

**ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ ՈՐՊԷՍ ԻՄԱՍՏ ԳՈՅՈՒԹԻԻՆՆ
ՈՒ ԿԵՐՊԱԻՈՐՈՒՄԸ
ՄՈՎԱԷՍ ԽՈՐԵՆԱՑՈՒ ՊԱՏՄԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳՈՒՄ**

«Պատմութեան գոյութեան ու մարդկութեան կեանքում մասնակցութեան բուն կոչումը եւ ըստ այդմ՝ դիտաւորութիւնն ու կատարումն է՝ հասկացուել ու մեկնորոշուել՝ իրենում որպէս «պատմատեսութիւն» կերպացեալ եւ կեանքի էական եղելումից արդէն որպէս բուն «պատմելիք» բովանդակեալ երկմիասնական իմաստութեան ներկայութիւն՝ «ընթերցատեք» եւ «ուսումնատեք» ամենքի՝ ժամանակակիցների ու սերունդների մարդկային իմքնութեանը, կենսակերպին ու մշակոյթին ի կատարելութիւն»:

Ռ. Ք.

1. Արխատտէլի ու այլ իմաստասէրների երկերում եւ այդ թուում՝ նաեւ Դաւիթ Անյաղթի կողմից իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատութիւնում գոյի գոյութեան հարցադրումը գրեթէ ամենայն իրողութեան նկատմամբ¹, ինչպէս նաեւ «իմաստասիրութեան» առնչութեամբ եւս այդ հարցադրման ձեւակերպումը² մեզ իսկութեան որոնման ուղի է բացում ու հարթում նաեւ «պատմութիւն» գոյաւորի գոյութեան որպիսութեան բացայայտման խնդրակարգում: Դաւիթ Անյաղթը գրում է՝ «բարւոյ թուի ինձ ... արուեստիցն հաւանել որոշմանց, որք ասեմ՝ թէ պարտ է գրեթէ յամենայն իրողութիւնս զչորսս զայսոսիկ խնդրել զգլուխս. եթէ է՞, եւ զի՞նչ է, եւ որպիսի՞ ինչ է, եւ վասն է՞ր է»³:

1 ԴԱԻԻԹ ԱՆՅԱՂԹ, Սահմանք իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնք փիլիսոփայական, (աշխ.) ԱՐԵՒՇԱՏԵԱՆ, Ս., Երեւան 1980, 29:

2 Անդ, 31-37:

3 Անդ, 29:

Մովսէս Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգի եւ ըստ այդ հայեցողակարգի՝ պատմութեան որպէս այդպիսին գոյութեան իսկութիւնը յայտող իմաստի, որում եւ՝ իմաստութեան խորհուրդի հասկացման ու մեկնորոշման մեկնողական խնդրակարգում⁴, այսպիսով, էական է սկզբունքային ու հետեւողական այդ հարցադրումներով նրա «Պատմութիւն Հայոց» երկի եւ նրանում ներկայ պատմատեսութեան քննութիւնը:

Դաւիթ Անյաղթի աշխատութիւնում շարադրուած եւ գիտական մեկնութեան պրակտիկայի (էկզեգետիկայի) ընդունուած կարգում ութ կէտից բաղկացած խնդրաշարում⁵ երկրորդ կէտի՝ «պիտանացու»ի հարցադրութիւնն ամենաընդհանուր առմամբ ուղղուած է «գոյի գոյութեանը», իսկ յատկապէս մեր դէպքում՝ պատմութեան գոյութեանը: Ընդ որում, պատմութեան բազմաբովանդակ ու մէկ-միասնական խնդրակարգի՝ պատմութեան որպէս այդպիսին գոյութեան⁶, նկատմամբ հարցադրելով «պիտանացուն», բացայայտելի է դառնում այդ ամբողջական հարցադրութեան երկու մաս: «Պիտանացու»ի հարցադրութեան առաւել ակնյայտ մասը, որ ստոյգ կը լինի անուանել՝ երկրորդ մաս, «պատմութեան գոյութեան», այսինքն՝ «ի՞նչ է պատմութիւնը» հարցն է, երբ հարցադրում է «պատմական գոյաւորը», նոյնն է թէ՛ «պատմութիւնը որպէս գոյաւոր» եւ որպէս այդպիսին՝ հարկ է սկզբունքօրէն հասկանալ բուն «պատմելիքը», անցեալում ու հէնց պատմիչ հեղինակի ներկայում «պատմուածը» եւ ընթերցողի ներկայում, այսինքն՝ «տեքստ-ընթերցող» իրադրութիւնում եւ հէնց ընթերցանութեան ներկայ յարաբերութիւնում՝ «պատմողը»: Պատմութեան որպէս գոյաւոր՝ եռատեսակ այս

4 Այս մասին մանրամասն տե՛ս ՔՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ., Հերմենեւտիկական խնդրակարգի ներկայութիւնը պատմութիւնում եւ Մովսէս Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգը – Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողով՝ «Հայագիտութիւնը եւ արդի ժամանակաշրջանի մարտահրաւերները», գեկուցումների ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹԻՒՆ» հրտ., Երեւան 2014, 544-547:

5 ԴԱԻԹ ԱՆՅԱԼԹ, Վերլուծութիւն «Ներածութեան» Պորփիրի – Երկասիրութիւն փիլիսոփայական, Երեւան 1980, 107-109: Աւելի համառօտ՝ վեց կէտով, տե՛ս նաեւ Մեկնութիւն «Ստորագութեան», 220-225:

6 Այս մասին մանրամասն տե՛ս ՔՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ. Խ., Մովսէս Խորենացին եւ պատմութեան խնդրակարգը, «Մանկավարժութեան եւ հոգեբանութեան հիմնախնդիրներ», Ա., Երեւան 2013, 148-160. Բ., 110-134:

կերպերում (մոդուսներում) եւ հարցադրումներում հասկացման եւ խորհրդածող մտորումի «խնդրոյ նիւթը»՝ պատմութեան՝ որպէս «ի՞նչ» գոյութիւնն է: Նշենք նաեւ, որ «պիտանիութեան» հայեցակէտից ընտրուած եւ պատմութիւնը որպէս «գոյաւոր» կայացնող ամենայն այս կերպերի (մոդուսների)՝ «պատմելիքի», «պատմուածի» ու «պատմողի», միով բանիւ՝ պատմութեան բոլոր «noema»-ի առանձնայատկութիւնների բացորոշումն իրագործուել է մէկ այլ յօդուածում⁷, ներքուստ կարգաւոր ու զատորոշ հետեւեալ հարցադրութեամբ՝ «ինչպիսի՞ գոյաւոր է պատմութիւնը», «որպէս «ի՞նչ է» կայանում պատմութիւնը» կամ՝ «ի՞նչ է», «ինչպիսի՞ ինչ է» եւ «ինչի՞ համար է պատմութիւնը»:

«Պատմութիւն» գոյաւորի գոյութիւնն իր ամբողջականութեան ու լրումի մէջ հարցաւորելով ու հասկացման հետամուտ լինելով, բուն պատմելիքի առանձնայատկութեան բացայայտմանը զուգադիր ու առաջնային, հարկ է նախ՝ առաջադրել «պիտանացու»-ի հարցադրութեան ոչ այնքան ակնյայտ, այլ նոյնիսկ անսպասելի՝ առաջին մասը: Ո՞րն է այն: «Պիտանացու»-ի հարցադրութեան առաջին մասում հարցադրուում, հասկացուում ու մեկնողաբար բացորոշում է «պատմութեան գոյութիւնը», որում եւ՝ կեանքի նշանակալի եղելումից պատմութեան գոյացումն ու լինելութիւնը՝ որպէս իմաստ իր կերպաւորմամբ: Այստեղ արդէն հասկացման եւ խորհրդածող մտորումի «խնդրոյ նիւթը»՝ պատմութեան «ի՞նչպէս» գոյութիւնն է: Արդարեւ, «պատմութիւն» գոյաւորի որպէս այդպիսին գոյութեան բովանդակ իսկութիւնը հնարաւոր չէ հասկանալ առանց պատմութեան՝ առանձնակիօրէն նաեւ հէնց գոյութեան սկզբունքային ու առաջնային հարցադրման: Խնդիրն այն է, թէ Մովսէս Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգում ինչպիսի՞ն է պատմութեան որպէս այդպիսին գոյութիւնը, որն իր այդ որպիսութեամբ իբրեւ պիտոյական է նկատել տալիս պատմել պատմութիւն՝ նրանով հաղորդուող հոգեւոր ուսուցմամբ մարդկային ինքնութիւնն ու կենսակերպը

7 Տե՛ս ՔՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ., Պատմական գոյաւորը. Պատմութիւնը որպէս պատմելիք, պատմութեան իմաստը եւ հէնց պատմութեան Մովսէս Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգում, «Մանկավարժութեան եւ հոգեբանութեան հիմնախնդիրներ», Գ., Երևան 2014, 144-172:

այս կեանքում բարեկարգելու եւ մարդկային կեցողութիւնը փրկութեան ուղղելու ու յաջողելու համար:

2. Աստ՝ ամենայն գոյի կամ իրողութեան նկատմամբ Դաւիթ Անյաղթի կողմից նշուած չորս հարցերից քննողաբար խորհրդածութեան է ենթակայ առաջին՝ գոյութիւն ունի՞ արդեօք, հարցը: Իր երկում իմաստասիրութեան՝ առաջնահերթօրէն այսկերպ հարցադրումն ու իմաստասիրութեան գոյութիւնը հաստատող իսկութեան բացորոշումը նա ներկայացնում է Պիհոն իմաստակի չորս փաստարկներին իր պատասխաններում⁸: Ահաւասիկ, այդկերպ հարցադրումն ուղենշում է նաեւ հէնց «պատմութեան ի՞նչպէս գոյութեան» իսկութեան որոնումը: Սակայն, աստ հարկ է նաեւ ամրագրել, որ պատմութեան գոյութեան իսկութիւնը հնարաւոր է հասկանալ ու մեկնողաբար բացորոշել միայն հասկացման մէջ նախընտրելի լրումի ու կատարելութեան ձգտմամբ եւ հասանումով՝ ըստ մարդկային կարողութեան: Ի՞նչպէս հասկանալ ասուածը: «Պատմութեան ի՞նչպէս գոյութեան» հարցադրումն իրենում նկատի ունի աւելին, քան սոսկ «գոյութիւն ունի՞ արդեօք պատմութիւնը» հարցադրումը: «Պատմութեան ի՞նչպէս գոյութեան» հարցադրումը իրենում կարողականութիւն ունի պատմութեան գոյութեան իսկութեան հասկացման մէջ ուղղորդուել զէպի այդ իսկութեան լրումի կատարելութիւն, ըստ մարդկային կարողութեան: Ի՞նչպէս:

Պատմութեան որպէս այդպիսին գոյութեան իսկութիւնը յայտող իմաստի որոնման խնդրակարգը, ըստ իս, անհրաժեշտ ու նախընտրելի է դարձնում աստ անդրադառնալ ոչ միայն «գոյութիւն ունի՞», արդեօք, պատմութիւնը» առաջնային հարցին, այլեւ նրա հետ մէկտեղ ու յաջորդական միւս հարցին, որ «եթէ այո, գոյութիւն ունի, ապա՝ ի՞նչպէս գոյութիւն ունի պատմութիւնը որպէս այդպիսին» եւ, ըստ իս, կարելի է նոյնիսկ հարցադրել, թէ՛ «ի՞նչպիսին է պատմութեան գոյութեան իւրայատուկ, սեփական մոդուսը»: Այսկերպ հարցմանը նոյնական ու համահունչ է եւ դրանով առաջադրուած խնդրակարգին է հետամուտ նաեւ հարցի ձեւակերպումը ըստ կանտեան այն հարցադրման, ըստ որի՝ եթէ գոյութիւն ունի, ապա՝ «ի՞նչպէս է հնարաւոր պատմութիւնը (պատմութեան գոյութիւնը) որպէս գիտութիւն»: Ըստ

8 Տե՛ս ԴԱԻԻԹ ԱՆՅԱԴԹ, Սահմանք իմաստասիրութեան, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, (աշխ.) ԱՐԵՒՇԱՏԵԱՆ, Ս., Երեւան 1980, 31-37:

իս, հարցադրութեան այդ բանաձեւը, գոյութեանական ու նպատակաբանական երկմիասնական իսկութեան՝ մարդկային կարողութեանը հասանելի առաւել լրիւութեան կատարելութեանն ուղղորդուած բացորոշութեամբ, ըստ իս, հարցադրութեան այդ բանաձեւը կարելի է առաջադրել հետեւեալ կերպ՝ «Ի՞նչպէս է սկզբունքօրէն հնարաւոր, անհրաժեշտ ու նաեւ նախընտրելիօրէն պիտոյական՝ պատմութեան գոյութիւնը որպէս այդպիսին»։ Նկատենք նաեւ, որ պատմութեան «Ինչպէս» գոյութեան քննութիւնն իրենում ներառում է «Ինչի՞» համար, ի՞նչ նպատակով ու իմաստաւորութեամբ գոյութիւն ունի պատմութիւնը» խընդրաշարը։

3. Պատմութեան բնութիւնը տարբեր է աշխարհի ու կեանքի բնութիւնից։ Պատմութեան գոյութեան կերպը սկզբունքօրէն տարբեր է աշխարհի ու կեանքի գոյութեան կերպից։ Ո՞րն է պատմութեան գոյութեան առանձնայատկութիւնը՝ ի տարբերութիւն իր ուսումնասիրութեան առարկայ հանդիսացող՝ աշխարհի ու կեանքի իրադարձութիւնների ու գործերի։

Պատումի եւ պատմութեան կամ պատմագիտութեան ուսումնասիրութեան առարկան, ինչը միջին դարերի սուրբ հայրերի քրիստոնէական իմաստասիրութեան աշխատութիւններում ասւում է՝ (պատմութեան) «ենթակայ»⁹, որպէս այդպիսին նկատի ունենալով պատմութեան ուսումնասիրութեան եւ-կամ գործառնութեան ենթակայ տիրոյթը, այս աշխարհի եւ դրանում՝ մարդկային ինքնութեան, կեանքի ու մշակոյթի գոյութիւնն է՝ ընդհուպ մինչեւ պատմիչ անձի ներկայ ժամանակը, ընդամին, ոչ թէ համայն իրենում բովանդակող ամբողջը, այլ՝ այդ ամենայնում էականօրէն նշանակալի եղելումը։

Ի՞նչ բնոյթի է պատմութեան ուսումնասիրութեան առարկայ հանդիսացող մարդկային իրողութիւնների գոյութիւնը։ Այլ կերպ ասած՝ ինչպիսի՞ն է գոյութեան այն կերպը (մոդուսը), որ եւ յատուկ է պատմութեան առարկայ՝ մարդկային իրողութիւններին։ Այն, ինչը նկատի ունենք եւ-կամ հասկանում ենք «գոյութիւն» ստորոգելով (կատեկորիայով) ու «գոյութիւնը որպէս այդպիսին» բանաձեւով նշելով, իրենում բովանդակում է ամենայն գոյ(ողն)երի գոյութեան՝ իրենց կոնկրետութեան մէջ բազմայլ կերպերի ամենաընդհանուր՝ զուտ ու միմիայն «գոյութիւն

9 ԴԱԻԻԹ ԱՆՅԱՂԹ, Վերլուծութիւն «Ներածութեան» Պարփիւրի - Երկասիրութիւն փիլիսոփայական, Երեւան 1980, 46:

ուեննալու» յատկութիւնը, առանց գոյերի գոյութեան առանձնա-
յատուկ ու տարբերակուող կերպերի այլեւայլ զանազանութիւն-
ների զատորոշման: Եւ հարկ է ամրագրել, որ ի տարբերութիւն
Աստուծոյ եւ աստուածային իրողութիւնների գոյութեան կեր-
պերի, այլ է մարդկային իրողութիւնների՝ աշխարհի ու մարդ-
կային կեանքի գոյութեան կերպը:

Ըստ Մ. Հայդեգերի բնորոշման, մարդու գոյութիւնն աշ-
խարհում «հասկացող» ներկայութիւն է (Dasein), որ եւ ամենայն
աշխարհն իր նկատմամբ «ներկայաւորում է» իրեն ներյատուկ
«հասկացող» գոյութեան կերպով¹⁰: «Այդ գոյաւորին (մարդուն –
Ռ. Բ.) բնորոշ է, որ նրա գոյութեամբ եւ նրա միջոցով գոյու-
թիւնը նրան բացուած է»¹¹: Մարդու գոյութիւնը, ըստ էու-
թեան, աշխարհում իւրովի ներկայող եւ իր այդ իւրայատուկ
ներկայութեամբ՝ համայն աշխարհն իր բոլոր գոյերով հանդերձ
իր նկատմամբ ներկայաւորող գոյի գոյութիւն է: Սակայն, ի
տարբերութիւն Մ. Հայդեգերի տեսակէտի, ըստ իս, էականօրէն
նշանակալի է ամրագրել, որ մարդկային հասկացող կեցողու-
թեանը¹² գոյի ներկայութիւնը կարող է լինել ոչ միմիայն ֆիզի-
կական բնութեան առանձնայատկութեամբ, այսինքն՝ ոչ սոսկ
ֆիզիկական կերպաւորմամբ, մարմնականօրէն թանձրացական ե-
ղելականութեան եղանակով, այլ՝ կարող է լինել հոգեւոր կամ ո-
գեղէն բնութեան գոյութեան առանձնայատկութեամբ: Մարդկա-
յին հասկացող գոյակերպին որեւէ գոյի ներկայութիւնը կարող է
լինել էութեամբ աննիւթական, անմարմնաւոր, իմաստային կամ
նշանակութեանական կերպի մէջ, եւ դա կարող է լինել զուտ ի-
մաստային որեւիցէ միաւոր եւ-կամ հէնց ոգեղէն բնութիւն ու-
նեցող գոյ՝ միտք, գաղափար, տեսութիւն, գիտութիւն... եւ-կամ
հոգի, հրեշտակ, Աստուած: Ըստ իս, հէնց սա է էական ու սկզբ-

10 Մարդու գոյութեան՝ որպէս իսկ «ներկայութեան» («Dasein»), օնտիկ-օն-
տոլոգիական քննութի մասին առաւել մանրամասն տե՛ս ХАЙДЕГГЕР М.,
Бытие и Время, Изд. “AD Marginem”, М. 1997, 12-14:

11 Անդ, 12:

12 Մ. Հայդեգերի «Dasein» հասկացութիւնը ճշգրիտ կերպով որպէս «ներ-
կայութիւն» թարգմանելուց բացի իմաստ ունի օգտագործել եւ իմ աշ-
խատութիւններում կիրարկում է նաեւ «կեցողութիւն» առաւել չէզոք եւ
մարդու գոյութեան կերպի տարբեր կերպափոխութիւնները արտայայտե-
լու տեսակէտից իր գործածելիութեան մէջ ընդհանրական հասկացութիւ-
նը (տե՛ս ԳՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ., Հանս-Գեորգ Գադամերի փիլիսոփայական
հերմենեւտիկան, «ԳԱՊ», Երեւան 2006, 65):

