ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԱՌԱՋԸՆԹԱՑԻ ԷՈՒԹԵԱՆ ԸՄԲՌՆՈՒՄԸ XIX ԴԱՐԻ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹԵԱՆ ՄԷՋ

(մեթոդաբանական տեսանկիւններ)

Ռիմա Սիրումեան

XIX դ. հայ պատմափիլիսոփայութեան հիմքում դիտարկւում է առաջադիմութեան գաղափարը՝ իբրեւ գերակշռող դարաշրջանի մշակոյթում: Դրա տարաբնոյթ մեկնաբանութիւններով էլ պայմանաւորւում է լուսաւորական եւ պահպանողական հայեցակարգերի առանձնացումը[1]:

1. Լուսաւորական աշխարհըմբռնումով պայմանաւորուած եւ դարաշրջանի մտայնութիւնը արտայայտող հայեցակարգ՝ հիմնուած երկու փոխկապակցուած հիմնադրոյթի վրայ՝ ա) հասարակական առաջընթացի՝ քրիստոնէական գաղափարախօսութիւնից սկիզբ առած եւ եւրոպական մշակոյթի մէջ գերիշխող պատմութեան գծակերպ (միակողմ, վերընթաց) ընկալման. բ) ռացիոնալականութեան, ինչը ենթադրում է պատմութեան ի սկզբանէ տրուած «չափականութիւնը»՝ զարգացման որոշակի վեկտոր, որն ընկալւում է որպէս բանականօրէն կազմակերպուած հասարակական կեանք[2]:

2. Քրիստոնէական աշխարհըմբռնումով պայմանաւորուած եւ ազգի մշակութային աւանդոյթի ողջ կշիռը արտայայտող հայեցակարգ՝ հիմնուած հետեւեալ փոխկապակցուած հիմնադրոյթների վրայ՝ ա) հոգեւոր առաջադիմութեան յենքի վրայ մարդու կենսագործունէութեան եւ նրա պատմական գոյութեան ընկալման. բ) հաւատի եւ գիտելիքի (կրօնի եւ գիտութեան) ծագումնաբանական կապի, ինչը ենթադրում է պատմութեան հոգեւոր-արժէքաբանական չափումի գերիշխանութիւնը հասարակական-գործնական չափումի համեմատ:

1. ԼՈՒՍԱՒՈՐԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳ

Լուսաւորիչների մեկնաբանմամբ, առաջադիմութիւնը բնական, հետեւաբար համընդհանուր, օրինաչափ, օբյեկտիւ եւ անհրաժեշտ ընթացք է: Առաջադիմութեան բնականութեան ընկալումը բացայայտելի է հետեւեալ մօտեցումներով:

1. Մարդը ոչ միայն տիեզերական համակարգի մասնիկ է, այլեւ որոշակի հասարակութեան անդամ: Իսկ քանի որ բնութիւնը «հասարակաց բարեկամ» եւ «հասարակաց մայր» է, ապա հասարակութեան եւ բնութեան մէջ միեւնոյն ուժն է գործում: Եթէ տիեզերքի, բնութեան գոյութիւնը ապահովւում է առաջադիմութեամբ, ապա վերջինս նաեւ հասարակութեան գոյութեան պայմանն է: «Գրեթէ միշտ ամէն բան, ինչ որ է բնական կարգին մէջ, նոյնն է նաեւ բարոյականին (հասարակական համակարգի – Ռ. Մ.) մէջ: Բնական եւ բարոյական աշխարհներն մի եւ նոյն օրինաք կը վարին. ինչ որ ճշմարիտ է միոյն համար՝ չկարէ սխալ լինել միւսոյն համար»[3]: Առաջադիմութեան մէջ առանձնացուող բնական եւ հասարակական մակարդակներն անմիջական կապի մէջ են գտնւում: Առաջադիմութիւնը այն օրէնքն է, «զոր գերագոյն իմաստութիւն մի դրած է մարդկութեան վերայ, այսինքն՝ մարդկային ընկերութեան կենաց անհրաժեշտ մի պայման, ժողովուրդներու բարոյական էութեան աճումն, մարդկութեան ճգտումն դէպ ի կատարելութիւն, բարոյական աշխարհի հորիզոնէն ճշմարտութեան եւ արդարութեան արեւուն տակաւ բարձրացումն...»[4]:

Առաջադիմութիւնը, որպէս բարոյական օրէնք, հասարակութեան մէջ կատարում է կենսականօրէն կարեւոր նոյն դերը, որը ֆիզիկական օրէնքը կատարում է մարմնի աճի համար: Ապրել՝ նշանակում է գործել, այսինքն՝ զարգացնել մարդու մէջ, որպէս հնարաւորութիւն, դրուած կարողութիւնները՝ դրանով իսկ նպաստելով նրա բուն էութեան դրսեւորմանը: Կեանքը անվերջ կատարելագործում է. «Այս շարժումը դէպ ի յառաջ, այս շարժումը դէպ ի վեր կը չափէ կեանքը: Որչափ կ'առաջանայ՝ այնչափ կ'ապրի էակը, այսինքն՝ այնչափ ապրած է, գործած է, յատկութիւններ զօրութենէ ի գործ բերած է»[5]: Այդ իսկ պատճառով, եթէ մարդը հետզհետէ ի յայտ չի բերում իր բնութեան իրական յատկութիւնները, ապա կարելի է կասկածել նրա կենսունակութեանը: Հասարակական առաջընթացը մարդու բնական (բարոյական) յատկութիւնների կատարելագործումն է, ինչը նրան բնատուր երջանկութեան ձգտման իրականացման կարեւորագոյն պայմանն է: «Ո՞ւր կ'երթայ ամենայն, չգիտենք, բայց կը տեսնենք, թէ անճնիւր բան վախճանի մը կը դիմէ անընդդիմակ: – Մահուան, պիտի ըսէ յոռետեսը, բայց ո՞չ ապաքէն մահն ալ ի կեանս կը դիմէ: Հիւղէն առ հիւղէ կը ճգտի բնազդօրէն, բոյսն ի լոյս կը դառնայ, մարմինն ի հաճոյս կը դիմէ, հոգին ի լոյս, եւ ընկերութիւնն՝ ի սէր: Ցայտ է թէ էից օրէնքն են այդ բնազդմունք, եւ չ'ունենանք յիմար յաւակնութիւնն ի վեր քան զօրէնս բարձրանալու: Կեանքը մեր օրէնքն է, մարմնաւոր՝ մտաւոր եւ ընկերային ներդաշնակեալ եռապատիկ կեանքը»[6]:

2. Առաջադիմութիւնը մարդու համար նախասահմանուած բնական օրէնք է, որի միջոցով նա կատարելագործւում է՝ ձերբազատուելով «բնական» վիճակից եւ ձեռք բերելով քաղաքակիրթ մարդու կարգավիճակ: «Մարդս չկրնար յետադիմել դէպ ի բնական վիճակը: Անիկա կը պարտաւորի անընդհատ յառաջադիմել՝ առանց դէպ 'ի մանկութիւն վերադառնալու: Անոր յառաջադիմելը Աստուծոյ կամքն է: Մտածել՝ թէ մարդս կրնայ յետադիմել դէպ ի իւր նախնական վիճակը՝ յառաջադիմութեան օրէնքը ուրանալ է»[7]: Առաջադիմելը մարդու եւ ազգի կենսագործունէութեան բնականոն հետեւանք է: Ուստի առաջադիմութիւնը ազգերին բնատուր երջանկութեան (կատարելագործման, բարօրութեան, բարգաւաճման) ճգտման իրագործման միջոց է: «Քաղաքակրթութիւնը անըմբռնելի է, առանց մարդու ֆիզիկական, մտական եւ բարոյական կարողութեանց բարգաւաճման եւ կատարելութեանը, վասն զի մարդս միայն այս բարգաւաճման շնորհիւը կրնայ իրապէս քաղաքակրթիլ, այսինքն՝ հասնիլ այն նպատակին, առ որ կը դիմէ ընդհանուր մարդկութիւնը, եւ զոր Արարիչը նշանակած է»:[8]

3. Օրգանական աշխարհում ամէն ինչ շարժւում եւ զարգանում է իր էութեանն ու կազմուածքի համեմատ: Մարդը, որը «համօրէն տիեզերքը կը բեկբեկի իբրեւ 'ի մանրանկար՝ կենդանական կարգին մէջ բացառիկ դիրք, կշիռ ու ներդաշնակ ձիրք ունենալով, իր կազմակերպութեամբը, գիտակցութեամբն ու բանականութեամբն եւս այլազան պիտոյից ենթակայ կը գտնուի: Այս պիտոյքն իր ընկերական, նիւթական, բարոյական հանդամանաց զարգացման համեմատութեամբ հետզհետէ կ'աւելնան եւ անհրաժեշտ կը դառնան»[9]: Այս օրինաչափութիւնը առաւել եւս կիրառելի է ժողովր-

© National Library of Armenia

դի նկատմամբ, որը «մարդկային համաշահ, համանպատակ կոյտ մ'է, որ իր պահանջումները, յարաբերութիւնները, փափաքներն եւ յոյսերն ունի, իր գոյութեան եւ յառաջադիմութեան անվրէպ պայմանները»[10]: Առաջադիմութիւնը՝ մարդու բուն էութեան դրսեւորումը, յանգում է մարդկային կեցութեան հասարակական, նիւթական եւ հոգեւոր ձեւերի զարգացմանը, որի խթանիչը հասարակական կարիքն է: «Ամենայն պիտոյք մարդկային կեանքի մէջ ծնանում է եւ զօրանում է, եթէ կայ հարկաւորութիւն, հարցուխնդիր դորա մասին»[11]:

Եթէ առաջին մօտեցումը (Ռ. Պերպերեան) դիտելի է որպէս «բնութեան»՝ գոյի նախասկզբի («ֆիւզիսի») անտիկ տեսութեան (Էմպեդոկլէս-Արիստոտէլ) եւ նոր ժամանակաշրջանում իբրեւ մոդեռնացման հայեցակէտ եւրոպական հողի վրայ աճած հասարակական առաջընթացի գաղափարի համադրութիւն, ապա երկրորդ մօտեցումը (Գ. Զիլինկիրեան) բնութագրելի է՝ որպէս քրիստոնէական գաղափարախօսութեան եւ XIX դ. եւրոպական աւանդոյթին բնորոշ հասարակական աստիճանական զարգացման ուսմունքի համադրութիւն: Ինչ վերաբերում է երրորդ մօտեցմանը (Մ. Մանուրեան, Ստ. Նազարեան), ապա այն սահմանելի է՝ որպէս յիշեալ մօտեցումների իւրայատուկ միաձուլում: Նշուած մօտեցումները, սակայն, բխեցնում են միեւնոյն նախադրեալներից՝ ա) մարդը հասարակական էակ է, բ) մարդն ունի երկակի խորհուրդ (հոգեւոր եւ մարմնաւոր): Դրանց՝ լուսաւորիչների բնորոշումներից առաւել հետաքրքրական են հետեւեալ երկուսը.

Ա. Արարիչը ստեղծել է մարդուն՝ մէկ կողմից՝ որպէս հասարակական էակ, միւս կողմից՝ որպէս մարմնաւոր եւ հոգեւոր էակ: Մարդուն բնատուր այս յատկութիւնների իրագործումն է նրա կեանքի բուն նպատակը: Մարդու հասարակական էութիւնը դրսեւորուում է իր նմանի հետ նրա հաղորդակցմամբ, ինչն, իր հերթին, ապահովւում է մարդու բանականութեամբ եւ խօսելու կարողութեամբ: Հէնց հաղորդակցումն է հնարաւոր դարձնում մարդու հոգեւոր կարողութիւնների եւ ստեղծագործական ներուժի զարգացումը, որի խթանիչը հասարակական միութիւնն է: Սակայն, մարդու հոգեւոր կարողութիւնները կապակցուած են մարմնաւորի հետ: Ընդսմին, եթէ մարմնաւոր կարողութիւնները հիմնուած են բնական կարիքների վրայ, ապա հոգեւորը կարօտ է «զարթնեցնող» հնարների՝ լուսաւորութեան ու դաստիարակութեան: Եւ, չնայած ժամանակային առումով առաջնայինը մարմնաւոր կարիքների բաւարարումն է, մարդու առաքելութեան իրականացման (առ Աստուած նրա բարձրանալու) տեսանկիւնից կարեւորագոյնը հոգեւոր կարողութիւնների զարգացումն է: Մարմնականը այն հիմքն է, որի հողին հիմնուում է այս ժամանակաւոր կեանքում. «Մարմնի հոգաբարձութիւնը միջնորդական հնար է, այլ ոչ նպատակ: Նպատակն է հոգու պահպանութիւնը, աճելութիւնը, կարողութիւնը»[12]: Բանականութիւնն ու կամքը, իրենց հերթին, նպաստում են մարդու նիւթական վիճակի բարելաւմանը:

Բ. Մարդու մէջ առանձնացւում են բնախօսական եւ գիտակցական երեւոյթներ: Եթէ բնախօսական երեւոյթները պահպանում, զարգացնում կամ վերականգնում են մարմինը, ապա գիտակցական երեւոյթները պահպանում եւ զարգացնում են հոգին, մարդու բարոյական էութիւնը: Մարդու «ֆիզիկական կեանքը» ստորադասուած է «հոգեկան կեանքին»: Մարմնի եւ Հոգու բնականոն միութիւնը ժամանակաւոր երեւոյթ է. մահից յետոյ հոգին, ազատուելով մարմնական կապանքներից, ապրում է «իրեն յատուկ կեանքով՝ ազատ եւ երջանիկ»: Բնութեան մէջ նիւթը կապուած է զօրութեան հետ, որի արտայայտման միջոցը հէնց նիւթն է: Բուսական, կենդանական եւ մարդկային աշխարհները տարբերուում են դրանց մէջ ամփոփուած զօրութեան աստիճանով: Մարդու մէջ մեծ է աստուածային տարրը, քանզի «իմացական եւ ազատ էակ մի է նա»: Տիեզերքում գոյութիւն ունի անհուն իմացականութիւն՝ օրէնսդիր եւ նախախնամ, իսկ մարդու մէջ առկայ է նրա մասնիկը՝ ոգին, աննիւթ էութիւնը:

