

ՌԻՍԱ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

**XIX դարի ՀԱՅ ՊԱՏՄԱՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ
ՌԻՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՍԿԶՐՈՒՆՔՆԵՐԸ**

XIX դարի հայ փիլիսոփայական մտքի սահմաններում առանձնացվում է մտածողության մի ուրույն շերտ՝ պատմափիլիսոփայական հարթություն: Այն բնութագրելի է որպես պատմամշակութային նոր պայմաններում նախորդ շրջանների հայ պատմափիլիսոփայական միտումների և հայեցակարգերի տրամաբանական շարունակություն ու համադրում, ռեֆլեքսիա ազգի հոգևոր մշակույթի և քաղաքական ու հասարակական պրակտիկայի նկատմամբ: Այսպիսի հարցադրումն անհրաժեշտաբար ենթադրում է «պատմության մեթոդաբանություն» հասկացության վերախմաստավորում, այն է՝ պատմական նոր մտածողության մշակում, քանզի մտածողության հարացույցի միջոցով են արտահայտվում պատմական ճանաչողության յուրահատկությունը, պատմության մեթոդաբանական-փիլիսոփայական վերլուծության ելակետն ու բանալին երկխոսականությունը: Նման մոտեցմամբ ապահովվում է երեք փոխկապակցված խնդրի լուծում՝ փիլիսոփայական գիտելիքի համակարգում փիլիսոփայության պատմության համարժեք տեղի հաստատումը, փիլիսոփայության պատմության մեջ պատմափիլիսոփայության, ինչպես նաև դրա ուսումնասիրության սկզբունքների ձևակերպումը:

Պատմական նոր մտածողության ձևավորումը հնարավոր է նախ այն առանցքային սկզբունքների քննադատության միջոցով, որոնց վրա էր խարսխված պատմության (այդ թվում նաև՝ փիլիսոփայության պատմության) մարքսիստական մեթոդաբանությունը: Կարևորագույնը այս առումով փիլիսոփայության մեջ «մատերիալիստական» և «իդեալիստական» ուղղությունների գոյության սկզբունքն է, որը շաղկապված է փիլիսոփայության հիմնական հարցի և փիլիսոփայական գիտելիքի առանձնահատկության մարքսիստական մեկնաբանման հետ: Փիլիսոփայական երկու ուղղությունների արդի պատկերացումներից խնդրո առարկայի տեսանկյունից առավել հետաքրքրական են հետևյալ երեքը.

Ըստ Վ. Գորսկու, «պայքարի» սկզբունքը փիլիսոփայության պատմության

նկատմամբ արհամարհական վերաբերմունքի հիմքն է. քանզի բովանդակում է ավանդույթի, պատմության, կործանման դատապարտված անցյալի հետ խզման դիրքորոշումը: Աշխարհի և մարդու իղեալը, սակայն, հնարավոր է ձևակերպել, եթե հաշվի են առնվում պատմական զարգացման տրամաբանությամբ առաջադրված օբյեկտիվ պայմանները: Դրանով է բացատրվում փիլիսոփայության պատմության նկատմամբ զուտ ինստրումենտալիստական վերաբերմունքի առաջացումը, որի հետևանքով բացասվեց պատմության ինքնաբավությունը:¹

Գ. Անտիպովը տեղափոխում է խնդիրը փիլիսոփայության հիմնական հարցի հարթություն: Ըստ նրա, «առաջնայնության» և «ճանաչելիության» խնդիրները միշտ էլ արդիական են գիտնականի համար, քանզի առանց աշխարհի գոյության հաստատման գիտությունը ոչ միայն չէր կայանա, այլև կկորցներ իր իմաստը: Գիտությունը խորթ է ռեֆլեքսիային, այն գործ ունի նյութական համակարգերի հետ (եթե, ի հարկե, չի դիտվում գիտական գիտելիքի հիմքերի խնդիրը), իսկ ռեֆլեքսիան դուրս չի գալիս իղեալականի սահմաններից: Այդ իսկ պատճառով, մատերիալիստական և իդեալիստական աշխարհները բացարձակ հակադիր են միմյանց և դրանց միավորելու փորձն աննիհիլացիայի է հանգեցնում: Մշակույթի համար, սակայն, երկուսն էլ անհրաժեշտ են իբրև մտածողության երկու բևեռ: Ուստի «իսկական փիլիսոփայությունը չի կարող ոչ իղեալիստական, ոչ մատերիալիստական լինել: Այն միշտ էլ երկու հնարավոր դիրքորոշումների սահմանների ճշգրիտ գիտակցումն է: Այստեղից հասկանալի է դառնում, թե ինչու ոչ մի մեծ փիլիսոփա չի կարող որակվել ոչ որպես մատերիալիստ, ոչ որպես իդեալիստ»:²

Ռեֆլիկտիվությունը որպես փիլիսոփայական մտածողության յուրահատկություն Ա. Զոտովը համարում է փիլիսոփայության հիմնական հարցի «առաջացման» հիմք: Նրա պնդմամբ, խնդիրն այն չէ, որ ի սկզբանե գոյություն ունի, մի կողմից, գիտակցությունը, իսկ մյուս կողմից՝ կեցությունը: Ըստ նրա, «փիլիսոփայական հիմնական հարցի մարքսիստական ձևակերպման մեջ նշված հարաբերությունը՝ «սուբստանցային է», քանզի այն առաջին հերթին ինքնագիտակցություն է..., իրեն առանձնացումը «այլից», եթե դա անգամ կատարվում է որպես այլի մեջ ինքնաճանաչում, կամ անգամ այլի հետ ինքնանույնացում ամբողջական կամ մասնակի»: Այսպես ընկալված փիլիսոփայության հիմնական հարցն ավելորդ է դարձնում փիլիսոփայության բաժանումը մատերիալիստական և իդեալիստական ուղղությունների, ինչպես նաև փիլիսոփայությունը գիտությանը վերածելու միտումը: Այդ իսկ պատճառով փիլիսոփայության պատմությունը Զոտովը համարում էր ոչ թե մատերիալիզմի ու իդեալիզմի պայքարի գործընթաց, այլ ազատ մտքի գոյածն «ձեռներեց, հանդգնող, կասկածող,

քննադատական և ինքնաքննադատական և այդ պատճառով էլ՝ իր ոչ մի արդյունքով չբավարարվող»:³

Վերոշարադրյալը հիմք է տալիս հաստատել, որ փիլիսոփայական հետազոտությունը չի կարող կատարվել մատերիալիզմի առաջնայնության տեսակետից ոչ պատմական, ոչ իմացաբանական առումներով: Ճշմարտությունը որևէ փիլիսոփայական ուղղության մենաշնորհը չէ, այն միշտ էլ երկխոսության՝ տարբեր աշխարհայացքային մոտեցումների համատեքստում հայտնի փիլիսոփայական խնդրակարգի քննարկման արդյունք է: Բացի այդ, նյութական և իդեալական աշխարհների առանձնացումը, իսկ դրա միջոցով նաև «փիլիսոփայության հիմնական հարցի» ձևակերպումը հնարավոր է «մարդ-աշխարհ» («բնություն-ոգի», «սուբյեկտ-օբյեկտ») համակարգի մեջ: Փիլիսոփայությանը, սակայն, հետաքրքրում են նաև այլ՝ մարդու կյանքի հոգևոր-գործնական կողմնորոշումների հետ կապված հարցեր: Սկսած Սոկրատեսից, արևմտյան փիլիսոփայությունը Կոսմոսը դիտում է որպես մարդու կեցության համատեքստ: Մարդու խնդիրը կենտրոնական համարելով, Սոկրատեսը բնափիլիսոփայությունից շրջադարձ կատարեց դեպի բարոյական փիլիսոփայությունը: XV դարից բարոյական փիլիսոփայությունը նորից հայտնվում է փիլիսոփայական որոնումների կենտրոնում (Լեոնարդո Բրունո Արեսինո, Միշել Մոնտեն, Բալտասար Գրասիան): Լուսավորականության մեջ նույնպես դիտարկվում է ինքնագիտակցող սուբյեկտի տեսանկյունից անհատի նոր բարոյական և հասարակական ըմբռնման միտումը: Ավելի ուշ «Ի՞նչ է մարդը» Ի. Կանտի ձևակերպումը փիլիսոփայությունը մարդաբանության հանգեցնելու միտումն է արտահայտում: Արդի փիլիսոփայությունը ևս՝ կողմնորոշված է դեպի մարդը:

Նույնիսկ «մարդ-աշխարհ» համակարգում հնարավոր է, իսկ այսօր անհրաժեշտ է շեշտել ոչ թե սուբյեկտի և օբյեկտի տարբերությունը, օբյեկտի մեջ սուբյեկտի տարրալուծումը, այլ սուբյեկտի և օբյեկտի նույնականացումը: Բանն այն է, որ փիլիսոփայությունն ինքնագիտակցություն է՝ Այն ոչ այնքան «գիտելիք է... մասին, որքան «կեցություն է... մեջ»՝ գիտակցության յուրահատուկ մոդոսի մեջ, այսինքն, փիլիսոփայությունը՝ սուբյեկտի անձնական ներկայությունն է գիտելիքի մեջ: Փիլիսոփայությունը մարդու «ինքնությունը» տարբերում է «այլից», հակադրում է «այլին» և դրանով ձևավորում «այլը» որպես պահ, յուրահատուկ հարաբերության բևեռ: Այլ կերպ ասած՝ փիլիսոփայությունը «ես»-ի, սուբյեկտի ինքնորոշումն է: Այդ պատճառով էլ «այլի» նկատմամբ փիլիսոփայության սուբստանցիոնալությունը բացահայտվում է որպես «ինքնադիրքորոշում» աշխարհում և ձևավորվում որպես «աշխարհայացք»:⁴

Նշվածից հետևում է, որ փիլիսոփայական գիտելիքի ոլորտը չի սահմանափակվում գոյաբանական և իմացաբանական խնդրակարգով: Խնդիրն այն է, որ սուբյեկտի և օբյեկտի, սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ աշխարհների բաժանումը հարաբերական է և շատ բանով կախված է ճանաչողական իրադրության զարգացումից: Վերջինս նույնպես չի կարող «բացարձակ» լինել, չի կարող սուբյեկտին և օբյեկտին «բացարձակ» նշանակություն տալ և անցկացնել հստակ սահմանազատում դրանց միջև: Այդ հարաբերականությունը փոխադրվում է նաև գոյաբանության մեջ, որտեղ իրականության տակ հասկացվում է մի գործունեություն, որի սահմաններում սուբյեկտի և օբյեկտի սահմանազատման գիծը տեղաշարժվում է: Բացի այդ, մարդը միշտ գործունեության որոշակի հարացույցի մեջ է գտնվում, ուստի և չի պատկերացնում այլ տարբերակներ և այլ ընտրանքներ: Գործունեության կառուցվածքն է որոշում սուբյեկտի պարամետրերը և օբյեկտի գոյաբանությունը:

Գիտելիքի հարաբերականությունը և գործունեության համակարգերից դրսև կախվածությունը վկայում է ճշմարտության՝ որպես օբյեկտին համապատասխանող գիտելիքի, տեսության թուլության մասին, որը փիլիսոփայության (իմացաբանության) մեջ նույնացվում էր մատերիալիզմի հետ: Ծանաչողական նոր հարաբերությունների տեսանկյունից գիտությունն այսօր նպատակահարմար է դիտել որպես «ռեֆլեքսիայի ամբողջական-կառուցվածքային տարատեսակ»: Այստեղ օրինաչափ է հետևյալ հարցադրումը, եթե աշխարհի դասական պատկերի խորտակման պայմաններում XX դ. բնագիտությունը կողմնորոշվում է դեպի ռեֆլեքսիա, որի սահմաններում օբյեկտիվի և սուբյեկտիվի բեռնացումը դադարում է այժմեական լինել, ապա բնական չէ եզրակացնել, որ փիլիսոփայությունը (որի էությունն իսկ ռեֆլեքսիվ է) նույնպես պետք է կողմնորոշվի դեպի ռեֆլեքսիա:

«Մատերիալիզմ-իդեալիզմ» խնդիրը, ինչպես նաև դրա վրա խարսխված մարքսիստական հարացույցները՝ օտնուլոգիզմը և գնոսեուլոգիզմը, այսօր չեն կարող դիտվել ոչ հիմնական և ոչ էլ պարտադիր: Այս հանգամանքը, իր հերթին, պահանջում է փիլիսոփայության գիտականության խնդրի վերանայում: Որպես գիտություն փիլիսոփայության ճանաչումը, ըստ էության, դրա գիտականության հաստատումն է: Նոր ժամանակից սկսած՝ արևմտաեվրոպական միտքը մարդկային բանականության և իրականության համընդհանուր հիմքերի որոնումների մեջ էր: XX դարում, սակայն, գիտական մեթոդաբանությունը եականորեն վերակողմնորոշվում է, որի գլխավոր արդյունքն է գիտության որպես հոգևորի առանձնահատուկ (ռացիոնալ) տարատեսակի ըմբռնումը: Այդ միտման իրականացումը հնարավոր է մեկ պայմանով՝ եթե ճանաչողությունը ոչ թե պար-

զապես ուղղորդված է որպես առարկայի արտաքին աշխարհի ուսումնասիրմանը, այլև հարաբերակցվում է հումանիստական արժեքների և իմաստների հետ:

Վերը բերվածից հնարավոր է բխեցնել, որ մարդկային կյանքի հոգևոր տեսանկյուններն արտահայտվում են ոչ միայն, իսկ ավելի ճիշտ ոչ այնքան գիտափիլիսոփայական ուսմունքներում: Փիլիսոփայության ճանաչողական կողմնորոշումն ինքնին չի ենթադրում գիտության վերածում (անգամ եթե դրան հաղորդվում է «յուրահատուկ» գիտություն անվանումը): Արվեստն ու կրոնը նույնպես աշխարհի ճանաչման միջոցներ են: Գիտությունը չի կարող լինել ճշմարտության միակ հավակնորդը. այդ իրավունքն ունի գիտակցության ցանկացած ձև:

«Գիտականություն-օբյեկտիվություն-համընդհանրություն» պարամետրերը ուղղակիորեն հանգեցնում են «առարկայականության» պարամետրին: Փիլիսոփայության առարկայականությունը հարկ է դիտել որպես մտքի հատուկ կողմնորոշում, մտածելու ձև: Այս տեսանկյունից փիլիսոփայության առարկա կարող է դառնալ ցանկացած նյութ՝ կախված սուբյեկտի հետաքրքրությունից, ինչը պայմանավորված է փիլիսոփայության ռեֆլեքտիվությամբ: Մինչդեռ փոխակերպվելով գիտության փիլիսոփայությունը զրկվում է իր ակունքներից: Փիլիսոփայության համընդհանրությունը տարբերվում է գիտության և գիտական փիլիսոփայության համընդհանրությունից, քանզի «միշտ, ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն որպես էսի՝ սուբյեկտի ինքնորոշման համընդհանրությունն է: Դրանով է բացատրվում փիլիսոփայության ընդունակությունը «ապրել» ցանկացած ինտելեկտուալ նյութի մեջ (ինքնագիտակցության առկայության պարագայում): Փիլիսոփայական մտածողության առանձնահատկությունը ազատ լինելն է: Փիլիսոփայական այս որակը փոխում է պատմության ընկալումը. պատմությունը ժամանակի մեջ պարզ գոյություն չէ, այլ ազատ որոշում»:⁵

Ռեֆլեքսիան բացահայտում է մարդկային հոգևոր նախասկզբի «հատուկ չափումը, հատուկ շերտը, երբ գիտակցությունը հանդիպում է ինքն իրեն» (Անտիպով): Գիտության հետ փիլիսոփայության՝ նույնացման պարագայում վերանում է ռեֆլեքսիայի, իդեալականի ոլորտում մարդու գործունեության փորձը: Մինչդեռ դրա հիման վրա է փիլիսոփայությունը կատարում իր հումանիստական գործառնությունը՝ անհատի զարգացման և մշակույթին նրան հաղորդակից դարձնելու առումով: Փիլիսոփայությունը, այսպիսով, իր էությամբ մարդակենտրոն է: Փիլիսոփայությունը՝ մարդու ինքընթերցումն է, իր գոյության բացարձակ (իդեալական) իմաստի որոնումն ու սահմանումը, ինչը հնարավոր է միայն որոշակի պատմամշակութային սահմաններում: Պատմական հեռանկարում փիլիսոփայության այսպիսի ուղղվածությունը մարդուն հնարավորություն

է տալիս ճանաչել իր պատմական բնույթը, ինչին, ըստ էության, հանգում է (ա-վելի ճիշտ՝ պետք է համզի) մարդու ողջ ճանաչողական գործունեությունը: Փի-լիսոփայությունը ոչ գիտություն է, ոչ էլ գիտական է. այլ «գիտականակերպ է» համակարգված բանական ռեֆլեքսիա. որը ձգտում է բացահայտել մարդկային կեցության համընդհանուր հիմքերը:

Նման դիրքորոշումը ենթադրում է նաև փիլիսոփայական գաղափարնե-րի յուրօրինակության և փիլիսոփայության մեջ անհատի «ներկայության» նորովի մեկնաբանում: Այս խնդիրները պետք է փոխկապակցվածության մեջ դիտել, քան-զի ի հայտ են գալիս, երբ փիլիսոփայությունը ընկալվում է իբրև բնության, հասա-րակության և մտածողության ամենաընդհանուր օրենքների մասին գիտություն: Փիլիսոփայական գաղափարների յուրօրինակության անհրաժեշտության պա-հանջը զրկում է փիլիսոփայությունն իր իրական բովանդակությունից, այն դարձ-նելով սահմանափակ կրթության և գործնական օգտագործման միջոց: Այնինչ գաղափարների ինքնատիպության պահանջը բխում է դրանց զարգացման, ժա-ռանգորդման ոչ թե դիալեկտիկական, այլ «զծային» ըմբռնումից, որի արդյունքն է՝ փիլիսոփայության պատմությունը գիտության պատմության հանգեցնելու մի-տումը:⁶ Անձի և նրա ստեղծագործության նշանակալիությունը որոշվում է նրա-նով, թե արդյոք նա գտել է դեպի ճշմարտությունը տանող իր ճանապարհը՝ հա-մապատասխան իր (ազգի) կենսադիրքորոշման, կենսազգացողությանը: Դրա մի-ջոցով են տվյալ անձի հայացքները վերածվում «աշխարհ-հայացքի», անկախ այն բանից, թե ինչ հարց է նա առաջ քաշում և ինչպես է այն հիմնավորում:

Այս համատեքստում օրինաչափ է թվում այն պնդումը, որ փիլիսոփայությու-նը ռեֆլեքսիա է մշակույթի (որպես մարդկային կեցության) նկատմամբ, այն է՝ մշակույթի փիլիսոփայությունը: Այս հարցում հակված են Վ. Բիբլերի տեսակե-տին, ըստ որի, փիլիսոփայությունը՝ մշակույթի փիլիսոփայությունը՝ «տրամա-բանորեն, ավելի ճիշտ, գոյաբանորեն (от но-логически) ներկայացված փի-լիսոփայության պատմությունն է: Այդ իմաստով փիլիսոփայությունը (որպես փիլիսոփայության պատմություն) և փիլիսոփայության պատմությունը (որպես փիլիսոփայություն) արտաժամանակային է, պատմական վերընթացություն և պատմական զարգացում չունի»: Այդ իսկ պատճառով փիլիսոփայական հետա-զոտումը հարկ է դիտել ոչ իբրև «ինտելեկտուալ մենախոսություն», այլ որպես երկխոսություն: Ուստի՝ «մտքի (ավելի լայն՝ ոգու) և իրականության համընկնու-մը մշակույթի... մեջ բացում է ճշմարտության նոր բնութագրումներ, որոնք բնո-րոշ չեն գիտական ճշմարտությանը: Դրանց մեջ են՝ մշակութային ճշմարտոթ-յունների աստիճանակարգը, դրանց պատմականությունը...»:⁷

Նշվածի լույսի ներքո հնարավոր է մերժել XIX դ. հայ փիլիսոփայության

մտքին դեռևս խորհրդային շրջանում ներկայացված մեղադրանքները մարքսիստական մեթոդաբանական մտակաղապարների շրջանակներում չտեղավորվելու պատճառով: XIX դ. հայ փիլիսոփայական միտքը պատմափիլիսոփայական ուղղվածություն ունի և, ըստ էության, ռեֆլեքսիա է դարաշրջանի և ազգային մշակույթի նկատմամբ:

XVIII դ. վերջից և XIX դ. ողջ ընթացքում հայ հոգևոր մշակույթը վերելք է ապրում, մարմնավորելով ազգի ինքնագիտակցությունը ազգային ինքնատիպության պահպանման էական գործոնը: Այս իմաստով կարևորվում է հոգևոր մշակույթի հատկապես այն ոլորտների զարգացումը, որոնք արտահայտում և խթանում էին ազգային անհատականությունը. երաժշտություն, գրականություն, պատմագիտություն և այլն: Հայ հոգևոր մշակույթն իրեն ներհատուկ հոգևոր միասնական հիմքի վրա իրապես կատարում էր ազգի համախմբման գործառույթ: Եթե դրան ավելացնել ազգային կրթության, մամուլի, թատրոնի, գրադատարակչական գործունեության լայն տարածումը, ապա կարելի է համաձայնել Հ. Գևորգյանի տեսակետին, ըստ որի նշված ժամանակաշրջանում հայ հոգևոր մշակույթը հերթական անգամ իր վերելքի բարձրագույն աստիճանին է հասնում:⁸ Հոգևոր մշակույթի զարգացումը, սակայն, անհնար է առանց աշխարհայացքային հիմքի: Ավելին, այն տեսական ռեֆլեքսիայի առկայությամբ է պայմանավորված: Մյուս կողմից՝ հոգևոր մշակույթը տեսական ռեֆլեքսիայի գաղափարական և նպատակային ուղղվածության հիմքն է: Ուստի տեսական ռեֆլեքսիայի հակվածությունը ազգային գաղափարի ձևակերպմանը միանգամայն օրինաչափ է: Այն հավերժական փիլիսոփայական խնդիրներից է, որը պատմական որոշ շրջաններում առանձին ազգերի համար առանձնահատուկ նշանակություն է ձեռք բերում, ինչպես Հայաստանում XIX դարում:

Այս կապակցությամբ հարկ է անդրադառնալ XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի որպես ազգային գաղափարախոսության դրսևորման բնութագրմանը, ինչը մինչև վերջին ժամանակներս ծառայում էր XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի գիտականության բացակայության հաստատմանը կամ «արդարացմանը»: Այստեղ հնարավոր են երկու մոտեցում:

1. «Գաղափարախոսություն» հասկացության ազատ մեկնաբանման, այսինքն՝ հասարակական գիտակցության, մշակույթի հետ նույնացման դեպքում, XIX դ. հայ (ինչպես և ցանկացած ազգի) փիլիսոփայությունը՝ որպես նրա մշակույթի աշխարհայացքային հիմք, գաղափարական է:

2. Գաղափարախոսության նեղ ընկալման դեպքում այն ներկայակնում է որպես ազգի քաղաքական հայեցակարգ, որի նկատմամբ ազգային փիլիսոփայությունը մեթոդաբանական-աշխարհայացքային հիմքի դեր է կատարում:

Առաջին դեպքում, ազգային փիլիսոփայությունն ընկալելի է որպես ռեֆլեքսիա ազգի հոգևոր մշակույթի, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ռեֆլեքսիա քաղաքական պրակտիկայի նկատմամբ: XIX դ. հայ պատմափիլիսոփայությունը սահմանելի է որպես գաղափարախոսության հիշյալ երկու խորհուրդը բովանդակող մտածողության ձև:

Պատմափիլիսոփայական խնդրակարգի նկատմամբ XIX դ. հայ մտածողների հետաքրքրությունը բացատրելի է ազգային կյանքում կատարվող արմատական տեղաշարժերով: Ազգային կեցության պայմանների փոփոխության նկատմամբ հայ մտածողների ռեակցիան հիմնված էր որոշակի՝ ազգի գոյատևման և զարգացման ուղիների որոնման և իմաստավորման դիրքորոշման վրա: Այլ կերպ ասած, օրակարգում դրված էր ազգի՝ որպես պատմության սուբյեկտի գոյատևման և զարգացման օրենքների հայեցակարգի ձևավորման խնդիրը, ուստի՝ հայ մտածողների փիլիսոփայական մտորումների գլխավոր «առարկան» ազգային կեցության հիմքերն են: Ազգի առկա կեցությունը, սակայն, նրա մշակույթն է: Այդ իսկ պատճառով նրանց որոնումների օբյեկտը ազգային մշակույթի այն բովանդակությունն է, որը հնարավորություն է տալիս նշմարել ազգի պատմական զարգացման, այսինքն՝ մշակութաստեղծ գործոնները:

Ես ելնում եմ պատմության և մշակույթի փոխկապակցվածության հիմնադրույթից, որի համաձայն՝ մշակույթը գոյություն ունի այնքանով, որքանով նրա մեջ առկա է պատմության երևույթը և հակառակը, պատմությունը գոյություն ունի այն չափով, որ չափով ներգրավված է ազգային մշակույթի ձևերի բազմազանության մեջ՝ բեղմնավորելով նրա կեցությունը: Այս սկզբունքի հետ շաղկապված է այն միտքը, որ պատմության մասին խորհրդածությունները ներհատուկ են նաև աշխարհայացքի ոչ փիլիսոփայական ձևերին (դիցաբանություն, կրոն, արվեստ): Դոգևոր մշակույթի տարբեր ձևերի մեջ պատմության արտացոլման փաստն ինքնին այն դարձնում է աշխարհայացքային իմաստավորման «առարկա»: Բ. Գուբմանի կարծիքով, «աշխարհայացքային հասկացության» պատմության կարգավիճակը որոշվում է այն բանով, որ դրանից դուրս մարդը չի կարող հասկանալ իր համամասնակցությունն իր ժողովրդին և ամբողջ մարդկությանը: Իսկ երբ պատմությունը ըմբռնվում է իբրև առանձին ժողովուրդների կամ մարդկության զարգացման ամբողջական ընթացք, ապա անխուսափելիորեն առաջանում է նրա իմաստի՝ միասնության, հումանիստական բովանդակության աշխարհայացքային խնդիրը»:⁹

Մշակութային ձևերի մեջ պատմության արտացոլումը վկայում է դրանցում ռեֆլեկտիվ դիրքորոշման առկայությունը: Այդ պատճառով էլ մշակութային ձևերը կարող են և պետք է դառնան փիլիսոփայապատմական հետազոտման օբ-

յեկտ: Փիլիսոփայապատմական հետազոտությունն այս դեպքում կարելի է սահմանել որպես տեսական ռեֆլեքսիա ոչ-տեսական ռեֆլեքսիայի նկատմամբ: Ուստի մշակույթի առանձին ձևերի նշանակալիությունը փիլիսոփայապատմական հետազոտման համար պետք է որոշվի ռեֆլեկտիվ դիրքորոշման դրսևորման աստիճանով: XIX դարում պատմությունը, բացի տեսական աշխատություններից, արտացոլվում է ազգային հոգևոր մշակույթի այնպիսի ձևերում, ինչպիսիք են, գրականությունն ու հրապարակախոսությունը: Փիլիսոփայության պատմաբանի վերլուծման առարկա կարող է դառնալ XIX դ. հայ մտածողների հրապարակախոսական, գրական ստեղծագործությունների նամակագրական նյութի այն շերտը, որը բացահայտում է պատմության փիլիսոփայության նրանց ընկալումը, ազգի գոյության բացարձակ (իդեալական) իմաստի որոնումն ու սահմանումը:

Հայ մտածողների պատմափիլիսոփայական մտորումները հիմնված են մշակութային ավանդույթի վրա, ինչպես եվրոպական (որպես դարաշրջանի աշխարհայացքային համատեքստի), այնպես էլ ազգային (որպես սնող և բեղմնավորող աղբյուրի): Նոր ժամանակի եվրոպական մշակույթի (և փիլիսոփայության) մեջ գերիշխող մարդու և պատմականության խնդիրները պայմանավորել են XIX դ. հայ պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերի առանցքը՝ հասարակական կյանքի ելակետային հոգևոր նախասկիզբների դրսևորումը և ժամանակի մեջ դրանց փոխակերպությունը վերարտադրող պատմական զարգացման մոդելները: Հայ մտածողները փորձում էին ըմբռնել անցյալը՝ սերտորեն կապակցելով ներկայի և ապագայի հետ: Նման միտումից առաջացած պատմության իմաստի, ուղղվածության և հումանիստական բովանդակության խնդիրները որոշակի նպատակային դիրքորոշում ունեին, այն է՝ ազգային ամբողջականության անհրաժեշտության իմաստավորում և պատմական համընդհանուր շարժընթացում հայ ազգի նշանակության, հետևաբար՝ նաև սեփական տեղ գտավելու իրավունքի հիմնավորում: Պատմական անցյալի նման ընկալումը հնարավոր էր դարձնում ինչպես ազգի գոյատևման և զարգացման գործոնների, այնպես էլ ազգային իդեալական կեցության ձևակերպումը:¹⁰

XIX դ. պատմափիլիսոփայությունը խարխսված է քրիստոնեական աշխարհայացքից սկիզբ առած և XIX դ. եվրոպական մշակույթում գերիշխող հասարակական առաջընթացի գաղափարի վրա: Այն փաստը, որ եվրոպական մշակույթի ընդերքում ծնված գաղափարը «օգտագործվում» կամ «աշխատում» է XIX դ. հայ մտածողների հայացքներում, բացահայտում է պատմամշակութային ընթացքի հոգևոր կողմի կարևորությունը ժառանգականության տեսակետից: Այստեղ հարկ է նշել երկու հանգամանք. ա) գաղափարների ծնունդը պայմանա-

վորված է կոնկրետ պատմական պատճառներով, բ) գաղափարի բովանդակությունն անդրպատմական և համապարփակ է, քանզի այդպիսին են մարդկային մշակույթի հիմքերն առհասարակ: Հասարակական առաջընթացի գաղափարի հիմքը ևս համապարփակ է: Մինչդեռ գաղափարի բովանդակային կողմն է հնարավոր դարձնում դրա ֆիլիացիան, իսկ դա՝ մշակույթների երկխոսությունը: Վերջինս, իր հերթին, ապահովում է գաղափարի ժառանգականությունը, ինչը հանգեցնում է ավանդույթի ստեղծմանը: Գաղափարի նման կենսադաշտը այն դարձնում է փիլիսոփայական, այսինքն՝ հավերժական, մարդկային ոգու արգասիք: Այսպիսով, գաղափարը ներկայանում է որպես համամարդկային արժեք կամ դրա ձևակերպման հիմք: Գաղափարների ֆիլիացիան պայմանավորված է պատմամշակութային համատեքստում համապատասխան հասարակական, մտավոր, հոգևոր-բարոյական խնդիրների առաջացմամբ:¹¹

Նշեմ նաև, որ փոխառության կամ ազդեցության խնդիրն առաջացել է փիլիսոփայությանը «գիտական կենսագրություն» հաղորդելու միտումից: Թեև «փոխառություն» և «ազդեցություն» հասկացությունները կիրառելի են նաև այսօր, այնուհանդերձ, բովանդակային առումով փոխառության խնդիրն անաչառ վերլուծության կարիք ունի: Նախկինում այն կանխադրվում էր և որպես պատրաստի սխեմա պարտադրվում հետազոտողին՝ նյութի գիտականության աստիճանը որոշելու նպատակով: Դրանով է պայմանավորելի գաղափարի (ուսմունքի) ինքնատիպության բացահայտման հետազոտողի «ծարավը»: Այս պատճառով հետազոտողները ջանացել են հիմնավորելու XIX դ. հայ փիլիսոփայության «իրավասությունը»:

Այսպես, Նազարյանի աշխարհայացքին նվիրված փիլիսոփայապատմական հետազոտություններում գաղափարների փոխառության կամ ներգործության խնդիրը միայն շոշափվում է, մինչդեռ այլ կարգի աշխատություններում այն լայնորեն մեկնաբանվում է: Մ.Սխիթարյանը, խոսելով Նազարյանի աշխատություններում տեղ գտած փոխառությունների կամ ազդեցությունների մասին, գտնում է, որ դրանք չեն նսեմացնում մտածողի աշխատությունների արժեքը, որոնք «սեփական մտահղացումների արդյունք են»:¹² Խնդիրը, սակայն, չի կարող հանգեցվել արդարացման: Այն սկզբունքային մոտեցում է պահանջում, ինչը պետք է իրագործվի նախ փիլիսոփայապատմական հետազոտություններում:

Այն փաստը, որ Նազարյանը (ինչպես XIX դ. հայ մտածողների ճնշող մեծամասնությունը) լուսավորիչ-մտածող է, ինքնին չի ենթադրում նրա աշխարհայացքում փոխառված գաղափարների որոնման անհրաժեշտությունը: Նախ, ինչպես արդեն նշվել է, գաղափարների ֆիլիացիան փիլիսոփայական մտքի գոյության և զարգացման ռեզուլտ է: Երկրորդ լուսավորականությունը Արևմտյան

Եվրոպայի (XVIII դ.) մտավոր շարժմանը բնորոշ պատմամշակութային երևույթ է, որը շարունակում է XIV-XV դարերի հումանիզմի (անհատապաշտություն, միջնադարյան կղերաֆեոդալական գաղափարախոսության քննադատություն) և XVI դ. բողոքականության (քաղաքական ազատության և խղճի ազատության) ավանդույթները: Հասարակական-քաղաքական ուղղվածություն ունեցող այդ շարժումը տարածվել է ինչպես Արևմուտքի, այնպես էլ Արևելքի այն երկրներում, որտեղ կապիտալիստական հասարակարգի առաջացող սաղմերը նպաստում էին ազգային-ազատագրական շարժումների ծավալմանը, և Հայաստանն այդ իմաստով բացառություն չէր:

Այլ բան է, երբ հայտնի է ազդեցության հավաստի աղբյուրը. նման դեպքում անհնար է շրջանցել այդ հարցը: Հայտնի է, որ Ղորպատի համալսարանում իշխում էր գերմանական հոգևոր մշակույթը, իսկ Չեզելը և Չերդերը մեծ հեղինակություն էին վայելում ինչպես համալսարանի պրոֆեսորական կազմի, այնպես էլ ուսանողության շրջաններում: Ինքը՝ Նազարյանը, ռուսերեն է թարգմանել Չերդերի «Գաղափարներ մարդկության պատմության փիլիսոփայության վերաբերյալ» աշխատությունը և հայերեն՝ Շիլլերի «Թատրոնը որպես բարոյական հաստատություն» հոդվածը: Այս առնչությամբ Ա. Խաչատրյանը նշել է. «Նազարյանցի փիլիսոփայական հայացքների, գրական-գեղագիտական ճաշակի և համոզմունքների ձևավորման վրա ազդել են Կանտը, Չեզելը, Շիլլերը, Չերդերը... Նազարյանցը, սակայն, չի եղել հիշատակված գերմանական մտածողներից ոչ մեկի հետևորդը: Նա մշակել է սեփական ընդհանուր փիլիսոփայական հայացքը, որը կարելի է սահմանել որպես դեիզմ: Որպես դեիստ Նազարյանցը հայ փիլիսոփայական մշակույթի մեջ շարունակում է Շահամիրյանի և Արուստանի ավանդույթները»:¹³ Խաչատրյանը, ըստ էության, Նազարյանի փիլիսոփայական հայացքները բնութագրում է որպես եվրոպական փիլիսոփայական գաղափարների և հայ փիլիսոփայության ավանդույթների յուրահատուկ համակցում: Այս բնութագիրը լրացման կարիք է զգում: Ինչպես վկայում են հին և նորագույն փիլիսոփայական մեթոդաբանական և պատմական հետազոտությունները, ցանկացած մտածող կրում է դարաշրջանի հիմնական գաղափարների ազդեցությունը, ինչը մինչև վերջ հաղթահարելի չէ:

Լուսավորական աշխարհընթերցումով պայմանավորված Նազարյանի ազատամտական քաղաքական կողմնորոշումը նույնպես կարիք ունի համարժեք գնահատման: Այս կապակցությամբ հետաքրքրական է Ա.Հովհաննիսյանի այն պնդումը, որ պետության խնդիրների վերաբերյալ Նազարյանի հայացքները ձևավորվել են Չեզելի իրավափիլիսոփայության և ռուսական «պետական դպրոցի» ներկայացուցիչներ՝ Բ. Զիչերինի և Կ. Կավելինի հայացքների ազդեցու-

յամբ:¹⁴ Հիրավի, Նազարյանը արևելահայերի ազատամտականության պարագլուխն է: Նա համակարգված ազատամտական մոդել մշակած առաջին հայ մտածողն է: Այս համգամանքը նրան մոտեցնում է եվրոպական և ռուսական ազատամտականներին: Սակայն, ազատամտական դասական մոդելում ամրագրված սկզբունքները Նազարյանը ըմբռնում է ազգային կեցության համատեքստում, և այս հենքի վրա մերժում է առանձին սկզբունքներ (պետության առաջացման դաշնագրային տեսությունը), կամ էլ սրբագրում դրանք (աշխարհաքաղաքացիության գաղափարը) ազգային գերակայությունների տեսանկյունից: Ինչ վերաբերում է Նազարյանի վրա Չիչերինի և Կավելինի գործած ազդեցության մասին Հովհաննիսյանի տեսակետին, ապա այն պարզապես քննադատության չի դիմանում:

«Գիտականության» և «առաջադիմականության» տեսանկյունից փիլիսոփայական մտքի արժեվորման միտմամբ է բացատրելի նաև XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի բաժանումը հասարակական-քաղաքական տարբեր հոսանքների համաձայն:

Հայագիտության մեջ ընդունված տեսակետի համաձայն, XIX դ. հայ մտածողների և ազգային գործիչների աշխարհայեցողությունը արևելյան հատվածում տեղավորվում է կղերա-աղայական, ազգային-պահպանողական, լիբերալ-բուրժուական, հեղափոխական-դեմոկրատական, իսկ արևմտյան հատվածում կղերա-ամիրայական, ազգային-պահպանողական, ազգային-դեմոկրատական հասարակական-քաղաքական և գաղափարախոսական հոսանքների մեջ:¹⁵ Այս տեսակետը բազմիցս քննադատվել է հայագետների կողմից (Ռ. Նանունյան, Ս. Դարոնյան): Փիլիսոփայապատմական հետազոտություններում այդ հայեցակետի քննումը իրականացվել է XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի նկատմամբ դրա կիրառման նպատակահարմարության պարզաբանման և ճշգրտման հնարավոր ուղիների սահմանման տեսանկյունից:

Այսպես, շարունակելով Ռ. Նանունյանից և Ս. Դարոնյանից ծնունդ առած միտումը, Ս. Սարգսյանը քննադատաբար է վերաբերում ռուս հեղափոխական-դեմոկրատական հոսանքի չափանիշներով հայ գաղափարական հոսանքների բաժանումը, որի արդյունքում աղավաղվել է նույնիսկ Նալբանդյանի գործունեությունը, մերժվել կղերա-պահպանողական հոսանքը, նենգափոխվել հայ մտածողների կրոնագիտական հայացքները:¹⁶ Սկզբունքորեն նույն մոտեցումն է դրսևորում Ս. Սարգսյանը: Նշելով, որ հիշյալ հոսանքների միջև գոյություն ունեն ոչ միայն որոշակի տարբերություններ, այլև ընդհանրություններ, նա գտնում է, որ հասարակական-քաղաքական հոսանքների առաջադրվող դասակարգումը կարոտ է լրացուցիչ հիմնավորման, որի արդյունքում հնարավոր կլի-

նի սահմանել դասակարգման ավելի ընդհանրական չափանիշներ:¹⁷ Նշված մոտեցումները, որոնք որակելի են որպես XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի նոր բնութագրումների անհրաժեշտության գիտակցման արդյունք, արժեքավոր են իբրև հարցադրում:¹⁸ Մինչդեռ XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի համարժեք գնահատման արդի միտումն իրականացնելու համար հարկ է սկզբունքային լուծում տալ խնդրին:

Ինչպես արդեն նշվել է, փիլիսոփայությունը որոշակի պատմամշակութային սահմաններում մարդու ինքնըմբռնումն է իր գոյության իմաստի և պատմական բնույթի բացահայտումը: Խնդիրն այն է, որ մարդու կենսակերպը պայմանավորված է համապատասխան էթնոսին նրա պատկանելությամբ. մարդը գոյություն չունի որոշակի էթնոսից դուրս: Ընդսմին, յուրաքանչյուր էթնոսի մշակույթն ունի առանձնահատուկ գեոտոպի և զարգացման ներքին տրամաբանություն, որը պրոյեկցվում է այդ էթնոսի պատմության վրա: Փիլիսոփայությունը, այսպիսով, սեփական մշակույթի (պատմության) ուժադաշտում մարդու իր կեցության համընդհանուր հիմքերի իմաստավորումն է: Փիլիսոփայության նման բնութագրումը հարաբերակցվում է որպես ռեֆլեքսիա ազգի հոգևոր մշակույթի և նրա հասարակական ու քաղաքական պրակտիկայի նկատմամբ XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի (պատմափիլիսոփայության) վերոհիշյալ սահմանման հետ:

Այս հարաբերակցության հնարավորության լրացուցիչ փաստարկում է ծառայում հայ լեզվամտածողությանը և Մաշտոցի գյուտի վրա խարսված հորեմացու հայ զաղափարախոսական հայեցակետին ներհատուկ «ազգ» հասկացության ըմբռնումը: Ըստ այսմ, «գոնե՛ Ե. դարեն սկսեալ, «ազգ»ը կը բնորոշուի ըստ էութեան եւ առաջին հերթին՝ ո՛չ թե իր պետական կարգուսարքով, այլ իր պատմական ու մշակութային հասարակաց ժառանգութեամբ եւ ասոր գիտակցութեամբ, ինչպէս նաեւ հասարակութեան ճակատագրին հանդէպ հասարակաց մտահոգութեամբ ու նուիրումածութեամբ: Սոյն ինքնագիտակցութիւնն է որ, եւալէս եւ առաջմարար, կը կերտէ ազգը, մինչ պետականութիւնը՝ եթէ որեւէ պատճառով բացակայ է կը ներկայացնէ հեռանկարը, տեսլականը՝ որու կառուցման կը միտին ու կը ծգտին ազգային հաւաքական գիտակցութիւնը եւ այս գիտակցութենէն բխող ճիգերը»:¹⁹

XIX դ. հայ մտածողները հետևում են V դարում ձևավորված այդ միտմանը, «էթնոս», «ժողովուրդ», «ազգ» հասկացությունները օգտագործելով որպես հոմանիշներ: Ընդ որում, «ազգ» հասկացությունը կենտրոնական է նրանց աշխարհայացքում: «Ազգ» և «ազգային» հասկացությունների միջոցով են մտածողները ձևակերպում պատմափիլիսոփայական իրենց հայեցակարգերում առկա զաղափարադրույթները (ազգի գոյապահպանում, ազգի պատիվ, ազգի

պատմական գոյության խորհուրդ, ազգային շահ, ազգային քաղաքականություն, ազգային առաջադիմություն, ազգային լուսավորություն և այլն):

Այս համատեքստում միանգամայն օրինաչափ է թվում այն պնդումը, որ որպես XIX դ. հայ պատմափիլիսոփայության ուսումնասիրման ելակետ ընդունելի է «ազգային կեցություն» հասկացությունը:²⁰ Մեթոդաբանական այս բանալին հնարավորություն է տալիս ոչ միայն շրջանցել XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի՝ հոսանքների բաժանման հիշյալ հայեցակետը, այլև սկզբունքորեն հաղթահարել այն: Ազգային կեցության հոգևոր հիմքերի իմաստավորմանն ուղղորդված XIX դ. հայ պատմափիլիսոփայությունը հարկ է բաժանել երկու՝ աշխարհիկ («լուսավորական») և կրոնական («պահպանողական») ուղղությունների, ինչը հնարավոր է ազգային կեցության հոգևոր հիմքերից մեկի՝ կրոնի և (եկեղեցու), հետևապես՝ նաև ազգի մշակութային ավանդույթների նկատմամբ հայ մտածողների կողմնորոշումների տարբերության հենքի վրա:²¹

Պատմափիլիսոփայական նշված ուղղությունները խորհրդանշում են այն դարաշրջանի առանձնահատուկ մտայնությունը, որը հայ մշակույթի պատմության մեջ հայտնի է որպես «Ջարթոնք»: Մտավոր-բարոյական այս շարժման շրջանակներում ձևավորված ուղղությունների միջև XIX դ. ողջ ընթացքում տևած գաղափարական պայքարը առնչվում է ազգի գոյապահպանման հիմնախնդրին: Այն հանգում է ազգի առկա կեցության և հետագա զարգացման ե-

²⁰ «Ազգային կեցություն» հասկացությունը իբրև հայ հոգևոր մշակույթի բոլոր բնագավառների, այդ թվում՝ նաև որպես փիլիսոփայական մտքի ուսումնասիրման ելակետ առաջադրել է հիմնավորել է Կ. Միրումյանը:²⁰ Ըստ նրա, «ազգային կեցություն» հասկացությունը «կոչված է բացահայտել հայ ժողովրդի պատմության, այդ թվում՝ հոգևոր մշակույթի և ազգային մտքի առանձնահատկությունները կոնկրետ պատմական գործընթացի ներքին տրամաբանության հիման վրա»:²¹ Մինչդեռ որպես հայ հոգևոր մշակույթի (և փիլիսոփայության) հնարավոր մոտեցում, Ս. Սարգսյանը առաջադրում է «էթնոպատմամշակույթ» հասկացությունը դրան տալով ելակետային նշանակություն:²² Ընդունելով հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրման այլընտրանքային ելակետների հնարավորությունը, այնուամենայնիվ, համարում եմ, որ զոնե XIX դ. սահմաններում հայ փիլիսոփայական մտքի (պատմափիլիսոփայության) ուսումնասիրման ելակետ նպատակահարմար է ընդունել «ազգային կեցություն» հասկացությունը, թեև ուզ հենց այն պատճառով, որ «ազգ» հասկացությունը XIX դ. հայ մտածողների համար ոչ միայն քացարձակ, այլև հոգևոր առումով առավել քարծր հասկացություն է «էթնոս» և «ժողովուրդ» հասկացությունների համեմատությամբ:

²² Վերլուծելով հայագիտության մեջ ընդունված XIX դ. հայ հասարակական-քաղաքական հոսանքների ընդհանրություններն ու տարբերությունները, Ս. Սարգսյանը հնարավոր է համարում հոսանքների հետևյալ բաժանումը՝ կրոնական, պահպանողական և ազատական (ազատամտական-լիբերալ): Սակայն, պարզ չէ, թե նա զաղափարական ինչ հիմքի վրա է կատարում այդ հոսանքների բաժանումը: Հավանաբար, բաժանման հստակ հիմքի բացակայությամբ է բացատրելի նշած հոսանքների նրա բնութագրումների ակնհայտ անորոշությունը:²³

րաշխիքների որոնման, ինչը վերաբերում է ազգային մշակույթի զարգացման գործոնի («բուն ազգային», թե «ոչ ազգային») ընտրությանը և հիմնավորմանը: Իբրև օրակարգի խնդիր, գաղափարական այդ պայքարը ծավալվում է ազգային լուսավորության իրականացման մեթոդների և միջոցների սահմանման շուրջ: Խորհրդային շրջանում առաջացել է և առ այսօր լիակատար չափով չի հաղթահարվել այն տեսակետը, որի համաձայն՝ պահպանողականները դեմ էին եվրոպական նորաստեղծ գաղափարներին: Սակայն, իրողությունն այն է, որ նրանք ընդդիմանում էին միայն այն գաղափարներին, որոնք խորթ էին ազգային էությանը և հակառակ՝ նրա հոգևոր հակումներին: Սինչդեռ հայ ազգին «ասիական անշարժությունից» ազատելու և դեպի եվրոպական քաղաքակրթություն «լուսավորության կամուրջ բացելու» հայ լուսավորիչների ձգտումը բացատրելի է ժամանակաշրջանի աշխարհայացքային համատեքստում՝ ազգային ինքնագիտակցության զարգացման նրանց նպատակադրմամբ: Այնուհանդերձ, աշխարհիկ և կրոնական մտածողների միջև տեղի ունեցած գաղափարական պայքարը հարկ է դիտել ոչ թե որպես իրարամերժ կարծիքների անհաշտ պայքար (ինչպես որ այն որակվել է խորհրդահայ գրականության մեջ), այլ որպես մեկ նպատակային դիրքորոշման տարբեր (սակայն, ոչ իրարամերժ, այլ, ընդհակառակը, փոխլրացնող) մոտեցումների դրսևորում:

XIX դ. հայ լուսավորականության առանձնահատկությունների, ինչպես նաև առանձին լուսավորիչ-մտածողների աշխարհայացքի լուսաբանմանը բազմիցս անդրադարձել են ինչպես խորհրդային, այնպես էլ հետխորհրդային շրջանի հետազոտողները (Ռ. Կարապետյան, Ս. Թևոսյան, Զր. Շաքարյան, Ա. Սարգսյան և այլք): Ինչ վերաբերում է փիլիսոփայական մտածողության մի ուրույն ոլորտի՝ կրոնական փիլիսոփայությանը, ապա դեռևս անհրաժեշտ է դրա անաչառ վերլուծությունը: Այն փաստը, որ կրոնական փիլիսոփաների առանձին մտքեր քննարկվել են խորհրդահայ հետազոտողների կողմից, չի հանում խնդիրն օրակարգից: Նախ, կրոնական փիլիսոփաների հայացքները չեն դարձել հետազոտության բուն առարկա, ուստի չեն վերլուծվել ոչ մի հետազոտողի կողմից: Երկրորդ, անգամ այդպիսի հարևանցիորեն կատարված մեկնաբանությունը որոշակի բաղաքական, գաղափարախոսական նպատակ էր հետապնդում՝ ընդգծելու որևէ աշխարհիկ մտածողի աշխարհայացքի «ուղղադավանությունը»: Այսպես, Գաբրիելյանը ներկայացնում է Տերոյենցի (Չամուրճյանի) առանձին գաղափարներ՝ Ս. Նալբանդյանի աշխարհայացքի լույսի ներքո: Ա. Խաչատրյանը, իր հերթին, քննարկում է Գ. Այվազովսկու և Տերոյենցի որոշ հայացքներ՝ Նազարյանի փիլիսոփայության տեսանկյունով: Երրորդ, նշված մտածողները չեն բնութագրվել որպես կրոնական փիլիսոփաներ, առավել ևս՝ որպես առանձին

ուղղության ներկայացուցիչներ: Այս իմաստով բացառություն են թևոյանը, ով նրանց անվանում է «կրոնախղեալիստական աշխարհայեցողություն» ունեցող մտածողներ կամ «կրոնական տիպի իղեալիստներ» և Ռշտունին, ով Պ. Էմանուելյանի աշխարհայեցողությունը անվանել է «օբյեկտիվ իղեալիստական, ավելին՝ կրոնական փիլիսոփայություն»: Այնուամենայնիվ, կրոնական փիլիսոփայության ողջ յուրահատկությունը (բացառությամբ գուցե Սխիթարյանների իմացաբանական և տրամաբանական հայացքների) վրիպել է հետազոտողների ուշադրությունից, այդ իսկ պատճառով կրոնական փիլիսոփայությունը նրանց կողմից համարժեք չի գնահատվել:

«XIX դարի հայ կրոնական փիլիսոփայության ուսումնասիրության մեթոդաբանական հարցերի մասին» հոդվածում ես փորձել եմ հիմնավորել այն միտքը, որ XIX դ. հայ փիլիսոփայության սահմաններում գոյություն ունեն կրոնական աշխարհըմբռնում ունեցող մտածողներ, որոնց հայացքներում առկա է ծագումնաբանական (փիլիսոփայապատմական), խնդրակարգային, մեթոդաբանական և գաղափարախոսական ընդհանրություններ: Դրանց հիման վրա հաստատվում է, որ XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի սահմաններում կրոնական փիլիսոփայությունը դրսևորվում է որպես առանձին ուղղություն: Լինելով ազգային ոգու յուրահատուկ արտահայտություն, կրոնական փիլիսոփայությունը, այն է՝ կրոնական պատմափիլիսոփայությունը, գիտակցված նախասկիզբ է որոնում ազգի գոյության համար, ինչն էլ, ըստ էության, ցանկացած ազգային փիլիսոփայության, այդ թվում՝ նաև հայ փիլիսոփայության, բարձրագույն նպատակն է: Ազգային կեցության հոգևոր նախասկզբի առանձնահատուկ շեշտադրմամբ է տարբերվում XIX դ. հայ կրոնական պատմափիլիսոփայությունը, ինչը դրսևորվում է դրանում ընդգրկված խնդրակարգի իմաստավորման մեջ:²⁴

Հետագայում Ս. Սարգսյանը նույնպես առանձնացնում է կրոնական փիլիսոփայությունը որպես XIX դ. հայ փիլիսոփայության ուղղություն՝ «մատերիալիզմ», «իղեալիզմ», «պոզիտիվիզմ» ուղղությունների հետ մեկ տեղ: XIX դ. հայ փիլիսոփայական մտքի նման բաժանումը, սակայն, իրականացվել է տիպաբանական տարբեր սկզբունքների համաձայն, ինչն էլ Սարգսյանին հնարավորություն չի տվել ճշգրիտ բնութագրել իր առանձնացված ուղղությունները: Ինչպես նշում է ինքը՝ հետազոտողը, նշված «ուղղությունների մեջ խիստ սահմանազատումներ չեն նկատվում»:²⁵

Աշխարհիկ և կրոնական հայեցակարգերի փոխլրացականության սկզբունքի հիման վրա հնարավոր է XIX դարի հայ պատմափիլիսոփայության՝ որպես ազգի պատմական ճակատագրի իմաստավորման փորձի և՛ ուսումնասիրումը, և՛ համարժեք գնահատումը: XIX դարի հայ պատմափիլիսոփայության

նը բնորոշ համաշխարհային քաղաքակրթության պատմության վերաբերմամբ հայ ազգի պատմական հեռանկարի ըմբռնման միտումը պայմանավորում է մի շարք առանձնահատկություններ. որոնցից նպատակահարմար է նշել հետևյալ երեքը.

1. Պատմափիլիսոփայական խնդրակարգի քննարկումը «Արևելք-Արևմուտք» հարաբերակցության հարթության վրա, ինչպես քաղաքակրթությունների առաջացման և հերթափոխման, այնպես էլ մշակույթների փոխներգործության և երկխոսության առումներով և այդ հենքի վրա հայ ազգի պատմական առաքելության սահմանումը:

2. Պատմափիլիսոփայական խնդրակարգի ուղղորդվածությունը հայ ազգի պատմական գոյության արդարացմանը կապված ազգային կեցության հոգևոր-բարոյական հիմքերի իմաստավորման հետ:

3. Պատմափիլիսոփայական խնդրակարգում պատմական ընթացքի մեկնաբանման և պատմության մեթոդաբանության ներառումը և այդ հենքի վրա՝ ազգային ինքնության պահպանման անհրաժեշտության և հնարավորության հիմնավորումը:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Сту Горский В., История философии в контексте культуры // «Философская и социологическая мысль», 1991, № 3, с. 100
2. Антипов Г., О некоторых наших философских предрассудках и не только о них / Вечные философские проблемы, Новосибирск, "Наука", 1991, с. 189, 192.
3. Зотов А., Феномен философии // «Вопросы философии», 1991, № 12, с. 16, 21.
4. Տես Նույն տեղում, էջ 18:
5. Տես Նույն տեղում, էջ 17, 20:
6. Տես Ռ. Սիրումյան, Պատմական նոր մտածողության ծնավորման հարցի շուրջ / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ IV, Երևան, «Նոյան տալան», 2000, 99-100 էջերը:
7. Библер В., Что есть философия // «Вопросы философии», 1995, № 1, с. 167, 27.
8. Տես Геворкян Г. А., Национальная культура с точки зрения философии истории, Ереван, Изд-ство АН Армении, 1992, с. 43-46.
9. Губман М., Философия и проблема смысла истории // Вечные философские проблемы, с. 3-4.
10. Տես Ռ. Սիրումյան, Ստ. Նազարյանի պատմափիլիսոփայության ուսումնասիրման մեթոդաբանական սկզբունքների մասին / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ IV, էջ 106-107:

11. Տես Ռ. Միրումյան, Ազգային փիլիսոփայությունը և փոխադրության խնդիրը / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ 3, Երևան, «Նոյյան տապան», 1998, էջ 91-102:
12. Տես Մ. Մխիթարյան, Արևելահայ մամուլի սկզբնավորումը և լուսավորական շարժումը, Երևան, 1994, էջ 305:
13. Хачатурян А., История прогрессивной армянской философской и общественно-политической мысли XVIII-XIX века, М., «Высшая школа», 1973, с. 217.
14. Տես Ա. Հովհաննիսյան, Նալբանդյանը և նրա ժամանակը, Հ. 1, Երևան, «Հայաբնիկ-րա», 1955, էջ 224:
15. Տես Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. V, Երևան, ՀՍՄՀ ՊԱ հրատ., 1974, էջ 383, 468:
16. Տես Ս. Սարգսյան, XIX դ. հայ փիլիսոփայության ու նրա ուսումնասիրության որոշ առանձնահատկությունների շուրջ / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ 2, Երևան, 1995, 73-87 էջերը:
17. Տես Ս. Սարգսյան, Ուրվագիծ XIX դ. հայ իմաստասիրության, Երևան, «Վանեկան», 2001, 11-15 էջերը:
18. Հմմտ.՝ Ս. Սարիսյան, Հայ գաղափարաբանություն, Երևան, «Զանգակ», 1998, էջ 406:
19. Լ. Զեքիեան, Հոգիի եւ ինքնութեան հետքերով, Երևան, Գրակ և արվեստի թանգար. հրատ., 2000, էջ 144:
20. Տես Կ. Միրումյան, Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության ելակետային մեթոդաբանական հասկացությունների մասին (հարցադրման կարգով) / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ 2, էջ 33:
21. Տես Կ. Միրումյան, «Ազգային պատմության մեթոդաբանություն» հասկացության կարգավիճակի մասին / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ 3, էջ 36:
22. Տես Ս. Սարգսյան, Մարդու հիմնախնդիրը XIX դ. հայ փիլիսոփայական և հասարակական մտքում, Երևան, «Վանեկան», 2001, էջ 9-13:
23. Տես Նույն տեղում, էջ 36-41:
24. Տես Ռ. Միրումյան, XIX դ. հայ կրոնական փիլիսոփայության ուսումնասիրության մեթոդաբանական հարցերի մասին / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, Պրակ 3, էջ 103-118:
25. Տես Ս. Սարգսյան, Նշված աշխ., էջ 35: