

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԴԻՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՆԱԽԱԳԻԾ

ՄՇԱԿՈՒՅԹ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՈՒՄ



ԱՇՈՏ ՀՈԿԳԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ԱՆԿԱՆ
ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԲԱՐՔ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՇՈՏ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Ժան-ժակ Ռուսոն և նոր «բարոյական կյանքի»
հույսերն ու տագնապները. Միքայել Նալբանդյան
և Հովհաննես Չամուռճյան

ԵՐԵՎԱՆ 2021

Բանավեճի հետնաբեր

1860 թվականին Պոլսում՝ Հարություն Սըվաճյանի խմբագրությամբ հրատարակվող *Մեղու* պարբերականում ընթերցողներին են ներկայացվում հոգևոր պաշտոնը չարաշահող ումն Պողոս վարդապետ Միքայելյանին մեղսագրվող չարագործությունները: Նա մեղադրվում էր վանեցի կանանց և աղջիկներին բռնաբարելու և նրանց բռնության ենթարկելու մեջ, ինչպես նաև սեփական իշխանությունը պահպանելու նպատակով տեղի հայ և քուրդ բնակչությանը միմյանց դեմ հանելու համար:¹ *Մեղու* պարբերականը, լույս ընծայելով «Վանցի Պողոս վարդապետը» վերնագրով հոդվածը, պահանջում էր ընթացք տալ այս գործին:² Ի վերջո եկեղեցական բարձրագույն մարմինը՝ կրոնական ժողովը վճռում է ժամանակավորապես արգելել Պողոս վարդապետին եկեղեցական պաշտոն զբաղեցնել: Իր հերթին *Մեղուն*, բարկանալով կրոնական ժողովի վճռի մեղմության և ժամանակավորության վրա, որոշում է ինքը հրապարակախոսական միջոցներով իրացնել վարդապետի դատը: Իր «դատավճռում» *Մեղու* պարբերականի խմբագիր Հարություն Սըվաճյանը որոշում է ընդմիջտ գրկել վարդապետին իր կոչումից ու եկեղեցական պաշտոն զբաղեցնելու իրավունքից: Միաժամանակ նա հորդորում է ընթերցողներին վճռի հրապարակումից հետո ստորագրահավաք անցկացնել և հրապարակայնորեն իրենց կարծիքը հայտնել դատավճռի վերաբերյալ:³ Մասնավոր իրադարձությունից առաջ եկած հրապարակային դատի՝ Սըվաճյանի այս առաջարկն առիթ է տալիս մեծ հնչեղությամբ և հարցերի լայն շրջանակ շոշափող բանավեճի:

Հենց այս փուլում է, որ Պոլսում գտնվող արևելահայ հրապարակախոս Միքայել Նալբանդյանը միանում է նախաձեռնությանը՝ ողջունելով դատը հրապարակ բերելու

Այս հետազոտությունն իրականացնելու գործում մեզ մեծապես աջակցել են *Բարք և քաղաքականություն* հետազոտական ծրագրի մասնակիցները: Իրինա Շահնազարյանը, Նարե Սահակյանը, նախագծի ղեկավար Վարդան Ազատյանը, Միրանուշ Դվոյանը, ինչպես նաև Աննա Գալստյանը իրենց արժեքավոր խորհուրդներով, լեզվական և հետազոտական բնույթի դիպուկ դիտարկումներով ու առաջարկներով հարստացրել և խորացրել են մեր ուսումնասիրությունը: Ու թեև սույն հետազոտության հնարավոր թերությունների ու խնդիրների պատասխանատվությունը լիովին մերն է, հաշվի առնելով պարբերական քննարկումները, համատեղ աշխատանքն ու անընդհատ փոխօգնությունը, ընթերցողի առաջ դրված այս ուսումնասիրությունը համարում ենք ոչ միայն անհատական, այլև խմբային աշխատանքի արդյունք: Առանձնակի շնորհակալ ենք Խաչիկ Գրիգորյանին՝ ձեռագիր գրաբար վավերագրերը վերծանելու և ըմբռնելի դարձնելու գործում անգնահատելի օգնության համար: Հատուկ շնորհակալություն ենք ցանկանում հայտնել Հայկ Հակոբյանին՝ մի շարք կարևոր նյութերի հայթայթման պատրաստակամության համար: Հետազոտության ընթացքը հաճելի և դյուրին դարձնելու առումով երախտագիտությամբ նշում ենք Հովհաննիսյան ինստիտուտի՝ ծրագրի հետազոտական մասին չմասնակցած, սակայն դրա բնականոն ընթացքն ապահովող անդամների՝ Լիաննա Աղամյանի, Լուսինե Չերգեշտյանի, Լուսին Շաբոյանի, Իննա Խոլոդովայի, Արմենակ Գրիգորյանի, Միքայել Մարտիրոսյանի և Խաթուն Ատիկյանի կարևոր դերը:

¹ Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3 (Երևան: ՍՍՀ ԳԱ, 1982), էջ 435:

² Տե՛ս նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3, էջ 435:

³ Բանավեճի առավել մանրամասն քննարկման համար տե՛ս նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3, էջ 434-437:

արարքը, նա ավելի է խստացնում դատավճիռը և տեսականորեն հիմնավորում այն:⁴ Սրան էլ հետևում է Նալբանդյանի ու Սըվաճյանի դեմ ուղղված Պոլսի հայտնի պահպանողական Հովհաննես Չամուռճյանի հողվածը, որը նշավակում է հրապարակային դատավարության գաղափարն ընդհանրապես:⁵ Բանավեճի առանցքում է հայտնվում հայ իրականության կառուցվածքի վերափոխման՝ արդիականացման խնդիրը: Հրապարակախոսներից յուրաքանչյուրն իր գաղափարական դիրքերից մոտենում է հարցին, թե արդյո՞ք անհրաժեշտ է մեզանում քաղաքական, իրավական, վարչական, եկեղեցական արդի մշակույթի հիմնադրում: Արևելահայ հրապարակախոսը հայության առաջընթացի հնարավորությունը տեսնում է եվրոպական լուսավորական գաղափարների վրա հիմնված մշակույթի շուտափույթ արմատավորման մեջ: Դրանում է նա տեսնում հայ ազգի փրկության բանալին: Իսկ նրա հետ բանավիճող արևմտահայ հողվածագիր Չամուռճյանը հակառակը՝ մշակութային ու քաղաքական այս փոփոխությունների մեջ տեսնում է հայ ազգի և նրա միասնությունն ապահովող Հայ առաքելական եկեղեցու հիմքերի սասանում: Հատկանշական է, որ թե՛ ժամանակակիցները, թե՛ հետագայում այս բանավեճին անդրադարձած հեղինակները մեծ նշանակություն են տվել դրան և համարել այն հայ հրապարակախոսության ասպարեզում պահպանողականության դեմ պայքարի և արդիականացման ճանապարհը բռնելու վառ դրսևորում:⁶

Պողոս վարդապետին հրապարակավ դատապարտելու Սըվաճյանի կոչը և դրան հետևած արձագանքները պետք է դիտարկել առավել լայն հասարակական-պատմական իրադարձությունների՝ հայ իրականության արդիացման համատեքստում: Օսմանյան կայսրությունում արդեն մի քանի տասնամյակ գործադրվում էր եվրոպական տերությունների, մասնավորապես Ֆրանսիայի օրինակով պետական կառավարման համակարգի իրավական-օրենսդրական բարեփոխումների նախագիծը՝ «Թանգիմաթը»:⁷ Դրա նպատակն էր արդիականացնել ֆեոդալական հիմքերով կայսրության տնտեսությունն ու հաստատությունները՝ ձգտելով ստեղծել եվրոպական մոդելի արդի բանակ, արդյունաբերականացված տնտեսություն ու բյուրոկրատական կառավարման համակարգ: Բարեփոխումների օրակարգը հատկապես թեժացավ 1853 թվականից Ռուսական կայսրության դեմ սկսված Ղրիմի պատերազմի ժամանակ, երբ Օսմանյան կայսրությունը, վերցնելով անգլիական և ֆրանսիական պետական վարկ, շատ ավելի մեծ չափով էր ընկել վերջիններիս կապիտալի ազդեցության տակ: Աշխարհաքաղաքական այս զարգացումների բովում էր, որ արևմտահայ իրականության մեջ ծավալվում էին

⁴ Մ. Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», *Մեղու*, 1860, թիվ 119, էջ 273-276: Հողվածը վերահրատարակվել է նաև Նալբանդյանի երկերի երկու լիակատար ժողովածուներում, ինչպես նաև Վարդան Ազատյանի *Ովքեր արեցին հեղափոխությունը* (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2019) գրքուկում, էջ 64-78: Սույն աշխատության մեջ մենք մեջբերումները կտանք *Մեղու* պարբերականում լույս տեսած առաջին հրատարակությունից:

⁵ «Նալբանդեանցի մեկ նամակին վրայ», *Երեւակ*, 1860, թիվ 87, էջ 88:

⁶ Տե՛ս, օրինակ, Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3, էջ 434-437, ինչպես նաև՝ Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ.2 (Երևան: Հայկական ՍՍՌ ԳԱ, 1947), էջ 439-440; Միքայել Նալբանդյան, *Յերկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3 (Յերևան: Արմֆան, 1940), էջ 449-453:

⁷ Աշոտ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1 (Երևան: Հայպետհրատ, 1955), էջ 345:

ազգային սահմանադրության շուրջ քննարկումներն ու բանավեճերը:⁸ Թե՛ 1860 թվականի առաջին սահմանադրության ընդունումից առաջ, թե՛ դրանից հետո՝ մինչև երկրորդ՝ վերանայված սահմանադրության ընդունումը (1863 թվական) տեղի էին ունենում սուր հրապարակային վեճեր, որոնք փաստում էին հայ համայնքում գոյություն ունեցող տնտեսական և քաղաքական տարբեր շահեր ունեցող շերտերի բախման մասին: Արդիականացման և ազգային սահմանադրության շուրջ այս քննարկումների ժամանակ երևան էին գալիս ավանդաբար իշխող ամիրայական-կղերական դասի, եվրոպական կապիտալի հետ կապված բուրժուականացված շերտերի և իշխանական ու տնտեսական լծակներից զուրկ գյուղացիության տարամիտող դիրքորոշումները:⁹ Եվ եթե մասնավորապես Պոլսի կղերական ու ամիրայական շրջանակների շահերն արտահայտողներից մեկը եկեղեցական հաստատությունների կայունությամբ մտահոգված պահպանողական Չամուռճյանն էր, ապա վերջինիս գաղափարական ուղղությանն ընդդիմացող Սըվաճյանն ու իր պարբերականը պաշտպանում էին առաջին հերթին հենց գյուղացիության՝ «ազգի վարի խավերի» ձգտումներն ու տենչերը:¹⁰

Ոչ պակաս շրջադարձային էին այս տարիները նաև Ռուսական կայսրության և տեղի հայ համայնքի համար: 19-րդ դարի երկրորդ քառորդում այստեղ նույնպես ավելի ու ավելի հստակ էր դառնում եվրոպական կենտրոնների համեմատ տերության տնտեսական և քաղաքական թերզարգացածությունը:¹¹ 1856 թվականին՝ Ղրիմի պատերազմում պարտությունից հետո, սրան գումարվեց նաև կայսրության ռազմական անխոցելիության զգացողության սասանումը՝ էլ ավելի հրատապ դարձնելով բարեփոխումների անհրաժեշտությունը: Այս հետնախորքին՝ 1850-ականների վերջից մինչև 1861 թվականի փետրվար, Ռուսաստանում սահմանադրական փոփոխությունների և ճորտատիրության վերացման շուրջ հրապարակային բուռն քննարկումներ էին ընթանում:¹² Սա կայսրության մեջ ճորտատիրականից դրամատիրական հասարակարգին անցում կատարելու փուլն էր: Երկրում ավելի քան երբևէ ավելանում ու աշխուժանում էին հրապարակախոսական և քաղաքական նախաձեռնություններն ու փորձերը: Ռուսահայ իրականության մեջ սրանց զուգահեռ տեղի էր ունենում դրամատիրական հասարակարգի սաղմնավորում և այդ համատեքստում գյուղացիության ակտիվացման և ազգությունների, մասնավորապես հայերի՝ որպես արդի ազգի ձևավորման գործընթաց:¹³ Երևան էին գալիս այս զարգացումներին համակիր ու հակադիր տարբեր ուժեր: Նոր ծաղկում ապրող ռուսահայ հրապարակախոսության մեջ, ինչպես Պոլսում, ավելի ու ավելի էր սրվում հոգևոր ու կալվածատիրական իշխանություն ունեցող շերտերի, արդիականացման ճանապարհը

⁸ Այս մասին տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 348-366:

⁹ Այս մասին տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 348-366, ինչպես նաև Gerard Libaridian, *Modern Armenia: People, Nation, State* (New Brunswick, London: Transaction Publishers, 2007), էջ 51-71:

¹⁰ Ձևակերպումը պատմաբան Աշոտ Հովհաննիսյանինն է, տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 404: Արդի քաղաքական իշխանությունը ժողովրդական լայն զանգվածների հետ կապելու՝ Սըվաճյանի մոտեցումը վառ դրսևորվում է, օրինակ, իր «Ազգ» հոդվածում, տե՛ս «Ազգ», *Մեղու*, 1859, թիվ 5, էջ 33-34:

¹¹ Derek Offord, *Nineteenth-Century Russia: Opposition to Autocracy* (New York: Longman, 1999), էջ 44-48:

¹² Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 52-59:

¹³ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 129-131:

բռնած տարբեր ուժերի ու գյուղացիության շահերը պաշտպանողների միջև լարումը: Ռուսահայ իրականության մեջ այս վերջինների ամենացայտուն ներկայացուցիչներից էր նույն Նալբանդյանը, որը, անհաշտ պայքարի մեջ լինելով արևելահայ կղերա-պահպանողական գործիչների հետ, նույն ոգով Պոլիս ժամանելուց հետո բանավիճում ու մարտնչում էր արևմտահայ Չամուռճյանի դեմ:

Կարևոր է ընդգծել, որ հրապարակախոսական բանավեճերի հիմքում ընկած տնտեսական ու քաղաքական վերոհիշյալ տեղաշարժերը միաժամանակ սերտորեն կապված էին Եվրոպան սկզբունքորեն ձևափոխած Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության ու դրա թողած խորը պատմական հետևանքների հետ: Այս բանավեճերում անուրանալի դեր ունեն Եվրոպայում 18-րդ դարից սկսված հեղափոխական շարժումների արձագանքը և դրա հետ կապված ազատության ու եղբայրության, հավասարության ու օրինականության այն իդեալների արժևորումը, որոնց ակունքներում մեծապես ընկած էր 18-րդ դարի ֆրանսիական լուսավորիչների ժառանգությունը: 1860-1861 թվականներն այն ժամանակահատվածն էին, երբ չարդիականացած կամ կիսաարդիականացած տերությունների միջև բաժանված հայ ժողովրդի արևմտյան և արևելյան հատվածներում սկսում էին տեսանելի դառնալ վերոհիշյալ իդեալների կենսագործման որոշակի հնարավորություններ՝ հանձինս ազգային սահմանադրության և ճորտատիրության վերացման նշմարելի քայլերի: Այս համատեքստում է, որ գնալով ավելի ցայտուն պետք է երևային վերոհիշյալ իդեալներին դավանողների ակնկալիքներն ու դրանցից խորշողների մտավախությունները: Ամենին պատահական չպետք է համարել այն հանգամանքը, որ այս տարիներին ընթացող հիշյալ բանավեճի ամենաթեժ փուլում վճռական նշանակություն էին ստանում ֆրանսիական հեղափոխական իդեալների ձևակերպողը համարվող 18-րդ դարի ֆրանսիական լուսավորական Ժան-ժակ Ռուսոյի գաղափարների հանդեպ Չամուռճյանի և Նալբանդյանի հակադիր դիրքավորումները: Ռուսոյի՝ Ժնևցի փիլիսոփայի գաղափարներով էին ոգեշնչված ֆրանսիական հեղափոխության առաջնորդները, այլոց շարքում մասնավորապես, առանցքային յակոբին գործիչներ Մաքսիմիլիան Ռոբեսպիերը և Լուի Անտուան Սեն Ժուստը: Փիլիսոփայության պատմության մեջ նույնպես Ռուսոյի դերն առանձնահատուկ է արդի քաղաքական մտքի ձևավորման գործում: Ռուսոն վաղ արդիից արդի եվրոպական փիլիսոփայության նշանակալի անցման ջրբաժանին է: Հենց Ռուսոյի գրվածքներն ու մտքերն են մեծապես նպաստել ռոմանտիզմի կայացմանը և այդպիսով վերջակետ դրել վաղ արդի լուսավորական մտքին ու մեծապես նպաստել արդի փիլիսոփայական ավանդույթի կայացմանը:¹⁴

Բայց, եթե Ռուսոն առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում եվրոպական քաղաքական մտքի պատմության մեջ, ապա պակաս կարևոր չէ նրա նշանակությունը հայ քաղաքական մտքի ասպարեզում: Ժնևցի փիլիսոփայով հրապույրը դիտելի է այնպիսի խոշոր հայ

¹⁴ Այս մասին տե՛ս, օրինակ, Nicolas Dent, *Rousseau* (London, New York: Routledge, 2005), էջ 218-232; Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (New Haven, London: Yale University Press, 1989), էջ 21-245; J. H. Huizinga, *Rousseau: The Self-Made Saint* (New York: Grossman Publishers, 1976), էջ 272-277; Susan Shell, «Rousseau, Kant and the Beginning of History», ըստ՝ *The Legacy of Rousseau*, (eds.) Clifford Orwin, Nathan Tarcov (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1997), էջ 45-64:

մտավորականների պարագայում, ինչպիսիք են Խաչատուր Աբովյանը, Մաթեոս Մամուրյանը, Բաֆֆին, նույն ինքը՝ Նալբանդյանը:¹⁵ Մեզանում առկա է նրա քաղաքական մտքի ընթերցման, յուրացման ու թարգմանության հարուստ և մինչ օրս առանձին չուսումնասիրված ավանդույթ: Ռուսոյի անունը շոշափվում է դեռևս հայ անդրանիկ պարբերականի՝ *Ազդարարի* էջերում: Նա արդի եվրոպական այն հազվագյուտ փիլիսոփաներից է, որի միայն մեկ երկը՝ *Հասարակական դաշինքն* առնվազն չորս անգամ թարգմանվել է հայերեն, ընդ որում թե՛ գրաբար, թե՛ արևմտահայերեն, թե՛ արևելահայերեն:¹⁶

Արդիացման եվրոպական և հայկական փորձառության մեջ Ռուսոյի այս ծանրակշիռ դերը հաշվի առնելով է, որ սույն աշխատության մեջ փորձ ենք անում 19-րդ դարի հայ իրականության արդիականացման ըմբռնումները, Նալբանդյանի ու Չամուռճյանի օրինակով, հասկանալ ու տեսնել արդի քաղաքական իդեալների և գլխավորապես Ժամ-Ժակ Ռուսոյի մտածողության հետ կապի մեջ: Կարևոր ենք համարում շեշտել նաև այն հանգամանքը, որ մեր հետազոտության մեջ նախընտրել ենք կենտրոնանալ մեծ կարևորություն ունեցող *մեկ* հեղինակի վրա: Սա հնարավորություն է տալիս խնդրին մոտենալ ոչ թե ընդհանուր ակնարկային, նկարագրողական տրամաբանությամբ, այլ աշխատության սահմաններում խորամուխ լինել մտավոր կոնկրետ կապերի, դրանց պատմական զարգացման և փիլիսոփայական մանրամասների բացահայտման մեջ:

Միաժամանակ հենց այն հանգամանքը, որ հայ իրականության մեջ արդիանալու կամ արդիությանը հակազդելու 19-րդ դարի միտումներն ուսումնասիրում ենք մեկ առանձին հեղինակի՝ Ռուսոյի գաղափարների հայկական ընդունելության հետազոտմամբ, ինքնին խնդրահարույց է: Որքան էլ կարևոր ու առանցքային, Ռուսոյի փիլիսոփայությունը, բնականաբար, միայն մեկն է այն բազմաթիվ աղբյուրներից, որոնցից սնվել է 19-րդ դարի թե՛ բուն եվրոպական, թե՛ ռուսական¹⁷ և թե՛ հայ արդի քաղաքական միտքը:¹⁸ Այնինչ մեր

¹⁵ Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2 (Երևան: Հայպետհրատ, 1956), էջ 539, ինչպես նաև Louise Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement: The Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1963) էջ 56:

¹⁶ Առաջին՝ գրաբար թարգմանությունը կատարել է Հովհաննես Չամուռճյանը՝ 1829 թվականին, սակայն այն մնացել է ձեռագիր տարբերակով և երբեք չի հրատարակվել: Ձեռագիրը պահվում է Եղիշե Չարենցի անվան Գրականության և արվեստի թանգարանում (ԳԱԹ): Տե՛ս ԳԱԹ, Ատոմ և Նվարդ Տերոյենցի ֆոնդ, գործ 46: Երկրորդ՝ արևմտահայերեն թարգմանությունը կատարել է Հարություն Մրմրյանը՝ 1895 թվականին, այս նույնպես լույս չի տեսել: Ձեռագիրը պահվում է Հայաստանի ազգային արխիվում (ՀԱԱ): Տե՛ս Յարութին Մրմրբեան, *Դաշն ընկերական*, ՀԱԱ, ֆ. 862, ց. 1, գ. 699: Երրորդ թարգմանությունը կատարվել է արևելահայերեն՝ 2000 թվականին և վերահրատարակվել 2016-ին: Տե՛ս Աշոտ Բլբուլյան, *Հասարակական դաշինքի մասին* (Երևան: Ա. հ., 2016); Աշոտ Բլբուլյան, *Հասարակական դաշինքի մասին կամ քաղաքական իրավունքի սկզբունքները* (Երևան: Ջանգալ, 2016): Վերջապես վերջին՝ չորրորդ թարգմանությունը կատարվել է 2014 թվականին՝ դարձյալ արևելահայերեն. այն մասնակի է և կատարվել է ոչ թե բնագրից, այլ ռուսերենից և անգլերենից: Տե՛ս Հ. Գրիգորյան, *Հասարակական դաշինքի մասին կամ քաղաքական իրավունքի սկզբունքները* (Երևան: Ա. հ., 2014):

¹⁷ Ինքնին հետաքրքիր հարց է՝ արդյո՞ք 19-րդ դարի առաջին կեսում եղել է Ռուսոյի քաղաքական երկերի, ոչ միայն ռուսական, այլև թուրքական ընդունելություն, և եթե այո՞, ապա ինչպիսի ազդեցություն է այն ունեցել Ռուսոյի հայկական ընդունելության վրա:

¹⁸ Հայ իրականության մեջ արդիացման գործընթացի ծավալման, դրա աղբյուրների ու շարժիչ ուժերի մասին տե՛ս, օրինակ, Boghos Levon Zekiyan, *The Armenian Way to Modernity: Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality* (Venice: Supernova, 1997); *Հայաստանը Եվրոպայի ճանապարհին*, (Խմբ.) Աշոտ Ոսկանյան (Երևան: ՀՀ արտգործ նախարարություն, Ֆրիդրիխ Էբերտ հիմնադրամ, Հումանիտար

հետազոտությունը, կենտրոնանալով հենց վերջինիս վրա, իր բնույթով հղի է Ռուսոյի մտքի կարևորությունը չափից ավելի շեշտելու վտանգով: Ժնևյի փիլիսոփայի գաղափարները, ակամա, վտանգվում են հայտնվել եվրոպական արդի քաղաքական մտքի կորիզի, դրանց սկզբնաղբյուրի ու միակ շարժիչ ուժի դերում, իսկ այն թելերը, որոնցով հայ մտածողները կապված են Ռուսոյի հետ, ցավոք, կարող են երևան գալ իբրև հայ քաղաքական միտքը սնուցող միակ զարկերակ: Հետազոտության այս վտանգավոր, բայց դժվար խուսափելի կողմը մեղմելու համար ընթերցողին խնդրում ենք մտքի ծայրին ունենալ վերոհիշյալ խնդիրը և ուսումնասիրությանը մոտենալ իբրև հայ քաղաքական արդի մտքի պարզապես մի երեսակի ուսումնասիրման, դրան մի առանձին դիտանկյունից մոտենալու համեստ փորձ:

Ինչպե՞ս են արդիացող հայ իրականության մեջ գործող մտավորականներն ըմբռնել Ռուսոյի իդեալները, ինչպե՞ս են այդ իդեալները նրանք կապակցել հայ կյանքի ու նրա խնդիրների հետ: Այս հարցերի անկյան տակ մենք կքննարկենք Նալբանդյան-Չամուռճյան բանավեճը, կփորձենք կոնկրետ, պատմականորեն հնարավորինս հստակ գաղափար կազմել այն համատեքստի մասին, որտեղ Ռուսոն և իր գաղափարները հայտնվում են արդիության շուրջ քննարկումներում: Բանավեճի պատմա-փիլիսոփայական քննությունը մեզ համար կծառայի իբրև ելակետ այս երկու մտածողների աշխարհայացքի մեջ Ռուսոյի տեղն ու դերը պարզելու գործում: Մեր հետազոտության բուն նպատակը կլինի, առաջին, պարզել այն ուղիները, որոնցով Ռուսոյի միտքը հասել է պահպանողական և հեղափոխական այս երկու հայ գործիչներին: Երկրորդ՝ պարզել, թե խորքային ինչ մտայնություններ են թաքնված եղել նրանց դիրքորոշման մեջ, հայ իրականությունից բխած ինչ պատկերացումներ են սերտաձել Ռուսոյի գաղափարների հետ: Երրորդ, այս պատկերացումներն ու ընթերցումները կդիտարկենք առավելապես փիլիսոփայական հարթության վրա: Կփորձենք տեսնել, թե արդիությունը, որպես քաղաքական կյանքում իրողությունների փոփոխության, այսինքն քաղաքական իմաստով ժամանակի առանձնահատուկ ընթացք, ինչպես է Ռուսոյի օրինակով ըմբռնվում արդի եվրոպական քաղաքական մտքի հետ առնչվող, բայց հայ իրականության մեջ մտածող այս երկու հեղինակների պարագայում: Եվ վերջում կփորձենք տեսնել, թե Ռուսոյի՝ 19-րդ դարի այս ընթերցումներն ու արդի քաղաքական ժամանակի ընթացքի ըմբռնումներն իրենք ի՞նչ կարող են ասել այսօր՝ ժամանակակից հայ կյանքում մեր արդիացման ուղու և արդիությունը հասկանալու փորձերի մասին:

Նալբանդյանի ու Չամուռճյանի հակադիր մոտեցումների բախումը

Ի պատասխան *Մեղու* պարբերականի խմբագրության կոչին գրված «Նամակ *Մեղուի* խմբագրին» վերնագրով հոդվածում Նալբանդյանը բարձր է գնահատում պարբերականի

հետազոտությունների հայկական կենտրոն, 2005), էջ 57-86; Razmik Panossian, *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars* (New York: Columbia University Press, 2006) էջ 75-261, ինչպես նաև *Armenian Review* պարբերականի 1983 թվականի առաջին համարը՝ «Modernization and Armenian Society», *Armenian Review*, 1983, պրակ 36, թիվ 1:

կատարած քայլը:¹⁹ Պողոս վարդապետի հարցը հրապարակախոսության նյութ դարձնելու մեջ Նալբանդյանը տեսնում է «մի փրկարար սկզբունք, այն է հանդես տալ ազգի կարծիքին, ուրեմն հրապարակ կանչել խելքերը, խոստովանել նորա իրաւունքը և այս կերպով ուսուցանել, որ ազգի մէջ երևցած ամեն մի երևոյթ, ամեն մի իրողութիւն վերաբերութիւն ունի ազգին, և ազգի անդամքը, այսինքն անխտիր այն անհատները, որոնցից կազմուում է Ազգը, ամենայն մարդկային իրաւունքով ազատ են այդ բանը ընդունել կամ մերժել, արդարացնել կամ պարտաւորել»:²⁰ Սա փաստորեն մի մոտեցում է, Նալբանդյանի համոզմամբ, որով ազգը բռնում է իրավունք ունեցող սուբյեկտ դառնալու ճանապարհը: Ընդ որում Նալբանդյանի համար հստակ է, որ այս ճանապարհը հայ ազգը պետք է անցնի «լուսաւորեալ աշխարհ» (էջ 273) անունը կրող բարձրագոյն ատյանի հայացքի ներքո: Իրենից կտրելով իր անարժանավորությունները, «սպանելով» իր պակասությունները՝ ազգությունը կենսագործում է մաքրության գաղափարը և «աւելի մաքուր շրջանակի մէջ հանդիսան[ում] ընդհանուր մարդկութան առաջ» (էջ 273): Օրենքի և իրավադատության միջոցով հայ ազգը պետք է ազատվի «հին խելքերի դրութիւնքից» (էջ 273) և «բարբարոս» ու «ասիացի» (էջ 274) լինելու խարանից: Օրենքն անհրաժեշտ է ոչ միայն ընդհանուր մարդկության համեմատ չքաղաքակրթված չլինելու համար, այլև՝ բուն բարոյական իմաստով մարդ լինելու. «օրենսդրութեան առանցքի վերայ կատարումէ իւր շրջադարձը մարդկային բարոյական կեանքը» (էջ 274): Այսպես, որոշակի բանաստեղծական հուզականությամբ է Նալբանդյանը պատկերում իրավադատության հիմքում ընկած օրինական կարգի սկզբունքը.

Բնական օրենքը, վսեմակա՛ն օրենք – գերագոյն բոլոր մարդկային օրենքներից, վաղուց արդէն հասկացուցել է աշխարհին, թէ մարդիկ հաւասար իրաւունքներով դուրս եկան արարչագործ Աստոյ ձեռքից: Մարդկային օրենքը դրվեցաւ, թէպէտև շատ անգամ և շատ դիպուածում շեղվելով բնական օրենքից, ի վերայ այսր ամենայնի, ընտանեկան կամ ընկերական կեանքի պայմանները սուրբ պահելու համար. այդ օրից սկսած, դատապարտութեան տակ ընկաւ նա, որ յանդգնեցաւ մօտենալ ուրիշի իրաւունքին, կամ դրժել ընկերական կամ ընտանեկան նուիրական պայմանների (էջ 274):

Հողվածագիրն այստեղ իր միտքը հենում է եվրոպական արդի քաղաքական փիլիսոփայության մեջ կենտրոնական նշանակություն ունեցող բնական օրենքի հասկացության իր ըմբռնման վրա:²¹ Բոլոր մարդկանց բնածին և անօտարելի իրավունքը

¹⁹ Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», էջ 273-276:

²⁰ Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», էջ 273. այսուհետ սույն աղբյուրից հղումները՝ տողամիջում: Նալբանդյանի գրվածքներին հղելիս աշխատել ենք օգտվել բնագրերից՝ պահպանելով Նալբանդյանի ուղղագրությունը: Այն պարագաներում, երբ մեզ հասանելի չեն եղել բնագրերը, օգտվել ենք Նալբանդյանի երկերի 1980-ականներին կազմված երկրորդ լիակատար հրատարակությունից:

²¹ Բնական օրենքի հասկացության և դրա պատմական ակունքների ժամանակակից ըմբռնումների համար տե՛ս, օրինակ, John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2011); *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, (eds.) George Duke, Robert P. George (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2017); *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*, (eds.) Lorraine Daston, Michael Stolleis (Farnham, Burlington: Ashgate Publishing, 2008):

կանխադրող այս հասկացության հիման վրա նա պաշտպանում է ընտանեկան և հասարակական իրավունքները և պնդում, որ հիշյալ Պողոս վարդապետն իր գործած ռճիրների համար ոչ միայն պետք է ենթարկվի բարոյական, այլև քրեական պատասխանատվության (էջ 275): Անհրաժեշտ է, որ եկեղեցականներն այլևս իրենց պատասխանատու զգան հավատքը կրող ազգի առաջ, որն էլ Նալբանդյանը նույնացնում է եկեղեցու հետ. «Իսկ արդ ո՛վ է եկեղեցին, ո՛չ ապաքին հաւատացեալների բազմութիւնը անխտիր» (էջ 275): Ժողովրդի հանդեպ եկեղեցականների պարտավորությունը հողվածագիրը հիմնավորում է նաև վկայաբերելով հոգևորականների ձեռնադրության արարողակարգը, որտեղ, ըստ նրա, ձեռնադրող հոգևորականը «ամենայն ժողովրդեանս» համաձայնությունն է հարցնում երեցին կարգելուց առաջ (էջ 275): Նալբանդյանն այս կերպ ավելի բարձր է դասում իր համար երեց ընտրելու կամ դժգոհության պարագայում իր երեցին կարգալուծ անելու ժողովրդի իրավունքը եկեղեցական նվիրապետական կարգից: «Դոքա արտաքինք են,— նկատի ունենալով նվիրապետական կարգը՝ գրում է Նալբանդյանը,— և Կրօնական ժողովը, ոչ երբեք համարձակութիւն ունի բռնաբարել կամ դատապարտել խղճմտանքը ազատ հոգիների, որոնց ազատութիւնը գնված է Քրիստոսի արինով...» (էջ 275):

Այսպես ուրեմն, Նալբանդյանը հրապարակախոսական հարթակից փորձում է եվրոպական լուսավորական գաղափարների վրա հիմնված բնական օրենքի իր ընթերցումը կապել հայ ժողովրդի և հայ իրականության մեջ գործող միակ հաստատված ազգային կառույցի՝ Հայ առաքելական եկեղեցու հետ: Սա իրոք հեղափոխական և արմատական արարք է: Նալբանդյանի ողջ հողվածը տոգորված է այս արմատականությամբ, ընդ որում՝ ոչ միայն բովանդակությամբ, այլև ռճական առումով: Նալբանդյանը կարծես հանդես է գալիս ֆիզիկապես հրապարակում կանգնած՝ «հին խելքերի դրութեանը» հետևողների վրա ձայն բարձրացնելիս: Բանաստեղծական հուզականությամբ ու հեղափոխական ավյունով լի այս ելույթում Նալբանդյանը զանցում է տարբեր նվիրապետական աստիճանակարգումները: Փոխարենը նա, հրապարակախոսության ամբիոնից, ապավինում է իր ազնվությանն ու բացճակատությանը՝ միաժամանակ սպառնալով բացահայտել ու մերկացնել հակառակորդների պակասությունները: Բնական է, որ Նալբանդյանի այս «անպատկառ» հարձակումը պետք է խորապես բարկացներ «հին խելքերի դրութեան» պաշտպաններին՝ դրդելով վերջիններիս սրել իրենց ժանիքները:

Նալբանդյանին հակազդում է Հովհաննես Չամուռճյանը, որը հայտնի էր իր ծայրահեղ պահպանողական հայացքների հետևողական պաշտպանությամբ: Մինչև այս բանակոծիվը Չամուռճյանն ու Նալբանդյանը հասցրել էին արդեն մեկ անգամ հրապարակախոսական բանավեճի բռնվել: Առիթը Պոլսում Չամուռճյանի խմբագրությամբ լույս տեսնող *Երեսակ* պարբերականի 1860 թվականի համարներից մեկում հրապարակված մի հողվածն էր, որտեղ Չամուռճյանը պնդել էր, թե քրիստոնեական դավանանքն ընդունող ցանկացած հավատացյալ անհրաժեշտաբար պետք է ընդունի նաև դների գոյությունը:²² Նալբանդյանը

²² «Ապացոյցք Աւետարանական պատմութեան», *Երեսակ*, 1860, թիվ 85, էջ 7-8: Հատկապես կարևոր է Չամուռճյանի տեքստի հետևյալ հատվածը, որտեղ դների և կախարդության գոյությունը չընդունելը հեղինակը

Մեղու պարբերականում հանդես էր եկել «Հրաշափառ խայտառակութիւն» վերնագրով փոքրիկ պատասխանով:²³ Ինչպես կարելի է ենթադրել հոդվածի վերնագրից, այն սուր ու խայթող մի գրվածք էր: «Որպես հայ,— գրում է «Ս. Շահբեգ» կեղծանունով հանդես եկող Նալբանդյանը,— ամոթահար գայրանում ենք, որ այս ժամանակում, հայ մամուլից արձակվում են այսպիսի ցնորաբանությունք: Մինչև ե՞րբ պիտի խայտառակվին և յուրյանց հետ միասին պիտի խայտառակեն հայ մամուլը, մեր այս դերնկալ իմաստունքը. կարծենք թե ժամանակ էր արդեն սթափելու միջին դարերի արբեցութենից»:²⁴ Արդի աշխարհում քաղաքակրթական զարգացումներից, ժամանակի ընթացքից, Նալբանդյանի համոզմամբ, հետ պահող Չամուռճյանին հոդվածագիրը ոչ միայն քննադատում ու ծաղրում է, այլև բացահայտ արտահայտում նրա հանդեպ իր թշնամանքը. «Այս բուպեից մեր բոլոր կիրքերը լրված ու կապված են ընդդեմ պ. Չամուռճյանի բացի կարեկցութենից»:²⁵ Չամուռճյանի պատասխան հոդվածը չի ուշանում: *Երեւակ* պարբերականի հաջորդ համարում լույս է տեսնում նրա «Խայտառակութեան քննութիւն» գրվածքը, որտեղ վերջինս իր կողմից նշավակում է կեղծանունավոր հեղինակին:²⁶ Արդի քաղաքական ժամանակի հետ զուգընթաց քայլել պահանջող Նալբանդյանին Չամուռճյանը պատասխանում է հավիտենական աստվածաբանական ճշմարտություններին տիրապետողի դիրքից՝ կանգնեցնելով երիտասարդին, այսպես ասած, տրամաբանական երկընտրանքի առջև: Չամուռճյանի տեսանկյունից Շահբեգի դիրքորոշումն այնպիսին է, որ վերջինս ստիպված է կա՛մ ընդունել դևերի գոյությունը, կա՛մ «Վօլդերի եւ անոր ընկերներուն համախոհ եւ անցեալ ԺԸ. դարու հոտած փտած փիլիսոփայութեան հետեւող» խոստովանել իրեն՝ դադարելով «քրիստոնէութեան դիմակով կեղծաւորելով պարզամիտները խաբելէն»:²⁷ Չամուռճյանն անգամ հարցականի տակ է դնում Շահբեգի կրթվածության մակարդակը, ծաղրում տեքստում հանդիպող որոշակի՝ ինչպես հետագայում պարզվում է, տպագրական տառասխալները: Ուրեմն, նախքան Պողոս վարդապետի շուրջ ծավալված բանակոծիվը, Չամուռճյանի և Նալբանդյանի միջև արդեն առկա էր հակադրություն և թշնամանք: Ավելին, անձնական բավականին սուր վիրավորանքներով համեմված այս նախնական բախումն արդեն պարունակում էր 18-րդ դարի ֆրանսիական լուսավորիչների շուրջ խոսակցություն: Բանակոծողների հաջորդ հրապարակային առերեսման ժամանակ հակադրությունը խորանում է և ծավալվում առավել սկզբունքային հարթության վրա, որտեղ խնդրո առարկա են դառնում հայ հասարակությունը փոխելու

կապում է 18-րդ դարի լուսավորիչների ժառանգության հետ. «ԺԸ դարուն գաղղիացի փիլիսոփաները կախարդութիւնը սուտ և անհնար բան ըլլալ հրատարակեցին նէ միտքերնին դիւաց գոյութիւնը ուրանալ, եւ ասով քրիստոնէական հաւատոյ ճշմարտութիւնը ՚ի հիմանց խախտել էր: Այս փիլիսոփաները իրենց ժամանակը բոլոր Եւրոպայի մէջ մեծ ազդեցութիւն ունեցաւ, եւ կախարդութիւնն ուրանալը հասարակաց եղաւ, անկէց արեւելք ալ տարածեցաւ, եւ մինչեւ հիմայ շատերը կան որ ասոր կարելիութիւնը հաւատացողները տգէտ և պարզամիտ կանուանեն էրբ իրենք պարզամտութեամբ կուրանան»: Տե՛ս «Ապացոյցք Աւետարանական պատմութեան», էջ 7-8:

²³ Ս. Շահբեգ, «Հրաշափառ խայտառակութիւն», *Մեղու*, 1860, թիվ 118, էջ 269-270: Հետագայում այս հոդվածը վերահրատարակվել է Նալբանդյանի *Երկերի լիակատար ժողովածուում*. տե՛ս Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3, էջ 264-267:

²⁴ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3, էջ 265:

²⁵ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3, էջ 265:

²⁶ «Խայտառակութեան քննութիւն», *Երեւակ*, 1860, թիվ 86, էջ 49-59:

²⁷ «Խայտառակութեան քննութիւն», էջ 58-59:

կոչերը և այդ համատեքստում նաև եկեղեցու ավանդական ըմբռնումը վերանայելու հարցը:

Հավասարության և օրինականության եվրոպական հեղափոխական գաղափարներով տոգորված «Նամակ *Մեղուի* խմբագրին» հողվածի հեղինակի ուղիղ և անթաքույց հարձակմանը Չամուռճյանը պատասխանում է քաղցր ժպիտով ու հաշվենկատ ծածկամտությամբ: Նա առերևույթ պահում է բանավիճելու կանոնները՝ պնդելով, թե իր խոսքն ուղղված է Նալբանդյանի մտքերի, այլ ոչ թե վերջինիս անձի դեմ:²⁸ Ավելին, Չամուռճյանը մի փոքրիկ գրական խորամանկություն է անում՝ շահարկելով Շահբեգին Նալբանդյանի դեմ: Առնվազն գլխի ընկնելով, որ այս երկուսը նույն անձնավորությունն են, հողվածագիրն առերևույթ չիմացության է տալիս այդ հանգամանքը: Նա, մի կողմից, Շահբեգին ներկայացնում է իբրև տգետ և գռեհիկ հեղինակ, որը զուրկ է ազգի և հավատի հանդեպ որևէ գործվանքի:²⁹ Մյուս կողմից, հաշվի առնելով նաև այն հանգամանքը, որ Նալբանդյանն արդեն հասցրել էր Պոլսում անուն հանել, որպես ազգի մասին մտածող իմաստուն հեղինակ, Չամուռճյանը նրա հասցեին ավելի զուսպ է արտահայտվում և հավաստիացնում, որ հարգանքով է վերաբերվում արևելահայ հրապարակախոսին:³⁰ Ի տարբերություն Նալբանդյանի՝ Չամուռճյանն իր հողվածում ձայնը չի բարձրացնում իր հակառակորդի վրա, նրա հարձակման մեջ չկա բացեփաց արտահայտված թշնամանք: Փոխարենը Չամուռճյանն իրեն կարծես զգում է բարձր ամբիոնին կանգնած, որտեղից հանգիստ տոնով նախատում և դաստիարակում է երիտասարդ հողվածագրին: Բացահայտ թշնամանքի փոխարեն Չամուռճյանի հողվածը տոգորված է ծպտյալ քինախնդրությամբ ու ռիտով:³¹

Իբրև սաղմոս հնչող իր նախատական խոսքը Չամուռճյանը բաժանում է երկու հատվածի՝ փիլիսոփայականի և աստվածաբանականի: Ընդ որում առաջինն ուղղված է թե՛ Շահբեգին և թե՛ Նալբանդյանին, այն դեպքում, երբ երկրորդ մասը, ըստ հեղինակի, վեր է գռեհիկ Շահբեգի հասողությունից և ուղղված է միայն Նալբանդյանին: Առաջին՝ փիլիսոփայական հատվածում Չամուռճյանը ծանրանում է *բնական օրենքի* վերաբերյալ Նալբանդյանի վերևում մեջբերված որոշիչ պարբերության վրա: Նախ՝ նա, ոչ առանց հիմքի, նկատում է, որ այդ պարբերությունը հարագատ չէ տեքստին և ներդաշնակորեն հյուսված չէ նրա

²⁸ «Նալբանդեանցի մէկ նամակին վրայ», էջ 84:

²⁹ «Նալբանդեանցի մէկ նամակին վրայ», էջ 90-92:

³⁰ «Նալբանդեանցի մէկ նամակին վրայ», էջ 84:

³¹ Մոայլ այս զգացմունքների լավագույն դրսևորումը *Երեւակի* նույն համարի վերջում տեղ գտած առակն է՝ «Առակ բարոյական» վերնագրով: Այստեղ Չամուռճյանը մի փոքրիկ պատմություն է պատմում սոված գայլի մասին, որն այլ հիմարությունների հետ միասին, խաբվում է, երբ փորձում է ձի հռոշտել: Երբ գայլը մոտենում է ձիուն, վերջինիս ասում է. «Աստուած ինձ քեզ համար կերակուր է պատրաստել, եւ դու էլ ազգահ ուսող ես, ուստի կը խնդրեմ որ առաջ նալն ու մէխերս հանես, որ բողագումդ չցցուի եւ ապա կէ ր, գայլը երբ որ ատամները բաց արաւ նալը քաշելու, ձին մէկ պինդ քացի տուաւ, ռեխը ջարդեց, կեռիքը փշրեց եւ փախաւ»: Սրանից հետո անհաջողության մատնված և սոված գայլը սկսում է խորհել իր սխալների մասին. «Դու ո՞ր նալբանդեանցն էիր, կամ նալբանդ կամ նալբանդի որդի, որ մէխ ես քաշում, ու ատամներդ ջարդուփշուր անել տալիս, քո գործդ էր ձիոյ փորը պատռելը, վասն որոյ հիմի սոված սատակի»: Հաղթական նժույզի բարձր դիրքից Չամուռճյանը ամփոփում է իր առակի բարոյականը. «Մարդ՝ որ իւր սովորական գործը թողնի, ու ուրիշ գործի սկսի, օտար իւր բնութենից, իւր վարձը գայլի նման կստանայ»: Տե՛ս «Առակ բարոյական», *Երեւակ*, 1860, թիվ 87, էջ 104:

կառուցվածքին:³² Արևմտահայ քննադատի աչքում այդ պարբերության մեջ արտահայտված միտքը «Ռուսո հռչակաւոր անհաւատ հեղինակին՝ Պատճառ անհաւասարութեան վիճակաւ ՚ի մարդիկ խորագրով ճառէն է. եւ անցեալ դարուն վերջը եւ ներկայ դարուն կէսին (1848ին) Գաղղիա եւ ետքը բոլոր Եւրոպա տակն ի վրայ ընող սօսիալիստներուն կամ կարմիր հասարակապետականներուն դրութիւնն է» (էջ 88): Չամուռճյանի համար այս հատվածը քննադատելի է նաև առավել խորը՝ տեսական-աստվածաբանական տեսանկյունից:

Նա հարցականի տակ է դնում Նալբանդյանի դրույթի հիմքում ընկած հավասարության սկզբունքը՝ պնդելով, ի տարբերություն Նալբանդյանի, որ մարդիկ Աստծու կողմից հավասար չեն ստեղծված: Կինը և տղամարդը հավասար չեն. մեղք գործելուց հետո «կինը էրիկ մարդուն իշխանութեան տակը ձգեց, որով Ադամ իրաւունք մը աւելի ունեցաւ իր կնոջմէն. այս ինքն՝ կնոջը վրայ տիրելը» (էջ 88): Նմանապես էլ, համաձայն մովսիսական կամ տասնաբանյա օրենքի, «ծնողքներուն իրաւունքը իրենց զաւակացը իրաւունքին հաւասար չէ՛. ծնողք աւելի իրաւունք մը ունին իրենց տղոցմէն պատիւ ընդունելու» (էջ 89): Իսկ փիլիսոփայական հասկացությունների մակարդակում Չամուռճյանի համար խնդրահարույց է բնական և մարդկային օրենքների Նալբանդյանի բաժանումը: Նա կարծում է, որ Նալբանդյանի այս բաժանման արդյունքում «ընտանեկան և ընկերական» կարգը պաշտպանող մարդկային օրենքը դառնում է անբնական: Այնինչ իր ըմբռնմամբ՝ ի բնէ «ընկերական կենդանի» հանդիսացող մարդ արարածի համար ընտանեկան և ընկերական կյանքի պայմանները պաշտպանվում են բնական օրենքով, որը միաժամանակ ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ աստվածային տասնաբանյա պատվիրանների ամբողջությունը: Չամուռճյանն այս կերպ պաշտպանում է մարդու, մարդու բնության և նրա աստվածային սկզբի միասնությունն ընդդեմ սրանց միջև բաժանումներ և տարանջատումներ դնող Ռուսոյի և նրան հետևող Նալբանդյանի:

Եկեղեցական ու աստվածաբանական իր քննադատություններում Չամուռճյանը չի չքմեղացնում Պողոս վարդապետին և պահանջում է նրա հանդեպ խիստ պատիժ:³³ Բայց արևմտահայ քննադատի համար կտրականապես անընդունելի են ժողովուրդ-եկեղեցի հարաբերության վերաբերյալ Նալբանդյանի արած դատողությունները և այդ համատեքստում Պողոս վարդապետին քրեական պատասխանատվության ենթարկելու նրա պահանջը: Հոդվածում Չամուռճյանն, ըստ էության, ակնարկում է, որ այդ պահանջը ենթադրում է հարցը փոխադրել Օսմանյան տերության իրավասության տիրույթ, ինչն արդեն նշանակում է տերության բոլոր ժողովուրդների առաջ խայտառակել հայությունը՝ իշխանության ձեռքով մահվան կամ այլ խիստ դատավճռի ենթարկելով օրինազանց հոգևորականին: Հոգևորականների ընտրության և կարգալուծման գործընթացում ժողովրդի որոշիչ դերի մասին Նալբանդյանի պահանջը Չամուռճյանը դիտարկում է

³² «Նալբանդեանցի մէկ նամակին վրայ», էջ 87: Այսուհետ այս աղբյուրից մեջբերումները՝ տողամիջում:

³³ Չամուռճյանը հետագայում որոշակիորեն կփոխի բանավեճի այս փուլում արտահայտած իր հիշյալ դիրքորոշումը: Մասնավորապես 1860 թվականի *Երևակի* 95-րդ համարում վերջինս *Մեղու* պարբերականի խմբագրին «երեսով է տալիս» այն հանգամանքը (որքանով ստուգված կամ ճշմարտացի, մեզ հայտնի չէ), որ Պողոս վարդապետին վերագրվող հանցանքներից մեկը, Չամուռճյանի խոսքով, հերքվել է: Տե՛ս «Մեղուին հրատարակչին քանի մը խրատներ. Բ», *Երևակ*, 1860, թիվ 95, էջ 334:

որպես բողոքականության հստակ արտահայտություն՝ զուգահեռներ անցկացնելով Կալվինի (էջ 96) և միջնադարյան ռեֆորմիստներ «Ուիքլիֆ անգլիացու» ու «Արնալդոս Պրեշիացու» (էջ 100) գաղափարների հետ:³⁴

Շատ հետաքրքիր է Չամուռճյանի հողվածի եզրակացությունը: Պատվելին, ինչպես Չամուռճյանին անվանում էին Պոլսում, հորդորում է կրոնական ժողովին հանցանքը հաստատելու պարագայում խիստ և արագ պատժի ենթարկել Պողոս վարդապետին:³⁵ Սա, հեղինակի պնդմամբ, կվերացնի ողջ հրապարակային աղմուկը և կվերականգնի հավատացյալ համայնքի վստահությունը եկեղեցու հանդեպ, ինչի արդյունքում «ո՛չ Պ. Նալբանդեանցը եւ ո՛չ ուրիշ ո՛ր եւ իցէ՝ ազգին մէջ մոլորութիւն սերմանելու առիթ չեն ունենար» (էջ 101): Փաստորեն, Չամուռճյանը, ինչպես և Նալբանդյանը, պահանջում է արդարադատություն, սակայն սկզբունքորեն տարբեր են այն նպատակները հանուն որոնց պետք է արդարություն հաստատվի: Այստեղ ի հայտ է գալիս Չամուռճյանի՝ օրենքի ու արդարության լիովին այլ ըմբռնում. օրենքն ընդհանրապես նպատակ չունի արդիության քաղաքական իդեալներին համահունչ՝ ստեղծել գործող սուրբեկտի կարգավիճակով օժտված արդի հայ ժողովուրդ, ոչ էլ արդարադատությունը որևէ առնչություն ունի ազգի յուրաքանչյուր անդամի հետ: Այն չի սահմանվում նոր կարգ հաստատելու համար, ճիշտ հակառակը՝ այն կյանքի է կոչվում հանուն անհավասարության սկզբունքի վրա հիմնված նվիրապետական եկեղեցական կարգի պահպանության և պաշտպանության: Ավելին, օրենքը ոչ թե միտված է ճնշվածների իրավունքները հաստատելուն, այլ պահպանում է հաստատված կարգի ու դրվածքի տիրապետությունը:

Ուշադիր ընթերցելով Չամուռճյանի այս հողվածը՝ նկատում ենք, որ այն լիովին կառուցված է նվիրապետական սկզբունքով կազմված կարգի միասնականության և ամբողջականության գաղափարի շուրջ, ինչն անհրաժեշտաբար դատապարտում է կարգի ներսում ցանկացած կտրուկ փոփոխություն, տրոհում, բաժանում ու հակասություն: Այս տեսանկյունից Նալբանդյանի նամակը խնդրահարույց է մի քանի մակարդակներում միաժամանակ: Քերականական կառուցվածքով, Չամուռճյանի աչքում նամակի տեքստը լի է շարահյուսական աններդաշնակություններով (այդ թվում բնական օրենքին վերաբերող պարբերությունը): Տրամաբանական կառուցվածքով՝ դրանում առկա են տարատեսակ հակասություններ (էջ 87):³⁶ Փիլիսոփայական կանխենթադրույթներով՝ այն

³⁴ Խոսքն այստեղ սխալաստիկ փիլիսոփա և աստվածաբան Ջոն Ուիքլիֆի և իտալացի ռեֆորմիստ Առնոլդ Բրեշիացու մասին է: Առաջինը հետմահու հայտարարվել է հերձվածող, իսկ երկրորդն իր հայացքների ու վարդապետության համար մի քանի անգամ աքսորվել է, ապա մահվան դատապարտվել:

³⁵ Չամուռճյանի այս հորդորի մասին տե՛ս «Նալբանդեանցի մէկ նամակին վրայ», էջ 101:

³⁶ Իբրև այսպիսի հակասության մի օրինակ, Չամուռճյանը ծանրանում է Նալբանդյանի այն հիմնադրույթի վրա, որ Աստված բոլոր մարդկանց հավասար է ստեղծել.

Հիմայ մենք կը հարցընենք նամակին հեղինակին թե որկե՞ց է առեր ըսելը թէ մարդիկ հաւասար իրաւունքներով ստեղծուեցան Աստուծմէն. Աստուած երկու մարդ ստեղծեց. մէկը Ադամ եւ միւսը Եւա: Թէ որ անմեղութեան մէջ մնային նէ՛ իարու հաւասար իրաւաց տէր կըլլային կամ չէին ըլլար. անոր վրայ խօսելուն բան չունիմք: Հիմակուան ծնածները անմեղութեան վիճակի մէջ ծնած չեն. եւ Պ. Մ. Նալբանդեանցը հիմակուան մարդոց համար կը խօսի: Ուստի այս վիճակին վրայ աստուածային վճիռը կարծէ հիմայ, որ կինը էրիկ մարդուն իշխանութեանը տակը ձգեց, որով Ադամ իրաւունք մը աւելի

փեղեկում է աստվածային սկիզբ ունեցող օրենքը և դրանից տարանջատում բնական ու մարդկային օրենքները: Վերջապես, եկեղեցական իր դիրքորոշումներով՝ այն, որդեգրելով բողոքական սկզբունքներ, բաժանումներ ու նվիրապետական փոփոխություններ է մտցնում Հայ առաքելական եկեղեցու կառուցվածքի մեջ: Չենք սխալվի թերևս, եթե ասենք, որ Չամուռճյանի հեգնոտ խաղը «Պ. Նալբանդյանցի» և վերջինիս կեղծանվան՝ «Ս. Շահբեգի» հետ, դրանց միմյանց հակադրումն արտացոլում է նաև Նալբանդյանի՝ անձնավորության երկատման Չամուռճյանի քննադատությունը: Փոխարենը, ինքը՝ Չամուռճյանը չի հակադրվում այն հասարակական միջավայրին, որում ապրում է, և բանավիճում է համաձայն ընդունված կանոնների. հենց դրանց օգնությամբ և ընձեռած հնարքներով է փորձում հակադրել Նալբանդյանի հարձակմանը: Պատվելին, կարելի է ասել, կամա, թե ակամա, այս դրվագում հանդես է գալիս իր հասարակական պայմանների, դրանցում ձևավորված սովորությունների ու կանոնների, մի խոսքով՝ իր բարքի հետ հաշտ ու համերաշխ անձնավորության դիրքից: Այնինչ Նալբանդյանի ողջ հողվածի նպատակն էր «սպանել» անձամբ իր և հայ ժողովրդի՝ իր ըմբռնմամբ հնացած ու հետամնաց նիստուկացի բարբարոսություններն ու վերացնել այդ վարքուբարքի պակասությունները:

Չամուռճյան-Նալբանդյան բանակռվի գագաթնակետը հանդիսացող այս հողվածին հետևում է Նալբանդյանի պատասխան գրքույկը՝ *Երկու տողը*: Այստեղ նա քննադատում է Չամուռճյանին՝ որպես ժամանակի ընթացքից ետ պահող, չուսավորված մեկի, որն իր «խավար տգիտությամբ», յուր սովետական մեծ վայելչությամբ» փորձում է փիլիսոփայի իր հանած սին անունը պաշտպանել:³⁷ Նրա աչքում Չամուռճյանն այլ բան չի անում, քան «ճոճալ մի տղայամտութենից դեպի մյուս սովետությունը, մի սխոլաստիկականությունից դեպի մյուս արեղայամտությունը» (էջ 12):

Մխուլաստիկականության մեջ մեղադրանքը Նալբանդյանը բերում է նաև քաղաքական հարթություն և մեղադրում Չամուռճյանին կաթոլիկ եկեղեցուն ենթակա, իր ըմբռնմամբ ազատախոհության թշնամի հանդիսացող «եզվիտների» ձեռքին գործիք լինելու մեջ (էջ 12):³⁸ Չամուռճյանի հողվածը ռուսահայ հրապարակախոսի համար ոչ այլ ինչ է, քան ազատության բռնաբարություն (էջ 13), որին երիտասարդ հրապարակախոսը հակադրվում է՝ առավել սրելով իր նախորդ հողվածում արտահայտած պահանջները: Նա դարձյալ պնդում է, որ «եկեղեցին ազգն է, իսկ հոգևորականությունը սպասավոր այդ եկեղեցուն» (էջ 16) և այդ պատճառով առաջին հերթին պատասխանատու է քաղաքացիական օրենքների առաջ: Ավելին, Նալբանդյանը բարձրաձայնում է «հայոց եկեղեցու ոտքից մինչև գլուխ *ռեֆորմի*» (ընդգծումը՝ Նալբանդյանի) անհրաժեշտության մասին (էջ 19):

ունեցաւ իր կնոջմէն. այս ինքն՝ կնոջը վրայ տիրելը: Ասով Նալբանդեանցին նամակին առաջին ըսածը սուրբ գորց չհամաձայնիր:

³⁷ Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4 (Երևան: ՄՍՀ ԳԱ, 1983), էջ 9: Այսուհետ այս աղբյուրից մեջբերումները՝ տողամիջում:

³⁸ Կաթոլիկ եկեղեցու հիշյալ կարգի հանդեպ Նալբանդյանի վերաբերմունքի մասին տ՛ես նրա «Հիսուսեանք» աշխատությունը, ըստ՝ Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 2 (Երևան: ՄՍՀ ԳԱ, 1980), էջ 84-171:

Նշանակալի է, թե ինչպես է Նալբանդյանը պատասխանում հակառակորդի այն մեղադրանքներին, թե իր փիլիսոփայական դիրքորոշումների ակունքում ընկած են Ռուսոյի դրույթները: Նախ նա առերևույթ մերժում է այդ մեղադրանքը. «Սկզբունքների համար մեզ տրված սոցիալիստ, կարմիր հասարակապետական, Ժ. Ժ. Ռուսոյի դրույթները ընդունող, և այլն և այլն և այլն ածականների վերա միօրինակ ժպտում ենք և շտապում ենք հայտնել, որ չենք ընդունում ոչինչ հեղինակություն (autorité) և մեր ամբաստանված նամակի մեջ և ոչ անգամ մի բառ կա Ժ. Ժ. Ռուսոյից» (էջ 11): Որից հետո, սակայն, նա հաստատում է իր համար Ռուսոյի մտքի կարևորությունն ու արժեքը.

Բայց թե երկու անգամ երկուքը չորս է ինչպես Ժ. Ժ. Ռուսոյի համար, նույնպես և իմ համար, այդպիսի դիպվածում Ժ. Ժ. Ռուսոյի դրության հետևող չեղանք, այլ ճշմարտության, իսկ ճշմարտությունը մի մարդու սեփականություն չէ, թեև պ. Չամուռճյանը այդ մասին ևս հայտնել է յուր երեխայամիտ, անդաստան պահանջողությունը:

Հարգել և պատվել հանճարը և բանականությունը ուսած լինելով վաղուց, անունից երկյուղ չունինք, ո՛չ Ռուսոյի և ոչ Վոլթեռի, այո՛ պարտական իսկ ենք մեծարել և հարգել հանճարը և բանականությունը, այն աստվածային քուրանները, որոնցից առաջին անգամ դուրս թռան ազատության կայծերը (էջ 11):

Ուրեմն, բարիկադի մի կողմում գտնվող փիլիսոփայական մակարդակում իր հակառակորդին մեղադրում է Ռուսոյի հետևորդը լինելու մեջ, անգամ նրա կոնկրետ աշխատությունը մատնանշում, որտեղից Նալբանդյանը փոխառել է իր գաղափարները: Ինքը՝ Նալբանդյանը, մերժում է այդ կապը, թեև խոստովանում է իր հարգանքն ու համակարծությունը Ռուսոյի և այլ լուսավորիչների հետ: Ինչպե՞ս հասկանալ այս իրադրությունը, արդյո՞ք մենք գործ ունենք, ինչպես կպնդեր Նալբանդյանը, ընդամենը մտավոր անշարժության մեջ թաղված մի պահպանողականի հետ, որն առանց որևէ ծանրակշիռ հիմքի քաղաքական և անձնական նկատառումներով իրեն արգահատելի ցանկացած մեկին շտապում է մկրտել «անհավատ», «վոլտերական», «ռուսոյական» բնորոշումներով: Թե՞ հակառակը, Նալբանդյանը, մարտավարական նկատառումներով, ինքն իրեն հակառակորդների հարձակումից ապահովագրելու համար, պարզապես խուսափում է ընդունել իր ռուսոյական հենքը: Նալբանդյանի հողվածում տեղ գտած բնական, մարդկային ու աստվածային օրենքների հասկացություններն ու հավասարության սկզբունքը, հիրավի, Ժան-ժակ Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության համար կենտրոնական բաղադրիչներ են: Սակայն, Նալբանդյանի տեքստում Չամուռճյանի մատնանշած հատվածն իրականում արտահայտում է բավականին ընդհանուր դրույթներ: Ո՛չ բնական օրենքի տեսությունը, ո՛չ էլ դրա հիման վրա կառուցված մարդկային օրենքի և մարդկանց հավասարության սկզբունքը հատուկ չեն միայն Ռուսոյի մտքին: Նոր ժամանակներում՝ Ռուսոյից շատ ավելի վաղ, բնական օրենքի շուրջ են խորհել շատ ու շատ հեղինակներ, այդ թվում՝ վաղ արդի մտածողներ Հուգո Գրոտիոսը, Թոմաս Հոբբսը, Ջոն Լոքը և ֆրանսիական լուսավորիչների ճնշող մեծամասնությունը: Նույնպես և մարդկանց բնական հավասարության սկզբունքը Ռուսոյի հայտնագործությունը չէ. այն իր տարբեր արտահայտություններն է գտել նույն Հոբբսի ու

Լոքի գրվածքներում: Այս նեղ՝ փիլիսոփայական եզրութաբանական իմաստով, թերևս, սխալ չէ անգամ Նալբանդյանի այն պնդումը, որ իր հողվածում «և ոչ անգամ մի բառ կա Ժ. Ժ. Ռուսոյից»:

Այնուամենայնիվ, Նալբանդյանի համար Ռուսոյի գաղափարների ու մտայնությունների հետ կապը շատ ավելի խորն է, քան այս կամ այն գաղափարի որդեգրումը, այս կամ այն տեսության պատճենումն ու վերարտադրումը: Նալբանդյանն, ազդված լինելով Ռուսոյի և նրա թողած մտավոր ժառանգության առանցքային գաղափարներից, միաժամանակ կիսում է վերջինիս հետ մի հիմնարար դիրքավորում. սուր հակադրումն իրեն ծնած արդի աշխարհում հաստատված բարքերին ու այդ բարքերը բարոյական սկզբունքների վրա հիմնվելով քաղաքական քննադատության ենթարկելու մոտեցումը Ռուսոյի փիլիսոփայությունը տոգորող առանցքային մտայնություններից է: Հիրավի, Նալբանդյանի տարբեր երկեր պարունակում են Ռուսոյի գաղափարների բազում ուղղակի ու անուղղակի արձագանքներ:³⁹ Ավելին, Նալբանդյանն ամուր էմոցիոնալ թելերով է կապված ժննցի փիլիսոփայի կերպարի հետ, ինչպես վկայում է Պետրոպավլովյան բանտում գրված նրա բանաստեղծություններից մեկը նվիրված Ռուսոյի հիշատակին:⁴⁰ Բանակովի վերոհիշյալ դրվագը միաժամանակ ցույց է տալիս, որ Չամուռճյանն էլ իր հերթին քաջատեղյակ էր Ռուսոյի փիլիսոփայությանը, այն աստիճան, որ ասես «հոտառությամբ» էր զգում վերջինիս ազդեցությունն իր հակառակորդի տողերում: Այս առումով, թեև անսպասելի, սակայն օրինաչափ պետք է համարենք այն հանգամանքը, որ Չամուռճյանը կամ նույն ինքը՝ Հովհաննես Տեր-Կարապետյանն է առաջին անգամ՝ 1829 թվականին հայերեն թարգմանել Ռուսոյի կարևորագույն քաղաքական երկը՝ *Հասարակական դաշինքը*: Ֆրանսիական լուսավորիչներն ընդհանրապես Չամուռճյանի գործունեության ողջ ընթացքում կենտրոնական դեր են խաղացել բոլոր այն պարագաներում, երբ խոսք է բացվել քաղաքական փիլիսոփայական հարցերի վերաբերյալ: Չամուռճյանի աշխարհայացքի և մտածողության մեջ նրանք հանդես են եկել պայքարի գլխավոր թշնամու ու նշավակության առաջնային թիրախի դերում: Հետևաբար այս երկու գործիչների համար էլ Ռուսոյի միտքը շատ ավելի խորը նշանակություն ունի:

Հանձինս այս երկու՝ միմյանցից խիստ տարբեր հրապարակախոսների՝ մենք գործ ունենք հայ իրականության մեջ Ռուսոյի՝ էական կետերում տրամազծորեն հակադիր երկու ընթերցումների հետ: Երկու ընթերցումներն էլ ձևավորվել են հայ իրականությունն արդիականացնելու փորձերի և դրանց հակազդեցությունների բովում: Եվ այս առումով սրանք կարևոր դիտանկյուններ են բացում հայ իրականության մեջ 19-րդ դարի արդիացման գործընթացն ըմբռնելու համար: Պետք է ուրեմն պարզել, թե հայ իրականության մեջ ինչ հանգամանքներում ու ինչ միտումների արդյունքում են ձևավորվել այս երկու ըմբռնումները, և թե իրենց հերթին որքանով են այս մտայնություններն ազդել տեղական արդիացման հետագա ընթացքի վրա:

³⁹ «Ռուսոյական մոտիվներ» միանշանակ առկայության մասին Նալբանդյանի հատկապես ուշ շրջանի երկերի մեջ փաստում է, օրինակ, Աշոտ Հովհաննիսյանը, տե՛ս նրա, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 538-540:

⁴⁰ Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 1 (Երևան: ՄՍՀ ԳԱ, 1979), էջ 124-125:

ՄԱՍ I

ՉԱՄՈՒՃՅԱՆԸ՝ ՈՐՊԵՍ ՌՈՒՍՈՅԻ ՔՆՆԱԴԱՏ

Գլուխ 1. Չամուռճյանի հասարակական և մտավոր հենքը

Չամուռճյանի մտածողությունն ընդհանրապես և եվրոպական լուսավորիչների նրա ըմբռնումը՝ մասնավորապես, ձևավորվել են Օսմանյան կայսրության ամենաակտիվ առևտրական կենտրոններ Բուրսայի և կյանքի ավելի ուշ շրջանում Պոլսի քաղաքային մթնոլորտում՝ տեղի հայ համայնքի կյանքի հետ սերտ կապի մեջ:⁴¹ Բուրսայի կամ, ինչպես տեղի հայերն էին այն անվանում, Պրուսայի հայ համայնքը տնտեսապես հիմնված էր կայուն վաճառականության և արհեստագործության վրա: Հաստատված սովորություններով ու կենցաղավարությամբ այս համայնքը հարմարված էր օսմանյան մշակույթին ու քաղաքական կյանքին, ընդհուպ այն աստիճան, որ տեղի հայերի մեծամասնությունը թրքախոս էին:⁴² Բուրսայի հայությունն առանձնանում էր բազում այլ հայ համայնքներից նրանով, որ (մասնավորապես շերամագործությամբ զբաղվելու կայուն ավանդույթի բերումով) այնտեղ գաղթականությունն ու պանդխտությունը մեծ դեր չունեին: Այս հանգամանքի բերումով բուրսացիները շատ նախանձախնդիր էին իրենց վարքուբարքի պահպանության հանդեպ և առավել կասկածով էին մոտենում ցանկացած նորամուծությունների. մի իրողություն, որ չէր կարող իր զգալի ազդեցությունը չունենալ օտարամուտ եվրոպական հեղափոխական գաղափարների հանդեպ բուրսացի Չամուռճյանի վերաբերմունքի վրա (էջ 23-24):

Չամուռճյանը միակ արու գավակն էր խանութպան մուշտակագործի ընտանիքում և ուրեմն՝ հոր գործի ենթադրյալ շարունակողը: Առևտրական առօրյային զուգընթաց պատանի Հովհաննեսը սովորում էր եկեղեցու տնօրինման տակ գտնվող թաղային դպրոցում: Իսկ երբ հայրը որոշում է նվիրվել եկեղեցական գործին և քահանա ձեռնադրվել, տասնհինգամյա պատանին երես է թեքում վաճառական կյանքից և ուշադրությունը սևեռում կրթության ու գրական կյանքի վրա: Իր ուսումը նա շարունակում է Արմաշի վանքում, որն այդ ժամանակ արդեն բավական հարուստ գրադարան ուներ՝ համալրված մասնավորապես մխիթարյանների հրատարակած

⁴¹ Պոլսի հայ համայնքի մասին տե՛ս *Armenian Constantinople*, (խմբ.) Richard Hovhannisian, Simon Payaslian (Costa Mesa: Mazda, 2010)

⁴² Չամուռճյանի վերաբերյալ միակ ամբողջական կենսագրական աշխատությունն իր աշակերտի՝ արևմտահայ պատմաբան և կրոնափիլիսոփա Հարություն Մրմրյանի հատորն է, որի վրա ենք գլխավորապես հիմնվել Չամուռճյանի հենքը քննարկելիս: Տե՛ս և Յարութին Մրմրեան, *Տասնեփններորդ դար եւ Յովհ. Պրուսացի Տէրոյէնց* (Կ. Պոլիս: Զարդարեան Եղբարք, 1908), էջ 23: Այսուհետ այս աղբյուրից մեջբերումները՝ տողամիջում: Գլխավորապես հենվելով Մրմրյանի աշխատության վրա՝ Չամուռճյանի կյանքին ու գործունեությանը հպանցիկ անդրադառնում է նաև Հակոբ Օշականը, տե՛ս Հակոբ Օշական, *Համապատկեր արեւմտահայ գրականության*, հ. 1 (Երուսաղեմ: Տպարան սրբոց Յակոբեանց, 1945), էջ 136-146:

գրքերով: Բայց քանի որ պատանին ցանկություն չուներ կրոնական ծառայության անցնելու, նրա հարաբերությունները վանահոր հետ լարվում են և որոշ ժամանակ անց նա ստիպված է լինում լքել վանքը: Ինքնակրթության ու գրական գործունեության համար Չամուռճյանը վերադառնում է հայրենի Բուրսա, որտեղ սկսում է մասնավոր դասավանդմամբ զբաղվել, և «վանուսումնական և լեզուագիտական համբար» է հանում (էջ 30-35):

Կարևոր է նշել, որ նաև իր ընտանեկան առևտրական կապերի օգնությամբ Չամուռճյանն իր հետագա գործունեությունը լծորդում է թե՛ քաղաքական և տնտեսական մեծ իշխանություն ունեցող հայ ամիրայական դասի, ներկայացուցիչների՝ մասնավորապես Պալյան ամիրայի, թե՛ հենց բուն Օսմանյան կայսրության իշխանությունների հետ: Իշխանական այս շրջանակների շահերը սպասարկելով և միաժամանակ սրանց օգնությամբ էր Չամուռճյանը հարթում իր ճանապարհը, հաղթահարում իրեն հանդիպած խոչընդոտները և բացում գործունեության նոր ասպարեզներ: Հատկանշական է, օրինակ, որ Պալյան ամիրայի միջնորդությամբ են եկեղեցական մարմինները հետ կանգնում Չամուռճյանին հայ եկեղեցում հաղորդությունից զրկելու նախաձեռնությունից, որի պատճառ նրա հայ աշակերտների շրջանում կաթոլիկ դառնալու դեպքերն էին հանդիսացել: Մյուս կողմից, օսմանյան տերության ղեկավար մարմինների հետ կապերն էին, որ բացում էին արտաքին աշխարհի հետ հարաբերությունների լայն հնարավորություններ: Տեղափոխվելով Պոլիս և աշխատելով սպարապետ Հյուսրև Մեհմեդ փաշայի մոտ որպես ֆրանսերենից թուրքերենի թարգմանիչ՝ Չամուռճյանը հնարավորություն ունեցավ ավելի մոտիկից՝ գործնական շփումների միջոցով ծանոթանալ եվրոպական քաղաքակրթությանն ու մտքին:⁴³

Իհարկե, եվրոպական քաղաքակրթության հետ առնչությունները Չամուռճյանի պարագայում չէին սահմանափակվում վերոհիշյալ շփումների շրջանակով, դրանք շատ ավելի խորն էին կապված ոչ միայն քաղաքական, այլև տնտեսական, կրոնական ու մշակութային իրողությունների հետ: Մասնավորապես, Չամուռճյանի մտածողության ու աշխարհայացքի վրա չէր կարող չազդել այն հանգամանքը, որ 19-րդ դարի սկզբին կայսրության հատկապես մեծ քաղաքներում առևտուրը սերտորեն կապված էր ֆրանսիական ու իտալական կապիտալի հետ:⁴⁴ Իտալա-ֆրանսիական կապիտալի ներկայությունն իր հետ բերում էր զգալի մշակութային ազդեցություն, և այս առումով օրինաչափ պետք է համարել այն, որ երիտասարդ Չամուռճյանի ուսանած առաջին երկու օտար լեզուները հենց իտալերենն ու ֆրանսերենն էին: Կրոնական տեսանկյունից նույնպես 19-րդ դարի սկզբին մեծ էր հայ իրականության մեջ եվրոպական քրիստոնեական երկու մեծ ավանդույթների՝ կաթոլիկության ու բողոքականության ներկայությունը: Չամուռճյանի գործունեության տարիները համընկնում են այն ժամանակաշրջանի հետ, երբ գնալով թափ էր առնում հայ կաթոլիկ ու հայ բողոքական

⁴³ Չամուռճյանի կենսագիր Մրմրյանը գրում է. «Հո՛ն է, որ կը ներկայանան իրեն առաջին առիթներն աւելի՛ ևս սրելու իր միտքն՝ եւրոպական ու պետական գաղափարներու և բարքերու հետ անմիջական շփումներու մէջ»: Տե՛ս Մրմրբեան, *Յովհ. Պրոուսացի Տէրոյենց*, էջ 50:

⁴⁴ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 353:

համայնքների ձևավորումը և դրանց անջատումը Հայ առաքելական եկեղեցուց իրողություն, որ մեծ հուզումներ ու լարումներ էր առաջացնում հայ համայնքի ներսում:⁴⁵ Միաժամանակ հայ եկեղեցական շրջանակներում, մասնավորապես՝ Արմաշի վանքում Չամուռճյանի ստացած կրթությունը նույնպես անմասն չէր եվրոպական ազդեցությունից: Կայսրության առափնյա հարուստ քաղաքների հայ մտավոր կյանքում 19-րդ դարի առաջին կեսին մեծ էր Կաթողիկ եկեղեցու անդամ Մխիթարյան միաբանության գրական ազդեցությունը: Հայալեզու իմաստասիրական, աստվածաբանական, պատմական, լեզվագիտական գրականության զգալի մասը, եթե ոչ ճնշող մեծամասնությունը, կապված էր Մխիթարյան միաբանության հրատարակությունների հետ: Չամուռճյանի մտավոր զարգացման վրա վճռական ազդեցություն են ունեցել, մասնավորապես, մխիթարյաններ Միքայել Չամչյանի, Ստեփանոս Ագոնցի և Ղուկաս Ինճիճյանի պատմության և աշխարհագրության վերաբերյալ հատորները, ինչպես նաև մխիթարյանների թարգմանությամբ լույս տեսած կաթողիկ աստվածաբան Անտուան Գոդենի՝ փիլիսոփայության քառաստոր դասագիրքը (էջ 29): Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ եկեղեցական վերոհիշյալ լարումների հետևաբերմին Չամուռճյանին ողջ կյանքում մեղադրել են կաթողիկոսությանը հարելու և անգամ կաթողիկ եկեղեցու, մասնավորապես ճիզվիտների գործակալը լինելու մեջ (էջ 39, 79):

Գլուխ 2. Հասարակական դաշինքի Չամուռճյանի թարգմանությունը և ֆրանսիական լուսավորիչների նրա ըմբռնումը

Այսպես, առևտրական կապերի, հայ և թուրք իշխանավորների հետ ունեցած առնչությունների ու հայ համայնքի՝ հակասություններով լի դավանաբանական ու մշակութային կյանքի բովում է Չամուռճյանը ձևավորել եվրոպական քաղաքակրթության ու մտքի հանդեպ իր վերաբերմունքը: Այս պայմաններում, Հյուսրն փաշայի ենթակայությամբ ֆրանսերենից թուրքերենի թարգմանիչ լինելու շրջանում է, որ Չամուռճյանը հայերեն է թարգմանել Ռուսոյի *Հասարակական դաշինքը* (էջ 43):

Ռուսոյի քաղաքական կարևորագույն աշխատությունը Չամուռճյանը թարգմանում է գրաբար: Թարգմանության ձեռագիր օրինակը պահվում է թարգմանչի ժառանգների արխիվում ու երբեք չի հրապարակվել և որքանով մեզ է հայտնի, լայն, եթե ընդհանրապես որևէ, շրջանառություն չի ունեցել: Դժվար է պատմականորեն հստակ ասել, թե որոնք էին այս երկը թարգմանելու դրդապատճառները և թե ինչ պայմաններում է այն իրականացվել:⁴⁶ Այս առումով հետաքրքիր է Չամուռճյանի կենսագիր Հարություն

⁴⁵ Տե՛ս Մրմըրեան, *Յովհ. Պրուսացի Տէրոյենց*, էջ 46-53:

⁴⁶ Մրմրյանը գրում է, որ Չամուռճյանը «1828ին կերթայ Ատաբազար դասախօսելու Ս. Հրեշտակապետի դպրոցը. և 1830ին սկզբներէն ամուսնանալով՝ կուգայ Նիկոմիդիա, ուրկէ՝ ատեն անցնելէ ետէւ՝ վերջապէս կուգայ Պոլիս»: Տե՛ս Մրմըրեան, *Յովհ. Պրուսացի Տէրոյենց*, էջ 41: Պոլսում նա անցնում է Հյուսրն Մեհմետ փաշայի մոտ ֆրանսերենից թուրքերեն թարգմանության գործին «և կնուիրէ իր պարապոյ ժամերն իր պատմականին ու փիլիսոփայականին մշակութեան. Ֆրանսերէնէ իր առաջին թարգմանութիւնն ալ՝ Ժընէվցի

Մրմրյանի այն պնդումը, որ թարգմանությունը Չամուռճյանը կատարել է «առիթով վեճի մը՝ թե թարգմանութիւն մը կըրնա՛յ պահել բնագիրին հարազատ գեղեցկութիւնը»:⁴⁷ Թարգմանության ծրագրային նպատակները և դրոյապատճառները, սակայն, կարելի է հասկանալ ձեռագրի մեջ Ռուսոյի տեքստին արված ծանոթագրություններից ու տեքստին կից առաջաբանից, վերջաբանից ու քննադատական հեղինակային մի փոքրիկ աշխատությունից, որը կրում է «Ճառ՝ի վրայ անհակառակութեան քրիստոնէական հաւատոց և արհեստի կառավարութեան. ընդդէմ Ռուսոյի և նմանեաց նորա. հանդերձ լուծմամբք առարկութեանց» վերնագիրը: Այս բոլոր տեղերում Չամուռճյանը Ռուսոյին համարում է նյութապաշտ հերձվածող, իսկ նրա երկը հակասություններով լի անհետևողական մի գործ: Երիտասարդ թարգմանիչը պնդում է, որ Ռուսոյի «մատեան լի է հակասութեամբ. որպէս ՚ի ծանօթութիւն անդ յորս ընդ մերում խակամտութեանս աշխատասիրեցաք, ակն յայտնի տեսանի. այլ և առաւել ևս ՚ի վերջին ճառի անդ ՚ի չորրորդ գլուխն յայտնի արարաք ընթերցողին»:⁴⁸ Ավելին, Չամուռճյանը կարծում է, որ այնքան բացահայտ ու ակնբախ են այս հակասությունները, որ այս «աղանդն» իր անհետևողական վարդապետությամբ ունակ չէ անգամ կախարդելու մարդու միտքը, ոչ էլ կարող է «ըմբռնել ՚ի ծուղակի»:⁴⁹ Այս ամենը ցույց տալու ու ապացուցելու նպատակով է Չամուռճյանն իր պնդմամբ ձեռնարկել Ռուսոյի քաղաքական երկի թարգմանությունը՝ համապատասխան քննադատական դիտողություններով (էջ 333):

Ձեռագրի առաջաբանն ու վերջաբանը թույլ են տալիս գաղափար կազմել, թե ինչ սկզբունքների վրա է հիմնված Ռուսոյի և նրա հետ մեկտեղ «սոցա աղանդի»՝ 18-րդ դարի ֆրանսիացի լուսավորիչների Չամուռճյանի քննադատությունը.