բունքային այն ճշգրտումը, որն անհրաժեշտ ու նախընտրելի իր պիտոյականութեամբ եւ ամենայն իր հետեւողականութեամբ հարկ է բացորոշել գոյի գոյութեան անթաքնութիւնն ու բուն իսկութիւնը մարդկային հասկացող կեցողութեանն իր ներկայութեան մէջ յայտող իմաստի որոնման, հարցադրութեան ու բացայայտման բովանդակ խնդրակարգում, ինչը Մ. Հայդեգերի կողմից սկզբունքորէն առաջադրուելով հանդերձ, այնուամենայնիւ, այդկերպ ճշգրտութեամբ չի իրագործուում նրա հետազոտութիւններում: Հայդեգերն իր աշխատութիւններում հետազոտում եւ բացայայտել է կամենում հետեւեալ հարցը, թէ՛ ի՞նչպէս է հնարաւորուում գոյի (сущее – գոյողի, կամ գոյաւորի, կամ ֆենոմենի) գոյութիւնը որպէս մարդկային հասկացող գոյութեանը ներկայութիւն, եւ-կամ մէկ այլ ձեւակերպմամբ՝ ինչպիսի՞ն է մարդկային հասկացող կեցողութեանը (Dasein) որեւէ գոյի գոյութեան որպէս ներկայութիւն կերպագործուելու սկզբունքային կառուցուածքը: Բազմաթիւ իմաստասէրների, այդ թւում՝ Արիստոտէլի, Դաւիթ Անյաղթի, Կանտի,... եւ Ժամանակակից մտածողներից նաեւ Մ. Հայդեգերի՝ զանազանակերպ արտայայտուած տեսակէտից՝ ուսեալ եւ համախոհ, մեկնութեան պատմութեան, տեսութեան եւ կիրառութեան վերաբերեալ իմ միւս աշխատութիւններում արդէն ասուել է եւ սոյն յօդուածով ներկայացուող հետազոտական հայեցակարգում եւս անհրաժեշտ է ամրագրել, որ գոյի գոյութիւնը քննելիս՝ հարկ է ի մտի ունենալ, որ գոյի որպիսութեան բոլորատեսակ յատկութիւններին եւ որպէս այդպիսին բացայայտումներին սկզբունքորէն կանխադրեալ է գոյութիւն ունենալու յատկութիւնը եւ գոյութեան իմաստի հասկացումը: Սակայն դրա հետ մէկտեղ նաեւ համաձայն չենք Հայդեգերի այն տեսակէտին եւ-կամ տեսակէտի մեկնաբանութեանը, թէ գոյութեան իմաստը հարկ է քննութեան առնել եւ հասկացմամբ բացայայտել մինչ գոյաւորի վերաբերեալ որեւիցէ հարցադրում առնելու եւ քննութիւն անցկացնելը: Մեր տեսակէտն այն է, որ սկզբունքորէն անհարկի է եւ նոյնիսկ անհնար գոյի գոյութեան որեւիցէ բացայայտում՝ գոյի ուրոյն սեռի բնութեան առանձնա-յատկութիւնից տարանջատ ու անկախ եւ ուրեմն՝ սեռի ուրոյն որպիսութիւնն անտեսող ու այդ բնոյթի բացայայտումների նըկատմամբ նախնական:

Օրինակ, մարդու, որպէս ուրոյն սեռ, բնութեան, այսինքն՝ որպէս այդպիսին (մարդ) գոյութեան կերպն ու զօրութիւնը տարբեր է եւ անօրգանական ու անշունչ իրերի, ե՛ւ բուսականի,

ե՛լ շնչառութեամբ ու նաեւ յատուկ զգայարանների միջոցով զգայելու, այլը ամբողջականորէն ընկալելու ընդունակութեամբ օժտուած ոչ-բանական կենդանականի գոյութեան կերպից ու զօրութիւնից: Ի հարկէ, մարդու գոյութեան կերպին նոյնպէս յատուկ է բուսականի գոյութեան առանձնայատկութիւնները՝ սնուել ու աճել: Դրա հետ մէկտեղ մարդկային բնութեան գոյութեանը յատուկ է կենդանիների գոյութեան առանձնայատկութիւնները՝ շնչառութիւնը եւ առանձին զգայարաններով օժտուած զգայունակութեամբ՝ իրերի վերաբերեալ մասնաւոր զգայութիւնների ու նաեւ ամբողջական ընկալում ունենալը: Սակայն, այդ բոլորը դեռ միայն իրենց համանմանութեան մէջ են որպէս թէ կարգուած տեսանել տալիս մարդկային բնութեան գոյութիւնը եւ որպէս այդպիսին ու այլ գոյերի (անօրգանական, բուսական ու կենդանական) հետ, կարծես, նոյնահաւասար՝ աշխարհում նրա գոյութիւնը բացայայտում են լոկ մասնակցաբար պատկանելութիւն (Մ. Հայդեգեր, Հ.-Գ. Գադամեր): Դրանք աշխարհի անօրգանական, բուսական եւ ոչ-բանական կենդանական կեանքի համընդգրկումի մէջ նոյնա- եւ նմանա-կերպում են, այլ ոչ թէ առանձնայատկում են մարդկային բանական բնութեան գոյութիւնը:

Մարդու գոյութիւնը բանական է՝ Աստծոյ պատկերով ու նմանութեամբ եւ կենդանական սեռի ոչ-բանական տեսակի համեմատութեամբ՝ աւելի պատուաւոր: Մարդու բնութիւնը կամ թէ՛ մարդկային սեռի գոյութիւնը առանձնայատուկ է եւ այլ գոյերն իր նկատմամբ ներկայաւորուող գոյութեան, այսինքն՝ ահա՛-կեցութեան եւ իր իւրովի կենսաշխարհի բացայայտման առումով՝ կենդանականի անբան տեսակից տարբեր: Այլ կերպ ու իւրովի է կենդանին իր շփման ոլորտն ընդգրկուած որեւիցէ իրն ու աշխարհը, որպէս ահա՛-, այժմ- ու աստ-, նաեւ յայտնի- ու յիշելի-կեցութիւն եւ հէնց ներկայութիւն, առանձնացնում անյայտ շրջակայ այլաշխարհից, որն իր շփման, իր կենսագործութեան շրջանակի մէջ ընդգրկուածութիւնից՝ «ահա՛ ու ներկայ»ից, դուրս ու արտաքոյ, շրջապատող ու օտար է: Մարդու գոյութիւնը, բուսականի ու կենդանականի զօրութիւններն իրենում իւրովի ու առաւել նուազ ունենալով, որպէս ուրոյն սեռ, իր բնութեան ինքնութեանը համապատասխան՝ բանական է եւ ինչպէս նշում են ե՛ւ Վ. Դիլթայը, ե՛ւ Մ. Հայդեգերը, ե՛ւ Հ.-Գ. Գադամերը, ե՛ւ Պ. Ռիկորը՝ հասկացող: Ի տարբերութիւն գոյութեան բոլոր այդ կերպերի, մարդկային գոյութիւնը, որպէս

խակ բանական ու «հասկացող», զգայական ու մտաւոր, իր մտաւոր, հոգեւոր եւ մարմնաւոր կեցողութեանն առէձմ շփման ոլորտում ներընդգրկուող իրերը կամ աշխարհը իւրովի «ահա՛-կեցութիւն» կամ «ներկայութիւն» (Մ. Հայդեգեր), «կենսաշխարհ» (Է. Հոլսեռլ), «սեփական աշխարհ» (Հ.-Գ. Գադամեր) առանձնացնելով, դրանց գոյութիւնը իսկութեան մէջ կայացնող է, որ եւ կը նշանակի՝ իրերի գոյութիւնը այդ որպիսութեամբ գոյաւորութեան, ասել է թէ՛ ըստ ինքեան գոյաւորութեան մէջ բացայայտող է: Ինչպէս տեսնում ենք, գոյութեան իմաստի բացայայտումը՝ գոյողի (գոյաւորի) սեռային բնութեան որպիսութիւնից տարանջատ, անկախ ու նախնական, կարող է տանել շեղման եւ, օրինակ, այսրաշխարհում մարդու, ըստ բանական հոգու բնութեան, հոգեւոր կեցողութեան հնարաւորութիւնը ստորաբերել ու յանգեցնել մարմնականին եւ մարդկային հոգե-մարմնաւոր գոյութիւնը նմանակերպել եւ նոյնիսկ նոյնակերպել աշխարհի մէջ մահկանացու-ժամանակաւոր-անցաւոր մարմնական գոյութեանը, ինչը որպէս թերութիւն կարելի է նկատել Մ. Հայդեգերի հայեցակարգում:

Այսպէս, պատմութեան հարցադրումը երկու իր բաղադրատարրերի նկատմամբ բանաձեւմամբ՝ որպէս հարցում «պատմութիւն» գոյաւորի որպիսութեան վերաբերեալ՝ «ի՞նչ է» ու «ինչպիսի՞ ինչ է պատմութիւնը» եւ որպէս հարցում «պատմութեան» գոյութեան վերաբերեալ՝ «ի՞նչպէս գոյութիւն ունի պատմութիւնը», որում եւ նկատի է առնւում անհրաժեշտ ու նաեւ նախընտրելիօրէն պիտոյական հարցում նրա գոյութեան այն սկզբունքային կերպի բացայայտման վերաբերեալ, որում ըստ ինքեան (կամ՝ որպէս այդպիսին) կայացել ու կայանալի է դառնում պատմութիւնը, ահաւասիկ այդ երկու հարցատարրերը՝ իրարից ոչ տարանջատ ու ոչ անկախ եւ մէկը միւսի նկատմամբ որպէս նախնական՝ ճշմարտութեամբ ոչ էլ հնարաւոր, այլ՝ ընդհակառակը, մէկը միւսին ներքուստ անհրաժեշտաբար պահանջող իրենց բնոյթով՝ ներքուստ կարգաւոր ու ամբողջացող միութիւն են կազմում:

Հայդեգերեան մօտեցմամբ՝ պատմութիւնը հարցադրելի է մարդկային հասկացող գոյութեանն իր ներկայութեան մէջ, եւ հասկացումը հետամուտ է «պատմութեան գոյութեան իմաստի» բացայայտմանը: Պատմագիտութեան եւ պատմութեան իմաստասիրութեան համար հայդեգերեան մօտեցումն ու հայեցակարգը, դրանցում ընձեռնուող ու դրանցով բացուող տեսադաշտը, ըստ

իս, կարելի է նկատել որպէս դրականօրէն նշանակալի ու էական: Դրականօրէն էական է այն, որ ըստ այդմ հայեցող մտքի տեսանութեան, գոյի եւ յատկապէս՝ հէնց պատմութեան գոյութեան իմաստի հարցադրումը իրագործուելով որպէս պատմութեան գոյութեան անթաքէութեան բացայայտում, թիւրհասկացման տանող հնարաւոր թիւր կամ շեղ մտային ուղիները կասեցնող ճշգրտման պարագայում, որպէս որոնումի ու հասկացող բացայայտութեան անհրաժեշտ ու նաեւ արժանի խնդիր կարող է տեսանել տալ պատմութեան իսկութիւնը: Սակայն, երբ Հայդեգերի հայեցակարգում որպէս բացորոշ հարցման ենթակայ դիտւում ու որպէս խնդիր է սահմանւում «գոյաւորի գոյութեան»՝ մարդկային հասկացող կեցողութեանը ներկայութիւն դառնալն իր սկզբունքային հնարաւորութեան մէջ, այդ հնարաւորութիւնը չի հետազօտւում ու բացայայտւում գոյի՝ իր բնութեանը համապատասխան գոյութեան կերպի, մարդուն ներկայաւորուելու պատշաճ եղանակի եւ գոյի որակական որպիսութեան, ըստ մարդկային կարողութեան չափի, բացայայտման զօրութեամբ ու իսկութեամբ: Երեւոյթների գոյութեան եւ մարդկային հասկացմանը ներկայանալու կերպը քննութեան չի առնւում գոյի բնութեանը համապատասխան մարմնական-նիւթական եւ ոգեղէն-աննիւթական՝ միմեանցից զանազանող առանձնայատկութիւններին համապատասխան եւ, մասնաւորապէս, ոգեղէնի գոյութիւնը բացորոշւում է մարմնականի ներկայութեան կերպի մէջ:

Կարելի է նկատել, որ մարդկային հասկացող գոյութեանը ներկայաւորուելու եղանակի հարցում եւս Հայդեգերի հայեցակարգում նկատելի են կնճռոտ ու չլաղթահարուած խնդիրներ: Նա է. Հոսեռլից ժառանգում է երեւութաբանական հետազօտութիւններին բնորոշ խստութիւնն ու ճշգրտութեան միտումը: Զանաչողութիւնից առաջ ու կանխադրեալ՝ ամենայն իրերի գոյութեան վերաբերեալ Արիստոտէլի միտքը շարունակելով, ապա եւ՝ երեւոյթի՝ իր բնոյթով գաղափարային, հոսեռլեան ըմբռնումը վերաիմաստաւորելով գոյութեանական երեւոյթի (բնեւեւոյթի, ինքնեւեւոյթի), Հայդեգերը մարդկային հասկացող իմացականութեան մէջ իրերի կամ երեւոյթների ներկայութեանը, որպէս առաջնային, կանխադրում է դրանց գոյութիւն ունենալը: Այդպէս, գոյութեանական յենադրութեամբ քննելով երեւոյթները, դրանց հասկացումը, ըստ երեւութաբանական հետազօտութիւնների ճշգրտութեան, չբխեցնելով ու չյանգեցնելով զգայական-բնապաշտական ու զգացական-հոգեբանական աղբիւրների ու

կերպերի, բացայայտում է որպէս իմաստի, այսինքն՝ իսկութեամբ ոգեղէնի կամ գաղափարականի, զուտ բանական (ոչ-գգայական եւ ոչ-գգացական) ընկալում: Մինչ այս պահը նրա դատողութիւնները ճշմարիտ են եւ ուսանելի, սակայն, զուտ ոգեղէն բնութիւն ունեցող գոյաւորները նրա հետազօտութիւններում ոչ միշտ են ստուգութեամբ քննութեան առնւում իրենց բնութեանը պատշաճութեան եւ մարդկային կարողութեանը հասանելիութեան չափի հետ ճշգրտումով մարդկային կեցողութեանն ու հասկացմանը ներկայաւորուելու եղանակին հարազատ: Հայդեգերի հետազօտութիւններն ու եզրակացութիւնները մտորելու համար նշանակալի հորիզոններ ընձեռելով, երբեմն նաեւ ոչ-ստուգութիւն են բացայայտում այն հարցի տեսանկիւնից, թէ որպէս ու որչափ է հնարաւոր ու որպէս իսկութիւն բացայայտելի մարդու «հասկացող» կեցողութեանը («հասկացող» կարողութեամբ «աշխարհում-ներկայող ու այլը իր նկատմամբ ներկայաւորող» մարդկային կեցողութեանը) որեւիցէ գոյի ներկայութիւն դառնալը: Գոյի, սոցիալական որեւէ իրողութեան կամ երեւոյթի (ինքներեւոյթի, բներեւոյթի) եւ մեր դէպքում՝ պատմութեան ներկայութեան հնարաւորութիւնը եւ կառուցուածքը հարկ է նկատի ունենալ ու բացայայտելի տեսնել այդ ներկայութեան մէջ ներմուտ լինելու եւ մարդկային հասկացող իմացականութեանը հասանելի ու հասկանալի դառնալու հնարաւոր ու պատշաճ կերպի, եղանակի ու չափի մէջ:

Հոգեւորի եւ նիւթեղէնի (կամ մարմնեղէնի) բնութիւնների գոյութեան կերպերը զանազան են: Նիւթեղէնի եւ մարմնեղէնի բնութեան գոյութեան կարգը սահմանեալ է որպէս ժամանակի մէջ գոյութիւն: Այս աշխարհը, որում եւ՝ այս կեանքը, սկզբունքօրէն գոյութիւն ունեն եւ դրանց բաղկացուցիչ իրադարձութիւններն ու մարդկային գործերը հէնց գոյութիւն են ունեցել ժամանակի մէջ եւ հէնց տուեալ ներկայում: Գոյաւորութեան կամ գոյողութեան (сущее-существование) այս սեռի՝ հասկացման արժանի էական առանձնայատկութիւն է այն, որ այս աշխարհը եւ նրանում մարդկային կեանքը տեղի է ունենում որպէս լինող ու անցնող իրադարձութիւն:

4. Պատմութեան ուսումնասիրութեան առարկայ ներկայացող աշխարհի, որում եւ՝ կեանքի, իրադարձութիւնների ու գործերի պարագայում ի՞նչ ասել է՝ «տեղի է ունենում»: «Տեղի ունենալը» այս աշխարհի եւ նրանում մարդկային կեանքի գոյու-

Թեան կերպն է: Այս աշխարհը եւ նրանում մարդկային այս կեանքը գոյութիւն է «ձեռք բերում»՝ տեղի ունենալով: Եւ ասել, թէ՛ ինչ-որ մի «իր եւ-կամ գործ» տեղի է ունենում, կը նշանակի՝ ասել, որ այդ «իրը եւ-կամ գործը» այստեղ ու հիմա ներկայութիւն է ստանում եւ ամենայն իրենում համընդգրկող ու որպէս այդպիսին հաստող գոյութեան մէջ իր սեփական ուրոյն տեղն է «ձեռք բերում»: Գոյի գոյութիւնը կայանում է նրա՝ «ինչ» գոյ եւ «ինչպէս» գոյութեան հիմնային միասնութեամբ: Եւ նկատենք, որ որեւէ գոյի գոյութեան անխսկութեանը կամ այլ կերպ ասած՝ գոյի անխսկական գոյութեանն ենք առնչւում, երբ կայացած ենք տեսնում որեւէ գոյի որպիսութեան («ի՞նչ է յատկապէս այն գոյը, որ գոյութիւն ունի») եւ գոյութեան կերպի («ի՞նչպէս է գոյութիւնը այդ յատուկ գոյի») միջեւ անհամապատասխանութիւն, որից թէեւ սկզբունքօրէն զերծ է չըլձակայ անշուշտ, բուսական ու կենդանական աշխարհը՝ ինքնին իր գոյութիւնում, այնուամենայնիւ ու ցաւօք, շատ յաճախ է այն պատահում ու անընդմէջ իրագործւում մարդկանց կեանքի գործերում ու նաեւ մարդկային գործունէութեան մասնակցականութիւնն իրենում ունեցող կամ ներգործութիւնն իրենում կրող անշուշտ, բուսական ու նաեւ կենդանական բնութիւնների աշխարհի իրադարձութիւններում:

Ամենայն իրողութիւն իրեն որպէս այդպիսին հաստում է իր՝ «ինչ գոյ» որպիսութեան զօրութեան (պոտենցիայի) ու դրան համապատասխան կամ անհամապատասխան իրագործութեան եւ հէնց դրանց «ինչպէս գոյութեան» կերպի միասնութեամբ: Եւ երբ ասւում է, թէ որեւէ «ինչ» «տեղի է ունենում», նկատի է առնւում տուեալ գոյի գոյութիւնում՝ գոյի եւ իր գոյութեան հէնց այդ միասնութեան որեւէ կերպ ու որեւէ չափ ներ-կայացումը, որ եւ կը նշանակի՝ իրեն պատշաճ «տեղ»-ագտնութիւնը ամենայն իրենում ընդգրկող ու ըստ իւրեանց առանձնայատուկ որպիսութեան կայացնող գոյութիւնում: Ամենայն գոյ որպէս այդպիսին կայանում է՝ իրեն իր իսկ «տեղով» եւ-կամ «տեղում» հաստելով եւ այսու՝ իրեն իր ուրոյն «տեղով» որպէս արդէն եղելական փաստելով: Ահաւասիկ, «տեղի ունենալու» այդկերպ իմանալի բացորոշութեամբ՝ այս աշխարհը, որում եւ՝ մարդկային այս կեանքը, ինչպէս եւ արդէն ասուեց, գոյութիւն է ունեցել եւ ունի որպէս լինող ու անցնող համահիւս իրադարձութիւն:

5. Գոյաւոր է ու իրեն յատուկ կերպով գոյութիւն ունի ոչ միայն պատմութեան ուսումնասիրութեան առարկայ հանդիսացող մարդկային իրողութիւններն իրենում բովանդակող աշխարհը եւ-կամ կեանքը, այլեւ հէնց ինքը՝ պատմութիւնը եւ, առհասարակ, ամենայն գիտութիւն: Ուստի էական է նաեւ հարցադրել, թէ ինչպիսի՞ն է պատմութեան գոյութեան կերպը:

Իւրաքանչիւր մարդ հարց է տալիս ամենայն գոյի՝ աստուածային ու մարդկային իրողութիւնների, վերաբերեալ եւ ամենայն հնարաւոր հարցաւորմամբ՝ բացայայտում ու կեանքի է կոչում իմաստը: Մարդը բովանդակ աշխարհի, իր ինքնութեան, իրենով եւ-կամ իրենում ապրողոյ կեանքի ու նաեւ այլոց՝ նախնեաց ու ժամանակակիցների ինքնութեան ու կեանքի, համայն մշակոյթի եղելութիւններ հարցաւորելով՝ «ի՞նչ է», «ինչպիսի՞ ինչ է», «ի՞նչպէս գոյութիւն ունի», «ինչո՞ւ հէնց այդ է եւ հէնց այդպիսին է», «ինչի՞ համար է», ըստ էութեան, ի յայտ է բերում ու կեանքի կոչում եւ այդկերպ իսկ՝ կենագործում իմաստ ու հէնց մշակոյթ, որում եւ՝ ամենայն գիտելիք ու գիտութիւն եւ, անշուշտ, նաեւ պատմութիւն: Ըստ սուրբ հայրերի քրիստոնէական իմաստասիրութեան, մարդը աշխարհում հարցանում, որոնում ու գտանում է իմաստ եւ իմաստութիւն, ինչը ըստ իր աննիւթական բնութեան ու նաեւ ի բնէ աշխարհինը չէ, թէեւ ներդրուած ու ներկայ է նրանում եւ աշխարհն իսկ՝ իմաստութեան ու իմաստի կերպաւորութեամբ է եղելականացել:

Կարելի է նկատել ու ամրագրել, որ ի տարբերութիւն այլ կենդանիների, մարդուն չի բաւարարում կեանքը՝ սոսկական իր լինելութեան մէջ: Մարդուն չի բաւարարում, ամենայն իր մասամբ, «աշխարհ» համայնապատում իրադարձութիւնը՝ նիւթեղէն իր բնութեամբ եւ ժամանակայնօրէն յարահոս ու անցողիկ իր գոյութեամբ: Մարդուն չի բաւարարում «աշխարհի» սեփական, զուտ «աշխարհ»ային բնութեանն ու «անցք»ային, որ կը նշանակի նաեւ՝ անցողիկ, գոյութեանն իր մասնակացաբար այն պատկանելութիւնը, որով կ'իրագործուէր աշխարհի դեռ միայն ըստ ինքեան գոյութիւնը: Ինչո՞ւ: Մարդկային անձին, մարմնում բնակեալ նրա աննիւթական ու անմահ բանական հոգուն չի բաւարարում եւ սկզբունքօրէն իսկ չի կարող բաւարարել նիւթեղէն, լինող ու անցնող բնութիւն ունեցող այս աշխարհն ու կեանքը: Մարդկային ինքնութիւնը, ըստ իր բանական հոգու բնութեան, կարիք ունի հոգեւոր կեցողութեան, եւ աշխարհն ու

կեանքը չի կարող նրան բաւարարել սոսկ իր անցողիկ լինելութեան մէջ: Մարդկային բանական ու աննիւթական հոգին «այս աշխարհ», որում եւ՝ «այս կեանք», նիւթեղէն իրադարձութիւնը փոխակերպում կամ աւելի ճշգրիտ՝ վերակերպում է իր աննիւթական բնութեանը համապատասխան, վերածում է զուտ աննիւթեղէն իմաստի եւ այդկերպ միայն ընկալում այն: Իր բանականութեան ու հէնց մտածելու կարողութեամբ կամ զօրութեամբ մարդկային հոգին աշխարհի ու կեանքի եղելութիւնը վերակերպում է իմաստի եւ միմիայն իմաստային-աննիւթական գոյութեան կարգում ու իմաստային կերպաւորութեամբ դրանք իրենում ընկալում: Այսկերպ՝ մարդը ստեղծում է «իմաստի աշխարհ» եւ հէնց մշակոյթ՝ նիւթի ոգեղէնութիւն եւ-կամ ոգեղէնի նիւթեղէն կերպաւորութիւն:

Մարդը ստեղծում է իմաստային աշխարհ՝ հէնց իմաստով միջնորդաւորելով իր յարաբերութիւնն աշխարհին: Քանզի, ինչպէս եւ կարելի է հասկանալ սուրբ Հայրերի քրիստոնէական իմաստասիրութիւնից, այս աշխարհում ու այս կեանքում մարդկային բանական հոգու կամովի ընտրութեամբ՝ նիւթեղէն ու մարմնեղէն բնութեան հետ անմիջականօրէն կապուելու դէպքում՝ հիւանդանում է հոգին եւ ձեռք բերում մոլութիւններ¹³: Աննիւթական ու անմահ հոգին այս աշխարհն ու այս կեանքը վերակերպում է իր բնութեանը համապատասխան գոյաւորութեան՝ իմաստի, այսինքն՝ նոյնպէս աննիւթական ու ժամանակի «գերութիւնից» ազատ գոյակերպութեան:

Մարդկային բանական հոգու գոյութիւնը որպէս այդպիսին է, այսինքն՝ կարող է կայանալ, մնալ ու կատարելագործուել որպէս այդպիսին, ամէնուրեք ու ամէներբ իր կեցողութեան ներկայում իր գոյութեան իսկութիւնը հաստելով միմիայն իր բնութեան կոչմանը համապատասխան: Մարդկային հոգին իր քնութեանը հարազատ գոյութեան կարգում, այլ ոչ՝ ստորանկեալ ու մոլութիւններով ախտացեալ ու հիւանդացեալ կեցողութեամբ, աշխարհն ու կեանքն ընկալում է միայն որպէս իմաստ եւ դրանում՝ խորհրդածում իմաստութիւն:

13 Այս մասին՝ մանրամասն մեկնորոշմամբ հանդերձ, տե՛ս ՋիՋԵԱՆ, Ա. - ԲՈԶԱՐԵԱՆ Ռ., *Սոցիալական աշխատանքը, քարեգործութիւնը եւ քրիստոնէական կենսակերպի արմատաւորումը*, ԴԱԼԼ հրատարակչութիւն, Երեւան 2009, 111-114, 115-118. տե՛ս նաեւ ԲՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ., *Ինքնութիւն՝ եւ սեփականութիւն* - Ինքնութիւն, Ա., Երեւան 1995, 40-45:

Ահաւասիկ, ամենայն գիտութիւնները, որոնցում եւ՝ պատմութիւնը, գոյանում ու կատարելագործւում են հէնց այդ սկզբունքային կառուցուածքով: Եւ ըստ Մովսէս Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգի, պատմութիւնը որպէս այդպիսին գոյութիւն ունի ոչ աշխարհի ու կեանքի իմաստա-նիւթեղէն, այլ՝ զուտ իմաստային կերպաւորութեամբ, գոյութիւն ունի որպէս իմաստ, որ եւ պատմական աւանդութիւնում կամ պատմական բանախօսութիւնում (discourse) իր ներկայութեան կերպում սկզբունքօրէն ենթակայ լինելով անհետացման՝ անհրաժեշտօրէն կարիք ունի պատմագրութեան, ինչի նշաւակելի պակասը հայոց կեանքում եւ դրուատելի առաւելութիւնը յունական մշակոյթում Պատմահայրը բազմիցս նշում է իր երկի սկզբում¹⁴: Նրա պատմահայեցակարգում պատմութիւնը աշխարհի, որում եւ՝ մարդկային ինքնութեան, կեանքի ու մշակոյթի, նշանակալի եղելումի՝ պատճառով հանդերձ, իսկութիւնը յայտող նշանակութիւններ իւր-կամ իմաստների բացայայտութիւն ու միահիւսութիւն է:

6. Ինչպէս հին յոյները (Հերոդոտոս եւ Թուկիդիտէս), այնպէս էլ՝ Մովսէս Խորենացին պատմութեան իր աշխատութիւնն ըմբռնում է որպէս հետազոտութիւն: Նրա պատմութիւնը, որպէս իսկ հետազոտութիւն, քննողաբար հասկանում ու մեկնողաբար բացորոշում է նախկին ու որոշ չափով նաեւ իրեն ժամանակակից կեանքի նշանակալի եղելումի իսկութիւնը, նշանակալի՝ մարդկային ու ազգային ինքնութեան ու կենսակերպի առաքինի կարգաւորութեան ու այսկերպ՝ հէնց բարեկարգութեան առումով: Իսկութիւն որոնող ու բացայայտող այդ խնդրակարգի նկատմամբ նրա պատմութիւնը կայանում է որպէս գիտութիւն, ըստ էութեան, իրագործուելով «Իսկութիւն բացայայտող» իր կոչմանը համապատասխան մեթոդաբանութեամբ:

Անցեալից սերունդներին են աւանդուել պատմողականութեան զօրութիւն ունեցող մշակութային հետքեր եւ-կամ իրագործում ունեցող գրութիւններ, որ եւ հետազոտողին ներկայանում են որպէս պատմական աղբիւրներ: Պատմուող աւանդութեան առնչութեամբ կարելի է ամրագրել, որ պատմութիւններն իրենց դրուագապատումներում եւ նոյնիսկ ողջ բովանդակութիւնում յստակ գործ են ունենում իրական կեանք-ամբողջի համեմատ միշտ տեղային ու մասնաւոր անցուղարձի հետ եւ նոյնիսկ այս պարագայում՝ պատմում այդչափ մասնաւոր անցուղարձի ի-

14 ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, 5-12:

րական բովոլամ հէնց միայն էականօրէն նշանակալի եղելումի իսկուլթիւնը յայտող իմաստը: Այսպէս, կարելի է արձանագրել, որ իւրաքանչիւր պատմութեան ու նաեւ Մովսէս Խորենացու հայոց պատմութեան՝ առ գիտութիւն կոչուած գոյութիւնը կայանում է պատմողականութեան զօրութիւն եւ-կամ ուղղակիօրէն իրագործում ունեցող զանազան աղբիւրներով սերունդներին փոխանցուող բանաւոր կամ գրաւոր պատմական աւանդութեամբ՝ անցեալի համընդգրկուն կեանքի բովից արդէն իսկ չափաւորութեամբ հաղորդուող անցուղարձի շրջանակից՝ պատմիչ ու պատմաբան անձի եւ հէնց Պատմահօր կողմից նորովի մի չափաւորութիւն եւս ներմուծող ընտրութեամբ՝ որպէս էականօրէն նշանակալի աւանդանցուած եղելումի իսկութեան քննողաբար հասկացմամբ ու մեկնորոշմամբ: Հասկացեալ այդ բովանդակութիւնը արդէն նաեւ նորովի իմանալիութեան հնարաւորութեամբ է ժամանակակիցներին ու սերունդներին փոխանցում իսկութիւնը: Մովսէս Խորենացին գրում է պատմութիւն՝ հայոց կեանքի նշանակալի եղելումի իսկութիւնը յայտող իմաստը, որում եւ՝ իմաստութեան խորհուրդը, գրով հաստատեալ՝ ընթերցասէր ժամանակակիցներին ու սերունդներին՝ ի ներկայութիւն հնարաւորելով: Ըստ նրա, պատմութիւնը եւ, մասնաւորաբար, հայոց պատմութիւնը սկզբունքօրէն որպէս այդպիսին՝ աշխարհի, որում եւ մասնակից՝ մարդկային ու հէնց հայոց ինքնութեան, կեանքի ու մշակոյթի, եղելումի հետազօտութիւն եւ իսկութիւնը յայտող իմաստներին՝ ի խօս եւ-կամ ի գիր միահիւստութիւնն է՝ քննողաբար հասկացուած ու մեկնողաբար բացորոշուած իմաստութեան խորհուրդները «ընթերցասէր»¹⁵ եւ իմաստութեան «ուսումնասէր»¹⁶ սերունդների հասկացման սիրուն ու կեանքին՝ առ ի ներկայութիւն հնարաւորող իր հիմնարար դիտաւորութեամբ, կերպարանմամբ ու կատարումով:

Պատմական աւանդութեան նկատմամբ, արդարեւ, հարկ է որպէս «իսկութիւն որոնող» բնորոշել ու հէնց իրագործել ոչ սոսկ հասկացումը, այլ՝ քննողական հասկացումը, քանզի որքան էլ որ պատմական աւանդութիւնն ինքնին սկզբունքօրէն հարկի է մեկնորոշել իսկութեանը նպատակամէտ կոչմամբ, այնուամե-

15 «Իսկ դու, ո՛վ ուշիմ ընթերցասէրդ, հայեա՛ց ... եւ գարմացի՛ր»: Ամդ, 17 (գլուխ Ե, տ. 12-14):

16 «... ո՛վ ուսումնասէր դու եւ յայտնիկ զմեզ աշխատեցուցանող» Ամդ, 22 (գլուխ Զ, տ. 11):

նայնիւ, մեծաքանակ իր արտայայտութիւններում իսկութեան հնարաւոր ներկայութիւնը նրանում խոնահիւս մէկտեղուած է՝ նոյնպէս հնարաւոր մարդկային ինքնակամ ու կամայածին, չափազանցուած ու առասպելական եւ հէնց պատրանքային անիսկութեանը: «Զհաւաստին որչափ կարացեալ ի բազմացն ընտրեալ բանից՝ կարգեցաք»¹⁷, - գրում է նա: Եւ նոյն այս առնչութեամբ Պատմահայրը մէկ այլ էջում բացորոշ յայտնում է. «Յարմարեալ զամենայն կարգեցից քեզ ի գիրսս յայսոսիկ ոչ ինչ կամաց մտածական եւ ոչ ինչ անպատշաճ ի սմա յօրինելով բան, այլ որ ինչ ի գրոց իսկ. ըստ մմանեացն ապա եւ որ ինչ ի բանից արանց իմաստնոց եւ յայսոսիկ քաջախոհաց. յորոց մեք արդարապէս ջանացաք հաւաքել զհնագորութիւնս»¹⁸: Պատմահայրն իրեն առձեռն ու նաեւ որոնումներով մատչելի դարձած աղբիւրներից՝ Մար Աբաս Կատինայի, Կեփաղիոնի, Աբիւղէնոսի, Բերոսոսի, Յովսէպոս Փլաւիոսի, ի հարկէ նաեւ հին յոյների ու այլոց մատեաններից, այլեւայլ վկայութիւններից, փաստաթղթերից կամ թղթագրութիւններից, բազում պրպտումներով ու ջանքով է, որ հակառակ էն շահանակալի եղելումի իսկութեան քննողաբար հասկացմամբ եւ մեկնողաբար բացորոշմամբ՝ ժամանակակիցների ու սերունդների կեանքում ներգործուն ներկայութեան է կոչում իր պատմութիւնը:

7. Հ.-Գ. Գաղամերի փիլիսոփայական մեկնութեան հայեցակարգում պատմութեան առնչութեամբ ձեւակերպուած սկզբունքային դրոյթի համաձայն, իւրաքանչիւր իսկական «պատմական հետազոտութիւն ոչ միայն հետազոտութիւն է, այլեւ այդ աւանդութեան միջնորդաւորում»¹⁹: Ըստ այդմ՝ Մովսէս Խորենացու պատմութիւնը ոչ միայն հետազոտութիւն ու գիտութիւն է, այլեւ պատմական գիտութեան գոյութեան իւրակերպութեամբ, այն է՝ աւանդութեամբ մեզ յղուած «ասուողի», որում նաեւ «ասելիքի», իսկութիւն պահող ու յայտող իմաստի ու իմաստութեան խորհուրդի քննողական հասկացմամբ ու մեկնողաբար բացորոշմամբ՝ կեանքի եղելումի միջնորդաւորում: Պատմութեան գոյութեան իսկութիւնն է այդպիսին, քանզի պատմութեամբ է կայանում աւանդութեան՝ մեզ յղուած ասելիքի «ներկայութիւնը» եւ ուրեմն՝ աւանդութեամբ ասուողի միջոցով հասկացման ձգտող

17 ԱճԻ, 22:

18 ԱճԻ, 57:

19 ГАДАМЕР, Х. Г., Истина и метод, М. 1988, 338:

ամենայն ընթերցողի նկատմամբ որպէս իմաստ ու իմաստութիւն վերաբացայայտումը: Եւ պատմութեամբ ընթերցող ժամանակակիցների ու սերունդների կեանքում որպէս հէնց ներկայ է հաստատուում աւանդութեամբ իւրաքանչիւր հասկացման ձգտողի յղուած՝ **կեանքի եղելումի եւ-կամ կեանքում ուղղակիօրէն կամ այլաբանօրէն հնարաւորի իսկութիւնը**: Ասքերից ու մատեաններից պատմական աւանդութեամբ փոխանցուած, ըստ մարդկային կարողութեան, «ասելին» (այն, որ կարող էր ոչ միայն անհրաժեշտութեամբ, այլեւ նախընտրելիօրէն լինել՝ «ասելի») եւ հէնց հեղինակի կողմից «ասուածն» ու նաեւ ընթերցող սերունդի ներկայում բնագրով «ասուողը»՝ **հայոց ինքնութեան կեանքի ու մշակոյթի** նախնի, պատմողաբար փոխանցման իր դիտաւորութեամբ ու կատարումով՝ **դառնում է ընթերցողին ներկայակից ու հէնց ժամանակակից իմաստ ու իմաստութիւն**:

8. Հին յոյների ըմբռնումների համար բնորոշելի է, որ մարդն իրենում **կեանքի լրիւութեան ներկայութիւնն** ապրում եւ հասու է լինում ոչ միշտ, այլ՝ կեանքի որոշակի պահերին եւ հէնց էականօրէն նշանակալի իրադարձութիւններում: Այսպէս են առանձնանում առտնին ու սովորական կեանքից առանձնացող՝ որպէս եզակի ու մարդկային կեանքի համար էականօրէն նշանակալի ներկայացող իրադարձութիւններն ու գործերը: Հին յոյների ընկալման մէջ առաւել արժեւորուում էին **կեանքի լրիւութեան ապրումի** եզակիութիւնները, ընդամին, «ապրումի» երկու բաղադրիչներում՝ ե՛ւ մարդկային գործնական կեանքում, ե՛ւ հոգեւոր ներաշխարհում:

Մարդկային կեանքում ինքնութեան գոյութիւնն ու կեանքն արժէքաւոր դարձնող այսպիսի եզակիութիւնները բազմազան են, եւ կեանքի լրիւութիւնն իրենում ներկայ ունենալու զօրութեամբ եւ այժմէականացուածութեամբ՝ նշանաւոր եզակիութիւններ կարող են լինել մարդկային ինքնութիւնները, խօսքերը, գործերը, ապրումներն ու ստեղծագործութիւնները: Եզակի այս գոյաւորներին յատուկ է ներքուստ ընթացիկ, շարժուն գոյութիւն ու որպէս այդպիսի՝ կայացում: Եզակիութիւնների բազմազանութիւնը՝ իրենց ներքուստ ընթացիկ, շարժունակ գոյութեամբ, պայմանաւորում են նաեւ կեանքում փոփոխութիւններ: Պէտք է ասել նաեւ, որ աշխարհի ու կեանքի բնութեանը յատուկ եզակիութիւնների բազմազանութիւնը եւ փոփոխականութիւնը փոխապայմանաւորում են միմեանց:

Հին յոյների պատմահայեցողութիւնը, որ կարելի է բացառապէս նրանց պատմական աշխատութիւններից, ամենեւին էլ չի ներկայանում որպէս նոյնատեսակ եւ-կամ նոյնիմաստ: Տարբեր հեղինակների պատմութիւններում կարելի է նկատել պատմահայեցողութեան զանազանութիւն, եւ ամէնքի զանազանակերպութիւնը յայտնացոյց է անում ու վկայում հին յոյների պատմահայեցողութեան զօրութեան ու իրազործման հարստութիւնը: Պատմութեան որպէս այդպիսին գոյութեան խնդրակարգը քննութեան առնելով հին յոյների պատմական մտքի ստեղծագործութիւններում, կարելի է հասկանալ այն, որ նրանց՝ կեանքի իրադարձութիւններ արժեւորող եւ պատմականութիւն կազմակերպող ընտրողութեանն ու ընկալմանը, յատկապէս որպէս իսկ Հերոդոտոսի պատմահայեցողութեան առանձնայատկութիւններ, յատուկ են եղել նաեւ եզակիութեան ու փոփոխականութեան սկզբունքները: Նրա պատմութիւնում կեանքը ներկայացւում է իր եզակիութեան եւ փոփոխականութեան մէջ: Պատմութեանն արժանի է, նրանում պատկերւում եւ պատմութիւն է դառնում մարդկային իրողութիւններում՝ իրադարձութիւններում ու գործերում, կեանքի լրիւութեան ներկայութեան ոչ առտնին, այլ՝ հէնց արտասովոր եզակիութիւնն ու փոփոխականութիւնը:

Մովսէս Խորենացու պատմութեան հայեցակարգն էականօրէն տարբեր է պատմութեան «ի՞նչպէս գոյութեան» անտիկ յունական հերոդոտոսեան այս հայեցակարգից: Կարող է ստեղծուել այնպիսի պատկերացում ու թուացեալ կարծիք, որ պատմութեան որպէս այդպիսին գոյութեան իսկութեան վերաբերեալ նրա հայեցակարգը կորցնում է պատմութեան այն զգացումը, որն, ըստ Ռ. Կոլինզուդի, յատուկ էր հին յոյների եւ, մասնաւորապէս, Հերոդոտոսի ընկալմանը:

Անշուշտ, Խորենացու պատմութիւնում կեանքը ներկայացւում է իր եզակիութեան եւ փոփոխականութեան մէջ: Սակայն նրանում միշտ շեշտադրւում, հասկացման ու յիշատակութեան արժանի է դիտւում եւ ուրեմն՝ հասկացւում ու մեկնողաբար բացորոշւում է մարդկային կեանքում համընդհանուր ու հաստատուն նշանակալիութիւնն ունեցող բարին ու անբարին՝ ասե-լիութեան չափի մէջ մարդկութեան ամենայն պիտանի («յամենայն որ ինչ մարդկութեան՝ պիտանի»²⁰) ու հէնց իմաստները, եւ որպէս այդպիսին՝ իմաստութեան, քաջութեան, ամենայն առաքի-

20 ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, 73:

նույն խորհուրդներն ու որպէս հետեւանք՝ ինքնութեան, կեանքի ու մշակոյթի բարեկարգութիւնը, ինչպէս նաեւ առաքինութիւնների հակոտնեաները՝ արատները, ու որպէս հետեւանք՝ ինքնութեան, կեանքի ու մշակոյթի անբարեկարգութիւնն ու ողբերգականութիւնը: Ըստ Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգի, պատմութեանն արժանի է եւ նրանում պատմական կերպ պատկերւում է կեանքը ոչ սոսկ իր եզակիութեան ու փոփոխականութեան մէջ, ինչպիսի սկզբունքային հիմնադրոյթ յայտնորդւում է Արիստոտէլի կարճառօտ բնորոշման մէջ²¹ եւ ապա՝ նաեւ Վ. Դիլթայի մանրամասնօրէն մշակուած՝ «ոգու մասին գիտութիւնների» համընդհանուր մեթոդաբանութիւն ներկայացող մեկնութեան հայեցակարգում²²: Նրա պատմահայեցակարգում սկզբունքային դիտաւորութեամբ՝ հասկացւում ու մեկնողաբար բացայայտւում եւ պատմութիւն է դառնում մարդկային ինքնութեան, կեանքի ու մշակոյթի, մարդկային բովանդակ կենսակերպի համար հոգեկեցոյց ու կենարար իմաստութիւնը: Հայոց Պատմահայրն իր երկի հոգեկեցոյց ու կենարար իմաստութեան պատմողութեամբ՝ «ընթերցասէր» ու իմաստութեան «ուսումնասէր», հասկացման ձգտող իւրաքանչիւրին մատուցում, ուղղորդում ու նպաստաւորում է՝ հասու, ուսեալ ու ներկրթեալ դառնալու պատմուող հայոց կեանքի իրադարձութիւններում ու գործերում ներկայ՝ առ Աստուած ճշմարիտ հաւատի, յոյսի, սիրոյ եւ ճշմարիտ աստուածասիրութեան ու մարդասիրութեան վրայ հիմնացեալ մտքի ու տեսակէտի, խօսքի, գործի ու բարեկարգ կենսակերպի իմաստութեան խորհուրդների:

9. Ըստ Մովսէս Խորենացու, «պատմութիւն» գոյաւորի գոյութիւնը հոգե-մարմնաւոր կամ ոգե-նիւթեղէն գոյութիւն է: Պատմութիւնը որպէս այդպիսին է ե՛ւ որպէս պատմասացութիւն, ե՛ւ որպէս պատմագրութիւն, այդ երկուսում՝ իմաստի ոգեղէնութեամբ եւ բանաւորում՝ հնչիւնի օղեղէն, իսկ գրաւորում՝ մագաղաթի, թղթի ու գունաներկի նիւթեղէն շերտերով:

21 АРИСТОТЕЛЬ, *Поэтика*, пер. Гаспарова М. Л. – Сочинения, “Мысль”, М. 1984, т. 4, 655. տե՛ս նաեւ ՔՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ. Խ., *Մովսէս Խորենացին եւ պատմութեան խնդրակարգը*, Բ., «Մանկավարժութեան եւ հոգեբանութեան հիմնախնդիրներ», «Զանգակ» հրտ., Երեւան 2013, 111:

22 ՔՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ. Խ., «Բաց հերմենեւտիկայի» խնդրակարգը եւ Վ. Դիլթայի հերմենեւտիկայի հայեցակարգը, ի Վէմ, 2015, ք. 1(49), 9-35:

Թէեւ պատմութիւնը չի նոյնանում իր ուսումնասիրութեան առարկային, այնուամենայնիւ, պատմութիւնն ու իր առարկան իրենց գոյութիւնում համաբնութենական են: Արդարեւ, սա զարմանալի իրողութիւն է եւ ունի իր պատճառը: Պատմութեան բնութիւնը նոյնակարգ է իր առարկայի բնութեանը, որ հէնց աշխարհի ու կեանքի բնութիւնն է իր գոյութեան ոգեղէն-մարմնեղէն կամ իմաստա-նիւթեղէն առանձնայատկութեամբ: Եւ հարկ է ամրագրել, որ պատմութեան մէջ պատմուողի բնութիւնն է, որ որպէս զուտ աննիւթական՝ իմաստային ու հէնց ոգեղէն, սկզբունքօրէն տարբեր է պատմութեան առարկայի բնութիւնից: Պատմութեան բուն էութիւնը, կարելի է ասել նաեւ պատմութեան մէջ բովանդակեալը, որ եւ հաստատ է պատմութեան գոյութիւնը որպէս այդպիսին, միմիայն նշանակութիւն է՝ իմաստ եւ հէնց իմաստութիւն, բնութեամբ՝ ոգեղէն: Իսկ պատմութիւնը ոգեղէնի ներկայութեան որոշակի մի կերպ (մոդուս) է այս աշխարհում ու այս կեանքում, եւ նոյն ոգեղէնի ներկայութեան կերպ է նաեւ այս աշխարհն ու կեանքը, որում նաեւ հէնց մարդկային կեանքն ու մշակոյթը: Պատմութիւնը եւ այն, ինչ անուանում ենք «աշխարհ», «կեանք», «մարդկային իրողութիւններ», որ եւ պատմութեան ուսումնասիրութեան առարկան են, այսրաշխարհում ու այս կեանքում իրենց ներկայութեան կերպաւորութիւնը անհրաժեշտաբար ու անխուսափելիօրէն ունեն ոգեղէն-նիւթեղէն համաբնութեամբ, զգայութեանն ու մտքին մատչելի իրենց ներկայութեան հետեւեալ առանձնայատկութիւններով, առաջինին (զգայութեանը)՝ իրենց կենսագոյութեան թանձրականութեամբ, որ յատուկ է նիւթեղէնին ու մարմնակա-նին, եւ երկրորդին (մտքին)՝ աննիւթեղէն ու անթանձրացական իմանալիութեամբ, որ յատուկ է իմաստին ու ոգեղէնին:

Թէպէտ պատմութիւնն իր մարմնաւոր եւ-կամ նիւթեղէն բաղադրատարրով աշխարհի, որում եւ՝ կեանքի, մարմնաւորութեանը եւ-կամ նիւթեղէնութեանը համաբնութենական է եւ իր ապականացու բնութեան պատճառով սկզբունքօրէն ենթակայ է յարահոսութեան ու անցողիկութեան, սակայն՝ այլակերպ եւ ոչ նոյնօրէն ու այնչափ ակնթարթային, ինչպէս ժամանակին է յատուկ յարահոսութիւն ու անցողիկութիւն: Պատմութեան որպէս այդպիսին գոյութեան՝ զրային նիւթեղէն բաղադրատարրին, ի համեմատ ժամանակի յարահոսութեան ու անցողիկութեան, յատուկ է առաւել կայունութեան ու մնայունութեան զօրութիւն: Ինչո՞վ է այն պայմանաւորուած:

Ըստ քրիստոնէական վարդապետութեան, որում ներկայ է նաեւ Հին յոյներէց ուսեալ իմաստասիրութեան ճշտորոշութեամբ բովանդակութիւն, աշխարհը եւ կեանքը բաղկացեալ են չորս տարրերէց ու դրանց փոխներթափանց միացութիւններէց: Եւ բոլոր այդ տարրերի բնութեանը յատուկ է տարբեր յարահոսութիւն, ուստի եւ միմեանց նկատմամբ գոյութիւնը, կախուած բնութեան առանձնայատկութիւնից, կարող է լինել առաւել հաստատուն ու կայուն: Հաստատունութեան ու տեւական կայունութեան առաւելութիւնը կախուած է նրանից, թէ այդ տարրերի բնութիւնը որչափ առաւել է օժտուած կառուցուածք պահելու ներքին կարողութեամբ: Այս առումով նուազագոյն են օդեղէն, հրեղէն եւ ջրային տարրերի բնութիւններն իրենց կարողութեամբ եւ, ընդհակառակը, ակնյայտ է հողեղէն, որում եւ՝ քարեղէն բնութեան առաւել կարողութիւնը: Նկատելի է նաեւ, որ սկզբունքօրէն չորս տարրերի փոխներթափանց միութեամբ, սակայն իր արտաքին դրսեւորման մէջ առաւել չափով՝ հողեղէն ու ջրային բնութեան փոխներթափանց միացութեամբ իսկ՝ փայտեղէն եւ ուրեմն՝ թղթէ ու նաեւ գունաներկի բնութեան կարողութիւնը նոյնպէս առաւել է, ընդամին՝ նաեւ այնչափ առաւել, որչափ գունաներկուածութիւնն առաւել ամրակայուն է պահում իր գունակերպ այն կառուցուածքը, որով եւ ի յայտ գայու հնարաւորութիւն է ունենում դրան կապակցուած եւ դրանով իսկ նշուող ու արտայայտուող իմաստը:

Մարդկութեան ու մշակոյթի պատմութիւնից, հնուց ի վեր, յայտնի են իմաստի ամրագրման բազմաթիւ օրինակներ՝ սեպագիր արձանագրութիւններ, մագաղաթեայ, պապիրուսէ կամ թղթէ ձեռագրեր ու մատեաններ: Իմաստը աննիւթական եւ հէնց ոգեղէն իր բնութեամբ ոչ միայն ծնւում է ու գոյութիւն ունի մարդկային հոգում՝ զգացմունքի ու մտքի ներաշխարհում, այլեւ իր գոյութիւնն է փաստում այս աշխարհում՝ նիւթեղէնում կերպաւորեալ իր ամրակայմամբ՝ որպէս հէնց մշակոյթ:

10. Մովսէս Խորենացու հայեցակարգի առնչութեամբ պատմութեան՝ որպէս իմաստ գոյութեան կերպը քննութեան առնելով եւ առանձնայատկութիւնները բացորոշելով, հարկ է «իմաստի ոգեղէնութիւն» ասելով՝ նկատի ունենալ ոչ միայն իմաստի բնութեան առանձնայատկութիւնը, այլեւ դրա հետ մէկտեղ ու առաւել՝ հէնց հոգեւոր առանձնայատկութիւնը: Ի՞նչպէս հասկանալ ասուածը:

Ամենայն իմաստ իր բնութեամբ ոգեղէն է: Սակայն, մարդկային բանական հոգուն ու մտքին ի ներկայութիւն մատչող իմաստը, իսկութեան հետ ունեցած իր յարաբերակցութեան առումով, կարող է լինել եռակի կերպաւորութեամբ՝ թերի իմաստ, թիւր իմաստ եւ իսկութիւն յայտող իմաստ: Թերի իմաստում իսկութիւնը հասկացուած է թերութեամբ, պակասաւորութեամբ, այլ ոչ՝ անհրաժեշտ ու նախընտրելի ամբողջականութեամբ, ըստ մարդկային կարողութեան: Թիւր իմաստում իսկութիւնը կամայ կամ գուցէ ակամայ թիւրհասկացմամբ՝ խեղաթիւրուած է: Իսկ իսկութիւնը յայտող իմաստում՝ խորհրդածութեամբ բացայայտելի է իմաստութեան խորհուրդը, եւ հէնց այս է մարդկային բանական հոգու ու մտքի, պատմութեան ու ամենայն գիտութեան բուն դիտաւորութիւնը եւ ըստ այդմ՝ անհրաժեշտ ու նախընտրելիօրէն պիտոյական կերպարանումն ու կատարումը:

Հետազոտական միտքը պատմութիւններում եւ նոյնիսկ պատմական վաւերագրերում, մարդկային ինքնութեան, կեանքի ու մշակոյթի պատմութեան գրական ողջ աւանդութիւնում, այդ թւում՝ նաեւ սեպագիր արձանագրութիւններում բազմիցս է առնչուում դրանց ոչ ըստ իրենց կոչման՝ պիտոյական ու նախընտրելի, այլ՝ եղելական գոյութեան ամենքին յայտնի այն իրողութեանը, երբ պատմուողի ու պատմումի մէջ ներկայ է շեղում ու յաւելում ճշմարտութեան ու ստուգութեան նկատմամբ, երբ պատմողն ու պատմումը «աճեցուած» են ճշմարտութիւնից ունայն պաճուճեալ խօսքի բովանդակութեան ու արտայայտչաձեւի: Ամենայն գոյի, որում եւ՝ մարդկային կեանքի իրողութիւնների, առնչութեամբ՝ առ իսկութիւն եւ ապա՝ առ իմաստութիւն անքննական ու այդկերպ՝ անպատշաճ իմաստը, իսկութեան բացայայտման իր կոչուածութիւնից այլակերպմամբ եւ ճշմարտութիւնն ու անճշմարիտը որպէս միջոց դիտելով, ներկայանում է անիսկութեան մէջ «չահ» եւ «օգուտ» ակնկալող իր թիւր դիտաւորութեամբ, կերպարանմամբ ու կատարումով: Իսկ Մովսէս Խորենացու դէպքում՝ պատմագիտութեան ու պատմափիլիսոփայութեան հայեցակարգային բովանդակ խնդրակարգում եւ պատասխան-լուծումներում գործ ունենք մի անձի հետ, որի հաւատը, միտքն ու գործը, հայեցակերպն ու երկում ներկայացեալ հայեցուողը ներքին փոխմիաբանութեամբ նոյնն են՝ ներքին խաղաղութեամբ միասնական իմաստութիւն եւ ոչ են քաղաքական կամ այլ գործնականութիւնների ստիպմանը սպասար-

կուլթեամբ՝ աննոյն, երկփեռեկուած ու երկդիմի, ինչպիսի օրինակներ հնուց ի վեր բազմաթիւ են՝ ե՛ւ սեպագիր արձանագրութիւններ, ե՛ւ պատմական երկեր: Կարելի է նաեւ նկատել, որ ժամանակակից ներկայում այդ բնոյթի պատմական երկերն առաւել են բազմացել, ինչն ամենեւին էլ սոսկ քանակականութիւն չէ՝ պայմանաւորուած տպագրութեան ժամանակակից հնարաւորութիւններով, այլ՝ «պատմութեան որպէս այդպիսին գոյութեան իսկութեան» թիւրհասկացում, տեսական ու գործնական իմաստութիւնից օտարում ու հոգեւոր անկում:

11. Նշուեց, որ «ի՞նչպէս գոյութիւն ունի պատմութիւնը» հարցին Մովսէս Խորենացին տալիս է տարբեր բնորոշումներ, որոնցով ընդգրկում ու կազմորոշում է այն բազում առնչութիւնները, որ ցուցաբերում են եղելութիւն դարձած ու դարձող իրադարձութիւններն ու գործերը՝ մարդուն իրենց յղուածութեամբ: Աստ՝ կրկնազրեմք, որ գրել պատմութիւն, ըստ նրա, կը նշանակի՝ «կարգել գլխատակս բանից»²³ կամ «յարձանագրութիւնս բանից»²⁴, «մատենագրել»²⁵, «յարմարել զբանս»²⁶: Նա պատմութիւնը բացորոշում է նաեւ որպէս «իրաց յիշատակք»²⁷: Ի՞նչպէս հասկանալ այս բոլորը:

Առհասարակ, «բանը» թարգմանում են որպէս խօսք: Սակայն այդպէրպէս հասկացումը կարող է լինել նաեւ ոչ ճշգրիտ: Կարելի է ոչ դեռ լիովին ճշգրիտ, բայց եւ ճշգրտութեանն առաւելաչափ մերձաւորութեամբ եւ դեռ ոչ լրիւ ու բովանդակ, այլ՝ մասնաւոր նշանակութեամբ ասել, որ աստ՝ «բանը» խօսուած իմաստը եւ-կամ իմաստութիւնն է: Ինչո՞ւ այս մտքում «բանը» մեկնորոշելով՝ «խօսուած իմաստ», ոչ սոսկ յաւելում, այլ՝ նաեւ ճշգրտող լրացում է կատարւում՝ «եւ-կամ իմաստութիւնն է»:

Խօսքն օժտուած է այն իմաստով, ինչը պարունակւում է որպէս պատմելիք ընտրուած նիւթում՝ գործերում, իրողութիւններում: Խօսքում ըմբռնուած է եղելութիւնների, գործերի իմաստը, ինչը պատշաճ պատմումով, որում եւ՝ այս կամ այն չափ մեկնութեամբ՝ ի յայտ է բերւում ընթերցողին ի ուսանութիւն:

23 ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երևան 1991, 6:

24 ԱՅՆ:

25 ԱՅՆ, 10:

26 ԱՅՆ:

27 ԱՅՆ, 7, տ. 12:

Արդեօ՞ք, Մովսէս Խորենացու «գլխատակս բանից», «յարձանագրութիւնս բանից», «մատենագրել», «յարմարել զբանս» հասկացութիւններն, արտայայտութիւնները մեկնելիս, ասելով՝ «բան», որպէս այդպիսին պէտք է հասկանալ այն խօսքը, որում ներկայ է սոսկ իմաստ:

Մարդկային ինքնութիւնների ու կենսակերպերի, մարդկանց մտքերի կամ տեսութիւնների, խօսքերի ու գործերի համայնն իրենում բովանդակող՝ համատեղ ու բազմաբովանդակ կեանքի եղելութիւնների պատմուող իմաստները կարող են լինել զանազան: Ընդ որում, մարդկային հոգե-մարմնաւոր կեանքի նկատմամբ կենարար եւ-կամ ոչնչարար նշանակալիութիւնների բացայայտմամբ, մարդկային ու հէնց հայոց կեանքի եղելութիւնների ամենայն այդ իմաստները կարող են լինել առաքինի ու առինքնող կարգաւորութեան ու հէնց բարեկարգութեան խորհուրդների էական նշանակութեամբ եւ-կամ աննշանակութեամբ ու հականշանակութեամբ: Եթէ պատմումի ենթակայ դիտուէր եւ ուրեմն՝ պատմուած իմաստը լինէր մարդկանց ազգերի՝ մտքերի եւ-կամ հայեցակարգերի, խօսքերի ու գործերի համայնն իրենում բովանդակող կեանքի հնարաւոր եւ-կամ իրագործուած նշանակալիութիւնների առումով կենարարի, ոչնչարարի ու աննշանակի ողջ համայնապատկերը, ապա «յիշատակութեան», «արձանագրութեան», «մատենագրութեան» ենթակայ «բան» ասելով, պէտք է իրօք հասկացուէր մարդկային ինքնութեան ու կեանքի նկատմամբ նշանակալիութիւնների բոլոր զանազանութիւններով յստակ իմաստներ եւ ուրեմն՝ սկզբունքօրէն «իմաստ» իրենում ներկայ ունեցող խօսքը:

Յիշենք, սակայն, որ Պատմահայրն իր մատենանում բազմիցս նշելով՝ ցուցաբերում էր ընտրողական վերաբերմունք եւ ոչ բոլոր մտքերի, խօսքերի ու գործերի եղելութիւններն էր դիտում որպէս իր աշխատութեան մէջ պատմումի արժանի պատմելիք: Ընտրութեան սկզբունքն առնչուած ու ենթակարգուած է պատմութեան դիտաւորութեանը, ինչը կը նշանակի, որ կատարուել է ուղղորդուած որոնում եւ որպէս պատմելիք նիւթ է ընտրողաբար առանձնացուել եւ ի մի հաւաքուել այն բոլորը, ինչը համարուել է արժանի յիշատակութեան. «արժանի գրոյ յիշատակի»²⁸: Նրա պատմութիւնն ունեցել է պատմական նիւթի ընտրութեան նախապատրաստական փուլ: Նախապէս իրականացուել

է բազում մատեաններում պատմուածից ու բանաւոր աւանդութիւններից պատմելիք նիւթի հաւաքում, որ եւ նշում է խորենացին, երբ ի ցոյց է դնում մեզ, թէ ինչպիսի իմաստուն այրերի ու նրանց պատմածի նմանութեամբ եւ որպէս իսկ աղբիւր ունենալով է գրել իր պատմութիւնը. «յորոց մեք արդարապէս ջանացաք հաւաքել զհնագրութիւնս»²⁹: Նա որպէս պատմելիք էր ընտրում ու պատմութեան արժանի համարում մարդկային ու ազգային ինքնութեան ու կենսակերպի հոգեւորութեան ու բարեկարգութեան իր դիտաւորութեան ողջ խնդրակարգի տեսակետից նշանակալի եղելութիւնների իմաստը, եւ նրա պատմագիտական բանախօսութիւնը այդօրինակ եւ սկզբունքօրէն այդ կարգի իմաստ իրենում կացուցեալ պահող ու ցուցանող խօսք է: Նկատի ունենալով այդ ամէնը, հարկ է նաեւ ասել, որ յստակօրէն՝ Մովսէս խորենացու բանախօսութիւնում «բանը» ոչ սոսկ իմաստ իրենում կացուցեալ պահող կամ ցուցանող խօսքն է՝ ուղղուած «ուշիւ» արթուն որոնողի հասկացման սիրուն: Նրա լեզուագործածութիւնում, ըստ պատմութեան՝ որպէս հետազոտութիւն ու գիտութիւն կոչումի, ներկերպումի ու կատարումի, «բանը», ոչ թէ առհասարակ իմաստ, այլ՝ սկզբունքօրէն իսկութիւն յայտող իմաստ եւ-կամ իմաստութիւն իրենում կացուցեալ պահող եւ ուղղակիօրէն կամ այլաբանօրէն ցուցանելիութեան հնարաւորութեան մէջ պահող խօսքն է: Աստ՝ ուղղակի առնչութեամբ էական է նշել, որ միջնադարեան բնագրամշակութային աւանդութիւնում ու նաեւ խորենացու պատմական երկում բազմիցս հանդիպող «իմաստ» հասկացութիւնը հիմնականում ներկայում է իր նախընտրելի կոչմանը համապատասխան գործածութեամբ եւ ուրեմն՝ իրենում հասկացեալ ու բովանդակեալ ունի հէնց «իմաստութիւնը»: Մ. Աբեղեանն իր աշխատութիւնում քննողաբար վերաշարադրելով Պատմահօր ինքնակենսագրական միտքը Աղեքսանդրիայում «զգորութիւնս պէսպէս իմաստից» ուսանելու մասին, այդ բառակապակցութիւնում «իմաստ»ը յունարէն «սոֆիա» բառի թարգմանութիւն նոյնորոշելով՝ մեկնում է որպէս «իմաստութիւն»³⁰: Վերոասացեալն ի մի բերելով՝ կա-

29 Անդ, 57: Միտքը շարունակելով՝ նաեւ այլոց գրածներն է նա անուանում «հաւաքում»։ «ըստ որոց հաւաքումն» Աստուծոյ լինել յայտնիս...» (Անդ):

30 ԱԲԵՂԵԱՆ, Մ., Հայոց հին գրականութեան պատմութիւն, Երկեր, Գ., ՀՍՍՀ ԳԱ հրտ., Երեւան 1968, 279:

րելի է ամրագրել, որ Մովսէս Խորենացու պատմագիտական բանախօսութիւնում «բան»ը իմաստութիւն է՝ յղուած ոչ առհասարակ իւրաքանչիւր, այլ՝ նախընտրելի ընթերցողին, այն է՝ իսկութիւն որոնող եւ իմաստութեան «ուսումնասէր»՝ հասկանալ ու կատարել ձգտող «ընթերցասէր»ին³¹:

12. «Բան»ի մեկնաբանութեան վերոբերեալ մտքի առաւել հուպ համապատասխանութեան ու այսկերպ՝ առաւել ճշգրիտ բանաձեւմամբ, իրօք, թուում է թէ կարելի է ասել, որ «բանը» իրենում իմաստ եւ հէնց իմաստութիւն կացուցեալ պահող եւ կամ ցուցանող խօսքն է: Մովսէս Խորենացու եւ ոչ միայն նրա կողմից գործածուող «բան»ի հասկացմանն ու մեկնութեանը հետամուտ մեր քննութիւնը եւ նշանակութեան, ըստ կարելւոյն, ճշգրիտ բանաձեւի բացորոշմանն ուղղորդող յաջորդ հարցը հետեւեալն է. սակայն արդեօք ճշգրիտ կը լինի «բանը» նախ եւ առաջ հասկանալ ու թարգմանել «խօսք» եւ ապա միայն վերոնշեալ՝ Պատմահօր արտայայտութիւններում գործածութեան վերաբերեալ ճշգրտելով ասել՝ «իմաստ իրենում ներկայ ունեցող խօսք»:

Երբ Աստուածաշնչում Աստուածութիւնը՝ Ամենասուրբ Երրորդութիւնը անուանում է՝ Հայր Աստուած, Որդի Աստուած եւ Հոգի Աստուած, եւ Որդու նկատմամբ ասւում է նաեւ Բանն Աստուած կամ «Բանն Աստուծոյ», անեղ Գոյի անուանակոչութեամբ՝ «Բանը» Աստուած է՝ Սուրբ Երրորդութեան անձերից մէկը: Եւ «Բանն» հէնց «Իմաստութիւնն» է՝ աննիւթական ու հոգեւոր էութիւն, եւ մարդեղացեալ Բանն Աստուած՝ Տէր Յիսուս Քրիստոս, Աստուծոյ Որդին եւ հէնց «Իմաստութիւն Հօր»³²: Ըստ այդմ՝ Պատմահօր երկում սկզբունքօրէն աննիւթա-

31 Այս մասին մանրամասն տե՛ս ՓՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ., Հերմենեւտիկական իրադրութիւնը եւ «պատմութեան ընթերցողը» Մովսէս Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգում – Գիտական յօդուածների ժողովածու, Գիտակրթական Միջազգային կենտրոն ՀՀ ԳԱԱ, «Զանգակ», Երեւան 2014, 232-243:

32 Սուրբ հայրերի քրիստոնէական վարդապետութիւնում Աստուծոյ Որդու՝ Յիսուս Քրիստոսի, որ եւ «Բանն Աստուծոյ», այդկերպ անուանակոչումը՝ «Իմաստութիւն Հօր», որում եւ՝ «Բանի» մեկնորոշումը որպէս «Իմաստութիւն», տե՛ս նաեւ Ներսէս Շնորհալու համալայտ աղօթքում՝ «Աղօթք իւրաքանչիւր անձին հաւատացելոյ ի Քրիստոս» («Հաւատով խոստովանիմ...»):

կան ու հոգեւոր է նաեւ «բանը» եւ նոյնօրէն նշանակում է «իմաստութիւն»։ Եւ երբ Մովսէս խորենացու երկում ասում է «գլխատակս բանից», «յարձանագրութիւնս բանից»..., կամ՝ «բան», նկատի չի առնում որեւէ մարմնաւորութիւն, այլ՝ միայն իմաստութիւն, եւ այստեղ անհարկի է «բան»ը թարգմանել սոսկ որպէս խօսք, քանզի խօսքն արդէն իսկ նկատի ունի աննիւթական իմաստի՝ հնչիւնի միութեամբ ազուցում (կամ զգեցում)³³։ Ահա թէ ինչու «բան»ի մեկնութեան վերորերեալ միտքը նախապէս ձեւակերպուել էր՝ «բանն» խօսուած իմաստը եւ-կամ իմաստութիւնն է։ Արդ՝ այդ մտքի առաւել ճշգրիտ բանաձեւը հետեւեալն է։ Մովսէս խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» աշխատութիւնում «բան»ը եղելութիւններից հասկացուած ու խօսուած՝ իսկութիւն բացայայտող իմաստը եւ հէնց իմաստութիւնն է։

Ասուածը վերաձեւակերպելով կարելի է «բանը» հասկանալ նաեւ նախկինից առաւելաչափ ընդհանուր ու ճշգրիտ բանաձեւի միջոցով, այն է՝ «բանը» իմաստը եւ-կամ իմաստութիւնն է, որ կարող է ներկայացուած ու նաեւ իմանալի լինել մտքում, խօսքում ու գործում եւ որեւէ եղելութիւնում։ Արդարեւ, Հայոց լեզւում՝ պատմական ու գիտական նաեւ այլ բնագրերում եւ նոյնիսկ առօրեայ կենցաղավարութիւնում «բան» հասկացութեան գործածութեանը կարելի է առնչուել ոչ մասնակիօրէն «խօսքի» նկատմամբ յատկացմամբ, այլեւ մտքի, գործի եւ-կամ այլ որեւէ գոյաւորի վերաբերութեամբ։ Ահաւասիկ, «բանի» լրիւ ու բովանդակ նշանակութեան բացորոշմանը հետամուտ լինելով, կարելի է ասել, որ եղական գոյերի նկատմամբ՝ «բանը» մտքում, խօսքում կամ գործում եւ, ընդհանրապէս, որեւէ գոյում իրացեալ իմաստը եւ-կամ իմաստութիւնն է, որ եւ կարող է իմանալի լինել մարդուն՝ ըստ մարդկային կարողութեան։

Այսկերպ ճշտորոշելով «բան»ի նշանակութիւնը՝ բնականաբար կարող է նաեւ հարց առաջադրուել առ այն, թէ՛ ինչո՞ւ հարկ նկատուեց նախապէս առանձնակիօրէն բացորոշել «բանի» նշանակութիւնը «խօսքի» նկատմամբ։ Զգտելով հասկանալ պատմութեան գոյութեան մեր քննութեան համար նշանակալի՝ խորե-

33 Յետագայ գրութիւնում գործածելով նաեւ «բան»-ի որպէս «խօսք» բարգմանութիւնը, նրա ոչ մարմնաւորութեան, այլ՝ անմիութեամբ իմաստի կարգում որպէս իմաստութիւն ըմբռնելու նրբերանգային ճշգրտումը նկատի է առնում։

նացու վերոբերեալ բնորոշումները, հարկ էր յատուկ անդրադառնալ «բանի»՝ խօսքի նկատմամբ յատուկ նշանակութեանը: Իսկ պատմական դրաւոր բնագիւրը հէնց պատմական բանախօսութեան ամրագրումն է, որն իր բանաւոր բնութեան առանձնայատկութեամբ ենթակայ է անհետացման, եւ բանախօսութիւնում՝ արդէն իսկ ներկայացեալ է «իրի» եւ-կամ «գործի» հասկացումը:

13. «Բանը» ներկայացուող ուսումնասիրութեան խնդրոյ նիւթ՝ Մովսէս Խորենացու պատմական բնագրում իմաստ բովանդակող այնպիսի մտածումն է «իրաց եւ գործոց» առնչութեամբ, որում նշուող իրապէս մտածուածի, ասուածի եւ-կամ գործուածի ուղղակի իմաստի հետ մէկտեղ՝ ի յայտ բերելու հնարաւորութիւնն ընձեռող դիտաւորութեամբ պահուած է խորհուրդը: «Բանը» պատմական ու նաեւ ներկայ հայոց լեզուագործունէութիւնում մարդկային իրողութիւնների նկատմամբ իր կիրառութեամբ՝ իմաստ իրենում ներկայ ունեցող եւ ուրեմն՝ իմաստ պահող եւ ցուցանող միտքը, խօսքն ու գործն է: Իմաստները եւ դրանցում պահեալ ու նաեւ ուղղակիօրէն եւ-կամ այլաբանօրէն իմանալի նշանակալի խորհուրդներն են, որ եւ հաստում են իսկօրէն նշանակալի որեւիցէ կենսադէպի, եղելումի որպիսութիւնը՝ դրանց իսկօրէն նշանակալի կենսադէպային, եղելումային բաժնեչափը որպէս այդպիսին՝ ե՛ւ որպէս եղելում, ե՛ւ որպէս նշանակալի:

Այժմ արդէն հասկանալի է դառնում նաեւ այն, որ իմաստները եւ դրանցում պահեալ ու իմանալի խորհուրդներն են, որ իբրեւ անցեալի գործերում եւ եղելութիւններում ներկայ ու բացայայտուող հոգեւորութիւն, կարգւում են որպէս յիշատակ եւ դրանք են, որ արձանագրուում են: Խօսքը իմաստ, որում եւ՝ խորհուրդ, պահող եւ-կամ ցոյց դնող իր հէնց այս բնոյթով է, որ պատմող է: Խորհրդով օժտուած եւ այս կերպ՝ իմաստաւոր խօսքն է գրով պահուած ու հաղորդուած որպէս պատմութիւն, եւ այդ խորհուրդներով է բաղկանում իմաստութիւնը:

14. Խորենացու պարագայում՝ գրել պատմութիւն, որում եւ՝ «կարգել զյիշատակս բանից» կամ «յարձանագրութիւնս բանից», այսպիսով, կնշանակի՝ առձեռն եւ-կամ մատչելի ու նաեւ թէկուզ բացակայ, սակայն յիշողութեամբ մտաբերուող ամենայն աղբիւրներից մասնաչափութեամբ իմանալի հայոց կեանքի բովանդակ եղելումից հասկանալ եւ մեկնողաբար «ի պատմութիւնս

հիսնել»³⁴ «զբանս», որում եւ բովանդակեալ «խորհուրդս»՝ դրանցով հէնց կերպացեալ եւ այդկերպ իսկ նշանակալի ու իմաստաւոր «իրաց եւ գործոց»։ Կարելի է նաեւ նկատել, որ ոչ միայն «բան» հասկացութեան մէջ է ներբովանդակեալ «խորհուրդ» հասկացութիւնը, այլեւ իր երկում խորենացին հէնց ուղղակիօրէն է զանազան բառակապակցութիւններում բազմիցս օգտագործում «խորհուրդ» հասկացութիւնը։ Իսկ ի՞նչ է խորհուրդը։ «Խորհուրդ» ասելով՝ հարկ է հասկանալ «իմաստութեան խորհուրդ»։ Խորհուրդը յայտնում է հոգեւոր իմաստ։ Խորենացու պատմութեան բովանդակութեանը յատուկ է ոչ միայն բառացի ուղղակի եւ պատմական նշանակութիւն, որի բացայայտման խնդիրներով է զբաղուել հայագիտութիւնը՝ իրականացնելով տեքստի բանասիրական եւ պատմական մեկնաբանութիւն։ Նրան յատուկ է նաեւ հոգեւոր նշանակութիւն։ Իսկ ընդհանրապէս Սուրբ Գրերը եւ միջին դարերի սուրբ հայրերի գրուածքները մեկնելիս՝ պէտք է նկատի ունենալ, որ թէ տեքստի, նրա որեւէ միակորի կամ հատուածի, դրանցում «ասուածի» եւ-կամ դրանցով «ասուողի» բազմանշանակութիւն, այսինքն՝ քերականական կամ բանասիրական, պատմական, բարոյախրատական, խորհրդանշական կամ իսկը հոգեւոր՝ միմեանցից առանձին, ուրոյն նշանակութիւններ³⁵, այլ՝ իմաստի ներքուստ կարգաւոր միասնութիւն, այսինքն՝ սկզբունքօրէն մէկ-միասնական իմաստի քերականական կամ բանասիրական, պատմական, բարոյախրատական, խորհրդանշական կամ իսկը հոգեւոր շերտերի կարգաւոր միասնութիւն։ Մէկ այլ յօդուածում արդէն առիթ եմ ունեցել ասելու, որ հոգեւոր առումով նշանակալի ասելիքը նրա պատմութիւնն ի յայտ է բերում որպէս «խորհրդաւոր պատմութիւն»³⁶։

34 ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, 54, տ. 6։

35 Անտիկ շրջանից՝ միջին դարեր փոխանցուած եւ քրիստոնէական վարդապետութեան մէջ, վերաիմաստաւորմամբ հանդերձ, առաւելաչափ ընդհանրականութեամբ ճանաչում գտած ու կիրառուող քննարկի բառակի իմաստի ու մեկնաբանութիւնների վերաբերեալ հայեցակարգի մասին տե՛ս ԳՐԵՎԻՇ, Ա. Կ., *Категории средневековой культуры*, М. 1972, 75-77. ШПЕТ, Г. Г., *Герменевтика и ее проблемы* – Контекст 1989, литературно-теоретические исследования, Наука, М., 233-234, 236-237. եւ այլն։

36 ՔՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ., Պատմութեան դիտաւորութիւնը Ս. Մովսէս Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգում, ի Բանբեր Մատենադարանի, 2012, հ. 19, 129։

15. Որպէս յիշատակ կարգուելը եւ արձանագրուելը ի՞նչ իւրայատկութիւն են հաղորդում «բան»ին, ինչպիսի՞ գոյութեան մէջ են այն կարգում, եւ արձանագրութիւնն ու յիշատակը ի՞նչ գոյութեանական իւրայատուկ իմաստ ունեն: Արձանագրումը դարձնում է այն հաստատուն: Գիրն այս կերպով նմանեցւում է քարէ տախտակների վրայ գրեալ լինելուն եւ բնորոշւում նրան յատուկ բնութագրերով՝ անփոփոխելիութեամբ, անջնջելիութեամբ, մշտնջենաւոր հաստատունութեամբ եւ հաւաստիութեամբ: Այդպէս, քարէ տախտակների վրայ արձանագիր դառնալուն հանգունակելով, գիրն անփոփոխելի, անջնջելի, հաստատուն ու հաւաստի է՝ ի համեմատ մտաւորի եւ բանաւորի, որ կարող է փոփոխուել եւ-կամ անհետանալ: Փիլոն Աղեքսանդրացին Աստուածաշունչ մատենի Ելից գրքի մեկնութեան մէջ նոյն այս առիթով գրում է. «Պնակիտք եւ գիրք՝ ձեռաց կազմած են. եւ որք ՚ի սոսայն են՝ դիւրաւ իմն ապականելի են գիրք. քանզի մոմ է ՚ի պնակիտսն, որ դիւրաւ փխրի. եւ ՚ի քարտէզսն գիր՝ է՝ ուրեք ուր տարածանի, եւ է՝ ուրեք որ ընդ աղօտ երեւի: Իսկ քարինք ե՛ւ բնութեան են գործ ՚ի դոյզն դարձուցանելոյ ՚ի տախտակս, եւ ՚ի սալս պճնեալս կերպարանք. եւ ՚ի սոսա գիրքն՝ մշտնջենաւորք են եւ հաստատունք վասն հարստութեան նիւթոյն (ընդգծումները՝ Ռ. Ք.)»³⁷:

Արձանագրուելը եւ որպէս յիշատակ կարգուելը ունի մէկ այլ նշանակութիւն եւս: Ո՞րն է այն: Երկրորդ նշանակութիւնն այն է, որ պատմումի արժանի է կոչւում, եւ Մովսէս Խորենացու իմաստուն պատմաբանող քննութեամբ՝ հասկացւում ու մեկնաբանւում, պատմութեան մէջ ի պատում եւ ի գիր է հիւսւում՝ պատմագրւում, մարդկային ու ազգային ինքնութեան ու կենսակերպի, բարեկարգութեան (ի բարին կարգաւորութեան) առումով էականօրէն նշանակալի, իմաստութեան ու ամենայն առաքինութեան գործերի գոյութեան **գորութիւնը**՝ «ի՞նչ է», «ինչպիսի՞ ինչ է», «ի՞նչ պատճառով ու ինչի՞ համար է», եւ լինելութեան կարգը եւ-կամ կարգաւորութիւնը՝ դրանց գոյութեան «ի՞նչպէս», ընթերցասիրութեան եւ իմաստութեան ուսումնասիրութեան կոչելով իր ժամանակակիցներին ու յետագայ սերունդներին:

37 ՓԻԼՈՆ ԵԱՐԱՅԵՑԻ, Մնացորդք ի Հայս որ եմ մեկնութիւն Ծննդոց. եւ Ելից. Ճառք ի Սամփսոն. ի Յովնան. Յերիս Մանկունս. կամ ի Հրեշտակս, Վեցնետիկ 1826, 497-498:

Իր երկում նա պատմութեան գաղափարի իր դիտաւորութեամբ՝ գրով եւ պատմութեամբ ժամանակն ու ժամանակահոս հայոց կեանքն է կարգում³⁸։ փորձառական պատմութեան հիւսմամբ գրաւոր արձանագրելով ու ընտրողաբար նրանում ընդգրկելով որոշակի առումով նշանակալին։ Այս առնչութեամբ ստոյգ ու դիպուկ է Ա. Ստեփանեանի բնորոշումը, ըստ որի՝ «Հեղինակն անցեալի հոսքից ընտրում է, որպէս կանոն, նշանակալի իրադարձութիւնները»³⁹։ Ըստ նրա պատմագիտական սկզբունքային հայեցակարգի, կեանքի նշանակալի եղելումից «մարդկութեանն ամենայն պիտանին» հնարաւոր, անհրաժեշտ ու նաեւ նախընտրելիօրէն պիտոյակա՛ն է հիւսել ի պատմութիւն եւ այդպէրպէ՛ս՝ իրադարձութիւններում ու գործերում հասկացող ու պատմութեան մէջ մեկնողաբար պատմող բարին, իմաստունը, քաջն ու ամենայն առաքինին կարգել ի ցոյց, ի տես, ի հասկացում, ի յիշում ու յիշատակում ընթերցանութեամբ իմաստութեան ներկրթեալ ինքնութեան ու կենսակերպի ձգտող ամէնքի մարդկային հոգու բանական ունակութիւն-գորութեանը։ Եւ սուրբ հայրը հէնց այդ դիտաւորութիւնը, կերպաւորումն ու կատարումն է իրագործում, կեանքի նախկին ու նաեւ ներկայում շարունակական եղելումի իսկութեան՝ իմաստի ու իմաստութեան, ի գիր հիւսմամբ՝ ամրագրելով ու «արտաքոյ հրապարակադիր» (Փիլոն) կացուցանելով։ Նոյն այս առնչութեամբ Փիլոն Աղեքսանդրացին Ելից գրքի իր մեկնութեան մէջ շարունակում է իր միտքը՝ գրելով հետեւեալը․ «Երկրորդ աստուածային հրամանքն ոչ էր հնար յալցի ուրեք կալ թաքուցեալ, ՚ի հանդիպելոյն խոյս տուեալ այնոցիկ՝ որ փութային տեսանել եւ ուսանել․ արտաքոյ հրապարակադիր լինել, եւ շուրջ բերեալ յայտնապէս։ Իսկ այնոցիկ որ արտաքոյ հռչակելն հանդերձեալ էին, պիտոյ էր նմա կարծր նիւթ՝ վասն յարեւուն կիզմանէ եւ անձրեւաց ՚ի վերայ գալոյ․ քանզի ուրեմն անագան ՚ի տապանակին դիրք եղեն սալիցն»⁴⁰։

Մարդկային իրողութիւնների աշխարհում ամենայն «իրք եւ գործք» տեղի են ունենում ժամանակի մէջ եւ հէնց ներկայում։ Այդ իրադարձութիւններն ու գործերը ներմասնակցաբար

38 ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, 12, տ. 4-5։

39 СТЕПАНЯН, А. А., Развитие исторической мысли в древней Армении, Ер. 1991, 156.

40 Անդ, 498։

պատկանում են աշխարհին ու կեանքին՝ պայմանաւորուած, կապուած ու նաեւ կապանքուած են իրենց տեղի ունենալու կամ ստեղծման յստակ հանգամանքների հետ եւ աշխարհի ու կեանքի գոյութեան ժամանակահոս ընթացքին համահիւս՝ հէնց անցողիկ են: Եւ ըստ էութեան, գրմամբ՝ ամենայն գործի ու իրադարձութեան իմաստը, խորհուրդը դուրս է բերւում ու բաց-արձակւում ժամանակի գերութիւնից ու իշխանութիւնից:

Այս առնչութեամբ՝ կարելի է նաեւ ամրագրել մտքի մէկ այլ՝ առաւել ճշգրիտ բանաձեւ. գրմամբ՝ ամենայն եղելումի իմաստն ու խորհուրդը ձերբազատւում եւ հէնց բաց-արձակւում է ժամանակահոս իրադարձութեան ու գործի, նաեւ պատմիչի մտովի եւ-կամ բանաւորակերպ հասկացման ու մեկնաբանութեան միայն տուեալ ակնթարթային՝ «այստեղ ու հիմա» ներկայութիւնում գոյութիւնից: Գործի եւ եղելութեան իրականացման իրադարձութիւնը, որն ըստ էութեան՝ ժամանակային է ու անցողիկ, գրմամբ՝ այլեւս ենթակայ է ժամանակի ազդեցութեանը եւ գոյաւորւում է այլ կարգով:

16. Փոխւում է գործի եւ եղելութեան «տեղի ունենալու» գոյութեան կարգը: «Տեղի ունենալը» յատուկ է գոյաւորութեան մարմնաւոր կարգին, եւ աշխարհն ու նրանում որեւէ գոյաւոր (եղելութիւն՝ գործ, դէպք) գոյութիւն ունի այդ կառուցուածքով՝ տեղի ունենալով, այսինքն՝ տարածութեան եւ ժամանակի մէջ: Իմաստը այս նիւթեղէն աշխարհում գոյութիւն ունի «մարմնաւորուած» կերպով եւ հէնց «տեղի ունենալու» կառուցուածքով՝ որպէս «գործք եւ իրք», որոնք էլ պատմւում են: Աշխարհում «տեղի ունեցածը» պատմութիւնը վերարտադրւում է մէկ այլ կարգավիճակով՝ որպէս իմաստ եւ գրի առնելու միջոցով պատմւում են իմաստները: Եթէ գործը կատարուել էր, «իրը» պատահել էր աշխարհում, այսինքն՝ տարածութեան մէջ եւ ժամանակի ընթացքում, ապա՝ գրմամբ՝ դրանց «տեղի ունենալը» անցել է արդէն պատմայնութեան կարգը, որտեղ այն պատմամբ «կայանում» է որպէս պատում: Պատմութեան մէջ իմաստը գոյաւոր է այդ կերպով, գոյաւոր է որպէս պատում, որի գոյաւորութեան կարգը, ինչպէս արդէն նշուեց, տարբեր է իրական, նիւթականօրէն թանձրացական գոյաւորից:

Իսկ ինչպիսի՞ն է արդէն այս դէպքում «կայանում է»-ի իւրայայտուկ կերպը, ի տարբերութիւն իրական գոյաւորութեան կարգի: «Կայանալ» այստեղ արդէն կը նշանակի պատմումով պատ-

մեկիքը «յանդիման կացուցանել» մարդուն, ընթերցողին: Խորենացին ասում է՝ «գլխադարձութիւն մերոյ ազգաբանութեանս խոստացաք յանդիման կացուցանել»⁴¹: Եւ մէկ այլ էջում գրում է. «զպատճառս եւ զգորութիւն իրացն միայն յայտնելով, եւ զերկարութիւն գործոյն համառօտ բանիւ յանդիման կացուցանելով» (ընդգծումները՝ Ռ. Բ.)⁴²: Աստ՝ էական է հասկանալ, որ պատմութեան միջոցով այս աշխարհն ու այս կեանքը ի ցոյց կամ ի տես է դրւում ոչ թէ իր նիւթական ու մարմնաւոր գոյութեան կարգում «տեղի ունենալու» եղանակով, այլ՝ պատմամակերպ ներկայացւում է դրանց բուն իմաստը եւ հէնց հոգեւորը: Այս առիթով կարելի է նաեւ վերլուծել հայագիտութեան մէջ ամրագրուած (Ստ. Մալխասեանց, Ս. Արեւշատեան, Գ. Խրլոպեան, Ռ. Թոմսոն եւ այլք) տեսակէտը, ըստ որի՝ Պատմահօր եւ մեր այլ պատմագիրներին երկերում պատմութիւնն անցեալի եղելութիւնների սոսկ փաստագրութիւնն է, եւ հայ պատմագիր եւ աստուածաբան մեկնիչների երկերը սոսկ իրադարձութիւնների գրառութիւնն է, այլ՝ խոր ու խորագոյն հոգեւոր իմաստներ բացայայտող լուսաբանումներ ու արժեւորող գնահատականներ⁴³: Այսպէս, ասելիքին համապատասխան պատմումով, որպէս պատումի մէջ կերպացեալ իմաստ, ընթերցողի հոգու եւ մտքի աչաց «ի տես»՝ «յանդիման է կացուցանում» այն (իսկութիւնը), ինչն ի գործ գործեալ՝ ըստ մարդկային ընտրութեան, կարողութեան ու պայմանների, այդ գործում՝ «ի պահ» ու նաեւ «ի յայտ» հնարաւորութեամբ, պատմիչ-մեկնիչ անձի բացութեանն ու հասկացման սիրուն «ի յայտ» եւ ուրեմն՝ հասու էր անցեալի գործերում, եւ նրանց կողմից հէնց այդպիսի «ասուն» գործերն են ընտրուած պատմելու համար: «Բանք» եւ «շարագրութիւնք» հասկացութիւններով նշուող եւ իրենց բնոյթով իսկ պատմողական տեքս-

41 ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, 7:

42 Ամդ, 45:

43 Այս մասին տե՛ս ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՑ, ՍՏ., *Ներածութիւն, Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, «Հայաստան» հրատ., Երեւան 1968, 32: АРЕВ-ШАТЯН, С. С., *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.)*, Ер. 1973, 254. ԽՐԼՈՊԵԱՆ, Գ. Տ., *Հայ սոցիալական իմաստասիրութեան պատմութիւն*, Երեւան 1978, 236: THOMSON, R. W., *Is There an Armenian Tradition of Exegesis?*— *Studia Patristica*, vol. XLI, *Orientalia*: Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom, ed. by Young F., Edwards M. and Parvis P., Leuven-Paris-Dudley, MA, 2006, 113.*

տերը հիւսուած են այն դիտաւորութեամբ, որ ի ցոյց դրուի այն իմաստը, որ եւ պատմուել է որպէս պատում:

17. Պատումի միջոցով է «յանդիման կացուցանում» ոչ-մարմնականը, հոգեւորը՝ իմաստը: Իսկ ի՞նչ ասել է՝ «պատումի միջոցով»: Պատումով իմաստը կայ, այսինքն՝ գոյութիւն ունի որպէս մեզ համար ներկայ, ընդամին, այն կայ՝ որպէս հէնց կերպուած: Պատումով կերպացեալ՝ կայանում ու ցուցադրում է իմաստը: Իմաստը կայ պատումի մէջ եւ նրանով կերպմամբ՝ ի ցոյց է դրուած ընթերցողին: Ո՞րն է պատումի միջոցով իմաստի՝ մեզ յայտնացոյց լինելու իւրայատուկ ձեւը: Իմաստը պատումի մէջ ձեւակերպուելով, որպէս կերպ «գործուելով» եւ-կամ «հիւսուելով»՝ մարդկային ընկալման կարողութեան համար ձեռք է բերում տեսք, եւ այդ տեսքով է այն «յանդիման կացուցանում», նկատելի դառնում ու ներկայանում հասկացման ձգտող ընթերցողին:

18. Ահաւասիկ, այդ իմաստի «տեսքն» է, որ ընթերցողի համար որպէս տեսանելի՝ «յանդիման է կացուցանում» հասկացման ձգտող նրա բանական հոգուն ու մտքին: Պատումի եւ հիւսուածի պատումային բնութիւնը՝ պատ(ու)մայնութիւնը, այնպիսին է, որ աշխարհում տեղի ունեցածի իսկութիւնը, որպէս ըմբռնուած իմաստ, յանդիման է կացուցանում ընթերցողին: «Յանդիման կացուցանելը», ըստ էութեան, պատումի մէջ ներկերպուածութեամբ եւ հէնց ընթերցողի նկատմամբ՝ իմաստի կայացման եւ ցուցանութեան իւրայատուկ ձեւն է: Հաւաստի եւ ոչ հնարածոյ պատմութիւններում իմաստի այդ տեսքը իր ստուգապատումի մէջ վերառուած է բուն իրողութիւններին եւ գործերին: Իմաստի այս տեսքով իր հիւսմամբ է հէնց պատումը նման աշխարհում տեղի ունեցած եղելութիւններին ու գործերին: Նմանութիւնն է հէնց ապահովում աշխարհում իրօք տեղի ունեցած եղելութիւնների պատմուելու հնարաւորութիւնը: Պատմել՝ կը նշանակի պատում դարձնել: Պատմել՝ կը նշանակի «տեղի ունեցողում» տեսնել ու հասկանալ իմաստի կերպաւորութիւն, ի յայտ բերել կերպաւորուած իմաստը, ըստ այդմ՝ հիւսել պատում եւ հաղորդել պատումակերպուած իմաստը: Այն ինչ տեսնում է, այն էլ պատմում է, եւ, ընդհակառակը, այն, ինչ պատմում է՝ յղում է ի տեսանութիւն ընթերցողաց: Պատմուածի եւ հիւսուածի պատ(ու)մային բնութիւնն (պատում-այնութիւնը) այնպիսին է, որ իրենում ներկերպուածը եւ-կամ ի-

րենով կերպուածը «յանդիման է կացուցանում» ու հէնց ցուցանութեան հնարաւորում ընթերցողին:

Խօսքը սոսկ ականատեսութեան անմիջական յարաբերութեան մասին չէ, եւ նոյնիսկ ականատեսը ժամանակագրութիւն գրելիս, պատմում է նաեւ այն, ինչ լսում է: Նկատենք նաեւ, որ խօսքն ամենեւին էլ Ֆիզիկական տեսողութեան եւ լսողութեան մասին չէ: Պատմիչն իր տեսած եւ լսած ամբողջը չէ, որ պատմում է, այլ՝ կայ ընտրութիւն: Իսկ դա նշանակում է, որ տեսնելու բնոյթն այստեղ լիովին այլ է: Իրադարձութեան եւ գործի՝ ի պատմութիւն նշանակալի եւ ուրեմն՝ պատմական, «ասելիքը» («նոեման») յղուած է՝ ի ցոյց եւ ունի հնարաւորութիւն՝ ի յայտ դառնալ «աչաց մտաց»: Իմաստը պատումի մէջ իր կերպաւորմամբ, պատմումով «յանդիման կացուցեալ» է ընթերցողին եւ որպէս իսկ հոգեւոր՝ ոչ թէ զգայական, այլ՝ իմաստ ընկալող նրա «աչաց մտաց»:

Գրիգոր Տղան Մովսէս Խորենացու մասին այս առնչութեամբ գրում է՝ «...Սուրբ վարդապետք մոր Սիոնի, Յորոց ծածկեալն իմաստ յայտնի: Մի է եւ այն սուրբ հայկազնի Մովսէս Քերթոզ Խորենացի, Սուրբ եւ ըմտեալ եւ հրաշալի, Ճշմարտախօս յիմաստ քանի: Ձոր եւ տեսեալ աչօք լինի, Գրով ցուցցէ ամենայնի, Համանման մարգարէի, Ծածկեալ անտեսն առնէ յայտնի⁴⁴»: Եւ մի քանի տող ներքեւ շարունակում է՝ «Արդ, դու ընկալ զիմաստ քանի, Որ ի սրբոյս վերաճառի. Քանզի յայտնի զմէնջ ասի, Որպէս աչօք յայտ տեսողի»⁴⁵: Գրիգոր Տղան հոգեւոր եւ-կամ մտաւոր այս տեսողութեան կամ հայեցողութեան՝ Մովսէս Խորենացու մարգարէաճառ պատմութեամբ բազում ասուածից մէկ իմաստը իր իսկ «աչքով» տեսնելու մասին ասում է նաեւ մի քանի տող յետոյ, երբ խօսում է անուսումնասէր ու անիմաստասէր ընթերցող ամէնքի մասին, «Որ ընթեռնու յոյժ անիմայ Եւ ոչ ի միտ առնու զսա, ... Այնպիսին ոչ քննէ զսա, Թէ մարգարէ խօսի զդա ...: Զի զայն ելից անդ զներկայ Եւ աստ զմեր յայտնէ գործ սա, Որպէս եւ ես աչօք տեսայ Մինս ի բազմաց, զոր հեգնէ դա»⁴⁶:

44 ԳՐԻԳՈՐ ՏՂԱՅ, *Տեառն Գրիգորիսի կաթողիկոսի հայոց, որդւոյ եղբար տեառն Գրիգորիսի եւ ներսիսի՝ ասացեալ քան պիտանի ի խնդրոյ Հեթմոյ Սեւաստոսի*, - Բանաստեղծութիւններ եւ պոեմներ, Երեւան 1972, 207:

45 ԱՆԴ, 208:

46 «Ով ընթերցում է յոյժ անիմայ, Եւ ի միտ չի առնում սա (ասուածը), ... Այնպիսին չի քննում սա, Թէ մարգարէ է խօսում դա, ... Քանզի այն ե-

19. Իսկ ի՞նչ ասել է՝ «աչաց մտաց»: Ասել, թե՛ մտածողութիւնն «աչք» ունի, կը նշանակի՝ ասել, թե՛ այն կարող է, ունակ է ընկալել լուսաւորութեամբ, լոյսով ներկան, բանը, իսկ խաւարած աչաց համար լոյսը տեսանելի չէ. «Միթէ ճանաչիցի՞ն ի խաւարի սքանչելիք քո» ասուով է Դաւիթ մարգարէի սաղմոսով⁴⁷: Խօսքը ուշիմութեամբ արթուն մտածողութեան մասին է, նկատող, որն այնքան խոնարհ է ու զարմանալու կարողութեան, որ նկատում է նաեւ այն, ինչը նոյնիսկ ամենամօտիկն է եւ կամ սովորական է թւում: Մերձաւորագոյնի եւ կամ սովորականի մէջ անգամ զարմանալի, սքանչելութիւն ու բերկրանք պատճառող Աստուծոյ եւ աստուածայինի ներկայութեանը, ըստ մարդկային կարողութեան, հաղորդ, ընկալ եւ հասու լինելը, հոգեւորի ու լուսաւորի՝ բանական «աչօք» նկատելը յատուկ է հոգեւոր առումով քաղցածին ու կարօտեալին:

Ով հոգեւոր քաղց ունի՝ կարիքաւոր է, եւ հէնց նա է դառնում Խորենացու երկը իր կատարումի լրումին բերող «Ողբ»ի բուն ասելիքին մասնակից, տեսանելով իրեն «Ողբ»ի հոգեւոր տեսանումով: «Ողբ»ը մեզ ուղղում է հէնց մեզ եւ շրջական տեսանելուն, եւ նրան յատուկ հոգեւոր հայեցումը մեր մտահայեացքն ուղղում է իր հոգեւոր տեսադաշտով, մարդկային միտքը, հոգին ու բովանդակ կեանքն ի բարեկարգութիւն ու նախընտրելի գոյութիւն հաստատելու, ամէնքի՝ աւագանու ու իշխանաւորի, կրօնաւորի, վարդապետի ու քահանայի, մտաւորականի, գործաւորի, շինականի ու ռամիկի եւ, այդպէս, անձի, ընտանիքի ու ազգի, կրթութեան, տնտեսութեան, ... ու պետութեան՝ իրենց աստուածային նախակոչութեան իրենց, ըստ մարդկային կարողութեան, իմանալի կոչմանը համապատասխան՝ ի բարի կարգաւորութիւն հաստատելու կարիքին հասու լինելու: Ինքնահասկացման ձգտող եւ հոգեւոր կարիքաւորութիւնն իրենում հասկացող կարիքաւորն է, որ ուղղութեամբ ու ճշմարտութեամբ իրազործում է ինքնահասկացում եւ ունի հնարաւորութիւն հոգեւոր կատարելագործման: Նա է փնտռում եւ հէնց առաջաքայլ ու ամենայն խնդիրների մէջ՝ նաեւ առաջնահերթ նկատում ու ընկալում հոգեւորը: Եւ հէնց այդպիսի կարիքաւորն է միայն ձգտում խորհրդից, բանից եւ գործից քաղել ի-

դիւլթիւնը՝ անդ մերկայ, եւ աստ մեր գործն է յայտնում սա, Որպէս եւ ես այժմ տեսայ Միմն ի բազմաց, որ հեգում է դա» (Ամդ):

մաստուծիւն եւ ուսանում այն պատմութիւնից, որում եւ յայտնացոյց կարող է լինել (իսկ Մովսէս Խորենացու Հայոց Պատմութիւնում յստակօրէն հէնց յայտնացոյց է) «իրաց» եւ «մարդկային խորհրդոց, բանից ու գործոց» իսկութիւնը յայտող իմաստները եւ դրանցում՝ իմաստութեան, առաքինութեան ու ամենայն բարեկարգութեան խորհուրդները: Եւ նոյն այդ կարիքաւորն է ձգտող, յօժարակամ ու պատրաստ՝ ի միտ առնել ու խորհել բարենշանակ այդ խորհուրդներով առլեցուն պատմութեան ասելիքն ու հէնց անսալ դրանով իսկ իր «մտաց ունիկ»ին հնչող պատմութեան կոչին: Խոնարհն է, որ մշտապէս հոգեւորի կարիք ունի, եւ նա է հոգով աղքատը, որ եւ կարիքաւոր է հոգեւորութեան: Հոգով աղքատը մտօք արթնացած է փնտռելու, նկատելու եւ ընկալելու համար իմաստը եւ իմաստութիւն, եւ նա է, որ «հոգեւոր ակամբ» նկատում է յանդիման կացուցեալը ուղիղ դիրքով, այսինքն՝ լոյսի մէջ: Այսպիսի «արթուն» մտածողութիւնն է, որ նայում եւ «տեսնում» է «ուղիղ իմաստը»:

20. Իսկ ինչպիսի՞ բանականութիւնն է մտածում այդպիսի մտածողութեամբ: Խորենացին մէջբերում է. «Առաքինութիւն բանականին է խոհականութիւն»⁴⁸: Սա նշանակում է, որ բանականի առաքինութեան կարգում՝ խոհականութիւնում (խոհեմութիւնում) է ընկալում գործի եւ իրերի խորհուրդը, իմաստը: Բանականութիւնն իր խոհականութեամբ է ընկալում խորհուրդը: Եւ պէտք է լինել առաքինի՝ ընկալելու համար ուղիղ իմաստը: Դաւիթ Անյաղթը գրում է. «Մայր իմաստասիրութեան առաքինութիւն է...»⁴⁹ կամ «Տեղի իմաստասիրութեան առաքինութիւն է, վասն զի ի ձեռն առաքինութեան ստանամք զիմաստասիրութիւն»⁵⁰: Այսպէս, ուշիմ խոհեմութեան առաքինութիւնն ունեցող եւ նրանով զարդարուած բանականութիւնն է ի զօրու՝ լինել իմաստն իր ուղիղ դրուածքով ու նաեւ խորին խորհուրդ յայտնող զօրութեամբ տեսանող եւ ընկալող մտածողութեամբ: Խոհեմութեան առաքինութեամբ հասունացած բանականութեանն է տեսանիլ ուղիղ իմաստը: Մարդը ուշիմութեամբ արթուն ու խոհեմ բանականութեամբ հասու է լինում եղելութիւնների եւ գործերի՝ «տեղի ունենալու» կառուցուածքով կերպաւորուած ի-

48 ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երևան 1991, 6:

49 ԴԱՒԻԹ ԱՆՅԱԼԹ, Սահմամբ իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնք փիլիսոփայական, Երևան 1980, 61:

50 Ամդ, 69:

մաստին եւ իմաստնանում: Իսկ իմաստին հասու ենք լինում իմաստասիրումով:

21. Գրաւոր պատմութիւնը ամրագրում եւ հաղորդում է իմաստը ընթերցողին «յանդիման կացուցանելու» դիտաւորութեամբ՝ նրան ի գիտումն, ի իմաստացումն: Պատմութիւնը պատմում է իմաստութիւն՝ ընթերցող սերունդներին ուղղելով եւ կոչելով իմաստասիրութեան: «Բերան իմ պատմեացէ գիմաստութիւն, եւ խորհուրդ սրտի իմոյ զհանճար» (ընդգծումը՝ Ռ. Բ.) ասում է սաղմոսում⁵¹: «Իմաստասիրութիւն դիտաւորութիւն ունի զհոգիս մարդկան զարդարել», ասում է Դաւիթ Անյաղթը⁵²: Ուղղուելով իմաստասիրութեան՝ մարդը զարդարում է իր հոգին առաքինութիւններով: Իմաստասիրութեան ուղղուած ընթերցանութեամբ՝ պատմութիւնից ընկալում ենք պատմուած իմաստն ու իմաստութիւնն իր ուղիղ դրուածքով, հաղորդ եւ հասու լինում դիտաւորաբար իսկ յղուած խորհրդին, այսպէս դառնալով ուսեալ եւ կիրթ:

22. Պատմութեան նպատակն է՝ պատմուող իմաստը հաղորդել իր ուղիղ դրուածքով: Եւ ճշմարիտ պատմութիւնը գոյանում է իմաստի ուղիղ դրուածքով: Իսկ ի՞նչ է նկատի առնուում ասելով՝ «պատմել եւ-կամ հասկանալ ու ընկալել իմաստ եւ իմաստութիւն իր ուղիղ դրուածքով»: Ի՞նչ ասել է՝ իմաստի ու իմաստութեան «ուղիղ դրուածք»: Վերջիշենք Մովսէս Խորենացու արտայայտութիւնը՝ «բանիւ յանդիման կացուցանել»⁵³: Ասել, թէ՝ պատմողական «բանիւ» կացուցանում է իմաստը, նոյնն է թէ՛ ասել՝ պատմում է իմաստը իր ուղիղ դրուածքով:

Ասուեց, որ Խորենացու երկում բազմիցս եւ այդ թւում՝ «բանիւ յանդիման կացուցանել» մտքի բանաձեւում գործածուող «բան» հասկացութեան ամբողջական իմաստի տարր է նրա քերականական-բառացի մեկնաբանութիւնը որպէս «խօսք»: Իրերից եւ գործերից պատումի մէջ իմաստի կերպաւորումն իրագործւում է խօսքում եւ գրում, նրանց տարբերով ու միջոցներով իւրապատուկ չար հիւսելով: Իմաստը խօսքում կամ գրում (գրի մէջ) է «չարակարգւում» որպէս պատում: Եւ պատ(ու)մայնու-

51 Սղ ԽԸ, 4

52 ԴԱԻԻԹ ԱՆՅԱՂԹ, Սահմանձ իմաստասիրութեան - Երկասիրութիւնձ փիլիսոփայականձ, Երեւան 1980, 85:

53 ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, 45:

Թեամբ կացուցանուում է իմաստը: Պատմիչն ընկալում է «տեղի ունեցածի» կերպը եւ պատումակերպմամբ հաղորդում իմաստ՝ յղելով այն ընթերցող եւ մեկնաբանող սերունդներին՝ «ի իմաստաւորումն»: Ինչպիսի՞ իմաստաւորումներ կամ իմաստի ինչպիսի կերպ է ներկայում պատմութիւնում, որին եւ առնչում է ընթերցողը:

Արդէն ակնարկուեց, որ Սուրբ Գրերին, ինչպէս նաեւ հայրերի գրուածքներին յատուկ է պատմութեամբ հաղորդուած իմաստի մէկ-միասնութիւն, այլ ոչ թէ միմեանցից առանձին եւ իրաւասու բազում նշանակութիւններ, ինչպէս հնուց ի վեր յայտնի է մասնագիտական գրականութեան մէջ: Սակայն խօսքով, ինչպէս նաեւ գրառմամբ իմաստային կերպաւորութեան «յանդիման կացուցանելը» չի ենթադրում, թէ ընթերցողի կողմից իմաստ չի ընկալուում, եթէ նրա ընթերցմանն «ի դէմս» բերուածը չի ըմբռնուել իր միասնական փոխկապակցուած ամբողջութեան մէջ: Իրերի ու գործերի պատումացեալ կերպի՝ տուեալ որպիսութեամբ տեսանելն ընթերցողի կողմից արդէն որոշակի իմաստաւորում եւ իմաստային տարր է:

23. «Ուղիղ դրուածքն» ապահովում է ոչ միայն պատմողական խօսքով իմաստի կացուցմամբ: Ըմբռնելու համար, թէ ինչ ասել է՝ «ուղիղ դրուածք», պէտք է նկատի ունենալ նաեւ «բանիւ» ի հոգեւոր իմաստը: Իմաստը որպէս այդպիսին՝ իր հոգեւոր բնութեան բացարձակ ու կատարեալ կոչման ու հէնց ըստ այդմ՝ գոյութեամբ է ներկայում գաղափարում եւ հէնց նոյն ինքն գաղափարն է, իսկ մարդկային կեանքի անցուդարձում այն իր հոգեւոր բնութեանն առաւել համապատասխանութեամբ հաստատում է իրեն յատուկ միջավայրում՝ լեզուում, խօսքում, ինչը հէնց բանականի ուրտոն է: Ինչպէս եւ նշում է գերմանացի մեկնաբան Հ.-Գ. Գադամերը, «...լեզուն հէնց բանականութեան լեզուն է»⁵⁴: «Բանիւ յանդիման կացուցանել», ըստ էութեան, կը նշանակի ի լոյս երեւեցուցանել եւ հէնց լոյսով: «Բանիւ»՝ ի լոյս հանել, կը նշանակի՝ բանականութեան լոյսով, իմաստուն եւ գրաւոր խօսքով որպէս պատում կերպաւորել՝ «կանգնեցնել» ընթերցողի դիմաց: Այսպէս է հոգուն ու մտքին ակն-առու դառնալու մէջ հնարաւորում, հոգու եւ-կամ մտքի աչքին ի ցոյց

54 ГАДАМЕР, Х.-Г., *Истина и метод*, М., 1988, 467. տե՛ս նաեւ ՔՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ., *Համս-Գեորգ Գադամերի փիլիսոփայական հերմենեւտիկան*, Երեւան 2006, 178:

դրուում այն, ինչը «պարունակուում», ներկայում է գործում՝ նրա իմաստը, խորհուրդը:

24. Իսկ ի՞նչ է ներկայող կամ «պարունակող» իմաստը: Դա հենց այն հենքն է, որի շնորհիվ եւ այդ գործը կայ: Ոչ թէ ճիշտ կլինէր ասել, թէ այդ «բանը» կայ գործով, գործի միջոցով, այլ՝ ընդհակառակը, այդ «բանի» ներկայութեամբ է գործն իրօք որպէս այդպիսին, որպէս գործ, այսինքն՝ մի բան, որ իրենում ներկայող նշանակալից միտումով, դիտաւորութեամբ, իմաստային այդ հիմքով «կատարուել է» ու աննշան չէ, այլապէս՝ ի՞նչ է եղել, ոչինչ էլ չի պատահել: Այդ իմաստն է եւ դրա հետ մէկտեղ այդ իմաստում «ի պահ» եւ, ըստ մարդկային կարողութեան ու շնորհի՝ իմանալի լինելու իր հնարաւորութեամբ, յայտնեալ խորհուրդն է դիպուածը դարձնում մարդու եւ պատմիչի համար իր նշանակալիութեամբ նկատելի մի բան, իրադարձութիւն, եղելութիւն, կատարուած մի բան, որ եւ պէտք է պատմել իրենում պարունակող կամ ներկայող խորհրդի համար: «Բանի» ներկայութեամբ, այսինքն՝ խորհրդի միջոցով գործն «ի յայտ» է կացուցանւում մարդու խոհեմ բանականութեանը, իսկ անխորհուրդ գործն անիմաստ է նաեւ պատմել:

25. Պատմութիւնը նշանակալի եղելութիւնների այդ իսկ նշանակալիութեան ներկայութիւնն է մարդուն՝ ի յիշում եւ իմաստացում: Կարելի է ասել նաեւ այլ կերպ՝ պատմութիւնը կեանքի նշանակալի եղելումի իմաստի, որում եւ՝ իմաստութեան խորհրդի, ներկայութիւնն է մարդուն եւ մարդկանց ազգերին՝ ի յիշում ու իմաստացում եւ մարդկային անձի ինքնութեան՝ որպէս հոգի ապրող անձի գոյութեան, ըստ մարդկային կարողութեան, ներքին կատարելագործում ու նաեւ կենսակերպի, այլոց հետ համակեցութեան բարեկարգում: Եւ իսկութեամբ նշանակալի են այն իրողութիւնները կամ դրանց իմաստները, որոնցում ի յայտ է ճշմարտութիւնը եւ-կամ բարին: Պատմութիւնը հասկանալով եւ պատմողական բացայայտութեամբ ընթերցող ժամանակակից ու սերունդների հոգեւոր սիրուն եւ մտքի «ուշին» «յանդիման է կացուցանում» եւ հասկացման սիրուն մատուցանում իրերի ու գործերի գոյութեան իսկութիւնը: Այսպէս, պատմութիւնը հասկացման ձգտողին բացայայտելով հայոց կեանքի նշանակալի եղելումի իսկութիւնը, այն է՝ հաւատով թուուցեալ ու վերինը խորհող մտքի եւ նրա օգնութեամբ՝ սնտոյութեան կապանքներից զերծ հաւատի ճշմարտութիւններն ու բարին, հայեցման ու պատմումի ուղիղ դրուածքով յայտնացուցող, սիրելի ու

հենց սիրով իմանալի եւ այսկերպ՝ նաեւ նախընտրելի դարձնող կերպաւորութեամբ, ըստ էութեան, պատմում է իմաստութիւն:

Ի մի բերելով ասուածը, Մովսէս խորենացու հայեցակարգում պատմութեան գոյութեան իւրայատուկ կերպի վերաբերեալ կարելի ամրագրել մտքի հետեւեալ բանաձեւը, որ եւ կարող է ներկայանալ որպէս նրա պատմատեսութիւնում պատմութեան հնարաւոր մի սահմանում: Հայոց պատմութիւնը հայոց կեանքի նշանակալի եղելումի իսկութիւնը յայտող՝ մտքի եւ հաւատի ճշմարտութիւններն ու բարին հասկացող ու մեկնողաբար բացորոշող իմաստութիւնն է՝ հայեցման ու պատմումի ուղիղ դրուածքով յայտնացուցող եւ ընթերցողի հասկացման, ուսանութեան ու նաեւ կենագործման ձգտմանն ու Զանքին յղուածութեամբ՝ իմանալի ու նախընտրելի դարձնող իր դիտաւորութեամբ, կերպաւորութեամբ եւ կատարումով⁵⁵:

26. Պատմութիւնն իր կոչմանը համապատասխան լինելութեան՝ իր անհրաժեշտ ու նախընտրելի իսկութիւնն իրենում ունեցող եւ ուրեմն՝ իսկական գոյութեամբ՝ պատմում է իմաստութիւն, որով եւ որում, ըստ մարդկային կարողութեան, կեանքի իրադէպերում ու մարդկային գործերում տեսանել տալիս ու իմանալի դարձնում Աստուծոյ հոգածու կամ խնամարար տեսչութեան իսկօրէն ներկայութիւն: Պատմութիւնը ոչ թէ իր իսկութիւնը կորցրած (այսու եւ՝ անիսկական), որ եւ իր հերթին կը նշանակի՝ իր ինքնութիւնը կորցրած ու անինքնական գոյութեան մէջ, այլ՝ իր իսկական (եւ ուրեմն՝ ինքնական) գոյութեան մէջ, ոչ միշտ ուղղակի ու բացայայտ այդ նշելով, պատմում է Աստուծոյ ու աստուածայինի յայտնութիւնը. սա է նրա ուղղակի եւ-կամ խորհրդաբար բացայայտութեամբ սկզբունքային եւ մշտական դիտաւորութիւնը Աստուածաշնչում եւ նրան նմանող, նրա ուղղուածութեամբ ուղղորդուող մեր սուրբ հայրերի գործածքներում՝ երբեմն ուղղակիօրէն եւ գուցէ երբեմն՝ անուղղակիօրէն նշմամբ ու բացայայտութեամբ: Իսկ ինչի՞ մէջ է տեսանելի Աստուծոյ ու աստուածայինի յայտնութիւնը: Աստուծոյ եւ աստուածայինի յայտնութիւնը մտօք տեսանելի ու իմանալի է

55 Նրա պատմահայեցակարգի էական առանձնատկութիւնները միաբերող բազմաթիւ այլ սահմանումներ՝ ըստ առարկայի եւ կատարումի, տեսական եւ գործնական, տե՛ս ՔՈԶԱՐԵԱՆ, Ռ., Պատմութիւնը եւ հերմենեւտիկան. պատմութեան սահմանումները՝ ըստ Մովսէս խորենացու պատմագիտական հայեցակարգի, – «Իմաստութիւն», Երեւան 2013, 136-144:

մարդկային լինելութեան առաքինի կարգաւորութեան պիտանաւոր նշանակալիութիւն ցուցաբերող եւ ուղղորդող կեանքի եղելութիւններում, ինչպէս նաեւ արդէն պատմեալ խորհրդի, խօսքի ու գործի իմաստներում: Եւ հէնց ուշիմ խոհականութիւնն է հասու լինում այդ յայտնութեանը, Աստծոյ կամքին, խնամածութեանն ի փրկութիւն, որ եւ՝ է բարին: «Ամենայն տուրք բարիք եւ ամենայն պարգեւք կատարեալք ի վերուստ են իջեալ առ ի Հօրէն Լուսոյ», ասում է առաքեալը⁵⁶:

27. Իսկ միջնադարեան քրիստոնէական իմաստասիրութեան մէջ եւ հէնց Մովսէս Խորենացու պատմաիմաստասիրական հայեցակարգում ի՞նչպէս է հնարաւոր պատմութեան գիտութեան համար, որն իր գոյութեան մէջ ներկայանում է, կարծես, մարդկային գործ ու ստեղծագործութիւն, ուսումնասիրել մարդկային իրողութիւններ եւ դրանցում հասու լինել ու մեկնութեամբ հանդերձ պատմել Աստուծոյ եւ աստուածայինի յայտնութիւն ու աստուածային իմաստութիւն: Ըստ քրիստոնէական իմաստասիրութեան ընդհանրական հայեցակարգի, Աստուծոյ եւ աստուածայինի ըստ ինքեան գոյութիւնը, բնութիւնն ու էութիւնը անմատչելի, անիմանալի ու անճառելի է մարդուն, սակայն Աստուծոյ ու աստուածայինի յայտնութիւնը որպէս այդպիսին է, այսինքն՝ յայտնութիւն է հէնց մարդուն՝ նրա բնութեանը մատչելի կերպի ու իմաստութեան խորհուրդի մէջ: Եւ պատմութիւնը զուտ մարդկային ստեղծագործութիւն չէ: Պատմութիւնը կեանքի է կոչուած աստուածային նախախնամութեամբ, եւ պատմութեան գոյութեանը յատուկ է աստուածային նախակոչուածութիւն եւ, ըստ մարդկային կարողութեան, նաեւ հէնց իմանալի կոչում: Ըստ աստուածային նախակոչուածութեան իր սկզբունքային հիմունքի, պատմութեան գոյութիւնն այլեւս ըմբռնելի չէ որպէս սոսկ մարդկային, այլ նաեւ որպէս աստուածային գործ, ինչը հնարաւոր է դարձնում պատմութեամբ ուսումնասիրելով մարդկային իրողութիւններ, հասու լինել Աստուծոյ ու աստուածայինի յայտնութեան՝ իմաստութեան խորհուրդին: Աստուածային նախակոչուածութեամբ հիմնորոշուած՝ այդ ի՞նչ որպիսութեամբ կարելի է հասկանալ պատմութեան գոյութիւնը:

Անտիկ, միջնադարեան ու նաեւ յետագայ շրջանների իմաստասիրութեան պատմութիւնում ընդունուած էր եւ այժմ եւս

56 Յկ Ա, 17

էականօրէն նշանակալի ու ընդունելի է՝ համայն գոյը որպէս այդպիսին սկզբունքօրէն բաժանել աստուածային ու մարդկային իրողութիւններ: Դաւիթ Անյաղթը «աստուածային իրողութիւններ» եւ «մարդկային իրողութիւններ» հասկացութիւններ ծաւալները բացորոշելով՝ գրում է. «...յէակացն են ոմանք, որ իմանալիք են, եւ են՝ որ զգալիք: Արդ, իմանալեացն ծայր աստուածայինքն են, եւ զգալեացն՝ մարդկայինք: Արդ, զծայրս գոյիցն ասելով, հանդերձ նոքումբք յարառոցեաց զիմանալիսն եւ զզգալիսն»⁵⁷: Համայն գոյը տարաբաժանելի է նաեւ որպէս Աստուծոյ կողմից ստեղծուած՝ տիեզերքը, բնութիւնն ու ամենայն արարածները, եւ մարդկանց կողմից ստեղծուած՝ ողջ կենցաղը եւ մշակոյթը: Աստուծոյ արարչութիւնը ամենայն գոյն է՝ երկինքն ու երկիրը, տիեզերքը, բնութիւնն ու ամենայն արարածք, եւ այն չի ըմբռնուում ու անուանուում որպէս մշակոյթ: Մշակոյթ է հասկացուում ու անուանուում միայն մարդու կողմից ստեղծուածը: Եւ էական է ամրագրել, որ մշակոյթն իր իսկական գոյութեամբ, երբ նրա խորհրդանշական երկմիասնութեան կառուցուածք ունեցող գոյութիւնում ներկայ ու պահեալ է՝ երեւակող կամ յայտնաբանող հնարաւորութեամբ հանդերձ, ամենայն գոյի իսկութիւնը յայտող իմաստը, գործում ու կայանում է ոչ սոսկ մարդկային կարողութեամբ, այլեւ աստուածային ներգործութեամբ եւ հէնց աստուածային շնորհին հաղորդ ու ընկալ անձանց մտա-, հոգե- եւ ձեռա-կերտութեամբ:

Օգոստինոսը գրում է, որ կան երկու տեսակի գիտութիւններ, առաջին տեսակի գիտութիւնները որպէս իրենց ուսումնասիրութեան առարկայ ունեն մարդկանց կողմից ստեղծուածը, իսկ երկրորդ տեսակի գիտութիւնները ուսումնասիրում են այն, ինչը չի ստեղծուած նրանց կողմից, այլ՝ գիտարկման հետեւանքով ընդունուած է որպէս պատրաստի կամ ի վերուստ հաստատուած մի բան⁵⁸: Այս առումով՝ որպէս ի՞նչ գոյութիւն ունի

57 «Գոյերից ոմանք իմանալի են եւ կան ոմանք, որ զգալի են: Արդ՝ իմանալիների վերնածայրը՝ աստուածային իրողութիւններն են եւ զգալիների վերնածայրը՝ մարդկային իրողութիւնները: Արդ՝ ասելով գոյերի ծայրերը, նշում են նաեւ դրանցով եզերուող իմանալիներն ու զգալիները» (ԳԱԻԻԹ ԱՆՅԱԳԹ, Սահմանք իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, (աշխ.) ԱՐԵՒՇԱՏԵԱՆ, Ս., Երեւան 1980, 60 (մեջբերուող մտքի քարգմ. – Ռ. Ք.)):

58 АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ, *Христiанская наука, или Основанiя св. герменевтики и церковнаго красноречiя*, Кiев 1835, 111.

պատմութիւնը՝ որպէս մարդկանց ստեղծագործութիւն եւ ուրեմն՝ մարդկանց կողմից իր գոյութեան մէջ որպէս այդպիսի գոյ հաստատուած մի բան, թէ՞ ոչ մարդկային կամօք ստեղծուած մի գոյ եւ ուրեմն՝ ոչ մարդկային հաստատութիւն:

Պատմութիւնը՝ ազգերի, գիտութեան, մշակոյթի պատմութիւնները եւ խորենացու երկում յատկապէս՝ հայոց պատմութիւնը որպէս իր ուսումնասիրութեան առարկայ ունի մարդկային իրողութիւնները: Գոյաւորների այն ընդգրկումը, որ նկատի է առնուած ու որպէս հասկացման ենթակայ ներկայանում «մարդկային իրողութիւններ» հասկացութեամբ, իրենում ներընդգրկեալ ունի մարդկանց կողմից ու մարդկային կամօք ստեղծուած ամենայնը եւ չի նոյնանում դրա հետ, այլ՝ առաւել է եւ իրենում ներառում է այլ բնոյթի գոյաւորներ եւս⁵⁹: Ուսումնասիրելով մարդկային իրողութիւնները՝ պատմութիւնն ինքը մարդկայի՞ն իրողութիւն է, թէ՞ ոչ: Պատմութիւնն ինքը նոյնպէս մարդկային իրողութիւն է եւ, սակայն, ինչպէս եւ բնութիւնը, որ նոյնպէս մարդկային իրողութիւն է, այն մարդկանց ստեղծագործութիւն եւ զուտ մարդկանց կողմից հաստատուած գոյաւոր է: Պատմութիւնը որպէս աշխարհի ու կեանքի անցնող եղելումի պատմում, թէեւ որպէս իսկ պատմում ու պատմուած՝ կայանում է մարդու մասնակցութեամբ, այնուամենայնիւ, իր նախակոչուածութեան, ինչպէս նաեւ, ըստ մարդկային կարողութեան, իր իմացեալ կոչումի եւ ըստ այդ կոչման՝ արդէն նաեւ իր իսկութեան մէջ կայացեալ նրա ծնունդն ու գոյութիւնը զուտ մարդկային է: Պատմութեան որպէս այդպիսին ծննդեան ու գոյութեան կոչումն ու իսկութիւնը մարդկանց կողմից չի հաստատուած: Ս. Օգոստինոս Երանելին պատմութեան մասին սկսում է խօսել, երբ իր աշխատութեան մէջ կամենում է քննութեան առնել այն, ինչ գոյութեան մէջ իր հասումն է ստացել ոչ մարդկային ծննդեամբ⁶⁰: «Դրանց մէջ հարկ է նկատի ունենալ բոլոր այն, ինչը ում ձեռքբերում եւ շուրթերում էլ յետագայում պահպանուի՝ չի ստեղծուած ինքնին մարդկանցից, այլ՝ ընդունուել է նրանց կողմից նախկին ժամանակնե-

59 Այս մասին տե՛ս նաեւ Օգոստինոսի հետեւեալ մտքի ակնարկում՝ «...պատմութիւնն ի մէջ այլ ամէնի (ընդգծումը՝ Ռ. Ք.) պատմում է նաեւ բոլոր անցեալ մարդկային հաստատակարգութիւնների ու ստեղծագործութիւնների մասին» (Անդ, 132):

60 Անդ, 128:

րից կամ ի վերուստ, Աստծուց: Այս յայտնաբերումներից մի մասը վերաբերում է մարմնին եւ զգացմունքներին, միւս մասը հոգուն եւ բանականութեանը: Առաջինները կամ պատումներ, կամ նկարագրութիւններ են, կամ, վերջապէս, փորձեր ու մեքենայական գործեր⁶¹: Քանզի պատմութիւնն ի մէջ այլ ամէնի պատմում է նաեւ բոլոր անցեալ մարդկային հաստատակարգութիւնների ու ստեղծագործութիւնների մասին, պատմութիւնն ինքնին այլեւս չպէտք է դասել բուն մարդկային ստեղծագործութիւնների շարքում, ինչը ցոյց է տալիս նաեւ հէնց իր առարկան, քանզի ողջ անցեալը չի կարող արդէն փոփոխութեան ենթարկուել եւ պէտք է մնայ մշտապէս ժամանակի այն կարգում, որի Արարիչն ու կառավարողը միայն Աստուած է⁶²:

Այն, որ պատմութեան առարկան՝ կեանքի նախկին եղելումը սկզբունքորէն փոփոխման ենթակայ չէ, հնարաւորութիւն է ընձեռում մեզ մտածել, որ պատմութիւնը որպէս այդպիսին կարող է ներկայանալ եւ հէնց ներկայանում է որպէս գիտութիւն, եւ ճշմարիտ չեն մասնագիտական գրականութեան մէջ առկայ՝ պատմութեան այն բնորոշումները, որոնցում պատմութիւնն իր գոյութեան գիտական կարգավիճակում անգամ, պատմիչի պատմողութեան ունակութեան՝ ներկրթութեամբ ու կատարելագործմամբ հասունացեալ արուեստաւորութիւնը, որով եւ՝ երկում պատումի մէջ պատմողագիր շարակարգման արուեստով բուն պատմելիքի ի յայտ բերումը եւ ընթերցողի մտքի «ուշ»ին «յանդիման կացուցանումը» նկատի ունենալով, շատ յաճախ՝ կամայ եւ երբեմն՝ ակամայ հասկացուել ու մեկնաբանուել է որպէս արուեստ: Անշուշտ, գիտական պատմութիւնը իսկութեան բացառապատման իր դիտաւորութեամբ, կերպարանմամբ ու կատարումով հանդերձ՝ կարող է հիւսուել նաեւ լեզուական եւ հէնց գրական արուեստաւորութեամբ, ինչին ականատես ենք դառնում Մովսէս Խորենացու երկում: Սակայն, պատմութիւնն իր գիտականութեամբ հանդերձ որպէս արուեստ բնորոշելու պարագայում հարկ է նկատի ունենալ նաեւ սկզբունքային նշանակութիւն ունեցող մէկ այլ փաստարկ եւս: Ո՞րն է այն: Պատմութիւնը մտածուելով որպէս արուեստ, ըստ Դաւիթ Անյաղթի՝ արուեստի սահմանման, պատմութեան նկատմամբ արդէն իսկ մտածւում է, թէ ունի փո-

61 ԱՌ, 129:

62 ԱՌ, 132:

փոխութեան ու ապականութեան ենթակայ սեփական առարկայ եւ ինքն էլ այնպիսի մի գոյացութիւն է, որի՝ ըստ իր կոչման գոյութեան իսկութիւնն իբրեւ թէ բացորոշելի է որպէս սկզբունքօրէն կախուած պատմելու գործ ձեռնարկած տուեալ պատմիչ անձի ոչ միայն իմացական ու նաեւ կամային յատկանիւններէց, այլեւ սկզբունքօրէն հէնց արուեստաւոր կարողութիւններէց: Ըստ իս, պատմութեան այսպիսի տեսանկյունը, հասկացումն ու մեկնութիւնը, թերի եւ, գուցէ, թերիի հետ մէկտեղ՝ նաեւ թիւր ըմբռնում է եւ այդ կարելի է նկատել նաեւ հէնց Օգոստինոսի մեկնորոշումից:

Կարելի է ամրագրել, որ Աստուածութեան եւ, ըստ մարդկային կարողութեան, աստուածայինին հաղորդ ու ընկալ մարդկային բանականութեան համամասնակցութեամբ է ստեղծուած մշակոյթն ու պատմութիւնն իրենց իսկական գոյութեամբ՝ որպէս հոգեկեցոյց ու կենարար մշակոյթ ու (ճշմարտա)պատում եւ, ընդհակառակը, զուտ մարդկային հոգու, մտքի, զգացմունքի ու զգայութեան՝ թերի ու նաեւ թիւր իմացականութեան ու նաեւ նրա ազատ կամքով անբարի ու ոչ-ճշմարիտ ընտրութեան տկարութեամբ է ստեղծուած մշակոյթն ու պատմութիւնն իրենց անիսկական գոյութեամբ՝ որպէս անբարի, հոգեկործան ու ոչնչող անմշակոյթ ու (ստա)պատում:

Պատմութիւնը աստուածային նախակոչուածութեամբ ու, ըստ մարդկային կարողութեան, նաեւ իմացեալ իր կոչմամբ՝ յղուած է մարդուն՝ կոչելով նրան մարդկային իմացութեան այս կերպով եւս հասու լինել Աստծոյ ճանաչողութեանը, եւ տեսական ու գործնական իմաստասիրութեամբ ուղղելով խորհուրդը, բանն ու գործը՝ հոգին կատարելագործել ու զարդարել եւ կեանքը կայացնել առաքինութիւններով: Իսկ լինել առաքինի, ըստ Խորենացու, որոշակիօրէն կը նշանակի՝ լինել աստուածամանութեանն ուղղորդուած կեցողութեամբ՝ «առ ի լինել պատկեր Աստուծոյ»⁶³, մնալով ու կատարելագործուելով այդ կարգում: Ի՞նչպէս հասկանալ Աստուածաշունչ Մատեանում պատմեալ իսկութեամբ՝ Աստծոյ պատկերով եւ նմանութեամբ արարեալ մարդու լինելութիւնը:

Մարդկային անձն ու կեցողութիւնը Աստուծոյ պատկերով ու նմանութեամբ արարման ու կեանքի լինելութեան մէջ կար-

63 ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, 6:

գելու վերաբերեալ տէրունական խօսքում «պատկեր» ասելով, ըստ քրիստոնեայ սուրբ հայրերի մեկնաբանութեան, հարկ է հասկանալ ոչ թէ կերպարանքը, այլ՝ ինքնիշխան, ազատ կամք ունենալը: Աստուած իր բարերարութեամբ մարդուն տուել է՝ լինել ազատ կամքով ու ինքնիշխան եւ որպէս այդպիսին՝ «տէր» լինել հէնց իր ու երկրային համայն գոյաւորի նկատմամբ՝ «տէր լինել»ն իմանալ տալով այն որպէս հէնց «հոգածութիւն»: Աստուած՝ Արարիչ եւ Տէր ամենայնի, իր սիրոյ լիութեամբ ու բարերարութեամբ արարելով մարդուն իր պատկերով, անբաւ իր մարդասիրութեամբ ու բարերարութեամբ նրան տուել է առաւելազոյն՝ լինել այնպիսին, ինչպիսին հէնց ինքն է, եւ ի տարբերութիւն Աստուածութեան՝ հոլթեամբ բարի կատարելութիւնից, մարդկային ինքնիշխան կամօք ու միայն ընտրութեամբ բարի կարողութեամբ՝ տէր լինել իր անձին եւ ամենայն երկրին՝ կենսագործելով իր տիրութիւնը «հոգածութեամբ»⁶⁴:

Իր «պատկերով» լինելու շնորհի հետ մէկտեղ եւ հէնց առնչուող միասնութեամբ՝ Աստուած մարդուն արարել է նաեւ իր նմանութեամբ, որպէս այդպիսին իմանալի դարձնելով մարդուն՝ Աստուծոն նմանութեւն ամենայն առաքինութեամբ⁶⁵, ըստ մարդկային կարողութեան, այն է՝ իմաստութեամբ, բարութեամբ, գթութեամբ, ներողամտութեամբ, քաջութեամբ, հեզութեամբ, խոնարհութեամբ...: Քանզի աստուածանմանութիւնը կատարելագործում ու հէնց կատարելութեան է հասցնում մարդու աստուածապատկեր հոլթիւնը: Ի մի բերելով վերոասացեալը, կարելի է ամրագրել, որ աստուածանմանութիւնն այս կեանքում մարդկային բնութեան՝ առաքինութիւններով զարդարութեան ու կարգաւորութեան՝ ի ծնէ եւ ապա՝ մկրտութեամբ նորոգող ու նաեւ ապաշխարութեամբ վերստին ձեռքբերուող շնորհ է՝ վերընթացութիւն աստուածապատկեր իր հոլթեան կատարելութեան եւ Աստուծոյ հետ միութեան:

Առաքինութիւններով «զարդարեալ» մարդկային ինքնութիւնում, կեանքում ու ամենայն ձեռնարկներում՝ կայանալ, մնալ ու կատարելագործուել տիրական պատկերում եւ այդկերպ՝ մարդկային աստուածապատկեր ինքնութեամբ կենալն իրագործելը Մովսէս Խորենացու երկում արտայայտուած է «առ ի լինել պատկեր Տեառն» բանաձեւով: Նա հոգեւոր հայեցողութեամբ որ-

64 ИОАНН ЗЛАТОУСТ, Беседы на Книгу Бытия, I, М. 1993, 62, 68, 69:

65 Անդ, 69:

պէս այդպիսին է տեսնում, դրուատանքի ու աղօթքի արժանի՝ Հայոց Պատմութիւն գրել իրեն խնդրող Սահակ Բագրատունուն՝ սրտի խորհրդով, բանիւ ու հէնց գործով իմաստութեան կարիքը գիտակցող ու նաեւ հոգեւոր այդ ձեռնարկի համար անհրաժեշտ հոգածութիւնը յանձնառող անձին եւ մաղթում՝ մնալ նոյն այդ կեցողութեամբ⁶⁶:

Ահաւասիկ, աստուածասէր ու մարդասէր հաւատացեալ հոգու ուշիմ խոհեմութեան առաքինութեամբ զարդարուած բանականութիւնն է ի զօրու՝ լինել իմաստն իր ուղիղ դրուածքով տեսանող ու ընկալող մտածողութեամբ՝ որպէս ունակութիւն եւ ուրեմն՝ իմաստուն մտածութեամբ՝ որպէս կատարում, եւ հոգեւոր այս կարգաւորութեամբ է, իսկօրէն առաքինացեալ, մարդը հաստատում աստուածամանութեան ուղու մէջ՝ հարազատ ու հաւատարիմ մնալով աստուածապատկեր իր կոչմանը, եւ ընկալունակ դառնում ու հէնց ընկալում պատմութեան իմաստութիւն:

28. «Մարդ - աշխարհ» յարաբերակցութիւնում նկատելի է դառնում մի զարմանալի ու բարենշանակ հնարաւորութիւն, ուղի ու հէնց կարգաւորութիւն՝ մարդկային ինքնութեան հոգեկեցոյց կեանքի: Նիւթեղէն ու անցողիկ բնութիւն ունեցող այս աշխարհում, որում եւ՝ այս կեանքում, իմաստ ու մշակոյթ ստեղծող մարդկային սեռի մասնակցութեամբ, որում եւ՝ բարու կամ անբարու մարդկային ընտրութեամբ, գիտութեամբ, խօսմամբ ու գործմամբ, աշխարհի լինելութիւնը կայանում է իսկական եւ-կամ անիսկական գոյութեամբ: Մարդն աշխարհում իր հոգեւոր լինելութեան համար տեսանում է նաեւ կարիք ու կարիքաւորութիւն պատմութեան եւ ստեղծում այն որպէս «աշխարհի» իրադարձութեան՝ ժամանակի ընթացքում կայացող իսկութեան որպէս իմաստ բացայայտութիւն եւ այդ իմաստում հնարաւոր ու կենարար, այդկերպ նաեւ՝ իսկօրէն նախընտրելի խորհուրդի ու հէնց իմաստութեան տեսանութիւն: Աստուծայինի յայտնութիւնը, ըստ պատմիչի՝ հասողութեան հետ մէկտեղ նաեւ ասման կարողութեան, ընթերցող եւ-կամ ունկնդիր մարդկային բանական հոգու հասկացման սիրուն մատուցելու եւ ուշիմ մտքին ի տես կացուցանելու կոչումը հիմնարար է պատմութեան որպէս «ի՞նչ» գոյութեան, այսինքն՝ պատմութեան գաղափարի ու ըստ այդմ՝ կերպացեալ «պատմելիքի» համար: Սակայն, այն հիմնա-

66 ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, 5-6:

րար է պատմութեան որպէս «ի՞նչ» գոյութեանը պատշաճ՝ պատմութեան «ի՞նչպէս» գոյութեան համար եւս:

Ըստ Մովսէս Խորենացու, հարցադրել պատմութեան գոյութիւն եւ հասկանալ ու մեկնորոշել պատմութեան եւ յատկապէս՝ հայոց պատմութեան գոյութեան իմաստ, կը նշանակի՝ հասկանալ մարդկային ինքնութիւնը, կեանքն ու մշակոյթն առ Աստուած առինքնող եւ իրենց ճշմարիտ կոչումի ու իսկութեան մէջ էացնող կենարար ու հոգեկեցոյց իմաստութեան խորհուրդ: Այս տեսակէտից Խորենացու հայեցակարգում պատմութեան գոյութիւնն ի յայտ է բերուում աստուածաբանող առաձնայատկութեամբ, որի միջոցով մարդն ընկալում է պատմութեան իմաստութիւնը եւ հոգեւոր, առաքինօրէն կարգաւոր կեցողութեան ձեռք բերմամբ՝ հաստատուում աստուածանմանութեան ուղու մէջ: Արդարեւ, Մովսէս Խորենացու պատմութիւնը հոգեւոր պատմութիւն ու գիտութիւն է եւ միայն այդպէրպէս է այն իմաստասիրող, որում նաեւ՝ աստուածաբանող պատմութիւն:

Մարդկութիւնը կամ մարդկային ինքնութիւնը պատմութեան միջոցով մարդկանց կեանքի փորձառութիւնից իմաստութեան ներկրթեալ ընկալութեամբ եւս մէկ հնարաւորութիւն ու օժանդակութիւն է ձեռք բերում՝ իրագործել իր կոչմանը համապատասխան լինելութիւն, աստուածապատկեր ու աստուածանման իր մարդկային ինքնութեան կատարելագործող կայացում: Հասկացման ձգտող եւ գիտութեան «ուսումնասէր» բանական հոգին պատմութեամբ եւս աշխարհը վերակերպում է իմաստի եւ խորհրդածութեամբ՝ դրանում վերահասու լինում իմաստութեան խորհրդի, այսկերպ եւ՝ ինքն իսկ կատարելագործւում իմաստութեան, որով եւ՝ մեղքի ու մոլութիւնների ամենայն կապանքներով կաշկանդուած, անսէր ու անբարի իր գոյութիւնից՝ քաց-արձակութեան ու սիրով առաքինացեալ ու պարկեշտացեալ՝ աստուածաման գոյութեան եւ որպէս այդպիսին՝ հոգեւոր սիրով Աստծուն միութեան:

Աստուածաբանող տեսական եւ գործնական իմաստասիրութեան այս նշանակալիութեամբ է տեսնում եւ այդպէրպէս՝ ներկայ ու ակտուալ դարձնում իր պատմութիւնը՝ խոնարհութեան յօժարակամ իրենց ընտրութեամբ որդեգրուող ու իմաստութեան ուսանութիւն փափաքող եւ ներկրթեալ՝ որպէս կենսակերպ ապրող իւրաքանչիւր անձանց եւ հէնց հայոց ազգի համար սուրբ ու իմաստուն հայր Մովսէս Խորենացին:

Summary

THE BEING AND FORMATION OF HISTORY AS OF
MEANING IN THE HISTORICAL-SCIENTIFIC CONCEPTION
OF MOSES KHORENATS'I

ROMIK KOCHARYAN

"History" as such must be considered not only in all-embracing or dominating generality of its concrete realizations and, possibly, in its non-genuine (untrue) and so in its "inauthentic being", but also what it should be according to its destiny – as an entity adequate to its own being, by this in its "genuine (true) being", i.e. having its truth in itself being. In this foreshortening of the viewpoint, history as such is considered in the conditional twofold unity of its being: "history as entity" and "the being of history". In this article by querying "What is the being of history" is examined the problematics and specificity of the "being of history". The history of Moses Khorenats'i by its "self-understanding" feature contains in itself the comprehension of the meaning which reveals the truth of its being corresponding to its destiny, and rising up by pondering to the advice of wisdom contained in that meaning, in this modus of its being internally becomes and is cognized as a true "science of history", that contains in itself the truth and wisdom of its own being corresponding to its genuine destiny. And in conception of "science of history" of Moses Khorenats'i history is the understanding and interpretation of the genuine sense (meaning) and spirituality of the narrated in itself essential and significant bygone of the world and in it also of mankind's self-identity, life and culture.