում է հարցադրում և որոնում ու բացահայտում իրի գոյության իսկություն հայտող միտք, նույնն է թե՛ գիտելիք: Եվ իմաստասեր այրերը գրելով իմաստասիրության հայեցակարգ ներկայացնող աշխատություն, ուսումնասեր անձանց են ներկայացնում ամենայնի կամ որևիցե բնության իրերի գոյության իսկության բացահայտման՝ հետևողական կարգով հարցադրումներ իրենում պարունակող խնդրակարգ, իսկության բացահայտման ուղի, նույնն է թե՛ մեթոդ, և իսկությունն ու խորհուրդը հասկացող ու մեկնող գիտահայեցակարգ: Ահավասիկ և՛ ս. Դավիթ Անհաղթն իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում հարցադրելով աստվածային իմաստություն սիրող ու փափագող, որոնող ու բանահասու, այսու և՛ իրենում *իմաստության ներկայություն բովանդակող իմաստասիրության իսկություն*, նախ՝ ձեռնարկվող իմաստասիրության երկում հավաստում է աստվածային իմաստության հանդես, իմաստության աստվածային խոստում մարդկանց և ուրեմն՝ իմաստության ոչ ամեննին անձեռնհաս կամ դժվարահասու («դժուարաձեռն») իրեն սիրող՝ ուսումնասեր անձանց¹: Այնուհետև նա իր երկում առաջադրում է մեկնախոհության ու հենց մեկնուղու խնդրակարգ՝ հետևողական

¹ Տե՛ս՝ *Դավիթ Անյաղթ*, Սահմանք իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, աշխ. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 29:

պարզաբանմամբ հանդերձ² և ըստ այդմ՝ մեկնողաբար բացորոշվող իմաստասիրության սահմանումներով ամբողջացող մեկ-միասնական հայեցակարգ, որում և ամենքին հնարավորում հասկանալ *ուչ միայն հայեցակարգում հստակ բացահայտված, այլև նույն հայեցակարգում բովանդակվող թաքուցյալ իմաստության խորհուրդներ*։ Նրա և՛ մեկնափիլիսոփայական, և՛ մեկնատրամաբանական երկերն ու իմաստասիրության հայեցակարգը մասնագիտական գրականության մեջ ուսումնասիրվել են թե մասնակի իրենց բաղադրատարրերով, թե ամբողջությամբ՝ փիլիսոփայության տեսության ու պատմության, միջնադարագիտության և տրամաբանության խնդրակարգերով, տեսանկյուններով³։ Ներկայացվող հետազոտությամբ նրա «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում բացահայտվում են իմաստասիրության հանրահայտ վեց սահմանումներից առավել համառոտ կամ տարակերպ բանաձևումներով տարբերվող այլ սահմանումներ ևս, որոնք կանխասացությամբ արդեն իսկ հնարավորություն են ընձեռում ստույգ հասկանալ ու մեկնաբանել իմաստությանն առինքնող նրա իմաստասիրության գոյության իսկության էական առանձնահատկություններ։

Սուրբգրային իմաստության՝ եզիպտական ու այլ աղբյուրներից միջնորդավորված շեղությամբ հաղորդ՝ հին հույն իմաստասերների ու իրենց իմաստասիրության և նույնիսկ

² Տե՛ս *Դավիթ Անյաղթ*, Սահմանք իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, աշխ. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ. 29–31։

³ Տե՛ս *Դավիթ Անհաղթ*, հոդվածների ժողովածու, Եր., Երևանի Համալսարանի հրատ., 1980. *Философия Давида Непобедимого, сборник статей*, М.: Изд. «Наука», 1984; *Чалоян В.К.* Философия Давида Непобедимого и влияние её на мыслителей последующих веков, Изд. АН Арм ССР, Ер., 1980; *Аревиштян С.С.* Давид Непобедимый, М.: Изд-во «Наука», 1980; *Аревиштян С.С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque. Calzolari, V. & Barnes, J. (Ed.). Leiden; Boston: Brill, 2009 և այլն։

անտիկ յոթ իմաստունների շարքում հիշատակվող Պյութագորասի բանավոր ուսուցմամբ ավանդյալ ու մասամբ աղարտված ըմբռնման համաձայն՝ նորպլատոնականության ուսմունքով երբեմն չափազանցվածությամբ, ներքուստ երկվությամբ հնչում էր մարդկանց համար իմաստության **անհնարինության** կամ **գաղտնափակության** միտքը: Որո՞նք են երկաստիճան տարբերակվածությամբ այդ մտքերը: Մարդկանց համար իմաստության անհնարինության միտքը հաստատագրվում էր հենց **մեծամասնության՝ իբրև անգետների** նկատմամբ, որ իմաստությունն անհասանելի է և ուրեմն անիմաստ ու անիրագործելի է իմաստասիրության բուն տենչումն ու փափագը և կատարումը՝ հասու լինելու ու ձեռքբերելու իմաստություն: Իսկ մարդկանց համար իմաստության գաղտնափակությունն ու միակ հնարավորությունը մտածվում էր միմիայն սակավաթիվների, իբրև օժտված ու գիտակների, նկատմամբ ամենքից գաղտնապահությամբ հաղորդվող այն մտքով, թե իմաստությունը դժվարահասու է և հնարավոր է միմիայն ուսյալ համախոհների տեսական քննախոհությամբ վերաճմամբ և ապա՝ հոգեզմայլությամբ կամ հոգեհափշտակությամբ և միգուցե լոկ ծերության հասակում:

Այդ տեսակետում ճշմարտության աղարտումների դավթյան բարեհաղթությամբ՝ նրա երկում հիմնավորմամբ հանդերձ հավաստվում է իմաստությանն առինքնող իմաստասիրության թե գոյության հնարավորությունը և թե իսկությունը, ըստ իր ճշմարտուսույց այն տեսակետի, թե **կատարյալ վարդապետությունն այն է, որ ոչ միայն լուծանում է ընդդիմացողների տարակուսությունը, այլև յուր իմացությունն է կարողանում հաստատել⁴**: Ահավասիկ, իմաստությանն առինքնող իմաստասիրության գոյությունը կասկածի ենթարկող ու ժխտող փաստարկների հերքմանը զուգընթաց ս. Դավիթ Անհաղթը կատարյալ վարդապետության վերոնշյալ սկզբունքին

⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 37:

հետևելով, հիմնավորումով հանդերձ, մեկնողաբար բանահայտում է **իմաստասիրության գոյության խորին խորհուրդ ու բուն իսկություն**, ինչպես նաև **ամբողջական հայեցակարգ** ներհայտող ու բաղկացնող էական մտքեր:

Մասնագիտական գրականության քննությամբ հայտնի՝ սուրբ ու իմաստուն հայագգի իմաստասերը՝ մանկուց ի վեր ուսյալ էր «նուրբ գրոց» քրիստոնեական հավատի ուսմունքով, այն է՝ աստվածագիտության ու աստվածապաշտության և փրկության տեսագործնական իմաստության սուրբգրային գիտությամբ ու նաև եկեղեցական վարդապետության սրբազան ավանդությամբ, իսկ հետագայում նաև ներկրթյալ «արտաքին գրոց» բովանդակությունն ու կոնկրետորեն՝ հին հույների իմաստասիրությունը վերաիմաստավորող քրիստոնեական գիտությամբ: Ահավասիկ և իմաստասիրության գոյության խորհուրդի ու իսկության բացահայտմանը կոչված իր աշխատությունը նա նախաձեռնել էր իր այդկերպ բանիմացության երկմիտությամբ:

Արդ՝ ս. Դավիթ Անհաղթն իր երկի առաջնագլխում և երկրորդ գլխի սկզբում դեռևս միայն իմաստասիրության գոյության պիտոնյան հետևորդների տարակույսները զեղծանող մեկնախոհությանը⁵ զուգընթաց՝ իմաստասիրության գոյության ինչպիսի՞ իսկություն է իմացահայտում: Եվ իմաստասիրության տեսական ուսումնասիրության ու գործնական ներգործության ինչպիսի՞ առարկա է հայտնացույց անում աստվածային իմաստությանն առինքնող իմաստասիրությանն ուսումնասեր ամենքին:

Ամենայնի իսկության բացահայտման խնդրակարգի քառաշար հիմնարար հարցերի⁶ ընթացակարգում առաջնային՝ «իմաստասիրության գոյության» հարցադրությանը դավլյան

⁵ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 31–38:

⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 29:

պատասխանում⁷ դեռևս կանխասացությամբ և, այնուամենայնիվ, արդեն իսկ որոշակի ճշգրտությամբ բովանդակվում է նաև իմաստասիրության իսկության մեկնախոհություն: Արդ՝ ***ո՞րն է իմաստության ներկայությունը իրենում բովանդակող իմաստասիրության իսկությունը՝ դավության երկն ու բուն ասելիքը նախադրող՝ առաջնային գլուխների կանխասացությամբ:***

Ա) Ս. Դավիթ Անհաղթը իմաստության ուսումնասեր ամենայն ընթերցողին իր երկի դեռ նույնիսկ առաջնագլխում լոկ ընդհանրական բնորոշմամբ հայտնում է իմաստասիրության ուսումնասիրության առարկան՝ կանխահայտելով երկու համընդհանուր էական հատկություններ: Իմաստասիրության իսկությունը բացահայտող իր աշխատության հետագա էջերում նա իմաստասիրության սահմանումներին ու դրանց մեկնությանն անդրադառնում է մանրամասնորեն, և, սակայն, իմաստասիրության առարկան հայտնող դեռ միայն այս բնորոշումներով արդեն իսկ իմանալի են դառնում առարկայի համընդհանուր երկու էական հատկությունները: Արդ՝ որո՞նք են իմաստասիրության առարկան թեև դեռ միայն կանխահայտմամբ բնորոշող՝ համընդհանուր էական այդ երկու հատկությունները:

Քրիստոնեական հավատի գիտությամբ և այնուհետ նաև հին հույների իմաստասիրությամբ ուսյալ՝ ս. Դավիթ Անհաղթը ներածությունում հայտնում է իմաստասիրությունը սահմանող ու նրա բնությունը բացահայտող մտքի մի բանաձև, թե՛ ***«մակացութիւն էական... իմաստասիրութիւն է»***⁸, այնուհետև առաջին գլխում պարզահայտ վերաբանաձևում, թե՛ ***«իմաստասիրութիւն գիտութիւն էիցն է»***⁹ և ապա նաև ***«իմաստասիրութիւն... (ամենայն) գոյիցն է գիտութիւն»***¹⁰: Իր երկի

⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ. 31–38:

⁸ Նույն տեղում, էջ 29:

⁹ Նույն տեղում էջ 31:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 37:

հետագա էջերում՝ «իմաստասիրությունը որպես արվեստների արվեստ և գիտությունների գիտություն» («իմաստասիրություն է արհեստ արհեստից և մակացութիւն մակացութեանց»¹¹) արիստոտելյան բնորոշման մեկնությունում նա ամրագրում է իմաստասիրությունը բնորոշող մտքի բանաձև՝ «իմաստասիրութիւն զբնութիւն էիցն գիտէ»¹², որ և կարողունակ է ներկայանալ ու վերըմբռնվել որպես իմաստասիրության ևս մի լիարժեք սահմանում՝ ***իմաստասիրությունը ամենայն գոյի բնության գիտություն է:***

Ըստ դավթյան մեկնախոհության՝ ամենայն գիտություն և իմաստասիրությունը նույնպես ունեն իրենց ուսումնասիրության յուրատեսակ առարկան ու կատարումը, և իմաստասիրության առարկան ամենայն գոյն է, իսկ կատարումը՝ դրանց գիտությունը, այսինքն տեսականորեն գիտենալ ամենայն գոյը և գործնականորեն ամենայնի գիտությամբ նմանվել Աստծուն¹³: Իսկ ինչպե՞ս է հնարավոր ամենայնի գիտությամբ նմանվել Աստծուն: Սուրբգրային բանահայտմամբ ու սուրբ հայրերի մեկնախոհությամբ ամրագրված է, որ արարիչ ու նախախնամող Աստված մարդուն իմանալի է արարածների միջոցով Իր ճանաչման հնարավորությամբ: Եվ այդ կնշանակի, որ իմաստասիրությունն ամենայնում աստվածայինի իսկության գիտությունն է, իսկ արարյալ ու նախախնամյալ ամենայնի միջոցով ճանաչելով աստվածայինը՝ հնարավորություն է ընձեռնվում հենց աստվածայինով նմանվել Աստծուն:

Սահմանման այդ բանաձևերով իմաստասիրության առարկայի իսկության հասկացման համար հնարավոր են իրար սկզբունքորեն չհակասող, այլ միմյանց փոխլրացնող

¹¹ Նույն տեղում, էջ 55, 72:

¹² Նույն տեղում, էջ 73:

¹³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 46:

երկու մեկնություններ: Այդ սահմանումներն առաջնահերթորեն կարելի է հասկանալ այդ բանաձևերում «գոյիցն» և «էիցն», այսինքն «գոյ» և «է» հասկացությունները համահավասարեցնող ու նույնորոշող մոտեցմամբ՝ ըստ առարկայի այդ սահմանումներում փոխմանությունն ու նույնաբնույթ հավասարությունն բացահայտող մեկնությամբ:

Մակայն, իմաստասիրության առարկան նշելու միջոցով իմաստասիրության բնությունը բացահայտող՝ փոխմանն ու նույնաբնույթ այս սահմանումներում կա նաև էական **տարբերություն**: Դավթյան մեկնախոհությունից աստվածային իմաստության ուսումնասիր դիտավորությամբ հնարավոր է դառնում նաև վերահասու լինել իմաստասիրության առարկայի **խորին իսկության**, որն ամեննին չի հակասում վերոնշյալ համահավասարեցնող ու նույնորոշող մեկնությամբ բացահայտելի իսկությանը, այլ միայն լրացնում, խորացնում ու առավել հիմնավորվածությամբ ու ամբողջականությամբ ճանաչեցնում իսկությունը: Իմաստության առարկայի իսկության առավել կատարյալ լրումով բացահայտումը հնարավորվում է իմաստասիրության՝ ըստ առարկայի վերոնշյալ սահմանումներում ոչ միայն նմանություն, այլև էական տարբերությունն ևս նկատող՝ հոգևոր ու մտավոր առավել խորին ճիգ պահանջող մեկնությամբ, որը և հավաստվում է դավթյան աշխատության հետագա էջերում նշվող՝ իմաստասիրության այլ սահմանումների միջոցով: «Իմաստասիրութիւն գիտութիւն էիցն է» և «մակացութիւն էական... իմաստասիրութիւն է» սահմանումներում «գոյիցն» հասկացության փոխարենն հայազգի սուրբ ու իմաստուն փիլիսոփան գրում է «էիցն», որում և արտահայտում **հոգնակիություն** ու **որոշյալ հոդ**: Մ. Դավիթ Անհաղթն այստեղ առաջնահերթորեն նկատի ունի ճշմարիտ գոյը՝ Աստծուն, ինչպես և իր այդ ու նաև այլ աշխատություններում երկուստեք լիովին նույն ու հստակ մեկնությամբ գրում է՝ **«իմաստութիւն է գիտութիւն ճշմարիտ**

գոյի, այսինքն Աստծո»¹⁴: Եվ սակայն վերոնշյալ երկու սահմանումներում նա արտահայտում է նաև հոգնակիություն, որով նկատի ունի, որ իմաստասիրությունը գիտությունն է ամենայնի՝ առաջնահերթորեն գերագույն գոյի՝ Աստծո, և ապա աստվածային արարչությամբ, նախախնամությամբ ու փրկագործությամբ գոյության նախակոչված՝ առաջնայինն ու գերագույնին ենթակարգ նաև այլ ամենայն գոյի՝ իրենց կոչման ու ըստ այդմ՝ բուն իսկությամբ լինելության մեջ՝ որպես «է» կամ «էակ» լիովին ճշմարիտ իմացյալ գիտություն: Այսպիսով, **իմաստասիրությունը ամենայն գոյի՝ իրեն բնահատուկ գոյությամբ ճանաչող գիտություն է**, ինչը և կնշանակի, որ **իմաստասիրությունը ամենայն գոյի որպես այդպիսին գոյության որակում ճանաչող գիտություն է:**

Ընդ որում, իմաստասիրության՝ ըստ առարկայի սահմանող մտքի այդ բանաձևերում շեշտվում է, որ իմաստասիրությունը **գոյի կամ է-ի՝ իր իսկ բնությանը համապատասխան գոյությամբ** ճանաչող գիտություն է, քանզի ամենայն գոյ՝ իր բնության առանձնահատկությամբ պայմանավորված՝ զանազան գոյության մոդուսով կամ կերպով է օժտված: Անշունչ գոյի գոյության կերպը (մոդուսը) տարբերվում է բուսական գոյի գոյության կերպից, իսկ բուսականի գոյության կերպը տարբերվում է կենդանականի գոյության կերպից, կենդանականի գոյության կերպը զանազանվում է բանական կենդանի հանդիսացող հրեշտակի ու մարդկանց գոյության կերպից, իսկ բանական անմահ կենդանի հանդիսացող հրեշտակի գոյության կերպն իր հերթին տարբերվում է բանական մահկանացու կենդանի հանդիսացող մարդու գոյության կերպից, և մարդու գոյության կերպն էլ տարբերվում է Աստծո գոյության կերպից: Այսպիսով, ամենայն գոյը՝ ըստ իր բնության՝ օժտված է փոխզանազանվող գոյության մոդուսով կամ կերպով: Ահավասիկ, իմաստասիրությունը ամենայն գոյը որպես

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 80:

այդպիսին իր գոյությամբ ճանաչող գիտությունն է, կամ իմաստասիրությունը ամենայն գոյի՝ իր բնությանն աղեկվատ գոյությամբ բանահասու գիտությունն է. Իմաստասիրության՝ ըստ առարկայի վերոբերյալ սահմանումներում առարկայի այդկերպ բնորոշումների հիմքը հասկանալով կարելի է արդեն «գոյ» հասկացությունը ուղղակիորեն փոխարինել հենց «է» հասկացությամբ և ըստ այդմ՝ իմաստասիրությունը ամենայն է-ի՝ իրենց իսկ ներհատուկ եղությամբ մտահայեցող ու ճանաչող գիտությունն է:

Իսկ դավթյան «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության սկզբում մեջբերվող սահմանումներից տարբերվող վերոբերյալ սահմանման մեջ **է**-ն կամ **գոյ**-ը նշում է եզակի թվով, այն է՝ *իմաստությունը ճշմարիտ գոյի՝ Աստծո, գիտությունն է*⁵, քանզի նշելով նպատակային գերագույնը՝ Աստծուն, մնացյալ ամենայն գոյերը՝ գերագույն գոյին՝ Աստծուն, ենթակարգված արդեն իսկ նկատի է ունենում: Եվ հենց ըստ քրիստոնեական ուսմունքի ու գիտության՝ մարդկային կարողությանը Աստծո լիովին իմանալիությունն անհնար է: Ահավասիկ, մարդկային իմացունակության կարողությանն Իր անիմանալությամբ հանդերձ՝ Աստված իմանալի է Իր գործերով՝ արարչությամբ, նախախնամությամբ ու փրկագործությամբ իսկ մարդուն ներկայակցությամբ. Եվ Աստված իմանալի է հենց արարածների միջոցով՝ արարյալում, նախախնամյալում ու փրկագործյալում բուն աստվածայինի ճանաչողությամբ՝ ըստ մարդկային կարողության:

Հիրավի, Աստված Իր եռակազմ գործերով՝ արարչության, նախախնամության ու փրկագործության իրողությունների միջոցով է Իրեն հայտնում մարդկային սեռին: Եվ Աստված Իր **սիրո** անբավ ու կատարյալ լիությամբ, Իր իմաստության խորին ու մեծին **խորհուրդով** և բարերար **կամքով** արարյալ աստ-

¹⁵ Տե՛ս նույն տեղը:

վածային եռակազմ գործերով է Իր գոյությանը, սիրուն, աստվածային խորին խորհուրդին ու կամքին հաղորդ ու ընկալ լինել ընձեռում ու իմանալիություն հնարավորում մարդուն: Արդ, ըստ դավթյան մեկնախոհության, **իմաստասիրությունը Աստծո ու ամենայն այլ գոյի խորհրդիմաց գիտություն է:** Եվ ամենայն գոյը մարդկային բանական հոգու ու մտքի իմացունակությանը ներկայանում ու իմանալի է դառնում Աստծով նախասահմանյալ իրենց **բնության** ու ըստ այդմ՝ յուրատեսակ **գոյությամբ:** Իսկ իմաստասիրության նկատմամբ ասվում է՝ **«խորհրդիմաց գիտություն»** է, քանզի իմաստասիրության բուն նպատակն ու կատարումն է՝ վերահասու դառնալ իմաստության խորհուրդների իմացությանն ու կենսագործմանը: Արդարև, իմաստասիրությունը որոնելով իմաստություն, որպես իր կատարում՝ վերահասու է լինում ու հենց ձեռքբերում իմաստության խորհուրդների տեսական իմացություն ու գործնական կենսագործում և հենց այդկերպ կայանում որպես տեսա-գործնական գիտություն: Իսկ եթե իմաստասիրությունը հասու չէ, այլ միայն որոնում է իմաստություն, ապա այն ոչ այլ ինչ է, քան միմիայն **նախագիտություն**, այլ ոչ ամենայնի գոյության բուն իսկությանն ու խորհրդիմացությանը բանահասու և ուրեմն՝ իմաստնացյալ գիտություն, նույնն է թե՝ իմաստության ներկայությունն իրենում բովանդակող գիտություն:

Ընդ որում, իմաստասիրությունը կարող է ձեռք բերել ու իրենում բովանդակել իմաստություն՝ ամենայն գոյի կամ իրաց՝ ըստ Աստծո իմացությանը նպատակամետ վերընթացության և ոչ ըստ մարդկային կարծամտության թյուրիմացության: Այսու և ամենայն գոյը՝ ըստ Աստծո իրենց ճշմարիտ գոյությամբ ու իմացության սահմանման մեջ անվանվում է «Էիցն», հոգնակիորեն նշմամբ նկատի ունենալով ամենայնը և որոշյալ հոդով նշմամբ նկատի ունենալով գոյերի կամ իրաց ոչ թե քանակական մասնավոր լինելության իմացությունը, այլ

ընդհանրական որակի՝ ըստ Աստծո ճշմարիտ իմացությունը և ոչ ըստ մարդկային կարծամտության հնարածո ինքնախաբեկանքը: Եվ ըստ առաքելական խոսքի՝ վերինը, բարձրինն ու բուն աստվածայինը խորհող դավթյան մեկնախոհության՝ **իմաստասիրությունը գիտությունն է ամենայն է-ի՝ է-երի կամ էակաց:** Իմաստասիրության վերոնշյալ սահմանումների դավթյան մեկնախոհությունը հնարավորություն է ընձեռնվում, որպես իմպլիկացիա, հետևողականորեն բխեցնել իմաստասիրությունը սահմանող մտքի այլ բանաձևեր ևս.

Իմաստասիրությունը ամենայն է-ի իսկության խորհրդիմաց գիտություն է:

Նույնն է թե՛

Իմաստասիրությունը գերագույն է-ի և ամենայն է-երի կամ էակաց իսկության խորհրդիմաց գիտություն է:

Կամ՝

Իմաստասիրությունը ամենայնում՝ Աստծո և աստվածայինի իսկության խորհրդիմաց գիտություն է:

Բ) Ս. Դավիթ Անհաղթը պիտոնյան երկրորդ փաստարկը հերքող իր պատասխանում իմաստության ուսումնասեր ընթերցողին կանխահայտում է իմաստասիրության ուսումնասիրության առարկան փոքր-ինչ մանրամասնորեն բացորոշող մեկնախոհությամբ: Ըստ դավթյան մեկնախոհության՝ իմաստասիրության ուսումնասիրության առարկան **ոչ թե մասնավոր գոյն է՝** քանակավոր կամ եզակի իրերն իրենց բնության ու գոյության փոփոխուն՝ ժամանակային հարահոսությամբ անկայուն ու մշտափոփոխ որակային հատկություններով, այլ **ընդհանուր գոյը որպես այդպիսին**, այսինքն ընդհանուր գոյի՝ իր բնությանը համապատասխան գոյության մոդուսով կայուն որակի անփոփոխ բնահատկություններով, այսինքն տվյալ իրի կամ գոյի բոլոր էական հատկություններով, որոնցով և կայանում է իրի հենց այդպիսին, այլ ոչ եզակի ու մասնավոր՝ մշտապես այլափոփոխ բնության որակով ու

գոյության հարափոփոխ կերպավորությամբ լինելը: Մակայն, արդյո՞ք այդ նշանակում է, թե իմաստասիրության ուսումնասիրության առարկան սահմանափակվում է, և եթե աշխարհում կան փոփոխուն իրեր, ապա երբևէ ենթակա չեն իմաստասիրության ուսումնասիրության: Ո՛չ, իմաստասիրությունը կարող է ուսումնասիրել նաև փոփոխուն իրը՝ նրա այդ հարափոփոխությունը կայացնող էական հատկությունները. Իսկ արդյո՞ք իմաստասիրությունը չի կարող ուսումնասիրել մասնավոր իրը: Անշուշտ, իմաստասիրությունը կարող է նույն այդ մասնավոր իրը ևս ուսումնասիրել, և, սակայն, այդ իրի որպես այդպիսին լինելը տիպականացնող ընդհանուր ամենայն էական հատկություններով, որոնցով կայանալի ու բնորոշելի է այդ իրն իր հնարավոր տիպականությամբ և ուրեմն ընդհանրականությամբ:

Գ) Ս. Դավիթ Անհաղթը՝ ուսյալ քրիստոնական գիտությամբ ու նաև հին հույների իմաստասիրությամբ, պիեռոնյան երրորդ փաստարկին ընդդիմաբանող պատասխանում իմաստասիրությունը ներքուստ բաժանում է տեսականի ու գործնականի¹⁶: Այդ պատասխանում նա իր աշխատությունից բուն իմաստության ուսումնասեր ամենայն ընթերցողին կանխահայտում է իմաստասիրության տեսականի ու գործնականի երկբաժանվող ու երկմիասնացող էական այն հատկությունը, որ իմաստասիրությունը ոչ միայն միտք է՝ ճշմարտությունը լոկ ճանաչող միտք և միմիայն տեսական իմացություն, այլև իմաստասիրությունը գործնական կենսակերպ է՝ բարին իմացյալ ու ոչ սոսկ տեղեկացյալ և ուրեմն ***բարուն վերահասու մտքի արդեն նաև գործնական կենսագործում***: Քանզի այն հարցին, թե ով է իմաստասերը, ըստ պլատոնյան մտքի դավթյան մեջբերման, իմաստասերը ոչ բազմագետն է և ոչ էլ բազում ինչ խոսելու բերանաբացության մոլացող անձը՝ նկատի ունենալով իմաստականերին (սոփեստներին), այլ ով

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ. 34–35:

բանահասու լինելով բարու խորհրդիմացության՝ գործնականորեն իսկ կենսագործում է մարդկային սուրբ ու անախտ կյանքի փափագ ու ընտրություն, գիտեցում ու կատարում¹⁷:

Մ. Դավիթ Անհաղթն իր աշխատության հետագա էջերում նաև ներկայացնում է իմաստասիրության տեսագործական մասերի երկբաժանության ու երկմիասնության իր կանխահայտման խորին ու լիաբովանդակ հիմնավորումը, այն է՝ Աստծո **տեսական**՝ ամենայն գոյը ճանաչող և **գործնական**՝ ամենայն գոյի արարիչ երկտեսակ գորություններն իրենում կերպարանող մարդու համանման գորություններով պայմանավորված՝ և՛ ամենայնը ճանաչող տեսական, և՛ մարդկանց հոգիների խնամքով անգիտությունից ճշմարիտ գիտության հասունացնող գործնական զուգանման այդ գորություններով իմաստասիրությունը տեսականի ու գործնականի ներբաժանվող երկմիությունն իմացահայտելով¹⁸: Ե՛վ Աստծո, և՛ աստվածապատկեր ու աստվածանման արարյալ մարդու բուն էությանն է ներհատուկ տեսական ու գործնական գորությունները¹⁹, որոնցով և պայմանավորված՝ իմաստասիրության տեսագործնական բաժանումն ու երկմիությունը:

Դ) Հստ իմաստասիրության դավթյան մեկնահայեցակարգի՝ ուսյալ քրիստոնեական գիտությունից ու նաև ընտրողաբար համակարգմամբ՝ պլատոնյան ու արիստոտելյան հայեցակարգերից, իմաստասիրություն-միամբողջությունն իր տեսական և գործնական բաղադրիչների համագորակից միությամբ կենսագործելով մարդկային տեսա-գործնական գորությունները ներկրթող ու վերաճեցնող ներգործություն՝ մարդուն ներկատարելագործում ու վերահասունացնում է **աստվածանմանության տեսագործնական կատարելության**:

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 35:

¹⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 85:

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 84 և 84-85:

Ե) Քրիստոնեական գիտությամբ և հին հույների իմաստասիրությամբ ուսյալ դավթյան մեկնախոհությամբ՝ տեսական *«իմաստասիրությունն (ամենայն) գոյիցն է գիտությունն»*²⁰: Արդ՝ իմաստասիրությունը ուսումնասիրելով գոյը՝ այդ ի՞նչն է բացահայտում ու գիտենում, որի դեպքում միայն կարելի է լիաստույգ ասել, թե այն գիտի ու հենց գիտությունն է ամենայն գոյի: Իմաստասիրությունն ուսումնասիրում ու բացահայտում, գիտենում ու հենց գիտությունն է ամենայն գոյի բուն *իսկության*, այլ ոչ նրա այլափոխված կեղծության իբրև թե իսկության, թեև եթե իմաստասիրությունն արդեն գիտի գոյի իսկությունը, ապա գիտի նաև տվյալ գոյի անիսկությունը որպես իսկափոխվածություն ու խեղակերպվածություն, այլ ոչ իբրև թե իսկություն, այսինքն գիտի անիսկական գոյությունը որպես հենց այդպիսին, այլ ոչ իբրև թե իսկական գոյություն:

Նույնը կարելի է ասել նաև այլ կերպ՝ քանզի իմաստասիրությունն ամենայնի ճշմարիտ գոյության գիտություն է, կամ առավել հակիրճ՝ քանզի *իմաստասիրությունը ճշմարտության գիտություն է*²¹, մտահասու ու արդեն գիտեցող դառնալով ճշմարտության, անշուշտ, գիտի նաև անճշմարտությունը որպես հենց այդպիսին, այլ ոչ թե սնապարծում է գիտենալ ճշմարտությունը և, սակայն, գիտի անճշմարտությունը՝ կեղծն ու սուտը, իբրև թե ճշմարտություն: Նույնորեն և՛ *իմաստասիրությունը բարու տեսագործնական գիտություն է* մտքի բանաձևում է, քանզի դավթյան մեկնախոհությամբ՝ ամենայն ճշմարտություն բարի է, թեև ոչ ամենայն բարին ճշմարտություն է²¹, ահավասիկ, իր ուսումնասիրության արդյունքում իմաստասիրությունն արդեն մտահասու դառնալով ու գիտենալով բարին, անշուշտ, դրանով իսկ գիտի նաև թե ո՞րն է այն, որ բարի չէ և ուրեմն գիտի նաև անբարին որպես հենց այդպիսին, այլ ոչ թե գիտի անբարին՝ կեղծը, սուտն ու

²⁰ Նույն տեղում, էջ. 31, 37:

²¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ. 85, 86:

չարը, իբրև թե բարին: Եվ ուրեմն իմաստասիրությունը բարու ու անբարու ստույգ գիտությամբ՝ չի այլափոխվում ու դառնում անիմաստասիրություն կամ իմաստության ատելություն՝ բարին անվանելով չար և չարն անվանելով բարի, այդկերպ, ըստ քրիստոնեական գիտության, իրագործելով աններելի մեղքը՝ հոգու հայհոյությունը, որի համատարած առաջին դեպքում եղել է ջրհեղեղ՝ հին աշխարհի ու բարու մտածման անգամ անընդունակ դարձած հսկաների կործանում, ըստ սուրբգրային այն խոսքի, թե՝ «ետես Աստուած եթէ բազմացան չարիք մարդկան ի վերայ երկրի, եւ ամենայն ոք խորհէր ի սրտի իւրում խնամով ի չարիս զամենայն աւուրս» (Մտունք, Զ, 5) և միայն Նոյի ու իր կնոջ, երեք որդիների ու իրենց կանանց վերապրում, և վերջում՝ հոգու հայհոյության՝ Նեռով համատարած պարտադրյալ արդեն երկրորդ դեպքում՝ նույններ Տեր Հիսուսի Քրիստոսի երկրորդ գալստյամբ՝ կլինի հրով այս աշխարհի կործանում և աշխարհի վերափոխություն ու նորահաստատում:

Իմաստասիրության գիտենալն ամենայն գոյի բուն *խկությունը*, կնշանակի՝ գիտենալ ամենայն գոյի *որպիսությունը*, այսինքն՝ ամենայն գոյի ի՞նչ և ինչպե՞ս գոյությունը: Արդ՝ իմաստասիրության դավթյան մեկնախոհությունից, թե՝ տեսական *«իմաստասիրութիւնն (ամենայն) գոյիցն է գիտութիւն»*²², որպես իմպլիկացիա հետևեցնելով կարելի է ամրագրել իմաստասիրությունը սահմանող մեկ այլ մտքի բանաձև, այն է՝ *տեսական իմաստասիրությունն ամենայն գոյի իսկությունը բացահայտող գիտություն է*: Եվ իմաստասիրության դավթյան մտքի բանաձևում ճշգրտմամբ ավելացվում է *«ամենայն գոյի»*, քանզի հենց ինքը՝ ս. Դավիթ Անհաղթն է գրում՝ «իմաստասիրութիւնն յաղագս ամենայն գոյիցն լինի...»²³:

²² Նույն տեղում, էջ 31, 37:

²³ Նույն տեղում, էջ 102:

Զ) Իսկ իմաստասիրության որպես ամենայն գոյի իսկության գիտություն լինելը ապահովում է արդյոք իմաստության ձեռքբերում, այսինքն իմաստասիրությունը ներկայանալով որպես «ամենայն գոյի» կամ ավելի հակիրճ՝ «ամենայնի» իսկության գիտություն, արդյոք ապահովում է իր բուն կոչումի իրագործումը՝ իմաստության ձեռքբերումը, թե մնում է որպես իմաստության սոսկ որոնում, որը նույնիսկ ամենայն գոյի իսկության գիտությամբ՝ երբեք չի հասնում իմաստության և մարդուն իմաստնացման՝ ըստ աստվածային խոստման ու կատարումի: Այս հարցի պատասխանը երկտեսակ է: *Առաջին*, եթե իմաստասիրությունը ամենայն գոյի իսկության ոչ թե փոփոխում ու անստույգ գիտանմանություն է, այլ ամենայն գոյի իսկության գիտություն, նույնն է թե՛ ամենայն գոյի ի՞նչ և ինչպե՞ս գոյության ստույգ ու անսխալ գիտություն, ապա ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ միմիայն իմաստություն, քանզի իմաստությունը միայն գիտի ամենայնը ճշմարտությամբ: *Երկրորդ*, եթե իմաստասիրությունը երբեք չի կայանում որպես իմաստության ձեռքբերում, ապա վերստին տարակույսի է ենթարկվում ու ժխտվում իմաստասիրության գոյությունը, այնինչ, աներկբա է աստվածային խոստումն ու կատարումը և ուրեմն՝ *իմաստասիրության գոյությունը որպես ամենայնի իսկության մտախոհություն ու բացահայտում, որով և իմաստության խորհրդիմացության ձեռքբերում:*

Է) Արդ՝ իմաստասիրության դավթյան մեկնախոհությունից, ըստ որի՝ *իմաստասիրությունն ամենայն գոյի (իսկության) գիտություն է*, կարելի է որպես իմպլիկացիա բխեցնել իմաստասիրության իսկությունը նորովի ու առավել բացորոշությամբ սահմանող վերականարկյալ մտքերի բանաձևեր.

Իմաստասիրությունն ամենայն գոյի՝ իր բուն կոչմանը համապատասխան գոյության (իսկության) գիտություն է:

Կամ՝

Իմաստասիրությունը ամենայն գոյի իսկությունը հայտող (իմաստության) խորհրդիմացություն է:

Կամ ավելի հակիրճ՝

Իմաստասիրությունը ամենայնի գոյության խորհրդիմացություն է:

Ը) Պիհոռնյան երրորդ փաստարկի հերքման ու իմաստասիրության մասերի գոյության հիմնավորմամբ արդեն նաև իմաստասիրություն-ամբողջության գոյության հավաստման դավթյան մեկնախոհության ընթացքում բացահայտվում է իմաստասիրության բովանդակ իսկությունը բաղկացնող էական ևս մի հատկություն: Ո՞րն է այն: ***Իմաստասիրության բովանդակությունն այնպիսին է, որ միտքն աճեցնում ու ներկատարելագործում է իր բուն կոչմանը համապատասխան իսկությամբ լինելության:*** Ինչպե՞ս հասկանալ ասցալը:

Մտքի կոչումը ***ամենայն գոյի գոյությունը խորհել ու իսկությունը բացահայտելն է,*** և ամենայն գոյ ասելով՝ նկատի է առնվում տեսանելի ու անտեսանելի, կամ՝ զգայելի ու իմանալի գոյը: Ահավասիկ, իմաստասիրության բովանդակությունը կատարելագործում է միտքը, նախ և առաջ, մտածել այն (իրը), ինչը տեսանելի է, և ապա վերստին իմաստասիրության բովանդակությամբ արդեն կարողունակ դառնալ մտածելու այն, ինչը կարելի է տեսնել կամ չտեսնել՝ իրերի կամ առանց իրերի ձևն ու քանակը, կամ կերպն ու չափը որպես այդպիսին, որով և նույնպես զորացյալ՝ այնուհետ արդեն կարողունակ ու պատրաստ լինել՝ մտածելու այն, ինչը սկզբունքորեն անտեսանելի է՝ Աստծուն ու աստվածայինը: Իմաստասիրության բովանդակությունը կայանում է իր ուսումնասիրության առարկայի տեսականուն համապատասխան բաղադրակազմությամբ, որով և զորունակ ու հենց կրթունակ է միտքը ներկատարելագործելու՝ սկզբունքորեն տեսանելին մտածելուց՝ վերնթանալ մինչև իսկ սկզբունքորեն

անտեսանելին մտածելուն: Ընդ որում, վերոքննարկյալ պիտոնյան երրորդ փաստարկի դավթյան պատասխանում, ասվում է, որ իմաստասիրության կազմությունում բնագիտության միջոցով մտածվում է տեսանելին, իսկ մաթեմատիկայում մտածել այն, ինչը կարելի է տեսնել կամ չտեսնել և այնուհետ՝ աստվածաբանությամբ կարողունակ դառնալ մտածել արդեն նաև սկզբունքորեն անտեսանելին: Սակայն, ս. Դավիթ Անհաղթի մեկնախոհությամբ վերընթանալով՝ կարելի է հայտնաբերել այլ գիտություն ևս, օրինակ պատմությունը, որը նույնպես իր բովանդակությամբ կարող է միտքը գործունակ դարձնել մտածելու այն, ինչը կարելի է **իբրև թե տեսնել**, այսինքն մտածել թեկուզ և անցյալի իրողությանն ականատեսին տեսանելին և, այնուամենայնիվ, ընթերցող կամ ունկնդիր անձի մտքին արդեն անտեսանելին, այդկերպ ևս մտոք կատարելագործվելով ու գործունակ դառալով արդեն նաև մտածելու ու վերահասու լինելու սկզբունքորեն անտեսանելի իրաց՝ Աստծուն ու աստվածայինին և ուրեմն աստվածաբանության: Անշուշտ, այս դեպքում, հարկ է նաև վերաճշմարտել, որ պատմությունը քննելով մարդկային կյանքի «իրաց և գործոց» եղելություն՝ կոչում ու ըստ այդմ՝ դիտավորություն, կերպարանում ու կատարում ունի բացահայտելու իմաստություն: Այսու և՛ **պատմությունը մտաքննելով աստվածային գործերի ու մարդկային կյանքի եղելություն՝ մտածում ու իմաստասիրում է բուն իմաստություն:** Եվ եթե անգամ որևիցե պատմիչ կամ պատմաբան չի կարողացել ու իրեն չի հաջողվել իր պատմությամբ պատմել իմաստություն, այլ գուցե միայն փաստագրություն, այնուամենայնիվ, պատմությունն ընթերցողը պետք է նպատակաուղղված լինի պատմությամբ հասու լինել **իմաստության:** Քանզի ըստ սուրբգրային բանահայտման՝ մարդեղացյալ Բանն Աստծո՝ Աստծո Խոսքն ու Իմաստությունը, իմա՝ Հոր Իմաստությունը Ինքը՝ Հիսուս

Քրիստոսն է²⁴, իսկ ըստ ավետարանական տերունական խոսքի՝ Հիսուս Քրիստոս ճշմարտությունն է, ինչպես նաև միակ ուսուցիչը ամենայն ճշմարտության ու բարյաց և, այդպիսով, բուն իմաստության: Եվ ըստ քրիստոնեական ուսմունքի՝ ամենայն գիտություն ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ միմիայն ճշմարտության և բարյաց գիտություն, և ուրեմն ամենայն տեսա-գործնական գիտություն հարկ է կայանա ու կատարելագործվի որպես իմաստություն գիտություն՝ գիտեցում ճշմարտության և բարու: Ըստ քրիստոնյա սուրբ հայրերի և կոնկրետորեն՝ հենց հայոց պատմահայր ս. Մովսես Խորենացու պատմիմաստության հայեցակարգի՝ ***պատմությունը իմաստություն գիտություն է***²⁵՝ աստվածային ու մարդկային իրերի «ինչ» և «ինչպես» լինելության աստվածային իմաստության գիտություն՝ ըստ մարդկային կարողության և աստվածային շնորհի գորակցության:

Ըստ այդմ՝

ա) ***պատմության բուն կոչումն ու մերձավոր կատարումն է՝ պատմել մարդու ինքնությանն ու կյանքին առաքինորեն ներկրթունակ եղելությունների իսկություն հայտնող իմաստություն:***

բ) ***պատմության բուն կոչումն ու հեռավոր կատարումն է՝ ուսումնասիրել և պատմել մարդուն՝ առ Աստված հավետ միության առինքնող նշանակալիություն ներհայտող աստվածային գործերի ու մարդկային կյանքի եղելության իսկությունն բանահայտող իմաստություն:***

Հիրավի, պատմությունը կյանքի է կոչվել՝ պատմելու աստվածային գործերի ու մարդկային կյանքի եղելությունում

²⁴ Սուրբ հայրերի քրիստոնեական վարդապետությունում Ասածո Որդու՝ Հիսուս Քրիստոսի, որ և «Բանն Աստուծոյ», անվանումը որպես «Իմաստութիւն Հոր», որում և՛ «Բանի» որպես «Իմաստութիւն» մեկնորոշումը տե՛ս նաև Ներսէս Շնորհալու հանրահայտ աղոթքում՝ «Աղոթք իւրաքանչիւր անձին հաւատացելոց ի Քրիստոս» («Հաւատով խոստովանիմ...»):

²⁵ Տե՛ս *Քոչարյան Ռ.* Պատմությունը և Հերմենևտիկան, Գիրք 1. Մովսես Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգը, Եր., «Փրինթինֆո» հրատ., 2016, էջ. 595–596:

ներբովանդակյալ ու կերպացյալ իմաստություն՝ ընթերցող ժամանակակիցների ու սերունդների փափագն ու սրտի խորհուրդը, միտքը, կամքն ու գործը, միով բանիվ՝ մարդկային ինքնությունն ու կյանքը՝ ազատակամորեն անձնացյալ կենսակերպը, ընդհանուր կենսակարգն ու համակեցությունը ներկրթելով ու ներկատարելագործելով տեսա-գործնականորեն իմաստնացյալ ու առաքինացյալ՝ Աստծուն հավետ ի մի համագոյության:

Իսկ իմաստասիրությունն ամենայնում՝ աստվածայինն ու բուն իսկությունը հայտող իմաստության խորհրդիմացությունն ու գիտությունն է: Եվ իմաստասիրության բուն կոչումն ու ըստ այդմ՝ իսկությունն է՝ թե աստվածային անփոփոխ ու հավիտենական և թե մարդկային ժամանակընթաց ու փոփոխական ամենայն «իրաց և գործոց» գոյությունում բանահասու լինել մարդկային ինքնությանն ու կյանքին հոգեսնույց ու կենդանաբար, որով և՛ հոգեկեցույց ու կենաբար աստվածային խորիմաստության: Արդ՝ ***իմաստասիրությունն ուսումնասիրելով ամենայնում՝ աստվածայինն ու բուն իսկությունը, կնշանակի՝ աստվածային գործերն ու մարդկային ժամանակընթաց կյանքում ևս՝ աստվածայինը, անշուշտ, անցյալի, ներկայի ու ապագայի «իրաց և գործոց» մտաքննությամբ ու խորհրդածությամբ՝ իրենում ներառում է պատմությունից անցյալի եղելությունների իսկություն հայտող իմաստության խորհրդիմացությունն ևս:*** Ահավասիկ, նախ՝ բնագիտությամբ մտահասու լինելով տեսանելի ու զգայելի իրաց իսկության, և ապա մաթեմատիկայում՝ մտահասու լինելով արդեն իրերի տեսանելի ու անտեսանելի չափի ու կերպի, նմանաբար և պատմությունում՝ մտահասու լինելով անտեսանելի և կամ իբրև թե տեսանելի իրաց իսկության, և այնուհետ՝ աստվածաբանությունում՝ մտահասու դառնալով լիովին անտեսանելի իրաց իսկության, ըստ դավթյան մեկնախոհության ու նաև որպես իմպլիկացիա բխող մտահանգման, ***իմաստասեր***

միտքն ու բուն իմաստասիրությունը ներկրթում ու իր կատարումի լրումին է հասունացնում մտքի գործության աճը՝ մտաքննել ու վերահասու լինել ամենայն տեսանելի ու անտեսանելի իրաց իսկություն:

Իսկ ամենայն իսկություն լեզվականացնում և լեզվական դարձվածքներում իմաստավորում ու ստույգ բառային կամ բառակապակցվող իմաստով բանահայտում է իմաստությունը: Արդ՝ ի մի բերելով վերոքննարկյալ՝ դավթյան մեկնախոհությամբ բանահայտվող իմաստասիրության կոչումը՝ ներկրթել ու գորացնել միտքն իր բուն կոչումի կատարումին՝ քննել ու բացորոշել ամենայնի գոյության իսկությունը, հետևողականորեն բխեցմամբ հնարավորություն է ընձեռնվում հասկանալ ու ամրագրել իմաստասիրությունը բնորոշող այլ մտքի բանաձև ևս՝ **իմաստասիրությունը ամենայնի (ամենայն գոյի) իսկություն հայտող իմաստության խորհրդիմաց գիտություն է:**

Թ) Մ. Դավիթ Անհաղթը ոչ միայն հերքում է պիհոռնյան փաստարկներն իրենց նախադրյալներում կամ մտահանգումներում, այլև իմաստասիրությունը մերժող իրենց նպատակի համար գործածվող միջոցում: Ո՞րն է այդ միջոցը: Իմաստասիրության գոյության բացարկման նպատակի համար այդ փաստարկներում գործածվող միջոցը **ապացույցն է:** Քանզի ըստ ս. Դավիթ Անհաղթի մեկնախոհության՝ որևէ բան ու հենց ճշմարտություն ապացուցել, կնշանակի՝ իմաստասիրել: Մ. Դավիթ Անհաղթի՝ Արիստոտելի «Յորդորական»-ից մեջբերմամբ, որում և նա հորդորում է համբակներին իմաստասիրության, «թեպետ եւ ասէ ոք ոչ գոլ զիմաստասիրութիւն, ապացուցի պէտս ունի, յայտ է՝ թէ իմաստասիրէ. քանզի մայր ապացուցի իմաստասիրութիւն է»²⁶: Արդ՝ Արիստոտելից ուսյալ դավթյան մեկնախոհությամբ՝ Պիհոռնն ու իրեն համա-

²⁶ Դավիթ Անյաղթ. Սահմանք իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, աշխ. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 38:

խոհները ապացույցի, կնշանակի՝ հենց իմաստասիրելու միջոցով ժխտում են իմաստասիրություն գոյությունը²⁷: Նույնպես և նա, ով իմաստասիրության գոյությունն է հաստատում ու հավաստում, ըստ դավթյան մեկնության, կարիք ունի ապացույցի, և ուրեմն երկուստեք՝ և՛ ժխտողը, և՛ հավաստողը կարիք ունեն ապացուցման և ուրեմն՝ իմաստասիրման²⁸: Իսկ իմաստասիրելը հենց իմաստասիրություն է: Այսպիսով, պիհոռնականները ժխտում են իմաստասիրության գոյությունը, ինչի գոյությունը և հաստատում են ապացուցելով, այսինքն իմաստասիրելով:

Վերոասացյալն առավել խորությամբ ու որոշակի հասկանալու համար հարկ է հարցադրել, թե՝ ի՞նչ ասել է՝ ապացույց, և ինչո՞ւ համար է ասվում, թե՝ իմաստասիրելը հենց իմաստասիրություն է:

Ապացույցը ստույգ միտք է՝ իր ստույգ մտաբովանդակությանը ու մտաձևով, և մտակապակցում է՝ մտքերի միմյանց հետ կապակցումով ստույգ հետևողականորեն բխող մտահանգում՝ ճշմարտությունը հայտնող ու հավաստող: Կարելի է ասել նաև այլ կերպ. ապացույցը դատողությունների կապակցված ու հետևողականորեն բխող մտահանգում է՝ իր ստույգ մտաբովանդակության, մտաձևի ու մտակապակցման բխեցման միջոցով ճշմարտությունը հայտնող ու հավաստող:

Ապացույցը կարող է լինել իր կազմության և՛ երկուստեք ամբողջականությամբ՝ մտաբովանդակությամբ ու մտակապակցման ձևով՝ ներկայանալով որպես իմաստասիրություն, և՛ սոսկ մտակապակցման ձևով՝ ներկայանալով որպես տրամաբանություն:

Արդ՝ *ապացույցը որպես միտք ու մտակապակցություն՝ իր(ենց) մտաբովանդակության ու մտաձևի երկուստեք ստույգությամբ ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ իմաստասիրություն:*

²⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 37:

²⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 38:

Իսկ **ապացույցը որպես միմիայն ստույգ մտածն կամ մտա-կապակցում՝ ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ տրամաբանություն:**

Իսկ այն հարցի առնչությամբ, թե ինչո՞ւ իմաստասիրելը հենց իմաստասիրություն է, հարկ է հասկանալ ու ամրագրել, որ, հիրավի, իմաստությունը և՛ մտքի ստույգ բովանդակություն է, և՛ մտածելաձև, այսինքն մտաբովանդակություն ու մտածելակերպ, որոնց երկմիությամբ և՛ ճշմարտություն հայտող միտք: Ըստ այդմ՝ իմաստասիրությունը որպես իմաստության ձեռքբերում, ինչպես և ինքը՝ իմաստությունը, նույնորեն և՛ ճշմարտություն հայտող ստույգ մտաբովանդակություն ու մտածելակերպ է: Այսու և՛ ս. Դավիթ Անհաղթի նկատառյալ ապացույցը որպես միտք, նույնն է թե՛ ճշմարտություն հայտնող **մտաբովանդակություն**՝ ստույգ համապատասխան մտա**ձևով**, և այնուհետ՝ որպես մտակապակցություն՝ իրենում հետևողականորեն հաջորդական մտքերի կապակցումի ստուգությամբ՝ իմաստասիրություն է:

Ահավասիկ, դավթյան մեկնախոհությամբ՝ իմաստասիրության գոյությունը բացարկող պիհոռնյան փաստարկները զեղծանող պատասխան է նաև այն, որ ոմանք այդ փաստարկներում տկարամտությամբ իմաստասիրությունը փորձում են ժխտել ապացույցով և ուրեմն հենց իմաստասիրելով, որով և հաստատում իմաստասիրության գոյությունն ու ինքնա-ժխտում իրենց անիմաստասեր տենչը, դիտավորությունն ու կատարումը²⁹:

Ժ) Ս. Դավիթ Անհաղթը Պյութագորասի, Պլատոնի ու նոր-պլատոնականների հետ համախոհությամբ հավաստում է իմաստասիրության՝ առ իմաստություն սերը, նպակադրությունն ու որոնումը: Սակայն, ի տարբերություն նրանց ըմբռնումներում ներկա՝ իմաստասիրությամբ բուն իմաստության ձեռքբերման **անհնարինության** և միգուցե միմիայն համախո-

²⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ. 37–38:

հների տևական քննադրությամբ ուսյալ ու հասունացյալ փորձառությամբ հնարավոր՝ իմաստության ներընկալու հոգեզմայլմամբ՝ **դժվարին հասանելիության**, ս. Դավիթ Անհաղթն ամենքին վերահավաստում է իմաստության ներկայությունն ու ձեռքբերելիությունը, որպես մարդկային սեռին ի վերուստ աստվածային խոստմամբ ու նաև մարդկային քննախոհությամբ մտահասու աներկբա համոզմունք, արդեն նույնիսկ **իմաստասիրությունը ճշմարտությամբ ներածող** իր երկում: Հիրավի, նրա երկում ներկայացվում է իմաստասիրության եական գաղափարը հայոց հոգևոր գիտամշակույթում **սկզբնաղբող** և միաժամանակ համամարդկային հոգևոր գիտամշակույթում՝ **վերստին շարունակող ու կատարելագործող**, ինչպես նաև իմաստասիրության հասկացությունը սահմանող ու բնությունը բացահայտող, տեսա-գործնական միամբողջությունն ու ներբաժանումը պատճառագետ իմացահայտող ու հիմնավորող **իմաստասիրության գիտա- ու մեկնահայեցակարգ**: Եվ դավթյան իմաստասիրության գիտա- ու մեկնահայեցակարգում իմաստության ներկայությունն անհրաժեշտ ու նախընտրելի պիտոյականությամբ՝ պիտոնականության հետևորդ ոմանց թերահավատությունից ու թյուրամտությունից զեղծանող մեկնախոհությամբ ու խորագիտությամբ՝ բացորոշվում, հիմնավորվում, հավաստվում ու ապացուցվում է **իմաստությանն առինքնող՝ ներընկալու ու բանահասու իմաստասիրության գոյության իսկությունը**:

**ПРИСУТСТВИЕ МУДРОСТИ В ОПРЕДЕЛЕНИЯХ ФИЛОСОФИИ
ПО ПРЕДМЕТУ СВ. ДАВИДА АНАХТА**

Р.Х. Кочарян

Матенадаран им. М. Машиоца

Кандидат философских наук, доцент

АННОТАЦИЯ

Философские и логические трактаты св. Давида Анахта, а также его философская концепция изучались в профессиональной литературе и частными составляющими, и целостно по проблематикам теории и истории философии, медиевистики и логики. В статье исследуется представленная в его трактате «Определения философии» интерпретация **к премудрости устремлённой философии**. В исследовании раскрываются иные определения философии, отличающиеся от общеизвестных шести определений философии, представленных в его трактате. Предречением начальных глав представленные эти определения по предмету, с их наиболее лаконичными или иными формулировками, дают возможность точнее понять и истолковать истину к мудрости устремлённой философии.

Ключевые слова: мудрость, философия, истина, определение, существование, интерпретация

THE PRESENCE OF WISDOM IN THE DEFINITIONS OF PHILOSOPHY ON THE SUBJECT OF ST. DAVID THE INVINCIBLE

R. Kocharyan

“Matenadaran” after Mashtots

Ph. D. in Philosophy,

Associate Professor

ABSTRACT

The philosophical and logical treatises of St. David the Invincible, as well as his philosophical concept, have been studied in professional literature, both in their private components and in their entirety, on the issues of the theory and history of philosophy, medieval studies, and logic. The article examines the interpretation of the truth of **the philosophy aspiring to the wisdom** presented in his treatise “Definitions of Philosophy”. The study reveals other definitions of philosophy that differ from the well-known six definitions of philosophy presented in his treatise. By the prediction of the primary chapters, these definitions based on the subject, with their most laconic or other formulations, make it possible to more certainly understand and interpret the truth of the philosophy aspiring to the wisdom.

Keywords: wisdom, philosophy, a truth, definition, existence, interpretation.

УДК 32

МЕЖДУ КОСМОПОЛИТИЗМОМ И НАЦИОНАЛИЗМОМ (К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ АРМЯНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ)

Т.Г. Залинян

*Российско-Армянский (Славянский) университет
Старший преподаватель
zalinyan_t@yahoo.com*

АННОТАЦИЯ

В данной статье рассматривается один из аспектов сущности армянской идентичности. В основе лежат принципы методологии К. Мирумяна, которые позволяют выявить особенности развертывания национального бытия в зависимости от ранних мировоззренческих представлений и установок.

Обосновывается та мысль, что национальное и глобальное одновременно являются единым и нераздельным целым в системе армянской идентичности и делается попытка показать, что все предшествующие этапы истории отражали эту особенность и сущностную преемственность. На этом фоне дается оценка государственной политики на данном этапе и попыток деформации сущностных характеристик путем разделения и противопоставления двух сторон одного единого целого. Делается упор на необходимости культурной гармонизации в контексте единого целого диаспоры и Республики Армения как проявлений глобального и национального, понятий родины и государства, как отражения национальной сущности и ее конкретного пространственно-исторического воплощения.

Ключевые слова: идентичность, самоидентификация, патриотизм, космополитизм.

Мир глобализационных процессов, в котором волею истории и политических элит оказалось наше поколение, – это мир, в котором в силу действующих в нем законов, каждый раз приходится по-новому отвечать на известный шекспировский вопрос

«быть или не быть»? Сегодня для армянского общества этот вопрос означает, во-первых, вопрос перспективы физического существования, а во-вторых, определение сущности и характера этого существования, напрямую зависящего от его самоидентификации и самопозиционирования.

Понятие идентичности является на сегодня одним из самых используемых и концептуальных понятий в целом ряде областей. К нему обращаются политологи, культурологи, философы, психологи и психиатры, применяя его в отношении личности, общества и государства. Многочисленные, в частности, политологические, исследования посвящены методологическому анализу идентичности, влиянию на нее современных политических процессов. Однако, оставляя в стороне узкоспециализированные вопросы, в рамках данной статьи считаем вполне достаточным в определении понятия исходить из этимологического анализа, согласно которому термин «идентичность» происходит от латинского корня “idem”, что означает «то же самое», то есть тождество или равенство самому себе. Иначе говоря, в общем, первичном, смысле идентичность – это базовое качество, которое обеспечивает постоянство и целостность сущности, несмотря на текущие изменения и трансформации. С одной стороны, она формируется в процессе становления предмета, личности или любого другого явления. А с другой – задает направленность его дальнейшему развитию, является основой самоидентификации и самопозиционирования в процессе взаимодействия с внешним миром. Таким образом, идентичность имплицитно включает в себя некую телеологию, изначально заложенный в сущности вещей вектор их развития, допустимые варианты трансформаций, не противоречащие их изначальному предназначению. И неслучайно, что в социальной философии проблема идентичности привязывается к проблеме выбора и свободы воли.

В срезе общественно-социальных отношений можно утверждать, что существование любого стабильного сообщества предполагает существование относительно стабильных представлений о собственной сущности и своем историческом предназначении, миссии. Представления эти отражаются на всех уровнях сознания – от мифологического до теоретического. О культурном коде, политических амбициях, характере взаимоотношений с окружающим миром мы узнаем из мифов, легенд, сказок, преданий, и далее, из сформулированных идеологий, теоретически обоснованных политических, культурологических и историографических концепций. Расхождения между этими уровнями возможны лишь временно, а в долгосрочной перспективе они разрушают идентичность, дезориентируют, и поэтому требуют корректировки, которая осуществляется в рамках исторической памяти. Большую роль при этом играют интеллектуальные и политические элиты. В своем стремлении определить направление будущего развития они гармонизируют его с пониманием естественного предназначения и, тем самым, осуществляют процесс «нациотворения» путем отбора и акцентирования соответствующих символов, мифов, реконструкции и реинтерпретации истории, создания новых или воскрешения старых героев, а также путем мобилизации прочих компонентов самосознания.

Одним из таких компонентов является история сотворения мира и собственного происхождения [1]. Она связана, во-первых, с темой родины, как сакрализованного пространство-времени, а во-вторых, со статусом и системой взаимодействия с окружающим миром.

Армянские космогонические и антропогонические ранние представления замешаны, на наш взгляд, на трех базовых положениях, которые изначально определили двойственный характер армянской идентичности.

Первое положение относится к генеалогии армян. Согласно основателю армянской историографии Мовсесу Хоренаци, который, в свою очередь, руководствуется более ранними повествованиями, происхождение армянского этноса ведется от титана Хайка, который, как утверждает Артак Мовсисян, являлся сыном бога Хайа – создателя и властителя мира [2], а также покровителем и защитником первого армянского государственного образования Аратта-Арапат (XXVIII–XXVII вв. до н.э.). Доказано, что Аратта и Шумеры имели общих верховных богов – таких, как Думузи, Ан, Гештинанна. Хайа в Шумерах именовали Энки и также признавали в качестве верховного божества [3]. Армен Петросян в одной из своих статей отмечает, что, согласно грузинскому историку Л. Мровели, Хайк является старшим братом эпонимов прародителей грузинского и кавказских народов [4].

Иначе говоря, на заре этногенеза армяне опосредовано связывали свое происхождение с могущественнейшим и мудрейшим из богов, создателем всего мироздания – богом Хайа, признанным таковым также среди родственных и соседних народов, что, как минимум, свидетельствует об исключительности происхождения и высоком «международном статусе» армянства.

Вторым важным моментом ранних мировоззренческих представлений является то, что центром мироздания и сотворения первочеловека определяется Армянское нагорье – место расположения той же Аратты, а также других последующих армянских прото- и собственно государственных образований. Поэтому вся его территория (прежде всего, горные вершины и водные источники) подлежала особой сакрализации. В дополнение к местной традиции, в шумерских источниках страна Аратта почиталась как страна святых законов и страна бессмертных, страна сотворения человека, а в хеттских и некоторых других источниках Армянское нагорье представляется как святая территория и место поселения богов.

«Согласно древнемесопотамским восприятиям, – пишет А. Мовсисян, – устойчивость миропорядка держится благодаря горам Машу (Масу), которые “восход и закат стерегут ежедневно, наверху небосвода достигают, внизу – преисподней их грудь достигает”». Эти горы, которых Гильгамеш достигает по пути в страну бессмертия (которая тянется по берегу Евфрата), и по местности, и по имени совпадают с горами Кашари (ныне: Тур-Абдин), окаймляющие Армянское нагорье с юга, известны в древнегреческих и раннесредневековых армянских источниках как Масиус и Масион» [3].

Таким образом, за Армянским нагорьем закрепляется тройной сакральный смысл. Оно выступает одновременно в качестве: 1) родины, как месте разворачивания армянской цивилизации и становления государственности, 2) прародины – своей и родственных народов (родственных, поскольку сопряжены с тем же актом творения) и 3) Центра мироздания. Закрепление религиозно-мифологических представлений за определенной территорией способствовало формированию ранних представлений о родине и ранним проявлениям патриотизма, а, вместе с тем, и осмыслению своей родины, как ценности общечеловеческой значимости.

Третий основополагающий момент самоидентификации связан с качественной характеристикой божественной сущности, которая выявляется посредством анализа конкретного содержания мифологических представлений и сравнительного анализа религиозных систем догосударственных, ранних прото- и собственно государственных образований на территории Армянского нагорья – Аратты (XXVIII–XXVII вв. до н.э.), страны Армения (XXVI–XXIII вв. до н.э.), ранних государств XX–XVI вв. до н.э., Миттани (XVI–XIII вв. до н.э.), Хайасы (XV–XIII вв. до н.э.), страны Наири (XIII–IX вв. до н.э.), Арататского царства (XII–IX вв. до н.э.), Ванского царства (IX–VI вв. до н.э.), и далее – цар-

ства Ервандидов, Аршакидов и Арташесидов (до принятия христианства в 301г.). Рядом исследователей было показано, что между всеми религиозно-мифологическими представлениями и системами, действовавшими на территории Армянского нагорья, начиная с наиболее раннего момента их возможной фиксации (например, с помощью наскальных рисунков), свойственна функциональная и атрибутивная преемственность, а также мировоззренческая общность.

Основными содержательными компонентами преемственности служат представления об Армянском нагорье, как стране восходящего Солнца или востока, и солярный характер всех его богов.

Изначально нагорье, расположенное на севере от Месопотамии и Палестины, считалось «востоком» не по географическому обозначению, а по значению «страны восхода солнца», – заключает А. Мовсисян, обращая внимание на то, что это полностью созвучно и хеттским источникам, в которых нагорье предстает как пристанище солнца [3]. Уже в наскальных рисунках [5], на которых можно найти изображение Хайка по аналогии с мыслительным изображением созвездия Хайка-Ориона, отражается образ солнечного божества. Его иероглифическое изображение отождествляется с более поздним Ваагном и восходящим Солнцем. Культ Солнца нашел воплощение также в культе верховных урартских богов во главе с Халди, а затем и богов более позднего общеармянского государственного пантеона, который начал складываться при Ервандидах в VI веке до н.э. и окончательно сложился в период царства Арташесидов.

Поздний государственный пантеон обладал рядом особенностей. Он имел сильную тенденцию к монотеизму. Отношения среди богов соответствовали структуре патриархальной семьи и, наконец, в нем не было злых богов. Воплощение зла не поднималось выше уровня духов, которые не считались даже выше людей. Опираясь на преемственность и сходство всех предыдущих

армянских религиозных систем, можно утверждать, что сущностью каждого из этих солярных богов считалось абсолютное Добро, Справедливость и Созидание, космические Порядок и Закон. В социальном измерении это предполагало опиравшиеся на соответствующие космические аналоги требования поддержания и утверждения в обществе (государстве) добра, социальной справедливости, верховенства закона и реализация созидательной деятельности.

В совокупности все вышеперечисленные три парадигмы (связанные с генеалогией, признанием общечеловеческой значимости Армянского нагорья и сущностной атрибутивностью богов) удивительным образом отражают одновременно два аспекта – глобальный и этно-национальный, каждому из них давая равные шансы на существование и развитие в системе армянской идентичности. Глобальный контекст связан с осознанием родственности и сопричастности всех народов к единой божественной сущности, признание их равенства и взаимответственности. Национальный контекст проявляется в четком определении родины, требовании ее защиты – как сакрализованного пространства, представлениях об особом происхождении. А связующим звеном между ними служит целостная, универсальная система моральных ценностей.

Данные особенности самоидентификации определили и особенности позиционирования в ранний период формирования этничности. На наш взгляд, именно ими может быть объяснен тот примечательный факт, что в III тыс. до н.э. произошло объединение 17-ти индоевропейских протогосударственных объединений в единый военный союз, войска которого выступили из окрестностей озера Вана в сторону Междуречья против семитского тирана Нарам-Суэна, провозгласившего себя богом. Союз просуществовал в течение нескольких веков, что, как отмечают историки, явление необычное. Удивительно и то, что после свержения вла-

сти тирана войска не остались на захваченных территориях, а вернулись на Армянское нагорье. Более того, в союзе были четко распределены управленческие роли, и при их перераспределении между объединениями проблем не возникало, что означает, что неслучайно союз носил ситуативный характер [6]. Надо полагать к объединению, инициатором которого выступило население Армянского нагорья, подвигло общее сознание и мировоззрение, в котором бо́льшим злом, чем завоевание и подчинение, явилось богохульство тирана.

Примером из более позднего периода может служить практика тавромахии. В Армении данный ритуал проводился каждый год 25 декабря. Царь боролся с быком, символизирующим Космический Хаос. Его победа означала обновление годового космического цикла и утверждение Порядка и Закона. При этом известно, что титул «божественного» не приписывался армянским царям. Только трое из царей носили этот титул. А, следовательно, социально-политическая функция установления справедливого закона вменялась царю не «силой происхождения», а «силой нравственного сознания». Иначе говоря, во-первых, ритуал определял нравственные основания национального государства, его суть, а именно: установление закона и справедливости. А во-вторых, выявлял глобально-космическую функцию правителей Армении поддержания основ мироздания.

Следует отметить, что проблема единой природы человека и глобального сознания – одна из универсальных во времени проблем. Она тесно связана с историческими формами глобализации и космополитизма – как ее основополагающей идейной системы, отражающей «объективные интересы центростремительных сил глобализации» [7]. Приведенные выше примеры – лишь попытка выявить истоки глобального сознания в контексте истории Армении. Но, в то же время, необходимо отметить, что между классическим

пониманием космополитизма, как мировоззрения «мирового гражданства» и того сознания, которое формировалось в рамках армянской идентичности, существуют значительные отличия.

Понятие космополитизма имело разные значения в разные исторические эпохи. Термин «космополит» впервые был употреблен киниками и отражал их негативное отношение к полису [8]. Социальным основанием античного космополитизма были, во-первых, неграждане, которые занимались ремеслом, торговлей и ростовщичеством, которые не были в почете среди граждан полиса, а во-вторых, наемники, которые заменили собой ополчение, особенно после Пелопоннесской войны. Это привело к размыванию основ полиса, а также его нравственных идеалов. На смену патриотизму пришел космополитизм, на смену коллективизму – индивидуализм. Космополитизм стал движущей силой создания крупных империй с единым законом, единой денежной системой и т.п., способствовал торговле и мобильности населения. Как заметила Татьяна Шестова, хотя в разные времена социальная основа космополитизма и глобализма менялась, суть их оставалась той же. А именно – космополитизм всегда противостоит национализму, коллективизму и патриотизму. Не зря автор считает, что сам по себе космополитизм не несет в себе конструктивного характера. Его социальная функция заключается в разрушении коллективных рамок, освобождении места индивидуализму.

В отличие от классического античного космополитизма, в армянской культуре глобальное сознание начало формироваться изначально и параллельно национализму и патриотизму, оно является частью самоидентификации. Поэтому они не противостоят друг другу, они не исключают друг друга и напрямую не зависят от социально-политических трансформаций. В реальной направленности глобального сознания отражаются не столько узкие социально-политические интересы, сколько принципиальное отношение к миру, жизни и исторические обстоятельства. Иначе

говоря, если в европейской культуре противоречие космополитизма и национализма носит внешний характер и облекается в противоречие социальных интересов, в армянской культуре – противоречие глобального и национального внутреннее, сущностное, не предполагающее утверждение одного за счет другого. Именно этим, на наш взгляд, можно объяснить то, что в армянской истории глобалистские тенденции, в конечном счете, были направлены на укрепление национального бытия и придавали новый импульс развитию культуры, которая по прошествии переходного периода не уходила, не забывалась как деструкция господствующих порядков, а, наоборот, ложилась новым слоем в фундамент идентичности. Например, включение античной культуры в систему национального бытия, как показал К. Мирумян, способствовало кристаллизации национальной культуры, решению задач национального бытия. «В этот исторический период Армения, находясь в ареале эллинистического мира и заимствуя многое из культуры эллинистических стран, тем не менее, сохранила свою духовно-культурную самобытность и, в свою очередь, оказывала влияние на нее» [9], – пишет автор. Иначе говоря, этот новый виток в развитии культуры следует считать не трансформацией идентичности, переходом от одного качественного состояния к другому, построение некой новой идентичности, а лишь сменой внешнего одеяния, конкретной исторической формой той же сущности.

Следующим культурным этапом, обеспечившим континуитет идентичности, оказалось христианство в Армении. Несмотря на всю, казалось бы, революционность акта провозглашения христианства в качестве государственной религии и его мировоззренческую новизну, христианство, тем не менее, значительно отражало сущностный характер армянской идентичности. С одной стороны, оно возникло как глобальная идеология, отражало глобальное мировоззрение, но, при этом, как показала история,

оказалось вполне поддающимся дифференциации и национализации. Христианство проповедовало культ солнечного бога, как воплощения полноты бытия, абсолютного Добра и Милосердия, Закона и Справедливости, что было не новым. Более того, именно армянский митраизм получил значительное распространение в Римской империи и, в определенной мере, повлиял и на раннее христианство [10]. В христианской троице отразилась ранее распространенная идея раздвоения космологического и социального бога, идея миссионерства. И что примечательно, армянские проповедники вели активную проповедническую деятельность за пределами Армении. Они проповедовали в Северной Африке, Италии, на территории Бельгии, Германии, Нидерландов и т.д., что вовсе не являлось логически необходимым, если речь шла о политическом решении, направленном только на внутреннее потребление и тем более навязываемое сверху. С первых веков становления христианской цивилизации ощущалось влияние армянской культуры и армянства на европейскую культовую архитектуру [11].

В то же самое время, наряду с вовлеченностью в глобальные процессы, и даже значительное влияние на них, в первые века новой эры проходила также и реализация потенциала национализма и патриотизма. Возможным это стало, прежде всего, благодаря легализации армянского алфавита и деятельности мыслителей «золотого века». К. Мирумян отмечает, что миссия Месропа Маштоца была не только и не столько культурного, сколько политического характера. «Изообретение национального алфавита, пишет К. Мирумян, – сыграло непреходящую роль в духовно-интеллектуальном развитии народа, создало мощный фундамент для развертывания борьбы за “сохранение и восстановление национальной” или государственной независимости» [9]. Помимо этого, Маштоцу и Сааку Партеву удалось преодолеть ересь

«трехязычия» во времена, когда язык и письменность были сакрализированы, что означает, что, отстояв идею познания мира и божественной сущности средствами армянского языка, им удалось восстановить прежний «международный статус» Армении, заложить новую основу для построения национальной самобытной культуры и создать мощный заслон на пути политического и идеологического влияния враждебных стран. В то же самое время, как отмечает А.Мовсисян, «созданная в течении тысячелетий на Армянском нагорье письменная культура не могла исчезнуть бесследно, и совершенство школы Маштоца обусловлено, в том числе, и укоренившемся в домаштоцевский период письменным мышлением» [12]. Иначе говоря, алфавит Маштоца не возник на пустом месте, он стал продолжением национальной дохристианской письменной культуры и основой дальнейшего развития культурной самобытности одновременно.

Но особого упоминания требует отец историографии Мовсес Хоренаци. Именно благодаря нему следующим поколениям было передано повествование о Хайке. И хотя у Хоренаци само предание потеряло антропогонический характер, и Хайк приобрел вполне человеческую сущность, тем не менее, будучи определен в качестве патриарха, он сохранил свою связь с божественным. У Хоренаци Хайк не только оказался включенным в установленный богом космический порядок, но и остался носителем нравственных характеристик, приписываемых Хайку – сыну бога Хайа. Сражение Хайка и Бэла было представлено как сражение олицетворений двух космических сил – Добра и Зла, приверженности к свободе духа, непокорности тирании, чистоты веры с одной стороны и материальной власти, отречения от истинной веры, тирании, самолюбования – с другой. Иначе говоря, М. Хоренаци реконструировал (правда, уже в христианской интерпретации) прежнюю парадигму. И при этом именно с помощью нее оправдывал борьбу за независимость и восстановление национальной

государственности, призывал к патриотизму и чувству национальной гордости.

Наследие Маштоца, Хоренаци и других авторов «золотого века» легло глубоко в фундамент армянской христианской идентичности, определив средства и механизмы перманентного процесса нациотворения на протяжении последующих веков. История Армении Мовсеса Хоренаци использовалась в качестве учебника на протяжении всего Средневековья, постоянно воспроизводя основные положения национальной самоидентификации.

Вопрос реконструирования исторической памяти, возрождения национального самосознания остро стоял и в XVIII веке, когда мир в очередной раз оказался в процессе перехода и трансформации; на этот раз происходили революционные политические преобразования на пути разрушения средневековой действительности и становления капиталистических отношений. В этот же период усиливаются и попытки восстановления армянской государственности, что было невозможно без предварительного роста самосознания. Одним из деятелей этой эпохи был Мовсес Баграмян, который, несмотря на глобальные изменения в мире, по-прежнему, следует учению М. Хоренаци. Будучи представителем нового социального класса, он по-прежнему говорит об Армении как о богоизбранной стране, о месте божественного творения. Далее, он заново утверждает тезис о божественном происхождении армян, подробно обращается к родословной армянской знати [13]. Иначе говоря, в новую очередную эпоху глобализма и формирования принципиально новых общественных отношений и культуры М. Баграмян сохраняет формулу идентичности, лишь заменяя в ней историко-контекстуальные переменные.

Безусловно, не только стараниями школ и выдающихся мыслителей происходила реконструкция основных мировоззренческих положений и передача их из поколения в поколение. Эту

функцию выполнял также фольклор, прежде всего, эпос «Միւսիկ ծիր» («Армянские храбрецы»), колыбельные, сказки.

Таким образом, на протяжении всей истории, армянская идентичность совмещала в себе глобально-космическое и конкретно-национальное начала, патриотизм и космополитизм, склонность к глобальным тенденциям, но антипатию к тирании и стремление к восстановлению государственности.

Данная двойственность и кажущаяся противоречивость были представлены целой серией статей Сейрана Закаряна, посвященных национальной идентичности. В них он обращается к вопросу отношения армян к закону и законности, рассматривает дилемму «свобода или смерть», рассуждает о противоречии между коллективизмом и индивидуализмом. В контексте данной статьи кажется особо необходимым обратиться к статье «Дилемма “Смерть или свобода” в армянской идентичности». В ней автор утверждает, что «армянская историко-политологическая мысль практически отождествляет стремление к независимости с понятием мученической и кровопролитной национально-освободительной борьбы. С другой стороны, она, за редким исключением, пренебрегла мирным, бескровным дипломатическим путём прихода к поставленной цели, часто заранее критикуя его, а подчас отождествляя с предательством ...оформились не подлежащие критическому осмыслению мерила героизма и предательства, стереотипы подачи и освещения истории» [14].

На наш взгляд, подобная дилемма обусловлена особенностями самоидентификации и проблемной кажется лишь потому, что политической элитой и автором статьи воспринимается как рассудочное, а не ценностно-разумное требование. Если на конкретном практическом уровне всегда есть место основанному на взаимных уступках практичному и целесообразному решению вопроса, то ценностно-ориентированный контекст отражает саму

сущность национальной идентичности и в чистом виде реализуется, как правило, лишь в пограничных ситуациях, в каких часто и находился армянский народ. Тогда решение проблемы в обход дилеммы «свобода или смерть» приводит не к признанию пусть полунезависимого, но качественно целого существования нации, а к ее духовной смерти и потере смысла существования. Поэтому армянская мысль постоянно перерабатывала исторический, теоретический и эпический материал в целях оправдания дилеммы. Великие представители нации понимали, что изменение ценностного вектора делает ориентиры ситуационными, на них невозможно построить какую-либо устойчивую систему, зато легко можно лишиться национальной культуры, исторической памяти, представлений о родине.

Возможно, именно так представляет себе историческую необходимость другой автор – Эдуард Арутюнян, который характеризует обращение к культурной самобытности «этнокультурным прибежищем» и «эстетическим проектом выживания», предлагая оставить его в прошлом и заменить его на конструирование некой гражданской идентичности [15].

На самом деле, это тот путь, который в условиях современных трансформаций проходят многие народы, в том числе и наши ближайшие восточные соседи, любой ценой создающие условия для легитимации своего нового положения и расширения физического и духовного пространства посредством конструирования новой исторической памяти. А поскольку раскручивание новых идей с их стороны возможно только за счет разрушения старых чужих, то любой компромисс чреват тяжелыми потерями и саморазрушением, свидетелями чего мы и являемся. Поиск прагматичного решения не должен противопоставляться сущностным характеристикам, не должен осуществляться за счет фундаментального разрушения самобытности. Именно это противопостав-

ление и поиск не основанных ни на чем решений сегодня поставил под удар территориальную целостность Армении, роль и значение диаспоры, требует переосмысления понятия родины и отказа от исторической памяти. Все эти требования нашли выражение в краткой официальной формуле «Родина – это государство», в которой ловко перепутаны местами субъект и предикат. Формула имплицитно предполагает безусловное принятие новых реалий и формирования нового качества гражданской идентичности, которая основана на знании конституции, представлении о государственном устройстве, принципиальном признании ее властных структур, выполнении государственных норм и требований, знании истории государства и принятии современного понимания прав человека, то есть не имеет ничего общего с базовой самоидентификацией и позиционированием, с закономерностями развертывания национального бытия.

Тем не менее, сказанное не означает, что само существование государства на данном историческом этапе противоречит сущности армянства. Государство всегда было и остается приоритетом развития. Но лишь такое государство, которое в основу своего существования и жизнедеятельности положит армянские цивилизационные ценности и которое сумеет грамотно совместить глобализационные тенденции экономики и политики с помощью эксплуатации диаспоральных структур, их финансового капитала и интеллектуального ресурса с внутренними и внешними целями и задачами государства, его нравственной ответственностью перед диаспорой и мировым сообществом.

В этом случае армянское государство будет иметь все условия для освоения современной модели международно-политических отношений в полной гармонии со своим изначальным предназначением просвещения и созидания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Подробнее: *Кузнецова С.В.* Историческая память и повседневный национализм// Актуальные проблемы новейшей истории и историографии, Нижний Новгород, 2012, № 6 (3). СС.131–136.
2. См: *Мовсисян А.* Священное нагорье, Ер., 2010. С. 58.
3. Подробнее: *Мовсисян А.* Священное нагорье, Ер., 2010; *Մարտիրոսյան Հ., Հայ աստվածը շումերական աղբյուրներում* // <https://www.academia.edu/1>
4. *Պետրոսյան Ս.*, Առասպել և ժամանակակից իրականություն, Եր., 2019, էջ 14:
5. Տե՛ս *Մարտիրոսյան Հ.,* Հայկը Սյունիքի ժայռապատկերներում// <https://www.academia.edu/>
6. Տե՛ս. Մեր հաղթանակներ, հ.1, 2008, էջ 20.
7. *Шестова Т.* Античные истоки современного космополитизма// «Век глобализации», 2019, № 3, С.110.
8. См: Большая российская энциклопедия 2004–2017//https://old.bigenc.ru/world_history/text/2101947.
9. *Мирумян К.* Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития. Ер., 2021. СС. 50–51.
10. Տե՛ս *Պետրոսյան Ս.* Հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի բնորոշ կերպարը. Արշալույս քրիստոնեության հայոց. Զեկուցումների դրույթներ, Եր., 2016, էջ. 89–92: <https://www.academia.edu/2501>
11. См: *Халпахчян О.* Средневековое зодчество Армении и его значение в истории мировой архитектуры // Историко-филологический журнал АН Арм.ССР, 1968, № 4.
12. *Մովսիսյան Ս.* Հայաստանի նախամաշտոցյան գրավոր մշակույթի պատմություն, 2021, էջ 297:
13. Տե՛ս *Դավթյան Ս., Մանուչարյան Հ.* Մովսես Բաղրամյան.հայ քաղաքական գաղափարախոսության սկզբնավորումը, Եր., 2015, էջ. 84–86:
14. *Զաքարյան Ս.* «Մահ կամ ազատություն» երկընտրանքը հայոց ինքնության մեջ // «Հայոց ինքնության հիմնահարցեր», 2020, էջ 181:
15. Տե՛ս *Հարությունյան Է.* «Էթնոմշակութային ապաստանը» որպես գոյատևման գեղագիտական նախագիծ// Բանբեր Երևանի համալսարանի, 132.4, 2010, էջ. 5–14:

**ԱԶԳԱՅԻՆԻ ԵՎ ԱՇԽԱՐՀԱԿԱԼԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԻՋԵՎ
(ՀԱՅ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԷՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՁ)**

Թ.Հ. Զալինյան

*Հայ-Ռուսական (Սլավոնական) համալսարան
Ավագ դասախոս*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում քննվում է հայոց ինքնության բնութագրիչներին մեկը: Այն հիմնված է Կ.Միքումյանի մեթոդաբանության սկզբունքների վրա, որոնք հնարավորություն են տալիս վեր հանելու հայոց ինքնության դրսևորման առանձնահատկությունները պատմական հոլովություն՝ սկսած վաղնջական ժամանակներից: Հիմնավորվում է այն միտքը, որ ազգային ու գլոբալ միաժամանակ հանդիսանում են հայոց ինքնության միասնական և անբաժանելի ամբողջականություն և փորձ է արվում ցույց տալու, որ պատմության բոլոր նախորդ փուլերում ապահովվում է այս առանձնահատկության ժառանգորդությունը: Այս համատեքստում գնահատական է տրվում այս փուլում պետական քաղաքականությանը, որն ուղղված է միասնական երևույթի երկու տարբեր կողմերի տարանջատման և հակադրման, ինքնության դեֆորմացման փորձերին: Հատկապես շեշտվում է Հայաստանի Հանրապետության և սփյուռքի, որպես գլոբալի և ազգային, հայրենիքի և պետության հասկացությունների, որպես ազգային ինքնության և կոնկրետ տարածական-պատմականի, միասնականացման և ներդաշնակեցման անհրաժեշտության վրա:

Հիմնաբառեր՝ ինքնություն, ինքնաիդենտիֆիկացում, հայրենասիրություն, կոսմոպոլիզմ:

**BETWEEN COSMOPOLITISM AND NATIONALISM
(to the question on the essence of Armenian identity)**

T.G. Zalinyan

Russian-Armenian University

Senior lecturer

ABSTRACT

This article examines one aspect of the essence of Armenian identity. It is based on the principles of K. Mirumyan's methodology, which make it possible to identify the features of the development of national existence depending on early ideological ideas and attitudes.

The idea is substantiated that the national and the global are simultaneously a single and indivisible whole in the system of Armenian identity and an attempt is made to show that all previous stages of history reflected this feature and essential continuity. In this context, an assessment is made of state policy at this stage and attempts to deformation the essential characteristics by separating and contrasting two sides of one single entity. Emphasis is placed on the need for cultural harmonization in the context of a single entity of the diaspora and the Republic of Armenia, as manifestations of the global and national, the concepts of homeland and state, as a reflection of the national essence and its specific spatial and historical embodiment.

Keywords: identity, self-identification, patriotism, cosmopolitanism.

УДК-94 (47-57) 1917/1991

**СОВЕТСКИЙ ОПЫТ НАЦИОНАЛЬНОГО
СТРОИТЕЛЬСТВА В 1920-1930-е гг.: ОСНОВНЫЕ
НАПРАВЛЕНИЯ И МЕХАНИЗМЫ
(НА ПРИМЕРЕ ЮГА РОССИИ)**

А.В. Аверьянов

*Южный федеральный университет
avaveryanov@sfedu.ru*

АННОТАЦИЯ

Важнейшим направлением национальной политики Советского государства в 1920–1930-е гг. являлось национальное строительство. Она была направлена на конструирование «социалистических» наций на базе этносов и этнических групп (народов и народностей). Юг России, или Юго-Восток как исторический макрорегион выделялся традиционной полиэтничностью и дисперсным характером расселения многих этнических сообществ. Ситуация значительно отличалась в национальных автономиях Северного Кавказа и за их пределами – на Дону, Кубани и Ставрополье. Если в горских автономиях этнические сообщества проживали относительно компактно, то за их рамками – главным образом дисперсно, что затрудняло процесс национального строительства. В обоих случаях его ключевым механизмом была политика коренизации, направленная на выделение национальных административно-территориальных образований в формате автономий, внедрение национальных языков в сферу образования, делопроизводство партийных, советских, судебных органов, подготовку национальных кадров. Тем не менее, процесс национального строительства имел свои особенности. Условно его можно разделить на «классический» и «периферийный» типы. Под «классической» моделью нациестроительства понимается комплекс мер государственной политики, направленных на формирование наций на базе горских автономий. «Периферийный» тип нациестроительства реализовывался среди дисперсных этносов, проживавших за рамками своих национально-государственных образований в иноэт-

ничной среде. Основными формами административно-территориального обособления дисперсных этносов стали национальные районы и сельсоветы.

Ключевые слова: национальная политика, национальное строительство, автономии, дисперсные этносы, коренизация.

Введение

Изучение национальной политики Советского государства, в том числе на Юге России, является одной из наиболее востребованных тем в современной российской историографии. Основное внимание уделяется формированию и развитию горских автономий [1, 2, 3, 4]. В то же время имеется комплекс работ, посвященных изучению особенностей развития дисперсных этносов, проживавших за рамками национальных автономий [5, 6, 7]. Перспективным представляется проведение сравнительного анализа национальной политики в отношении горских автономий Северного Кавказа и т.н. «малых автономий» на территории Дона, Кубани и Ставрополя. Целью настоящей статьи является выделение особенностей процесса национального строительства, развернувшегося в 1920–1930-е гг. в пределах Северо-Кавказского края.

Статья написана на основе принципов историзма и объективности с использованием сравнительно-исторического (компаративного) метода. С его помощью удалось сравнить ключевые аспекты и особенности советской национальной политики на Юге России в контексте модернизационного подхода, предполагающего прогрессивное развитие общества и «вызревание» наций в процессе перехода от традиционного общества к современному.

Следует отметить, что понятие «Юг России» представляется современным исследовательским конструктом, в то время, как в рассматриваемый период данный макрорегион называли Юго-Востоком Европейской части России или просто Юго-Востоком. Он включал в себя территории Дона, Кубани, Черноморья, Ставрополя, части Терека, а также северокавказских автономий. С 1924 по 1934гг. они входили в состав Северо-Кавказского края.

Основная часть

Национальная политика на Юге России являлась отражением тех концепций и политических практик, которые большевики реализовывали в рамках решения национального вопроса. Его сущность обуславливалась необходимостью ликвидации всех форм национального неравенства и создания условий для выравнивания социально-экономического и культурного уровня развития всех населявших страну народов. Основным принципом национальной политики был провозглашен «принцип национальности», согласно которому каждый народ считался сувереном и имел право на создание своей государственности в формате различных видов территориальных автономий. Процесс национального строительства, который составлял сущность советской национальной политики в 1920–1930-ые гг., был направлен на конструирование «социалистических» наций. По словам И.В. Сталина, они представляли собой «новые, советские нации, развивавшиеся и оформившиеся на базе старых, буржуазных наций после свержения капитализма в России, после ликвидации буржуазии и ее националистических партий, после утверждения советского строя» [8].

Этносоциальная структура, а также хозяйственное и культурное развитие большинства населявших Советское государство народов, в том числе на Юге России, отличались чрезвычайной пестротой и многоукладностью. На территории компактно проживавших в регионе горских народов сразу же после установления советской власти начинается процесс автономизации. В ноябре 1920г. было объявлено о создании Горской АССР в составе РСФСР. Автономии представляли собой национальный очаг для «титульных» этносов, которые должны были стать своего рода «инкубатором» для созревания наций. Глава Северо-Кавказского края А.И. Микоян в 1924г. отмечал, что «основное отличие горских народностей, — что они начинают оформляться как национальности только при Советской

власти, только теперь создаётся письменность, зачатки культуры, нацсознание» [9].

По итогам переписи 1926г., крупнейшими народами Северо-Кавказского края, кроме русских и украинцев, являлись чеченцы (296,3 тыс.), армяне (162,2 тыс.), осетины (155,4 тыс.), кабардинцы (139,7 тыс.), немцы (93, 9 тыс.), ингуши (72 тыс.), карачаевцы (55 тыс.), белорусы (51,3 тыс.) [10]. Однако ряд довольно многочисленных на тот момент народов, например, армяне и немцы, проживали на Юге России не компактно, а рассредоточено, что затрудняло процесс их автономизации. В современной историографии такие народы получили наименование «дисперсных» [6]. Они проживали относительно немногочисленными компактными группами в иноэтнической, главным образом – славянской среде, преимущественно на территории Дона, Кубани и Ставрополя. К дисперсным этническим сообществам Юга России можно также отнести греков, калмыков, шапсугов, туркменов, эстонцев, ассирийцев, евреев и др.

Историческую территорию Дона, Кубани и Ставрополя ряд исследователей называют «русскими областями» [11], «русским субрегионом Северного Кавказа» [12]. Особенности характера расселения, численности, хозяйственного развития горских и дисперсных народов обуславливали разницу в проведении национальной политики. Эти отличия отмечали и подчеркивали современники, в том числе советские и партийные руководители, определяя специфику государственной политики в сфере межнациональных отношений на понятийном и институциональном уровнях.

В документах фиксируется достаточно четкое разделение представителей этносов (этнических сообществ) в Северо-Кавказском крае на «националов» и «нацменов». В самом широком смысле под данными категориями понимали представителей всех нерусских народов. Однако с поправкой на Юго-Восток «нацио-

налами» называли чаще всего народы, получившие свои национальные (горские) автономии (чеченцев, кабардинцев, осетин, карачаевцев и др.); «нацменами» – армян, немцев, греков, калмыков и представителей других народов, которые в рамках Северо-Кавказского края своих автономных образований не имели.

Специфика национальной политики в отношении «националов» и «нацменьшинств» определяла структуру советских и партийных органов, ответственных за работу в этнической среде. Работу среди них курировали различные инстанции: Национальная комиссия и Нацменкомиссия. Национальная комиссия (Комиссия по национальной политике) Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) была создана решением III пленума Юго-Восточного (Северо-Кавказского) крайкома РКП (б) от 31 июля – 1 августа 1924г. [13]. Председателем Национальной комиссии был утвержден первый секретарь крайкома РКП б) А.И. Микоян, а в её состав входили представители горских автономий, в том числе И.В. Зязиков, Б.Э. Калмыков, Х.Н. Мамсуров, С.А. Такоев, Т.Э. Эльдерханов и т.д. [14]. В сферу деятельности Национальной комиссии был включен широкий спектр проблем, связанных с развитием национальных автономий в Северо-Кавказском крае, борьбой с бандитизмом.

Параллельно с Национальной комиссией, функционировала Нацменкомиссия (Комиссия по делам национальных меньшинств) при Президиуме Северо-Кавказского крайисполкома. Ее целью провозглашалось «планомерное содействие скорейшему хозяйственному и культурному развитию нацменьшинств Северо-Кавказского края, согласование проводимых краевыми и местными советскими органами мероприятий, касающихся нацменьшинств края, а также для непосредственного наблюдения и контроля за своевременным проведением в жизнь означенными органами возлагаемых на них центром и местной властью мероприятий по линии нацмен» [15]. В состав Нацменкомиссии с решающим голосом, кроме председателя

входили по одному представителю от наиболее крупных представителей нацменьшинств в крае, председатели КрайОНО и КрайЗУ, нацменработники и национальные инструкторы крайисполкома. Председателем Нацменкомиссии являлся уполномоченный по делам нацменьшинств при президиуме крайисполкома Нагиев. В числе членов комиссии значились Гофферт, Гигоян, Капалииди, Пиастопуло, Достян и т.д. [16]. Раз в полгода Нацменкомиссия отчитывалась о своей работе перед Президиумом крайисполкома и Отделом национальностей ВЦИК. Она курировала работу в области хозяйственного развития, культурного, советского и партийного строительства среди национальных меньшинств региона, то есть в дисперсной этнической среде [17].

Дифференцированный подход в рамках национальной политики на Юге России в 1920–1930-е гг. определял создание классических национальных автономий (округов, областей, республик) и т.н. «малых автономий» – национальных районов и сельсоветов.

После упразднения Горской АССР, вышедшие из ее состава Кабардинский, Карачаевский, Чеченский, Балкарский автономные округа, преобразованные в автономные области (АО), а также Адыгейская, Северо-Осетинская и Ингушская АО были включены в состав Северо-Кавказского края, созданного в октябре 1924г. [18]. Согласно переписи населения 1926г., в национальных автономиях (областях) Северо-Кавказского края¹ проживало 1 243 тыс. человек или 15% от всего населения края. Общая площадь национальных автономий составляла 46 067 кв. км или 15,7% от всей территории Северо-Кавказского края. Большую его часть составляли исторические территории Дона, Кубани и Ставрополя, разделенные на округа².

¹ Дагестан вышел из состава Северо-Кавказского края в 1924г.

² Территория упраздненных Донской и Кубано-Черноморской областей, а также Терской и Ставропольской губерний.

Опираясь на экономический и политический потенциал русских территорий Северо-Кавказского края, национальные автономии должны были совершить рывок в области экономического и культурного развития. Русские округа выступали своеобразным «локомотивом» модернизации северокавказских автономий. Одной из задач ставилось устранение внутреннего многовекового фронта между горскими народами и русским населением края (казаками и крестьянами), интеграция национальных окраин в единое культурно-правовое и экономическое пространство. По словам А.И. Микояна, краевое руководство должно было «содействовать органичному вращанию национальных областей в край» [19].

Важнейшим критерием развития той или иной национальной автономии была ее экономическая состоятельность. Именно экономические мотивы стали главным фактором образования т.н. «двойных» автономий – Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии. Расширение ресурсной базы и хозяйственной самодостаточности северокавказских автономий в ходе индустриализации и коллективизации обеспечивалось, помимо прочего, за счёт включения в их состав территорий бывшего Терского округа, который, как и другие округа в крае, был упразднен в 1930г. В 1929–1930гг. в состав Чеченской АО был включен город Грозный и Сунженский округ; в 1931г. в состав Черкесской АО вошла часть Баталпашинского района; в 1932г. в состав Кабардино-Балкарской АО – часть Прохладненского района; в 1936г. в состав Адыгейской АО – часть Гиагинского и Майкопского районов с городом Майкоп, который стал административным центром автономии [20]. С целью повышения эффективности территориального и отраслевого управления горских автономий состоялось разукрупнение Северо-Кавказского края, из состава которого в 1934г. был выделен Азово-Черноморский край, а административный статус крупнейших автономных областей был повышен до

уровня автономных республик (КБАССР, СОАССР, ЧИАССР), что было закреплено в Конституции СССР 1936г. [21].

В отношении национальных меньшинств – дисперсных этносов Северо-Кавказского края, применялся несколько иной подход. С одной стороны, принцип национального обособления также провозглашался в качестве одного из приоритетных, наряду с коренизацией; с другой стороны, он имел другой формат. В указанный период широкое распространение получил опыт создания национальных районов и сельсоветов. К началу 1930-х гг. в «русском сегменте» Северо-Кавказского края было создано семь национальных районов³, а также более 150 национальных сельсоветов. Ряд исследователей именуют их «малыми» автономиями по аналогии с «классическими» горскими автономиями [5]. В письме А.И. Микояна В.М. Молотову «О взаимоотношениях в национальных областях Северного Кавказа» в разделе «Вопросы нацменьшинств в составе русских округов» отмечалось, что в деле разрешения национального вопроса для меньшинств, входящих в состав русских округов Края [мы избрали такой же путь, по которому пошли в отношении русского населения Горская Автономная область]... там, где национальные меньшинства составляют более или менее компактную группу населения, мы продолжаем выделять самостоятельные районы со вхождением в состав соответствующих округов, но с правами автономии» [22].

Однако, в отличие от национальных областей, округов и других форм автономий, чей статус был закреплен в советских Конституциях и имел соответствующее нормативно-правовое обоснование, функционирование национальных районов регламентировалось на региональном уровне. В августе 1926г., когда в Северо-Кавказском

³ Туркменский, Шапсугский, Армянский, Мясниковский (армянский), Калмыцкий, Ванновский (немецкий) и Греческий национальные районы.

крае было уже создано несколько нацрайонов, было принято Положение о национальных районах. Формально они не наделялись автономным статусом. В то же время национальные районы имели ряд эксклюзивных прав, что отличало их от «обычных» районов. Районные съезды Советов нацменьшинств и районные исполкомы нацменьшинств, будучи высшими органами власти в национальных районах, в случае спорных и конфликтных ситуаций с окружными (областными) исполнительными комитетами имели право «непосредственного сношения с Президиумом Краевого Исполнительного Комитета и его Управлениями» [23]. Также они могли опротестовать или приостановить распоряжения окружного (областного) исполкома. Кроме того, районные исполкомы национальных меньшинств наделялись правом контролировать проведение национальной политики [24].

Наделение национальных районов определенным политическим статусом не решало проблемы их экономической несостоятельности. Все без исключения нацрайоны в большей или меньшей степени были дотационными и имели бюджетный дефицит, который покрывался за счет краевых субсидий. Например, в рамках организации Шапсугского национального района были отпущены значительные средства для проведения землеустройства населения, дорожного строительства, осушения плавней. Расходы бюджета района при этом составили 85 тыс. рублей запроектованных и 68 тыс. рублей, утвержденных при доходе в 2,5 тыс. рублей [25].

С целью расширения ресурсной базы границы национальных районов расширялись за счет включения в них близлежащих территорий. 14 января 1934г. Азово-Черноморский крайисполком передал в состав Шапсугского района посёлок Лазаревское с сельсоветом из Туапсинского района, утвердив его районным центром. В результате Шапсугский район стал представлять собой единое целое, получив курортную зону. В 1937г. численность

населения района составляла 11,9 тыс. человек [26]. Обратной стороной этого процесса стало уменьшение доли шапсугского населения. В дальнейшем – вплоть до ликвидации района в 1945г., этот процесс набирал силу и стал необратимым.

С целью «дать району (Греческому. – прим. авт.) встать на ноги», «дать ... возможность хозяйственного и культурного роста» президиум Азово-Черноморского крайисполкома принял решение «объединить его с соседним с ним Крымским районом» [27]. В противном случае, отмечалось крайисполкомом, «Греческий район не сможет обеспечить более быстрое развитие своего хозяйства и культурного строительства и ... поставить обслуживание греческого населения с расчетом поднять его до уровня передовых районов края» [28]. 10 августа 1935г. в состав Греческого района была включена территория упразднённого Крымского района [29]. По сути, это был первый шаг к поглощению и последующему упразднению Греческого национального района, поскольку доля греческого населения в этнической структуре района значительно сократилась. К моменту ликвидации Греческого района в 1938г. (22 февраля 1938г. Греческий район был переименован в Крымский) [30] из 74,5 тыс. населения греки составляли 10,9 тыс. человек [31]. Схожая ситуация с теми или иными особенностями наблюдалась практически во всех национальных районах.

Во второй половине 1930-х гг. произошла реорганизация и ликвидация национальных районов и сельсоветов: лишение ряда национальных районов статуса национальных и пересмотр их границ. Наряду с экзогенными факторами (ужесточение политического режима в СССР, подготовка к войне и т.д.), ликвидация национальных районов обуславливалась и сугубо внутрорегиональными причинами, в том числе фактическим признанием исчерпания потенциала национальных районов, их экономической несостоятельности, а также дефицитом квалифицированных

национальных советских и партийных работников. Доля титульного населения в них неуклонно сокращалась. Национальные районы оставались сельскими и дотационными и не имели потенциальной возможности для расширения промышленного производства и формирования национального пролетариата. Многие задачи по коренизации национальных районов также оставались невыполненными. Общая доля партийных, советских и других работников, особенно на низовом уровне, к середине 1930-х гг. продолжала оставаться ниже процента титульного населения. Коренизация проводилась на базе литературных языков, что затрудняло её реализацию, поскольку в регионе господствовали региональные диалекты. Например, коренизация в Мясниковском (армянском) национальном районе проводилась на основе литературного армянского языка, который значительно отличался от нахичеванского диалекта, на котором общались донские армяне. Наконец, «коренное» население всех национальных районов, кроме Греческого, уже имело свои национальные очаги – союзные или автономные республики, где активно шел процесс национального строительства.

Заключение

Таким образом, на Юге России в 1920–1930-е гг. реализовывались две модели национального строительства, составлявшего основное содержание национальной политики в регионе. Под «классической» моделью нациестроительства понимается комплекс мер государственной политики, направленных на формирование советских наций на базе национальной государственности или ее важнейших элементов (союзные республики, автономные республики, автономные области). На Северном Кавказе «классическая» модель национально-государственного строительства осуществлялась в рамках горских автономий, три из которых после принятия Конституции 1936г. – Чечено-Ингушская АССР, Кабардино-Балкарская АССР, Северо-Осетинская АССР,

повысили свой статус до автономных республик: Особое внимание в рамках учения о социалистических нациях уделялось развитию промышленного потенциала автономий, партийному строительству, увеличению доли рабочих в партийной организации, «титульной» коренизации партийного и советского аппарата, развитию национальной культуры.

«Периферийная» модель нациестроительства осуществлялась среди дисперсных этносов, проживавших за рамками своих национально-государственных образований, в иноэтничной среде. Основными формами административно-территориального обособления дисперсных этносов в рамках данной модели стали национальные районы и сельсоветы. Нацрайоны представляли собой своеобразные «эрзац-автономии», которые, в отличие от горских автономий, не обладали правовой и хозяйственной полноценностью и самостоятельностью. Экономическая несостоятельность большинства национальных районов на Дону, Кубани и Ставрополье, а также комплекс политических факторов, привели к их ликвидации, развитию экстерриториальных форм интеграции этнических меньшинств в российское политико-правовое и хозяйственное пространство. Важнейшей чертой «периферийного» нациестроительства было нивелирование субэтнических и субкультурных особенностей и конструирование социалистических наций на базе культурных и языковых норм, сформированных в «национальных очагах» (союзных и автономных республиках).

ЛИТЕРАТУРА

1. Шнайдер В.Г. Советское нациестроительство на Северном Кавказе (1917 – конец 1950-х гг.): закономерности и противоречия. Армавир: АГПУ, 2007. 416с.
2. Даудов А.Х., Месхидзе Д.И. Национальная государственность горских народов Северного Кавказа. 1917–1924 гг. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2009. 222с.
3. Хлынина Т.П., Кринко Е.Ф. История, политика и нациестроительство на Северном Кавказе. Ростов н/Д.: изд-во ЮНЦ РАН, 2014. 434с.

4. Карпов Ю.Ю. Национальная политика советского государства на северокавказской периферии в 20–30-е гг. XX в.: эволюция проблем и решений. СПб.: Петербургское востоковедение, 2017. 397с.
5. Иванцов И.Г. Советские формы «малой автономии». Национальные районы и сельсоветы на Кубани. 1924–1953гг. (на материалах Кубани и Северного Кавказа). Краснодар: Альфа-Принт, 2013. 128с.
6. Акоюн В.З. Образование национальных сельских поселений дисперсных этносов на Юге России в 20–30-е годы XX века. Пятигорск: ФГБОУ ВПО «ПГЛУ», 2015. 202с.
7. Аверьянов А.В. Национальная политика на Дону, Кубани и Ставрополье в 1920–1930-е гг. Ростов н/Д.; Таганрог: Изд-во ЮФУ, 2020. 308с.
8. Сталин И.В. Об очередных задачах партии в национальном вопросе // Сталин И.В. о национальном вопросе. М.: Центрполиграф, 2012. С. 110.
9. РГАСПИ. Ф. 73. Оп. 3. Д. 296. Л. 81.
10. Подсчитано по: Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР. Северо-Кавказский край [Эл. ресурс] // Демоскоп. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php?reg=. (дата обращения: 12.11.2024).
11. Баранов А.В. Многоукладное общество в русских областях Северного Кавказа в 1920-х гг.: тенденции развития: дис. ... д-ра ист. наук. Ростов н/Д., 1999. 612с.
12. Цуциев А.А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004). М., 2006. С. 74.
13. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 3. Л. 3.
14. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 154. Л. 24.
15. ГАРФ. Ф.Р. – 1235. Оп. 123. Д. 123. Л. 373.
16. Там же. Л. 2.
17. Там же. Л. 373–376.
18. Цуциев А.А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004)... СС. 65–66.
19. ЦДНИРО. Ф.7. Оп. 1. Д. 14. Л. 22.
20. Цуциев А.А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004)... С. 73.
21. Конституция СССР 1936 года [Эл. ресурс] // Исторический факультет МГУ. Официальный сайт. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm> (дата обращения: 06.11.2024).
22. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 194. Л. 16.
23. ГАРО. Ф.Р – 1485. Оп. 1. Д. 172. Л. 181 об.
24. Там же. Л. 182.
25. ГАСК. Ф.Р – 299. Оп. 1. Д. 250. Л. 115.
26. ЦДНИКК. Ф. 656. Оп. 1. Д. 53. Л. 1.

27. ГАРФ. Ф.Р – 1235. Оп. 130. Д. 3. Л. 128.
28. Там же. Л. 129.
29. Основные административно-территориальные преобразования на Кубани (1793–1985 гг.): Справочник / Гос. арх. Краснодарского края; сост. А.С. Азаренкова и др. Краснодар: Кн. изд-во, 1986. С. 112.
30. Там же. С. 172.
31. ЦК РКП (б) – ВКП (б) и национальный вопрос. М.: РОССПЭН, 2005. Кн. 2. 1933–1945. С. 333.

**THE SOVIET EXPERIENCE OF NATION-BUILDING IN THE 1920s
AND 1930s: THE MAIN DIRECTIONS AND MECHANISMS
(USING THE EXAMPLE OF THE SOUTH OF RUSSIA)**

A. Averyanov

Southern Federal University

ABSTRACT

The most important direction of the national policy of the Soviet state in the 1920s and 1930s should be noted as nation-building. It is understood as a state policy aimed at constructing “socialist” nations on the basis of ethnic groups and ethnic groups (peoples and nationalities). The South of Russia, or the Southeast, as a historical macroregion, was distinguished by its traditional polyethnicity and the dispersed nature of the settlement of many ethnic communities. The situation was significantly different in the national autonomies of the North Caucasus and beyond – on the Don, Kuban and Stavropol. If ethnic communities lived relatively compactly in the mountain autonomous regions, then they lived mainly dispersed outside their borders, which complicated the process of nation-building. In both cases, its key mechanism was the policy of korenization, aimed at the allocation of national administrative-territorial entities in the format of autonomies, the introduction of national languages into the field of education, the clerical work of party, Soviet, and judicial bodies, and the training of national personnel. Nevertheless, the process of nation-building had its own peculiarities. Conventionally, it can be divided into “classic” and “peripheral” types. The “classical” model of nation-building is understood as a set of state policy measures aimed at forming nations on the basis of autonomies (autonomous districts, regions, republics). In the North Caucasus, the “classical” model of national-state construction was carried out within the framework of the mountain autonomies. The “peripheral” type of nation-building was realized among dispersed ethnic groups living outside their

national-state formations in a non-ethnic environment. The main forms of administrative and territorial separation of dispersed ethnic groups have become national districts and village councils.

Keywords: national politics, nation-building, autonomies, dispersed ethnic groups, korenization.

УДК 9, 93

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ В ВОСПРИЯТИИ АРМЯНСКОЙ ДИАСПОРЫ РОССИИ

Е.Б. Роева-Мкртчян

*Лаборатория истории диаспор и миграций исторического фа-
культета МГУ имени М.В.Ломоносова
plu2310@yandex.ru*

АННОТАЦИЯ

Дезинтеграция Советского Союза и образование независимой суверенной Республики Армения предоставило ее руководству возможность не только разработать стратегии по выстраиванию своей внешней и внутренней политики, но и создал условия для формирования собственной исторической школы. Тяжелые события, связанные с последствиями Спитакского землетрясения и конфликтом с Азербайджаном вокруг принадлежности Нагорного Карабаха, привели к тому, что пантеон национальных героев Республики Армения значительно расширился.

В связи с тем, что за пределами Армении проживает практически в три раза больше армян, представляется важным и значимым проанализировать как в диаспоре воспроизводится историческое наследие Армении и чтут ее национальных героев.

Поскольку в Российской Федерации проживает наибольшая по численности армянская диаспора, именно она была выбрана в качестве объекта представленного доклада, в основу которого легли материалы собственных полевых исследований, проведенных в 2024 году, а также в более ранние периоды.

Ключевые слова: армянская диаспора, армянская диаспора России, идентичность.

Введение

Современные геополитические условия, процесс глобализации, стирание границ как между государствами, так и между

народами приводят к тому, что вопросы, связанные с национальной идентичностью, становятся остро актуальными для многих стран мира.

Имея длительную историю дисперсного проживания, армянский народ на протяжении длительного времени устойчиво демонстрирует способность к сохранению своей национальной идентичности, будучи удачно интегрированным в принимающее общество.

Понятие «национальной идентичности» стало одним из самых обсуждаемых и актуальных вопросов в социологии и культурологии за последние несколько десятилетий. Это явление охватывает не только этнические и культурные аспекты, но и вопросы принадлежности, самоидентификации и взаимодействия с другими группами. Некоторые исследователи [1] предлагают отказаться от использования термина «национальная идентичность» из-за его многозначности и неопределенности. В современных социальных науках акцент смещается на самосознание – то есть на то, как индивидуумы определяют себя и свою принадлежность к определенной нации или культуре. В контексте Армении факторы, формирующие национальную идентичность, включают семью, традиции, культурное наследие и социальное окружение. Эти элементы способствуют формированию чувства принадлежности и гордости за свою нацию. Однако в армянской Диаспоре ситуация несколько иная. Здесь ключевым фактором становится именно самосознание личности. Армяне, живущие за пределами своей исторической родины, часто сталкиваются с вопросами идентичности в условиях многообразия культур и языков. В таком контексте вопрос «Кто есть армянин?» становится актуальным не только для ученых или националистов, но и для широкой аудитории, стремящейся сохранить свою идентичность в условиях ассимиляции. Важно отметить, что в Диаспоре армяне могут испытывать давление со стороны окружающего общества,

что может привести к конфликту между их культурной идентичностью и необходимостью адаптации к новой среде. Это создает уникальные условия для формирования идентичности, где личный опыт, семейные традиции и общественные связи играют значительную роль. Дополнительно, в условиях глобализации и миграции, концепция национальной идентичности становится еще более сложной. Люди могут идентифицировать себя не только с одной нацией, но и с несколькими культурами одновременно, что ведет к формированию мультикультурной идентичности. Таким образом, современное понимание национальной идентичности требует учета множества факторов, включая личные, социальные и культурные аспекты, а также влияние глобальных процессов на самоощущение индивидов. Это делает дискуссию о национальной идентичности не только актуальной, но и крайне важной для понимания современного общества и его динамики.

Несмотря на ряд проблем, связанных с ассимиляцией армянской диаспоры, о которых говорят представители разных ветвей гуманитарного знания [2] и которые обозначены в качестве внешних угроз национальной безопасности в Стратегии национальной безопасности Республики Армения [3,4], тем не менее в большинстве случаев армянин за пределами материнского государства может обозначить ряд маркеров, которые делают его армянином и отличают его от принимающего общества. При этом стоит отметить, что набор этих маркеров опционален в зависимости от страны гражданства конкретного представителя армянской диаспоры.

Процессы, происходящие сейчас в Республике Армения, связанные с изменением политического ландшафта после Бархатной Революции 2018 года, проражение во Второй Арцахской войне, прекращением существования непризнанной Нагорно-Карабахской Республики и общая турбулентность современного мира ак-

туализируют вопросы сохранения и воспроизводства национально-культурной традиции в диаспоре, а также выявляют необходимость анализа того, как в диаспоре воспринимается национальная история и пантеон героев Республики Армения. Косвенным подтверждением этому может служить то, что церемония Мироварения, которая состоялась 28 сентября 2024 года в Первопрестольном Святом Эчмиадзине, прошла под девизом «Печать идентичности», а крестным отцом Мироварения стал представитель армянской диаспоры России, меценат – Самвел Карапетян [5].

Основная часть

Диаспоры представляют собой сложные и динамичные социальные образования, рассеянные по всему миру, но сохраняющие сильную связь со своей исторической родиной. Это не просто географическое расселение, а глубокий культурный феномен, характеризующийся постоянным переосмыслением собственной идентичности и отношений с окружающим обществом. Как точно подметил Х. Толонян, принадлежность к диаспоре – это непрерывный процесс самоопределения, происходящий как в пространстве, так и во времени [6]. Члены диаспоры постоянно балансируют между двумя полюсами: принимающим обществом, в котором они живут и работают, и исторической родиной, образы которой часто формируются и поддерживаются воображением, особенно, если физический контакт ограничен или невозможен. Эта двойственность порождает постоянные дискуссии и дебаты внутри диаспоры относительно её самоидентификации. Каковы основные ценности? Каковы границы принадлежности? Как сохранить культурное наследие в условиях контакта с другой культурой? Ответы на эти вопросы формируют жизнь диаспоры и могут меняться на протяжении поколений.

Первое поколение иммигрантов часто испытывает более сильную ностальгию, стремясь сохранить язык, традиции и обы-

чаи максимально близко к оригиналу. Второе и последующие поколения могут адаптироваться к новой культуре более легко, формируя более синкретическую идентичность, в которой элементы родительской и принимающей культур переплетаются.

Однако, этот синкретизм не обязательно означает полную ассимиляцию: многие представители диаспоры сохраняют связь со своей исторической родиной, поддерживают культурные институты (школы, церкви, общественные организации) и активно участвуют в жизни своих соотечественников за рубежом. Более того, идентичность диаспоры не является статичной величиной. Она динамична и изменчива, отражая как внутренние процессы внутри самой диаспоры, так и внешние факторы – такие, как политические изменения на родине, отношения между родиной и принимающим государством, а также глобальные процессы миграции и глобализации.

Исследование диаспор часто рассматривает и роль медиа, интернет-сообществ и других форм коммуникации, которые способствуют сохранению и трансформации культурной идентичности на расстоянии. Роль лидеров мнений, деятелей культуры и религии в конструировании и поддержании коллективной идентичности также заслуживает особого внимания.

Диаспора – это не просто сообщество людей, живущих вне своей исторической родины. Это – сложный организм, постоянно развивающийся и адаптирующийся к изменяющимся условиям, сохраняя при этом свою уникальную идентичность, которая является результатом взаимодействия множества факторов и постоянного диалога между прошлым, настоящим и будущим. Изучение диаспор дает ценное понимание процессов миграции, культурного обмена и формирования идентичности в глобализированном мире.

Армянские общины, вне зависимости от страны проживания, демонстрируют стремление к активизации своих связей с материнским государством, проявляя так чувство ответственности за будущее Республики Армения. А также стремятся к сохранению своей национальной идентичности через воспроизводство национально-культурной традиции и популяризацию исторического прошлого своей Родины.

Согласно Всероссийской переписи 2020 года, численность армянского населения России составляет 946 172 человека [7]. Неофициальные сведения, встречающиеся в периодической печати, предлагают цифру 2,5–3 млн человек, что делает армянскую диаспору России самой многочисленной общиной в Спюрке (Диаспоре). Именно поэтому армянская диаспора России была выбрана в качестве объекта данного исследования, источниковую базу которого составили полевые исследования, проведенные лабораторией истории диаспор и миграций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова в 2018 и в 2024 гг.

В научном знании существует множество определений исторической памяти: под ней часто понимают процесс организации, сохранения и воспроизводства прошлого опыта, ментальную способность сохранять воспоминания о пережитых событиях, особую форму общественного сознания, совокупность знаний и представлений социума об общем прошлом, измерение коллективной памяти общества, обеспечивающее символическую репрезентацию прошлого и т.д.

По справедливому замечанию американского историка Карла Беккера в его монографии «Каждый сам себе историк», на жизнь общества самое большое влияние оказывают те исторические познания, которые заключены в сознании обычных людей [8]. Знакомо ли большинство людей с историческими исследованиями или нет – так или иначе все они имеют какое-то представление о прошлом. И эта картина, существующая в их сознании,

Которая, Возможно, Имеет Мало Общего С Реальным Прошлым, Помогает сформировать их представления о самих себе.

В 2018 году в рамках работы над совместным грантовым проектом с кафедрой диаспороведения исторического факультета Ереванского государственного университета лаборатория истории диаспор и миграций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова провела исследование в среде армянской диаспоры Москвы, в ходе которого была разработана анкета, состоящая из 49 вопросов открытого и закрытого типов (45 вопросов анкеты и 4 вопроса паспорттики). Изучение культурной памяти армянской диаспоры было решено осуществить при помощи вопроса открытого типа: «Какие исторические события в истории армянского народа Вы считаете важнейшими?».

Наибольшее число респондентов (30%) ответило, что самым важным событием в истории армян является крещение и принятие христианства в качестве государственной религии. Второй по частоте ответ – Геноцид армянского народа в 1915–1922 году – 26% опрошенных. О войне в Нагорном Карабахе и о Бархатной Революции 2018 года тогда упомянуло равное количество респондентов – 12%. О Великой Отечественной войне 1941–1945 годов вспомнили только 7% респондентов [9].

Несколько иную картину нам демонстрируют итоги проведенного летом-осенью 2024 года исследование лаборатории истории диаспор и миграций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова в сети Интернет, в ходе которого была разработана анкета, состоящая из 23 вопросов открытого и закрытого типов (17 вопросов анкеты и 6 вопросов паспорттики), распространявшаяся среди широкого круга респондентов, не относящихся лишь к одной диаспоре. Доля армян-участников опроса составила 18%.

В этот раз формулировка вопроса, касающегося исторической памяти, была такова: «Какое событие из истории Вашего

народа вызывает у Вас чувство гордости?» Наибольшее число респондентов (22%) назвало победу в Великой Отечественной войне, 17% отметили сохранение армянами своей идентичности, равное количество респондентов – по 11% – назвали достижения в культурной и научной сфере, Аварайрское сражение, принятие христианства в качестве государственной религии, образование Первой Республики Армения.

Сардарapatская битва, создание армянского алфавита, присоединение Армении к России, а также Первая Карабахская война были упомянуты 5% респондентов.

С определенной долей допущений мы можем сделать вывод о том, что для современной армянской диаспоры России вопрос сохранения идентичности является краеугольным, а победа в Великой Отечественной войне рассматривается как неоспоримая героическая страница прошлого, которую невозможно оспорить извне.

В 2018 году респонденты отвечали также на вопрос «Укажите, кого Вы считаете национальными героями Армении?»

Самым ярким историческим деятелем, повлиявшим на судьбу армянского народа, назван Монте Мелконян (36%), второй наиболее значимой фигурой для респондентов является Гарегин Нжде (29%), далее идут Тигран Великий и Месроп Маштоц (23%), Шарль Азнавур (21%). Несмотря на то, что Великую Отечественную войну респонденты не вспомнили в числе важнейших исторических событий, в данном вопросе очень часто было указаны маршалы СССР, внесшие вклад в Победу (20%).

В рамках опроса 2024 года (Слайд 6) респондентам было предложено ответить на вопрос «Назовите имена самых ярких исторических деятелей – представителей Вашей национальности, которые внесли значительный вклад в историю Вашего народа», здесь мы видим следующую картину: Месроп Маштоц (50%), Тигран Великий (50%), Ованес Туманян (30%), Комитас (28%),

Шарль Азнавур (22%), Гарегин Нжде (22%), Монте Мелконян (17%).

Несмотря на примерно аналогичный набор персоналий, тем не менее, становится очевидно, что на первый план, как и в случае с историческими событиями, выходит нечто вечное и неоспоримое, а именно: создатель армянского алфавита Месроп Маштоц и царь Армении, при котором страна достигла максимального политического и географического могущества – Тигран Великий. По этой же причине в первую пятерку личностей вошли представители культуры – Ованес Туманян, Комитас и Шарль Азнавур, хотя также их можно отнести к теме армянской идентичности.

Каждый из них внес свой уникальный вклад в сохранение и развитие армянской самобытности, и их творчество служит связующим звеном между поколениями армянского народа.

Ованес Туманян, как поэт и писатель, запечатлел в своих произведениях душу армянского народа, его традиции, быт и переживания. Туманян стал символом национального самосознания, его слова вдохновляли многих на сохранение культурного наследия и исторической памяти.

Комитас, великий композитор и музыкант, считается основоположником армянской классической музыки. Он собрал и систематизировал народные мелодии, которые стали основой для многих его музыкальных произведений. Комитас не только сохранил богатое музыкальное наследие Армении, но и актуализировал его для новых поколений, объединяя армянскую культуру с современными музыкальными течениями.

Шарль Азнавур, хотя и родился вне Армении, стал всемирно известным представителем армянской диаспоры. Его песни часто исследуют темы родины, любви и утрат, и его творчество стало своего рода мостом между армянской культурой и мировой музыкальной сценой. Азнавур гордился своим армянским происхождением и неоднократно обращался к своим корням в своих

песнях, подчеркивая важность армянской идентичности даже за пределами родины.

Можно также предположить, что причиной того, что личности и события, связанные с Нагорным Карабахом, ушли на второй план, являются тягостные переживания относительно поражения в войне 2020 года и прекращения существования непризнанной Нагорно-Карабахской Республики.

При оценке результатов опросов, безусловно, нужно учитывать разницу показателей количества респондентов, поэтому, не делая глобальных выводов, анализируя ответы представителей армянской диаспоры в сравнительно небольшой исторической ретроспективе, можно заметить некие особенности, которые впоследствии при дальнейшем изучении можно будет оценить либо как спорадические, либо как устоявшиеся.

Заключение

Результаты двух опросов показали, что в коллективной памяти армян усиленно подкрепляется дискурс победы – не зря самым важным историческим событием армянская диаспора назвала в 2018 году крещение и принятие христианства в качестве государственной религии первыми в мире, а в 2024 году – победу в Великой Отечественной войне.

Триумф необходим для формирования чувства гордости, патриотизма и осознания принадлежности к нации с богатой историей. Кроме того, наблюдается стремление преодолеть стрессовые события прошлого и заново осмыслить идентичность диаспоры.

Условия современного мира требуют обновленного осмысления важности сохранения и популяризации национальных традиций и истории, актуализируя вопрос сохранения памяти о героических страницах прошлого. В этом бурном потоке новизны и перемен, когда многое утрачивает свою ценность, как никогда

важно беречь духовное наследие, которое формировало идентичность народа. Именно коллективная память может выступить как инструмент сохранения идентичности, преодоления чрезвычайно травмирующих событий настоящего и выступить в качестве опоры для построения будущих парадигм существования этноса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Brubaker R. and Cooper F. (2000). Beyond “Identity” – Theory and Society* 29: 1–47.
2. *Марутян А.* Проблемы сохранения армянской идентичности // [Эл. ресурс]: https://miaban.ru/marutyanyan_1/ (дата последнего обращения: 12.09.2024).
3. Стратегия национальной безопасности Республики Армения 2007 год // [Эл. ресурс]: <https://www.mfa.am/filemanager/Statics/Doctrinerus.pdf> (дата последнего обращения: 12.09.2024).
4. Стратегия национальной безопасности Республики Армения 2020 год // [Эл. ресурс]: https://www.mfa.am/filemanager/security%20and%20defense/%20национальной%20безопасности%20Республики%20Армения%202020_0.pdf (дата последнего обращения: 12.09.2024).
5. Самвел Карапетян награжден высшим орденом Армянской Апостольской церкви // [Эл. ресурс]: <https://tashir.ru/media/news/2024/samvel-karapetyan-nagrzhden-vysshim-ordenom-armyanskoj-apostolskoj-tserkvi-.html> (дата последнего обращения: 1.10.2024).
6. *Tölölyan K. The Armenian Diaspora and the Karabagh Conflict since 1988. In Diasporas in Conflict: Peace Makers or Peace Wreckers*, ed. Hazel Smith and Paul Stares. N.Y. 2007. 318p.
7. Итоги ВПН-2020. Т. 5. Национальный состав и владение языками // [Эл. ресурс]: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladyenie_yazykami (дата последнего обращения: 12.09.2024)
8. *Becker C. Everyman His Own Historian*. N.Y. 1935. 265p.
9. *Геворкян Г.Н.* Особенности коллективной памяти современной армянской диаспоры Москвы // «Человек и культура», 2020. № 3. СС. 33–42.

NATIONAL HISTORY OF THE REPUBLIC OF ARMENIA IN THE PERCEPTION OF THE ARMENIAN DIASPORA IN RUSSIA

E. Roeva-Mkrtchyan

*Laboratory of the History of Diasporas and Migrations of the
Faculty of History of MSU named after M.V. Lomonosov*

ABSTRACT

The disintegration of the Soviet Union and the formation of the independent sovereign Republic of Armenia provided its leadership with the opportunity not only to develop strategies for building its foreign and domestic policies, but also created conditions for the formation of its own historical school. The difficult events associated with the consequences of the Spitak earthquake and the conflict with Azerbaijan over the ownership of Nagorno-Karabakh led to the fact that the pantheon of national heroes of the Republic of Armenia has expanded significantly.

Due to the fact that almost three times more Armenians live outside of Armenia, it seems important and significant to analyze how the historical heritage of Armenia is reproduced in the diaspora and its national heroes are honored.

Since the largest Armenian diaspora lives in the Russian Federation, it was chosen as the object of the presented report, which is based on the materials of our own field research conducted in 2024, as well as in earlier periods.

Keywords: Armenian Diaspora, Armenian Diaspora in Russia, Identity.

Сборник статей международной арменоведческой конференции «Мирумяновские чтения»

Главный редактор РНИ – М.Э. Авакян

Редактор – А.С. Есаян

Компьютерная верстка – А.С. Бжикян

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

Заказ № 19

Подписано к печати 12.06.2025г.

Формат 70x100^{1/16}. Бумага офсетная № 1.

Объем 15.7 усл. п.л. Тираж 100 экз.