Հետեւաբար առողջ միտքն է առողջ մարմնի պայմանը. «Առողջամիտ ու լաւակամ հոգւով է որ մարդ կը տիրէ իր մարմնոյն, գիտէ խնայել անոր ուժերը ու դնել զանոնք ի սպաս բարոյական եւ ընկերական կեանքի պարտականութեանց»[13]: Կեանքի արդիւնաւէտութիւնը պայմանաւորուած է կրթութեան միջոցով ձեռք բերուող մարդու կարողութիւնների զարգացմամբ: Այդ իսկ պատճառով մարդը պէտք է հաւատարիմ մնայ իր բանական եւ ազատակամ բնութեանը, այսինքն՝ հնազանդուի ընդհանուր եւ անհրաժեշտ բնոյթ ունեցող բարոյական օրէնքին, որի գործունէութեամբ է ապրէնքին, որի գործունէութեամբ է ապրում հասարակութեան գոյութիւնը: Մարդը հասարակական էակ է, եւ համակրութիւնը նրա համար բարոյական օրէնք է: Այլասիրութիւնը անձնական շահը պաշտպանելու լաւագոյն միջոցն է, իր հը պաշտպանելու լաւագոյն միջոցն է, իր առջեւ մարդու պարտականութեան կատարման կատարեալ ձեւը: Կարգը արդիւնք է ներդաշնակութեան, բարեկամութեան, սիրոյ, որոնք գործում են ինչպէս Տիեզերքում, այնպէս էլ հասարակութեան մէջ: Առաջադիմութեան հետեւանքով «համոզութիւնն տեղի կու տայ անձնուիրութեան, ատելութիւնը՝ սիրոյ»[14]:

Լուսաւորիչների՝ առաջադիմութեան բնականութեան ընկալումը ամփոփելի է հետեւեալ կանխադրոյթներով: Բնական բանականութեան (Աստծոյ) կողմից կառավարուող «բնութիւն-հասարակութիւն» համակարգում մարդու ներառուած լինելը ենթադրում է նրա ենթարկումը բնական (բանական) օրէնքին: Բնական օրէնքը մարդու բարոյական էութեան կատարելագործման հրամայականն է, մարդու հասարակականութեան հիմքը եւ կեանքի նպատակը: Բնական օրէնքի դրսեւորման նախադրեալը մարդու բանական լինելն է, ինչը պայմանաւորում է մարդու բարոյական բնոյթը եւ հասարակութեան մէջ ապրելու նրա կարողութիւնն ու պահանջմունքը: Բնական օրէնքի համեմատ մարդու կեանքի կազմակերպումը պայմանաւորուած է նրա բանականութեան զարգացմամբ: Վերջինս ենթադրում է մարդու կենսաձեւի զարգացումը բնական «պատուիրաններին» համաձայն:

Այսպիսով, մարդու հոգեւորի զարգացումը հասարակական զարգացման ե՛ւ պայմանն է, ե՛ւ նպատակը, հետեւաբար նաեւ առաջադիմութեան չափանիշը: Հնարաւոր է եւ հակառակ պնդումը՝ հասարակութիւնը մարդու հոգեւորի զարգացման միջոց է, ինչից հետեւում է, որ պատմութիւնը մարդու հոգեւորի զարգացման հանդէսն է: Հետեւաբար առաջադիմութեան ընկալումը բացատրելի է ռացիոնալականութեան գաղափարի վրայ հիմնուած՝ պատմութեան նկատմամբ «բնագիտական ·· նախախնամականութեան» սկզբունքի կիրառմամբ: Վերջինս պատմութեան վերաբերմամբ դէիստական կողմնորոշման դրսեւորման վկայութիւնն է, ինչը դիտելի է որպէս նոր ժամանակի Եւրոպայում տիրող մտայնութեան արդա-

© National Library of Armenia

սիք (Բոլինգբրոք, Շեֆսբերի, Մոնտեսքիո, Ռուսո, Հերդեր, Ռեյմարուս) եւ, միաժամանակ, պատմամշակութային նոր պայմաններում միջնադարեան հայ մտածողների (Ա. Շիրակացի, Ե. Կողբացի, Յ. Սարկաւագ) հայեացքների զարգացման արդիւնք: XIX դ. պատմական մտքի առանցքային՝ զարգացման հասկացութեանը համահունչ այդ սկզբունքի լոյսի ներքոյ քննարկելի է պատմութեան՝ որպէս բնական, անդառնալի զարգացման ընթացքի լուսաւորիչների բնորոշումը, որի մէջ առանձնացւում են ժամանակային, տարածական եւ իմաստային չարացոյցները:

Լուսաւորիչները պատկերացնում են պատմութիւնը իբրեւ սաղմնաւորման, կազմաւորման, փոփոխման, զարգացման ընթացք: Ընդ որում, մարդու զարգացման ընթացքը նրանք համարում են ազգի զարգացման, իսկ ազգի զարգացման ընթացքը՝ մարդկութեան զարգացման հիմք: «Պատմութիւն կարող է ունենալ միայն այն բանը, որ աստիճանաբար զարգանում է, իբրեւ մի սերմ, որից կազմւում է արմատը, արմատից առաջ է գալիս ծառը՝ իր ճիւղերով ու տերեւներով, իր ծաղիկներով ու տերեւներով: Եւ յիրաւի, իւրաքանչիւր ազգ, թէեւ միլիոնաւոր անհատներից է բաղկանում, այսու ամենայնիւ նա մի կենդանի անձնաւորութիւն, մի հոգեւոր կազմուածք է, որ գոյանալու համար հարկ է որ մարդուս բոլոր հասակներից անց կենայ: Առաջ ու առաջ նա լինում է մի սերմ, որից գոյանում է երեխան. երեխայական դրութիւնից կամաց կամաց ու աստիճանաբար նա անց է կենում պատանեկութեան տարիքին, պատանեկութիւնից էլ՝ երիտասարդական ծաղիկ հասակին, որի ժամանակ նա ճանաչում է ինքն իրան, զգում է, թէ ապրում է, կեանք ունի»[15]: Ըստ այդմ, մարդկանց եւ ազգերի միջեւ տեղի ունեցող փոխյարաբերութիւնները դիտւում են իբրեւ համանման կենդանի օրգանիզմի մասերի միջեւ գոյութիւն ունեցող յարաբերութիւններ: «Իւրաքանչիւր ազգ, ինչպէս եւ իւրաքանչիւր անհատ, ծնում է առանց իմանալու, մեռնում է առանց կամենալու եւ շատ անգամ՝ մահուան դէմ պատերազմելով: Ազգային կեանքը ոչնչով չէ զանազանւում անհատական կեանքից, բացի նորանից միայն, որ աւելի երկար է տեւում, բայց նա չէ կարող խուսափել իւր անհրաժեշտ վախճանից: Պատմութեան նկատմամբ իւրաքանչիւր ազգ ունի իր մանկութիւնը, իւր երիտասարդութիւնը, իւր հասուն հասակը, իւր ծերութիւնը, եթէ միայն մի որեւիցէ կողմնակի արգելք չէ խանգարում նորա կեանքի բնական ընթացքը»[16]:

Ուշագրաւ է այն հանգամանքը, որ օրգանական տեսութեան կողմնակիցներ Ու. Բեյգոտի եւ Ջ. Դրեպերի աշխատութիւնների ազդեցութեան ներքոյ ձեւաւորուած Ստ. Պալասանեանի նշուած հայեցակէտը բնութագրական է հայ լուսաւորիչների մեծամասնութեան (օրինակ՝ Գր. Արծրունու, Գ. Կոստանդեանի, Ե. Տեմիրճիպաշեանի) հայեցողութեանը: Հետեւապէս պատմական շարժման նրանց մեկնաբանումը հարկ է արժեւորել հետեւեալ մեկնակէտից. իւրաքանչիւր ազգ պէտք է անցնի զարգացման բոլոր փուլերը (ձեւաւորումից անկում), թէեւ աւելի ուշ առաջացած ազգերը որոշ չափով միայն շարունակում են այն, ինչը սկսել են աւելի շուտ ձեւաւորուածները՝ ըստ այն սկզբունքի, որ երեխաները շարունակում են կեանքի ողջ ցիկլը, չնայած սերունդների ժառանգորդութեան (Ա. Թիւրգո, Ֆ. Հելուալդ, Է. Ռեքլիւ): Տուեալ մեկնակէտը բխում է լուսաւորական գաղափարախօսութեան գլխաւոր՝ մարդկային ցեղի միասնականութիւնը, դրանով իսկ ազգերի զարգացման նոյնականութիւնը հաստատող հիմնադրոյթից: Վերջինս պայմանաւորել է նաեւ Հեգելի հայեցակարգը, որտեղ համաշխարհային պատմութեան փուլերը քննարկւում են որպէս մարդկութեան մանկութեան, երիտասարդութեան, հասունութեան եւ ծերութեան հասակներ, ինչպէս նաեւ Օ. Կոնտի հայեցակարգը, ըստ որի՝ պատմութեան հիմնական օրէնքը մարդկութեան մտաւոր զարգացման բանաձեւերի (աստուածաբանական, մետաֆիզիկական, պոզիտիւիստական՝ դրական) ստեղծումն է: Հայ լուսաւորիչների շրջանակներում, սակայն, այս հայեցակարգերը յայտնի պատճառով լայն տարածում չգտան:

Պատմութեան՝ որպէս ժամանակի մէջ տեւող, հետեւաբար սկիզբ, տեւականութիւն եւ վերջ (նպատակ) ունեցող ընթացքի լուսաւորիչների պատկերացումը կապակցելի է աստիճանականութեան եւ պատճառականութեան նրանց որդեգրած սկզբունքների հետ:

XV դարից (սկսած Ն. Մաքիաւելիից) պատմափիլիսոփայական ուսմունքներում կենտրոնական դարձած հասարակական զարգացման միջոցների (աստիճանական եւ արմատական) խնդիրը, որը XIX դ. յստակ ձեւակերպուեց «բարեշրջութիւն կամ յեղափոխութիւն» երկընտրանքի ձեւով, լուսաւորիչների ճնշող մեծամասնութիւնը լուծում է յօգուտ պատմութեան աստիճանական զարգացման: Այս իմաստով բացառութիւն են կազմում միայն Մ. Նալբանդեանը եւ նրա գաղափարական ազդեցութիւնը կրած Հ. Սուաճեանն ու Րաֆֆին, ովքեր պատմութեան նկատմամբ ընդունում են ինչպէս աստիճանականութեան, այնպէս էլ արմատականութեան սկզբունքի կիրառման հնարաւորութիւնը: Այս առումով դարաշրջանի

մտայնութիւնը լաւագոյնս արտայայտել է Նազարեանը. «Ձկան թռիչքներ ինչպէս նիւթական, այնպէս էլ հոգեւոր աշխարհում: Ամէն ինչ հետեւում է անհրաժեշտ աստիճանականութեան օրէնքին. ցանկացած նոր զարգացում ժամանակ է պահանջում եւ, այսպէս ասած, երջանիկ հանգամանքների կենսաբար շնչողութիւն»[17]: Այս տեսանկիւնից ընկալելի է մտածողի այն միտքը, որ Ֆրանսիական մեծ յեղափոխութիւնը մի շարք պատճառների հետեւանք է. «Առանց նախապատրաստող ընդհանուր պատճառներին, որ Ֆրանսիայում եղած անցքերի մէջ խոր ճիւղաւորուած են, այն առանձին գործողութիւնքը, որ յառաջացուցին այն ամեն նամեծ անցքերը, չէին կարող արմատ արձակել եւ ոչ այդպիսի պտուղներ բերել: Հողը պիտոյ է վաղուց ահա շաղախուած լինէր քաղաքական ատմոսֆերայի շոգիներով եւ արտաթողութիւններով, որ կարողանար իւր մէջ ընդունել այդպիսի սերմեր, աճեցուցանել եւ հասուցանել նորանց, բայց եթէ այդ կորստական սերմերը անզգաստաբար եւ անխոհեմաբար, կամ թէ վատթար խորհուրդներով չը լինէին ձգած յառաջուց պատրաստեալ հողի մէջ, ապա ընդհանուր պատճառքը առանց ներգործութեան կը մնային քնած նորա մէջ»[18]: Այսպիսով, պատմական ցանկացած երեւոյթ զարգացման ընդհանուր շղթայի անհրաժեշտ օղակ է, որը հանդէս է գալիս՝ իբրեւ նախորդի հետեւանք եւ յաջորդի պատճառ. անփոփոխ այդ օրէնքը տարածւում է ինչպէս անհատների, այնպէս էլ ազգերի եւ ողջ մարդկութեան կենսագործունէութեան վրայ. «Մեր ամէնի կեանքի կերպարանափոխութիւնների մէջ, եթէ այդ կերպարանափոխութիւնները ամբողջ ու կատարեալ են, միշտ ընդհանուր բնաւորութիւններ են երեւում. եւ որովհետեւ երե-

© National Library of Armenia

ւոյթների միակերպութիւնը ցոյց է տալիս, թէ անհատները մի եւ նոյն օրէնքի ենթարկուած են, դորանից կարող ենք հետեւեցնել, թէ ազգերի կեանքը եւ մինչեւ անգամ ամբողջ մարդկութեան կեանքը, պատահման կամ հաճոյքի արդիւնք չէ, այլ մի կապ, որի մէջ իւրաքանչիւր անցք իւր ստուգութիւնը առաջուց դրած ունի իւր նախընթաց անցքում եւ իւր կարգին ապահովացնում է ապագայ անցքի ստուգութիւնը»[19]:

Նման մօտեցումը, եթէ միակողմանի շեշտուի՝ անտեսելով աստուածային միջամտութիւնը, կարող է գնահատուել որպէս ժխտում աստուածային նախախնամութեան եւ յայտնութեան՝ փոխկապակցուած սկզբունքներ բովանդակող պատմութեան կրօնական ըմբռնմանը (եւ յատկապէս՝ մխիթարեանների պատմական հայեցողութեանը), ինչպէս նաեւ պատմութեան գիտականութիւնը մերժող հայեցակէտին: Պատմութեան կրօնական ըմբռնման առանձնայատկութիւնները կը ներկայացուեն կրօնական մտածողներին (հայ պահպանողականներին) յատկացուած բաժնում: Ինչ վերաբերում է պատմութեան գիտականութիւնը մերժող հայեցակէտին, ապա այն պատմութեան գիտականութեան հարցի շուրջ ողջ դարաշրջանում ընթացած բանավէճի դրսեւորումներից է: Ըստ այդմ, պատմական երեւոյթների մէջ չի նկատւում գերիշխող գաղափար կամ տրամաբանական կապ, եւ այդ պատճառով էլ անհնար են պատմական օրէնքների բացայայտումն ու ձեւակերպումը: Բայց անգամ պատմութիւնը կառավարող օրէնքների իմացութեան դէպքում մարդն ի վիճակի չէ կանխորոշել պատմութեան հետագայ զարգացումը:

Միաժամանակ լուսաւորիչների գերակշռող մասը ընդդիմանում է հասարակական գիտութիւնների բնագիտութեան խիստ օրէնքներին ուղղակի ենթարկման միտմանը: Այսպէս, Պերպերեանը մերժում է այն տեսակէտը, ըստ որի միայն բնական եւ ճշգրիտ գիտութիւնները «իրաւունք ունեն» տեղ գրաւել գիտութեան համակարգում: Մտածողի կարծիքով, այս տեսակէտի ընդունման դէպքում գիտութեան դաշտն անիրաւացիօրէն նեղացւում է, եւ դրանից դուրս է մնում «բարձրագոյն աստիճանի» գիտութիւնների մի ամբողջ շարք, այն է՝ բարոյական եւ հասարակական գիտութիւնները: Մարդու դաստիարակութեան, հետեւաբար նաեւ առաջադիմութեան տեսակէտից այդ միտումը վնասակար եւ վտանգաւոր համարելով՝ նա գտնում է, որ այն «բնաւ գիտական չէ, այլ ընդհակառակն գիտական խոշոր վրէպ մ'է»: Գիտութիւնների դասակարգման հիմքում նա դնում է ֆիզիկական (բնական) եւ հասարակական (բարոյական) աշխարհների ուսումնասիրութեամբ զբաղուող գիտութիւնների զանազանման սկզբունքը. «Նիւթին երեւոյթներուն եւ անոր օրէնքներուն քով դրած են հոգեկան, մտաւոր երեւոյթներն ու անոնց օրէնքները»[20]: Մտածողի կարծիքով, Օ. Կոնտը մտաւոր երեւոյթներն իրենց սկզբնակէտում չէր տարբերում նիւթական երեւոյթներից՝ դրանք համարելով նոյն բնութեան արտայայտութիւնը: Դրանով է բացատրւում այն հանգամանքը, որ հասարակական գիտութիւնների խումբը (դրանց բարդութեան պատճառով) դրական փիլիսոփայութեան հիմնադիրը տեղաւորել է գիտութիւնների իր համակարգի վերջում: Ըստ Պերպերեանի՝ Ս. Միլլն, իր հերթին, «զգացողութեան» անմիջական նախընթացը մարմնի վիճակ է համարում, իսկ զգացողութիւնն ինքնին՝ մտքի վիճակ. եթէ միտքն ինչ-որ բան է նշանակում, ապա նշանակում է

այն, ինչ որ զգում է: Եւ անկախ այն բանից, թէ ինչ կարծիք է ընդունւում նիւթի եւ հոգու նոյնութեան կամ տարբերութեան մասին, ֆիզիկական եւ մտաւոր իրողութիւնների, արտաքին եւ ներքին աշխարհների տարբերութիւնը գիտութիւնների տարբերակման հիմք են ծառայում: Ելնելով Միլլի այդ մտքից եւ հակադրուելով Օ. Կոնտին՝ Պերպերեանը գտնում է, որ չնայած այն բանին, որ հոգին ու մարմինը կապուած են իրար, եւ ֆիզիկականն ու բարոյականը փոխադարձ ազդում են միմեանց վրայ, մարմնի մասին գիտելիքը բաւական չէ հոգու կեանքը ճանաչելու համար: Դեռ աւելին՝ գիտակցութեան միջոցով է մարդը վերահասու դառնում ներքին կեանքին, ինչն էլ նրան յանգեցնում է այդ կեանքի ֆիզիկական պայմանները խուզարկելուն: Բացի այդ, բնախօսական եւ հոգեբանական գիտութիւնները տարբերւում են արդէն իսկ իրենց մեթոդներով. զգայարանների միջոցով ըմբռնւում են բնախօսական երեւոյթները, գիտակցութեամբ՝ հոգեբանական: «Ինչպէս բարոյական երեւոյթներուն լոկ նիւթական սկզբան հարցը չ'արդիլեր գոյութիւնն ու օրինաւորութիւնը բարոյական գիտութեանց, նոյնպէս եւ բարոյական կամ հոգեբանական երեւութից ո՛ր եւ է համապատասխան առնչութիւնք ֆիզիքական կամ բնախօսական վիճակներու եւ փոփոխմանց հետ՝ չեն կրնար շփոթել տալ առաջինները վերջիններուն հետ ու անոնց առանձինն ուսումնասիրութեան հարկն ու պէտքը բառնալ»[21]:

Մտածողը ոչ միայն հիմնաւորում է բարոյական եւ հոգեբանական գիտութիւնների օրինաչափականութիւնը, այլեւ նրանց գերազանցութիւնը: Նախ՝ առաջնայինը համարելով հոգին՝ նա «ֆիզիկական կեանքը» կախուածութեան մէջ է դնում «հոգեկան կեանքից», ուստի զգայարանների բաւարարումը դիտում որպէս կեանքի պայման, ոչ թէ նպատակ: Երկրորդ՝ մարդկային հոգու մէջ առանձնացուող երեք ոլորտին (խորհրդին, կամքին, զգացմանը) նա համապատասխանեցնում է երեք գաղափար (ճշմարիտը, բարին եւ գեղեցիկը), որոնց արմատները գտնւում են բացարձակի եւ կատարեալի մէջ, եւ որոնց միջոցով մարդը միանում է Աստծուն: Դրանից հետեւեցնում է, որ գիտելիքը յարաբերական է: Գիտութիւնը հնարաւոր է այն պատճառով, որ յարաբերականի հիմքում ընկած է բացարձակը: Ուստի հոգու համապատասխան ոլորտների ուսումնասիրմանն ու զարգացմանը պէտք է մեծ նշանակութիւն տրուի անհատի եւ հասարակութեան կեանքում, քանզի այդ ճանապարհով է միայն հնարաւոր բացատրել մարդու մեծութիւնը, բնութեան կարգն ու ներդաշնակութիւնը: Երրորդ՝ գիտելիք ձեռք բերելու նպատակը ոչ միայն մարդու հետաքրքրութիւնը, այլեւ բարոյական էութեան պահանջները բաւարարելն է, ինչպէս նաեւ նրա գոյութիւնն ու զարգացումը ապահովելը: Հետեւաբար գիտութեան առաքելութիւնը մարդու համար անհրաժեշտ երեք մեծագոյն բարիքի՝ ճշմարտութեան, երջանկութեան, առաքինութեան կամ բարութեան ապահովումն է, ինչն էլ մարդկային կեանքի իրական նպատակն է: Դրան հասնելու համար պէտք է ճանաչել մարդուն՝ սահմանել նրա մտքի օրէնքներն ու հնարաւորութիւնները, զգայնութեան բնազդներն ու ձգտումները, կամքի ու բարոյականութեան պայմանները:

Այսպիսով, հոգեբանութիւնը Պերպերեանը դիտում է իբրեւ հիմք «բարոյական եւ հասարակական» գիտութիւնների՝ տրամաբանութեան, գեղագիտութեան, բարոյագիտութեան, կրօնագիտութեան,

© National Library of Armenia

լեզուաբանութեան, մանկավարժութեան, իրաւագիտութեան, քաղաքագիտութեան, քաղաքական տնտեսութեան, պատմութեան: Բարոյական գիտութիւնների սահմաններում նա առանձնացնում է փիլիսոփայական գիտութիւնների (հոգեբանութիւն, տրամաբանութիւն, բարոյագիտութիւն, գեղագիտութիւն, բնազանցութիւն) խումբը, որի նշանակութիւնը պայմանաւորում է նրանով, որ այստեղ հետազօտուող հարցերի լուծումից է կախուած մարդու ներունակութեան զարգացմանն ու կիրառմանը տրուող ուղղութիւնը: Նրա պնդմամբ, փիլիսոփայական սկզբունքներն օգտագործում են ոչ միայն բարոյական միւս գիտութիւնները, այլեւ գիտութիւնն առհասարակ. մարդկային իմացականութեան սկիզբն ու վախճանը բնազանցութեան մէջ է: Օ. Կոնտի «մարդկային կրօն» գաղափարն անգամ այն ճշմարտութեան հաստատումն է, որ մարդկութիւնն առանց իդէալի (բացարձակ արժէքի) ապրել չի կարող: Մինչդեռ բացարձակի ճանաչումը բնազանցութեան մէջ մտնել է նշանակում: Ուստի անհիմն են փիլիսոփայութիւնը վերացնելու պոզիտիւիստների (ովքեր իրենց ուսմունքը հէնց «դրական իմաստասիրութիւն» են անուանել) ողջ ջանքերը: Մտածողը հերքում է պոզիտիւիստների այն կարծիքը, ըստ որի՝ բարոյական գիտութիւնների տուած գիտելիքը ճշմարտանման է եւ ենթադրական, իսկ ճշգրիտ եւ բնագիտական գիտաճիւղերի միջոցով ձեռք բերուած գիտելիքը՝ հաւաստի, քանզի արդիւնք է գիտական (հիմնաւոր) մեթոդների կիրառման: Նախ՝ ճշմարտանման կարծիք, հաւանականութիւն, ենթադրութիւն, հակասութիւններ առկայ են նաեւ «դրական գիտութիւնների» սահմաններում: Այսպէս, օրինակ, դարվինականութեան տեսութիւնը աւելի ճիշտ բնապատմական խոշոր ենթադրութիւն է եւ ոչ թէ գիտական ուսմունք: Երկրորդ՝ մարդկային միտքը անվիճելի ճշմարտութիւնների է յանգել հոգեբանութեան, տրամաբանութեան, բարոյագիտութեան, տնտեսագիտութեան, իրաւաբանութեան, պատմութեան, աշխարհագրութեան, մանկավարժութեան բնագաւառներում: Ինչ վերաբերում է յիշեալ բնագաւառներում գոյութիւն ունեցող հակասական հիմնադրոյթներին, ապա դրանք բացատրելի են առարկայի բարդութեամբ, քանզի վերաբերում են մարդկային գործունէութեան բարձրագոյն ձեւին, բարձրագոյն կեանքին:

Պերպերեանի աշխարհայեացքի համար ծրագրային՝ «Բարոյական գիտութիւնք» աշխատութեան մէջ ամփոփուած վերոշարադրեալ տեսակէտը (որը կիսում էր նաեւ Ն. Ռուսինեանը) նշանակալի է հետեւեալ առումներով: Պատմական ընթացքի օրինաչափականութեան ընդունումը անհրաժեշտաբար ենթադրում է Պատմութեան իմաստի ճանաչում, ինչը, սակայն, անմիջականօրէն կապակցւում է ոչ գիտական նախադրեալի՝ Պատշաճի եւ Ցանկալիի իդէալի՝ մարդկային կեցութեան հոգեւոր-բարոյական չափումի հետ: Դրա հետ մէկտեղ հրաժարումը պատմական ընթացքի խիստ դետերմինացիայից նպատակադրութեան (պատմական կանխատեսման կամ ազգային կեցութեան իդէալական մոդելի ձեւակերպման) հնարաւորութիւն է ընձեռում: Վերջինս հնարաւոր է դարձնում պատմութեան մէջ ճակատագրապաշտութեան մերժումը եւ մարդու (ազգի) ազատութեան, հնարաւորութեան ու անհրաժեշտութեան հաստատումը[22]:

Հարկ է նշել, որ աստիճանականութեան եւ պատճառականութեան սկզբունքները պայմանաւորում են նաեւ Հնի

եւ Նորի միջեւ կապի հաստատումը: Այս հարթութեան վրայ պատմական ողջ ընթացքը բաժանւում է առանձին շրջաններ (Հին, միջին, նոր, որի մէջ երբեմն ներառւում է նաեւ նորագոյնը), որոնցից իւրաքանչիւրը նախորդից տարբերւում է զարգացման որոշակի աստիճանով: Նշուած շրջանների սահմանագիծը համարւում է Միջնադարը, որի նկատմամբ լուսաւորիչների վերաբերմունքը առաւել ցայտուն արտայայտւում է Ստ. Նազարեանի բանաձեւում: Նրա կարծիքով, մինչեւ XIX դ. սկիզբը պատմագրութեան մէջ Միջնադարի նշանակութիւնը անիրացիօրէն նսեմացուել է. մինչդեռ այդ ժամանակաշրջանը պատմութեան անհրաժեշտ այն օղակն է, որը կապակցել է Հին եւ Նոր (հռոմէական եւ գերմանական) քաղաքակրթութիւնները եւ միաժամանակ բաժանել Հին եւ Նոր աշխարհները: Միջնադարը, այսպիսով, օրգանական մի ամբողջութիւն է, որը վկայում է պատմութեան անընդհատութեան մասին. «Այս չափով ու կշռով պիտոյ է դատել այն հազարամեայ ժամանակամիջոցի, որին ասում ենք մէջին դար (ընդգծումը Ստ. Նազարեանինն է), կացութիւնը եւ յարաբերութիւնը դէպի հնութեան աշխարհը նորանից յառաջ եւ դէպի նոր ժամանակը նորանից յետոյ, եթէ չկամէինք վերագրել նորանից յետոյ, եթէ չկամէինք վերագրել ազդեցութիւն ընծայել նորան ազգերի եւ տէրութիւնների կերպարանագործութեան վերայ: Որպէս առաջին ծիլերը, նոյնպէս եւ առաջին ծաղիկները այն բարեկաւութեան, որին Եւրոպան հասել է այն ժամանակ եւ նորում, պատկանում են միջին դարուն»[23]:

Մտածողը, ըստ էութեան, հակադրւում է XVI-XVII դարերում Եւրոպայում տիրող մտայնութեանը, ըստ որի՝ Միջնադարը («միջին դարեր» հասկացութիւնը դարը առաջ է քաշուել հէնց Վերածննդի դարաշրջանի «հումանիստների» շրջանակներում) յետադիմութեան ժամանակաշրջան է: Միջին դարերի վերաբերեալ նրա կանխադրոյթում արտայայտւում է մշակութային աւանդոյթների ժառանգորդման եւ պատմամշակութային նոր պայմաններում դրանց փոխակերպման սկզբունքը, որի տեսանկիւնից ազգերի եւ մարդկութեան պատմութեան ուսումնասիրումն այսօր հրատապ է: Նշուած կանխադրոյթը հերքում է հումանիտար գիտաճիւղերի մէջ մինչեւ վերջին տարիները պահպանուած եւ առ այսօր լիովին չյաղթահարուած այն կարծիքը, ըստ որի՝ լուսաւորիչները միջնադարեան մշակոյթի մէջ զարգացման միտումներ չէին նկատում, աւելին՝ միջնադարեան մշակոյթը նրանց կողմից ընկալւում էր որպէս կրօնական խաւարամոլութեան տարատեսակութիւն:

Այսպիսով, պատմութեան զարգացման աստիճանականութեան սկզբունքում ներգրաւում է նաեւ ժառանգորդման գաղափարը, որը տարածւում է հասարակութեան կազմակերպման ձեւերի (տերկութիւն-աւատատիրութիւն-կապիտալիզմ), քաղաքակրթութիւնների (արեւելեան-յունական-հռոմէական-արաբական-գերմանական), ազգերի առաջացման, զարգացման եւ հերթափոխի վրայ: Ժառանգորդման սկզբունքն անհրաժեշտաբար ենթադրում է մարդկային ցեղի, հետեւաբար նաեւ պատմութեան միասնութեան գաղափարը, որը դիտելի է որպէս հայ լուսաւորիչների «եւրոպակենտրոնականութեան», իսկ եւրոպական պատմութեան սահմանները նաեւ անտիկ դարաշրջանի գերբրում գնահատման մերժման հիմք: Ինչպէս նշում է ինքը Ստ. Նազարեանը, միայն XIX դ. սկզբներից իրականացուած յունական քաղաքակրթութեան խոր ուսումնասիրման, եկեղեցական դաւանաբանութիւ-

© National Library of Armenia

նից դուրս բերուած առաջադիմութեան (մտածողի տերմինաբանութեամբ՝ «վերանորոգութեան») գաղափարի վերահմատուցման եւ գերմանական ազգերի ազգային գիտակցութեան զարգացման արժեւորման արդիւնքում հնարաւոր է դարձել «աւելի ուղիղ փիլիսոփայական հայեացքով նկատել ժողովուրդների կեանքը»:[24] Մտածողի ձեւակերպած այս բանաձեւի պարզաբանումը որոնելի է իր իսկ տողերում. «Այսպէս ահա, բոլոր մարդկային ազգի ամենահեռաւոր գալոց օրերի համար խորհրդաւոր դարձաւ այն սահմանագլուխը, որով վերջացաւ միջին դարը եւ սկսուեցաւ նոր ժամանակը. պատճառ, այնուհետեւ անչափելի ընդարձակուեցաւ մեծ խնդիրը մարդկութեան երկրիս վերայ, եւ այդ խնդրի լուծումը կապուեցաւ ազգերի յառաջադիմութեան հետ կրթութեան ասպարէզի մէջ: Այսպէս, եթէ նորամանուկ աշխարհի կրթութիւնը եւ հասունութիւնը աճում է կամաց-կամաց, որ անտարակոյս շատ աւելի փոքր վնասակար է, քան թէ վազող գլխիվայր շտապումին, ապա նոյնքան եւս ապահով կը մօտենայ իւր մեծ նպատակին, եթէ նա տեւողապէս կը հիմնաւորուի բանականութեան, կրօնական ազատութեան եւ աւելի վերին, իբրեւ կրօն պայծառակերպուած բարոյականութեան եւ մարդկայնութեան վերայ»[25]:

Քաղաքակրթութիւնների առաջացման եւ զարգացման ժառանգորդման սկզբունքի հիման վրայ պատմութեան ընդհանուր սխեման ուրուագծելու միտումն օրինաչափ էր հայ լուսաւորիչների համար: Ստ. Պալասանեանը, օրինակ, հաստատում է «Արեւելք-Անտիկ շրջան» քաղաքակրթութեան զարգացման վեկտորը, դրանով իսկ փորձում համարժէք գնահատել «Անտիկ դարաշրջան» երեւոյթը. «Արեւելքը մարդկային ազգի օրօրոցն է. այնտեղ ծնունդ առաւ քաղաքակրթութիւնը եւ, զանազան աստիճաններից անցնելով, իբրեւ հասարակաց սեպհականութիւն, փոխադրուեցաւ Արեւմուտք՝ նախ Յունաստան եւ ապա այս վերջին երկրի միջնորդութեամբ՝ Լատիոն: Եւ սակայն դասական ազգերը արեւելեան ժողովուրդների վրայ նայում էին իբրեւ բարբարոսների վրայ, որոնք երբէք ոչինչ լաւ բան չեն ունեցել: Այս արհամարհական հայեացքն անտարակոյս բղխում էր յունաց եւ հռոմայեցոց տգիտութիւնից, որոնք ամենեւին չէին կասկածում, թէ այն լուսաւորութեան առաջին սերմերը, որով իրանք պարծենում էին, ասիական ամենահին պետութիւնների հողի վրայ ցանուեցան»[26]: Մ. Մամուրեանը, իր հերթին, սահմանում է քաղաքակրթութեան «Արեւելք–Յունաստան–Հռոմ–Արաբական միջնադար–Նոր ժամանակաշրջան» զարգացման գիծը՝ յատակօրէն շեշտադրելով դրա ժառանգորդականութիւնը: «Հռոմի քաղաքակրթութիւնը այլ եւ այլ ժողովուրդների քաղաքակրթութեան արդիւնքն իւրացուց, մասնաւորապէս՝ Արեւելքի եւ Յունաստանի»[27]: Ինչ վերաբերում է Արաբական միջնադարին, ապա ըստ նրա՝ յունական բնագրերի թարգմանութիւնները, բնագիտութեան զարգացումը, գիտական գիւտերը «Եւրոպայի ժողովրդոց մտաւորական յառաջադիմութեան մեծապէս նպաստեցին»[28]:

Լուսաւորիչների պատմական զարգացման յիշեալ մեխանիզմների բնութագրումներից հնարաւոր է հետեւեցնել. պատմութիւնը եռակի՝ մարդկային, ազգային եւ համամարդկային խորհուրդ ունեցող եւ առաջադիմութեան օրէնքին ենթարկուող երեւոյթ է: Ընդսմին, առաջադիմութիւնը ժամանակի մէջ մարդկային համակեցութեան փոփոխուող ձեւերի եւ միջոցների շարժընթաց է: Առաջադիմութեան նման բնութագրմամբ է պայմանաւորելի պատմափիլիսոփայութեան բաղկացուցիչ մասի (Օ. Երանելուց մինչեւ Կ. Մարքսը)՝ պատմութեան տրամաբանութեան, այսինքն՝ պատմական ընթացքի ուղղութեան եւ օրինաչափութեան լուսաւորիչների սահմանումը: Ըստ այդմ, պատմութիւնը ազգերի ամբողջական առաջընթաց շարժում է. «... հասարակաց են օրէնք ընթացից մարդկութեան առ որ եւ է ազգս, յոր եւ է աշխարհս. ուրեմն եւ Հայք իսկ չեն բացառութիւն ինչ յընդհանուր կանոնէ անդի, այլ իբրեւ հարազատ անդամք միայնոյ ազգի մարդկան՝ պարտին գնոյն գնալ ճանապարհ, ընդ որ բոլորն ընթացեալ տեսանի. ապա թէ ոչ, իբրեւ փտեալ եւ անգիտացեալ որդիս ժամանակի ի բաց հատեալ ի բոլորէն՝ ծախեսցին ի ժանիս ոսկորամոլ ծերունւոյն Կռոնոսի»[29]:

Այս համատեքստում է իմաստաւորելի «Ուստի՞ է մեր գալուստը եւ ո՞ւր է մեր երթը» լուսաւորիչների բանաճեւած պատմութեան իմաստի աշխարհայեացքային (յաւերժական) խնդիրը, որն անհրաժեշտ է յարաբերակցել ազգերի եւ, ի մասնաւորի, հայ ազգի պատմական առաքելութեան նրանց ըմբռնման հետ: Վերջինս ընթանում է այնպիսի տարածքում, որի հակադիր բեւեռներն են՝ մարդ-անհատը պատմամշակութային համատեքստում եւ հասարակական ուղիով շարժուող մարդկութիւնը: Այս դաշտում ազգն ընկալւում է որպէս կոլեկտիւ անհատ, իսկ մարդկութիւնը՝ որպէս առանձին ազգերից (անհատներից) բաղկացած կոլեկտիւ: Պատմութեան սուբյեկտը, այսպիսով, հանդիսանում է ազգային յատկութիւններով օժտուած, ազգայինի կրող մարդ-անհատը: Հնարաւոր է եւ հակառակ սահմանումը. պատմութեան սուբյեկտը մարդու դրսեւորման կոլեկտիւ ձեւն է՝ ազգ-անհատը: Լուսաւորիչների պատմահայեցութեանը բնորոշ են ե՛ւ առաջին, ե՛ւ երկրորդ մօտեցումները:

Առաջադիմութեան լուսաւորիչների ըմբռնումը ամփոփելի է հետեւեալ հիմնադրոյթներով.

1. Առաջադիմութիւնը ժողովրդի կեանքն է պատմութեան մէջ: Ժողովրդի ներքին ձգտումներն ու առաջադիմութեան հրամայականները միեւնոյն էութեան արտայայտման ձեւերն են: Ուստի՝ ա) ժողովուրդների համար նախասահմանուած առաջադիմութիւնը նրանց գոյութեան ապահովման եւ ձգտումների իրականացման գրաւականն է. բ) պատմութիւնը, իբրեւ առաջընթաց շարժում, հաւասարապէս «բարեհաճ» է բոլոր այն ժողովուրդների նկատմամբ, որոնք ժամանակի ընդհանուր հոսանքին միանալու ընդունակութիւն եւ միտում են դրսեւորում:

2. Առաջադիմութեան գաղափարն աշխարհայեացքային է եւ ռացիոնալ (բանական): Այն պայմանաւորում է՝ ա) հասարակական կեանքի բոլոր ոլորտների համաձայնեցումը. բ) պատմութեան մարդակերպ իմաստը՝ դրա նպատակայարմարութիւնը (ինչը հոգեւոր է ըստ էութեան), ինչպէս նաեւ հասարակական կեանքի բարելաւման ընթացքը:

2. ՊԱՀՊԱՆՈՂԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳ

Հայ կրօնական պահպանողական հայեցակարգում առաջադիմութիւնը ըմբռնւում է՝ որպէս մարդու (ազգի) զարգացման համընդհանուր, անհրաժեշտ եւ բնական օրէնք, որը բացայայտելի է հետեւեալ մօտեցումներով.

1. Առաջադիմութեան բուն էութիւնն է՝ «բարուց ազնուականութիւնն եւ յաւիտենական օրէնքներուն յարգն ու պատի-

© National Library of Armenia

լը»: Մոսկովյանից Կամսր մեծ պատերազմի ժամանակ Հին Կաղզուանի գավառի Ներքին Գեղի գյուղացի Ներսես Ալեքսանյանի հետ, կռվի մասին պատմում է նրա թոռնուհի Ալեքսանդրա Ներսիսյանը (ծնվ. 1911 թ.)։ Ձայնագրվել է 2004 թ. հուլիսին։

1. Ինչո՞ւ էիր գնում Ամերիկա, ինչպե՞ս էր սկսվում քո ճանապարհորդությունը։

Ես Ամերիկա գնացի 1913 թվականին։ Ես ուզում էի գնալ Ամերիկա, որովհետև հայրս էնտեղ էր։ Հայրս գնացել էր Ամերիկա 1910 թվականին։ Ես էլ ուզում էի գնալ հորս մոտ, որ էնտեղ ինձ լավ ապրեցնի։ Ես էնտեղ ամուսնացա, ամուսինս էլ էնտեղ էր։ Ես էնտեղ ամուսնացա, որ էնտեղ ինձ լավ ապրեցնի

փաւորութեան կանոններով, որով մարմինը հոգւոյն հետեւող ընէ..., լաւ գիտնալով, որ բարեկարգ մարմինը բարեկարգ հոգւոյ օգնական է եւ նշան»[40]: Այս ճանապարհը յաղթահարելու համար պէտք է զինուել այն ճշմարտութեամբ, որ Աստծուց է բխում մարդու մեծութիւնը եւ Աստծուն մօտենալու օրէնքը:

Կրօնական մտածողների որդեգրած՝ անտիկ (Սոկրատէս՝ ծանիր զքեզ) եւ քրիստոնէական (Մովսէս՝ հայեաց ի քեզ) ճշմարտութեան բովանդակութեան պարզաբանումը ի յայտ է բերում հետեւեալ օրինաչափութիւնը: Մարդու ինքնաճանաչումը հնարաւոր է՝ ա) յաւերժութեան հետ նրա կենսագոյի յարաբերակցմամբ (առաջին դիրքորոշում՝ Տ. Սաւալանեան). բ) սոկրատէսեան էթիկական ռացիոնալականութեան եւ աւետարանական սկզբունքներից մէկի՝ «չափի» իմաստաւորմամբ (երկրորդ մօտեցում՝ Գ. Այվազովսկի)[41]. գ) «մարդը Աստծոյ գերագոյն ստեղծագործութիւնն է» քրիստոնէական աստուածաբանութեան գլխաւոր ճշմարտութեան ըմբռնմամբ (երրորդ դիրքորոշում՝ Ղ. Ալիշան):

Նշումից բխում է հետեւեալը. երկրային կեանքում մարդը կոչուած է կատարելագործուել՝ որպէս հոգեւոր էակ: Այլ կերպ ասած՝ առաքինութիւնը «նախասահմանուած» է մարդու համար՝ իբրեւ նրա կենսագոյի գլխաւոր արժէքանական կողմնորոշիչ: Այդ հանգամանքը ուղղակիօրէն շաղկապւում է բնական (բարոյական) օրէնքի աստուածային (համապարփակ, յաւերժական) էութեան կրօնական մտածողների ճանաչման հետ. «Բոլոր ազգերը՝ նոր եւ հին, քրիստոնեայ, հրէայ, հեթանոս, աղանդաւոր, բարոյական սկզբունքներու աստուածային հեղինակութիւն մը կու տան, եւ սկզբունքներն ընդհանրապէս մէկն են...»[42]: Ընդամին, ամենամաքուր եւ հաստատուն բարոյական հիմքը նրանք համարում են քրիստոնէութիւնը, որն ընդունում է հանդերձեալ կեանքի հնարաւորութիւնը մարդու համար: Բարոյական սկզբունքներին տալով աստուածային հեղինակութիւն՝ նրանք, ըստ էութեան, քրիստոնէական գաղափարախօսութեան տեսանկիւնից աստուածային (համապարփակ) օրէնքը կապակցում են մարդու հասարակական էութեան հետ: Այդ կապակցութիւնը բովանդակում է բնական օրէնքի կրօնական մտածողների ըմբռնումը՝ նշանակալի հետեւեալ կողմնորոշումներով.

1. Աստծոյ կողմից մարդը ստեղծուած է «ընկերական վիճակի համար, այդ իսկ պատճառով նա «խոհուն եւ կատարելութեան դիմող» էակ է: Հասարակութեան մէջ ապրելու մարդու «պաշտօնը» նախասահմանուած է մարդկային կեանքի բարելաւման (բարոյականացման) համար»[43]:

2. Մարդը, ստեղծուած լինելով որպէս հասարակական էակ, «դատապարտուած» է միշտ գտնուելու հասարակութեան մէջ: Իսկ քանի որ հասարակութեան էութիւնը միաբանութիւնն է, ապա առաջադիմելու համար մարդիկ պէտք է միաբան լինեն: «Մարդու բնութեանը ներյատուկ է հասարակականութիւնը» բանաձեւի ընդունման դէպքում պէտք է հաշուի առնել այն հանգամանքը, որ մարդու բանականութիւնը «բացուելուն պէս առաջին գաղափարը պիտի ըլլայ ճանչնալը իր ստեղծողը, այսինքն՝ Աստուծոյ գոյութիւնը եւ մարդուս համար սահմանած վախճանը. եւ երկրորդ՝ ճանչնալ իր սնանելուն եւ իր վախճանին հասնելուն վրայօք՝ միաբան ընկերութեան հարկաւորութիւնը, ինչպէս որ Աստուած զմարդ ստեղծելու ատեն հարկ սեպեց ընկերական ընելու զինքը՝ ըսելով

թէ՝ «Ոչ է պարտ մարդոյդ միաբան լինել». որ է ըսել թէ՝ մարդուս սննդեանը հարկաւոր է ընկերութիւն»[44]:

3. Բնական օրէնքն այն օրէնքն է, որը ծագում է նրան ենթակայ եղողի բնութեան առանձնայատկութիւնից: Մարդու բնութեանը ներյատուկ է հասարակականութիւնը, ինչը ենթադրում է նրա կեցութիւնը հասարակութեան մէջ: Մարդը «ընկերական կենդանի է, ինչ որ ունի նէ՝ կենաց պահպանութիւնը, բանականութեան զարգացումը, մտաւորական յառաջադիմութիւնը, եւ ինչ որ մարդս գազաններէն կը տարբերէ եւ մարդ ըստւելու արժանի կ'ընէ. մարդս անիկայ ընկերութենէն ունի, որով անժխտելի կերպով կ'իմացուի, որ մարդոյս համար բնական օրէնքը ընկերական կամ ընտանէական սուրբ պայմաններէն պիտի ծագի»: Բնական օրէնքը Աստծոյ իշխանութեան տակ գտնուող մարդու հասարակականութեան հիմքն է: Ուստի մարդուն օրէնք տուողը Աստուած է. «Մարդս 'ի բնէ ընկերական կենդանի ստեղծուած է՝ ըլլար նէ՝ իր մէջը կազմակերպեալ ընկերութիւն եւ ընկերական օրէնքներ էր, եւ կանոններ գտնուիլն անհնար էր...»[45]:

4. Մարդու հասարակական էութիւնը պայմանաւորուած է նրանով, որ առանց դրա «չէ կարելի յառաջադիմել եւ չէ կարելի մարդկային բարոյականը զարգացուցանել»: Ուստի ընտանիքների եւ հասարակութիւնների մէջ ապրելու անհրաժեշտութիւնը հետեւանք չէ «բարբարոս վիճակի չարիքների կամ միաբանութեան շահերի» գիտակցման: Պատմութեան սկզբնական շրջանը բարբարոսական առնուանելու պարագայում առաջանում են հետեւեալ անլուծելի խնդիրները՝ ա) ինչո՞ւ մարդու «առանձնական կամ վայրենի կենաց» մասին հին աւանդոյթներում վկայութիւններ չեն պահպանուել. «այս հետքերը (վկայութիւնները – Ռ. Մ.) հարկաւ պիտի նշմարուէին, քանի որ բանականութիւնն ապաժաման է». բ) ինչո՞ւ հասարակութիւնը հետզհետէ կազմաւորուելու «ընթացքով մը եկած պիտի չըլլայ մինչեւ մեզ»: Հասարակութեան «պայմանագրային» սկզբունքը, մարդկանց տարաբնոյթ դիրքորոշումների պատճառով, հասարակութիւնը «սկսելու տեղ կը մերժէ, մերժելու տեղ կը սկսի»: Սակայն, հասարակութիւնը «աշխարհի յաւետակից է»: Մարդուն բարբարոս կամ «առանձնակեաց» ներկայացնելը XVIII դարի առասպելաբանութիւնն է: «Ամէն տեղ, ուր մարդ գտնուեր է, 'ի կանխագոյն անտի ժամանակաց միշտ միաբան եւ ընկեր տեսնուել են, ինչո՞ւ որովհետեւ ընկերանալոյ հոգն Աստուած մեր յամրաքայլ բանականութեան չէ յանձներ, ընկերութեան հարկաւոր շինուածը հիմնելու աշխատութիւնը մեր յողդողդ կամքին չէ թողեր: Խորհրդածութենէ յառաջագոյն եւ քան զայն հզօրագոյն եւ գործունեայ կարիք կամ ազդմունք մը կայ մեր հոգւոյն մէջ, որուն բռնադատութենէն կը գոյանայ ընկերութիւնը, դարձեալ այս կարիքն է, որ կը բռնէ, կը կերպաւորէ եւ կը պատսպարէ գոյացած ընկերութիւնը...»[46]:

Բնական օրէնքի նման ըմբռնմամբ է հնարաւոր բացատրել պատմութեան՝ ըստ շրջանների (նախապատմական՝ վայրենական եւ պատմական՝ քաղաքակրթական) բաժանման եւ «հասարակական դաշինքի» տեսութիւնների նկատմամբ պահպանողականների վերաբերմունքը, ինչը լաւագոյնս արտայայտուել է Ց. Տէրոյենցի հայեցակէտում: Ըստ դրա՝ լուսաւորիչներ (գլխաւորապէս՝ Ժ.–Ժ. Ռուսոյի) պաշտպանած սկզբունքներում դիտւում է «անկրօնութիւնն ու անաստուածութիւնը փիլիսոփայական դրութեան տակ խոթե-

© National Library of Armenia

լու» ներքին միտում: Մինչդեռ կրօնի առաջացումը հասարակութեան առկայութեամբ է պայմանաւորուած: «Հասարակութիւնը մարդկային դաշինքի արդիւնք է» բանաձեւի հետեւում է, որ կրօնը նոյնպէս մարդու ստեղծագործութեան արդիւնք է, ուստի դէմ է մարդկային բնութեանը: Նշուած բանաձեւի մէջ մտածողը դիտարկում է անյուծելի հակասութիւն, ինչը բացատրւում է լուսաւորիչների պատմութեան ըմբռնման բնապաշտականութեամբ:

Ինքը Յ. Տէրոյենցը ելնում է «մարդ-քաղաքակրթութիւն» շաղկապումից եւ գտնում, որ «... կրթութիւնը (քաղաքակրթութիւնը – Ռ. Մ.) մարդոյս բնական է. եւ անկրթութիւնը ետքէն մտած մէկ ապականութիւն մըն է. առաջին մարդիկ թէ՛ կրօնքի, թէ՛ գիտութեան եւ թէ՛ բարուց կողմանէ աղէկ կրթութիւն ունէին, ետքը այլ եւ այլ պատճառներ մէջ մտան՝ կրթութիւնը պակասեցաւ, անկրթութիւնը եւ բարբարոսութիւնը շատցաւ, ուստի կրթութիւնը մարդկային բնութեան հարկաւոր ըլլալով բնական է՝ եւ ստեղծուած ատենէն ունի, անկրթութիւնը մարդոյս հնարքն է՝ եւ ետքէն ստացած է...»[47]: Այս հարթութեան վրայ ընկալելի է մտածողի այն պնդումը, որ քաղաքակրթութիւնը պատմութեան ուշ շրջանի (բարբարոսութեան յաղորդող) ծնունդ չէ, հակառակ դէպքում այն հարկաւոր չէր լինի մարդուն: Հետեւապէս, քաղաքակրթութեան ստեղծումը բնական չէ մարդու համար՝ մարդը «բնականին վրայ գայ նէ՝ կ'աւրէ»: Ուստի քաղաքակրթուած մարդը «մարդկային բնութենէ դուրս ընկած» է, այսինքն՝ մարդ է: Սակայն, եթէ առանց քաղաքակրթութեան մարդը մարդ չէ, ապա ինչպէ՞ս է, որ այն, ինչը մարդ չէ, գտել է մարդ դառնալու ճանապարհը: Այս տեսանկիւնից է նա վերաիմաստաւորում լուսաւորիչների այն կարծիքը, ըստ որի՝ քաղաքակրթութիւնն է մարդուն մարդ դարձնում, եւ գտնում, որ «մարդս կրթութեամբ մարդ է, եւ այս հրամանս տրուած է: Ասկէց օրինաւոր հետեւութիւն կը հանեմք, որ կրթութիւն ըսելը Մարդկութիւն ըսել է. եւ անկէց ետքը այս ըսածներս կարդացած ատենդ Կրթութիւն բառին տեղը Մարդկութիւն կարդա, մեր դրութեանը ճիշդ եւ անհակառակելի ըլլալը դիւրաւ կը հասկընաս»[48]: Ելնելով քաղաքակրթութեան նախասկզբնական գոյութեան հիմնադրոյթից՝ Յ. Տէրոյենցը պնդում է, որ՝ «Անկրթութիւն ըսելը՝ կրթութեան պակասութիւնն է. ուստի ինչ բան որ կրթութիւնը հասարակութեան մէջ ծաւալելու առիթ եղած էր նէ՝ անոր պակասութիւնն ալ՝ եւ անոր հակառակ եղած բանին զօրանալը՝ կրթութեան պակասելուն եւ անկրթութեան զօրանալուն պատճառ եղած կ'ըլլայ»[49]: Քննարկուող հայեցակէտի գաղափարական հիմքն է մարդու կատարեալ ստեղծուած լինելու եւ նրա՝ կատարելութեան աղբիւրից (Աստծուց) հեռանալու աստուածաշնչեան սկզբունքը:

Հայ կրօնական մտածողներին բնութագրական նշուած հայեցակէտն ի յայտ է բերում խորքային այն պատճառը, որը պայմանաւորել է առաջադիմութեան գաղափարի նրանց մեկնաբանման առանձնայատկութիւնը, այն է՝ մարդու նրանց բնորոշումը: Եթէ լուսաւորիչների համար մարդն ամէնից առաջ անհատ է՝ իր կենսաբանական եւ պատմամշակութային նախասկզբների միասնութեամբ, ապա հայ պահպանողականները սահմանում են մարդուն գլխաւորապէս որպէս ոգու՝ անդրանցական նախասկզբի կրողի, այսինքն՝ որպէս անձնաւորութիւն: Դրանով է բացատրւում կրօնական մտածողների՝

մարդու հոգեւոր փորձի հնարաւորութեան, մարդու, իբրեւ հոգեւոր էակ, կատարելագործուելու ունակութեան հաստատումը:

Յիրաւի, մարդը նախ ոգու կրող է, այսինքն՝ անձնաւորութիւն: Կենդանական աշխարհում նրա առանձնայատուկ դիրքը բացատրւում է նրա հոգեւոր աշխարհի՝ իդէալական նախասկզբի առկայութեամբ: Հէնց այդ հանգամանքն է պայմանաւորում մատերիալիստական գիտութեան կողմից գիտելիքի հումանիտար եւ բնագիտական ոլորտների տարբերութեան վերացումը: Մարդու հոգեւոր էութիւնը անճանաչելի է զգայական փորձի եւ ռացիոնալ մեթոդների միջոցով: Ուստի այդ դիրքերից անհնար է ըմբռնել մարդու գոյութեան պատճառը, իմաստը եւ նպատակը: Մարդն ունի ինչպէս արտաքին (զգայական), այնպէս էլ ներքին (հոգեւոր) փորձի հնարաւորութիւն: Փորձի երկրորդ տեսակը բարձրագոյն իրողութեան՝ աշխարհի մասին գիտելիքի ու հոգեւոր մշակոյթի ձեւաւորման հիմքն է, որը արժեւորում է սերունդների հոգեւոր մշակոյթի պահպանման գործընթացը:

Մարդկութեան հոգեւոր ողջ փորձը հիմք է տալիս հաստատել, որ մարդու ներաշխարհի հիմքում ընկած է անդրանցական, գերզգայական նախասկիզբ: Դա վկայում է «նատուրալիստական օբյեկտիւութեան նախապաշարմունքների» յաղթահարման անհրաժեշտութեան, ինչպէս նաեւ այն մտքի հաստատման կարեւորութեան մասին, որ մարդն աւելի խորքային եւ առաջնային է, քան իր կենսաբանական եւ պատմամշակութային նախասկիզբները (է. Հուսերլ): Նման մօտեխասկիզբները (է. Հուսերլ): Նման մօտեցումը ենթադրում է «հումանիզմ» հասկացութեան վերաիմաստաւորման անհրաժեշտութիւնը, որի բովանդակութեան մէջ դեռեւս Վերածնդի դարաշրջանում ներդրուել է, Լուսաւորականութեան մէջ ամրագրուել եւ XX դարում ժառանգուել մարդու ինքնաբաւութեան գաղափարը: Մարդկութեան հինգ հարիւրամեայ հասարակական պրակտիկան ցոյց տուեց, որ մարդու նման գնահատումը ոչ միայն չէր խթանում նրա հոգեւոր զարգացմանը, այլ ընդհակառակն՝ նպաստում էր նրա հոգեւոր աշխարհի քայքայմանը: Այսօր ակնյայտ է դարձել այն ճշմարտութիւնը, որ մարդու գոյութեան իմաստը ֆիզիկական գոյատեւում չէ, իսկ դործնեկերպի նորմը յարմարում չէ: Հոգեւոր էակի՝ մարդու գոյութեան իմաստը հոգեւոր որոնումն է, ստեղծագործութիւնը, իսկ նպատակը՝ իր եւ աշխարհի կատարելագործումը: «Տիեզերքն իր գոյաբանական հիմքերում ստեղծագործական է եւ նոյն ստեղծագործական պատասխանն է ակնկալում մարդուց»[50]:

Ըստ փիլիսոփայական մարդաբանութեան մէջ լայն տարածում ստացած տեսակէտի՝ մարդու մէջ ներդրուած են երկու ծրագիր՝ բնազդային եւ պատմամշակութային: Մարդու՝ որպէս արարածի եկութային: Մարդու՝ որպէս արարածի եզական յատկութիւնը նրա անաւարտ լինելն է: Մարդն ընդունակ է յաղթահարել տեսակային իր սահմանափակութիւնը՝ լինել կենդանի աշխարհի անբաժանելի մասնիկը եւ, միաժամանակ, վեր կանգնել դրանից: Մարդն, այսպիսով, ի տարբերութիւն կենդանի աշխարհի միւս ներկայացուցիչների, ազատ ծրագրով է գործում: Մարդու մէջ շատ բնազդներ բնական են եւ միաժամանակ վերբնական[51]:

XIX դ. հայ տեսական մտքի սահմաններում մարդու նկատմամբ ճեւակերպուած տարաբնոյթ դիրքորոշումներով է մեկնաբանելի պատմական մտածողութեան համապատասխան յարացոյցերի առաջացումը: Լուսաւորիչները յետադարձ մօտեցում են դրսեւորում պատմութեան

© National Library of Armenia

նկատմամբ, ուստի պատմութեան բացատրման ելակէտն է դառնում իրենց ժամանակի հասարակական իրավիճակը: Ընդամին, առաջադիմութեան գաղափարը, ինչպէս արդէն նշուել է, նրանք դիտում են իբրեւ պատմական օրինաչափութիւն: Այն, ըստ էութեան, հող է նախապատրաստել նոր ժամանակի պատմականութեան ըմբռնման համար եւ XVII դարից գերիշխող է դարձել հասարակական մտքում:

Ի տարբերութիւն դրան, հայ պահպանողականները ընդունում են աշխարհի արարման գաղափարը՝ որպէս պատմութեան բացատրման ելակէտ, իսկ նախախնամութեան եւ նպատակամիտութեան սկզբունքները՝ որպէս պատմական օրինաչափութիւններ: Ըստ այդմ, կրօնական մտածողների առաջադիմութեան ընկալումը բնութագրելի է հետեւեալ կերպ. Աստուած՝ բացարձակ նախասկիզբը, տնօրինում է բնութեան, մարդու եւ հասարակութեան գոյութիւնը: Ընդամին, մարդուն առանձնայատուկ դեր է յատկացուած Աստծոյ միւս բոլոր արարածների համեմատութեամբ նրան ներյատուկ բանականութեան եւ կամքի շնորհիւ: Մարդու կենսագոյը արժեւորւում է երկու՝ հասարակական եւ անդրանցական եւ կամքի չափումների մէջ: Ընդ որում, մարդու հասարակական կեցութիւնը դառնում է նրա հոգեւոր աշխարհի ճեւաւորման եւ զարգացման միջոց: Ուստի մարդու պատմական գոյութեան նուիրական իմաստը առ Աստուած նրա ձգտումն է: Աշխարհի վրայ Աստծոյ տնօրինութեան մասին գաղափարը գաղափարական այն յենքն է, որի միջոցով պահպանողականները հերքում են լուսաւորական պատմափիլիսոփայութեան հիմքը, որը հասարակական առաջադիմութեան խորքային իմաստը ներկայացնող, անհրաժեշտաբար գործող բնական (բնութեան) օրէնքն է: Ուստի օրինաչափ է թւում այն պնդումը, որ հայ կրօնական պատմափիլիսոփայութիւնը կառուցւում է լուսաւորիչների առաջադիմութեան ըմբռնման վերաիմաստաւորման յենքի վրայ: Այս համատեքստում է մեկնաբանելի կրօնական մտածողների պատմութեան բնորոշումը: Նրանց պատկերացմամբ, պատմութիւնը «ոչ այլ ինչ է, բայց ընծայութիւն փոփոխման այնորիկ, ուստի ամենայն իրիք, բաց յԱստուածոյ, որ առանց փոփոխութեան է, գոյ ինչ պատմութիւն»[52]: Պատմութեան գլխաւոր «առարկան» մարդն է՝ «առաւել ըստ մտաւոր զօրութեանցն իւրոց, ե՛ւ իբրեւ ինքնին առանձինն միայն, ե՛ւ իբրեւ յընկերական հաղորդութեան, որ ի բնութենէ իմն կարեւոր է նմա. յայն սակս մարդոյն պատմութիւն կոչի առաւելութեամբ իմն՝ պատմութիւն»[53]: Պատմութեան նման բնորոշումը մարդկային, ազգային, համամարդկային եռակի խորհուրդ է կրում: Մարդու պատմութիւնը «տեղաւորւում» է ազգի (հասարակութիւնը հայ պահպանողականները ընկալում են իբրեւ ազգային հասարակութիւն) պատմութեան, իսկ վերջինս, իր հերթին, համամարդկային պատմութեան մէջ: Համաշխարհային (պահպանողականների տերմինաբանութեամբ՝ «ընդհանուր», «համաշխարհական», «տիեզերական») պատմութիւնը «ան ճշմարիտ ու երեւելի դէպքերուն կամ իրողութեանց բովանդակութիւնն է, որոնք մարդկային ընկերութեան ներքին ու արտաքին վիճակը կերպաւորեցին կամ փոփոխեցին»[54]:

Ինչպէս արդէն նշուել է, պատմութեան իմաստը հայ պահպանողականները դիտում են հասարակականութեան զարգացման շարժընթացում դրսեւորուող մարդկութեան հոգեւոր վերելքը: Օ. Երանեանի կարծիքով՝ «Աստուածային նախախնամութիւնը ոչ միայն ընդհանրապէս կը կարգաւորէ մարդկային ընկերութեան կեանքը, այլ նաեւ կը հետեւի անոր ամէն մանրամասնութեան, ամէն անհատի, ամէն ընտանիքի, ամէն ազգի, ամէն թագաւորութեան, ամէն ժողովուրդի, ամէն քաղաքի, ամէն գիւղի, ամէն տան, ամէն մարդու, ամէն անասունի, ամէն ծառի, ամէն ծաղկի, ամէն խոտի, ամէն ոչնչի»[55]: Ըստ Ս. Գանձակեցու՝ «Աստուած ոչ միայն ստեղծեց ամենայն արարածս, այլ եւ ամենայն ինչ ի նոսա կատարի ըստ կամաց իւրոց»[56]: Ըստ Ստ. Օրբելեան՝ «Աստուած ոչ միայն ստեղծեց ամենայն արարածս, այլ եւ ամենայն ինչ ի նոսա կատարի ըստ կամաց իւրոց»[57]: Ըստ Ղ. Ալիշանի՝ «Աստուած ոչ միայն ստեղծեց ամենայն արարածս, այլ եւ ամենայն ինչ ի նոսա կատարի ըստ կամաց իւրոց»[58]:

Նելուց սկիզբ առած քրիստոնէական պատմափիլիսոփայութեան ընդհանուր միտումածութեանը համահունչ հայ պահպանողականների այդ ձգտմամբ է բացատրելի հետեւեալ երկու հանգամանքը՝ ա) չնայած նրանք պատմութիւնը բաժանում են ըստ նիւթի եւ ըստ ժամանակի[55], պատմութիւնը, նրանց ըմբռնմամբ, «ըստ ամենայն իսկ ընդարձակութեանն իւրում՝ բովանդակեալ գրաւէ զամենայն պատմական նիւթ ըստ սոցին մասանց, որ միհամուռ կազմիչք եւ յօրինիչք ընկերական հանգամանաց մարդոյն են»[56]. բ) միաժամանակ պատմութիւնը նրանք դիտում են ոչ իբրեւ առանձին «երեւելի ազգաց» պատմութեան ամփոփում, «այլ առհասարակ բոլոր մարդկութեան զարգանալուն, ճիւղաւորելուն եւ կերպաւորելուն կերպը»[57]: Պատմութեան նման բնորոշումից կարելի է հետեւեցնել առաջին հայեացքից իրարամերժ թուացող պատմութեան երկու սահմանում՝ ա) պատմութիւնը մարդու ազատութեան դրսեւորում է. բ) պատմութիւնը աստուածային իմացութեան եւ կամքի արտայայտութիւն է, այսինքն՝ վկայութիւն «արտաքին գործոցն Աստուծոյ կամ տեսչութեան նորա, մանաւանդ տեսչութեանն ի Քրիստոս», այսինքն՝ «Տակաւ յայտնումն կամ արդեամբք կատարումն յաւիտենական խորհրդոյն զոր ի վերայ մարդկութեանս ունի Աստուած, որ է՝ առնել անձին իւրում Քրիստոսիւ արժանի ինչ փառաւորութիւն ի մէջ մարդկան անդստին ի մարդկան իսկ ազատն արբանեկութեանէ»[58]:

Կրօնական մտածողների՝ պատմութեան այդ երկակի ըմբռնման մէջ հնարաւոր է առանձնացնել ժամանակային, տարածական եւ իմաստային չարացոյցեր: Յատկանշական է, որ նրանք՝ ինչպէս հայ լուսաւորիչները, «ժամանակ» հասկացութիւնը դարձնում են յատուկ վերլուծութեան առարկայ: Ընդ որում, յիշեալ հասկացութեան նրանց վերլուծութեան մէջ նկատելի են երկու միտում՝ ա) անտիկ մտածողութիւնից սկիզբ առած (Հերակլիտ–Պարմենիդ–Պլատոն–Արիստոտել) եւ քրիստոնէական գաղափարախօսութեան մէջ տեղ գտած (Օ. Երանեանի – Ա. Բոէցիուս – Թ. Աքուինացի) ժամանակի շարժման ուղղուածութեան. բ) ֆիզիկական ժամանակի (անտիկ աւանդոյթ) եւ պատմական ժամանակի (քրիստոնէական աւանդոյթ) տարանջատման: Այդ միտումների ներքին խորհուրդը տեղաւորւում է վերոշարադրեալ հետեւեալ բանաձեւում՝ «պատմութիւնը մարդու հոգեւոր նախասկզբի զարգացման ընթացք է», որտեղ, ըստ էութեան, միատեղւում են ժամանակի բոլոր մոդուսները (անցեալը, ներկան եւ ապագան): Դրանով է բացատրելի պատմութեան իրադարձային բնոյթի մտածողների շեշտադրումը, ինչն էլ, իր հերթին, պայմանաւորւում է պատմութեան անդրանցական իմաստի նրանց հաստատումը: Նշուած միտումները ակնյայտօրէն դրսեւորւում են, օրինակ, Տ. Սաւալանեանի հայեցակարգում, որտեղ ժամանակը ներկայացւում է իբրեւ զուտ բարոյական երանգաւորում ունեցող պատմական, սոցիալական ժամանակ: Մտածողի պնդմամբ, անտիկ եւ նոր դարաշրջաններում ժամանակը սահմանւում է՝ որպէս «րոպէներում յաջորդութիւն, որոնց միոյն մահը միւսին կեանքն է»: Մինչդեռ ժամանակը դէպքերի յաջորդականութիւնն է, ինչը վկայում է անճնաորութեան բարոյական մակարդակի մասին: «... Ժամանակը որումն ներքեւ ենթարկեալ է բովանդակ արարչագործութիւն մի, բաց ի Արարչագործողէն, որ արտաքոյ է ժամանակի եւ յառաջ քան զամենայն յաւիտեանս, յաջորդութիւն մի

© National Library of Armenia

է, կը համարձակիմ ըսելու, դէպքերու՝ բարոյապէս սահմանելով զայն: Ապա, ուրեմն ժամանակը փոփոխութիւն մի է, վասն զի դէպքերը ուրիշ բան չեն, եթէ ոչ փոփոխութիւն մի ի բարւոյ ի չարն կամ ի չարէ ի բարին, մեծնալենէ ի նուաստութիւն, յաղքատութենէ ի հարստութիւն, եւ փոխադարձաբար: Ասոնց նման եւ ուրիշ հազարաւոր իրարու ներհակ դէպքեր ժամանակիս մշտաթաւալ անիւներուն շրջանին հետ մէկ տեղ իրարու վրայ գլորուելը, իրարու յաջորդեր են»: Ելնելով այն համոզումէն, որ դէպքերի մէջ արտայայտուող մարդու բարոյական նկարագրի փոփոխութիւնները կախուած են ժամանակից՝ նա հետեւեալ հարցադրումն է անում. «Ուրեմն մարդս գերի՞ է դէպքերու, քանի որ ժամանակի ծնունդ է. եւ մարդկութիւնը խաղալի՞կ է անոր ձեռքը: Ուրեմն մարդս ամենանուաստ արարա՞ծ մի է, բնութեանը վիժած անարդ մէկ կենդանի՞ն է, քանի որ ենթարկեալ է իւր կամքէն դուրս եղած բուռն դէպքերու»[59]: Մարդը, սակայն, կարող է յաղթահարել այդ իրավիճակը ինքնաճանաչմամբ ճեռք բերուող բարոյական ուժով, որը պէտք է ծառայեցուի «ընկերական մարմին մը ազատելու» նպատակին[60]:

Այս հարթութեան վրայ ընկալելի է պատմութեան վրայ պատահականութեան, ճակատագրի, ինչպէս նաեւ մարդկային բանականութեան ներգործութեան հնարաւորութեան հայ պահպանողականների մերժումը: Ց. Տէրոյենցի կարծիքով, պատմութեան վրայ ներգործող ուժը մարդկային բանականութիւնը չէ, «քանզի մէկ բանը մարդ մը կ'ընէ կոր նէ՝ ծայր ո՞ւր երթալիքը չի գիտնար կոր, մանաւանդ իրեն միտքը դրածին հակառակը ընելու կ'ըստիպուի կոր»[61]: Միւս կողմից՝ Տ. Սաւալանեանը գտնում է, որ մարդու բանականութիւնը ի զօրու չէ ճանաչել պատմական երեւոյթների պատճառահետեւանքային կապը. «Նախախնամութիւնն այնպէս կարգադրած է ամէն բան, որ ո՛չ պատճառն կարէ ստել իւր հետեւանաց, ո՛չ սկզբունքն՝ իւր եզրակացութեան, ո՛չ գաղափարն՝ իւր զարգացման կամ ընդլայնման: Նախախնամութիւնն ամէն բան կարգադրած է կշռով, համարով, թուով եւ չափով: Թէեւ միջոցներն բազմատեսակ են, բայց նպատակն մի է եւ անփոփոխ»[62]: Նշուածից հնարաւոր է հետեւեցնել, որ պահպանողականները հաստատում են մարդկային բանականութեան միջոցներով պատմական երեւոյթների խորքային իմաստի սկզբունքային անճանաչելիութեան գաղափարը, դրանով իսկ մերժում պատմական գիտակցութեան լուսաւորիչների որդեգրած սկզբունքը: Այս առումով օրինակ է Ց. Տէրոյենցի հետեւեալ բանաձեւումը. «... պատմութիւնը ինքնին գիտութիւն չէ: Գիտութիւնը ընդհանուր բաներու վրայ է, ուստի պատմութիւնը ուրիշ բան չէ, բայց եթէ գիտութեան (աստուածիմացութեան – Ռ. Մ.) մը կանոններուն հաստատութիւնը եւ փորձը»[63]:

Պատմութեան գիտականութեան մերժման պահպանողականների սկզբունքի տեսանկիւնից քննարկելի է «Արեւելք-Արեւմուտք» յարաբերակցութեան նրանց ըմբռնումը: Պատմափիլիսոփայութեան եւ ի մասնաւորի՝ հայ պատմափիլիսոփայութեան կարեւորագոյն խնդիրներից մէկը՝ «Արեւելք-Արեւմուտք» հիմնախնդիրը, յայտնի պատճառներով հայ մտածողների համար XIX դ. վերածուել է աշխարհայեացքային եւ գաղափարախօսական բարդ երկընտրանքի: Ինչպէս արդէն նշուել է, խնդրի լուսաւորիչների մեկնաբանումը յանգեցնում է քաղաքակրթութեան ծագման եւ զարգացման

ուղղուածութեան սահմանման եւ դրանով պայմանաւորուած առաջադիմութեան ընդհանուր հոսանքում ազգերի ներգրուելու միջոցների ճշգրտմանն ու հիմնաւորմանը: Մինչդեռ այդ խնդրի պահպանողականների վերլուծութեան մէջ դիտարկւում է մի այլ նպատակադրում՝ մարդկային կեցութեան բարձրագոյն իմաստով եւ քաղաքակրթութեան ծագմամբ պայմանաւորուած արեւելեան եւ արեւմտեան քաղաքակրթութիւնների որոշակի դիմակայութեան, փոխներգործութեան, հետեւաբար նաեւ պատմութեան այդ համապատասխանների (մետացիկլերի) ամբողջականութեան հաստատումը: Վերջինս առաւել ցայտունօրէն դրսեւորւում է Հ. Ղ. Ալիշանի հայեցակէտում, որտեղ պատմութեան ժամանակային-տարածական սահմանների որոշմամբ իմաստաւորւում է առաջադիմութեան բուն էութիւնն ու քաղաքակրթութեան խորհուրդը:

Հ. Ղ. Ալիշանը ճեւակերպում է Արեւելքի եւ Արեւմուտքի հետեւեալ ժամանակային յարաբերութիւնը. Արեւելքը մարդկութեան ծերութիւնն է, մինչդեռ Արեւմուտքը՝ մարդկութեան երիտասարդութիւնը, դրանով իսկ լուծում քաղաքակրթութեան սկզբնաւորման եւ զարգացման ուղղուածութեան խնդիրը: Ըստ այդմ, մտածողը ճանաչում է Արեւելքի հոգեւոր նախաճեռնումը, որը բացայայտելի է նրա հետեւեալ սահմանմամբ՝ Արեւելքը «Լուսաբուղխ» է, իսկ Արեւմուտքը՝ «Լուսընկալ»: Արեւելքի եւ Արեւմուտքի քաղաքակրթական նշանակալիութեան այսպիսի բանաձեւումը են-լիութեան այսպիսի բանաձեւումը են-լիութեան այսպիսի բանաձեւումը են-լ

կանութիւնն է, ինչը Արեւմուտքը ձգտում է «կամ թարգմանել կամ ջնջել»: Արեւմուտքի ընտրած ճանապարհը նախալական համարելով՝ Հ. Ղ. Ալիշանը պնդում է. «մէկ կողմանէ՝ դու (Արեւմուտքը – Ռ. Մ.) ալ կ'ափշիս կը զուարճանաս հնութեանց վրայ, մէկ ալ կողմէն՝ կ'արհամարհես հին աւանդութիւններն, եւ սակայն գիտցիր, որ տեղական աւանդութիւններն քու ամէն չանքէդ վեր են: Արեւելքի գիտութիւնն միայն Արեւելքէն կրնաս ունենալ»[65]: Արեւելքի աւանդապահութեան խորքային պատճառը եւ բարձրագոյն իմաստը մտածողը համարում է Արեւմուտքի կողմից բացատրող արեւելեան ժողովուրդների «ազգապաշտութիւնը», ինչը անհնարին է գնահատել Արեւմուտքի «պարծեցած լուսովը»: Ելնելով դրանից՝ նա հաստատում է, որ Արեւելքի քաղաքակրթական դերակատարութեան՝ «իր մարդկութիւնն յաւիտենական օրինացն յարմարցընելու» համար անընդունելի արեւմտեան առաջադիմութեան աղբիւրի՝ մտաւոր զարգացման սկզբունքը: Հէնց «ազգապաշտութիւն-մարդկայնութիւն» գաղափարադրոյթների լոյսի ներքոյ է արժեւորելի արեւմտեան քաղաքակրթութեան հիմնաքարերի՝ «ազատութիւն» եւ «ազատամտութիւն» կարգախօսների Հ. Ղ. Ալիշանի մեկնաբանումը: Ըստ նրա՝ յիշեալ կարգախօսները Արեւմուտքին չեն դարձրել իրապէս ազատ: Արեւմուտքը գերի է ինքն իրեն, քանզի արեւմտեան հասարակական կեանքը հիմնուած է մարդուն, ըստ էութեան, անազատ դարձնող շահի սկզբունքի վրայ: Անգամ քրիստոնէական վեհ կրօնը արեւմտեան ժողովուրդների կողմից ընկալւում եւ արժեւորւում է այդ սկզբունքի տեսանկիւնից[66]: Միաժամանակ ազատութիւնն իրրեւ կենսաձեւ հռչակած Արեւմուտքը ձգտում է այդ կարգախօսի «տակ մտցնել» ողջ աշխարհը՝ այն դիտելով որպէս սեփական ամառանոցային հողամաս, ինչը անհամապատասխան է ազատութեան վսեմ իմաստին: «Ազատութիւն մարդուս գերագոյն կատարելութիւնն է... բայց թէ որ բանին յարմարցուցած ըլլայ, ազատամտութիւնն ձեզի շատ օգուտներ ըրած է... բայց չեմ գիտեր, թէ ըրած վնասներէն ալ շատ են թէ չէ»[67]:

Վերը նշուածը թոյլ է տալիս հաստատել, որ առաջադիմութեան էութեան ըմբռնման յենքի վրայ հայ մտածողները (ինչպէս լուսաւորիչները, այնպէս էլ պահպանողականները) իմաստաւորում եւ «արդարացնում» են պատմութիւնը: Պատմութեան իմաստն ու արդարացումը լուսաւորիչները նկատում են պատմական ընթացքի արդիւնքներում, այդ իսկ պատճառով նրանց պատմափիլիսոփայական հայեցակարգը սահմանելի է՝ որպէս ապագայի մոդել: Մինչդեռ պահպանողականները պատմութեան իմաստն ու արդարացումը դիտում են պատմական ընթացք, որի նպատակն է մարդու մէջ մարդկային նախասկզբի զարգացումը: Ընդ որում, վերջինիս բացարձակ պայմանը նրանք համարում են էութեամբ ազգային մարդկային կեցութեան աւանդականութիւնը: Ռացիոնալականութեան աշխարհաքաղաքացիութեանը հակասող աւանդականութիւնը նրանց համար պատմական կեանքի, այսինքն՝ մարդու՝ որպէս անձնաւորութեան, կայացման գրաւականն է: Ուստի պատմութեան պահպանողականների արժեւորումը ամփոփելի է հետեւեալ երկու կանխադրոյթով՝ ա) պատմութիւնը մարդկութեան առաջադիմութեանը նպաստող ազգերի առաջընթաց շարժումն է. բ) պատմութիւնը մարդկայնութեան իրականացման միջոցն է, ինչը ենթադրում է ներկայի հետ անցեալի, իսկ ապագայի հետ՝ ժամանակային այդ երկու մոդուսների սերտ յարաբերակցում:

XIX դ. հայ պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը, ըստ էութեան, միաւորիչ (ունիտար) հայեցակարգեր են. առաջադիմութեան գաղափարը դրանցում հանդէս է գալիս որպէս հասարակական կեցութեան համընդհանուր օրէնք: Ընդ որում, իբրեւ բնական ընկալուող բանական կանութեան ճանապարհը պայմանաւորում է ազգերի (հետեւաբար նաեւ մարդկութեան) ապագայ բարօրութեան լուսաւորիչների լաւատեսութիւնը: Մինչդեռ պահպանողականների կողմից բնական համարուող բարոյական ճանապարհը պայմանաւորում է ազգերի (հետեւաբար նաեւ մարդկութեան) հոգեւոր վերելքը: Բացի այս, քննարկուող հայեցակարգերը սահմանելի են՝ որպէս պատմական ընթացքի (մարդկային, ազգային եւ համամարդկային ընդգրկումով) էութենական բնութագրումներ, որի նպատակը արդարութեան սկզբունքի իրականացումն է: Եթէ վերջինիս հնարաւորութիւնը լուսաւորիչները դիտում են քաղաքակրթական ճեւերի զարգացման ճանապարհին, ապա պահպանողականների համար այդ ճանապարհը քաղաքակրթութեան խորքային՝ հոգեւոր հիմքերի ապահովումը, պահպանումն ու զարգացումն է:

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1 Դեռեւս խորհրդային շրջանի հետազօտողներն անդրադարձել են XIX դ. հայ լուսաւորիչների աշխատութիւններում տեղ գտած առաջադիմութեան գաղափարին: Ցիշատակման արժանի են յատկապէս Ռ. Կարապետեանի եւ Ա. Թեւոսեանի մենագրութիւնները, որոնցում յիշեալ գաղափարը քննարկուել է լուսաւորիչների հասարակական-քաղաքական հայեացքների համակարգում (տե՛ս **Ռ. Կարապետեան**, *Ստեփանոս Նազարեանի փիլիսոփայական հայեացքները*, Երեւան, 1976, էջ 83-104. **Ա. Թեւոսեան**, *Ռեթէոս Պերպերեանի փիլիսոփայական եւ հասարակական-քաղաքական հայեացքները*, Երեւան, 1989, էջ 94-109): Առաջադիմութեան գաղափարն իմ կողմից դիտարկուել է նախ՝ որպէս Ստ. Պալասանեանի պատմափիլիսոփայութեան հիմք (տե՛ս **Мирумян Р.**, *Концепция общественного прогресса в социальной философии Степаноса Паласаняна*. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук, Ереван, 1992), իսկ հետագայում՝ նաեւ որպէս XIX դ. հայ լուսաւորական պատմափիլիսոփայութեան առանցք (տե՛ս **Ռ. Միրումեան**, *Ստեփանոս Նազարեանի պատմափիլիսոփայութեան ուսումնասիրման մեթոդաբանական սկզբունքների մասին / Հայ իմաստասիրութիւնը հոգեւոր մշակոյթի համակարգում*, պր. IV, Երեւան, 2000, 103-117):

Վերնագրում ձեւակերպուած խնդիրը հայագիտութեան մէջ առաջին անգամն է դառնում յատուկ ուսումնասիրման առարկայ: Բացի այս, յօդուածում օգտագործուող Տ. Սաւալանեանի, Գ. Մուրադեանի, Ն. Աւգերեանի, Ա. Խապայեանի աշխատութիւնները, այդ թւում նաեւ Ց. Տէրոյենցի «Համառօտ ճնախօսութիւն կամ պատմութիւն նախնի տէրութեանց որ յետոյ անկան ընդ տէրութեամբ Հռովմայեցիոց» (Կ. Պոլիս, 1846) ուսումնասիրութիւնը առաջին անգամ են դառնում փիլիսոփայական վերլուծութեան առարկայ:

2 «Օ. Երաճելի – Ն. Մաքիաւելի – Ժ. Բոդեն» զարգացման ուղի ունեցող առաջադիմութեան գաղափարը XVIII դ. (Ա. Թիւրգո, Ժ. Կոնդորսիէ) յատկօրէն ձեւակերպւում է՝ իբրեւ հասարակական առաջադիմութեան գաղափար, որը յաջորդ՝ XIX դ. դառնում է պատմութեան իմաստաւորման եղակէտ: Միաչդեռ Ռ. Դեկարդի «Cogito» բանաձեւում դասական սաւիմանում ստացած ռացիոնալականութեան իդէալը սաւիմանազատում է բնութեան աշխարհը եւ մշակոյթի աշխարհը: Այս հարթութեան վրայ մարդն ըմբռնւում է որպէս իր կեանքը (հասարակական) բնական օրէնքներով կառուցելու եւ պատմական իրողութիւնը փոխակերպելու ընդունակ էակ: XX դարում պատմական զարգացման եւ հասարակական առաջընթացի փոխադարձ կապը շարունակում է մնալ հասարակական գիտութիւնների հիմնախնդիրը: Հասարակական զարգացման արդի մոդելներում առաջադիմութեան գաղափարն ուղղակիօրէն կապակցւում է տնտեսական բարգաւաճման եւ աշխարհաքաղաքական իշխանութեան հետ:

3 **Ռ. Պերպերեան**, *Առաջին տերեւք*, Կ. Պոլիս, 1877, էջ 188:

4 Նոյն տեղում, էջ 154:

5 **Ռ. Պերպերեան**, *Դպրոց եւ դպրութիւն*, Վիեն-

© National Library of Armenia

նա, 1907, էջ 196:

6 **Ռ. Պերպերեան**, *Դաստիարակի մը խօսքերը*, Վիեննա, 1901, էջ 13-14:

7 **Գր. Չիլինկիրեան**, *Օրէնք յառաջադիմութեան*, «Ծաղիկ», 1864, թիւ 86, էջ 189:

8 **Գր. Չիլինկիրեան**, *Քայլ յառաջադիմութեան*, «Ծաղիկ», 1864, թիւ 84, էջ 170, տե՛ս նաեւ նոյնի՝ *Ազգային յառաջադիմութեան աղբիւրը*, «Ծաղիկ», 1862, թիւ 39, էջ 321:

9 **Մ. Մամուրեան**, «Արեւելեան մամուլ», 1876, թիւ 1, էջ 3-4:

10 Նոյն տեղում, էջ 4:

11 **Ստ. Նազարեանց**, *Նոր տարու մտածութիւնք*, «Հիւսիսափայլ», 1860, թիւ 1, էջ 8:

12 **Ստ. Նազարեանց**, *Նամակներ*, «Հիւսիսափայլ», 1859, թիւ 11, էջ 900:

13 **Ռ. Պերպերեան**, *Դպրոց եւ դպրութիւն*, էջ 197:

14 **Ռ. Պերպերեան**, *Դաստիարակի մը խօսքերը*, էջ 23:

15 **Ստ. Պալասանեան**, *Պատմութիւն հայոց գրականութեան*, Թ, 1865, հտ. 1, էջ 13-14:

16 **Ստ. Պալասանեան**, *Գիտութիւն եւ կրօն*, «Փորձ», 1876, թիւ 2, էջ 239:

17 **Назаринц Ст.**, *Образование истории Гайканской письменности в новейшие времена*, Казань, 1846. с. 120.

18 **Ստ. Նազարեանց**, *Յրանսիական ռեւոլիւցիայի պատճառքը*, «Հիւսիսափայլ», 1858, թիւ 4, էջ 265-266:

19 **Ստ. Պալասանեան**, *Գիտութիւն եւ կրօն*, էջ 239-240:

20 **Ռ. Պերպերեան**, *Դպրոց եւ դպրութիւն*, էջ 122:

21 **Ռ. Պերպերեան**, *Դպրոց եւ դպրութիւն*, էջ 123-124:

22 Պատմութեան մեկնաբանման լապլասեան դետերմինիզմի սկզբունքի շրջանցումը նկատելի է նաեւ մի շարք լուսաւորիչների (Ստ. Նազարեան, Ստ. Պալասանեան, Գր. Արծրունի, Րաֆֆի, Մ. Մամուրեան) աշխատութիւններում: Ստ. Պալասանեանի վերաբերմամբ այդ հանգամանքը շեշտադրել է Հ. Գաբրիէլեանը. «Պալասանեանը աւելի շատ հակուած է դէպի լապլասեան դետերմինիզմը: Բայց երբ կոնկրետ հարցերի քննութեանն է անցնում, գալիս է այն եզրակացութեան, որ ամէն մի զգացում մի ամբողջ կոմպլեքս պատճառներ ունի, որոնցից ոչ մէկն էլ թերագնահատել, առաւել եւս անտեսել հնարաւոր չէ: Գիտական պատմութիւնը պահանջում է երեւոյթի բազմակողմանի հետազօտութիւն» (**Հ. Գաբրիէլեան**, *Հայ պատմափիլիսոփայական մտքի քննական պատմութիւն*, Երեւան, 1966, էջ 360):

23 **Ստ. Նազարեանց**, *Միջին դարու կրթութեան պատմութիւն համառօտ տեսութեամբ*, «Հիւսիսափայլ», 1862, թիւ 12, էջ 301:

24 Նոյն տեղում, էջ 267:

25 Նոյն տեղում, էջ 301:

26 **Ստ. Պալասանեան**, *Էջմիածնի գրական հրատարակութիւնները*, «Փորձ», 1877/78, թիւ 4, էջ 369. տե՛ս նաեւ նոյնի՝ *Գիտութիւն եւ կրօն*, էջ 202-203:

27 **Մ. Մամուրեան**, *Համառօտ ընդհանուր պատմութիւն. Հին պատմութիւն*, հտ. Ա, 1877, էջ 338:

28 **Մ. Մամուրեան**, *Համառօտ ընդհանուր պատմութիւն. Միջին դարու պատմութիւն*, հտ. Բ, 1878, էջ 356:

29 **Ստ. Նազարեանց**, *Յաղագս փորձական հոգեբանական ճառ*, Մ., 1851, էջ Թ:

30 **Տ. Սաւալանեան**, *Յառաջադիմութիւն*, «Սիոն», 1866, թիւ 6, էջ 91:

31 **Խորէն վրդ. Գբր. Աշընխեանց**, *Յառաջադիմութիւն*, «Ցոյս» (Արմաշ), 1865, թիւ 10, էջ 580. տե՛ս նաեւ նոյնի՝ թիւ 9, էջ 194:

32 **Գ. Մուրադեան**, *Ճշմարիտ յառաջադիմութիւնը ո՞ւր է*, «Սիոն», 1874, թիւ 2, էջ 28:

33 Նոյն տեղում, էջ 31:

34 **Տ. Սաւալանեան**, *Ժամանակ*, «Սիոն», 1866, թիւ 4, էջ 49:

35 **Տ. Սաւալանեան**, *Մարդկային հոգիոյն գոյութիւնն եւ անմահութիւնը. Սաղուկեցիք*, «Սիոն», 1866, թիւ 4, էջ 49:

36 Նոյն տեղում, թիւ 6, էջ 81:

37 **Գ. Այվազեան**, *Ջափաւորութիւն ազգային «Մասեաց աղաւնի»*, 1860, թիւ Ե, էջ 105-106:

38 **Հ. Ղ. Ալիշան**, *Ծանիր զքեզ*, «Բազմավէպ», 1847, թիւ 5, էջ 69:

39 Նոյն տեղում, էջ 70:

40 Նոյն տեղում, թիւ 6, էջ 84-85:

41 Գ. Այվազովսկու մօտ «չափ» հասկացութեան բովանդակութեան մէջ, ըստ էութեան, համադրւում են իմացական եւ բարոյական նորմերի համապարփակութեան ու անհրաժեշտութեան Սոկրատէսի սահմանումը՝ տիեզերքի անսահմանութեան, կայունութեան եւ պարտադրականութեան հաստատմամբ, եւ աստուածային կարգի, նախախնամութեան քրիստոնէական գաղափարը:

42 **Հ. Տէրոյենց**, *Խորհուրդ գաղտնի ընկերութեան*, Կ. Պոլիս, 1863, Ներածութիւն, էջ ԺԱ:

43 **Ց. Ս. Քիւրքճեանով**, *Առաքինի եւ բարեկիրթ պատանի*, «Սիոն», 1867, թիւ 4, էջ 60:

44 **Հ. Պ. Վ. Միհնասեան**, *Ազգի մը երջանկութիւնը միաբան ընկերութեան վրայ է*, «Բազմավէպ», 1864, ապրիլ, էջ 109:

45 **Ց. Տէրոյենց**, *Նալբանդեանցի մէկ ճամակի վրայ*, «Երեւակ», 1860, թիւ 87, էջ 91:

46 **Խորէն վրդ. Գբր. Աշընխեանց**, *Ընկերասիրութիւն*, «Ցոյս» (Արմաշ), 1874, էջ 35-36:

47 **Ց. Տէրոյէնց**, *Ճառ առաջին ժամանակի մարդոց կրօնական եւ մտաւորական եւ բարոյական կրթութեանը վրայ*, Կ. Պոլիս, 1843, Ցառաջաբան, էջ ԺԱ-ԺԲ:

48 Նոյն տեղում, էջ ԺԲ:

49 Նոյն տեղում, էջ 128:

50 **А. С. Панарин**, *Философия истории*, М. 1999, с. 131.

51 Տե՛ս **Ռ. Ա. Միրումեան**, *Կրօնական փիլիսոփայութիւնը արդի մշակոյթի համատեքստում (մեթոդաբանական տեսանկիւններ)*, «Էջմիածին», 2000, թիւ Ե, էջ 72-73:

52 **Ց. Վ. Գաթըրճեանց**, *Տիեզերական պատմութիւն ի սկզբանէ աշխարհի մինչեւ մեր ժամանակս*, հտ. Ա, Վիեննա, 1849, 1:

53 Նոյն տեղում:

54 **Ն. Աւգերեան**, *Հին Պատմութիւն*, հտ. Ա, Վիեննա, 1861, էջ 1:

55 Այսպէս, ըստ նիւթի՝ պատմութիւնը Ց. Վ. Գաթըրճեանի կողմից բաժանւում է քաղաքական, կրօնի, գրականութեան եւ գիտութեան «պատմութիւնների» (տե՛ս **Ց. Վ. Գաթըրճեանց**, *Տիեզերական պատմութիւն...*, էջ 3-4): Ըստ ժամանակի՝ պատմութիւնը բաժանւում է «Ի հին ժամանակի՝ պատմութիւնը պարտ է նախ քան զքրիստոնէից ժամանակս, եւ կամ ըստ յաճախագոյն սովորութեան մինչեւ զգաղթականութիւնս ազգաց եւ զկործանումն արեւմտեան տէրութեանն Հռոմայեցւոց մինչեւ ցամն 476 կամ 480 յետ Քրիստոսի: Ի միջին պատմութիւն որ անտի տէրութեանց զՔրիստոս, եւ կամ ըստ յաճախագոյն սովորութեան մինչեւ զգաղթականութիւնս ազգաց եւ զկործանումն արեւմտեան տէրութեանն Հռոմայեցւոց մինչեւ ցամն 476 կամ 480 յետ Քրիստոսի: Ի միջին պատմութիւն որ անտի ածեցի հասանէ մինչեւ զգիւտ աշխարհին Ամերիկացւոց եւ ծովային ճանապարհին որ ընդ արիկացւոց եւ ծովային ճանապարհին որ ընդ արեւելեան Հընդիկս է, զկատարած կոյս ՌՁգեր

Критика и эстетика, М., 1979, с. 262-263: Եթէ Ի. Կիրեեւսկին քննարկում է խնդիրը արեւմտաեւրոպական ժողովուրդների պատմամշակութային զարգացման լայն համատեքստում, ապա ժամանակակից հետազօտող Ֆ. Ֆոն Խալեմը դիտարկում է այն Իրաւունքի համատեքստում (տե՛ս **Фридрих фон Халем**, *Историко-правовые аспекты проблемы Восток-Запад*, "Вопросы философии", 2002, N 7, с. 2651):

67 **Հ. Ղ. Ալիշան**, *Արեւելք-Արեւմուտք*, «Բազմավէպ», 1851, թիւ 11, էջ 166:

ԴԻՏՈՂՈՒԹԻՒՆՆԵՐ ԲԻԱԻՆԱԿԱՆ ԴԱՏԱՍՏԱՆԱԳՐՔԻ ԿԱՊԱԿՑՈՒԹԵԱՄԲ

Յովհաննէս Կարագեոզեան

Արեւելեան այլ օրէնսգրքեր

ա) Եգիպտոս

Եգիպտոսի օրէնքները բազմազան եւ բազմաբնոյթ են: Նրանք հիմնականում վերաբերում են արքունական տաճարային բնագաւառներին՝ իրենց բազմաթիւ ենթաճիւղերով: Այնտեղ կարելի է հանդիպել ինչպէս թագադրութեան, այնպէս էլ ծիսական այլ բնոյթի օրէնքների, սովորական եւ մեծ յանցագործութիւնների վերաբերեալ նախատեսուած դատական վճիռների, տնտեսական տարբեր հարցերի վերաբերեալ կանոնների, որոնց ամբողջական ուսումնասիրութեամբ մեզանում զբաղուել է Իսիդոր Լուրիէն եւ հրատարակել ամբողջական մի մենագրութիւն[1]:

Այդ օրէնքների մասին պատկերացում կազմելու համար բերենք մի քանի օրինակ: Այսպէս, եթէ տաճարի հովուին որեւէ մէկը գողանում եւ տանում է իր նախիրը կամ հօտը հովուելու, ապա այդպիսի մարդուն բռնում են եւ հասցնում մահակի 100 հարուած եւ 5 վէրք[2]:

Կան նաեւ որդեգրման վերաբերեալ օրէնքներ՝ համապատասխան բոլոր կանոններով[3]:

Գերեզմանագողերին ցից են բարձրացնում[4], իսկ կեղծ մեղադրանք յարուցողներին հասցնում են մահակի 100 լիածանր հարուած[5]:

բ) Շումեր, Աքադ

Շումերում յայտնի էին մի շարք օրէնքներ, որոնք կազմուած էին Ք.ա. III հազարամեակի վերջերին: Այսպէս, օրինակ, մեզ են հասել Ուր-Նամմուի (2112-2094) օրէնքները, որոնցից են հետեւեալ երկու յօդուածները. «Եթէ (մի) մարդ (մի ուրիշ) մարդու ձեռքը կամ ոտքը (որեւէ) գործիքով վնասի, ապա նա պարտաւոր է կշռել (=վճարել) 10 սիկղ (=8.4 գ) արծաթ»[6]: «Եթէ (մի) մարդ (որեւէ) գործիքով խփի (եւ) կոտրի (մի ուրիշ) մարդու ոսկորը, (ապա) նա պարտաւոր է կշռել (=վճարել) 1 մին (=500 գ) արծաթ»[7]:

Բաբելոնից հիւսիս-արեւելք գտնուող մի փոքր պետութեան՝ Էշնուննայի թագաւոր Բիլալամայի օրէնքները, որ կազմուել են Ք.ա. XX դ., աւելի հին են, քան Խամմուրապիի (1792-1750) օրէնքները: Ահա այդ օրէնքներից մի քանի յօդուած (յօդուածների ընդհանուր թիւը եղել է 61, բայց նրանցից պահպանուել են միայն 59):

«Եթէ նաւակավարը շրջահայեաց չէ եւ խորտակում է (մի) նաւակը, (ապա) նա պարտաւոր է փոխհատուցել այն ամէնը, ինչ նա խորտակել է»[8]:

«(Այն) մարդը, որ օրը ցերեկով բռնւում է (մի) տան մէջ, որը պատկառնում է մուշքենումին, պարտաւոր է կշռել (=վճարել) 10 սիկղ (=8.4 գ) արծաթ: Նա, ով կը բռնուի (նոյն) տանը՝ գիշերով, պէտք է մեռնի, նա չպէտք է ապրի»[9]:

«Եթէ, (մի) մարդ (մի այլ) մարդու աղջկայ համար գլխագին է բերում, բայց յետոյ (մէկ) ուրիշը, առանց հարցնելու նրա հօրն ու մօրը, առեւանգում է նրան եւ զրկում կուսութիւնից, (ապա) դա քրէական գործ է, եւ նա պէտք է մեռ-

© National Library of Armenia