Մին և ճշմարիտն կրկին յատկութիւնք էակի անաբաժանելի՛ք են ՚ի միմեանց. ճշմարտութիւն թե՛ և բազմապատիկ՝ աղխաղխեա՛լ է ընդ միմեանս շղթայօրէն. որոյ առաջին անուր է գոյութիւն Աստծոյ. և վերջինն՝ օգուտ արարածոց իւրոց՝ գորոց ինքն իննամս ունի. ՚ի մէջ երկուց կետից միում ուղղորդի միայն հնա՛ր է գալ. որ շեղի ՚ի միոջէ յայսցանէ՝ հարկիւ հակասութիւն ինչ յինքեան պարունակէ. ուստի և զմիտս ո՛չ յանկուցանէ: Այս պատճա՛ռ է՝ զի որք ընդ արտուղի գնան յուղղեան ճանապարհէն՝ միտք նոցա, կամ որ նո՛յն է ասել՝ խիղճ մտաց նոցա տազնապէ գնոսս և սոգտանէ (էջ 334):

փիլիսոփային *քաղաքական իրաւունքի* գիրքը՝ նոյն միջոցներուն կատարած է...», Մրմրեան, *Յովհ. Պրուսացի Տէրոյենց*, էջ 43: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ թարգմանությունը պետք է արված լինէր Պոլսում, այն էլ ամենաշուտը 1830 թվականին, այնինչ ձեռագրի առաջին էջում ընթերցում ենք. «Թարգմանեալ ՚ի գաղղիական բնագրէ ՚ի հայ բարբառ, ՚ի Յովհաննէ Տէր-Կարապետեան Պրուսացոյ/ ՅԱտաբագար:/ յամի Տեառն/1829/ ՚ի մարտի. 27»: Տե՛ս ԳԱԹ, Ատոմ և Նվարդ Տերոյենցի ֆոնդ, գ. 46, էջ 1: Թերևս այս հակասությունը կարելի է լուծել, ենթադրելով, որ Ատաբագարում իր ուսուցչության ընթացքում Չամուռճյանն արդեն պատրաստվում էր Պոլսում ապագա թարգմանական գործունեությանը. այս առումով է գուցե, ըստ Մրմրյանի, *Դաշն ընկերական* ձեռագիրը գրվել «նոյն միջոցներուն», ինչ իր ծառայությունը Հյուսիս փաշայի մոտ:

⁴⁷ Մրմրեան, *Յովհ. Պրուսացի Տէրոյենց*, էջ 43:

⁴⁸ ԳԱԹ, Ատոմ և Նվարդ Տերոյենցի ֆոնդ, գործ 46, էջ 333-334: Այսուհետ այս աղբյուրից մեջբերումները՝ տողամիջում: Չամուռճյանի ձեռագրից մեջբերված հատվածներում առավելագույնս աշխատել ենք պահել բնագրի ուղղագրությունը: Սակայն տեքստն առավել ընթերցելի ու հասկանալի դարձնելու նպատակով բացել ենք նրա գործածած հապավումները և միօրինակության բերել մեծատառերի և փոքրատառերի օգտագործումը:

Ճշմարտությունը, համաձայն Չամուռճյանի մոնիստական հայացքի, հենված է Աստծու գոյության վրա: Աստծու գոյության սկզբնաղբյուրի վրա շղթայի տրամաբանությամբ կառուցվում է ողջ գոյությունը և ողջ ճշմարտությունը: Ընդ որում՝ միասնական ճշմարտության տարբեր օղակների միջև կապը հաստատվում է տրամաբանության կանոններով, որոնք մի ճշմարտությունից հանգեցվում են մեկ այլ ճշմարտության: Սա է այն երաշխիքը, որ ապահովում է մտածողի մտքի ընթացքի անհակասականությունը և բովանդակ ճշմարտության միասնական ներդաշնակությունը: Շղթայի առաջին օղակը, դրա վերջին օղակը և այս երկուսի միջև կապ հաստատող մտահանգման սիլլոգիստական եղանակն այն մտավոր կոորդինատներն ու փարոսներն են, որոնց շնորհիվ մարդը, մտածողն ապաժամանակյա, հավիտենական ճշմարտությունների հարթության վրա գերծ է մնում հակասություններից և դրանց հարուցած տագնապներից ու փեղեկումներից: Եվ հակառակը՝ այս շղթայից ցանկացած շեղում, կապերի սխալ անցկացում ընկալվում է իբրև խտտորում ճշմարտությունից ու հակասություն, որը հատուկ է ճշմարիտ հավատքից հերձված աղանդավորությանը: Աստվածային ներդաշնակ կարգը խաթարել փորձող աղանդները, որոնց շարքին է դասում Չամուռճյանը Ռուսոյի փիլիսոփայությունը, իրենց ուսմունքներով միաժամանակ խռովում ու հուզում են իրենց և այլոց հոգեկան անդորրը, հարուցում տագնապներ ու բորբոքում կրքեր: Այս վերջինն է թերևս վերոհիշյալ աղանդների մեծագույն չարիքը, որից գերծ պահելու շնորհով է օժտել քրիստոնյային Աստված.

Ուստի փառս տացուք աստուծոյ մեք քրիստոնէայքս, որ արժանիս արարեալ գմեզ 'ի սուրբ հաւատս իւր դաստիարակիլ՝ յայդպիսի խայթից խղճի մտաց և 'ի տագնապէ անխորշելի հակասութեանց փրկեաց գմեզ: Բազմաստուածութիւն հեթանոսաց բարձաւ. անաստուածութիւն յատուկ է անկիրթ ազանց. Աստուած անխնամ աշխարհի նո՛յն է թէ եղիցի և թէ ո՛չ. ինամեալ նորա գաշխարհս առանց ումեք յայտնելոյ զկամս իւր՝ է՛ թողուլ զմարդն անխնամ. զպատուականագոյնն 'ի ստեղծուածս իւր որ յաշխարհի յայսմիկ: Յայտնեաց մեզ աստուածաշունչ գրովք իւրովք, նոր և հին կտակօքն, յորոց ուսանիմք զամենայն կամս և զամենայն տնտեսութիւն աստուածային. ապա չի՞ք բանաւոր և՛ մտաց յանկուցիչ հաւատք 'ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցայժմ. բաց 'ի հաւատոցն հիմնելոց յաստուածային յայտնութիւնսն. և ո՛չ այլ կարէ լինել: Քանզի արդարանայ և յայսմիկ առաքելոյն ասել. «մի հաւատք» (Էջ 334-335):

Ինչպես և Նալբանդյանի հետ բանավեճում Ռուսոյին քննարկելիս, Չամուռճյանն անդրադարձ է կատարում բնականի և աստվածայինի միջև անհակասական հարաբերության իր սկզբունքին: Այս համատեքստում միասնական աստվածային ճշմարտության գաղափարը և դրա վրա հիմնված Ռուսոյի քննադատությունը ստանում են առավել որոշակի տեսք: Ռուսոյի մտածողության մեջ, ըստ թարգմանչի, կենտրոնական հակասությունն աստվածային սկզբի և իրերի բնական ընթացքի միջև ներդաշնակ նվիրապետական հարաբերության խաթարումն է, ինչի հետևանքով հակասական է դառնում իրերի բնական ընթացքն ինքը՝ առանձին վերցրած.

Գիտենք զի Արարիչն բնութեանս Աստուած՝ ոչ անխնամ ինչ եթող զաշխարհ, այլ միշտ տածէ և պահպանէ. ուստի և զկամս իւր ծանուցանէ մեզ՝ զի ըստ այնմ վարեցուք. զայս չկամի ընդունիլ մատենագիրս՝ հանդերձ համօրէն համախոհիք իւրովք, զի մի՛ ապա ստիպեցի և զաստուածային յայտնութիւնս ընդունիլ, և ի բնականէն խոտորիլ. յայս վէմ զայթակողութեան հարեալ զգայապաշտքն և առարկուածք նոցա խոտորնակին. քանզի ո՛չ ներհակի ճշմարտութիւն ընդդէմ ճշմարտութեան, թէ՛ և ո՛չ միաբան թուեցի. ի կամիլդ միով ճշմարտիւ ստել զմիւս ճշմարտ՝ երկոքին իսկ զմիմեանս ստեն փոխանակաւ կամ ճշմարտին փոխանակաւ. (էջ 3):

Եվ այս հիմնարար ներհակությունն ըստ թարգմանչի լավագոյնս երևան է գալիս Ռուսոյի հավասարության և ազատության սկզբունքների մէջ: Թեև այս երկուսը Ռուսոյի համար բնական սկզբունքներ են, դրանք, պնդում է Չամուռճյանը, իրականում հակասում են իրերի բնական ընթացքին, որովհետև բնության հասկացությունն ինքը՝ աստվածային հայտնությունից անջատ դիտարկելիս ընկնում է ներքին հակասությունների մէջ: Որպէս այս հակասականության դրսևորում, ինչպէս և հետագայում Նալբանդյանի հետ բանավեճում, Չամուռճյանը վկայաբերում է այն պնդումը, որ իրերի բնական ընթացքի մէջ չկա ո՛չ հավասարություն, ո՛չ էլ ազատություն՝ կամա, թե ակամա հանդէս գալով, օրինակ, սեռերի անհավասարության ջատագովի դիրքերից.

Զի կին առաւել յարմա՛ր է ի հնազանդել քան ի հրամայել, ըստ ամենայն օրինաց նոյն և ըստ բնութեանն: Այլ թէ յազատութիւնն կապիցիմք և հաւասարութիւն՝ որ հիմն է և խարիսխ աղանդոյ զգայապաշտից՝ ոչ ուրեք գտանենք անուհետև զբնութեան օրէնս, որ յինքեան իսկ զանհաւասարութիւն պարունակէ: Այլ որ հաւասարութեան են պաշտպանք՝ գտցե՛ն արդեօք և նոքա պատճառ մի յիւրեանց կողմանէ, առանց իւրիք ստնանելոյ նուիրականն հաւասարութեան: Արդ ասել թէ սոքա ամենեքին հաւասար են բնութեամբ, և դարձեալ ասել թէ բնութիւնն ուսուցանէ նոցա գերազանցել զմիմեամբք կամ անհաւասարել, զոմանս հօրս արարեալ և ճարտարս, և զայլս ո՛չ նոյնպէս, այս հակառակախօսէ՛լ է ծաղրաբար և խառնաբանել. զբնութիւն զբնութեան եղծիչ կացուցանել, և պնդել զանձանց թէ զամենայն ինչ ըստ բնութեան մեկնեն, որպէս թէ զմթին խաւարն լուսաւորել կամեցեալ՝ զջուր ի վերայ ճրագին ածել. և ապա պարծել թէ զայս ի օրինակ լուսաւորեմ ես զմութն գիշերոյ (էջ 4-5):

Զեռագրի մնացած հատվածներում նույնպէս Չամուռճյանը շարունակաբար ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրում է Ռուսոյի այս կամ այն մտքի վրա և ջանում ցուցադրել դրա ներքին անհետևողականությունն ու հակասականությունը, որոնք հերքելու համար Չամուռճյանը մեծապէս հենվում է Հին և Նոր կտակարանների վրա: Միաժամանակ թէ՛ ծանոթագրություններում, թէ՛ իր ճառում ու վերջաբանում ակնհայտ է նոր ժամանակների եվրոպական փիլիսոփայական ավանդույթի հետ հեղինակի բավականին խորը ծանոթությունը: Չամուռճյանի քննադատության սլաքներն ուղղված լինելով գլխավորապէս Ռուսոյի դէմ՝ նաև ուղղվում են դեպի «Վօլդեռ, Կոնտոռսէ, Տիտոռ, Տալամպեռ», այսինքն «աստուածեանք» կամ դէիստները (էջ 296): Ռուսոյի օրինակով այս

ողջ խմբի հակասությունները երևան բերելիս Չամուռճյանը հաճախ ապավինում է եվրոպացի հեղինակների, այդ թվում լուսավորիչների և մասնավորապես հենց էնցիկլոպեդիստների երկերի օգնությամբ: Այսպես, օրինակ, էնցիկլոպեդիստ, բնագետ և մաթեմատիկոս Ժորժ-Լյուի Լեկլերկ Բյուֆոնի վրա հիմնվելով, Չամուռճյանը փորձում է հիմնավորել իր այն պնդումը, որ երեխաների և ծնողների սկզբունքային անհավասարությունը բնական երևույթ է: Այստեղից էլ նա հետևեցնում է, որ Ռուսոն մարդկանց, մասնավորապես ծնողների և երեխաների հավասարությունն իբրև բնական սկզբունք պաշտպանելիս ընկնում է հերթական հակասության մեջ (էջ 12, ծնթ. 3):

Նմանապես ձեռագրի տարբեր հատվածներում, առանձին-առանձին հարցերում Ռուսոյի մտքի աններդաշնակությունը ցուցադրելիս, այլոց շարքում Չամուռճյանը հիշում է Գոթֆրիդ Վիլհելմ Լայբնիցին (էջ 334) և Գաբրիել Բոննո դը Մաբլիին (էջ 326-332): Այստեղից, իհարկե, չպետք է եզրակացնել, թե Չամուռճյանի միտքը սնվում է վերոհիշյալ հեղինակներից: Իրականում այստեղ երևում է մարտավարական մի հնարք, որի նպատակն է իր փաստարկներն առավել հիմնավոր ու սուր դարձնել:

Այս գործելաոճն ընդհանրապես ասած հատուկ է Չամուռճյանին իր գործունեության ողջ ընթացքում: Իր հիշատակած լուսավորիչների ու փիլիսոփաների շարքում կան, այնուամենայնիվ, որոշ բացառություններ, որոնց հանդեպ Չամուռճյանը թերևս տածում է անկեղծ համակրանք: Մի այդպիսի բացառություն է 18-րդ դարի ավագ սերնդի լուսավորիչ Շառլ Լուի Մոնտեսքյոն, որին Չամուռճյանը ոչ միայն բազմիցս հղում է Ռուսոյի այս կամ այն դրույթը հերքելու համար, այլև պատվում է «ողջամիտ մատենագիր» գովեստով (էջ 129, 136, 147, 148, 154):⁴⁹ Ավելին, Ռուսոյի թարգմանությունից ութ տարի անց Չամուռճյանը ֆրանսերենից գրաբար է թարգմանել նաև Մոնտեսքյոյի *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*⁵⁰ աշխատությունը:⁵¹ Մեկ այլ օրինակ է Բլեզ Պասկալը, որի գրական պատառիկների հավաքածուն՝ *Pensées*⁵² անունով հայտնի

⁴⁹ Չամուռճյանի դրական վերաբերմունքը Մոնտեսքյոյի հանդեպ կարելի է բացատրել թերևս այն հանգամանքով, որ վերջինս ֆրանսիացի ավագ սերնդի այն լուսավորիչներից էր, որոնց պարագայում դեռևս, ի տարբերություն առավել երիտասարդ լուսավորիչների, աշխարհիկ մտածողությունն ու կաթոլիկ հավատքը միմյանց հակադիր չէին սահմանված: Կրոնի և հավատքի հանդեպ ֆրանսիական լուսավորիչների ավագ և երիտասարդ սերունդների ներկայացուցիչների մոտեցումների տարբերությունների մասին տե՛ս Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, h. 1 (New York: W. W. Norton & Company, 1995), էջ 42-58: Միաժամանակ նշենք, որ ուշ շրջանի իր հրապարակումներից մեկում Չամուռճյանն առավել անտարբեր և անզամ զգուշությամբ է խոսում Մոնտեսքյոյի մասին: Հիշատակելով Մոնտեսքյոյի հայտնած մի պատմական տեղեկության մասին՝ Չամուռճյանը գրում է. «ԺԸ դարուն փիլիսոփայները, երբ կրօնական բանի վրայ կը խօսին, վստահութեան արժանի չեն»: Տե՛ս «Նոր պսակուածներուն ժուժկալութիւնը», *Երեսկ*, 1859, թիվ 59, էջ 334:

⁵⁰ Դիտողություններ հռոմեացիների մեծության և անկման պատճառների վերաբերյալ (*Ֆրնս*):

⁵¹ Ցավոք, Չամուռճյանի այս թարգմանության ձեռագիրը գտնել չհաջողվեց: Ձեռագրի գոյության մասին տեղեկանում ենք Մրմրյանի հատորում Չամուռճյանի երկերի ցանկից, որտեղ գտնում ենք հետևյալ գրությունը. «Մոնդէպիե՛տ՝ Մեծութիւն և Անկումն Հռոմայեցոց, թրգմ. ձեռագիր. 1837»: Տե՛ս Մրմրեան, *Յովհ. Պրուսացի Տէրոյէնց*, էջ 196: Թվարկված թարգմանությունների շարքում գտնում ենք ֆրանսիացի մի շարք այլ փիլիսոփաների աշխատությունների մասին վկայություններ: Այսպես, օրինակ 1834 թվականին Չամուռճյանը թարգմանել է կաթոլիկ աբբա և փիլիսոփա Ֆելիսիտե Ռոբեռ դը Լամընեի՝ 1817 թվականին լույս տեսած *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (*Փորձ՝ կրոնական հարցերում անտարբերության վերաբերյալ*) աշխատությունը, իսկ 1849-ին՝ Էտիեն Բոննո դը Կոնդիլյակի *La logique, ou Les premiers développements de l'art de penser* (*Տրամաբանություն, կամ մտածելու արվեստի առաջին զարգացումները*) աշխատությունը: Տե՛ս Մրմրեան, *Յովհ. Պրուսացի Տէրոյէնց*, էջ 196-198:

⁵² Մտքեր (*Ֆրնս*):

աշխատությունը, Չամուռճյանի թարգմանությամբ լույս է տեսնում 1844 թվականին:⁵³ Ու թեև ճիզվիտների արմատական քննադատ և յանսենական Պասկալի նկատմամբ թարգմանչի համակրանքն անվերապահ չէ, հեղինակի ջերմեռանդ քրիստոնեական հավատքը և քրիստոնական կրոնի նրա ջատագովությունը բարձրացնում են Պասկալին Չամուռճյանի աչքում (էջ 4-6): Թարգմանչի համար աշխատությունն է՝ լավելի բարձր արժեք է ստանում այն հանգամանքի բերումով, որ 18-րդ դարի լուսավորիչները և մասնավորապես Վոլտերը փորձել և, Չամուռճյանի համոզմամբ, ձախողել են քննադատել ու ծաղրել կրոնի այդ ջատագովությունը: Հիշելով ֆրանսիացի գրող Ֆրանսուա-Ռենե դը Շատոբրիանի խոսքերը՝ Պասկալի աշխատությունը հետևյալ կերպ է պատկերում Չամուռճյանը. «Բասքալի խորհրդածություններուն ներքին Վոլդեռի շինած ծանօթութիւնները կըտեսնեն՝ Եգիպտոսի Փարավոն թագաւորներէն մնացած մեծագործ Բուրգերուն տակը արաբ գեղացիներուն (ֆելլահներուն) տընկած վրանը (չատըրը) միտքս կուգայ» (էջ 7-8): Այն համոզմունքը, որ «Բասքալի վսեմ խորհրդածութիւններովը՝ Վոլդեռի տուած մեկնութիւնները տգեղ ու ցած կերելին», Չամուռճյանի համար արդէն բավարար գովեստ է գիրքն ընթերցողին ներկայացնելու համար (էջ 8):

Ի մի բերելով՝ կարելի է ասել, որ Ռուսոյի և դեիստների դեմ պայքարում Չամուռճյանը, հիշատակելով հեղինակների մեծ ու խայտաբղետ բազմություն, հենվում է ոչ միայն այն հեղինակների վրա, որոնց հայացքները քիչ թե շատ ներդաշնակում են իր սեփական մտտեցումների հետ, այլև ջանում է օգտվել հակառակ ճամբարի ներկայացուցիչների մտավոր զինանոցից՝ բանեցնում Ռուսոյի դեմ արտահայտած նրանց հակափաստարկները: Պատկերը սակայն փոքր-ինչ այլ կերպ է երևում, երբ Չամուռճյանի քննադատությունները դիտարկում ենք դրանց ոճի և ընդհանուր կառուցվածքի տեսանկյունից: Այստեղ արդէն զգալիորեն նշմարելի է դառնում հեղինակի մտածողության վրա կաթոլիկ աստվածաբանական մտքի թողած դրոշմը: Փաստարկների չոր, սխեմատիկ կառուցվածքը, դատողությունների ծայրահեղ ֆորմալությունը, գործածված բառապաշարը մատնում են հեղինակի մտածողության սխոլաստիկ եղանակը: Ռուսոյի թարգմանությանը կից իր «Ճառի» ողջ Դ գլուխը կառուցված է ավանդական սխոլաստիկ ոճով. նախ մեկ-երկու նախադասությամբ ներկայացվում է մերժվելիք թեզը՝ «առարկութիւնք»-ը, ապա դրան հաջորդում է հերքումը՝ «պատասխանի»-ը և այդպես շարունակ:⁵⁴ Չամուռճյանի մտածողության եղանակը դիտարկելիս տպավորություն է, թե վերջինս մնացել է եվրոպական փիլիսոփայական մտքի սխոլաստիկ՝ նախաարդիական ձևերի շրջանակում, երբ փիլիսոփայական ցանկացած դատողություն անհրաժեշտաբար ստորադասված էր աստվածաբանական, ժամանակից դուրս գտնվող ճշմարտության կարգավիճակով դավանանքներին:

Բնական է ենթադրել, որ միջնադարյան փիլիսոփայական ավանդույթին հատուկ այս ոճը Չամուռճյանը մի մեծ չափով ժառանգել է Անտուան Գոդենի փիլիսոփայության

⁵³ Բասքալ, *Խորհրդածութիւնք Բասքալայ ի վերայ աստուածաբանական և իմաստասիրական նիւթոց և յայացոյց ճշմարտութեան քրիստոնէական սուրբ հաւատոց* (Կ. Պոլիս: Մյուհենտիսյան, 1844): Այսուհետ այս աղբյուրից մեջբերումները՝ տողամիջում:

⁵⁴ ԳԱԹ, Ատոմ և Նվարդ Տերոյենցի ֆոնդ, գործ 46, էջ 302-323:

վերոհիշյալ դասագրքից: Ինչպես գրում է Մրմրյանը, նաև այս գիրքն է, որ հեղինակին տվել է «բանասիրական նախաճաշակ և փիլիսոփայական միջին ձուլուած մը, որուն վրայ կաղապարուեցան իր ապագայ աշխատութեանց պաշարքը»:⁵⁵ Գողենը 17-րդ դարի դոմինիկյան կարգի անդամ ֆրանսիացի կաթոլիկ աստվածաբան-փիլիսոփա էր, որը 1668 թվականին հրատարակեց *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*⁵⁶ վերնագրով իր հայտնի քառահատորյակը: Աշխատության նպատակն էր տալ փիլիսոփայության համապարփակ մի նկարագիր՝ հենվելով սխոլաստիկ ավանդույթի կարևորագույն ներկայացուցիչ Թովմա Աքվինացու ուսմունքի վրա: Հետագա տարիներին այն լուրջ ազդեցություն ունեցավ ինչպես մինչև 19-րդ դարը՝ Աքվինացու ուսմունքի հետագա մշակման՝ թոմիզմի վրա, այնպես էլ հետո՝ դրա վերանայման ու վերարժևորման՝ նեոթոմիզմի վրա:⁵⁷ Կաթոլիկ սխոլաստիկայի աստվածաբանական մտքի ավանդույթի շրջանակում ազդեցիկ այս դասագիրքն իր հրատարակությունից շուրջ մեկ դար անց թարգմանվել է գրաբար դարձյալ դոմինիկյան կարգին պատկանող միսիթարյանների կողմից:⁵⁸

Ինչպես առիթ ունեցանք նշելու, պատանի տարիքում Չամուռճյանի մտածողությունը ձևավորած մի շարք այլ դասագրքեր էլ էին կապված Միսիթարյան միաբանության անդամների հետ, այդ թվում՝ բանասեր և աշխարհագրագետ Ղուկաս Ինճիճյանի աշխատությունները: Նշանակալի է այն, որ 1824-1828 թվականներին լույս տեսած Ինճիճյանի բազմահատոր *Դարապատում* աշխատության մի հատորում շուրջ չորս էջ հատկացված է Ժան-Ժակ Ռուսոյի կյանքի և փիլիսոփայության քննարկմանը:⁵⁹ Հայ իրականության մեջ սա ժնկի փիլիսոփայի մտքի առաջին անդրադարձներից է, եթե ոչ՝ առաջինը: Ինճիճյանի անդրադարձը պետք է դիտարկել Միսիթարյան միաբանության առավել լայն ծրագրի շրջանակում: Այս անդրադարձը պարզապես մի փոքրիկ մաս էր արդի հայալեզու գրականության ձևավորման հիմքի վրա արդի հայ ինքնություն խարսխելու մեծ նախագծի: Այդ իմաստով այն շատ ավելին չէ, քան մակերեսային հայացք՝ ձգված Ռուսոյի կյանքի ու մտածողության վրա: Արժեքավորն այս անդրադարձի մեջ փիլիսոփային մոտենալու անկյունն է և վերջինիս բնութագրելիս Ինճիճյանի արած շեշտադրումները: Հեղինակի աչքում «Յոհաննես Յակոբոս Ռուսոն»⁶⁰ բարոյական և հոգեբանական հակասությունների միջև երկփեղկված մի անձնավորություն է՝ մարդատյաց մի կերպար, որին միաժամանակ շարժում է սնափառությունը: Ռուսոն,

⁵⁵ Տե՛ս Մրմրեան, *Յովհ. Պրուսացի Տերոյէնց*, էջ 29:

⁵⁶ Փիլիսոփայություն՝ ըստ Սբ. Թովմայի անսասան ու ամուր դավանանքի (*լատ.*):

⁵⁷ Աշխատության ոչ պակաս կարևոր նպատակներից է սխոլաստիկ փիլիսոփայության շրջանակում պաշտպանել հենց թոմիզմը՝ ընդդեմ նույն ավանդույթի մեկ այլ կենտրոնական աստվածաբան-փիլիսոփայի՝ Դոնս Սկոտուսի քննադատությունների: Այս մասին տե՛ս Roger Ariew, *Descartes and the First Cartesians* (Oxford: Oxford University Press, 2014), էջ 6-11: Թոմիզմի և նեոթոմիզմի վերաբերյալ ժամանակակից գրականության համար տե՛ս Romanus Cessario, *A Short History of Thomism* (Washington: Catholic University of America, 2003); Brian Shanley, *The Thomist Tradition* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002); *Neo-Thomism in Action: Law and Society Reshaped by Neo-Scholastic Philosophy, 1880-1960*, (eds.) Wim Decock, Bart Raymaekers, Peter Heyrman (Leuven: Leuven University Press, 2021):

⁵⁸ Անտոն Կովիլին, *Փիլիսոփայութիւն*, հ. Ա, Բ, Գ, Դ (Վենետիկ: Ստեֆանո Օրլանդո, 1750, 1750, 1750, 1751):

⁵⁹ Ղուկաս Ինճիճեան, *Դարապատում*, հ. 7, մաս 1 (Վենետիկ: Սուրբ Ղազար, 1827) էջ 425-429:

⁶⁰ Ինճիճեան, *Դարապատում*, էջ 425:

գրում է Ինճիճյանը, «գրքեր հանելով անուն վաստը կեցաւ. բայց միշտ արտառոց կարծիքներով, հակասական խօսքերով, ու մարդկութեան դէմ խօսելով. որովհետև ինչպէս որ ինքնալ կրիստոսովանի ուներ մէկ մարդատեցութիւն մը գոռոզական, մէկ թշնամութիւն մը հարուստներու դէմ, հանգիստ ապրօղներուն դէմ. չէր ուզէր մարդու մը նմանիլ, ամմէնէն արտառոց կուզէր երևնալ վարքովալ կարծիքովալ.....»:⁶¹ Մխիթարյան հոր աչքում բարոյապէս պատակտված Ռուսոն՝ «արտառոց մաղձոտ սրտնեղ երկսայրի մարդս»⁶² առաջ է քաշում թեզեր, արտահայտում կարծիքներ, որոնք խանգարում են ոչ միայն իր հոգեկանը, այլև հուզում հասարակական անդորրը:

Դժվար է ասել, թե արդոյոք Չամուռճյանի ձեռագրից երկու տարի առաջ լույս տեսած այս անդրադարձը հասանելի⁶³ է եղել Ռուսոյի թարգմանչին, թե՛ ոչ, սակայն ակնհայտ է, որ Չամուռճյանն իր ձեռագրի քննական հատվածներում Ռուսոյին դիտարկում է մեծ հաշվով նույն մոտեցմամբ, ինչ Ինճիճյանը: Ռուսոյին քննադատելիս Չամուռճյանը փաստորեն ձայնակցում է Ինճիճյանին՝ ծանրանալով ժննցի լուսավորչի մտքի հակասականության վրա: Այնուամենայնիվ, եթե Ինճիճյանի քննարկումը բացառապէս բարոյական և հոգեբանական հարթության վրա է, ապա Չամուռճյանի քննադատությունն առաջին հերթին աստվածաբանական և փիլիսոփայական մակարդակում է: Չամուռճյանը շեշտում և ուշադրության կենտրոն է բերում Ռուսոյի տրամաբանական հակասությունները և դրանցից է բխեցնում հեղինակի հոգեբանական տագնապներն ու բարոյական փեղեկումները:

Ընդհանրապէս Չամուռճյանի քննադատական մտածողության մեջ կաթոլիկ աստվածաբանական մտքի տեղն ու դերը հասկանալու առումով շատ օգտակար են նրա ավելի ուշ շրջանի տեքստերը, հատկապէս այնպիսիք, որոնք լույս են տեսել 1850-ականների վերջին և 1860-ականների սկզբներին՝ իր խմբագրությամբ հրատարակվող *Երևակ* պարբերականում: Արևմտահայ հրապարակախոսության մեջ ֆրանսիական լուսավորական գաղափարների ծաղկման այս շրջանում Չամուռճյանն ավելի կոշտ ու ավելի հաճախ է անդրադառնում հատկապէս Վոլտերի և Ռուսոյի, ինչպէս նաև Դիդրոյի, Դալամբերի, Հոլբախի և այլ լուսավորիչների հայացքներին:

Երևակում լուսավորիչներին քննադատելիս Չամուռճյանը մեծապէս հենվում է նույն՝ 18-րդ դարի, ինչպէս նաև ավելի ուշ շրջանի կաթոլիկ աստվածաբանների և ջատագովների վրա: Անհավատության դէմ գրված Չամուռճյանի «Կրօնքը վերցուցենք տեղը ինչ դնենք» վերնագրով հոդվածաշարն,⁶³ օրինակ, թարգմանաբար կազմված է կաթոլիկ աստվածաբանական ավանդույթի ներկայացուցիչ Օգուստին Բոննետտիի (Augustin Bonnetty) աշխատության հիման վրա:⁶⁴ *Տիլոնոսներ*ի վտանգավոր գաղափարների դէմ պայքարող հեղինակների շարքում Չամուռճյանը հիշատակում է Կլոդ Ադրիեն Նոննոտին,

⁶¹ Ինճիճեան, *Դարապատում*, էջ 426:

⁶² Ինճիճեան, *Դարապատում*, էջ 428:

⁶³ «Կրօնքը վերցուցենք տեղը ինչ դնենք», *Երևակ*, 1861, թիվ 119, էջ 352-360; թիվ 120, էջ 378-384; 1862, թիվ 121, էջ 10-16; թիվ 122, էջ 43-51; թիվ 123, էջ 72-78; թիվ 124, էջ 104-111; թիվ 125, էջ 136-141; թիվ 126, էջ 166-173:

⁶⁴ *The Catholic Encyclopedia*, h. 2 (New York: The Encyclopedia Press, 1913), էջ 677:

Անտուան Ժենեի (Guenée), Նիկոլա Սիլվեստր Բերժիեին, Ջաչինտո Սիջիսմոնդո Ժերդիլին (Giacinto Sigismondo Gerdil) և այլոց:⁶⁵ Սրանցից, օրինակ, ճիզվիտ աբբա Նոննոտը և հայր Ժենեն Վոլտերի ժամանակակիցներն էին և հայտնի էին վերջինիս ուսմունքների դեմ գրված իրենց քրիստոնեական ջատագովություններով:⁶⁶

Չամուռճյանի հիշատակած հեղինակներից թերևս ամենանշանակալի մտածողները կարդինալ Ժերդիլն ու ճիզվիտ Բերժիեն են: Առաջինը՝ Կաթոլիկ եկեղեցու մաս կազմող բառնաբիտների անդամ Ժերդիլը, կաթոլիկության այն ջատագովներից էր, որ էապես կարևորում էր իր ժամանակակից ֆրանսիական լուսավորիչներին, անգամ նրանցից որոշների հասցեին գովեստի խոսքեր հղում:⁶⁷ Այս ամենով հանդերձ Ժերդիլը հայտնի էր Ռուսոյի սուր քննադատությամբ և ուներ նրա դեմ գրված առանձին աշխատություն՝ *Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de m. Rousseau*⁶⁸ վերնագրով:⁶⁹ Ժերդիլի՝ Ռուսոյին ուղղված քննադատությունները տարբեր կետերում համընկնում են Չամուռճյանի քննադատությունների հետ: Այսպես, օրինակ, նա, ինչպես և Չամուռճյանն իր *Դաշն ընկերական* ձեռագրի մեջ, Ռուսոյին մեղադրում է այն բանի մեջ, որ վերջինս մարդուն չի համարում հասարակական կենդանի:⁷⁰ Կարդինալը, փոխարենը, ջանում է ամեն կերպ ցույց տալ, որ հասարակական վարքն ու զգացմունքը մարդկային բնության անբաժանելի մաս են:⁷¹ Ժերդիլի համար սկզբունքորեն անընդունելի էին հասարակական դաշինքի տեսությունները և ինքնիշխանության հասկացությունը:⁷² Սրանք մարդկային հասարակությունը կտրում են աստվածային կարգից, հասարակական կարգը բխեցնում մարդկանց միջև դաշինքից, այլ ոչ թե աստվածային սկզբից: Իսկ մարդկային հասարակության նպատակն արդիական այս տեսությունների ջատագովները, կարդինալի համոզմամբ, տեսնում են քաղաքական մարմնի ինքնիշխանության, այլ ոչ թե Աստծու կողմից նախասահմանված բարիքի մեջ: Միաժամանակ հասարակական դաշինքի և ինքնիշխանության հասկացություններն անքակտելիորեն կապված են հավասարության և ազատության սկզբունքների հետ, քանի որ խոսքը *հավասարների* միջև դաշինքի և *ազատ* ինքնիշխանի մասին է: Այս առումով Ժերդիլի՝ Ռուսոյի քննադատությունը սկզբունքային կետերում նույնական է Չամուռճյանի այն քննադատությանը, ըստ որի՝ հավասարության ու ազատության սկզբունքները սասանում են հասարակության աստվածադիր կարգը: Ավելորդ չէ նշել նաև, որ մխիթարյան

⁶⁵ «Վալմոնի կոմս և պարոն տը Լոզան», *Երևակ*, 1857, թիվ 2, էջ 39:

⁶⁶ Նոննոտի մասին տե՛ս *The Catholic Encyclopedia*, հ. 11, էջ 99-100: Ժենեի մասին տե՛ս Frédéric Godefroy, *Histoire de La Littérature Française Au XVIII^e Siècle* (Paris: Gaume et C^{ie}, 1877), էջ 255:

⁶⁷ Օրինակ, Դավամբերին Ժերդիլն անվանում է «ի դարաշրջանի ամենակարևոր անձերից մեկը»։ ըստ՝ Dries Vanyascker, «Giacinto Sigismondo Cardinal Gerdil (1718-1802): Enlightenment as Cultural and Religious Achievement», ըստ՝ Jeffrey D. Burson, Ulrich L. Lehner (խմբ.) *Enlightenment and Catholicism in Europe: A Transitional History* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2014), էջ 95:

⁶⁸ Խորհրդածություններ կրթության տեսության ու պրակտիկայի վերաբերյալ՝ ընդդեմ պր. Ռուսոյի սկզբունքների (*ֆրնս.*):

⁶⁹ Տե՛ս Vanyascker, «Cardinal Gerdil», էջ 97:

⁷⁰ Հմմտ., օրինակ, ԳԱԹ, Ատոմ և Նվարդ Տերոյնցի ֆոնդ, գործ 46, էջ 10, ծնթ. 2:

⁷¹ Տե՛ս Vanyascker, «Cardinal Gerdil», էջ 97:

⁷² Տե՛ս Vanyascker, «Cardinal Gerdil», էջ 99:

Ինճիճյանը Ռուսոյին նվիրված իր փոքրիկ անդրադարձում նույնպես հիշատակում է ժերդիլի քննադատությունը:⁷³

Բերժիեն, իր հերթին, կաթոլիկ հավատքի 18-րդ դարի ֆրանսիացի ամենահայտնի ջատագովներից էր: Ժերդիլի նմանությամբ Բերժիեն շատ խորությամբ ու բժախնդրորեն ուսումնասիրում էր իր գաղափարական հակառակորդների ուսմունքներն ու երկերը: Նա անգամ սերտ անձնական հարաբերությունների մեջ էր լուսավորիչներից ոմանց հետ՝ լինելով, օրինակ, Դիդրոյի ընկերը և նրա ու Հուլբախի սալոնների հաճախակի այցելուն:⁷⁴ Բերժիեն հատկապես հայտնի է իր *Le Déisme réfuté par lui-même, ou Examen, en forme de lettres, des principes d'incrédulité répandus dans les ouvrages divers de M. Rousseau*⁷⁵ աշխատությամբ, որը մեծապես ծառանում էր Ռուսոյի *Էսիլ* գրքի դեմ:⁷⁶ Ինչպես և Չամուռճյանը, Բերժիեն Ռուսոյին քննադատելիս ջանում է բացահայտել փիլիսոփայի ուսմունքի ներքին հակասականություններն ու անհետևողականությունները: Թե՛ Ժերդիլի և թե՛ Բերժիեի քննադատությունների առանձնահատկությունը նրանում էր, որ այս հակասությունները բացապարզել փորձելիս նրանք մեծապես օգտվում էին այդ փիլիսոփաների մտածելու եղանակներից: Կաթոլիկ այս հեղինակներն, օրինակ, հանդես էին գալիս բնական գիտությունների պաշտպանների դիրքերից՝ ջանալով դրանք հաշտեցնել աստվածաբանական իրենց սկզբունքների հետ և ցույց տալ փոխարենը, որ այդ գիտությունները հակասում են ոչ թե իրենց, այլ լուսավորիչների համակարգերին:⁷⁷ Այս առումով հատկանշական է, որ երբ Չամուռճյանը պատասխանում է դևերի գոյությունը մերժող «վոլտերյան» Նալբանդյանին, նա ապավինում է դևերի գոյությունը հաստատող Լուի-Ֆրանսուա ժեան դը Սեն Կլավիանի աշխատություններից մեկին ու թարգմանաբար հրատարակում այն իր պարբերականում:⁷⁸ Կաթոլիկ եկեղեցական շրջանակներին մոտ կանգնած Սեն Կլավիանը հայտնի էր իբրև գիտության նորագույն բացահայտումները և տեսությունները հանրայնացնող հեղինակ: *Երեսակի* խմբագիրն այս հեղինակի վրա հենվելու իր ընտրությունը հետևյալ կերպ է բացատրում. «Պ. ժեան տը Սեն Քլավիան՝ հիմակուան հեղինակներէն է, որ բնական գիտութեանց գրեթէ ամէն ճիւղերուն վրայ ընտիր գիրքեր շինած ունի. եւ ասով ալ կը հասկընամք որ բնական գիտութիւնը հաւատալեաց վնասակար բան մը չէ, ուստի և սուտ է.... թէ գիտութիւնը քրիստոնէութեան հետ չմիաբանիր»:⁷⁹

⁷³ Տե՛ս Ինճիճեան, *Դարասյառում*, էջ 428:

⁷⁴ Jeffrey D. Burson, «Nicolas-Sylverstre Bergier (1718-1790): An Enlightenment Anti-Philosophe», ըստ՝ *Enlightenment and Catholicism*, էջ 73:

⁷⁵ Դեիզմն՝ ինքն իրենով հերքված. Կամ՝ պր. Ռուսոյի տարբեր աշխատություններում առկա անհավատության սկզբունքների քննություն՝ նամակների տեսքով (*Ֆրեսու*):

⁷⁶ Burson, «Nicolas-Sylverstre Bergier», էջ 68:

⁷⁷ Vanyascker, «Cardinal Gerdil», էջ 95:

⁷⁸ Տե՛ս «Դեւերուն գոյութիւնը եւ չարութիւնը», *Երեսակ*, 1861, թիվ 113, էջ 137-143; թիվ 114, էջ 169-177; թիվ 115, էջ 209-216; թիվ 116, էջ 241-246; թիվ 117, էջ 273-279; թիվ 118, էջ 305-310; թիվ 119, էջ 337-343; էջ 369-376; 1862, թիվ 121, էջ 3-10; թիվ 122, էջ 33-42; թիվ 123, էջ 65-72; թիվ 124, էջ 97-104; թիվ 125, էջ 129-165; թիվ 126, էջ 161-165; թիվ 127, էջ 193-198; թիվ 128, էջ 225-233; թիվ 129, էջ 257-263; թիվ 130, էջ 289-295; թիվ 131, էջ 321-326; թիվ 132, էջ 353-366:

⁷⁹ «Դեւերուն գոյութիւնը եւ չարութիւնը», թիվ 113, էջ 142-143:

Լուսավորիչների իսկ զենքերով լուսավորիչների դեմ պայքարող կաթոլիկ քննադատների շարքում կային նաև այնպիսիք, որոնք Ռուսոյի պարագայում անգամ մեկ քայլ ավելի հեռուն էին գնում, քան Բերթիեն և Ժերդիլը: Ելնելով այն համոզումից, որ մարդը կառավարվում է իր զգայարաններով և որ ուրեմն որևէ ուսմունքի հետ խորապես կապվելու համար կարիք ունի բուռն տեսարանների ու կրքերի, եկեղեցու ներկայացուցիչներից ոմանք կաթոլիկության օրակարգն առաջ մղելու համար օգտագործում էին ռուսոյական սենտիմենտալիզմը, որն առավելապես ապավինում էր ոչ թե ռացիոնալ փաստարկների, այլ զգայական հուզական լիցքի համոզական ուժին: Նման փորձերի լավագույն օրինակներից մեկն է 18-րդ դարի վերջում աբբա Ֆիլիպ-Լուի Ժերարի գրած *Comte de Valmont*⁸⁰ գրական երկը:⁸¹ Լուսավորիչների, նրանց մտավոր իդեալների դեմ ուղղված այս գործը գրված է Ռուսոյի հստակ ոճական ազդեցության տակ՝ սենտիմենտալ նամակագրական նորավեպի ժանրի շրջանակներում:⁸² Չամուռճյանը չի զլացել իր պարբերականի համարներում թարգմանաբար ծավալուն հատվածներ լույս ընծայել այս վեպից նույնպես՝ արժևորելով դրա հակալուսավորական լիցքը: Հոդվածաշարի՝ Չամուռճյանի առաջաբանում ընթերցում ենք.

Վիճաբանական գրուածքները ճիշդ տրամաբանության ոճ մը բռնելու պարտաւորեալ ըլլալով կարդացողին միտքը համոզեն ալ նէ՝ սիրտը չեն շարժէ, և անհաւատութիւնը մարդոյս կրիցը տիրած ըլլալով, ասոր դէմ խօսողը՝ կարդացողին սրտին տիրելու է որ յաղթութիւն ընելը դիրին ըլլայ: Եւ սիրտ շարժելու ձևերը կրնան *պատմական նամակագրութեան* մէջ դիրաւ տեղի ունենալ. ուստի Ժեռառ այս կերպըս ընտրեց (ընդգծումը՝ Չամուռճյանի):⁸³

Վերադառնալով Չամուռճյանի *Դաշն ընկերական* ձեռագրին՝ պետք է ասել, որ ոչ միայն դրանում առկա Ռուսոյի քննադատությունները տեղավորվում են կաթոլիկ աստվածաբանական ավանդույթի ընդհանուր մեթոդաբանության մեջ, այլև թարգմանության նախաձեռնությունն ինքը դուրս չի գալիս այդ շրջանակից:⁸⁴ Չէ՞ որ

⁸⁰ Վալմոնի կոմսը (*ֆրնս.*):

⁸¹ Այս մասին տե՛ս Helena Rosenblatt, «On the Intellectual Sources of *Laïcité*: Rousseau, Constant, and the Debates about a National Religion», *French Politics, Culture & Society*, h. 25, թիվ 3, 2007, էջ 12:

⁸² Rosenblatt, «On the Intellectual Sources of *Laïcité*», էջ 12:

⁸³ «Վալմոնի կոմս եւ պարոն տը Լօզան», *Երեւակ*, 1857, թիվ 2, էջ 42:

⁸⁴ Օրինակ, խորհրդահայ պատմաբան Մ. Ներսիսյանը Չամուռճյանի կազմած ձեռագրին անդրադառնալիս գտնում է, որ երիտասարդ թարգմանչի և *Երեւակի* հասուն խմբագրի մտավոր աշխարհում մեծ փոփոխություններ են տեղի ունեցել. «1820-ական թվականներին Ռուսոյի շատ մտքերի հետ համաձայնող, «Հասարակական դաշինք»-ի մեջ «բարի մտքեր» տեսնող, հասարակապետական կարգերի կողմնակից երիտասարդ Չամուռճյանն արդեն մի քանի տասնյակ տարիներ հետո հանդես եկավ որպես հայ ռուսոյականների թշնամի, պահպանողական, հետադեմ բանակի համոզված ներկայացուցիչներից մեկը: Կատարված էվոլյուցիան ակնհայտ է»: Տե՛ս Մ. Ներսիսյան, «Ռուսոյի «Հասարակական դաշինք»-ի հայերեն թարգմանությունը 1829 թվին», *Տեղեկագիր ՄՄՌՄ Գիտությունների ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի*, 1943, թիվ 1, էջ 87: Մակայն որքան էլ վառ արտահայտված լիներ երիտասարդության ժամանակ Չամուռճյանի ոգևորությունը եվրոպական մտքով, և որքան էլ հետագա տարիներին այդ ոգևորությունը տեղի տված լիներ նրա պահպանողական մոտեցումներին, սկզբունքային հարցերում թե՛ երիտասարդ թարգմանիչ, թե՛ հասուն խմբագիր Չամուռճյանը Ռուսոյի միտքը քննարկելիս էլնում է նույն սկզբունքներից: Հասարակական կյանքում աստվածադիր կարգի պաշտպանությունը և այդ կարգը սասանող սկզբունքների դեմ պայքարը գաղափարական այն միջուկն է, որն իր ողջ գործունեության ընթացքում մնացել է անփոփոխ:

Ռուսոյի երկերի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը, ինչպես տեսանք, ամենևին չի հակասում դրանց սուր քննադատությանը, հատկապես հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ իբրև չտպագրված ձեռագիր՝ այս թարգմանությունը կարելի է համարել ոչ ավելին, քան հերձվածող փիլիսոփայի հայացքների մանրակրկիտ ուսումնասիրություն:⁸⁵

Չամուռճյանի պարագայում, այսպիսով, կաթուղիկ աստվածաբանական մտքի կարևորությունը ֆրանսիական լուսավորիչների և մասնավորապես Ռուսոյի իր ըմբռնման մեջ դժվար է անտես առնել: Միաժամանակ այդ մտքի դերը գերազնահատելը նույնպես սխալ կլինի, քանի որ չնայած նրա մտածողության *ձեռ* հաճախ պայմանավորված է այդ ավանդույթով, բայց մտածողության *հիմքում ընկած մտահոգություններից* ոչ բոլորն է հնարավոր ամբողջությամբ հանգեցնել կաթուղիկությանը: Չամուռճյանի միտքը շարժող զսպանակները պետք է փնտրել նաև օսմանյան տիրապետության տակ գտնվող վաճառական մեծ քաղաքներում հայ համայնքի կյանքի ու խնդիրների մեջ:

Կոթալիկությունն ինքն այնքանով տեղ ուներ իր մտավոր աշխարհայացքի մեջ, որքանով այն տարբեր խողովակներով ներթափանցել էր այդ իրականություն:

Եթե Պոլսի, Չմյունխայի, Բուրսայի հայ համայնքի տնտեսական հիմքն առևտրական գործունեությունն էր, ապա դրա մշակութային և քաղաքական կյանքի առանցքում ընկած էր իշխանական ու տնտեսական ուժերի հետ բազմապիսի թելերով կապված Հայ առաքելական եկեղեցին: Վերջինս մի կողմից կրոնական-մշակութային, մյուս կողմից՝ հանգամանքների բերումով քաղաքական հաստատություն էր այնքանով, որքանով տարբեր ժամանակներում ու վայրերում տարբեր չափով այդ կառույցին վերապահված էին որոշակի վարչական-կազմակերպչական լիազորություններ: Եկեղեցու այս կրկնակի դերակատարությունն իր վճռական ազդեցությունն էր ունենում նրա հետ սերտորեն կապված մտածողների ինքնին քաղաքականության, քաղաքական իրողությունների և ժամանակային փոփոխությունների ըմբռնման վրա, ինչի ականատեսն ենք նաև Չամուռճյանի պարագայում: Պատահական չէ, որ նրա համար քաղաքական տեսությունը հիմնավորվում է աստվածաբանական սկզբունքներով, իսկ հոգևոր կառույցն իբրև քաղաքական միավոր է ըմբռնվում, ինչն, օրինակ, շատ վառ կերպով արտահայտվում է Նալբանդյանի հետ վերոհիշյալ բանավեճում:

⁸⁵ Գուցե Ռուսոյի քննադատության վերոհիշյալ ավանդույթի անկյան տակ հնարավոր լինի ավելի լավ հասկանալ նաև, թե *Դաշն ընկերականի* թարգմանությունն ինչպես էր կապված «վեճի մը» հետ, համաձայն որի Չամուռճյանն իր թարգմանության մեջ կկարողանա պահել բնագրի գեղեցկությունը: Երբ ընթերցում ենք ժամանակակիցների վկայությունները և պատմաբանների նկարագրությունները Չամուռճյանի գրական արտադրանքի վերաբերյալ, տեսնում ենք, որ բոլորը համակարծիք են մի բանի շուրջ. մոտ 150 հատոր կազմող Չամուռճյանի ողջ գրական ժառանգության մեջ չկա մեկ բան՝ բանաստեղծականություն և տեքստերը գեղեցիկ ոճով գրելու միտում: Գուցե կարելի է ենթադրել, որ ոճական առանձնահատկություններով ու զգացմունքային լիցք պարունակող *Հասարակական դաշինք* գրքի *գեղեցիկ* թարգմանության մարտահրավերը Չամուռճյանն ընդունելիս իր առաջին և վերջին երիտասարդական փորձն է արել՝ ձեռք ձգել Ռուսոյի այդ գրական զենքին՝ և թերևս չհաջողելով՝ հրաժարվել ընդմիջտ այդ մտադրությունից:

Այս ըմբռնման դրսևորումները կարելի է գտնել նաև Չամուռճյանի *Դաշն ընկերական* ձեռագրի քննադատական հատվածներում: Թեև երիտասարդ թարգմանիչն այստեղ իր բազում ծանոթագրությունների մեջ անդրադարձ է կատարում տարբեր՝ զուտ քաղաքական հարցերին, սակայն նրա հիմնական ուշադրությունը սևեռված է կրոնական հաստատությունների քաղաքական դերի ու նշանակության հարցի վրա: Ձեռագրի վերջում հավելված իր ողջ քննադատական ճառը վերաբերում է Ռուսոյի աշխատության չորրորդ գրքի «Քաղաքացիական կրոնի վերաբերյալ» վերնագրով գլխին: Արդի ժամանակների կենտրոնական քաղաքական փիլիսոփաներից մեկի գլխավոր քաղաքական աշխատության մեջ Չամուռճյանի ուշադրությունը, ուրեմն, գրավում է հենց կրոնին և կրոնական հաստատություններին վերաբերող հատվածը: Արդյո՞ք սա պարզապես չի վկայում այն մասին, որ Չամուռճյանը՝ որպես Բուրսայի հայ համայնքի անդամ, քաղաքականության բուն ասպարեզը տեսնում էր կրոնական հաստատությունների գործունեության մեջ և Ռուսոյին ընթերցում էր ըստ այդմ՝ կրոնական-հասարակական իր պայմաններին պատշաճող տրամաբանությամբ: Իր ձեռագրում կան նաև հատուկ նշանակություն ունեցող հատվածներ, որտեղ գրեթե անթաքույց երևան է գալիս այն հանգամանքը, որ իր փաստարկներում Չամուռճյանը հենվում է հարազատ քաղաքական-հասարակական կարգի մեջ ձևավորված աշխարհայացքի վրա: Դժվար է չմտաբերել Պոլսի կամ Բուրսայի օսմանյան քաղաքական իշխանությունների ենթակայության տակ գործող հայ վաճառական խավի բարգավաճումը, երբ Չամուռճյանը Ռուսոյի հավասարության սկզբունքը հերքելու նպատակով օրինակ է բերում ազգերի փաստացի անհավասարության հանգամանքը. «Ոմանք յազգաց ի ծառայութիւն յարմար են, և այլք ի տիրել. կիսոց հանգամանք բերոց երկրին վաճառականութիւն ուսուցանէ, այլոց եռանդն աշխարհակալութիւն»:⁸⁶ Օսմանյան տիրապետության պայմաններում, ստորադաս քաղաքական կարգավիճակում, այդ կարգավիճակն ընդունելով, դրա մեջ մնալով քաղաքականության սկզբունքները մտածելու փորձ պետք է ինչ-որ իմաստով համարել Չամուռճյանի Ռուսոյի ընթերցումը: Չլինելով հայկական պետության հպատակներ՝ հայ համայնքը (և դրանում գործող Չամուռճյանը) չունեի իրենից կախված քաղաքական կարգ, համապատասխանաբար չկար նաև սեփական քաղաքական իրականության զգացողություն: Փոխարենը գոյություն ունեի իբրև օտար ըմբռնված և իրենից ըստ էության անկախ քաղաքական իրականության ներսում ու դրան ենթակա հայկական՝ առավելապես հոգևոր-մշակութային իրականություն: Այս պայմաններում էր հայ եկեղեցական միտքը ձևակերպում արդի քաղաքական զարգացումների վերաբերյալ իր պատկերացումները և իր ձևով փորձում հաշվի նստել իրենից անկախ այս զարգացումների ընթացքի՝ *քաղաքական ժամանակի* բերած իրողությունների հետ: Մենք այժմ կփորձենք փոքր-ինչ ավելի մոտիկից ծանոթանալ արդի քաղաքական իրականության վերաբերյալ հայ եկեղեցական մտքի առավել բնութագրական մի շարք կողմերին և տեսնել, թե ինչպես էին Չամուռճյանի պարագայում թե՛ այս, թե՛ կաթոլիկ աստվածաբանությունից փոխառված սկզբունքները դրսևորվում Ռուսոյի, որպես արդի քաղաքական մտածողի՝ Չամուռճյանի քննադատության մեջ:

⁸⁶ ԳԱԹ, Ատոմ և Նվարդ Տերոյենցի ֆոնդ, գործ 46, էջ 5:

Գլուխ 3. Չամուռճյանի Ռուսոյի քննադատությունը և հայ եկեղեցական ավանդույթի՝ ժամանակի ըմբռնումները

Քաղաքականության տեղական կյանքի պայմաններից բխած պատկերացումներն ավելի ու ավելի հստակ են արտահայտվում Չամուռճյանի հետագա տարիների գրվածքներում, երբ եվրոպական կապիտալի մուտքով ստեղծված նոր իրադրության մեջ հայկական համայնքի ներսում եկեղեցու քաղաքական դիրքը հայտնվում է վտանգի տակ: Եկեղեցու քաղաքական անկայունությունը, սակայն, հատուկ չէր միայն այս ժամանակաշրջանին, այլ պատմության ընթացքում հայ եկեղեցու էության մեջ մտած անբաժանելի մաս էր: Եկեղեցու՝ որպես հայերի շրջանում միակ քաղաքական միավորի շուրջ կառուցված քաղաքական միտքը ավել կամ պակաս չափով միշտ ելել է եկեղեցու քաղաքական դիրքի անկայունության ու փխրունության կանխենթադրույթից: Մեփական քաղաքական կարգի բացակայության պայմաններում եկեղեցու քաղաքական դիրքը կախված է եղել օտար՝ եկեղեցուց անկախ քաղաքական իրականությունից, որում զգալի փոփոխությունների պարագայում այդ կառույցի առնվազն քաղաքական գոյությունը վտանգվում էր: Ուրեմն այս կառույցի հիմնական քաղաքական օրակարգը դառնում էր իր գոյատևման ապահովումը, ինչի շուրջ էլ հյուսվում էր եկեղեցու հետ կապված քաղաքական ողջ միտքը:

Այս կապակցությամբ շատ բնութագրական է Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության տարիներին Էջմիածնի գործող կաթողիկոս Ղուկաս Կարնեցու առաջին արձագանքը տեղի ունեցող դեպքերին. «Ֆրանսիո թագավորության շփոթումն և Փափի դեմ ապստամբելն էլ հայտնի եղան մեզ: Սակայն նրանք, եթե մի առ ժամանակ վրդովվեն էլ, հետո խաղաղություն գտնել կարող են, բայց Հայաստան աշխարհին և մեր ազգին Աստուծուց միայն կարող է խաղաղություն ծագել»:⁸⁷ Կաթողիկոսի մտահոգության առաջնային առարկան ոչ թե տվյալ հասարակարգի կառուցվածքը կամ դրա փոփոխությունն է, այլ ցանկացած քաղաքական կարգի գոյության նվազագույն պայմանը՝ աստվածատուր խաղաղությունը: Միայն մեկ այլ առիթով՝ երկրորդ անգամ, Ֆրանսիայում տեղի ունեցող հեղափոխական անցուդարձին անդրադառնալիս Կարնեցին գրում է բուն դեպքերի վերաբերյալ իր կարծիքը. «Հիրավի, վերջին ժամանակին ենք հասել, երբ խախտվում են հավատից՝ նայելով մոլորության և դևերի ուսմունքներին, որոնցից թող ազատ պահե Քրիստոս Աստված մեր սակավաթիվ ազգին»:⁸⁸ Առաջին անդրադարձի մեջ Կարնեցին Ֆրանսիական մեծ հեղափոխությունը դիտարկում է իբրև սկզբունքորեն այլ քաղաքական պայմաններով մի հեռավոր երկրում տեղի ունեցող երևույթ, և ավելի շուտ խոսում է մեր և այդ հեռավոր աշխարհի քաղաքական պայմանների տարբերության մասին, քան բուն իրադարձությունների: Երկրորդ անգամ արդեն, կաթողիկոսը հեղափոխության երևույթը փորձում է տեղակայել հայ եկեղեցական-քաղաքական աշխարհայացքի ներսում և դիտարկում է այն հայ իրականության հետ հնարավոր կապի մեջ:

⁸⁷ Ըստ՝ Թադևոս Ավդաբեգյան, *Հայագիտական հետազոտություններ* (Երևան: ՄՄՀ ԳԱ, 1969), էջ 228:

⁸⁸ Ըստ՝ Ավդաբեգյան, *Հայագիտական հետազոտություններ*, էջ 229:

Եթե փորձենք այս փոքրիկ օրինակով բնորոշել արդի քաղաքական իրադարձությունների ու անցուդարձի հետ կապված հայ եկեղեցական ըմբռնումները, ապա կարող ենք առանձնացնել հետևյալ երեք կարևոր կետերը: Առաջին, եկեղեցական շրջանակների քաղաքական միտքը ծավալվում է փխրուն քաղաքական խաղաղության վիճակը պահպանելու անհույս և անհասանելի օրակարգի շրջանակում: Մա իր հերթին սկզբունքային տարբերություն է դնում հայ և օտար իրականությունների ըմբռնման միջև: Օտար, այս պարագայում ֆրանսիական իրականության մեջ խաղաղությունը, կարելի է ասել, լռելյայն ենթադրվող իրողություն է, որի հետնաբեմին քաղաքական-հասարակական մի իրադարձությունը հետևում է մյուսին: Ընդհանուր հասարակական կարգը, անգամ եթե մեծ վայրիվերումներով, միևնույն է, ձևափոխվում է, փոփոխվում, բայց քարուքանդ չի լինում: Մի խոսքով՝ կան աշխարհաքաղաքական բարենպաստ պայմաններ՝ կայուն հանգամանքներ, որոնց բերումով գոյություն ունի, քաղաքական իմաստով, ժամանակ, այսինքն հասարակական-քաղաքական իրադարձությունների կայուն ընթացք: Մրան հակառակ, հայ քաղաքական իրականությունը դուրս է ժամանակի ընթացքից: Ժամանակը՝ որպես փոփոխությունների ընթացք բացակայում է: Երբ այն արհավիրքներով ու կործանարար վայրիվերումներով պատառոտված չէ, ինչ-ինչ կցկտուր ու խախտու պայմանների ներքո լավագույն դեպքում ժամանակը գտնվում է տեղապտույտի վիճակում: Հենց այս վերջին «բարենպաստ» պայմաններում՝ քաղաքական տևական և հաջորդական զարգացումների բացակայության ու փխրուն խաղաղության ներքո է հայ եկեղեցական քաղաքական միտքն աշխատում: Հենց այդ պայմանների մեջ ծավալվող կյանքի իրողություններն է այն արտացոլում:

Երկրորդ, իրականությունն ըմբռնելի դարձնելու, իմաստավորելու համար հայ եկեղեցական միտքը կրոնի և աստվածային միջամտության մեջ է տեսնում խարխուլ խաղաղ վիճակի պահպանման հույսը: Հայ իրականությունը պայմանավորող քաղաքական զարգացումներն ըմբռնել փորձելիս, ինչպես ցույց է տվել Աշոտ Հովհաննիսյանն իր *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության* աշխատության մեջ, եկեղեցական միտքը քաղաքական իրողությունները տեղակայել է քրիստոնեական վախճանաբանական պատկերացումների ներսում:⁸⁹ Ավերող ուժերն ու գոյությանը սպառնացող վտանգները հայ եկեղեցական ավանդույթի աչքում հանդես են գալիս իբրև Նեոի նախակարապետներ, իսկ դրանցից փրկության հույսը կապվում է քրիստոնեական այս կամ այն տերության փրկչական միջամտության հետ:⁹⁰ Հատկանշական է, որ եթե միավորենք հայ իրականության մեջ ժամանակի բնույթի վերաբերյալ վերևի նկատառումները վախճանաբանական ըմբռնումների հետ, ապա թերևս կունենանք հետևյալ պատկերը: Հայ իրականությունն աստվածային նախախնամության ներսում ըմբռնելիս իրերի ընթացքը՝ տեղական ժամանակը, նույնացվում է ոչ թե

⁸⁹ Այս մասին տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, հ.1, 2 (Երևան: ՍՍՌ ԳԱ, 1957, 1959), ինչպես նաև Աշոտ Հովհաննիսյան, *Բարայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը* (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2016):

⁹⁰ Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, *Դրվագներ*, հ.1, էջ 81-92 և Հովհաննիսյան, *Բարայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը*, էջ 41-73:

նախախնամության ժամանակային ողջ ընթացքի, այսինքն աշխարհի արարման և Քրիստոսի երկրորդ գալստի միջև ընկած ժամանակահատվածի հետ, այլ դրա ավարտի՝ Կարնեցու բնորոշմամբ «վերջին ժամանակի» հետ: Այս իմաստով նույնպես հայ եկեղեցական քաղաքական միտքը ժամանակի ընթացքից դուրս է մտածում և ժամանակային իր կոորդինատները նույնացնում է ժամանակի ավարտի, դրա վախճանի հետ:

Երրորդ, արդի ժամանակների կարևորագույն իրադարձություններից մեկի՝ Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության ըմբռնումը եկեղեցական շրջանակները տեղակայել են այս նույն աշխարհայացքի ներսում: Լինելով օտար, արտաքին քաղաքական զարգացման դրսևորում՝ դրա մեջ Կարնեցին սարսափով տեսնում է ներհայկական իրողություն դառնալու վտանգ: Եվ եթե կաթողիկոսի հայացքում ֆրանսիացի հեղափոխականները «դևերի ուսմունքներին» հետևող հերձվածողներ էին, ապա դժվար չէ կռահել, որ հեղափոխական նման շարժերի սպառնալիք Կարնեցու համար կար նաև հայ աղանդավորական շարժումների մեջ, որոնք բնորոշելիս հայ եկեղեցական շրջանակները գործածում էին նույն բառապաշարն ու որակումները:⁹¹

Մտածողական այս ավանդույթի ներսում, բայց և դրան որոշակիորեն հակասող մոտեցումներով է քաղաքական հարցերում վախճանաբանական նկարագրություններից ու պատկերացումներից գերծ մնացող Չամուռճյանը տեսնում և ըմբռնում Ժան-Ժակ Ռուսոյին և նրա հայ հետևորդներին: Եթե Ռուսոն օտար, դիվական այն գաղափարախոսության ներկայացուցիչն է, որի միտքը կարող է հեռավոր եվրոպական աշխարհում հարուցել հասարակական-քաղաքական արհավիրքներ, ապա նրա հետևորդ Նալբանդյանը մարմնավորում էր օտար այդ գաղափարների ներթափանցումը հայ իրականության մեջ: Չամուռճյանի հայացքում Նալբանդյանը երևում է իբրև օտար չարիքը ներս բերող ներքին թշնամի, ճշմարիտ հավատից խոտորվող աղանդավոր: Վերջինս՝ արդի քաղաքական ու բողոքական իր հայացքներով սպառնում է, արևմտահայ հրապարակախոսի տեսանկյունից, սասանել մեզանում գործող միակ հաստատությունը՝ Հայ առաքելական եկեղեցին, և այդպիսով հուզել այն փխրուն խաղաղության վիճակը, որում գտնվում է հայ համայնքը: Ուրեմն, իբրև աղանդավոր և հերձվածող ըմբռնված Նալբանդյանի դեմ *գործնականում* պայքարելիս Չամուռճյանը եկեղեցական ավանդական քաղաքական մտքի հետևորդ ու կրող է: Մակայն եթե գործնական հարթության վրա Չամուռճյանը ելնում է հայ եկեղեցու կայունության պահպանման տեղական հրամայականից, ապա *տեսական-աստվածաբանական* հարթության վրա հայ եկեղեցու և հայ իրականության վերաբերյալ նրա պատկերացումները վերցված են եվրոպական կաթոլիկ մտածողության աղբյուրից: Այս կետում նաև երևան են գալիս միասնականության ու անհակասականության կրքոտ ջատագով Չամուռճյանի մտքի ներքին հակասություններն ու երկփեղկումները:

⁹¹ Հայ միջնադարյան և վաղ արդի իրականության մեջ հայ «դեմոկրատական օպոզիցիայի» և հայ աղանդավորական շարժումների միջև կապի մասին խոսում է Թադևոս Ավդալբեգյանը: Տե՛ս Ավդալբեգյան, *Հայագիտական հետազոտություններ*, էջ 229:

Չամուռճյանի համոզմամբ՝ հայ առաքելական և հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցիների վարդապետությունները սկզբունքային հարթության վրա նույնական են, իսկ տարբերություններն առավելապես ծիսական բնույթի են: Մխիթարյան միաբանության այս համոզմանը հարազատ տրամաբանությամբ՝ հայ եկեղեցական-քաղաքական կյանքին համապատասխանող ժամանակի պատկերացումը Չամուռճյանը, գիտակցաբար, թե ոչ, տեսնում է ժամանակի կաթոլիկ-սխոլաստիկ ըմբռնման շրջանակում: Եթե սխոլաստիկ աստվածաբանության մեջ գոյաբանության բոլոր հարցերն ի վերջո հանգեցվում էին աստծո գոյությանը և դրա վրա հիմնված նվիրապետական կարգի մեջ իրենց նշանակությանը, ապա ժամանակային գոյությունն ըմբռնվում էր հավիտենականության հասկացության հետ առնչության մեջ: Հավիտենականության հասկացությունն ինքը, մասնավորապես Ալբերտ Մեծի՝ Թովմա Աքվինացու ուսուցչի ըմբռնմամբ, պարզապես աստծո անվերջ ու անսկիզբ գոյությունն է:⁹² Հավիտենական, սկզբունքային մակարդակում անփոփոխ գոյության այս ձևը չի ենթադրում հիմնարար փոփոխություններ, ուրեմն և ակտիվ, դինամիկ, քաղաքական իմաստով ժամանակ: Հավիտենական ճշմարտության կրողը լինել հավակնող հաստատության դիրքից ժամանակի միօրինակ ընթացքի պատկերացումները Չամուռճյանի պարագայում լավագույնս երևան են գալիս եկեղեցու դեմ տարբեր ժամանակներում և տարբեր հանգամանքներում արտահայտված մարդկանց ու խմբերի քննադատությունների մեջ: Չամուռճյանի համար միմյանցից դարերով բաժանված արևելահայ Նալբանդյանը, Ժնեցի Ռուսոն, վաղ արդի ռեֆորմիստները բոլորը չափվում են ըստ էության նույն արշինով և իբրև հասարակական խմորումներ ու հուզումներ առաջացնող աղանդավորներ ու անհավատներ քննադատվում կաթոլիկ աստվածաբանության բարձրակետից:

Կաթոլիկ տեսական-աստվածաբանական ըմբռնումները, սակայն, առանցքային է նշել, ունենին իրենց հստակ քաղաքական-եկեղեցական հիմքերը: Որքան աշխարհի նվիրապետական կարգն արտացոլվում էր կաթոլիկ եկեղեցու՝ պապի գլխավորությամբ նվիրապետական կառուցվածքի մեջ, նույնքան էլ գոյության հավիտենականությունը մարմնավորվում էր դարերի ընթացքում իշխանական ու տնտեսական ահռելի միջոցներ իր ձեռքում կուտակած և հավիտենական քաղաքի անունը կրող Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու հարատևության մեջ: Գործնական իրականության և տեսական-աստվածաբանական ըմբռնումների այս համապատասխանությունը բացակայում է Չամուռճյանի ապրած իրականության պարագայում: Չամուռճյանը պաշտպանում էր մի եկեղեցի, որը ոչ թե միջազգային քաղաքական գերիզուր միավոր էր, այլ հակառակը՝ անընդհատ առերեսվում էր ճակատագրական մարտահրավերների և լավագույն դեպքում հաջողում էր պահպանել փխրուն ու խարխուլ որոշակի կայունություն: Ռուսոյին, լուսավորիչներին և նրանց հայ հետևորդներին քննադատելիս, գործնականում հայ եկեղեցական ավանդույթը շարունակելով հանդերձ, կցկտուր, տեղապտույտի մեջ գտնվող հայկական քաղաքական ժամանակը տեսականորեն նույնացվում է ժամանակի

⁹² John Marenborn և D. E. Luscombe, «Two medieval ideas: eternity and hierarchy», ըստ՝ Arthur McGrade (խմբ.), *Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), էջ 57:

հավիտենական ու անփոփոխ կաթոլիկ ըմբռնման հետ: Փաստորեն, զավեշտալի կերպով, քայքայման ու կեղեքման, զրկանքի ու ավերման արդյունքում առաջացած անշարժությունը նույնանում է իշխանության ու հարստության, գերզարգացած բյուրոկրատիայի ու համակարգվածության պայմաններում ձևավորված կայունության ու անփոփոխության հետ: Սուղ միջոցներով, քաղաքականապես ստորադասված և իր գոյության սպառնալիքի առաջ կանգնած հայ եկեղեցու պաշտպանի դերում Չամուռճյանի ձայնը միաժամանակ հնչում է ասես Վատիկանում Պետրոսի աթոռին բազմած աստվածաբանի խրատ:

ՄԱՍ II

ՆԱԼԲԱՆՅԱՆԸ՝ ՈՐՊԵՍ ՌՈՒՍՈՅԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՓԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԺԱՌԱՆՃՅԱՆ ԿՐՈՂ

Գլուխ 1. Նալբանդյանի քաղաքական հայացքներն ու ռուսահայ իրականությունը

Իսկ ինչպե՞ս էր ինքը՝ Նալբանդյանն իր գործունեությունն ու գաղափարները կապում Ռուսոյի հետ, ինչպե՞ս էր Նալբանդյանի քաղաքական-հեղափոխական գործունեությունը սնվում Ռուսոյի թողած ժառանգությունից: Ի տարբերություն Չամուռճյանի, Նալբանդյանի պարագայում ժննցի փիլիսոփայի նշանակությունն ու կարևորությունը պարզելն առավել նուրբ գործ է: Խնդիրը միայն նրանում չէ, որ Նալբանդյանին Ռուսոյի մտավոր ժառանգության հետ կապում էին շատ ավելի բարդ, խճճված և հակասական թելեր, Ռուսոյի մտքի երկրորդային ու երրորդային ընթերցումներ, մեկնաբանություններ և քաղաքական վերաարժևորումներ: Ինքնին խնդրահարույց է այն հանգամանքը, որ այս առնչությունների առավել միջնորդավորված լինելու բերումով Նալբանդյանի վրա Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության ազդեցությունը կարող է հեռավոր ու աղոտ երևալ: Մյուս կողմից, որոշիչ նշանակություն ունի ինքնին այդ ազդեցության *բնույթը*, որն առանձնանում է ոչ այնքան իր բովանդակային նրբերանգներով ու ներիմաստներով, որքան հուզական լիցքով ու երանգավորումներով: Նալբանդյանի պարագայում Ռուսոյի մտքի հետ կապն ուսումնասիրելիս երկու մեծ խնդիր կա. առաջին՝ պատմականորեն ճշգրիտ կերպով հետազոտել մտավոր այն ներհակ կապերը, այն ոլորուն ուղիները, որոնցով Նալբանդյանն առնչվել է ժննցի փիլիսոփայի մտավոր և քաղաքական ժառանգությանը: Երկրորդ՝ բացահայտել այդ կապերի յուրահատուկ բնույթը՝ Նալբանդյանի համար դրանց զգացմունքային նշանակությունը:

Նալբանդյանն, ի տարբերություն Չամուռճյանի, ունեցել է շատ ավելի կարճ, բայց շատ ավելի անհանգիստ, հակասություններով, իրադարձություններով հագեցած և գաղափարական էական շրջադարձերով լի կյանք: Նորնախիջևանցի դարբնի ընտանիքում չորրորդ ուրեմն և ժամանակի ըմբռնմամբ՝ ապօրինի ամուսնությունից ծնված Նալբանդյանը, «պապենական մզլած հասկացությունների հետ օրյեկտիվորեն գտնվում էր կոնֆլիկտի մեջ, եթե ոչ իր ծնված իսկ վայրկյանից, գեթ իր ծննդյան

հանգամանքներով»:⁹³ Բախումն ու հակասությունն իրեն շրջապատող իրականության հետ Նալբանդյանի կյանքն ու գործունեությունը որոշող առանցքային հանգամանքներ էին. հանգամանքներ, որոնց վառ ազդեցությունն արևելահայ գործչի վրա թե՛ հայրենի քաղաքում ապրած տարիներին, թե՛ հետագայում հնարավոր չէ անտեսել: Հայ բազմաթիվ գաղթավայրերի շարքում Նոր-Նախիջևանն առանձնանում էր իր համեմատաբար ինքնուրույն քաղաքական կառավարությամբ: Սրա հետևանքով շրջակա գյուղերից ստացվող ցորենի առք ու վաճառքի վրա հիմնված տնտեսական այս կենտրոնում գոյություն ուներ բավականին ընդգծված *քաղաքական պայքար*, որն արտահայտվում էր իշխող աղայական-կրոնական շերտերի և գյուղացիության ու մանր արհեստավորության միջև սուր հակադրությունների մեջ: Հակաաղայական կուսակցության պարագլուխ հանդիսացող իր ուսուցիչ Գաբրիել Պատկանյանի քաղաքական գործունեության բերումով Նալբանդյանը պատանի տարիքից մխրձված էր այս լարումների մեջ:⁹⁴

Քաղաքական բախումների մեջ ներգրավված ուսուցչի մոտ ուսանելիս է հավանաբար Նալբանդյանն առաջին անգամ ծանոթացել հայ, ռուս և եվրոպական դասականների շարքում նաև ժննցի փիլիսոփայի գաղափարներին:⁹⁵ Հետագա տարիներին Նալբանդյանն ավելի ու ավելի ակտիվ ներգրավվածություն է ունենում ռուսահայ քաղաքական կյանքում: Իր գործունեության տարբեր փուլերում նա համագործակցել է ասպարեզում առկա քաղաքական-մտավորական գլխավոր հոսանքների առանցքային ներկայացուցիչների հետ, ինչպիսիք էին Ստեփանոս Նազարյանը, Ռափայել Պատկանյանը և այլք: Սակայն իր ողջ կյանքի ընթացքում նա անհաշտ հակասության մեջ է մնացել ամենապահպանողական՝ կղերա-աղայական հոսանքի ներկայացուցիչների հետ, որին որպես կանոն հարում էին Հայ առաքելական եկեղեցու բարձրաստիճան դեմքերը և Ռուսական կայսրության պետական համակարգի մաս կազմող հայ ազնվական դասի ներկայացուցիչները՝ աղաները: Մեզ համար առանձնապես հետաքրքիր է Նալբանդյանի քաղաքական գործունեության վերջին փուլը՝ 1859-1861 թվականներից սկսած հեղափոխական-դեմոկրատական ուղղության նրա որդեգրումը:⁹⁶ Իր գործունեության այս շրջանի Նալբանդյանի գրվածքներում ենք հանդիպում Ռուսոյի հաճախակի հիշատակումներ և Ռուսոյի գաղափարներով ոգեշնչվածության վառ դրսևորումներ:

Եվրոպական քաղաքական լուսավորական մտքի Նալբանդյանի ընթերցումը պատմականորեն ճշգրիտ և առավել հստակ հասկանալու համար անհրաժեշտ է հաշվի

⁹³ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 18:

⁹⁴ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 36:

⁹⁵ Ինչպես գրում է հոր մոտ ուսանած Նալբանդյանի տարեկից Ռափայել Պատկանյանը, «Մանկությանս և պատանեկությանս միջոցին իբրև անսխալական էակների խոսք՝ կարդացել եմ Եղիշեն, Խորենացին, Փավստոսը, Ղազար Փարպեցին, Լերմոնտովը, Տուրգենևը, Գոգոլը, Ժան-ժակ Ռուսոն, Բեռնարդին դը Սեն Փիեռը, Մոլիերը, Շեքսպիրը, Շիլլերը և այլն, և այլն»: Ըստ՝ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 28: Նշենք նաև, որ Գաբրիել Պատկանյանի արխիվում կան ձեռագիր քաղվածքներ, որտեղ հանդիպում են Վոլտերի և Ռուսոյի անունները: Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 29:

⁹⁶ Նշենք, որ այժմ կա կարծիք, թե Նալբանդյանին այս փուլում պետք է բնորոշել իբրև «ազատական հոսանքի» ներսում «հեղափոխական ժողովրդավար»: Տե՛ս Վարդան Ազատյան, «Ինստիտուտի կողմից», ըստ՝ Աշոտ Հովհաննիսյան, *Իսրայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը*, (կզմ.) Վարդան Ազատյան (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2016) էջ 13, ծնթ. 3:

առնել, որ Նալբանդյանն այդ մտքին, այդ թվում Ռուսոյի փիլիսոփայությանն առաջին հերթին հասու է եղել միջնորդված եղանակով: Ինչպես Աբովյանի և Նազարյանցի, այնպես էլ Նալբանդյանի դեպքում միջնորդի դերում էին եվրոպական մտքի ռուսական մեկնաբանությունները: Նալբանդյանի վրա հսկայական ազդեցություն է թողել 1840-60-ականների ռուսական սոցիալիզմը և դրա հետ կապված մտածողների առավել լայն շրջանակը:⁹⁷ Գաղափարական այս հոսանքի հետ էին կապված ուշ շրջանի հեղափոխական գործիչ Նալբանդյանի քաղաքական, մասնավորապես ազգային-ազատագրական հայացքներն ու գործունեությունը. գործնական առնչություն, որի համար էլ ռուսական կառավարությունը 1862 թվականին վերջինիս ձերբակալեց և ապա դատապարտեց ճակատագրական բանտարկության:

Հարկ է նշել, որ թե՛ ռուս իրականության մեջ 19-րդ դարի 50-60-ականներին մեծ թափ ստացած հեղափոխական անցուդարձերը, թե՛ դրանց արևելահայ արձագանքները ծավալվել են առավել լայն համաեվրոպական և համաշխարհային հեղափոխական զարգացումների ետնաբեմին: Ընդհանրապես արդի ժամանակների քաղաքական իրողությունները ձևավորվել են մի աշխարհում, որն արմատական փոփոխությունների էր ենթարկվել Ֆրանսիական մեծ, ինչպես նաև Ամերիկյան հեղափոխություններից հետո: Սրանց արդյունքում են ձևավորվել արդի ազգային պետություններն ու այն նոր աշխարհակարգը, որում տեղի էին ունենում 19-րդ դարի քաղաքական իրողությունները: Բայց եթե արդի քաղաքական իրականության ակունքներում ընկած է մասնավորապես Ֆրանսիական հեղափոխությունը, ապա արդի քաղաքական մտքի սրտում այդ հեղափոխության գաղափարական ծնողների՝ Ռուսոյի գլխավորությամբ ֆրանսիական *ֆիլոսոֆների* գաղափարներն ու տեսություններն են: Մասնավորապես Ռուսոյի ժողովրդական ինքնիշխանության, հասարակական դաշինքի քաղաքական պատկերացումները և գոյություն ունեցող կառավարման ձևերի իր քննադատությունները կենտրոնական դեր էին խաղում ոչ միայն Ֆրանսիական հեղափոխության, այլև հետագա տասնամյակների ընթացքում Եվրոպայում ծավալված քաղաքական տարատեսակ շարժումների ու հեղափոխական գործընթացների մեջ:⁹⁸ Ռուսոյի փիլիսոփայությունն իր հեղափոխական ու պահպանողական ընթերցումներով և բազում ձևափոխություններով առկա էր իրարից խիստ տարբերվող քաղաքական հոսանքների ու ուղղվածությունների մեջ, արդի քաղաքական մտքի ողջ սպեկտրում:⁹⁹ 1830 և 1847-48 թվականների հեղափոխությունների պաշտպանները, պահպանողականներն ու վարի դասերի շահերը հեղափոխական եղանակով պաշտպանող գործիչները, թեպետ միմյանց հետ սուր քաղաքական հակադրության մեջ, յուրաքանչյուրը յուրովի, ավել կամ պակաս չափով սնվում էր Ռուսոյի քաղաքական մտքից ու հենվում դրա վրա: Հաճախ հակադիր

⁹⁷ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 151-311:

⁹⁸ Տե՛ս, օրինակ, Dent, *Rousseau*, էջ 216-227; François Furet, «Rousseau and the French Revolution», ըստ՝ *The Legacy of Rousseau*, էջ 171-172; *Rousseau and Revolution*, (խմբ.) Holger Ross Lauritsen և Mikkel Thorup (London, New York: Continuum, 2011):

⁹⁹ Տե՛ս, օրինակ, Allan Bloom, «Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism», ըստ՝ *The Legacy of Rousseau*, էջ 145-146; Holger Ross Lauritsen և Mikkel Thorup, «Introduction», ըստ՝ *Rousseau and Revolution*, էջ 7-9; Michael Sonenscher, «Jean-Jacques Rousseau and the Foundations of Modern Political Thought», *Modern Intellectual History*, 2015, թիվ 2, էջ 2:

ճամբարներում գտնվող քաղաքական այս շարժումներին հրապուրում էր վաղ արդիից արդի անցման ջրբաժանին գտնվող Ռուսոյի՝ լուսավորական քաղաքական պատկերացումների ներսում ծագած, բայց վերջիններիս բարդությունն ու հետզհետե շիկացող լարումներն արտացոլող քաղաքական փիլիսոփայությունը: Քաղաքական ասպարեզում առկա ամենատարբեր հոսանքներ ունեին իրենց «սեփական» Ռուսոն և նրա գաղափարների սեփական, թող որ անգամ քննադատական մեկնաբանությունը:¹⁰⁰ Միմյանց դեմ պայքարող արդի տարբեր քաղաքական հոսանքների մեջ ժննցի փիլիսոփայի քաղաքական ժառանգության առկայությունն ի ցույց է դնում ոչ միայն նրա քաղաքական ժառանգության ծավալն ու կշիռը, այլև այդ ժառանգության ներհակ բնույթն ու ներքին լարումները: Ռուսոյի մտքի հակասական, բայց խորը ընդունելության հարուստ պատմությամբ է առանձնանում նաև 18-19-րդ դարերի ռուսական քաղաքական իրականությունը: Հենց Ռուսական կայսրությունում տեղի ունեցող քաղաքական տեղաշարժերի, դրանց ի պատասխան ձևավորված քաղաքական հոսանքների ու գաղափարախոսությունների համատեքստում է պետք դիտարկել ռուսահայ Նալբանդյան քաղաքական գործչի գաղափարական հենքն ու մասնավորապես Ռուսոյի մտքի հետ նրա կապը:

Գլուխ 2. Ռուսոյի ընդունելությունը 19-րդ դարի Ռուսաստանում

Դեռ կենդանության օրոք՝ 18-րդ դարի երկրորդ կեսին Ռուսոյի երկերը մեծ տարածում են գտել Ռուսական կայսրությունում. տարածում, որն անգամ ավելի լայն էր, քան այդ տարիներին բուն Ֆրանսիայում:¹⁰¹ Եվ եթե այդ շրջանում Եվրոպայում առավել ընթերցվում էին Ռուսոյի գրական երկերը, մասնավորապես նրա էպիստոլյար նորավեպ *Նոր Էլնիզբ*, ապա Ռուսաստանում հավասարապես ընթերցվում ու քննարկվում էին նաև նրա քաղաքական գրվածքները, մասնավորապես *Հասարակական դաշինքը*:¹⁰² Հետագա տարիներին ռուս քաղաքական կյանքում որոշիչ արձագանք ստացավ Ֆրանսիական մեծ հեղափոխությանը հաջորդող ժամանակաշրջանում Ռուսոյի և ֆրանսիական լուսավորիչների գաղափարների վրա իրեն հենող քաղաքացիական ազգայնականության իդեալը, որի առանցքում ընկած էր ժողովրդի կամքի քաղաքական արտահայտման՝ քաղաքական ինքնիշխանության հասկացությունը: Համաձայն ազգի այս պատկերացման իբրև ինքնիշխան ըմբռնված ժողովուրդը, որպես սեփական ինքնիշխանության գործողություն ինքն իր հետ՝ իր անդամների միջև կնքում է հասարակական դաշինք՝ սահմանադրություն, որով ժողովրդի ցանկացած անդամ դառնում է նույն օրենքներին ենթակա, հավասար իրավունքներով քաղաքացի:¹⁰³ Համապատասխանաբար, ազգի քաղաքացիական ըմբռնման մեջ կենտրոնական դեր է ստանում օրենսդրական և

¹⁰⁰ Տե՛ս, օրինակ, Allan Bloom, «Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism», ըստ՝ *The Legacy of Rousseau*, էջ 145-146, ինչպես նաև Собоуль Альбер, Гобель, Гудула, «Распространение идей Руссо и истолкование руссоизма. По альманахам времен Великой французской революции», ըստ՝ *Французский ежегодник 1978*, (խմբ.) З. С. Белоусова (Москва: Наука, 1980), էջ 13-35:

¹⁰¹ Ж.-Ж. Руссо, *Трактаты* (Москва: Наука, 1968), էջ 561:

¹⁰² Руссо, *Трактаты*, էջ 561-562:

¹⁰³ Susanna Rabow-Edling, *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism* (Albany: State University of New York, 2006), էջ 60-61:

պետական համապատասխան հաստատություններ հիմնադրելու նպատակ հետապնդող բուն գործնական քաղաքական պայքարը:¹⁰⁴ Հենց քաղաքացիական ազգայնականության սկզբունքներով քաղաքական պայքար մղելու գաղափարով ոգեշնչման հստակ հետքեր են նկատելի 19-րդ դարի առաջին քառորդի ռուս դեկաբրիստների մոտեցումներում: Ընդվզելով ընդդեմ Ռուսական կայսրության բացարձակ միապետական կարգի՝ նրանք նպատակ էին հետապնդում Ռուսաստանում ստեղծել սահմանադրական կարգով ազգային պետություն՝ հիմնված ժողովրդական ինքնիշխանության ու ժողովրդի կամքի վրա:¹⁰⁵ 1825 թվականի դեկաբրիստական ապստամբությունից հետո նոր քաղաքական իրադրության պայմաններում՝ քաղաքացիական ազգայնականության գաղափարի վերանայման, քննադատության, փոխարինման շուրջ տեղի ունեցած երկար ու ձիգ բանավեճերում է ծնվել ռուսական սոցիալիզմը:¹⁰⁶ Մեր նպատակն է այժմ տեսնել, թե ինչպես է Նալբանդյանի քաղաքական գործունեությունը պայմանավորող այս հոսանքը կապված եղել Ռուսոյի քաղաքական գաղափարների ու դրանց տարատեսակ ընթերցումների ու վերանայումների հետ:

Ռուսոն ու մշակութային ազգայնականությամբ ոգեշնչված ռուս սլավոնասերները. արձագանքը արևելահայ իրականության մեջ

Ռուսական կամ ագրարային սոցիալիզմը ձևավորվել է 19-րդ դարի առաջին կեսին Ռուսական կայսրության մեջ ձախողված ապստամբության պայմաններում արմատական ռեֆորմների անհրաժեշտության շուրջ ծավալված բուռն քննարկումների ընդհանուր հետնաբեմին՝ առկա քաղաքական մտայնությունների ու հակամարտող քաղաքական դիրքորոշումների սինթեզով: Քաղաքական մտքի ասպարեզում կարևորագույն բանավեճը տեղի էր ունենում այսպես կոչված «սլավոնասերների» (славянофилы) և «արևմտականների» (западники) միջև:¹⁰⁷ Այս բանավեճը ծավալվում էր քաղաքական այլախոհության նկատմամբ անհանդուրժողականությամբ հայտնի Նիկոլայ Առաջին կայսրի բռնատիրական կառավարման, այդ թվում խիստ գրաքննության պայմաններում:¹⁰⁸ Խիստ վերահսկվող այս մթնոլորտում պատահական չէ, որ ռուս քաղաքական միտքը 1830-40-ականներին, կորցնելով սուր հեղափոխական երանգավորումը, ցուցաբերում էր առավել հայեցողականության և քաղաքական պայքարից զերծ մնալու ընդգծված միտումներ, որոնք հատուկ էին առավելապես գերմանական ռոմանտիկական և իդեալիստական մտքին, քան 18-րդ դարի ֆրանսիական լուսավորիչների

¹⁰⁴ Rabow-Edling, *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism*, էջ 61-62:

¹⁰⁵ Susanna Rabow-Edling, «The Decembrists and the Concept of a Civic Nation», *Nationalities Papers*, 2007, հ. 35, թիվ 2, էջ 369-39: Դեկաբրիստների վրա ֆրանսիական լուսավորության քաղաքական փիլիսոփայության ազդեցության մասին տե՛ս նաև Б. С. Итенберг, *Россия и Великая французская революция* (Москва: Мысль, 1988), էջ 36, 38-40:

¹⁰⁶ Sté u, օրինակ, Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 52-59; Martin Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism* (New York: The Universal Library, 1965), էջ 243:

¹⁰⁷ Բանավեճի մասին տե՛ս, օրինակ, Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 25-34; Василий Васильевич Зеньковский, *История русской философии* (Москва: Академический Проект, Паритет, 2001) էջ 205-290:

¹⁰⁸ Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 20-22:

փիլիսոփայությանը:¹⁰⁹ Բանավիճողներից առաջինների՝ սլավոնասերների առանցքային ներկայացուցիչները՝ Ալեքսեյ Խամյակովը, Կոնստանտին և Իվան Աքսակով եղբայրները, Սամարինը, Իվան և Պյոտր Կիրևսկի եղբայրները հանդես էին գալիս ռուսական ագրարային կենսաձևի և դրանում ձևավորված սովորությունների պաշտպանների դիրքերից:¹¹⁰ Նրանք հակադրում էին ռուսական կյանքի իրենց ըմբռնումն արևմուտքից ռուս իրականության մեջ ներթափանցող մտավոր և քաղաքական ազդեցություններին: Սրանց կործանիչ ազդեցությունից սլավոնասերները փորձում էին զերծ պահել ռուս ժողովրդի առանձնահատուկ բնութագիրը՝ այն, ինչ նրանք անվանում էին «ժողովրդականություն» (народность): Սլավոնասերների այս դիրքորոշումն առանցքային կետերում արձագանքում էր գերմանական ռոմանտիզմին և մասնավորապես դրա նախահոր՝ Յոհան Գոթֆրիդ Հերդերի *մշակութային ազգայնականության* գաղափարին,¹¹¹ որի ռուսական ընթերցման գործում կարևոր դեր է խաղացել պրուսական ագրարագետ, սլավոնական համայնական հաստատությունների հետազոտող Ավգուստ ֆոն Հաքսթենհաուզենը:¹¹²

Մշակութային ազգայնականությունը ձևավորվել է Գերմանիայում՝ ընդդիմանալով վերոհիշյալ քաղաքացիական ազգայնականության հետ նույնացվող ֆրանսիական յակոբինների և Նապոլեոնի քաղաքական գերիշխանական ու կայսերական նկրտումներին:¹¹³ Ոչ թե ինքնիշխան ժողովրդի և ինքնիշխան դառնալու քաղաքական գործողության վրա է կառուցվում մշակութային ազգը, այլ ժողովրդի ինքնատիպության գաղափարի շուրջ:¹¹⁴ Իբրև ազգի մշակութային կազմավորման առաջնային գործոններ հանդես են գալիս պատմական առանձնահատկությունները, ժողովրդի սովորույթները, ավանդույթներն ու կենսակերպը:¹¹⁵ Ուշադրության կենտրոնում հասարակական դաշինքի փոխարեն հայտնվում է համայնական կյանքն իր ավանդական, հաստատված ձևերով: Առաջնահերթություն է դառնում կլիմայական, պատմական պայմանների մեջ ձևավորված և իբրև բնության հետ սերտորեն կապված համայնական կյանքի ձևերի էության պարզումը, զարգացումը, պահպանումը: Այս ձևերը պետք է ուսումնասիրվեն ու մշակվեն, հղկվեն ու կատարելագործվեն ազգային-ժողովրդական լուսավորության տարածման ճանապարհով:¹¹⁶ Այսպես, ազգային լուսավորությունը, այլ ոչ թե պետական-քաղաքական հեղափոխական գործունեությունն է դառնում ազգության այս պատկերացման գլխավոր գործնական առաջնահերթությունը:

¹⁰⁹ St' u Vasily Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, h. 1 (New York: Columbia University Press, 1953), էջ 206-269:

¹¹⁰ St' u Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 25-29:

¹¹¹ St' u օրինակ, Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 25:

¹¹² St' u Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 27; Derek Offord, *Portraits of early Russian liberals: A study of the thought of T. N. Granovsky, V. P. Botkin, P. V. Annenkov, A. V. Druzhinin and K. D. Kavalin* (Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 2009), էջ 8:

¹¹³ Rabow-Edling, *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism*, էջ 62:

¹¹⁴ Rabow-Edling, *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism*, էջ 64-65:

¹¹⁵ Rabow-Edling, *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism*, էջ 65-66:

¹¹⁶ St' u Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 27; Rabow-Edling, *Slavophile Thought and the Politics of Cultural Nationalism*, էջ 67-71:

Մշակութային ազգայնականության այս պատկերացումներն առանցքային նշանակություն են ունեցել ոչ միայն ռուսական մտավոր կյանքում և որդեգրվել սլավոնասերների կողմից, այլև իրենց կարևոր ազդեցությունն են թողել նաև ռուսահայ իրականության մեջ: 19-րդ դարի արևելահայ առաջին լուսավորիչների՝ Դորպատում ուսանած Աբովյանի ու Նազարյանցի լուսավորական գործունեությունն էապես հենված էր ազգայնականության ա՛յս ըմբռնման ելակետային սկզբունքների վրա:¹¹⁷ Աբովյանն ուղիղ շփման մեջ էր Հաքսթենհաուզենի հետ, վարում էր նրա հետ նամակագրություն, իսկ Նազարյանցի մտածողության մեջ, մասնավորապես, ահռելի նշանակություն ուներ նույն Հերդերի փիլիսոփայությունն ու ազգի վերջինիս ընթրումը:¹¹⁸ Ռուսական կայսրության պետական համակարգի ներսում, առանց վերջինս փոփոխելու կամ դրանից առանձնանալու որևէ քաղաքական միտումի, ազգային լուսավորական գործունեություն ծավալելու մեջ էին թե՛ Աբովյանը, թե՛ Նազարյանցը տեսնում իրենց առաքելությունը: Աշխարհիկ լեզվի մշակում, եվրոպական լուսավորական գաղափարների տարածում, կրթության հասանելիության ապահովում. սրանք էին այն հիմնական առաջնահերթությունները, որ իրենց առաջ դնում էին ռուսահայ լուսավորիչները: 1858 թվականին գրված Նազարյանցի «Ֆրանսիական ռեվոլյուցիայի պատճառքը» հոդվածը ցույց է տալիս, թե որքան թշնամաբար էր վերջինս վերաբերվում Ֆրանսիական մեծ հեղափոխությանն ընդհանրապես և ֆրանսիական լուսավորիչների, այդ թվում Ռուսոյի հետ առնչվող հասարակական դաշինքի գաղափարին՝ մասնավորապես:¹¹⁹ Նույն այս ծիրում է գլխավորապես ընթացել նաև Նազարյանցի հետ համագործակցող և նրա մտավոր ազդեցությունը կրող երիտասարդ Նալբանդյանի գործունեությունը նախքան 1859-1861 թվականների նրա հեղափոխական-դեմոկրատական շրջադարձը:

Ուշագրավ է սակայն այն հանգամանքը, որ, մարտնչելով Ռուսոյի քաղաքական ժառանգության հետ սերտորեն կապված քաղաքացիական ազգայնականության գաղափարի դեմ, թե՛ Հերդերի՝ մշակութային ազգության գաղափարը, թե՛ գերմանական ռոմանտիզմը, թե՛ սրանցից սնվող ռուս սլավոնասերներն ու արևելահայ լուսավորիչները, խորը և ամուր թելերով կապված էին ընդհանրապես ռոմանտիզմի հիմնադիր համարվող Ռուսոյի գաղափարներին: Եթե քաղաքացիական ազգայնականության հասկացությունը մի մեծ չափով հենվում էր Ռուսոյի՝ ժողովրդական ինքնիշխանության ու ժողովրդի կամքի

¹¹⁷ Տե՛ս Վարդան Ազատյան, *Արվեստաբանություն և ազգայնականություն: Միջնադարյան Հայաստանի և Վրաստանի արվեստները 19-20-րդ դդ. Գերմանիայում* (Երևան: Ակտուալ արվեստ, 2012), էջ 241-272:

¹¹⁸ Տե՛ս Ազատյան, *Արվեստաբանություն և ազգայնականություն*, էջ 241-272, ինչպես նաև Աշոտ Գրիգորյան, «Մայր Արաքսի» և «հայր Հոենոսի» միջև: Միսաք Խոստիկյանի *David der Philosoph* ավարտաճառը, ըստ՝ Միսաք Խոստիկյան, *Դավիթ Փիլիսոփան*, (կգմ.) Վարդան Ազատյան (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2020), էջ 354-356, 368-374:

¹¹⁹ Տե՛ս Ս. Նազարեանց, «Ֆրանսիական ռեվոլյուցիայի պատճառքը», *Հիստորիայի*, 1858, թիվ 4, էջ 278, 282-286: Հեզնանքով ու չարությամբ Նազարյանցը մասնավորապես այսպես է նկարագրում ֆրանսիական լուսավորության քաղաքական փիլիսոփայությունը.

Քաղաքացոց հասարակութիւնը պիտոյ է, բանականութեան կանոններին համեմատ, հիմնաւորուած լինէր յառաջուց արած դաշնաւորութեան վերայ, որ ունէր միայն զօրութիւն, ինչքան որ դաշնաւորքը իւրեանց կարծիքը և իւրեանց հայացքը չէին փոխած. և այսպէս կարող էր քաղաքական կարգը, օրէնքի թողատուութեամբ, ամենայն օր երևել ու չքանալ: Սոցա խօսք ու գրոյցը էր ամենների ազատութեան ու հաւասարութեան վերայ, որ խաբէաբար քարոզումէին նոքա որպէս մի հատիկ անպայման խորհուրդը և ամենամեծ բարին մարդկութեան (էջ 284):

գաղափարների վրա, ապա ռոմանտիզմի ակունքները խորապես կապված էին նույն Ռուսոյի՝ եվրոպական քաղաքակրթության արմատական քննադատության հետ: 19-րդ դարի առաջին կեսի եվրոպական հեղափոխությունների համար ոգեշնչման աղբյուր հանդիսանալով հանդերձ՝ Ռուսոն միաժամանակ 18-րդ դարի այն փիլիսոփան էր, որն անուն էր հանել գիտությունների ու արվեստների, առաջընթացի ու քաղաքակրթության իր արմատական մերժմամբ: Արժևորելով ու գովերգելով քաղաքակրթությամբ չապականված բնական մարդուն՝ Ռուսոն մասնավորապես իր *Discours sur les sciences et les arts*¹²⁰ աշխատության մեջ ըստ էության դուրս է գալիս ընդդեմ ֆրանսիական լուսավորության, որը, կարելի է ասել, 18-րդ դարում ստանձնել էր լուսավորական գաղափարների դրոշակակրի դերը: Ռուսոն ինքը, լինելով ֆրանսիական լուսավորական գաղափարների և գիտությունների ու արվեստների խթանման մեծ նախագծի մարմնացումը համարվող հանրահայտ *Էնցիկլոպեդիայի* հողվածագիր, փիլիսոփայական հարձակում է կատարում ողջ այս նախագծի վրա՝ հարցականի տակ դնելով վերջինիս սրտում ընկած գիտությունների ու արվեստների զարգացման ու հղկման կարևորումը: Ռուսոյի մտքի այս ներհակ կողմը բնորոշելիս, առավել ընդհանրականորեն նրա մասին հնչել է անգամ այն տեսակետը, ինչպես ձևակերպել է 20-րդ դարի մի փիլիսոփա, որ նա «հակաարդիությանը տվել է ամենաարդի արտահայտությունը»:¹²¹ Եվրոպական արդիության կարևորագույն մտածողական ավանդույթներից մեկի՝ ֆրանսիական Լուսավորության ներքին հակազդեցության, դրա ներքին արմատական քննադատության միտումներն են, որ ժննցի փիլիսոփային դարձնում են արդիության դեմ սահմանված և մասնավորապես ֆրանսիական լուսավորության առանցքային ըմբռնումները հարցադրող ռոմանտիզմի նախակարապետ:¹²² Այս նույն միտումներն կարելի է տեսնել քաղաքական ազգայնականության գաղափարներն ու հեղափոխական գործունեությունը քննադատող մշակութային ազգայնականության մեջ: Բնական մարդու և ապականող եվրոպական քաղաքակրթության հակադրության ռուսոյական մտայնություններն էին, որ 1830-40-ականներին ռուս գրականության մեջ կրելով ռոմանտիկական ձևափոխություններ հետաքրքրություն արթնացրեցին սլավոնասերներին հատուկ ժողովրդականության, արխայիկ մշակույթի հանդեպ:¹²³ Մա լավագույնս երևում է ռուս գրականության մեջ, որտեղ ռոմանտիկ գրականության, մասնավորապես Շիլլերի, ինչպես նաև Բայրոնի ընդունելությունը պատմականորեն կապված է եղել հենց Ռուսոյի երկերի ռուսական ընդունելության հետ:¹²⁴ Ռուսոյի երկերով հրապույրը նշմարելի է նաև գերմանական ռոմանտիզմով և մշակութային ազգայնականությամբ տոգորված հայ գործիչների պարագայում: Մասնավորապես, գերմանական ռոմանտիկ գրականությամբ հափշտակված ու մշակութային ազգայնականության գաղափարով տոգորված Աբովյանն

¹²⁰ Գիտությունների և արվեստների վերաբերյալ ճառ (*Ֆրնս.*):

¹²¹ Sté u Bloom, «Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism», էջ 145:

¹²² Sté u նաև Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1990), էջ xi-xiii:

¹²³ Հմմտ. Юрий Лотман, *Избранные статьи*, հ. 3 (Таллинн: Александра, 1993), էջ 136:

¹²⁴ Ռուս գրականագետ և մշակույթի պատմաբան Յուրի Լոտմանը գրում է. «Ռուս գրականության միջազգային կապերի հետազոտման առումով «Ռուսոն և Ռուսաստանը» խնդիրը կենտրոնականներից է: Այն անսպասելիորեն երևան է գալիս իբրև այնպիսի խնդիրների սկզբնահիմք, ինչպիսիք են «Շիլլերը և ռուսական գրականությունը», «Բայրոնը և ռուս գրականությունը»...»: Sté u Руссо, *Трактаты*, էջ 556:

էր հայ իրականության մեջ առաջին անգամ ձեռնարկել Ռուսոյի *Նոր Էլնիզի* աշխարհաբար թարգմանությունը:¹²⁵

Ռուս արևմտականները, ռուսական սոցիալիզմն ու Նալբանդյանը

Պահպանողական միտումների առկայության և ակտիվ քաղաքական գործունեությունից խուսափելու բերումով մշակութային ազգայնականությունն ավանդաբար ընկալվել է իբրև քաղաքականապես հետադիմական: Համապատասխանաբար, դրա սկզբունքները որդեգրած ռուս սլավոնասերներին քաղաքական հետադիմության մեջ էին մեղադրում նրանց հակառակորդ արևմտականները՝ Վիսարիոն Բելինսկին, Միխայիլ Բակունինը, Ալեքսանդր Գերցենը, Նիկոլայ Նեկրասովը, Իվան Տուրգենևը և այլք:¹²⁶ Արևմտականներն, ի հակադրություն սլավոնասերների, համոզված էին, որ Ռուսաստանի ապագան կախված է քաղաքակրթական առումով առավել բարձր մակարդակի հասած եվրոպական գիտության, մշակույթի, կենսակերպի և քաղաքական հաստատությունների խոր ուսումնասիրությունից ու նմանակումից:¹²⁷ Ռուս արևմտականների միտքը նույնպես տեսանելիորեն կրում էր գերմանական մտավոր ազդեցություններ:¹²⁸ Սակայն, գերմանական ռոմանտիզմից առավել ռուս արևմտականները հրապուրված էին գերմանական իդեալիստական մտքով՝ Շելլինգի և հատկապես Հեգելի փիլիսոփայությամբ:¹²⁹ Ճիշտ է, ռուս այս գործիչներն ավելի հաճախ վերցնում էին գերմանական իդեալիստական մտքի առանձին մասեր ու հասկացություններ, այլ ոչ թե դիտարկում դրանք իբրև փիլիսոփայական համակարգեր: Մասնավորապես, ռուս հեգելականները գրեթե ամբողջությամբ անտեսում էին Հեգելի փիլիսոփայության ընդհանուր դրույթները և կենտրոնանում նրա պատմության փիլիսոփայության վրա. մի հանգամանք, որ տեսանելի է նաև վերջիններիս հետ սերտ կապի մեջ գտնվող Նալբանդյանի պարագայում:¹³⁰

Նալբանդյանի հայացքների վրա ամենախոր ազդեցությունը թողել են ռուս արևմտականների առավել արմատական թևի ներկայացուցիչները՝ Բելինսկին, Գերցենը, Օգարյովը և այլք,¹³¹ որոնք դավանում էին ձախ հեգելական գաղափարներ և կարևորում

¹²⁵ Որքան հայտնի է, Աբովյանը չի ավարտել թարգմանության իր փորձը: *Տուլի կամ Նոր Էլնիզա* վերնագիրը կրող թարգմանության Աբովյանի փորձից պահպանվել է մի պատառիկ: Տե՛ս Խաչատուր Աբովյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4 (Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ, 1947), էջ 286-287:

¹²⁶ Տե՛ս, օրինակ, Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, էջ 238-298, ինչպես նաև Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 29-32:

¹²⁷ Տե՛ս Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 29:

¹²⁸ Տե՛ս Offord, *Portraits of early Russian liberals*, էջ 9-15; Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, էջ 238-240:

¹²⁹ Տե՛ս Offord, *Portraits of early Russian liberals*, էջ 9-15:

¹³⁰ Տե՛ս Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, հ. 1, էջ 271: Սա տեսանելի է նաև Նալբանդյանի «Հեգելը և նորա ժամանակը» փոքրիկ աշխատության մեջ, ուր շեշտը, ինչպես և ռուս հեգելականների պարագայում, գլխավորապես դրված է պատմության փիլիսոփայության վրա: Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 118-146:

¹³¹ Նալբանդյանի վրա Բելինսկու ազդեցության մասին տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 199-200, 415-420: Գերցենի և Օգարյովի ազդեցության մասին տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 283-297:

մասնավորապես Հեգելի փիլիսոփայության Լյուդվիգ Ֆոյերբախի ընթերցումը:¹³² Չախ հեգելական հոսանքին հատուկ էր պատմության հեգելյան դիալեկտիկական զարգացման սկզբունքի առնչակցումն արմատական քաղաքական պայքարին: Քաղաքական այս մտքի համար պատմության դիալեկտիկական ծավալման ընթացքը, միայնակ բացասմամբ առաջ եկող պատմական շրջափուլերի զարգացման դինամիկան դառնում էր գոյություն ունեցող հասարակական կարգերը հեղափոխելու քաղաքական ծրագրի հիմնավորում և ուղեցույց:¹³³ Քաղաքական հեղափոխական պայքարի սկզբունքը որդեգրած ռուս արևմտականների արմատական այս թեկն էր առաջ գալու 1850-60-ականների ռուս ձախակողմյան հեղափոխական դեմոկրատական շարժումը:

Ենթադրվում է, որ դեռ ուսանողական տարիներից Նալբանդյանն ուսուցիս սոցիալիստների երկերի հետ մեկտեղ ընթերցել էր ժամանակի ռուս իրականության մեջ ամենաազդեցիկ ձախակողմյան *Современник* և *Колокол* պարբերականները:¹³⁴ Այս պարբերականների շուրջ էին խմբված վերոհիշյալ արմատական արևմտականները և հեղափոխական-դեմոկրատական մտքի կարևորագույն ներկայացուցիչներ Գերցենը, Օգարյովը, Նիկոլայ Սեռնո-Սոլովևիչը, Նիկոլայ Չեռնիշևսկին, Նիկոլայ Դոբրոյուբովը և այլք: Հեղափոխական-դեմոկրատական շրջադարձից հետո և նախքան 1862 թվականի ձեռքբերված Նալբանդյանի քաղաքական մտքի վրա հատկապես զգալի է *Колокол* պարբերականի հրատարակիչ և ռուսական կամ ագրարային սոցիալիզմի նախահայր Գերցենի շուրջ խմբված մտավորականների շրջանակի թողած դրոշմը:¹³⁵ Հենց այս շրջանակի արևմտականների և մասնավորապես Գերցենի քաղաքական տեսությունների արձագանքն է հստակորեն լսվում Նալբանդյանի՝ ավանդաբար ամենակարևոր քաղաքական երկը համարվող 1862 թվականին լույս տեսած *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ* աշխատության մեջ:¹³⁶

Գերցենը, լինելով արմատական արևմտականների ներկայացուցիչ, քաղաքական իր փիլիսոփայությամբ ոչ միայն հակադրվում էր սլավոնասերների դավանած մշակութային ազգայնականությանը, այլև քննադատական կարևոր վերապահումներ էր անում հենց քաղաքացիական ազգայնականության կապակցությամբ: Ելնելով ոչ թե ազգային պետության, այլ սոցիալիզմի ու սոցիալիստական հասարակարգի իդեալից՝ վերջինս քննադատում էր ֆրանսիական լուսավորիչների և Ռուսոյի մտքի հետ ասոցիացվող քաղաքական ազգայնականության կենտրոնական սկզբունքները:¹³⁷

¹³² Ռուս ձախ հեգելական արևմտականների վրա Ֆոյերբախի ազդեցության մասին տե՛ս Offord, *Portraits of early Russian liberals*, էջ 12-14:

¹³³ Տե՛ս John Edward Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1985), էջ 206-207:

¹³⁴ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 186:

¹³⁵ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 465-467 և Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 283-297:

¹³⁶ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 287-295:

¹³⁷ Տե՛ս Алла Златопольская (խմբ.), *Ж.-Ж. Руссо: pro et contra* (Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2005) էջ 36-39:

Թեև ինքը պատանի և երիտասարդ տարիքից խորապես ազդված ու տպավորված էր Ռուսոյի կերպարով և փիլիսոփայությամբ,¹³⁸ Ռուսոյի և Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության քաղաքական ժառանգության շուրջ մտորելիս Գերցենը մտահոգված էր հեղափոխական այդ ավանդույթի կրկնվող ձախողումներով: Եվրոպայում 1830-ին, 1847-ին ու 1848-ին բռնկած, այսպես կոչված լիբերալ հեղափոխությունների ձախողումն այն իրադարձություններն էին, որոնց արդյունքում Գերցենն արմատապես վերանայեց հեղափոխական ճանապարհով, սահմանադրության վրա հենված ժողովրդավարական կառավարություն հիմնելու՝ պայմանականորեն ասած սահմանադրական լիբերալ ժողովրդավարության քաղաքական ժառանգության իդեալները և հանդես եկավ դրանց քննադատի դիրքերից:¹³⁹ 1848 թվականին հաջորդող տարիներն այն ժամանակաշրջանն էին, երբ հեղափոխական միտքը Եվրոպայում ապրում էր խորը ճգնաժամ: Ֆրանսիական հեղափոխության հիմքի վրա կառուցված գաղափարները, որոնք ավելի քան կես դար առաջնորդել էին հեղափոխական միտքը, այժմ ենթարկվում էին վերանայման ու վերամտածման: Կասկածի ու փնտրտուքի այս պայմաններում է Գերցենը ձևակերպում ագրարային կամ ռուսական սոցիալիզմի իր ըմբռնումները՝ հիմնելով դրանք միաժամանակ իր վաղեմի հակառակորդներից՝ սլավոնասերներից փոխառված մի շարք առանցքային մոտեցումների վրա:¹⁴⁰

¹³⁸ Գերցենը, կարևոր է նշել, որ 1830-ականներից սկսած Ռուսոյի գաղափարները դիտում էր առավել ուշ շրջանի մտածողների հայեցակետից: Մասնավորապես ֆրանսիական ուսուցիստ-սոցիալիստների, Հեգելի և ձախ հեգելական Ֆոյերբախի գաղափարական պրիզմայով էին Գերցենին երևում ժննցի փիլիսոփայի անվան հետ կապվող քաղաքական տեսությունները: Տե՛ս Златопольская, Ж. -Ж. Руссо: *pro et contra*, էջ 33: Միաժամանակ Ռուսոյի գաղափարները Գերցենի աչքում հանդես էին գալիս ուսուցիստական սոցիալիզմի առաջնեկ Սեն-Միսնի և մասնավորապես նրա հայացքների նշանավոր հետևորդ քաղաքական տնտեսագետ Պիեռ Լեռուի ընթերցմամբ: «Ես գտնվում էի միսոփիլ-սոցիալական այն գաղափարների ազդեցության տակ, որոնք Պիեռ Լեռուի նման ֆրանսիացի մտածողների ոճով վերցված էին *Ավետարանից* ու Ժան-ժակից»: Տե՛ս Златопольская, Ж. -Ж. Руссо: *pro et contra*, էջ 33: Հատկանշական է, որ 1820-ականներից մինչև 1860-ականների սկիզբը, ի տարբերություն նախորդող ժամանակաշրջանի, ռուս իրականության մեջ, խիստ գրաքննության բերումով, Ռուսոյի երկերի նոր հրատարակություններ լույս չեն տեսնում. հանգամանք, որն իր հերթին առնվազն տեխնիկական առումով առավել հասկանալի է դարձնում, թե ինչու էին Ռուսոյի գաղափարներն ըմբռնվում երկրորդային հեղինակների անկյան տակ: Տե՛ս Златопольская, Ж. -Ж. Руссо: *pro et contra*, էջ 33: ¹³⁹ Տե՛ս Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 39-40: Ընդհանրապես «լիբերալիզմ» և դրան առնչվող տարբեր «լիբերալ հեղափոխություն», «լիբերալ ժողովրդավարություն», և այլ հասկացությունները թե՛ պատմականորեն, թե՛ ժամանակակից երկրորդային գրականության մեջ գործածվում են երբեմն հակասական, երբեմն շատ ընդհանուր ու ոչ միարժեք իմաստով: Այս մասին տե՛ս u, օրինակ, Helena Rosenblatt, *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018): Տվյալ պարագայում «սահմանադրական լիբերալ ժողովրդավարություն» ասելով մենք նկատի ունենք հիշյալ «լիբերալ» հեղափոխությունների գաղափարախոսական այն ընդհանրությունները, որոնք ընդհանրականորեն ասած ենթադրում էին սահմանադրականության պաշտպանություն, օրենքի առաջ հավասարություն, ընտրական առավել լայն իրավունքներ, ինչպես նաև տնտեսական համեմատաբար ազատ շուկայական հարաբերություններ: Այս տարբեր հեղափոխական շարժումների գաղափարական էական ընդհանրությունների և տարբերությունների մասին տե՛ս u Rosenblatt, *The Lost History of Liberalism*, էջ 88-136: Գերցենն ինքը 19-րդ դարի բարդ քաղաքական զարգացումների ետնաբեմին տեղի ունեցած այս շարժումների գաղափարախոսությունները հաճախ ընդհանրացնում է իբրև մեկ ընդհանուր շարժման գաղափարական ուղղություն: Տե՛ս Александр Герцен, *Собрание сочинений*, т. 5 (Москва: Издательство академии наук СССР, 1955), էջ 7-142:

¹⁴⁰ 1840-ականների երկրորդ կեսին, Գերցենի համար վճռորոշ շրջանում, նրա մտածողության մեջ միաժամանակ սկսեցին տեղի ունենալ գաղափարական մի քանի կարևոր շրջադարձեր: Մի կողմից՝ ոգեշնչված ձախ հեգելական Ֆոյերբախի *Քրիստոնեության էությունը* աշխատությամբ՝ նա հակվում էր դեպի փիլիսոփայական մատերիալիզմ: Մրա հետ մեկտեղ, հենվելով հեգելական այն ըմբռնման վրա, որ գիտակցության ծնունդ հանդիսացող գիտությունը հանգեցնում է մարդու ներքին ազատագրման, Գերցենը

Հեղափոխական շարժումների ձախողումը Գերցենի մտածողության մեջ ամրապնդում էր այն համոզումը, որ լուսավորական սահմանադրական ժողովրդավարական գաղափարներով ոգեշնչված հեղափոխական ավանդույթի գաղափարախոսությունը չափազանց կտրված է իրականությունից և ճնշված ու հարստահարված ժողովրդի իրական կարիքներից ու խնդիրներից:¹⁴¹ Ռուսոյի հայացքներին հանգեցվող մարդու ազատության ունիվերսալ գաղափարը Գերցենի աչքին այժմ երևում է իբրև երազանքի և իրականության անհամապատասխանության վառ օրինակ: «Եղբայրության և ազատության պոետ»¹⁴² Ռուսոյի գաղափարները նա համարում է անիրական վերացարկումներ ու ցնդաբանություններ:¹⁴³ Իրական կյանքի հետ կապը պահելու ցանկությամբ Գերցենն իր ուշադրությունը սևեռում է ժողովուրդների և մասնավորապես ռուս ժողովրդի պատմական հանգամանքների և ազգային առանձնահատկությունների վրա: Ժողովուրդներին և նրանց կենսաձևը բնագիտական գաղափարներով ոգեշնչված ռուս մտածողը համարում էր բնությանն առավել մոտ իրողություններ, թեպետև տարերային ու ըստ էության չեզոք բնույթի:¹⁴⁴

Ուշագրավ է, որ այս գաղափարական շրջադարձի ժամանակ սլավոնասերների օգնությանն է դիմում Գերցենն իրականության հետ կապի խնդիրը լուծելու համար: Ռուս ժողովրդի՝ պատմական պայմանների բերումով ձևավորված համայնական կյանքի ձևերի մեջ է նա գտնում ողջ Եվրոպայի սոցիալական վերակենդանացման հնարավորությունը. հնարավորություն, որին էլ 1860-ականներին ապավինելու էր Գերցենի համախոհ Նալբանդյանն ազգային-ազատագրական իր պայքարում:¹⁴⁵ Գերցենի համոզմամբ՝ ռուսական գյուղական համայնքների՝ «община»-ների մեջ արդեն առկա էր

գտավ այստեղ միաժամանակ *քաղաքական ազատության* ձեռք բերման ներուժ: Հեզելի փիլիսոփայությամբ Գերցենը հանգեց գիտության՝ որպես առաջընթացի գործիքի պատկերացմանը: Տե՛ս Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 38: Այս միջոցին էր, որ նա վերաբացահայտեց իր համար 18-րդ դարի ֆրանսիական *ֆիլիսոֆներին*: Սակայն եթե նախկինում Գերցենին առավել գրավում էին Ռուսոյի դեմոկրատական մղումներն ու Վոլտերի խայթող քննադատությունները, ապա այժմ սրանց գումարվում էին բուն էնցիկլոպեդիստները, բնագիտության առաջնայնությամբ տոգորված Դիդրոն ու Նոլբախը: Տե՛ս Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, էջ 243: Ի վերջո Գերցենի այս շրջանի աշխատություններում ավելի ու ավելի հստակ է սկսում լսվել և կարևորվել էնցիկլոպեդիստների ոգեշնչման աղբյուրի՝ արդի գիտության մարգարեի՝ Ֆրենսիս Բեյքնի ձայնը: Գերցենի վրա Բեյքնի փիլիսոփայության ազդեցության համար տե՛ս Aileen M. Kelly, *The Discovery of Chance: The Life and Thought of Alexander Herzen* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016), էջ 187-227; Aileen Kelly, *Views from the Other Shore* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1999), էջ 17-46; Aileen Kelly, «The Destruction of Idols: Alexander Herzen and Francis Bacon», *Journal of the History of Ideas*, 1980, հ. 41, թիվ 4, էջ 635-662:

¹⁴¹ Տե՛ս Златопольская, Ж.-Ж. *Руссо: pro et contra*, էջ 36-40:

¹⁴² Տե՛ս Герцен, *Собрание сочинений*, հ. 5, էջ 87:

¹⁴³ Տե՛ս Герцен, *Собрание сочинений*, հ. 5, էջ 94:

¹⁴⁴ Գերցենը գրում է. «Ժողովուրդները, զանգվածները տարերքներ, օվկիանիդներ են. նրանց ճանապարհը՝ բնության ճանապարհն է, նրանք վերջինիս ամենամոտ ժառանգներն են, որոնց մղում են մութ բնազդներն ու աղոտ կրքերը և որոնք համառորեն ցանկանում են այն, ինչին հասել են... Ժողովրդին մեղադրելն անհեթեթ է, նրանք ճիշտ են, քանի որ միշտ համապատասխանում են եղած կյանքին: Նրանք չունեն ոչ բարո, ոչ չարի համար որևէ պատասխանատվություն, նրանք փաստ են, ինչպես բերքն ու անբերությունը, ինչպես կաղնին ու անիվը»: Տե՛ս Герцен, *Собрание сочинений*, հ. 5, էջ 80:

¹⁴⁵ Տե՛ս Offord, *Nineteenth-Century Russia*, էջ 40; Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ.2, էջ 283-311:

ինքնակառավարվող հանրապետության մանրակերտը:¹⁴⁶ Դրանցում ոչ միայն գործում էր հողի համայնական կառավարման սկզբունքը, այլև այդ համայնքների ղեկավարներն ընտրվում էին ժողովրդավարական ճանապարհով: Ռուս ագրարային համայնական կյանքն էր Գերցենի համար այն աղբյուրը, որից անցյալում բխել են ռուս ժողովրդի դիմադրության ուժերն արտաքին նվաճողների դեմ և նույն այդ աղբյուրից էր Գերցենն ակնկալում սոցիալիստական ապագա.

Համայնքը փրկեց ռուս ժողովրդին մոնղոլական բարբարոսությունից և կայսերական քաղաքակրթությունից, եվրոպականացած կալվածատերերից և գերմանական բյուրոկրատիայից: Համայնական կազմակերպումը, թեև սաստիկ ցնցումների ենթարկված, դիմակայել է իշխանության միջամտություններին, այն բարեհաջող կերպով պահպանվել է մինչև Եվրոպայում սոցիալիզմի զարգացումը: Ռուսաստանի համար սա նախախնամության գործն է:¹⁴⁷

Այսպես նա հանդես էր գալիս եվրոպական, իր ըմբռնմամբ՝ արդեն ծերացած քաղաքակրթության քննադատի դիրքերից: Եվրոպական լիբերալ քաղաքակրթության գաղափարական ներկայացուցիչները, այդ թվում Ռուսոն, Գերցենի համոզմամբ, ջանք չեն թափել ժողովրդին տեսնելու իր հարազատ գյուղում ու շուկայում, ժողովուրդը նրանց համար ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ a priori տրված հասկացություն:¹⁴⁸ Այսուհետ Գերցենի համար գաղափարական ելակետը դառնում է ռուս համայնական կյանքի սրտում գտնվող «община»-ն, դրա կազմակերպման ձևերի սոցիալիստական ներուժի բացահայտումն ու կենսագործումը:¹⁴⁹ Նույն նպատակն է հետապնդում Գերցենի համախոհ, ագրարային սոցիալիզմի առաջնեկներից Օգարյովը: Ռուսական կայսրությունում ճորտերի ազատագրման հարցի քննարկման միջոցին ճորտերին՝ իրենց *հողի հետ մեկտեղ* ազատագրելու Օգարյովի և Գերցենի հայտնի պահանջը ելնում էր հենց ագրարային սոցիալիզմի համայնական հողատիրության սկզբունքից:¹⁵⁰

Հատկանշականը ոչ միայն ռուս համայնական կյանքի ձևերի կարևորումն է, այլև՝ Գերցենի ըմբռնման մեջ սոցիալիզմի ու ազգային ազատագրության կապակցումը: Սոցիալիստական պայքարն այսպես ստանում է ազգային պայքարի երանգավորում, պայմանով, որ այս պայքարը բացառապես կրի ազատագրական բնույթ. «Ազգությունը որպես դրոշակ, որպես մարտակոչ, միայն այն ժամանակ է շրջանակվում փառապսակով, երբ ժողովուրդը պայքարում է անկախության համար, երբ նա թոթափում է օտարերկրյա լուծը»:¹⁵¹ Ուրեմն, Գերցենի ըմբռնմամբ, մեկտեղվում են մշակութային ազգայնականության ժողովրդականության հասկացությունը, քաղաքական-հեղափոխական գործունեության

¹⁴⁶ St' u Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, էջ 310-312:

¹⁴⁷ Александр Герцен, *Собрание сочинений: В 30 томах*, հ. 7 (Москва: Издательство академии наук СССР, 1956), էջ 288:

¹⁴⁸ Герцен, *Собрание сочинений*, հ. 5, էջ 82:

¹⁴⁹ St' u Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, էջ 310-312:

¹⁵⁰ St' u Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 265-267:

¹⁵¹ Ըստ՝ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 222:

կարևորումը և ազգային-ազատագրական պայքարի օրակարգը՝ ստանալով սոցիալիստական բովանդակություն ու նպատակ:

Այս մեկտեղման արձագանքներն են լսելի 1859-1861 թվականներին ագրարային սոցիալիզմը որդեգրած և դեպի դեմոկրատական-հեղափոխականություն շրջադարձ կատարած Նալբանդյանի երկերում, մասնավորապես *Երկրագործության* մեջ: Նալբանդյանի համար այս աշխատությունը հայ ազգային-ազատագրական պայքարի մաս էր: Ինչպես Նալբանդյանը, այնպես էլ նրա մահվանից տասնամյակներ անց արևելահայ իրականության մեջ ձևավորված հայ ազգային կուսակցությունների մեծամասնությունը հայ ազգային ազատագրական պայքարն առաջին հերթին ընկալում էին իբրև պայքար ընդդեմ օսմանյան տիրապետության, «որի կազմութեան մեջ մտանում է Հայաստանի և Հայոց ազգի մեծագոյն մասը»:¹⁵² Քաղաքական առավել սուր մտքերն ու արմատական ծրագրերը հանդիպում ենք Նալբանդյանի հենց այն գրվածքներում, որոնք ուղիղ կապ ունենին արևմտահայ իրականության և դրանում առկա խնդիրների հետ:¹⁵³ Ոչ միայն ազգային սահմանադրության շուրջ ծավալված Չամուռճյանի հետ բանավեճն էր անմիջականորեն կապված արևմտահայության հետ, այլև *Երկրագործությունն* էր նախատեսված արևմտահայ իրականության համար:¹⁵⁴ Արևմտահայերին՝ օտար «բարբարոս» տիրապետությունից քաղաքականապես ազատագրելու հարցն արևելահայ քաղաքական գործիչը, հետևելով Գերցենին և Օգարյովին, ձևակերպում էր իբրև տնտեսական ազատության հարց՝ վերջինս կապելով հողի հարցի հետ և հակադրելով գուտ քաղաքական, օրենսդրական ազատությանը.

Ազատութիւնը ըստ ինքեան լոկ խօսք է և իրողապէս չէ կարող մարմնանալ, առանց տնտեսական խնդրի լուծվելուն: Ոչ մի ազատ կառավարութիւն, ոչ մի ազատ օրենսդրութիւն չէ կարող փրկել մարդը ստրկութենից, մինչև որ այդ մարդը, հողի վերայ իրաւունք ունեցող չխոստովանվի:¹⁵⁵

Շեշտը քաղաքականից տնտեսական ազատության վրա դնելով, Նալբանդյանը հետևում էր Գերցենին և նրա օրինակով ծառանում Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության գուտ սահմանադրական-իրավական ժառանգության դեմ: Զուտ քաղաքական և օրենսդրական ազատությունը Նալբանդյանն այլևս համարում է դատարկ խոսք՝ անվանական, «օդային ազատութիւն»:¹⁵⁶ Փոխարենը, ագրարային սոցիալիզմի ոգով, Նալբանդյանն ազգի խնդիրների լուծումը, կամ ավելի ճիշտ՝ փրկությունը, տեսնում է համայնական հողատիրության ու հողագործության մեջ. «Հիմնական և խելացի հնարը փրկութեան,

¹⁵² Միքայել Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, (Paris: E. Thunot, 1862), էջ 51-52: Իր այս աշխատության մեջ Նալբանդյանը հանդես է եկել «Միմեօն Մանիկեան» կեղծանվամբ:

¹⁵³ Իհարկէ Նալբանդյանն իր կյանքի տարբեր փուլերում քաղաքական գործունեություն է ծավալել նաև Ռուսահայաստանում, ինչպէս նաև իր հայրենի Նոր-Նախիջևանում: Սակայն, որպէս ծրագիր, որպէս հետևողական քաղաքական մտորումների նյութ, արևմտահայության՝ ազատագրության հարցն էր, որ զբաղեցնում էր նրա միտքը և պարբերաբար տեղ գտնում նրա աշխատությունների մեջ:

¹⁵⁴ Տե՛ս Առվիաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 527-529:

¹⁵⁵ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 44-45:

¹⁵⁶ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 51:

ուրիշ բան չէ կարող լինել, եթե ոչ դառնալ իւր նախկին կացութիւնը: Հողը և երկրագործութիւնը կարողէ նորան փրկել»:¹⁵⁷

Ինչպէս և Գերցենը, Նալբանդյանը տնտեսական ազատագրման գաղափարն առաջ մղելիս քննադատում է եվրոպական քաղաքակրթությունն ու նշավակում դրա հիմնարար պակասությունները:¹⁵⁸ Արդեն բանտում գրված իր *Կրիտիկա. «Մոս և Վարդիթերի»* աշխատության մեջ արևելահայ գործիչը, խոսակցությունը բերելով բարոյականության հարթություն, հայ գյուղական բարքերն առավել բարձր է դասում, քան իր համոզմամբ ապականված եվրոպական բարոյականությունը.

Ուրիշ, նաև լուսավոր ասված, ազգերի բարոյականությունը (ազգ ասելով հասկանում ենք հասարակ ժողովուրդը) շատ ցած է հայոց ազգի բարոյականությունից: Մենք կարդում ենք լուսավոր աշխարհներում գործված հանցանքների և ոճիրների վիճակագրությունքը և տարեգիրքը. այս տողերը գրելու միջոցին, մի քանի այդպիսի գրքեր ընկած են պատուհանիս վրա, մեզ սարսափեցնելու համար: Թեպետ մեր ազգի մասին չունինք այսպիսի գրքեր, բայց կենդանի ազգը, որի հետ փոքր ի շատե ծանոթ ենք, առնում ենք որպէս մի անխարդախ գիրք, և համեմատելով ուրիշների վիճակագրությանց հետ ասում ենք այն խոսքը, թե մեր ազգը շատ խոցերից ազատ է:¹⁵⁹

Գերցենի համար ռուս գյուղական համայնաձևը ոչ միայն եվրոպական քաղաքակրթության այս արհավիրքներից խուսափելու հնարավորություն է, այլև ծերացած ու իր կենսական ուժերը սպառած ողջ Եվրոպայի սոցիալիստական վերափոխման ձև: Նալբանդյանը կիսում է ծերացող Եվրոպայի այս պատկերացումը. «Եւրոպան ուշ ծնեցաւ, բայց շատ արագ ծերանումէ Եւրոպան կանգնած է այսօր մի դժուար լուծանելի խնդրի առջև, այդ տնտեսական խնդիրն է, *մարդը և հացը*» (ընդգծումը՝ Նալբանդյանի):¹⁶⁰ Ավելին, Նալբանդյանը նաև կիսում է այս խնդրի լուծման Գերցենի պատկերացումը. «.... *մարդու և հացի* խնդիրը լուծվելուց յետոյ, եւրոպական մարդը պիտի իջանէ Ասիա: Պիտի գայ օր, երբ այն պառաւ Ասիան պիտի մանկանայ Ասիոյ ապագան աւելի մեծ է, աւելի լայն է տնտեսական խնդրի վերաբերութեամբ, քան թէ Եւրոպիոյ ապագան»:¹⁶¹ Սակայն ի տարբերություն Գերցենի, Նալբանդյանը Եվրոպան փրկելու դերը

¹⁵⁷ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 61: Հմմտ. նաև Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 530-531: Հատկանշական է, որ Նալբանդյանի համար նույնպէս «նախկին կացությանը» վերադառնալը միաժամանակ ըմբռնվում էր իբրև դիմադրած դեպի բնության կենարար ուժերը, դեպի «բնութեան հիւրընկալ գիրկը»: Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 77: Ոչ շատ տարբեր տրամաբանությամբ՝ Նալբանդյանի պարագայում բնագիտությունը ստանում է սնահավատության դեմ պայքարի և առաջընթացի գործիքի առանձնահատուկ դեր: Տե՛ս, օրինակ, Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 185-188:

¹⁵⁸ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 81:

¹⁵⁹ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 230: 19-րդ դարի հայ իրականության մեջ՝ Նալբանդյանի բնորոշմամբ ազգային «խոցերի» մասին տե՛ս Լուսինե Զերգեշտյան, «Սեռականության սահմանագիծը. կնոջ դերակատարության վերաիմաստավորումը 19-րդ դարի հայ պարբերական մամուլում» ըստ՝ *Սեռականությունը հայկական [համա]տեքստերում* (Երևան: Սոցիոսկոպ, 2019), էջ 295-345:

¹⁶⁰ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 81:

¹⁶¹ Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 82:

չի վերապահում հայ գյուղացուն, այլ այս հանգամանքներում տեսնում է հայերի փրկվելու հնարավորությունը. «Հայերին մնում է վաղօրօք օգուտ քաղել իւրեանց դրութենից»:¹⁶² Նալբանդյանի աչքում՝ «Հայերը պարտական են լուսավորվել և գործիք լինել նախախնամության ձեռքում, ասիական ազգերի մեջ լուսավորություն տարածելու»:¹⁶³ Այսպես լուսավորությունն ու ասիական ժողովուրդների մեջ սոցիալիստական-ազատագրական պայքարն առաջ մղելու օրակարգ էր ստանձնում Նալբանդյանը:

Լինելով Գերցենի շուրջ համախմբված սոցիալիստական հեղափոխական «Земля и Воля» կազմակերպության անդամ, Նալբանդյանը որպես քաղաքական գործիչ և մտածող կիսում էր ռուսական սոցիալիզմի առանցքային պատկերացումները և դրանց վրա էր հիմնում իր քաղաքական օրակարգը՝ ազգային-ազատագրական պայքարը: Ագրարային սոցիալիզմի պատկերացումներում ժննցի փիլիսոփայի նշանակությունը հնարավոր չէ միայն հանգեցնել նրան, որ սոցիալիստական այդ միտքը բացահայտորեն իրեն սահմանում է Ռուսոյի և Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության քաղաքական ժառանգության լիբերալ ընթերցումների հետ հակադրության մեջ: Ռուսոյի՝ 19-րդ դարի կեսերի սահմանադրական ժողովրդավարական ընթերցումներին հակադրվելով հանդերձ, ռուսական սոցիալիզմի մեջ, ինչպես և մշակութային ազգայնականության գաղափարին դավանող սլավոնասերների ու արևելահայ լուսավորիչների պարագայում, դժվար չէ նշմարել Ռուսոյի հատուկ մտայնությունների առկայությունը: Նախ անհրաժեշտ է նշել, որ արդի ժամանակների սոցիալիստական մտքի վաղ ներկայացուցիչների, այդ թվում Մեն-Սիմոնի, Լեռուի, Ֆուրիեի, Պրուդոնի և այլոց տեսություններն ու հայացքները խորապես կապված էին Ռուսոյի փիլիսոփայության վերընթերցման ու վերաարժևորման հետ:¹⁶⁴ Ռուսոն լայնորեն համարվում է սոցիալիստական մտքի առանցքային նախակարապետներից մեկը, որի գաղափարների հիման վրա ձևակերպվել են սահմանադրական լիբերալ ժողովրդավարության իդեալների սոցիալիստական քննադատություններ:¹⁶⁵ Առաջին, Ռուսոն վաղ արդի այն հատուկենտ փիլիսոփաներից էր, որ հակադրվելով Լոքին քննադատում էր (թեև առանց լիովին մերժելու) սահմանադրական լիբերալ ժողովրդավարության քաղաքական փիլիսոփայության անկյունաքարային հասկացություններից մեկը՝ մասնավոր սեփականությանը:¹⁶⁶ Մասնավոր սեփականության իրավունքը կարևորելով հանդերձ՝ մասնավոր սեփականության գոյության մեջ էր Ռուսոն մի մեծ չափով տեսնում արդի քաղաքակրթության ապականման

¹⁶² Նալբանդյան, *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ*, էջ 82:

¹⁶³ Ըստ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 223:

¹⁶⁴ Ինչպես գրում է գաղափարների պատմաբան Սարոն Նոլանդը, 19-րդ դարում ընդունված էր անգամ այն վիճելի կարծիքը, որ «Ռուսոն սոցիալիստների և այլ արմատական բարեփոխիչների «ուսուցիչը», «հայրն» ու «պապն» էր, իսկ վերջիններից գրեթե բոլորն անվանվում էին Ռուսոյի «աշակերտներ», «որդիներ» ու «թոռներ»»: St u Aaron Noland, «Proudhon and Rousseau», *Journal of the History of Ideas*, 1967, հ. 28, թիվ 1, էջ 33: Ու թեև այս կարծիքը բազմիցս քննադատվել է իբրև միակողմանի, ծայրահեղ ու ընդհանրացված, մինևույն է, դժվար է թերագնահատել Ռուսոյի գաղափարական նշանակությունը հիշյալ հեղինակների վրա, ինչը, օրինակ՝ Պրուդոնի պարագայում, ցուցադրել է նույն Նոլանդը: St u Noland, «Proudhon and Rousseau», էջ 33-54: Սոցիալիստական մտքի վրա Ռուսոյի ազդեցության մասին տե՛ս նաև Steven Vincent, «Rousseau and Proudhon: Human Nature, Property, and the Social Contract», ըստ՝ *Thinking with Rousseau From Machiavelli to Schmitt*, (խմբ.) Helena Rosenblatt, Paul Schweigert (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), էջ 252:

¹⁶⁵ Հմմտ. Bloom, «Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism», էջ 146:

¹⁶⁶ Հմմտ. Bloom, «Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism», էջ 151-156:

հիմքերը:¹⁶⁷ Նալբանդյանն, օրինակ, իր *Երկրագործության* առաջին էջերում ծառանում է հենց մասնավոր սեփականության դեմ՝ հնչեցնելով Պրուդոնի հայտնի «սեփականությունը գողությանն է» դրույթը, որի հիմքերում հենց Պրուդոնի պնդմամբ, այլոց հետ մեկտեղ, Ռուսոյի՝ մասնավոր սեփականության քննադատություններն են:¹⁶⁸ Երկրորդ, Ռուսոն ուղիղ ժողովրդավարության կողմնակից էր, ինչն առիթ էր տալիս սոցիալիստական մտքի ներկայացուցիչներին Ռուսոյի փիլիսոփայության մեջ գտնել սահմանադրական լիբերալ քաղաքական փիլիսոփայությանը հատուկ ներկայացուցչական ժողովրդավարության քննադատություն:¹⁶⁹ Երրորդ, Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայությունն առանձնակի կարևորություն էր տալիս ագրարային հիմքերով կառուցված հասարակություններին:¹⁷⁰ Պետության հիմքում հողատիրության որոշակիորեն համայնական սկզբունքների ներդրումը, որը ենթադրում էր նախնական հավասար հողատիրություն և ապագա հողերի ձեռք բերման սահմանափակումներ ապահովող ագրարային օրենքներ, օրինակ, Կորսիկայի համար Ռուսոյի գրած սահմանադրության մաս էին:¹⁷¹ Ագրարային այսպիսի օրենքի պաշտպանումն ըստ էության բխում էր հասարակության հիմքերի՝ Ռուսոյի այն առանցքային ըմբռնումից, որ պետության մեջ պետք է լինի մասնավոր սեփականության որոշակի հավասարություն. «ամուր և հարատև պետությունը չպետք է ունենա հարստության ծայրահեղություններ.... ո՛չ միլիոնատերեր, ո՛չ էլ մուրացկաններ»:¹⁷² Համայնական հողատիրության Գերցենի սկզբունքի, սահմանադրական լիբերալ ժողովրդավարական գաղափարների՝ իբրև կյանքից կտրված վերացարկումների քննադատություններում միջնորդավորված և անուղղակի կերպով կարելի է տեսնել Ռուսոյի վերոհիշյալ մտեցումը: Պատահական չէ, որ Լոտմանը «ռամկական հավասարության» սկզբունքն է համարում Ռուսոյի փիլիսոփայության այն հատկանիշը, որն այդքան հարազատ է դարձրել նրա գաղափարները գլխավորապես ագրարային ազգաբնակչությամբ ու ագրարային տնտեսական խնդիրներով սահմանված ռուս քաղաքական իրականության համար:¹⁷³ «Ճնշված մարդկության» վիշտն ու տառապանքը բանաստեղծորեն երգող ու քաղաքական-հայեցողական մակարդակում դարմանել ջանացող Ռուսոյի երկերի վրա կառուցված հեղափոխական ժառանգությունից էին հաճախ առնում ռուս սոցիալիստները հանուն

¹⁶⁷ Տե՛ս, օրինակ, Jean-Jacques Rousseau, *The 'Discourers' and Other Early Political Writings*, (խմբ.) Victor Gourevitch (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2019), էջ 165: Մասնավոր սեփականության՝ Ռուսոյի բարդ և բազում վեճերի առիթ տված քննադատության ժամանակակից մեկնաբանությունների համար տե՛ս, օրինակ, Chris Pierson, «Rousseau and the Paradoxes of property», *European Journal of Political Theory*, 2013, թիվ 4, էջ 409-424; David S. Siroky, Hans-Jörg Sigwart, «Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality», *Polity*, 2014, թիվ 3, էջ 381-406:

¹⁶⁸ Նալբանդյան, *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ*, էջ 27: Պրուդոնի՝ մասնավոր սեփականության քննադատության մեջ Ռուսոյի գաղափարների դերի մասին տե՛ս Vincent, «Rousseau and Proudhon», էջ 257-261:

¹⁶⁹ Հմմտ. Bloom, «Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism», էջ 156-161:

¹⁷⁰ Հստ՝ Pierson, «Rousseau and the Paradoxes of property», էջ 419:

¹⁷¹ Հստ՝ R. B. Rose, «The "Red Scare" of the 1790s: The French Revolution and the "Agrarian Law"», *Past & Present*, 1984, թիվ 1, էջ 116-117: Այստեղ կարևոր է, թեև, մտապահել հողվածագրի այն դիտարկումը, որ Կորսիկայի սահմանադրության Ռուսոյի վերոհիշյալ նախագիծն առաջին անգամ լույս է տեսել միայն 1861 թվականին: Եվ հետևաբար առնվազն հարց է, թե որքանով է այն հայտնի եղել 19-րդ դարի հիշյալ սոցիալիստական տարբեր շարժումների ներկայացուցիչներին, այդ թվում Գերցենին և Նալբանդյանին:

¹⁷² Հստ՝ Rose, «The "Red Scare" of the 1790s», էջ 117:

¹⁷³ Տե՛ս Pycco, *Трактаты*, էջ 556:

վարի խավերի հեղափոխական պայքարի ավյունն ու ոգեշնչումը: Մրա լավագույն դրսևորումներից էր սոցիալիստների արմատական թևի ներկայացուցիչ Չեռնիշևսկու հրապուրվածությունը Ռուսոյի կերպարով, որին նա համարում էր «հեղափոխական-դեմոկրատ» ու արմատական հանրապետականի տիպար:¹⁷⁴

Այսպես, երբ Նալբանդյանի դավանած ռուսական սոցիալիզմի քաղաքական ուղղության հիմքերն ու սկզբունքներն ուսումնասիրում ենք Ռուսոյի գաղափարների հետ կապի մեջ և փորձում տեսնել ռուսոյական մտայնությունների առկայությունը դրանցում, մեր առաջ հառնում է Ռուսոյի քաղաքական ժառանգության փեղեկված ու ներհակ մի պատկեր: Ռուսոյի փիլիսոփայությանը հատուկ մտայնությունները երևան են գալիս մեկը մյուսի դեմ սահմանված քաղաքական դիրքորոշումների մեջ, ռուսոյական մտայնությամբ դրոշմված մի գաղափարախոսությունը գալիս է հաղթահարելու ռուսոյական մտայնությամբ դրոշմված մեկ այլ գաղափարախոսությանը: Ռոմանտիկ մշակութային ազգայնականության մեջ առկա եվրոպական քաղաքակրթության քննադատությունը ռուսական սոցիալիզմի մեջ հանդես է գալիս եվրոպական սահմանադրական լիբերալ ժողովրդավարության արժեքների դեմ պայքարում: Սա միաժամանակ զուգորդվում է նույն այս իդեալների քննադատությամբ՝ ռամիկների ու ճնշվածների շահերի պաշտպանության սոցիալիստական-հեղափոխական օրակարգի շրջանակներում: Իսկ սոցիալիստական այս օրակարգը Գերցենը տեղակայում է համաեվրոպական սոցիալիստական պայքարի համատեքստում և այդքանով հակադրում նույն մշակութային ազգայնականությունը դավանող սլավոնասերների նեղ ազգայնական գաղափարախոսությանը: Ռուսոյի մտածողության խոր կնիքը կրող երեք տարբեր այս գաղափարական համակարգերը՝ սահմանադրական լիբերալ ժողովրդավարական իդեալները, մշակութային ազգայնականությունը և հեղափոխական-դեմոկրատական միտքը, ռուսական սոցիալիզմի մեջ հանդես են գալիս մեկը մյուսի հետ միաժամանակ թե՛ փոխլրացման, թե՛ լարման ու թե՛ սուր հակադրության մեջ:

Կարևոր է ընդգծել, որ ռուսոյական մտայնությունների այս բարդ փոխառնչությունները ռուսական սոցիալիզմի ու դրան հետևող Նալբանդյանի մտածողության մեջ կրում են Ռուսոյի մահվանից հետո նրա գաղափարների բազում վերընթերցումների, այլափոխումների ու արմատականացումների հետքերը: Սակայն ռուսոյական մտայնությունների կնիքը կրող քաղաքական տարբեր ճամբարների գաղափարական օրակարգերի միջև վերոհիշյալ լարումը պետք է համարել նրա փիլիսոփայությունից կտրված, դրանից անկախ մի երևույթ: Ճիշտ հակառակը, այդտեղ յուրահատուկ կերպով, քաղաքական պայքարի տեսքով ի հայտ է գալիս ժննցի փիլիսոփայի գաղափարների թե՛ ազդեցության խորությունը, թե՛ այդ նույն գաղափարների ներքին փեղեկումը: Այստեղ միաժամանակ պետք է տեսնել թե՛ այն փաստի արտահայտությունը, որ Ռուսոն և իր փիլիսոփայությունը նախորդում էր արդի քաղաքական այս հոսանքների առաջացմանը, թե՛ Ռուսոյին այդքան հատուկ, արդիության՝ ինքնաքննադատության, ինքն իր դեմ ուղղված պայքարի ու ներհակ մտածողության՝ քաղաքական երակի դրսևորումը:

¹⁷⁴ Հսոն՝ Scanlan, «Chernishevsky and Rousseau», էջ 110:

Գլուխ 3. Նալբանդյանի հուզական կապը Ռուսոյի գաղափարների հետ

Մինչ այս մենք փորձեցինք հնարավորինս հանգամանորեն պարզել Նալբանդյանի քաղաքական հայացքներում՝ ռուսական սոցիալիզմով միջնորդավորված ռուսոյական մտայնությունները և այդ մտայնությունների ներքին կապերն ու հակադրությունները: Այժմ մեր նպատակն է տեսնել, թե ներհակ այս ազդեցությունը կրող գործիչների աշխարհայացքում, որն էր այն սկզբունքը, որի շնորհիվ Ռուսոյի քաղաքական ժառանգությունն ընդգրկում էր տարամիտվող այս բոլոր մոտեցումները: Այս սկզբունքն առավել զգացմունքային ու հուզական բնույթի է, քան՝ հայեցողական: Այն պետք է փնտրել Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության և Ռուսոյի գաղափարական ժառանգությունը կրող հեղափոխական գործչի՝ քաղաքական գործունեությամբ զբաղվելու դրդապատճառների, նպատակների և քաղաքականության հետ զգացմունքորեն կապվելու եղանակների մեջ: Եթե այս ժառանգության ամենացայտուն կարգախոսները Նալբանդյանի կողմից քննադատվող «օղային ազատության», հավասարության, եղբայրության գաղափարներն էին, ապա Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության բուն կորիզը թաքնված էր իր գործի հանդեպ հեղափոխականի վերաբերմունքի մեջ: Ինչպես դիպուկ կերպով նկատել է Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության մի պատմաբան, Ռուսոյի փիլիսոփայության առաջնային հետաքրքրությունը ոչ թե լոկ ազատությունը, հավասարությունը կամ եղբայրությունն էր, այլ էթիկան՝ որպես հասարակության հիմքում ընկած սկզբունք:¹⁷⁵ Հասարակության էթիկական հիմքերի շուրջ դատողություններն են Ռուսոյին բերել քաղաքական հարցերին: Թեև մարդը Ռուսոյի համար ի բնե բարի է, քաղաքակրթության զարգացմանը զուգընթաց՝ հասարակական նոր՝ արհեստական պայմաններում նրա բնությունն ապականվում է:¹⁷⁶ Առկա հասարակական պայմաններում, ապականված մարդու համար առաքինի կյանքի իդեալին հասնելու անկարողությունն է, որ դրդել է Ռուսոյին վերամտածել քաղաքականության ու մարդկային հասարակության հիմքերը: Այլ կերպ ասած՝ հասարակական բարոյականության իդեալն է նրա քաղաքական տեսության առանցքում: Միայն որպես հասարակական բարոյականության արտահայտություն է, որ հավասարությունը, ազատությունն ու եղբայրությունն առանցքային դեր են ստանում Ռուսոյի ըմբռնումներում:

Ինքը բարոյականությունն այստեղ ըմբռնվում է իբրև իդեալ, որը մի կողմից կապված է անորոշ անցյալի չապականված բնական մարդու բարի էության գաղափարի հետ, մյուս կողմից, կարող է իրականություն դառնալ միայն անորոշ ապագայում: Այսպես ըմբռնված բարոյականությունը կտրված է իրական կյանքում գոյություն ունեցող վարվեցողության ձևերից: Ավելին՝ իրերի սովորական ընթացքի մեջ ձևավորված, մարդու կյանքը տանելի և հաճելի դարձնող նրա ներկա սովորությունների՝ *բարքերի* դեմ է սահմանվում ապագայի *բարոյականությունը*: Այն նպատակ ունի խախտել իրերի սովորական ընթացքն ու դրանցում ծավալվող բարոյական իրողությունները և ասես հրաշքով հիմնադրել ապագա

¹⁷⁵ Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State* (London: Archon Books, 1964), էջ 141:

¹⁷⁶ St' u Rousseau, *The 'Discourers' and Other Early Political Writings*, էջ 1-28, մասնավորապես՝ 8-9:

բարոյականությունը: Իսկ բարքի դեմ բարոյականության հաստատման միջոցը օրենքն ու իրավադատությունն են: Օրենքի՝ որպես բարոյականություն հաստատելու հատու ու արմատական միջոցի ըմբռնումը սուր արտահայտված է հասկապես Ռուսոյի *Հասարակական դաշինքում*: Այս արմատականությունն առկա է պետության սրտում ընկած սկզբունքների ու հաստատությունների մեջ և պետական ծառայողի կերպարի անքակտելի մասն է: Բարքի ու բարոյականության լարման մարմնացումը տվյալ ժողովրդի համար օրենքներ մշակողն է՝ օրենսդիրը, որն, օժտված լինելով առավել բարձր տեսակի հոգով ու բանականությամբ, «ի վիճակի կլինի տեսնել բոլոր մարդկային զգացմունքները, առանց դրանցից որևէ մեկը զգալու, առանց մեր բնության հետ կապ ունենալու, այն խորությամբ կիմանա... Աստվածներ են պետք մարդկանց օրենքներ տալու համար»:¹⁷⁷ Ուրեմն, օրենսդիրը կիսաաստվածային կիսաառասպելական մի կերպար է, որ լինելով անհատ, մարմնավորում է ժողովրդի ընդհանուր կամքը և առաջնորդվում միմիայն այդ կամքով: Թե՛ տեսականորեն, թե՛ գործնականում Ռուսոյի քաղաքական ժառանգությունը կրող հեղափոխական գործիչները հաճախ հակված էին իրենց՝ հեղափոխականներին նույնացնել օրենսդրի այս կերպարի հետ:¹⁷⁸

Օրենքի և իրավադատության այս գործին ծառայող հեղափոխականի-օրենսդիրի պարտականությունն անձնական առումով մարդուց անհնարինը պահանջող աննախանձելի մի բեռ է: Նա պետք է ունենա այնպիսի բարոյականություն, որը թույլ կտա սահմանել օրենքներ, որոնք կձևավորեն բարոյական հասարակություն: Պարադոքսն այստեղ այն է, որ միայն գոյություն ունեցող առաքինի հասարակությունից կարող է դուրս գալ նման բարոյականությամբ մարդը:¹⁷⁹ Բայց հենց իր քաղաքական առաքելության գերմարդկային բնույթի գիտակցումն է, որ մղում է ռուսոյական գաղափարներով տոգորված հեղափոխականին գործելու. «Օրենսդիրի բարձր հոգին իսկական հրաշք է»:¹⁸⁰ Մարդու ներքին հոգեկան կյանքում՝ պրկման ծայրագույն պայմաններում հանուն ժողովրդի և հանուն ընդհանուր շահի ներքին հոգեկան հրաշքի ակնկալիքն ու սպասումն է շարժում Ռուսոյի քաղաքական ժառանգությունը կրող հեղափոխական գործիչների միտքն ու գործունեությունը: Այս պայմաններում բարոյականությունը կտրվում է մարդկային զգացմունքից ու հաճույքից՝ այն հենքից, որից ստացել է իր բովանդակությունը: Ռուսոյի առաքինի մարդը գործելուց առաջ դիմում է իր հոգուն, այլ ոչ թե հասարակության մեջ հաստատված և իր մեջ գործող բարքին:¹⁸¹ Այսպես

¹⁷⁷ St' u Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on Political Economy" and "The Social Contract", (թրգմ.) Christopher Betts (Oxford, New York: Oxford University Press, 1999), էջ 76:

¹⁷⁸ Այս նույնացման միտման լավագույն օրինակ է Ռոբեսպիերի դեպքը: Երբ Ֆրանսիական հեղափոխության տարիներին երկրի օրենսդիր և գործադիր մարմնի միացյալ գործառնությունը կատարում էր Ազգային կոնվենտը, դրանում իշխող խմբի՝ յակոբինների ղեկավարը՝ ինքը Ռոբեսպիերն իր կուսակցության և մասնավորապես անձամբ իր քաղաքական առաքելությունը տեսնում էր հենց Ռուսոյի այս օրենսդիրի հասկացության շրջանակներում: St' u Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue*, էջ 160-161:

¹⁷⁹ Թե՛ Ռուսոն, թե՛ նրա հետևորդ հեղափոխական Ռոբեսպիերը քաջ գիտակցում էին այս հակասությունը: Ռոբեսպիերը գրում է. «Մեր քաղաքական հաստատությունները կազմավորելու համար մեզ անհրաժեշտ կլինի ունենալ այնպիսի բարքեր, որոնք այդ հաստատությունները դեռ պետք է մեզ մի օր տան»: Ըստ՝ Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue*, էջ 161:

¹⁸⁰ Rousseau, "Discourse on Political Economy" and "The Social Contract", էջ 79:

¹⁸¹ James Delaney, *Rousseau and the Ethics of Virtue* (London: Continuum, 2006), էջ 132:

բարոյականությունը դառնում է բարոյական ապագա կառուցելու պատասխանատվությունն իր վրա վերցրածի ներքին պարտքը. պարտք՝ կովի դուրս գալու իր իսկ մեջ արմատավորված սովորությունների ու բարքերի դեմ:¹⁸²

Բնական է, որ այս գաղափարները որդեգրած գործիչը, որ հասարակական կարգի փոփոխություն է ցանկանում, պետք է առաջին հերթին իր առաջ դնի ներքին անձնական հարց: Նա պետք է մտնի ինքն իր հետ մի պատերազմի մեջ, որտեղ բխվում են սովորություններն ու բարքերը կրող իր մասնավոր կամքն ու ապագայի բարոյականությունը մարմնավորող ընդհանուր կամքը. նա պետք է հեղափոխվի՝ ինքն իր հետ ազնիվ խոսակցությամբ: Միաժամանակ այնքանով, որքանով հասարակական կարգի հաստատումը նեղ իմաստով միմիայն անձնական արարք չէ, այլ ազգային, ժողովրդական նշանակություն ու իմաստ ունի, ենթադրվում է, որ ինքը քեզ հետ տարվող ներքին ազնիվ խոսակցությունն ունի հանրային տեսանելիություն:

Ներքին, բայց հանրային խոսակցության այս չափումը Ռուսոյի մտքին խիստ հատուկ մի գիծ է: Իր կյանքի վերջին տարիներին Մոնի քաղաքացին զբաղված էր իր հանրահայտ *Խոստովանությունները* և պակաս հայտնի *Ժան-Շակ՝ Ռուսոյի դատավորը* գրելով:¹⁸³ *Խոստովանությունների* «նպատակն է ի ցույց դնել մի դիմանկար, որն ամեն ինչով հավատարիմ է բնությանը, և այն մարդը, որին ես կպատկերեմ, ես ինքս եմ»:¹⁸⁴ Լիովին օրինաչափ պետք է համարել այն հանգամանքը, որ Ռուսոյի ժառանգության կրողների

¹⁸² Առաքինության այս վերափոխումը ներքին պարտքի շատ հստակ երևում է Ռուսոյի *Էմիլում*. «Ի՞նչ ասել է, ուրեմն, առաքինի մարդ: Դա այն մարդն է, որ կարողանում է հաղթահարել իր զգացմունքները, որովհետև այդ դեպքում նա հետևում է իր բանականությանը, իր խղճին, կատարում է իր պարտականությունները, իրեն պահում է կարգի սահմաններում և ոչնչով չի դավաճանում դրանց: Մինչև այսօր դու արտաքուստ էիր ազատ. դա այն ստրուկի խարխուլ ազատությունն էր լոկ, որը ոչ մի հրաման չի ստացել: Այժմ եղի՛ր իսկապես ազատ. սովորի՛ր լինել քո իսկական տերը. իշխի՛ր քո սրտին, Էմիլ, և դու առաքինի կլինես»: Տե՛ս Ժան-Շակ Ռուսո, *Էմիլ կամ դաստիարակության մասին*, երկրորդ մաս, (թրգմ.) Սուրեն Տիրատուրյան (Երևան: Հայպետուսմանկիրատ, 1962), էջ 169: Ընդհանրապես, Ռուսոյի էթիկական հայացքների մասին երկրորդային գրականության մեջ, նրա մոտեցումները հաճախ են համեմատել բարոյականությունը պարտքի վրա հենող պարտաբանական (դեոնոլոգիական) էթիկայի հետ: Տե՛ս և, օրինակ, Rainer Frost, «Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination», *Kantian Reviews*, 2017, թիվ 4, էջ 529-530: Այս առումով շատ հետաքրքիր է Էռնստ Քասիրերի այն պնդումը, որ «Ռուսոյի էթիկան նախքան Կանտը հաստատված զուտ պարտականության էթիկայի ամենակատեգորիկ ձևն է»: Ավելին, Քասիրերը գրում է, որ Ռուսոյի համար «հասարակությունը երբեք չի փոփոխվի, եթե չառերեավի կատեգորիկ պարտքի հետ»: Տե՛ս Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, էջ 96, 123: Հարկ է սակայն նշել, որ դժվար է Ռուսոյի հակասական էթիկական հայացքները միանշանակորեն հանգեցնել միմիայն պարտաբանական էթիկայի սկզբունքներին: Ռուսոյի փիլիսոփայության հատկապես վաղ շրջանում, երբ վերջինս առավել սերտ կապի մեջ էր *ֆիլոսոֆների* հետ, նրա էթիկական հայացքներում նշմարվում էր էթիկական բնապաշտության (naturalism) ազդեցությունը, որը բարոյականությունը հանգեցնում է ոչ թե պարտքին, այլ բնական աշխարհի, մարդկային բնության ու մարդկային հասարակությունների հետ կապված իրողություններին: Տե՛ս Timothy O'Hagan, *Rousseau* (London, New York: Routledge, 2003), էջ 11-13: Թիմոթի Օ'Հագանն, օրինակ, առաջ է քաշում այն տեսակետը, որ Ռուսոյի էթիկան առավել հասկանալի է դառնում իբրև էթիկական այս երկու մոտեցումների՝ պարտաբանական էթիկայի և էթիկական բնապաշտության միջև չհանգուցալուծվող լարում: Տե՛ս O'Hagan, *Rousseau*, էջ 271-272:

¹⁸³ Այս վերջին գիրքն անգամ ոճական առումով ինքն իր հետ խոսակցություն է: Այն կառուցված է իբրև «ֆրանսիացու» և «Ռուսոյի» միջև երկխոսություն, որոնք քննարկում են «Ժան-Շակին» և նրա ստեղծագործությունները:

¹⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions and Correspondence, Including the Letters to Malesherbes*, (թրգմ.) Christopher Kelly (Hanover: University Press of New England, 1995), էջ 5:

քաղաքական հայացքների ձևավորման համար հաճախ նույնքան, եթե ոչ առավել առանցքային նշանակություն է ունեցել ինքդ քեզ հետ ազնիվ խոսակցության այս չափումը և մասնավորապես Ռուսոյի *Խոստովանությունները*, քան նրա բուն քաղաքական երկերն ու հասարակական կարգի պատկերացումները: Նույն Ռոբեսպիերը «Ձոն Ժան-Ժակ Ռուսոյին» փոքրիկ ճառում գրում է.

Աստվածային մարդ, դու ինձ սովորեցրիր ճանաչել ինքս ինձ, երբ դեռ երիտասարդ էի, դու ինձ ստիպեցիր գնահատել իմ բնության արժանապատվությունը և խորհել հասարակական կարգի մեծ սկզբունքների շուրջ բոլոր կողմերից սաստկացող փոթորիկների պոթկումը տեսնելու սահմանագծին, փոթորիկներ, որոնց արդյունքը ոչ մի մարդկային միտք չի կարող կանխագուշակել, ես պարտական եմ ինքս ինձ և շուտով պարտական կլինեմ իմ համաքաղաքացիներին հաշիվ տալու իմ մտքերի ու գործողությունների համար: Քո օրինակն այստեղ է՝ իմ աչքերի առաջ, քո հիասքանչ *Խոստովանությունները*, մաքրագույն հոգու այդ ազատ և համարձակ ճառագումը կհասնի սերունդներին ոչ այնքան իբրև արվեստի մոդել, որքան առաքինության հրաշք: Ես ցանկանում եմ քայլել քո պատվարժան հետքերով....¹⁸⁵

Քաղաքական գործունեության մեջ բարոյականության դերի, բարոյականության ու բարքի հարաբերության, օրենքի ու օրենսդրության նշանակության, դրանք գործադրող հեղափոխական գործչի առաքելության ու զգացմունքային աշխարհի ըմբռնումներում է հենց, որ ամենավառ կերպով արտահայտվում են արևելահայ հեղափոխականի ռուսոյական մտայնությունները: Ըստ Նալբանդյանի հենց բարոյականությունն է, որ ունակ է ազգային խնդիրներ լուծել: Լուսավորչալ հասարակական բարոյականությունն է, որ «ժամանակի հարվածի տակ» խորտակված հայերին կարող է օժտել միասնությամբ:¹⁸⁶ Նալբանդյանի այսպես ըմբռնված բարոյականության հիմքում ընկած է ազգի անդամների կամ նրանում առկա խմբերի մասնավոր շահերն ընդհանուր շահին ստորադասելու ռուսոյական արարքը.

Ազգ ասացյալը է այն ուժը, այն կենդանի կապակցությունը մարդերի, որ առանց նորան, կամ նորանից դուրս, մասնավոր մարդը կը լինի մի անօգուտ անձնասեր – эгоист, իսկ բոլոր մարդկությունը մի անպտուղ վերացականություն: Մի անձնավորության միմյանցից բաժանող եսական սկզբունքը չափավորվում են ազգի կենդանի կապակցության վերին սկզբունքով, ուրիշ խոսքով ասեմ, հասարակական մեծահոգի սկզբունքով: Հասարակական կապակցության մեջ չեն ոչնչանում անձնավորությունքը, այլ միայն հրաժարվում են յուրյանց մասնավորութենից, մի համաձայն ամբողջ կազմելու համար, բոլորի ցանկալի միավորությունը դուրս երևցնելու համար (էջ 314):

¹⁸⁵ Ըստ՝ Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue*, էջ 156-157:

¹⁸⁶ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 2, էջ 313: Այսուհետ այս աղբյուրին կհղենք տողամիջում:

Նալբանդյանի համար հասարակության մեջ նրա անդամներին «կապում է մի հասարակաց գաղափար, որը դուրս գալով մինից մտանում է մյուսի մեջ և հավասարեցնում է բնական անհարթությունները» (էջ 315): «Հասարակաց գաղափարը», հասարակական բարոյականությունը, Նալբանդյանի համար հետևանք է «նորա ազատ կամքին» (էջ 318): Ազատ կամքով ազգը պետք է հանուն բարոյականության հաստատման ազատ կռիվ ու պատերազմ մղի. բաներ, որոնք «անկողոպտելի սեպհականությունը են ինքը յուրյան շինող մարդկության» (էջ 319):¹⁸⁷ Բարոյական պատերազմը, միաժամանակ, ինչպես տեսնում ենք Չամուռճյանի հետ Նալբանդյանի բանավեճում, արևելահայ հեղափոխականը մղում է հանուն օրենքի ու իրավադատության հաստատման: Նալբանդյանի՝ օրենքի ըմբռնումը նույնպես խորապես սնվում է ռուսոյական ըմբռնումներից, այն սուր հակասության մեջ է գտնվում բարքերի ու սովորությունների, զգացմունքների ու կրքերի հետ: Օրենքը Նալբանդյանի համար իր անաչառությամբ խիստ է և հասնում է ընդհուպ մինչև ֆորմալության մակարդակ. «Բոլոր բնական և մարդկային օրենքների մեջ գտանում ենք միայն այդ՝ կամ, ո՛չ. Երրորդը չկայ»: ¹⁸⁸ Ընդ որում օրենքի նպատակն է արմատական անողոք պայքար մղել՝ հաստատված մշակութային իրողությունների ու «հին խելքերի դրուփինքի» դեմ, անողոքաբար ու արմատապես կտրելու մեզանից մեր ախտերը, սպանելու մեր պակասությունները. «Կէսկտուր հնարները միշտ վնասեցին մարդկութեան, հեռացան հին դրութենից բայց և նորին չհասանելով պատկերացուցին մի խղճալի վիճակ վեհերոտութեան, մի անմերժելի ապացոյց, այն բանին, թէ այդ հնարների գործ ղնողը ազատված չէին դեռ ևս անցածի ազդեցութենից»: ¹⁸⁹

Հանուն ապագայի բարոյականության պայքարող հեղափոխականին հատուկ օրենքի այս հատու պատկերացումը զուգորդվում է օրենքի՝ որպես ներքին պարտավորության ռուսոյական ըմբռնման հետ: Ինչպես Ռուսոյի համար բարոյական մաքրության իդեալի հետ առնչվող օրենքը դառնում էր պարտավորություն, այնպես էլ արևելահայ հեղափոխականի պարագայում առաքինի արարք գործելու դրդապատճառները հանգեցվում էին մարդու բարոյական պարտքին.

Մարդը ուխտում է, եթէ ես այս ինչ բան ստանամ, կամ, այն ինչ բանի հասնիմ, այս ինչ բարեգործութիւնը գործեմ, բարոյականութեան և հո՛տը անգամ չ՛կայ այս տեղ, որովհետև, եթէ իւր ցանկացածին չհասնի, չպիտի գործէ: Այս առևտուր է, պիտի տայ, ստանալու ակնկալութեամբ, բարի պիտի գործէ ստանալուց յետոյ: Եւ այս

¹⁸⁷ Ինչպես նշեցինք, բարոյականության կանխադրումն իբրև հասարակության կազմավորման կարևորագույն սկզբունք Ռուսոյի քաղաքական մտքին հատուկ մի մոտեցում է: Վերջինս հատկապես ցայտուն է արտահայտվում Ռոբեսպիեռի պարագայում, որի հեղափոխական գործունեությունը ռուս սոցիալիստների աչքում հաճախ նույնացվում էր Ռուսոյի գաղափարների իրագործման հետ: Հետևելով Ռուսոյին, Ռոբեսպիեռը համոզված էր, որ քաղաքականության նպատակն է հասնել այն բանին, որ երկրի կառավարության մեջ մարմնանա բարոյականությունը և հաստատվի «առաքինության տիրապետությունը»: Տե՛ս Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue*, էջ 153, 155: Ընդ որում բարոյականության և առաքինության աղբյուրը ոչ թե առանձին անհատն է, այլ ժողովուրդը և ընդհանուր շահը: Ռոբեսպիեռը գրում է. «Բարոյականությունը, որն անհատների մեծամասնության մեջ վերացել է, կարելի է գտնել միայն ժողովրդի գանգվածի և ընդհանուր շահի մեջ»: Ըստ Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue*, էջ 160:

¹⁸⁸ Տե՛ս Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», էջ 274:

¹⁸⁹ Տե՛ս Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», էջ 274:

բոլորը, հեթանոսական և հրեական առմամբ, զոհի անունով: Մարդկային համերաշխությունը զոհ չգիտե, այն տեղ իւրաքանչիւր անհատ, միայն *պարտք ունի* (ընդգծումը՝ Նալբանդյանի):¹⁹⁰

Վերջապէս, ռուսոյական ժառանգութեան կրող հեղափոխականի ոգով Նալբանդյանը հրապարակախոսական-քաղաքական իր գործունէությունն առնչում էր ինքն իր հետ ազնիվ երկխոսութեան հետ: Հանրութեան առաջ, բայց ինքն իր բանականութեանը հաշվետու լինելու զգացողությունն էր երիտասարդ հայ հեղափոխականին գործունէութեան ուժ ու իմաստ տվող աղբյուրը, ինչը լավագոյնս երևում է Չամուռճյանին հակադարձելիս գրված այս տողերում.

Ահավասիկ մեք կանգնած ենք այժմ, բաց հրապարակի վերա և, թշնամիների զենքերից անխոցելի մնալու ակնկալութեամբ, պատնէջ չենք կանգնեցնում մեր առջև զանազան սուտ սկզբունքներ, սովետական գաղափարներ, որոնց չենք հավատում, որ չենք ընդունում և որ մերժում ենք միահամուռ: Մեք խոսում ենք պարզ, *այնպէս, ինչպէս առանց կարկամելու կարող էինք մեր բանականութեան հաշիվ ու համար տալ մեր ասածների համար* (ընդգծումը՝ Ա. Գ.):¹⁹¹

Գործնական քաղաքականութեան սրտում ինքդ քեզ հետ ազնիվ խոսակցութեան զետեղման սկզբունքը Նալբանդյանին բնականաբար հասել էր նաև նույն ռուս մտավորականների ու քաղաքական գործիչների միջնորդութեամբ: Մա մի մտայնություն էր և ընդհանրապէս քաղաքականութեան հետ կապվելու հուզական մի ձև, որ համատարած ներկայություն ուներ 19-րդ դարի առաջին կեսի հեղափոխական գործիչների շրջանում: Ռուսոյի երկերով տարված պատանի ու երիտասարդ Գերցենի ուշադրութեան կենտրոնում էր Ռուսոյի հենց *խոստովանությունները*:¹⁹² Ինչպէս և Ռոբեսպիերի պարագայում, ինքն իրեն ազնվորեն ճանաչելու և իր հետ խոսելու մղումով տոգորված այս երկի ընթերցումն է նախորդել Ռուսոյի քաղաքական գաղափարներին ծանոթութեանը:¹⁹³ Գերցենը գրում էր.

¹⁹⁰ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկրագործությունը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 115: Նալբանդյանի քաղաքական մտքի անմիջական աղբյուրները, մասնավորապէս Գերցենը, սոցիալիզմի իր մեկնաբանութեան մեջ նույնպէս բարոյականութեանը, պարտքի ներքին գիտակցմանն ու դրա վրա հիմնված խղճին տալիս է առանձնակի կարևորություն: Գերցենը գրում է. «Մովորաբար կարծում են, թէ սոցիալիզմը բացառապէս նպատակ ունի վճռել կապիտալի, ռենտայի և վարձու աշխատանքի հարցը, այսինքն՝ ոչնչացնել մարդակերությունն իր կիրթ ձևերի մեջ: Այդ այդպէս չէ բոլորովին: Տնտեսական հարցերը վերին աստիճանի կարևոր են, բայց նրանք մի կողմն են միայն ամբողջ այն հայացքի, որը ձգտում է սեփականութեան չարաշահումը ոչնչացնելու հետ միասին հավասարապէս ոչնչացնելու նույն հիմքերով նաև այն ամենը, ինչ միապետական է և կրոնական՝ դատարանում, կառավարութեան մեջ, հասարակական ողջ կառուցվածքի մեջ և *ամենից շատ՝ ընտանիքում, օջախի մոտ, վարվեցողութեան մեջ, բարոյականութեան մեջ*» (ընդգծումը՝ Ա. Գ.): Ըստ՝ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 374-375: Գերցենը մեկ այլ տեղ՝ շրջադարձային իր աշխատութեան՝ *С того берега* գրքում, իր որդուն դիմելիս գրում է. «Ռեւոլյուցիայի կրոնը, հասարակական մեծ վերստեղծման կրոնը – միակ կրոնն է, որ կտակում եմ քեզ: Նա չունի դրախտ, չունի հատուցում, բացի սեփական գիտակցությունից, բացի խղճից...» (ընդգծումը՝ Ա. Գ.): Ըստ՝ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 375:

¹⁹¹ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 18:

¹⁹² Տե՛ս Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, էջ 28:

¹⁹³ Տե՛ս Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, էջ 28:

Խոստովանություններից հետո՝ 29 թվականին Վասիլյովսկիում ես վերցրեցի *Contract social*-ը, սրանով Ռուսոն երկար ժամանակ ենթարկեց ինձ իր հեղինակությանը Ես սկսեցի պաշտել Ժան-Շակին, և արդեն իր կյանքը ինձ կապեց առավել սերտորեն նրա անձի հետ: Նա ինձ թվում էր ասես մի գառնուկ, որ կրում է XVIII դարի ողջ մարդկության վիշտը: Ռուսոն իրոք արտահայտում է XVIII դարի ֆրանսիական փիլիսոփայության ողջ ջերմ սկիզբը: Միայն Դիդրոն կարող էր կանգնել նրա հետ նույն շարքում, սակայն Դիդրոյի մեջ չկա այդ *sui generis* մաքրությունը, անկաշառ Ռոբեսպիերի և խելագար Մեն-Շուստի մաքրությունը:¹⁹⁴

Ավելին, Ռուսոյի քաղաքական ժառանգության այս ասպեկտը երևում է նաև ռուս հեղափոխական-դեմոկրատների երիտասարդ ու առավել արմատական ներկայացուցիչներից Չեռնիշևսկու մտածողության մեջ: Վերջինիս հատկապես գրական քննադատական հայացքների ազդեցությունը բանտարկության տարիներին Նալբանդյանի մտածողության վրա անգամ ավելի ուժեղ էր, քան Գերցենի հայացքների ներգործությունը:¹⁹⁵ Չեռնիշևսկին ոչ միայն ընթերցել էր Ռուսոյի ողջ գրական արտադրանքը, այլև սեփական աշխատություններում նա ֆրանսիական լուսավորիչների շարքում ամենաշատ և ամենաջերմորեն հիշատակված հեղինակն էր:¹⁹⁶ Նրա կյանքով ու կերպարով հափշտակված՝ Չեռնիշևսկին ձեռնարկել էր *Խոստովանությունների* ռուսերեն թարգմանությունը և նախատեսել կազմել Ռուսոյի կենսագրությունը:¹⁹⁷ Ակնածանքի ու պաշտամունքի առարկա լինելով հանդերձ՝ Ռուսոն այս հեղինակների համար հարազատ անձնավորություն էր: Թե՛ Ռոբեսպիերը, թե՛ Գերցենը և թե՛ Չեռնիշևսկին համարում էին իրենց կյանքի ու անձնական այս կամ այն հանգամանքների բերումով Ռուսոյի հետ կապված, կարծում էին, որ կիսում են նրա հետ ընդհանուր ճակատագիրը:¹⁹⁸ Այս մտածողներից շատերին, ինչպես նաև Նալբանդյանին, որի պարագայում նույնացման այս միտումն առավել թույլ է արտահայտված, միավորում է յուրաքանչյուրի կյանքում առկա

¹⁹⁴ Տե՛ս Златопольская, Ж.-Ж. Руссо: *pro et contra*, էջ 191: Գերցենի կենսագիր Մարթին Մալիան խոսելով Գերցենի վրա Ռուսոյի ազդեցության մասին անգամ ասում է. «Եթե որևէ առանձին փիլիսոփա Գերցենի սեփական փիլիսոփայության ակունքներում է, ապա դա Ռուսոն է, բայց և այնպես, — ավելացնում է Մալիան, — Գերցենը յուրաքանչյուր է նրան ոչ այնքան որպես քաղաքական ժողովրդավարության տեսաբան, որքան զգացմունքի ու զգայունակության մարգարե»: Տե՛ս Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, էջ 29:

¹⁹⁵ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 311:

¹⁹⁶ Տե՛ս James P. Scanlan, «Chernishevsky and Rousseau», ըստ՝ Anthony M. Mlikotin (խմբ.), *Western Philosophical Systems in Russian Literature: A Collection of Critical Studies* (Los Angeles: University of Southern California Press, 1979), էջ 104:

¹⁹⁷ Տե՛ս Scanlan, «Chernishevsky and Rousseau», էջ 104:

¹⁹⁸ Ռոբեսպիերի պարագայում Ռուսոյի հետ նույնացման թեմայի վերաբերյալ տե՛ս Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue*, էջ 153-165: Գերցենի պարագայում նույն երևույթի մասին տե՛ս Златопольская, Ж.-Ж. Руссо: *pro et contra*, էջ 191: Իրեն Ռուսոյի հետ նույնացնելու Չեռնիշևսկու միտման մասին տե՛ս Scanlan, «Chernishevsky and Rousseau», էջ 106-107: Նշենք, որ, բառի լայն իմաստով, որբության ու ծնողազրկության փորձառությունը կենտրոնական նշանակություն է ունեցել հայ իրականության մեջ արդիացման ծրագրերում և վաղ արտահայտվել այդ ծրագրերի կենսագործման ընթացքում: Այս մասին տե՛ս Նորա Ն. Ներսեսյան, *Որբաքաղաք* (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2018), մասնավորապես՝ Վարդան Ազատյան, «Օնոլոգիայի ծննդից հետո. «որբաքաղաքը՝ խղճահարությունից անդին», ըստ՝ Ներսեսյան, *Որբաքաղաք*, էջ 13-23, ինչպես նաև տե՛ս Աննա Գալստյանի «Ադո Ադոյանի որբական կոմունիզմը՝ աշխատությունը՝ այստեղ՝ <https://bit.ly/3wRdqUk>:

հասարակական պայմանների ու իրողությունների հետ վաղ տարիքից սուր բախումը: Ռուսոն և Ռոբեսպիերը միակողմանի ծնողագուրկ էին և սառը ու բարդ հարաբերությունների մեջ էին իրենց հայրերի հետ: Գերցենն ազնվական ընտանիքի ապօրինի զավակ էր: Շատ տարբեր չէր նաև առավել համեստ ծագում ունեցող Նալբանդյանի դիրքն իր համայնքի բնակիչների աչքում: Արտաքին բարքերի դեմ սահմանված ներքին ազնիվ բարոյականության մեջ հասարակական խնդիրների լուծումը փնտրելու հարցում բնականաբար այս հանգամանքներն ունեին իրենց դերը:¹⁹⁹ Հեղափոխական գործիչների պարագայում անձնական այս միտումները զուգորդվում էին քաղաքական նրանց դիրքորոշումների հետ, որոնցում զգալի է Ռուսոյի կարևորումը՝ որպես մի մտածողի, որն առանձնապես մտահոգված է վարի խավերի, ճնշվածի շահերով: Ռուսոյի միտքը, հիրավի, մեծ տեղ էր տալիս ճնշվածի փրկությունն այնպիսի ներքին ազնիվ բարոյականության մեջ որոնելու մղումին, որը սահմանված է ընդդեմ այդ նույն ճնշվածին թշվառացնող հանգամանքներին ու բարքերին: Հենց այս անկյան տակ է ըմբռնված Ռուսոն հյուծված կալանավոր Նալբանդյանի՝ 1865 թվականին գրած «Ժ. Ժ. Ռուսոյի յիշատակին» բանաստեղծության մեջ.

Քե՛զ ո՛չ երբեք, Ժան-ժակ Ռուսո,
Պիտի մոռանայ աշխարհ.
Անմահ ես դու, ոգի արգոյ,
Թէև հազար սահի դար:

....

Գիտեմ, վրադ շատ հաչեցին
Տգիտութեան շուները.
Քեզ շատ անգամ քարկոծեցին
Կեղծաւորաց խումբերը:

Բայց դու մենա՛կ, մարդ քաջարի,
Միշտ անդորդ, անսասան,
Կանգնած նման ապառաժի՝
Ձեռք պարզեցիր մարդկութեան:

Եւ ցնդեցիր հազարամեայ
Շղթաները ծանրացած.
Հզօր ձեռքիցդ՝ այն երկաթեայ
Կապանքն ընկան փշրված...:²⁰⁰

Ռուսոն Նալբանդյանի համար ժամանակի ընթացքից վեր, բարձր հոգի ունեցող մի անձնավորություն է, որի հիշատակն աշխարհը պահելու է հավիտյան: Նա քաջարի, ազնիվ, բայց միայնակ մարդ է, որի ներքին ազնվությունը հակադրված է իրեն քարկոծող

¹⁹⁹ Տե՛ս, օրինակ, Dent, *Rousseau*, էջ 8-48:

²⁰⁰ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 1, էջ 124-125:

«տգիտության շներին» և «կեղծավորաց խումբերին»: Բարոյական անասան համոզումով ու առաքինությամբ է Նալբանդյանի աչքում Ռուսոն ձեռք պարզում մարդկությանն ու ազատության ուղի ցույց տալիս նրան: Բանաստեղծության այս հատվածի մեջ երևացող Ռուսոյի կերպարի փրկչական պատկերը միաժամանակ պետք է նաև մեզ հիշեցնի Ռուսոյի մտքի և նրա ժառանգության խորը քրիստոնեական ակունքները:²⁰¹

Հիրավի, Օգոստինոսի հայտնի *Խոստովանությունների* հիման վրա է կառուցված Ռուսոյի համանուն երկը: Ոչ միայն ներքին ազնիվ խոստովանության փրկչական իմաստը լիովին տեղավորվում էր քրիստոնեության շրջանակներում, այլև ինքն թեզ հետ ազնիվ խոսակցության մեջ առկա, դրանից անբաժանելի լարումը, պատերազմն ու այդ պատերազմը վարելու պարտքը դուրս չեն գալիս նույն այդ շրջանակից: Ռուսոյի մոտ այդ լարումը մարմնավորվում էր կիսաստվածային օրենսդիրի, կամ Ռոբեսպիերի մեկնաբանությամբ՝ ճշմարիտ հեղափոխականի կերպարի մեջ, որն, ապավինելով հրաշքին, մասնավոր անձի կամքն ու զգացմունքները ստորադասում է ընդհանուրի կամքին: Օրենսդիր-հեղափոխականի աստվածային բնույթը, նրա էության հրաշքը հենց իր ու ընդհանուր կամքի միությունն է. «ձայն Աստծո, ձայն բազմաց»: Բարոյական ներքին ազնվությամբ բարքերն ու սովորույթները հաղթահարող, ճնշվածների շղթաները կոտրել խոստացող այս կերպարը բնականաբար լիովին սնվում է կեղեքվածների և ստրուկների, զրկյալների ու որբերի ազատագրումն ավետող Քրիստոսի կերպարից:²⁰² Եվ հենց խորը քրիստոնեական կրոնական խանդավառ զգացմունքով է տոգորված Նալբանդյանի Ռուսոն, Ռուսոյի քաղաքական ժառանգության մաս կազմող հեղափոխական ազատագրական միտքն ու գործունեությունը: Ամեննին պատահական չպետք է համարել այն հանգամանքը, որ այն նույն տարիներին, երբ Նալբանդյանը Պետրոպավլովյան բանտում գրում էր հեղափոխական-դեմոկրատ Չեռնիշևսկու մտքի ազդեցությունը վկայող *Մոս և Վարդիթեր* կրիտիկան, երբ գրում էր «Ժ. Ժ. Ռուսոյի հիշատակին» բանաստեղծությունը, այդ նույն միջոցին նա աշխատում էր *Նոր Կտակարանի* թարգմանության վրա...²⁰³

Ազգի մեջ բարոյական բարձր իդեալների հիման վրա նոր հասարակարգ ձևավորելու Նալբանդյանի ռուսոյականության ու դրա քրիստոնեական հենքի հայկական նախապայմաններն առավել հստակ են երևում, երբ Ռուսոյի գաղափարների նշանակությունը դիտարկում ենք Նալբանդյանի լուսավորական նախագծի լայն համատեքստում: Ինքնին լուսավորության տարածման խնդիրն իհարկե ուներ քաղաքական նշանակություն, սակայն այստեղ Նալբանդյանն իր առաջ դնում էր առաջին հերթին *մշակութային՝ քաղաքակրթական* խնդիր: Խնդիրը ոչ թե ճնշող ուժային ու

²⁰¹ Ռուսոյի փիլիսոփայության մեջ քրիստոնեության, մասնավորապես կալվինիզմի դերի մասին տե՛ս Mark Hulliung, «Rousseau, Voltaire and the Revenge of Pascal», ըստ՝ *The Cambridge Companion to Rousseau*, էջ 57-77, ինչպես նաև Pamela Mason, «The Communion of Citizens: Calvinist Themes in Rousseau's Theory of the State», *Polity*, 1993, հ. 26, թիվ 1, էջ 25-49:

²⁰² Քիչ չեն Գերցենի Ռուսոյի նկարագրության մեջ նրա և Քրիստոսի կերպարի համեմատությունները: Տե՛ս, օրինակ, Герцен, *Собрание сочинений*, հ. 5, էջ 89:

²⁰³ Այս մասին տե՛ս Պ. Ն. Հակոբյան, «Նալբանդյանի անձանոթ ինքնագիրը», *Էջմիածին*, 1989, թիվ Ը, էջ 38-47:

տնտեսական կոնկրետ կենտրոններից ազատագրումն էր, ինչպես նրա քաղաքական օրակարգում, այլ՝ ձերբագատումը հայ ժողովրդի միտքը, բարոյական կյանքն ապականող բարքերից, մշակութային շերտերից, ինչն իր հերթին, ինչպես տեսանք, հակադարձաբար կապված էր քաղաքական օրակարգի հետ:

Լուսավորության տարածումը Նալբանդյանի համար մշակութային ազատագրության հարց էր, որը նույնանում է իբրև ախտ ընկալված մշակութային տարրերից ազատվելու, մաքրվելու հետ: Չամուռճյանի հետ Նալբանդյանի բանավեճը ցույց է տալիս, որ նրա համար օրենքի և իրավադատության ճրագով հայ ազգին լուսավորելը հավասարազոր է հայերին՝ իրենց անմիջական մշակութային ժառանգությունից՝ «բարբարոսությունից» ազատելու հույսերի հետ: Նալբանդյանի համար հայերի անմիջական ժառանգությունը հակադրված է հայ ազգի, իր ըմբռնմամբ, բուն ինքնությունը կազմող ուշ անտիկ և վաղ քրիստոնեական ժառանգությանը. «Իբրև ազգ անտիկյան ենք իբրև քրիստոնյա, եթե ոչ նույնպես անտիկյան, ըստ որում առաջին երեք դարերում քրիստոնեությունը քաղաքացու իրավունք չունեն Հայաստանում, գեթ անտիկյան դարերի վերջի և միջին դարերի սկզբին պատկանող»:²⁰⁴ Իսկ արևելյան չարդիացած տիրապետությունների տակ գտնվող և ընդհուպ մինչև 19-րդ դարի առաջին կեսը դեռ միջնադարյան, ավատատիրական կյանքի ձևերը պահպանած իրականության մեջ, այդ հայ ինքնությունից շեղված անմիջական ժառանգությունը, բնական էր, որ Նալբանդյանը կապում էր, մի կողմից «բարբարոս», «ասիական», մյուս կողմից, միջնադարյան սխոլաստիկական հենքի հետ: Նալբանդյանի համար արգահատելի այս երևույթները՝ միջնադարը և ասիականությունը, հայերի պարագայում անքակտելիորեն կապված են միմյանց հետ. միջնադարում է հայ ազգն ընկել օտար տիրապետության տակ, ենթարկվել ասիական չարադետ ազդեցությանը:

Մենք միջնադարյան ազգ չենք, միջին դարերում մենք ընկանք, միջին դարերում մեր հարստությունը կորուցինք: Չե կարող լինել մի այնպիսի բան, միջին դարերի պատկանավոր, որ օգտակար և փրկարար խորհուրդ ունենա մեր համար: Միջին դարերի ժանգը, որ նստել է մեր վրա, մենք պարտական չենք պահել ... Ի՞նչ կարող են մեզ հիշեցնել միջին դարերը. կործանում, գերություն, կոտորած, արյուն, կրակ, սով, խավար և մահ: Սոքա են մեզ համար միջին դարերի բերածը և նոցա բեռի տակ ճնշված է այսօր հայ մարդը: Թափել այդ բեռը մեր վրայից, — ահա՛ մեր գործը: Մեր ազգությունը, մեր կրոնը, ոչ թե վնաս կրելու չէ միջնադարյան ուղղությունքը մերժելուց, այլ դորա հակառակ այդ մերժողությունը միակ պայման է նոցա առաջադիմության (էջ 192):

Միայն ազատվելով միջնադարի այս ծանր բեռից հայ ազգն, ըստ Նալբանդյանի, կարող է լուսավորվել և կրթվել.

²⁰⁴ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 192: Այսուհետ այս աղբյուրից մեջբերումները՝ տողամիջում: Նշենք, որ Նալբանդյանի համար «անտիկյանն» այստեղ առաջին հերթին ժամանակագրական, այլ ոչ թե որակական բնորոշում է:

Եթե պիտի կապենք մեզ այդ խավար անցածի հետ, եթե խոստովանելով մեր հիվանդությունը, այնուամենայնիվ պիտի ուզենք միջնադարյան թարախը պատվաստել մեր վրա որպես նախապահպանողական հնար (ինչի՞ց), եթե նույն իսկ մեր ցավի և հիվանդության պատճառը պիտի առնունք որպես ճար ու դեղ, է՛լ ո՞ւր ենք խոսում կրթության և լուսավորության վրա, ո՞ւր ենք առաջադիմության և քաղաքակրթության բառերը բերան առնում (էջ 193):

Միջին դարերից ազատագրման այս ծրագիրը զուգորդվում է ասիացու սնահավատության դեմ պայքարով.

[Ասիացու] երևակայությունը միշտ բորբոքված է գաղտնախոհուրդ և սիմբոլական բաներով, շատ հասարակ արարողությունքն էլ գիտե խճողել զանազան նշանական ձևերով և պայմաններով,— զարդ խաբեբայությամբ,— որոնք թեև ըստ էության ոչինչ խորհուրդ կամ զորություն չունին, բայց և այնպես ամբոխի աչքին երևացող լինելով, ստիպում են բերանբաց ժողովրդին խորհուրդ ենթադրել այդ բաների մեջ (էջ 219):

Նալբանդյանի համար խավար նախապաշարմունքները և միջնադարյան անշարժ սխոլաստիկ մտածողությունը մարմնավորում են Չամուռճյանն ու իր համախոհները: Իսկ սրանց դեմ պայքարում նա օգնության էր կանչում 18-րդ դարի եվրոպական լուսավորիչներից սկսվող և մինչև իր ժամանակի սոցիալիստները ձգվող մտածողների մի ողջ շարք: Այս շարքում հատուկ տեղ են բռնում Նալբանդյանի պատկերացմամբ բանականության և հանճարի մարմնացում հանդիսացող Ռուսոն և Վոլտերը՝ «այն աստվածային քուրանները, որոնցից առաջին անգամ դուրս թռան *ազատության* կայծերը» (ընդգծումը՝ Ա. Գ.):²⁰⁵ Ասիականության ու սխոլաստիկության դեմ պայքարում արևելահայ լուսավորչին առաջնորդում են նաև «Օուենը, Պրուդոնը, Ֆուրիեն և Ֆոխթը, այլև Շիլլերը, Գյոթեն, Ֆիհտեն, Քանթը, և Հեգելը, ճնշված մարդկության այն անմահ բարեկամքը...»:²⁰⁶ Այսպես Ռուսոյի և Վոլտերի գլխավորությամբ՝ լուսավորիչների, գերմանական դասական իդեալիստների և ուտոպիստ-սոցիալիստների միտքն այն աղբյուրն էր, որից սնվելով Նալբանդյանը փորձում էր կոտրել միջնադարյան սխոլաստիկ հրամայականների շղթաները և արթնացնել հայ ժողովրդին «արևելյան անշարժությունից»:

Սեփական անմիջական ժառանգության դեմ սահմանված առաջընթացի և զարգացման գաղափարն ընդհանրապես հատուկ է լուսավորության եվրոպական ավանդույթին: Մասնավորապես ֆրանսիական *ֆիլոսոֆները* գործունեության առանցքային մաս էին համարում իրենց ժառանգված կրոնական և փիլիսոփայական ավանդույթի քննադատությունը՝ կոչեր անելով դրանից ձեռքազատվելու:²⁰⁷ Սակայն հայ ժողովրդին իր

²⁰⁵ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 11:

²⁰⁶ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 11:

²⁰⁷ Այս մտեցումը կարելի է տեսնել, օրինակ, միջնադարյան գրականության՝ Վոլտերի մերժման ու գոթական ճարատարապետության հանդեպ Դիդրոյի քամահրանքի մեջ: St u Gay, *The Enlightenment*, էջ 210:

Միջնադարյան մտածողական ժառանգության լուսավորական մերժման թերևս ամենացայտուն օրինակներից են շոտլանդացի լուսավորիչ Դեյվիդ Հյումի հետևյալ խոսքերը. «Վերցնենք, օրինակ աստվածաբանության կամ

անցյալից մնացած բեռից ազատելու Նալբանդյանի հույսերի հետ լուսավորիչների այս նախագծի նմանությունը սահմանափակ է և պայմանական: Առաջին հերթին, լուսավորիչներից որևէ մեկի պարագայում չկա սեփական ժառանգությունից ազատվելու նման ծայրահեղ միտում: Քննադատելով իրենց ժառանգված բարքն ու քաղաքական հասարակական իրողությունները՝ լուսավորիչներն իրենց քննադատություններով հանդերձ գտնվում էին իրենց կենսաշխարհի հետ որոշակի հավասարակշռության մեջ: Անգամ Վոլտերը, կրոնի ամենասուր *ֆիլոսոֆ* քննադատը, չունեի իրեն շրջապատող աշխարհից և դրա մեջ հաստատված կրոնական պատկերացումներից մաքրվելու կարիքի այնպիսի սուր անհրաժեշտություն, ինչպես տեսնում ենք Նալբանդյանի մոտ: Միակ բացառությունը, որոշ չափով, կարելի է համարել հենց Ռուսոյին, որը թեև Վոլտերի համեմատ պակաս թշնամաբար էր տրամադրված կրոնի նկատմամբ, սակայն ի տարբերություն այլ լուսավորիչների, հակված էր հայտնվել իրեն շրջապատող աշխարհի հետ սկզբունքային հակասության մեջ, ինչն էլ դարձնում էր նրան հակալուսավորական առաջին լուսավորիչը, ժամանակագրի նախահայրը:²⁰⁸ Թերևս հենց այս հանգամանքի՝ ժառանգությանը ձեռնոց նետելու արմատական գործողության մեջ պետք է փնտրել պատճառը, թե ինչու այլ լուսավորիչների շարքում (թեև Վոլտերի հետ մեկտեղ) Ռուսոն էր Նալբանդյանի համար ազատության «քուրա»:

Նալբանդյանի և ֆրանսիական լուսավորիչների մոտեցումները զատորոշող երկրորդ կարևոր կետն այն է, որ վերջիններս իրենց անմիջական ժառանգության դեմ պայքարելիս ապավինում էին իրենց հեռավոր՝ անտիկ և հատկապես լատին *հեթանոս* ավանդույթին: Փոխարենը Նալբանդյանը, իր անմիջական ժառանգության դեմ պայքարելիս եվրոպական լուսավորությանը դիմելու հետ մեկտեղ, ապավինում է ոչ թե անտիկ հայ հեթանոս ավանդությանը (որն ըստ էության չի պահպանվել), այլ հայ ոսկեդարյան քրիստոնյա հեղինակների, օրինակ՝ Եղիշեի օգնությանը:²⁰⁹ Այս կետում նույնպես Ռուսոն առանձնանում է ֆրանսիական այլ լուսավորիչներից՝ քրիստոնեության և եկեղեցու հայրերի, մասնավորապես Օգոստինոսի իր կարևորմամբ:²¹⁰ Վերջապես, այն դեպքում, երբ «ասիական անշարժության» քննադատությունն ակնհայտ պատճառներով թե՛ այդքան կենտրոնական թեմա չի եղել եվրոպական լուսավորական մտքի համար, թե՛ առավել ևս չի ընկալվել իբրև սեփական ժառանգության դեմ պայքարի կարևոր ճակատ, հայ

դպրոցական մետաֆիզիկայի (school metaphysics) որևէ հատոր ու հարցնենք. *արդյո՞ք այն պարունակում է քանակի կամ թվի մասին որևէ վերացական կշռադատություն: Ո՛չ: Արդյո՞ք այն պարունակում է փաստացի իրողության կամ գոյության մասին որևէ փորձառական կշռադատություն: Ո՛չ: Դե նետե՛ք դա կրակը, քանզի սովետությունից ու պատրանքից բացի, չի պարունակում ոչինչ»:*

Տե՛ս Դեյվիդ Հյում, *Հետազոտություն մարդկային ըմբռնողության վերաբերյալ*, (թրգմ.) Վարդան Ազատյան (Երևան: Տիգրան Մեծ, 2003), էջ 199, (թարգմանությունը փոփոխված):

²⁰⁸ Ինչպես դիպուկ նկատել է Փիթր Գեյը, էնցիկլոպեդիստների շրջանում փոփոխական բնավորությամբ Ռուսոն միակն էր, որ կարող էր ամբողջությամբ մերժել իր քաղաքակրթությունը: Տե՛ս Gay, *The Enlightenment*, էջ 25:

²⁰⁹ Օրինակ, որոշակի երևույթի բացատրության համար սնահավատություններին կամ տարբեր կախարհություններին հավատալու փոխարեն բնագիտությանը դիմելու հարցում Նալբանդյանը վկայակոչում է Եղիշեից մի հատված, որտեղ վերջինս հենվելով *Աստվածաշնչի* վրա հավաստում է բնության օրենքների անխախտությունը: Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 3, էջ 151:

²¹⁰ Այս մասին տե՛ս օրինակ, Christopher Brooke, «Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins», ըստ *The Cambridge Companion to Rousseau*, էջ 94-123:

իրականության մեջ ապրող ու գործող Նալբանդյանի պարագայում այս պայքարն ավելի քան հրատապ է թվում:²¹¹ Նալբանդյանի համար հայերն ասիական ժողովուրդ են, և ուրեմն ասիականից ազատվելու պահանջները նրա լուսավորական ծրագրի կենտրոնական ինքնաքննադատական բաղադրիչն են:

Պատճառը, թե ինչու էր Նալբանդյանն այդքան արմատապես մերժում իր մշակութային ժառանգությունը «մեր խեղճ ազգի թշվառությունն» է:²¹² «Մեր ազգի անցածը տխուր է, այն օրերի պատմական յիշատակարաններից արտասուք է հոսում: Մեր ազգի ներկան թշուառ է, ստրկութիւնը եւ աղքատութիւնը բարձրաձայն խօսումեն այս տեղ» (էջ 5): Ազգի լուսավորությունը Նալբանդյանի համար դարձած է ազգին թշվառությունից, նրա ցավերից ազատելու ճանապարհ: Լուսավորությունը փրկության միջոց է, ինչն է՛լ ավելի սուր կերպով է շեշտում Նալբանդյանի լուսավորական նախագծի քրիստոնեական հիմքը. լուսավորությունն այլ բան չէ Նալբանդյանի համար, քան փրկության ուղի: Նրա ըմբռնմամբ՝ Ասիան, որի մեջ է ընկղմված հայ ազգը, տեղապտույտի մեջ գտնվող, հիշողությունից ու մեծ ձգտումներից զուրկ, այսինքն՝ անցյալի և ապագայի հանդեպ անհաղորդ մի գաղջ իրականություն է. «...Ասիան մոռանում է միշտ երեկը. այսօրը է նորա Աստուածը, որը պաշտում է, վաղը ի՛նչ կամի թող լինի, ո՛վի բան ու գործը կտրուել է, որ վաղուայ համար մտած է» էջ (80): Այսպիսի մտայլ ու կույր աշխարհից փրկությունը Նալբանդյանը որոնում է հեռատես և լուսավորյալ Եվրոպայի մեջ, որն իր հայացքն ուղղում է դեպի ապագան և ազատագրվելով անցյալից՝ ներկայում տեղ է բացում ապագայի համար (էջ 80):

Ուշադրության արժանի է այն հանգամանքը, որ փրկվելու, անցյալի արհավիրքներից ու ախտերից եվրոպական լուսավորական մտքի օգնությամբ ազատվելու ճանապարհ որոնելիս Նալբանդյանը քաջ գիտակցում է եվրոպական լուսավորական նախագծի և հայ իրականության միջև ահռելի վիհի գոյությունը: Սակայն այս վիհի գիտակցման արդյունքում Նալբանդյանի մոտ է՛լ ավելի է սրվում ու բորբոքվում հայ ազգի մեջ լուսավորություն տարածելու և անցյալից ազատվելու հրատապության զգացողությունը: Կենաց մահու հարց դարձած լուսավորվելու և լուսավորելու սուր կարիքի պայմաններում եվրոպական արդի մտքի Նալբանդյանի ընթերցումները հաճախ անհետևողական են, հաճախ էլ պատմականորեն ոչ ճշգրիտ: Հենց միայն «ճնշված մարդկության անմահ բարեկամների» խիստ տարասեռ ցանկը (որում ֆրանսիական լուսավորիչների կողքին ընթերցում ենք գերմանական դասական իդեալիստների անունները, որոնց էլ նախորդում

²¹¹ Այս առումով, իհարկե, կարելի է հիշել հումանիստների պայքարը իրենց ժառանգված միջնադարյան արաբական և պարսկական փիլիսոփայության ու գիտության դեմ, սակայն այս պայքարը որևէ պարագայում, ո՛չ իր ուժգնությամբ, ո՛չ իր ծավալով ու նշանակությամբ համադրելի չէ ասիականության դեմ Նալբանդյանի պայքարին: Վերածննդի հումանիստների միջնադարյան արևելյան սխոլաստիկ ժառանգության դեմ պայքարի օրինակներից է 16-րդ դարում Արիստոտելի ազդեցիկ արաբ մեկնիչ Իբն Ռուշդի փիլիսոփայության մերժումը: Տե՛ս *The Renaissance Philosophy of Man*, (խմբ.) Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall (Chicago: The University of Chicago Press, 1954) էջ 4-20; Jill Krave, «Philologists and Philosophers», ըստ՝ *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, (խմբ.) Jill Krave (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004), էջ 144, 149:

²¹² Նալբանդյան, *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ*, էջ 51: Այսուհետ այս աղբյուրին կհղենք սողամիջում:

են ուտոպիստ-սոցիալիստները) վկայում է եվրոպական արդի մտքի աշակերտ դառնալու Նալբանդյանի հախուռն ցանկության մասին: Միայն միջնադարյան սխոլաստիզմի և «ասիական բարբարոսության» հետ համեմատության մեջ է հնարավոր այս խիստ տարբեր հեղինակներին մտցնել մի շարքի մեջ: Հայերիս կցկտուր ու անհարթ արդիացման ճանապարհին կանխատեսելի ու օրինաչափ պետք է համարել նմանօրինակ ոչ ներդաշնակ անցումներն ու համադրումները: Չէ՞ որ եվրոպական իրականության մեջ սխոլաստիկ ժառանգության դեմ պայքարը սկսվել էր դեռ վաղ Վերածննդից: Նալբանդյանի օրոք, «ճնշված մարդկության անմահ բարեկամ» ուտոպիստ-սոցիալիստներն, օրինակ, անցյալը քննադատելիս հենվում էին շուրջ հինգ հարյուր տարվա մտավոր ավանդույթի վրա: Մրա փոխարեն Նալբանդյանի թիկունքում կանգնած էին առավելագույնը երկու սերնդի տարբերությամբ մեկ Ալամդարյան, մեկ Աբովյան, մեկ Նազարյանց և կամ մեկ Պատկանյան: Հարյուրամյակների ընթացքում եվրոպական մտքի անցած այս ահռելի ճանապարհն էր, որ Նալբանդյանը փորձում էր անցնել իր կարճ կյանքի ընթացքում: Ընդ որում, որքան ավելի ուժեղ էր երևում այս ճանապարհի սկզբնակետի և բաղձալի վերջնակետի միջև ընկած անդունդը, այդքան ավելի սաստկանում էր Նալբանդյանի մոտ այդ անդունդի վրայով ուստալու ցանկությունն ու մղումը, ինչն իր հերթին այս հուսահատ թռիչքի ժամանակ մտավոր անհետևողական և հապշտապ կապեր անցկացնելու վտանգ էր առաջացնում:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

Այժմ, երբ արդեն քննարկեցինք թե՛ Նալբանդյանի, թե՛ Չամուռճյանի՝ Ռուսոյի մտքի հետ ծանոթության հանգամանքները, նրանց համար այդ մտքի նշանակությունն ու դերն իրենց գործունեության առավել լայն շրջանակում, կարող ենք վերադառնալ վերը բերված բանավեճին և տեսնել, թե այդ դրվագն ինքն ինչ կարող է ասել արդիացման բովում հայ իրականության մեջ Ռուսոյի մտքի նշանակության մասին: Հետևելով հայ եկեղեցական ավանդույթին՝ Հայաստանի մասին խորհելիս Չամուռճյանի ելակետը հայ իրականության խարխուլ ու անհաստատ իրավիճակի կայունության պահպանումն էր: Չամուռճյանը և այդ ավանդույթը ոչ առանց անձնական ու դասային շահախնդրության, ընդունում էին այդ կցկտուրության մեջ հաստատված *status quo*-ն՝ իբրև իրողություն: Ինքը Չամուռճյանն իր տեսական մոտեցումներում այդ իրողությունը կաթոլիկ աստվածաբանությամբ վեհացնում ու բերում էր հավիտենական ճշմարտության մակարդակ: Իրենց ձեռքում ունենալով այդ պայմաններում հայ համայնքի մեջ հնարավոր իշխանության փշրանքները՝ Չամուռճյանն ու համախոհների ճամբարը ջանում էին պահպանել նվազագույն կայունությունը և դրա հետ մեկտեղ իրենց հասարակական-քաղաքական դիրքը: Եվ հենց

այս հարաբերական կայունության ու դրանում ունեցած իրենց դիրքի թշնամիներ էին նրանք համարում հեղափոխական գաղափարներն ու դրանց հայ հետևորդներին:

Ինչ վերաբերում է այդ հետևորդներից Նալբանդյանին, ապա չենք սխալվի, եթե ենթադրենք, որ հարաբերական կայունության պահպանությունն ու պաշտպանությունը Նալբանդյանի աչքին երևում էր իբրև ճահիճ, «ծանծաղուտ, ուր ապրում են կրկնացող գորտերը՝ փափուկ ծովախոտերի և կանաչ բորբոսի մեջ ծվարված»՝ և ջանում են անվրդով պահել իրենց թուլակապ աշխարհը: Պահպանողականների պատկերացումներին հակառակ՝ ժամանակի ընթացքը շատ ավելի փոթորկահույզ էր Նալբանդյանի ըմբռնմամբ:²¹³ Այն երևում էր իբրև մի ամեհի շարժում, որի հետ անհրաժեշտ է հաշվի նստել. հայ ազգը «ընկել է ժամանակի հոսանքի մեջ և ժամանակը քաշում է նորան, բայց պակաս լինելով նորան անձնագայության գիտությունը, ամեննին մեքենաբար, ամեննին կրավորաբար անձնատուր լինելով ինքնամոռացության, հառաջ է գնում, որ թաղվի ժամանակի հավիտենական անդունդի մեջ»:²¹⁴ Նալբանդյանի ըմբռնմամբ՝ հայերը հետ են մնացել ժամանակի ընթացքից. «Ժամանակը միանգամ է անցնում, և նա, որ ընթացակից չէ նորան, յետ է մնում: Մեք կարող ենք բռնել ժամանակի այն ակնթարթը միայն, որ անցնում է մեր առջևից. իսկ երբ նա անցել է, անօգուտ է այլ ևս: Նա, իբրև օրինակ, միայն իբրև խրատ, կարող է երևալ մեզ հեռվից. ներկա կյանքը նորա հետ վերաբերութիւն չունի, ըստ որում անցածը չէ ապրում այլ ևս»:²¹⁵ Նալբանդյանը հայ իրականության «հետամնաց ճահճից» պոկվելու, դրանից ազատվելու ու փրկվելու հարց էր դնում. պոկվելու այս մղումն է արտահայտված նրա ողջ քաղաքական մտքի մեջ: Ի հակադրություն իր թշնամիների՝ Նալբանդյանը հայ իրականությանը մոտենում էր ոչ թե գոյատևման, դիմակայելու, «ձգելու», այլ դեպի փրկություն խոստացող ապագան *ձգտելու*, դրանով կցկտորությունից ազատվելու տրամաբանությամբ: Այստեղ է, որ եվրոպական լուսավորական ավանդույթը, մասնավորապես Ռուսոյի քաղաքական ժառանգությունը, միահյուսվելով քրիստոնեական փրկչական վախճանաբանության հետ, դառնում է Նալբանդյանի քաղաքական միտքը տոգորող առանցքային մտայնությունը: Մեփական վարքից ու բարքից բարձր բարոյականությամբ ազատվելու, մաքրվելու ներհակ ցանկությունը բավարարման ուղի է գտնում Ռուսոյի՝ ինքն իր դեմ հակասության մեջ սահմանված, ներքին փեղեկումներով քաղաքական ժառանգության մեջ:

Այս առումով Նալբանդյանի հեղափոխական գաղափարները տրամագծորեն հակադրված են Չամուռճյանի պահպանողական պատկերացումներին: Սակայն նրանց երկուսի քաղաքական միտքն ունի մի կարևոր ընդհանրություն. երկուսի պարագայում էլ ելակետը քրիստոնեական միտքն է: Ու թեև այս մտածողները քրիստոնեության տարբե՛ր ըմբռնումների են հետևում, երկուսի մոտեցումներն էլ վերջին հաշվով մնում են հայ

²¹³ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 191: Իր այս փոքրիկ, բայց շատ ցայտուն պատկերով, իրեն Նալբանդյանի քաղաքական ժառանգ համարող Հովհաննիսյանը լավագույնս արտահայտել է ժամանակի պահպանողականների հանդեպ իր՝ որպես պատմաբանի ու քաղաքական գործչի սեփական վերաբերմունքը:

²¹⁴ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 2, էջ 311:

²¹⁵ Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ճանապարհ*, էջ 51:

մտավոր ժառանգության շրջանակում: Չամուռճյանը կաթոլիկ աստվածաբանական իր ըմբռնումներով ներկան տարրալուծում է հավիտենական գոյության մեջ, անտեսում ներկայի քաղաքական ու տնտեսական իրողությունների դինամիկ զարգացման առանձնահատկությունը, գրկում ներկա իրականությունը շարժումից ու ընթացքից: Արդի ներկայի կարևորության անտեսման հետևանքով է, որ Չամուռճյանի մտավոր շրջանակում Նալբանդյանի հայացքները նույնացվում են Ռուսոյի ու Վոլտերի գաղափարների հետ, սրանք իրենց հերթին երևում են իբրև բողոքականության հայրերի՝ Լութերի ու Կալվինի հետնորդներ, իսկ բողոքականությունն ինքն ուղղակիորեն կապվում է հայ աղանդավորական շարժումների հետ. ի վերջո բոլորն արժանանում են միևնույն բնորոշմանը՝ «անաստուած» ու «հերձուածող»: Նմանապես էլ գործնական հարթության վրա Չամուռճյանն իր այս մտածողությամբ ի գորու չի լինում արժանին մատուցելու անգամ իր հարազատ օսմանահայկական համայնքում տեղի ունեցող ընթացիկ փոփոխություններին, հասկանալու դրանց էությունը: Այս պատճառով է կյանքի երկրորդ կեսին նա լիովին դուրս մղվում հրապարակախոսության ասպարեզից: Նալբանդյանը, մյուս կողմից, շատ սուր է զգում արդի ժամանակի արագընթաց շարժումը: Փրկչական վախճանաբանության նրա հեղափոխական մեկնաբանության մեջ ներկա ժամանակը ստորադասվում է բաղձալի ապագային: Ընդ որում՝ ներկա գոյությունն իմաստավորելու, անցյալից մնացած «կրկնացող գորտերի» ժահահոտ ճահճից ազատվելու համար մարդու ներկա գոյությունը՝ նրա ընթացիկ կյանքը, նրա վարքն ու բարքը, ստորադասվում ու կազմալուծվում են ապագայի փրկարար բարոյականության մեջ: Իրենց միտքը քրիստոնեության վրա հիմնող ո՛չ Չամուռճյանը և ո՛չ էլ Նալբանդյանը ներկան, ներկայումս գոյություն ունեցող իրողություններն ու ներկայումս ծավալվող իրադարձությունները չէ, որ ընդունում են իբրև քաղաքական իրենց մտքի ելակետ: Այլ կերպ ասած՝ նրանցից ոչ մեկը *ներկա ընթացիկ գոյությունն ու շարժողության կենտրոնում չի պահում:*

Հատկանշական է նաև այն *ընդհանուր* եղանակը, որով ներկա գոյությունն անտեսվում է Չամուռճյանի ու Նալբանդյանի մոտ: Նալբանդյանը նոր-նոր աշխարհիկ լեզու ձեռք բերող հայ իրականությունը փորձում է ազատել իր մեջ ապրող միջնադարյան ու ասիական «ախտերից»՝ որդեգրվելով աշխարհիկ լեզվի և լուսավորական ու հումանիստական գաղափարների հինգհարյուրամյա եվրոպական ավանդույթին: Չամուռճյանն էլ իր հերթին հազարամյա պատմություն ունեցող միջնադարյան կաթոլիկ ավանդույթի հոգեզավակ դառնալով է չեզոքացնում ու բանադրում ներկայի «հերձուածողներին»: Եվրոպական մտքի այս կամ այն ավանդույթին քրիստոնեաբար որդեգրվելով ներկայի իրողություններն ու իրադարձությունների ծավալման ընթացքը չեզոքացնելու և վերամեկնաբանելու փորձն է, որ հայ իրականության արդիացման գործընթացում միավորում է արդիացման մարտիկ Նալբանդյանին ու արդիացման երդվյալ թշնամի Չամուռճյանին:

ՀԵՏԳՐՈՒԹՅՈՒՆ. ՌՈՒՍՈՆ ՀԱՅԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Բանավիճող կողմերի մտավոր հենքը, նրանց մտածողության ընթացքը, ձգտումներն ու ելակետերը ներկայացնելը չենք համարում մեր հետազոտության միակ նպատակը: Առավել ևս ցանկություն չունենք պատմական հեռավորությունից նույնացնելու կամ ժամանակի փոշու տակ թաղելու այս մտածողների տարբերություններն ու սուր անկյունները: Ու թեև տեղ-տեղ Չամուռճյանի մտածողությունն անսպասելիորեն խորաթափանց է, Նալբանդյանին ուղղված նրա քննադատությունները՝ հետաքրքիր, որոշներն էլ՝ դիպուկ, այնուամենայնիվ թե՛ պատմականորեն, թե՛ քաղաքականապես մեր օրերի հայաստանյան իրականությունը տեսանելիորեն ավելի կապված է Նալբանդյանի՝ ժառանգության հետ: Արդի հայ քաղաքական միտքը, ինչպես տեսանք Նալբանդյանի օրինակով, կառուցվել է ընդդիմանալով Չամուռճյանի և նրա համախոհների դավանած «միջնադարյան սոփեստություններին» ու ջանացել դրանց հետքն անգամ չթողնել մեր ապագա քաղաքական կյանքում: Նալբանդյանի բռնած հեղափոխական-քաղաքական ուղին շարունակողների ազդեցությունը, փոխարենը, հստակ արտացոլվում է քաղաքական այն ծրագրերի մեջ, որոնք վերջին մեկ ու կես դարերի ընթացքում ներդրվել են մեզանում: Ռուս սոցիալիստների գաղափարների վրա հիմնված նարողնիկական շարժումից են մեծապես սնվել, օրինակ, հայ ազգային հեղափոխական կուսակցությունները. գաղափարներ, որոնց հայերի շրջանում առաջին լուրջ ընդունելությունն ու մեկնաբանությունը գտնում ենք Նալբանդյանի մոտ: Խորհրդային Հայաստանի հիմքում կանգնած հեղափոխական գործիչներն իրենց համարում էին հեղափոխական-դեմոկրատ Նալբանդյանի հետնորդ: Մյուս կողմից՝ Նալբանդյանի գաղափարական ժառանգությունը ոչ պակաս ցցուն արտահայտված է ազգային ազատ ու անկախ պետության գաղափարների շուրջ կառուցված Առաջին և Երրորդ հանրապետություններում: Ամենինի պատահական չէ, որ այս երկու հանրապետությունների պետական օրհներգներն էլ հենց ազատության պոետի բանաստեղծության վրա են հիմնված: Ավելին, վերջին հարյուրամյակի ընթացքում արդի հայ պետության մեջ առաջացած սկզբունքային կարևորության մի շարք հիմնարար խնդիրներ իմաստավորվում և պատմական հեռանկարի մեջ են երևում, երբ դրանք քննում ենք՝ քաղաքական ու հեղափոխական գործունեության Նալբանդյանի պատկերացումների անկյան տակ: Մասնավորապես, պետության մեջ մի կողմից սահմանադրությամբ ամրագրված օրենքի և մյուս կողմից՝ ավանդաբար ժառանգված բարքերի միջև թե՛ խորհրդային շրջանում, թե՛ վերջին երեսուն տարիներին դիտված բախման սրությունն առավել հասկանալի է դառնում հայ պետական նախագծի հիմքերում կանգնած Նալբանդյանի օրենքի ու իրավադատության հատու ըմբռնումների անկյան տակ: Ընդ որում, սա Նալբանդյանի քաղաքական մտածողության հենց այն չափումն է, որն այդքան սերտորեն է կապված մեր հետազոտության բուն նյութին՝ ռուսոյական մտայնություններին: Չէ՞ որ ժամանակակից սահմանադրական պետության նախագիծն անքակտելիորեն լծորդված է Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության և դրա գաղափարական ակունքների հետ:

19-րդ դարի հայ լուսավորիչների մասնավորապես՝ Նալբանդյանի համար վաղ քրիստոնեական ավանդույթի վրա հենվող հայ ինքնությունն անհրաժեշտ է մաքրել նրա վրա կուտակված միջնադարյան սխալաստիկական ու ասիական ախտերից, որոնք,

սակայն, հայի անմիջական ժառանգությունն էն: Այժմ Նալբանդյանն ինքը հայ ինքնության մեջ է մտած, մեր անմիջական ժառանգության կարևոր մասն է դարձած: Ուսումնասիրելով Նալբանդյանի քաղաքական-գաղափարական հենքը՝ նրա միտքն իր հակառակորդների հետ բանավեճի մեջ մեր առաջ բացում է մեր անմիջական ժառանգության մի երեսի սահմաններն ու սահմանափակությունները: Նալբանդյանի՝ սիրտ ջերմացնող ազատաբաղձության ու անվեհեր քաջության կողքին երևան են գալիս նրա այդ կրքերի պակաս պայծառ ու լուսարձակ կողմերը: Մեր աչքի առաջ է հայտնվում այն արգահատանքը, որով Նալբանդյանը խորշում էր իրականում գոյություն ունեցող իր մշակութային հենքից: Սա մի հենք է, որի անբարոյականության, խեղճության, աղքատության ու թշվառության գիտակցումն իսպառ զրկում էր երիտասարդ հայ մտածողին ներկայում ընթացիկ գոյության զգացողությունից ու ներկա գոյությունը տանելի դարձնելու համար ստիպում էր իր ներկան բնակեցնել առավել պայծառ ու վեհ բարոյական ապագայի տեսիլներով: Ջրկվածի՝ քաղաքականության հանդեպ կապվածության ձևը մարմնավորող Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայությունը, լարումներով ու փեղեկումներով հագեցած հուզական այն կորիզն էր, որը թույլ է տալիս որսալ Նալբանդյանի՝ մեզ համար նվիրական մղումների առավել մութ երեսը:

Եթե իր ժամանակին ու իր պայմաններում Նալբանդյանը ներկա կյանքի հետ ապրելու հիշյալ ձևն էր գտել, ապա անմիջական ժառանգության հետ ապրելու խնդիրը մեզ համար նույնպես լուծված չենք կարող համարել: Եթե անվերապահ որդեգրենք Նալբանդյանի ժառանգությունը, հետևենք նրա ուղուն, ապա ստիպված կլինենք նոր ավյունով նետվելու այն ամենի դեմ, ինչը Նալբանդյանը կոչում էր միջնադարյան սխալաստիկա, ասիականություն: Սա մի ժառանգություն է, որ մեր կյանքում գուցե այլ հանդերձանք է ստացել, բայց վստահաբար չի լքել արդի հայաստանյան իրականությունը: Մեզանում, մինչև օրս արդիացման ցանկացած ծրագիր իսկույն բախվում է հաստատված բարքի ու ավանդույթների աննկատ կամ բացահայտ հակադեցության:²¹⁶ Ընդ որում՝ հենց այս հակադեցությունների վրա հենված քննադատությունների մեջ է, որ կգտնենք Նալբանդյանի համար արգահատելի Չամուռճյանի և ընդհանրապես «խավարյալների» ճամբարի մտքի լուռ, բայց հարատև ներկայությունը:²¹⁷ Այս ճանապարհին պետք է

²¹⁶ Արդիացման քաղաքական նախագծերի բախումը կյանքի հաստատված ձևերի՝ վարքուբարքի հետ հայ իրականության մեջ Խորհրդային Հայաստանի ձևավորման առաջին տարիներին ուսումնասիրել է Իրինա Շահնազարյանն իր «Հարատևող հնի և հավակնոտ նորի միջև. կենցաղի ու արվեստի արդիականացման փորձը 1920-ականների առաջին կեսին» աշխատության մեջ, տե՛ս այստեղ՝ <https://bit.ly/3wYNYWP>:

²¹⁷ Հատկանշական է, որ հանուն ավանդույթի պաշտպանության արդիացման ծրագրերը քննադատողների մի մեծ հատված պատմականորեն սերտ կապի մեջ է եղել Հայ առաքելական եկեղեցու հետ, ինչպես վկայում է, օրինակ, Չամուռճյանի դեպքը: Արդիացման դեմ եկեղեցական քննադատության մեկ այլ նշանակալի օրինակ է, 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարի սզբին Հայ առաքելական եկեղեցու հենց ներսում Կարապետ վարդապետ Տեր-Մկրտչյանի գլխավորած արդիացման ծրագրի՝ եկեղեցական բարենորոգչական շարժման դեմ հանդես եկող բարձրաստիճան եկեղեցականների շրջանակը: Տե՛ս Գրիգորյան, ««Մայր Արաքսի» և «հայր Հռենոսի» միջև», էջ 303-329: Այս պահպանողական շրջանակի ներկայացուցիչներին էին արդիացման ուղին պաշտպանողները կոչում «խավարյալներ», և իրենց ծրագիրն անհնարին դարձնող հանգամանքներն ու ավանդույթները՝ «մեծ ու փոքր սատանաներ»: Տե՛ս ««Մայր Արաքսի» և «հայր Հռենոսի» միջև», էջ 370: Հայ եկեղեցու օգնությամբ հայ ժողովրդի արդիացման Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի պատկերացումներն ուսումնասիրում է Նարե Սահակյանն իր «Եկեղեցու կարգն ու ժողովրդի բարքը. Կարապետ Տեր-Մկրտչյան և Գալուստ Տեր-Մկրտչյան (Միաբան)» աշխատության մեջ, տե՛ս այստեղ՝ <https://bit.ly/3NFrXt8>:

սպասենք բարձր բարոյականության ու իրական հողեղեն բարքերի ու սովորությունների միջև վիհի այնպիսի խորացման, որի առկայությամբ է՛լ ավելի բարձր բարոյական չափանիշներ դնելով, մեզ կմնա միայն զարմանք ապրել դրանց համեմատ բարքերի է՛լ ավելի ցածր ու ստոր մակարդակի վրա:

Եթե, հակառակը, մերժենք մեր ժառանգությունը դարձած Նալբանդյանի՝ պայմանականորեն ասած «ռուսոյականությունը», ապա նորից կհայտնվենք սեփական ժառանգությունից ազատվելու վտանգավոր միտումի առաջ և այդպիսով դարձյալ կվերարտադրվի ժառանգությունը սրբելու արդեն կրկնվող գործողությունը: Ընդ որում, այդ գործողությունը մեզ համար կկորցնի իր տեսանելիությունը՝ դառնալով սովորական, այսինքն՝ իսկական սովորություն՝ աննկատ, բայց գործող:

Ուրեմն՝ Նալբանդյանի և նրա համատեքստի վերաբերյալ ուսումնասիրությունը մեզ կանգնեցնում է ժառանգությունից ազատվելու գործողության՝ մի կողմից բացահայտորեն վեհացված հավերժացման և մյուս կողմից՝ դրա սովորականության խորացման այլընտրանքի առաջ: Ըստ էության սա անելանելի մի այլընտրանք է: Այստեղ փակվում են մեր ժառանգության այս կամ այն հատվածից ազատվելու, այն խմբագրելու, փոփոխելու դռները:

Անելանելիությունը հենց նրանով է անելանելի, որ չկան ելքեր, չկան տազնապալի իրավիճակից ձեռքազատվելու, «պրծնելու» արահետներ: Միաժամանակ անելանելիությունը ցավեր ու տազնապներ հարուցելուց զատ նաև ստեղծում է ուշադրության կիզակետը փոխելու հնարավորություններ: Եթե անելանելիությունը փակում է ելքի դռները, այդ նույն բացասական գործողությամբ մեր ուշադրության կենտրոն կարող է բերել մեր անելանելի աշխարհի ներքին միջանցքներն ու ներքին արահետները: Այսպես մեր սովորությունները, մեր բարքն ու ժառանգությունը հաղթահարելու հուսահատ փորձերը և դրանց շարունակական ձախողումները հնարավորություն են ստեղծում ճանաչելու, ինչ-որ չափով լույս աշխարհ բերելու ոչ մեր ընտրությամբ ձեռք բերված, բայց մեր կյանքի հիմքում ընկած այդ իրողությունները: Ինքներս մեզնից փրկություն փնտրելիս, մեր առաջ բացվել է մեզ շարժող հենքը տեսնելու չսպասված հնարավորություն: Բարոյականությամբ մեր բարքն արմատապես փոխելու՝ ի սկզբանե դատապարտված ծրագրերի ձախողումը մեր առաջ ավելի ու ավելի ակնհայտորեն ցուցադրում է այդ բարքի աշխարհը:

Անսպասելիորեն այսպիսի մի փոքրիկ, բայց շատ հետաքրքիր հնարավորություն է մեր առաջ բացում Նալբանդյանի «ռուսոյականության» ուշադիր ուսումնասիրումը: Նախքան այս պահը մենք փորձել ենք պարզել, թե ինչ էր հայերի և մասնավորապես Նալբանդյանի համար Ռուսոյի միտքը, ինչ ոլորապտույտ ճանապարհներով ու գաղափարական ինչ ձևափոխումներով էր այն հասել մեզ: Բայց մենք դեռ առիթ չենք ունեցել անդրադառնալու բուն Ռուսոյի փիլիսոփայությանը և տեսնելու, թե դրա մեջ ինչպես կարելի է ըմբռնել հայ իրականությունը:

Նալբանդյանին և հեղափոխական-քաղաքական մտածողներին Ռուսոյի միտքը հասել էր Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության պրիզմայի միջով, մասնավորապես՝ Ռոբեսպիերի գործնական մեկնաբանությամբ: Անկասկած Ռուսոյի փիլիսոփայության մեջ լիուլի առկա էին հեղափոխական-քաղաքական մեկնաբանության նախադրյալները, սակայն կարևոր է շեշտել, որ ինքը Ռուսոն իր հայտնի տեսությունները, մասնավորապես *Հասարակական դաշինքը* չի համարել *իրական* քաղաքական գործունեության սկզբունքներ: Ավելի շուտ իր այս երկով Ռուսոն բացել է քաղաքական տեսության փիլիսոփայական մի նոր հարթություն, որի օգնությամբ, որի հետ հարաբերության մեջ են պատկերվել գործնական քաղաքական իրողությունները: Իր աշխատության մեջ նա հստակ տարանջատում է քաղաքական գործունեությունն իր տեսություններից. «Մարդիկ կհարցնեն՝ արդյո՞ք ես գրում եմ քաղաքականության վերաբերյալ, որովհետև կառավարիչ եմ կամ օրենսդիր: Ես պատասխանում եմ որ՝ ո՛չ, և դա է պատճառը, որ ես գրում եմ քաղաքականության վերաբերյալ: Եթե ես լինեի կառավարիչ կամ օրենսդիր, ես չպետք է վատնեի իմ ժամանակը խոսելով այն մասին, թե ինչ է պետք անել, ես պետք է անեի դա կամ հեռու մնայի այդ գործից»:²¹⁸ Ինչպես առիթ ունեցանք նշելու, քաղաքական փիլիսոփայության հանդեպ Ռուսոյի հետաքրքրությունը կապված էր գոյություն ունեցող հասարակական պայմաններում մարդու էթիկական կյանքի անիրագործելի իդեալի կենսագործման հնարավորությունների հետ: Սակայն Ռուսոյի համար իրականությունը փոխելու հնարավորությունների վերաբերյալ տեսությունների և գործնականում իրականությունը փոխելու միջև առկա կես քայլն էական էր ու զգալի: Իր երկերում ամեն անգամ, երբ քննարկվող նյութը վերաբերում է ոչ թե հեռավոր անցյալում տեղի ունեցած կամ վերացական հնարավոր ապագայում տեղի ունենալիք որևէ իրողության, այլ շատ թե քիչ դիպչում է իրական՝ գործնական քաղաքական հարցերին, Ռուսոյի տեքստի ոճն ու շեշտադրումները զգալիորեն փոխվում են:²¹⁹ Արմատական դիրքորոշումներն առավել հազվադեպ են հանդիպում և ուղեկցվում են բազում վերապահումներով ու զգուշացումներով: Իրական կյանքի հետ ուղիղ կապ ունեցող քաղաքական հարցերում նաև նկատվում է շատ ավելի մեղմ հարձակում տվյալ ժողովրդի հաստատված բարքերի վրա և տարբեր պատմական ու մշակութային հանգամանքների հանդեպ նրբանկատ ու զգուշավոր մոտեցում:²²⁰

Արմատական ոճի բացակայությունը և վերոհիշյալ նրբանկատությունը զգացվում է մասնավորապես Ռուսոյի *Հասարակական դաշինքի* «Այն մասին, որ կառավարման ոչ բոլոր ձևերն են պատշաճում ամեն երկրին» վերնագրով գլխում, որտեղ հեղինակը գրում է տվյալ ժողովրդի համար կլիմայական պայմաններից կախված պետական կառավարման տարբեր ձևերի ընտրության հարցի շուրջ:²²¹ Խնդիրը փոքր-ինչ լայն համատեքստում դիտելիս կարող ենք ասել, որ Ռուսոն ըստ էության գրում է այն մասին, թե ինչպես և ինչ

²¹⁸ Sté u Rousseau, “Discourse on Political Economy” and “The Social Contract”, էջ 45:

²¹⁹ Մրա մի օրինակ են Լեհաստանի համար գրված սահմանադրության փորձի մեջ ճորտերին ազատելու վերաբերյալ Ռուսոյի վերապահումները՝ կապված հաստատված ավանդույթներով պայմանավորված հնարավոր բարդությունների հետ: Ըստ Dent, Rousseau, էջ 177:

²²⁰ Այս մասին տե՛ս, օրինակ, Dent, Rousseau, էջ 160-180:

²²¹ Sté u, Rousseau, “Discourse on Political Economy” and “The Social Contract”, էջ 111-116:

տիպի պետություն պետք է կառուցի այս կամ այն պայմաններում գտնվող ժողովուրդը. մի հարց, որով էապես մտահոգված էին 19-րդ դարի հայ գործիչները և մասնավորապես Նալբանդյանը: Ըստ Ռուսոյի՝ կլիմայական պայմանները որոշում են պետության մեջ կատարված աշխատանքի (գյուղատնտեսական աշխատանքի, որն իր ժամանակ արդյունաբերության առանցքային ճյուղն էր), ստացված արդյունքի ու այդ արդյունքի սպառման հարաբերակցությունը:²²² Ռուսոն այս հարաբերակցության հետ է, օրինակ, կապում համապատասխան պայմաններում գտնվող ժողովրդի համար պետական կառավարման համակարգի կոնկրետ ընտրությունը: Ուշագրավը, սակայն, ոչ այնքան հենց կառավարման համակարգի ընտրության հարցն է, այլ այդ համատեքստում քննարկված նրա մի մասնավոր դիտարկումն այն մասին, թե ինչ է լինում, երբ տվյալ ժողովրդի պայմաններին՝ այս դեպքում կլիմային, չպատշաճող ձևով է վերջինս վարվում իր ստացած արդյունքի հետ: Զարմանալի գուգադիպությամբ օրինակը վերաբերում է 17-րդ դարի երկրորդ կեսին պարսկական տիրապետության տակ գտնվող հայերին.

...Նույն քանակությամբ մարդիկ տաք երկրներում ավելի քիչ մթերք են օգտագործում: Այդ երկրների կլիման պահանջում է, որ բնակիչներն առողջ լինելու համար ուտելիքի մեջ չափավոր լինեն:

Եվրոպացիները, որոնք ուզում են այնտեղ ապրել այնպես, ինչպես իրենց մոտ, մեռնում են դիզենտերիայից և մարսողության խանգարումից:
«Մենք,— ասում է Շարդենը,— գիշակեր կենդանիներ, գայլեր ենք ասիացիների համեմատությամբ: Ոմանք պարսիկների չափավորությունը վերագրում են այն բանին, որ նրանց երկիրն ավելի պակաս է մշակված, իսկ ես, ընդհակառակը, գտնում եմ, որ նրանց երկիրը պակաս առատ է պաշարներով, որովհետև բնակիչներին դա քիչ է անհրաժեշտ: Եթե նրանց չափավորությունը,— շարունակում է նա,— երկրի անբերրիության արդյունքը լիներ, ապա քիչ կուտեին միայն աղքատները, այն դեպքում, որ այնտեղ իրականում բոլորն են քիչ ուտում, և շատ կամ քիչ կուտեին յուրաքանչյուր գավառում տեղանքի բերրիության համապատասխան, բայց նույն չափավորությունը տիրում է ամբողջ պետության մեջ: Նրանք հպարտանում են իրենց կենսակերպով՝ ասելով, որ բավական է միայն նայել իրենց դեմքի գույնին, որպեսզի ընդունեն, թե իրենց կենսակերպը որքան առավելություն ունի քրիստոնյաների կենսակերպի նկատմամբ: Իսկապես, պարսիկների դեմքի գույնը համահարթ է, մաշկը գեղեցիկ է, նուրբ և հարթ, այն դեպքում, երբ հայերի եւ այն հպատակների դեմքի գույնը, որոնք ապրում են եվրոպական ձեռով, կոպիտ է, անմաքուր, իսկ մարմինները գեր են և ծանր»:²²³

Մեջբերելով 17-րդ դարի ֆրանսիացի ճանապարհորդ Ժան Շարդենի վկայությունները՝ ինքը Ռուսոն պնդում է, որ հայերի մարմինն ու առողջությունը տուժում են այն

²²² St´ u, Rousseau, “Discourse on Political Economy” and “The Social Contract”, էջ 111-112:

²²³ Ռուսո, *Հասարակական դաշինքի մասին* (2000), թրգմ. Ա. Բլբուլյան, էջ 172-181 (թարգմանությունը փոփոխված):

պատճառով, որ նրանք *արնելքում սնվում են այնպես, ինչպես կանվեր քրիստոնյա եկրոպացին*, և վարում են մի ապրելակերպ, որը կվարեր եկրոպացին:

Այս փոքրիկ դիտարկումը, երբ ըմբռնում ենք իբրև ընդհանուր փիլիսոփայական-մեթոդաբանական միտք և տարածում ենք պետական ու քաղաքական առավել լայն համատեքստի վրա, Ռուսոյի քաղաքական մտքի հայկական ընթերցումների պատմությունների մեջ խիստ հետաքրքիր շրջադարձի է բերում: Ռուսոյի գաղափարները, անցնելով Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության, գերմանական ռոմանտիզմի ու իդեալիզմի, ուտոպիստ սոցիալիստների, ձախ հեգելականության, սրանց ռուսական ընթերցման միջով, հասել են Նալբանդյանին ու դարձել սեփական բարքից՝ եկրոպական լուսավորական բարձր բարոյական սկզբունքներով ազատվելու ոչ միայն միջոց, այլև այդ փրկարար ազատագրման տենչի բյուրեղացման ու օրինականացման լավագույն հուզական կաղապարը: Բայց հենց Ռուսոյի՝ Նալբանդյանից մեկ, իսկ մեզանից երկուս ու կես դար առաջ գրված այս տողերը մեզ դնում են զավեշտալի իրադրության մեջ: Ռուսոյի միտքը մեզ համար հնարավոր է դարձնում շոշափելիորեն տեսնել տարապայման եկրոպական կենսաձևի հակադրությունն ու անհամապատասխանությունը տեղական իրողություններին: Այժմ եթե հիշենք, որ միաժամանակ եկրոպական կենսակերպի հայկական որդեգրումն իր հիմքում ուներ սեփական անմիջական՝ միջինարևելյան ժառանգությունից ազատումն ու դրա մերժումը, ապա կհանգենք հետևյալ եզրակացությանը: Մեզ անմիջականորեն ժառանգված բարքի դեմ եկրոպական քաղաքակրթությամբ, դրանից որդեգրված ռճով պայքարը, իբրև տարապայման պայքար, ի սկզբանե, դատապարտված է անհաջողության: Ուրեմն Ռուսոն, որի միտքն առաջնորդել է մեզ բարքի դեմ բարձր բարոյականությամբ պայքարում, ինքը հենց հայերի օրինակով ուշադրությունը սևեռում է ոչ թե վերոհիշյալ պայքարի վեհանձնության ու առաքինության վրա, ինչը շեշտում էին մեր լուսավորիչները, այլ՝ դրա ներհակ բնույթի ու անխուսափելի անհաջողության: Ռուսոն և Շարդենն այստեղ կտեսնեին ոչ թե փրկարար, այլ կործանարար սկզբունք: Հատկանշական է, որ եթե Ռուսոյի այս դիտարկումը կենսակերպի ձևերից բերենք մտածողության ձևերի հարթություն, ինչի վերաբերյալ է հենց մեր հետազոտությունը, և Ռուսոյի ու ճանապարհորդ Շարդենի աչքերով այժմ նայենք Չամուռճյանի ու Նալբանդյանի արդիության շուրջ բանավեճին, կունենանք հետևյալ պատկերը: Թե՛ Չամուռճյանը, թե՛ Նալբանդյանը ակամա որդեգրում են եկրոպական մտածելաեղանակներ՝ ջանալով դրանց օգնությամբ կա՛մ հալածել տեղի «հերձածողներին», կա՛մ ազատվել մեր ասիական ու միջնադարյան «ախտերից»: Սակայն, ի վերջո, ո՛չ Չամուռճյանին է հաջողվում ձեռքազատվել մոլորյալներից, ո՛չ էլ Նալբանդյանին՝ փրկել մեզ ինքներս մեզանից: Արդյունքում՝ ներկա ընթացիկ իրականության, դրա մեջ առկա մշակութային ժառանգված հենքին հակառակ մտածելաեղանակի ուշադրությունից կրկին ու կրկին խույս է տալիս իր սեփական բնույթը՝ անհամապատասխանությունն այն իրականությանը, որին փոխելու, որից փրկվելու առաջնային նպատակով էր այն որդեգրվել:

Որքան ուշագրավ է մեր մտածողության այս քննադատությունն ինքնին, նույնքան արժեքավոր է այն ճանապարհը, որով հնարավոր եղավ հանգել այդ քննադատությանը:

Եթե բուն քննադատական մոտեցումը հիմնված էր հենց Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության ընթերցման վրա, ապա Ռուսոյի քաղաքական մտքի ավանդույթը մեզանում էապես կապված է Նալբանդյանի հետ: Ուրեմն Նալբանդյանի քաղաքական ժառանգությունը, դրա ակունքների հետազոտությունն է բացում մեր առաջ այդ ժառանգության վերանայման հնարավորությունները: Ինքներս մեզանից փրկվելու մղումի վրա կառուցված այս ժառանգությունն իր մեջ, փաստորեն պարունակում է իրեն շարժող ներհակ մղումի բացահայտման ու վերանայման ներուժը: Այս կետում է, որ ինքն իր դեմ պայքարի մեջ սահմանված ժառանգությունը, շոշափելով սեփական սահմանները, բացում է իր հետ աշխատելու նոր հարթություն: Այս կետում է նաև, որ մեր մասը կազմող նվիրական քաղաքական ծրագրերը, կորցնելով մեզ մեզանից ազատելու հրաշքի հույսերը և բացահայտելով իրենց՝ մեզ համար աննկատ կողմերը, հրաշքով թույլ են տալիս իրենց հետ, նոր անկյան տակ, վերստին զգայապես կապվել: