

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԴԻՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՆԱԽԱԳԻԾ

ՄՇԱԿՈՒՅԹ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՈՒՄ



ԱՇՈՏ ՀՈԿԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ԱՆԿԱՆ
ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲԱՂՁԱՆՔԻ ԵՎ ԿԵՆՑԱՂԻ ՄԻՋԵՎ

ԱՇՈՏ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Պետության պարտաբանական ընթրնման սահմանները 19-րդ դարի արևելահայ լուսավորիչների քաղաքական ծրագրերում

ԵՐԵՎԱՆ 2023

Նախաբան

Հատկապես 2020 թվականի պատերազմից և դրան հաջորդող ճգնաժամերից հետո ավելի ու ավելի հրատապ են դարձել մեզանում պետականության նպատակի ու իմաստի վերաբերյալ հարցերը՝ դառնալով պետական ամենաբարձր մակարդակներում քննարկման առարկա:¹ Մտահոգություն է հնչեցվում, թե որքանով է մեր ներկա կացության մեջ՝ այսօր և այս տարածաշրջանում հնարավոր պետության մեր հաստատված պատկերացումները հաշտեցնել մեզ շրջապատող իրականության հետ:² Միևնույն ժամանակ ինքնին հարց է, թե որքանով ենք մենք իրապես ծանոթ պետության մեր ըմբռնմանը: Սույն հետազոտության հիմքում ընկած է այն համոզումը, որ պետության մեր ըմբռնումները մեր համար իսկ հաճախ այնքան գիտակցված չեն, որ տեսանելի դարձնեն պետության մեր գաղափարի *ներքին հակասություններն ու աններդաշնակությունները*: Մենք հաճախ ենք բախվում այն փաստին, որ պետության մեր ըմբռնումներն իրականությանը, կոնկրետ քաղաքական իրողությունների բերած մարտահրավերներին համարժեք լուծումներ չեն առաջարկում: Սակայն այս անհամապատասխանությունները, որպես կանոն, երևան են գալիս միայն իբրև անհամապատասխանություն գաղափարների և իրականության միջև, բայց հազվադեպ են ըմբռնվում իբրև տեսության իսկ ներհակություններ:

Իսկ պետության մեր ըմբռնման մասին այսպիսի հարց բարձրացնել նշանակում է պետության հայաստանյան ըմբռնման վերաբերյալ հարցը տեղափոխել նախ և առաջ փիլիսոփայական հարթություն, քանի որ այս հարցադրումը ենթադրում է ոչ այնքան սկզբունքորեն նոր գիտելիքի, փաստական նյութի, պատմական վավերագրերի ուսումնասիրում, որքան ծանոթը վերստին ճանաչելու կարիք: Սա նախ և առաջ ենթադրում է մեր հայացքն ուղղել այն մտավորական *շրջանակի* վրա, որի ներսում է հայ քաղաքական միտքն ավանդաբար մոտեցել պետությանն ու քաղաքականությանն ընդհանրապես: Ուրեմն պետության հայաստանյան ըմբռնման վերաբերյալ մեր հարցադրումը կծավալենք ոչ այնքան հենց առանձին «պետություն» հասկացության քննության, որքան վերջինս սահմանող հասկացական շրջանակի ուսումնասիրման ճանապարհով:

Պետության ու քաղաքականության պարտաբանական ըմբռնումը

Արևելահայ իրականության մեջ պետության մասին մտածելիս եթե ոչ միշտ, ապա հաճախ, մտքում ունենք պետության իդեալ, որին ցանկանում ենք գործնականում համապատասխանեցնել պետությունը: Սա պետությանը մոտենալու մի հայացք է, որը, հեռու չգնալու համար, օրինակ, տեսանելի է Հայաստանի երրորդ հանրապետության գաղափարական հիմքերում ընկած Անկախության հռչակագրում: Վերջինս, նախքան բուն 12 կետերի հռչակումը, սահմանում է իր հասկացական շրջանակը: Համաձայն մեկ պարբերություն կազմող այդ հատվածի՝ հռչակվող հանրապետությունը պետք է

¹ Հմմտ. օրինակ՝ «Վարչապետ Փաշինյանի հարցազրույցը Ֆրանս-պրես գործակալությանը», ըստ՝ <https://rb.gy/3jvnxo>, այց՝ 06.01.2024; «Մեր գինանշանը 1991թ.–ին հիմնադրված պետության հետ ի՞նչ կապ ունի», ըստ՝ <https://rb.gy/o9iqp5>, այց՝ 06.01.2024:

² Հմմտ. օրինակ՝ «Մեր գինանշանը 1991թ.–ին հիմնադրված պետության հետ ի՞նչ կապ ունի», ըստ՝ <https://rb.gy/o9iqp5>, այց՝ 06.01.2024; «Վարչապետ Նիկոլ Փաշինյանի հարցազրույցը՝ իտալական La Repubblica պարբերականին»; «Վարչապետ Փաշինյանի հարցազրույցը Ֆրանս-պրես գործակալությանը»:

համապատասխանի միջազգային իրավական չափանիշներին և ազգային բաղձանքներին:

Հայկական ԽՍՀ Պերագույն խորհուրդը՝ արտահայտելով Հայաստանի ժողովրդի միասնական կամքը, գիտակցելով իր պատասխանատվությունը հայ ժողովրդի ճակատագրի առջև համայն հայության իղծերի իրականացման և պատմական արդարության վերականգնման գործում, ելնելով մարդու իրավունքների համընդհանուր հռչակագրի սկզբունքներից և միջազգային իրավունքի հանրաճանաչ նորմերից, կենսագործելով ազգերի ազատ ինքնորոշման իրավունքը, հիմնվելով 1989 թվականի դեկտեմբերի 1-ի «Հայկական ԽՍՀ-ի և Լեռնային Ղարաբաղի վերամիավորման մասին» Հայկական ԽՍՀ Պերագույն խորհրդի և Լեռնային Ղարաբաղի Ազգային խորհրդի համատեղ որոշման վրա, զարգացնելով 1918 թվականի մայիսի 28-ին ստեղծված անկախ Հայաստանի Հանրապետության ժողովրդավարական ավանդույթները, խնդիր դնելով ժողովրդավարական, իրավական հասարակարգի ստեղծումը հռչակում է.³

Այժմ, եթե մի պահ կողքի դնենք պատմական բոլոր մանրամասները և հարց բարձրացնենք, թե ամենաընդհանուր՝ ելակետային մոտեցումների առումով ի՞նչ կանխատրամադրվածություն է ընկած այս հռչակագրի հիմքում, ապա կարող ենք ասել, որ վերջինս պետությունը սահմանում է ըստ այն չափանիշների, որին *պետք է* այն համապատասխանի: Տվյալ պարագայում խոսքը միջազգային քաղաքական իդեալների ու ազգային բաղձանքների մասին է: Եթե էլ ավելի ընդհանրական հայացքով մոտենանք հարցին ու փորձենք շոշափել քաղաքական-փիլիսոփայական այս ելակետի հիմքում ընկած արդեն էթիկական-բարոյափիլիսոփայական հարթությունը, կարող ենք ասել, որ խոսքը մտքի մի շրջանակի մասին է, որի ներսում պետության և ուրեմն քաղաքացու ու մարդու մասին մտածել նշանակում է մտածել այն մասին, թե ինչպիսին *պետք է* լինի մարդն ու մարդկային հասարակությունը: Այսինքն, մարդկայինն այստեղ նույնացվում է հանուն մարդու իդեալի առաջ քաշվող «պետք է»-ի և «պարտ է»-ի բարոյական պահանջի ու պատասխանատվության հետ:

Պարտաբանական ու պահանջական այս շրջանակի ներսում է մտածվել ոչ միայն Հայաստանի երրորդ այլև առաջին հանրապետությունը. հենց այն կարճատև պետությունը, որի «ժողովրդավարական ավանդույթները զարգացնելու» ծիրում էր հռչակագիրը տեղակայում ներկայիս Հայաստանի իդեալը: 20-րդ դարի սկզբին արդի առաջին հայկական հանրապետությունը ստեղծվել է ծայրահեղ ծանր նյութական պայմաններում:⁴ «Գերեզմանոցի» ու «գաղթակայանի» հետ համեմատվող իրականության մեջ են սահմանվել նրա բաղձալի տեսլականները, որոնք առաջադրվել են իբրև այդ իրականությանը հակադրված բարձր՝ հոգևոր-մշակութային պարտք ու պարտականություն:⁵ Ինչպես անցած դարավերջի ընթացումներում, նույնպես առաջին հանրապետության տարիներին պետությունը պետք է կենսագործեր մի կողմից միջազգային բարձր քաղաքական իդեալներ, մյուս կողմից՝ կյանքի կոչեր ազգային իղծեր: Հանրապետությունը, ինչպես գրում է ժամանակի պատգամավորներից մեկը, պետք է սկիզբ դնի «մեր երազներու աշխարհին» և տա «մեզի թևեր ու թռչելու

³ Տե՛ս «ՀՀ Անկախության հռչակագիր», ըստ՝ <https://rb.gy/n2btrh>, այց՝ 06.01.2024:

⁴ Տե՛ս, Լուսին Շաբոյան, «Ազգային անկախության մշակութային վերապատկերումները Առաջին հանրապետությունում», ըստ՝ <https://rb.gy/vqyqoh>, այց՝ 06.01.2024: Հմմտ. նաև Լուսին Շաբոյան, ««Շաղկապող տոնը». Անկախ ու միացյալ Հայաստանն ըստ Զավեն Կորկոտյանի», ըստ՝ <https://rb.gy/xqzb3n>, այց՝ 06.01.2024:

⁵ Ըստ՝ Շաբոյան, ««Շաղկապող տոնը»»:

հնարաւորութիւններ»:⁶ Իսկ, օրինակ, ժամանակի պարբերականներից մեկում ընթերցում ենք, որ ազգասեր հայության «Ընդհանուր Կամքով» պետք է ստեղծվի իբրև ազգային բաղձանք ձևակերպված «Ազատ, Անկախ և Միացեալ Հայաստանը»:⁷ Վերջինս գերնպատակ է նաև երրորդ հանրապետության պատմագիրներից շատերի համար. գերնպատակ, որը հայ ժողովուրդն իբրև «ազգային աժեք պետք է վառ պահի»:⁸ Ընդ որում, թե՛ այժմ, թե՛ Առաջին Հանրապետության տարիներին անկախ պետության գաղափարը ազգային բաղձանք լինելու հետ մեկտեղ, ըմբռնվում է իբրև ժամանակի արևմտյան քաղաքական իդեալի՝ «ազատության գաղափարի» կենսագործում:⁹

Պատմականորեն պետության այս պատկերացումներն առաջ են եկել Առաջին աշխարհամարտի և դրան հաջորդած դեպքերի կոնկրետ քաղաքական պայմաններում՝ 1918 թվականին հարկադրաբար և չպլանավորված անկախության հռչակումից հետո:¹⁰ Սակայն դրանց խորը գաղափարական հյուսվածքը, դրանց մտավոր շրջանակը փոխառվել է 19-րդ դարի վերջին ձևավորված ազգային կուսակցությունների այն գաղափարախոսություններից, որոնց հիմքում ընկած են արևելահայ լուսավորության ձևակերպված քաղաքական ծրագրերը:¹¹ Եթե ցանկանում ենք հասկանալ մեզանում պետությունը պարտաբանորեն ըմբռնող քաղաքական մտքի առանձնահատկությունները, ապա մեր հայացքը պետք է ուղղենք 19-րդ դարի հատկապես արմատական լուսավորականներին, որոնց խորհրդահայ պատմագրությունը տվել է ընդհանուր «դեմոկրատական» բնորոշումը:¹² Սույն հետազոտության մեջ պետության տեղական ըմբռնման հետազոտումը կծավալվենք հիմնվելով «դեմոկրատական» ուղղության արմատական երեք լուսավորականների՝ Խաչատուր Աբովյանի, Միքայել Նալբանդյանի և Հակոբ Մելիք-Հակոբյանի՝ Ռաֆֆու սերտորեն փոխկապակցված ծրագրերի վրա:

Մեր այս լուսավորիչների առաջադրած քաղաքական և քաղաքակրթական տեսլականները թեև տարբեր ժամանակների ծնունդ են և ունեն տարբեր բնույթ, հայության խնդիրները հասցեագրելու առումով կիսում են ընդհանուր մոտեցում: Երեքի պարագայում էլ քաղաքական գործունեությունը *պետք է կյանքի կոչի բարոյական մի իդեալ*, թեև Աբովյանի դեպքում այդ իդեալն ունի կրթական, Նալբանդյանի դեպքում՝

⁶ Այսպես է 1919 թվականին ըմբռնում մեկամյա հանրապետության նպատակը խորհրդարանի պատգամավոր Ջավեն Կորկոտյանը, իր «Անկախ ու միացեալ» վերնագրով հոդվածում: Ըստ՝ Շաբոյան, ««Շաղկապող տօնը»»:

⁷ Առաջին Հանրապետության իմաստի այս ըմբռնումը վերցված է 1919 թվականին՝ հանրապետության առաջին տարիներից առթիվ *Հայաստանի Աշխատավոր* թերթում խմբագրության կողմից գրված «Անկախ» հոդվածից. ըստ՝ Լուսին Շաբոյան, «Անկախության ըմբռնումները Հայաստանի առաջին և երկրորդ հանրապետություններում», ըստ՝ <https://rb.gy/lp6d23>, այց՝ 06.01.2024:

⁸ Տե՛ս, օրինակ, Արարատ Հակոբյան, *Միացյալ և Անկախ Հայաստանի գաղափարը* (Երևան: Լուսակն, 2020), էջ 210:

⁹ Հմմտ. Հակոբյան, *Միացյալ և Անկախ Հայաստանի գաղափարը*, էջ 208-210; Շաբոյան, «Անկախության ըմբռնումները Հայաստանի առաջին և երկրորդ հանրապետություններում», այց՝ 06.01.2024:

¹⁰ Տե՛ս Լուսին Շաբոյան, «Անկախության և առկա իրականության միջև. Արամ Մանուկյանի ցամաքը թիֆլիսի Հայոց Ազգային խորհրդին», ըստ՝ <https://rb.gy/4vap3l>, այց՝ 06.01.2024:

¹¹ Հմմտ. Աշոտ Գովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», *Նորք*, 1927, պր. 1, էջ 158-161; Աշոտ Գովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1 (Երևան: Հայպետհրատ, 1955), էջ 488-495; Աշոտ Գովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2 (Երևան: Հայպետհրատ, 1956), էջ 151-196, 105-127, 602-603; Աշոտ Գովհաննիսյան, «19-րդ դարի 50-60-ական թվականների արևելահայ հասարակական-քաղաքական հոսանքները», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1965, թիվ 4, էջ 55-78; 1966, թիվ 1, էջ 33-62; Աշոտ Գովհաննիսյան, «Արևելահայերի մասնակցությունը Ռուսաստանի և Անդրկովկասի հեղափոխական շարժումներին (1860-70-ական թթ.)», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1968, թիվ 1, էջ 15-38; Աշոտ Գովհաննիսյան, «80-ական թվականների առաջին կեսի արևելահայ ազգային նարողնիկական խմբակները», *Բանբեր Հայաստանի արխիվների*, 1968, թիվ 2, էջ 127-146:

¹² Տե՛ս, օրինակ, Յուլիա Սիմոնյան, *Ակնարկներ հայ դպրոցի և մանկավարժական մտքի պատմության* (Երևան: Երևանի համալսարան, 1971), էջ 121; Ա. Շավարշյան, *Հայ մանկավարժներ*, հ. 1 (Երևան: Հայպետուսմանկիրատ, 1958), էջ 6; *Հայ ժողովրդի պատմություն*, հ. 5 (Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ, 1974), էջ 405; Գովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 151-258:

տնտեսական-քաղաքական, իսկ Ռաֆֆու դեպքում՝ ռազմա-քաղաքական բովանդակություն: Աբովյանի լուսավորական-կրթական ծրագրերում եվրոպական լուսավորության տարածումը, դրա վրա հենված գրական լեզվի ու գրականության մշակումն ու մանկավարժական գործունեությունը պետք է ազատի արդի հայությանն իր հետամնաց, «տգիտության ախտով» վարակված բարքերից և հասարակական հարաբերությունները դնի բարոյական մաքրակենցաղ իդեալների հիմքի վրա:¹³ Համապատասխանաբար հայ լուսավորականի պարտքն է դառնում կյանքի կոչել եվրոպական լուսավորության «սուրբ ավագանուն» իր և իր ժողովրդի մկրտությունը, այսինքն՝ բարոյական պահանջների հիման վրա հայ բարքի ձևափոխումը:¹⁴ Եվ հենց այս՝ իբրև բարոյական պարտք ու պահանջ ձևակերպված լուսավորությունն է հայության արդիականացման և այդպիսով նրա զորացման՝ նրան «ղվաթ տալու» հնարավորությունը:¹⁵

Եվրոպական լուսավորության գաղափարին զինվորագրվելն օտար չէր նաև Միքայել Նալբանդյանին, որն իր ծրագիրը ձևակերպում է նախ և առաջ հրապարակախոսական նոր հարթությունում և տալիս այս ծրագրին քաղաքական ու տնտեսական հեղափոխության բովանդակություն: Նրա պարագայում հեղափոխական գործունեությունը, որը կապված է Տաճկահայաստանի գյուղական իրականության բարեփոխման հետ, պետք է առաջնորդվի լուսավորական՝ այժմ արդեն քաղաքական իդեալներով: Ավելի կոնկրետ՝ իրենց եվրոպական լուսավորության ժառանգ համարող ռուս սոցիալիստներից էր Նալբանդյանը մեծապես փոխառել «հասարակաց գաղափարի» իր ըմբռնումն ու դրա շուրջ հյուսել իր քաղաքական միտքը:¹⁶ Եվ ինչպես Աբովյանի պարագայում եվրոպական կրթական գաղափարներով ժողովրդի մկրտությունն էր դառնում հայ լուսավորականի պարտքը, այնպես էլ Նալբանդյանի պարագայում ապագայի բաղձալի գաղափարին քաղաքական գործչի անմնացորդ նվիրումն էր դառնում պարտականություն ու ըմբռնվում իբրև ներքին բարոյական սկզբունք:¹⁷

Վերջապես, պարտքի ու պահանջի հարթության վրա էր ձևակերպում իր ռազմա-քաղաքական ծրագիրը Նալբանդյանի հեղափոխական գաղափարների որդեգրողն ու արմատական վերափոխողը՝ Ռաֆֆին:¹⁸ Ինչպես դիպուկ կերպով նկատել է Լեոն, Ռաֆֆու ծրագիր-վեպերը տալիս են երկու հիմնարար հարց՝ «ի՞նչ կա» և «ի՞նչ պիտի լինի»: ¹⁹ Այս հարցերին ի պատասխան՝ եղածը իդեալի պահանջով փոփոխելու նպատակով է Ռաֆֆին գրում «գաղափարներ ու ծրագրեր» արտահայտող իր վեպերը:²⁰ Բայց եթե Նալբանդյանի պարագայում «հասարակաց գաղափարով» ոգեշնչված քաղաքական գործունեությունն ուներ համառուսական մշանակություն և քաղաքական ու տնտեսական հեղափոխության

¹³ Աշոտ Գրիգորյան, «Ժան-ժակ Ռուսոն հայոց քաղաքակրթական արդիականացման ճանապարհին», էջ 23-26, 28-29, ըստ <https://rb.gy/psu0je>, այց՝ 30.29.2023:

¹⁴ Հմմտ. Ղազարոս Աղայան, *Երկերի ժողովածու*, հ. 1 (Երևան, Հայպետհրատ, 1962), էջ 62 և Մ.

Նալբանդյանց, «Մահացուցակ», *Հիւսիսափայլ*, 1858, թիվ 2, էջ 145:

¹⁵ Ըստ՝ Հովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 19-20:

¹⁶ Տե՛ս Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 2 (Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ, 1980), էջ 314-319:

¹⁷ Հմմտ. Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4 (Երևան: ՀՍՍՀ, 1983), էջ 18 և Միքայել Նալբանդյան, *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ* (Paris: E. Thunot, 1862), էջ 51-52: Վերջին աշխատության մեջ Նալբանդյանը հանդես է եկել «Սիմեոն Մանիկեան» կեղծանվամբ:

¹⁸ Իբրև գլխավոր մտահոգություն ունենալով արևմտահայի 60-70-ականների ծանր կացությունը, Ռաֆֆին այդ կացությունը բարվոքելու իր տեսլականը մեծապես հենում էր *Հյուսիսափայլի* քաղաքական մտքի վրա. Տե՛ս Լեո, *Երկերի ժողովածու*, հ. 9 (Երևան: Խորհրդային գրող, 1989), էջ 326-328, 352, 600-601; Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 581; Արտաշես Կարինյան, «Ռաֆֆին և նրա ռեակցիոն քննադատը», *Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների ակադեմիայի տեղեկագիր*, 1956, թիվ 6, էջ 45:

¹⁹ Լեո, *Երկերի ժողովածու*, հ. 9, էջ 608:

²⁰ Լեո, *Երկերի ժողովածու*, հ. 9, էջ 623:

նպատակ, ապա Ռաֆֆու պարագայում մենք գործ ունենք արդեն ազգային հեղափոխության ծրագրի հետ, որն ունի ռազմա-քաղաքական հայրուկային բնույթ:

19-րդ դարի արևելահայ քաղաքական ծրագրերը և ռուսոյական պարտաբանական միտքը

Աբովյանի, Նալբանդյանի ու Ռաֆֆու քաղաքական ծրագրերի պարտաբանական բնույթից բխող պետության ըմբռնումը սույն հետազոտության մեջ կուսումնասիրենք մի մասնավոր դիտակետից: Իբրև ելակետ կվերցնենք այդ ծրագրերի ընդհանուր գաղափարական շրջանակի համեմատությունը՝ 18-րդ դարի լուսավորիչ ժան-ժակ Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության հետ: Այս դիտակետի ընտրությունը պայմանավորված է թե՛ հայ լուսավորիչների շրջանում նրա բուռն ընդունելությամբ, թե՛ արդի քաղաքական մտքի պատմության մեջ Ռուսոյի փիլիսոփայության առանձնահատուկ դերով: Արևմտահայերից արևելահայեր, ավանդապահներից առաջադիմականներ թարգմանել, բուռն քննարկել ու քննադատել, որդեգրել ու մերժել են նրա գաղափարները:²¹ Մեր առանձնացրած երեք լուսավորականների քաղաքական և քաղաքակրթական ծրագրերն իրենց գրական, կրթական, հրապարակախոսական և քաղաքական կողմերով ավել կամ պակաս չափով, միջնորդումների կարճ թե երկար շղթայով հաղորդակից են եղել Ռուսոյի գաղափարների և դրանց թողած ժառանգության հետ:²²

Դորպատի ռոմանտիկական և ռուս սլավոնասիրական շրջանակների գաղափարական մթնոլորտում ձևավորված Աբովյանի մանկավարժական ծրագիրը, բարոյական իդեալների վրա խարսխված եվրոպական կրթության նրա ըմբռնումը տեսանելիորեն կրում է Ռուսոյի *Էմիլի* դրոշմը:²³ Նմանապես, Աբովյանի հաջորդի՝ Նալբանդյանի՝ ռուսական սոցիալիզմի

²¹ Տե՛ս Գևորգ Օշական, *Համապատկեր արեւմտահայ գրականութեան*, հ. 1 (Երուսաղէմ: Սուրբ Յակոբ, 1945), էջ 156; Արշավիր Շավարշյան (Խմբ.), *Հայ մանկավարժներ: XIX-XX դդ.*, հ. Ա (Երևան: Հայպետուսմանկերատ, 1960), էջ 160, 168-170; «Կաթնատուութիւն և իր տեսակներն. 1. Կաթնատուութիւն մայրական», *Կիլիկիա*, 1868, թիվ 10, էջ 326-332; Մ. Բ. Իւթիւճեան, «Տղաներուն առողջ մեծցնելու նոր դրութիւնները», *Կիլիկիա*, 1867, թիվ 4, էջ 130-131; «Չայն յառաջադիմութեան. բացառիկ հայր և ապագան», *Ծաղիկ*, 1864, թիվ 84, էջ 169-172; «Աղջկանց կրթութեան անկատարութիւնը», *Ծաղիկ*, թիվ 67, էջ 36-38; թիվ 68, էջ 45-47; «Կիններուն ազատումը», *Ծաղիկ*, թիվ 92, էջ 237-240; Ղազարոս Աղայան, *Երկերի ժողովածու*, հ. 4 (Երևան: Հայպետհրատ, 1963), էջ 436:

²² Հմմտ. Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ.2, էջ 539-540:

²³ Հասարակական կյանքի Աբովյանի իդեալները պատմականորեն ձևավորվել են գերմանական ռոմանտիզմի խոր ազդեցությունը կրող 1830-ականների Դորպատում՝ ռոմանտիզմի նախահայր համարվող Ռուսոյի մտքի հետ ուղղակի ու անուղղակի կապի մեջ: Տե՛ս Պիոն Հակոբյան, *Խաչատուր Աբովյան. կյանքը, գործը, ժամանակը (1809-1836)* (Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ, 1967), էջ 412, 444-446; Արսեն Տերտերյան, *Երկեր* (Երևան: Հայպետհրատ, 1960), էջ 243-246: Աբովյանի մանկավարժական մոտեցումներն արտացոլող *Տիգրանի պատմությունն* անավարտ վեպն արձագանքում է Ռուսոյի կրթական փիլիսոփայությանը: Հմմտ. Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ.2, էջ 539; Հակոբյան, *Խաչատուր Աբովյան*, էջ 444-446: Ռուսոյի *Էմիլով* սկիզբ առած՝ կրթական վեպի ժանրում է Աբովյանը գրել այս «պատմությունը», որը միաժամանակ կրում է Ռուսոյի մանկավարժության լուբերական վերամեկնաբանության խորը հետքերը: *Տիգրանի պատմության* հիմքում ընկած սկզբունքները մեծապես փոխառված են աշակերտի ազատությունն ու ինքնուրույնությունը պաշտպանող բնական կրթության Ռուսոյի իդեալի՝ Հայնրիխ Պետսալոցցու լուբերական ընթերցումից: Վերջինս բնական կրթությունը խարսխում է համայնական լուբերական սրբակենցաղ բարոյականությանը: Հմմտ. Herbert Schönebaum, «Pestalozzi und Herder», *Archiv für Kulturgeschichte*, 1934, թիվ 2, էջ 145-174; Հակոբյան, *Աբովյան*, էջ 412, 446: Իսկ կրթության հիմքում դրված բարոյականությունն իր հերթին, գերմանական ռոմանտիզմի ոգով, միաժամանակ հանդես էր գալիս իբրև ազգային ինքնատիպության խտացում և դրվում ազգային ինքնատիպությունը բյուրեղացնող աշխարհիկ գրական լեզվի մշակման ու տարածման գործի հետ կապի մեջ: Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, *Աբովյան* (Յերևան: Պետհրատ, 1933), էջ 17, հմմտ. նաև Վարդան Ազատյան, *Արվեստաբանություն և ազգայնականություն. միջնադարյան Հայաստանի և Վրաստանի արվեստները 19-20-րդ դդ. Գերմանիայում* (Երևան: Ակտուալ արվեստ, 2012), էջ 255-263: Համապատասխանաբար, նույն գերմանական ռոմանտիկներից ոգեշնչված ռուս սլավոնասերների հորդորներով ու ոգեշնչմամբ Աբովյանի ծրագրում համայնական բարոյական կյանքի իդեալը հանդերձվում է

ծիրում բյուրեղացած քաղաքականության, հասարակական կյանքի, իրավունքի ու իրավադատության պատկերացումները նկատելիորեն սնվում են Ռուսոյի թողած հանրապետական-հեղափոխական իդեալներից:²⁴ Այս տեսանկյունից առանձնանում է Րաֆֆին, որի երկերում ու մտածողության մեջ բուն Ռուսոյի գաղափարների ու երկերի առավել կամ պակաս ուղղակի ներգործության հետքերը նույնքան վառ արտահայտված չեն, չնայած որ վերջինիս ժամանակակից քննադատները նրան համարել են «Ռուսոյի հետևող»:²⁵ Րաֆֆու քաղաքական մտքի մեջ ժնկի փիլիսոփայի ժառանգության ներկայությունը փաստող պատմական ու գաղափարական կոնկրետ կապերը չափազանց հեռավոր ու միջնորդավորված են ու միայն հազվադեպ են դառնում բավարար չափով տեսանելի:²⁶

հայկական գեղջկական կյանքի՝ ռոմանտիկ էսթետիկ պատկերներով. հմմտ. Հովհաննիսյան, *Արույան*, էջ 46-48:

²⁴ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 539-540: Հայերի շրջանում Ռուսոյի՝ թերևս ամենահետևողական հոգեզավակի՝ Նալբանդյանի կյանքում ժնկի փիլիսոփայի ու նրա ժառանգության ներկայությունը նշարելի է սկսած դպրոցական տարիներից մինչև ճակատագրական բանտարկությունը: Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 29: Միքայել Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 1 (Երևան: ՍՍՀ ԳԱ, 1979), էջ 124-125: Մասնավորապես Ռուսոյի քաղաքական ընթերցումները Նալբանդյանին են հասել գերմանական ռոմանտիկների ու ռուս սլավոնասերների, արևմտաեվրոպական ուսուպիստ սոցիալիստների և ամենակարևորը՝ ռուսական սոցիալիզմի հիմնադիրների՝ մասնավորապես Ալեքսանդր Գերցենի ընթերցումների ու վերընթերցումների ուղրապատույտ ճանապարհներով: Տե՛ս Աշոտ Գրիգորյան, «Ժամ-ժակ Ռուսոն և նոր «բարոյական կյանքի» հույսերն ու տագնապները. Միքայել Նալբանդյան և Հովհաննես Չամուռճյան», էջ 41-54, ըստ՝ <https://rb.gy/8csqze>, այց՝ 06.01.2024: Ռուսական՝ ագրարային սոցիալիզմի առաջ բերած քաղաքական շարժման ծիրում էր նաև ընթանում Նալբանդյանի ու շրջանի՝ հեղափոխական-դեմոկրատական քաղաքական գործունեությունը: Նալբանդյանի պարագայում հասարակական դաշինքի ու բնական իրավունքի վրա հիմնված ռուսոյական «հասարակաց գաղափարը» ձևակերպված էր ագրարային սոցիալիզմի լեզվով և ենթադրում էր համայնական հողատիրություն ու գյուղացիական կյանքի համապատասխան տնտեսական փոփոխություններ: Հմմտ. Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 2, էջ 313: Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 539: Գնց այս սկզբունքների՝ հայ իրականությանը հարմարեցված ընթերցումն էր դրված հանուն արևմտահայ գյուղացիության տարվող Նալբանդյանի՝ ազգային-ազատագրական պայքարի հիմքում:

²⁵ Արտաշես Կարինյան, «Րաֆֆին և իր ռեակցիոն քննադատը», *Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների ակադեմիայի տեղեկագիր*, 1956, թիվ 6, էջ 45: Տե՛ս նաև Հայկունի, «Երկրորդ պատասխանս», *Մեղու Հայաստանի*, 1883, թիվ 104, հոկտեմբերի 30: Հայկունի, «Երկրորդ պատասխանս», *Մեղու Հայաստանի*, 1883, թիվ 108, նոյեմբերի 13: Նշենք, սակայն, որ պահպանողական քննադատների՝ Ռուսոյի և Րաֆֆու գաղափարների միջև անցկացված զուգահեռներին անհրաժեշտ է մոտենալ մեծ վերապահումներով: Թեև հայ լուսավորականների դեմ ուղղված «մեղադրանքներն» առ այն, որ վերջիններս ռուսոյական են, պարունակում են հետաքրքիր նկատառումներ, դրանք որպես կանոն չեն ընդգծում որևէ իրական կապ, չեն բացահայտում որևէ կոնկրետ, շոշափելի ընդհանրություն հայ լուսավորականների և ժնկի փիլիսոփայի գաղափարների միջև: Հմմտ. օրինակ՝ «Նալբանդեանցի մէկ նամակին վրայ», *Երեսկ*, 1860, թիվ 87, էջ 88: Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 11: Աղայան, *Երկերի ժողովածու*, հ. 4, էջ 437:

²⁶ Թերևս, առաջին հերթին, Նալբանդյանով ոգեշնչման մեջ պետք է փնտրել Րաֆֆու մտքի և Ռուսոյի քաղաքական ժառանգության հեռավոր ու միջնորդավորված կապերը: Ի վերջո հենց Նալբանդյանին է նվիրված Րաֆֆու առաջին վեպը՝ ազգասիրության ու հավասարության ոգով տոգորված *Սալբին*, որի նախաբանում հեղինակը հանուն հավասարության մղվող պայքարի համատեքստում հիշատակում է նաև Ռուսոյի անունը. Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 1 (Երևան: Հայպետհրատ, 1955), էջ 60-61: Հմմտ. Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 539: Նալբանդյանով ոգեշնչված լինելուն պետք է վերագրել նաև Րաֆֆու գաղափարների մերձակցությունը ռուսոյական քաղաքական ավանդույթը կրող ռուս սոցիալիստների գաղափարներին. մերձակցություն, որը հետագայում կերպարանափոխված ձևով պետք է դրսևորվեր 80-ականների հայ մարդնիկների՝ արդեն Րաֆֆու գաղափարներով ոգեշնչման մեջ: Հմմտ. Հովհաննիսյան, «Արժուրու և Րաֆֆու գաղափարական ներհակության ակունքները», էջ 23-30: Իսկ ենթաբանը, որի վրա համայնական հողատիրության ռուս սոցիալիստական իդեալը Րաֆֆու պարագայում սերտաճելու էր հայրուկային ազգային-հեղափոխական շարժման հետ, 1877-1878 թվականների ռուս-թուրքական պատերազմն ու բալկանյան ազատագրական շարժումներն էին՝ հայրուկային պայքարի իրենց եղանակներով: Տե՛ս Լեո, *Երկեր*, հ. 9, էջ 333-335: Միրանուշ Դվոյան, «Րաֆֆու ազգային-լուսավորական գործունեության սահմանները. Րաֆֆին Լեոյի զնահատմամբ», ըստ՝ <https://rb.gy/part13>, այց՝ 06.01.2024: Արդյունքում Րաֆֆու երկերում ձևակերպվում է հայրուկային պայքարի մի տեսլական, որը նպատակ ունի ստեղծել օրենսդրական հիմքով ու հավասարարական հասարակարգով 19-րդ դարի ազգային պետություն և միաժամանակ՝ մարդնիկական ոգով համայնական հողատիրություն ու արդյունաբերություն: Սրա վառ օրինակ է Րաֆֆու *Խենթում* պատկերված Վարդանի երազը, տե՛ս Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3 (Երևան: Հայպետհրատ, 1955), էջ 362-378: Հմմտ. Հովհաննիսյան, «Արժուրու և Րաֆֆու գաղափարական ներհակության ակունքը», էջ 22-23: Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 9 (Երևան: Հայպետհրատ, 1958), էջ 312-

Մեր հետազոտությունը, սակայն, գաղափարների պատմությունը չէ: Մենք այստեղ փորձ չենք անում քանդել պատմական միջնորդումների այն խճճված կծիկը, որ ավել կամ պակաս չափով կապում է հիշյալ երեք հայ լուսավորականների ծրագրերը Ռուսոյի մտավոր ժառանգության հետ: Մեր հետազոտությունը պատմական է այնքանով, որքանով Աբովյանի, Նալբանդյանի ու Րաֆֆու ծրագրերի կոնկրետ կողմերը մեզ կարող են օգնել բացահայտել ու ձևակերպել դրանց գաղափարական շրջանակի առանձնահատկությունը: Այսպիսի խնդիր ենք մեր առաջ դնում հետազոտության առաջին մասում, որտեղ աչքի առաջ ունենալով 19-րդ դարի արևելահայ մտքի կոնկրետ նյութական իրականությունն ու մշակութային հենքը, փորձում ենք շոշափել այդ մտքի պարտաբանորեն ընկալված քաղաքականության հիմքերն ու այն շարժող սկզբունքները:

Հատկանշական է, որ երբ մեր առաջ դնում ենք այսպիսի խնդիր՝ հայ իրականության մեջ պատմական կոնկրետ նյութից բխեցնել գաղափարական-փիլիսոփայական բնույթի եզրահանգումներ, մենք հայտնվում ենք մեկ առանձին հետազոտողի՝ պատմաբան և քաղաքական գործիչ Աշոտ Հովհաննիսյանի աշխատությունների ուսումնասիրման ու վերագնահատման կարիքի առաջ: Արևելահայ քաղաքական մտքի թե՛ տնտեսական նախապայմաններն ու գաղափարական առանձնահատկությունները շոշափելիս, թե՛ անգամ մեր ընտրած երեք լուսավորականների գլխավոր մտահոգությունները հասցեագրելիս ամենադիպուկ և միաժամանակ ընդհանրական պատմական այն բնորոշումները, որոնք թույլ են տալիս փիլիսոփայական բնույթի դատողություններ անել, գտնում ենք առավելապես հենց Հովհաննիսյանի մոտ: Այս իմաստով մեր ներկա հետազոտության առաջին մասը, Հովհաննիսյանի աշխատությունների վրա հիմնվելով, հաճախ ստանում է նրա մի շարք կարևոր բացահայտումների ու դիտարկումների ամփոփ վերաձևակերպման տեսք: Սա մի հանգամանք է, որը որքան խոսում է Հովհաննիսյանի առանձնահատուկ արժեքի՝ պատմական նյութի մեջ շարժուն տեսական գաղափարական կապերը որսալու ու ձևակերպելու նրա մոտեցման մասին, այնքան էլ այդ հայացքով մեր պատմությունը հասկանալու փորձերի եզակիության մասին...

Ժան-ժակ Ռուսոյի՝ պետության ընկալման բարոյա-պարտաբանական բնույթը և սույն հետազոտությունը

Արևելահայ լուսավորականների ձևակերպած քաղաքական մտքի տեղային առանձնահատկությունները քննարկելուց հետո է, որ այն կհամեմատենք Ռուսոյի փիլիսոփայական ծրագրի հետ:

Վերջինս ընկած լինելով ֆրանսիական հեղափոխության գաղափարական ակունքներում, ոչ միայն էթիկային մոտենում է հիմնովին պարտաբանական անկյան տակ, այլև իր մոտեցմամբ առանցքային դեր է խաղացել ընդհանրապես արդի քաղաքականությունը պարտաբանական մտային շրջանակի ներսում դիտարկելու գործում:²⁷ Բնականաբար,

322; Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 1, էջ 58-59: Այս առումով հատկանշական է, որ Աշոտ Հովհաննիսյանն անդրադառնալով Րաֆֆու մոտ Ռուսոյի քաղաքական մտքի արձագանքներին, դրանք տեսնում է Րաֆֆու հենց հավասարարության՝ «էգալիտարիզմի» ու ազատափրության մեջ: Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 2, էջ 539:

²⁷ Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության կարևորագույն երկի՝ *Հասարակական դաշինքի* ամենահայտնի ու ծեծված տողերը մարդուն պարտաբանական շրջանակում դիտարկելու վառ արտահայտություն են: «Մարդ ծնվել է ազատ, բայց ամենուր շղթայված է» խոսքերը մի կողմից փաստում են մարդու «շղթայված» ներկա կացությունը, մյուս կողմից՝ շեշտում բնածին ազատության իդեալի անկյան տակ մարդուն մոտենալու Ռուսոյի ելակետը. իդեալ, որը մարդը *պետք է* նորից կենսագործի հասարակության մեջ. տե՛ս Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, թրգմ. Christopher Betts (Oxford, New York: Oxford University, 1999), էջ 45: Մարդու և մարդկային աշխարհի պարտաբանական ըմբռնումը շատ հստակ է ուրվագծվում նաև օրենսդրի կերպարին նվիրված գլխում, որն առանձնակի նշանակություն է ունեցել

Ռուսոն ոչ առաջին և ոչ էլ վերջին քաղաքական փիլիսոփան է, որ պետության իր ընկալումը կառուցում է՝ ելնելով իբրև պահանջ ձևակերպված այն ըմբռնումից, թե ինչպիսին պետք է լինի մարդն ու մարդկային աշխարհը: Այս հարցում նրան նախորդել է, օրինակ, արևմտյան քաղաքական փիլիսոփայության ակունքներում կանգնած Պլատոնն ու հաջորդել՝ արդի փիլիսոփայության կենտրոնական ֆիգուր համարվող Կանտը: Պետությունը բարձրագույն բարիքի գաղափարի վրա հիմնող Պլատոնը և կատեգորիական հրամայականն իբրև գործնական բանականության և մասնավորապես հասարակական կարգի հիմք համարող Կանտն իրավամբ Ռուսոյի հետ մեկտեղ կիսում են բարոյական իդեալի հանդեպ պարտականությամբ սահմանվող փիլիսոփայական մտային նման շրջանակ: Սակայն, ինչպես նկատում է Էռնստ Քասիրերը, *լուսավորության շրջանակներում* Ռուսոն է արդի մարդու քաղաքական ըմբռնումը կապել «ի՞նչ պետք է լինի մարդը» հարցի հետ:²⁸ Այս հայացքի ներքո է արդեն Ռուսոյով ոգեշնչված Կանտն իբրև ելակետ վերցրել «ոչ թե այն, թե ինչ է մարդը, այլ թե ինչ *պետք է* նա լինի» (ընդգծումը՝ Քասիրերի) սկզբունքը. սկզբունք, որը ճանապարհ է բացել կանտական հայտնի՝ «մարդը որպես մարդու նպատակ» ըմբռնման համար:²⁹

Ռուսոյի համար մարդկային գործունեության նպատակը գլխավորապես հանգում է այն բանին, որ մարդը հասարակական կյանքի պայմաններում թեկուզ և ձևափոխված կերպով պետք է վերագտնի ու վերահաստատի իր՝ բնությունից տրված, բայց քաղաքակրթության պայմաններում կորսված ազատությունը:³⁰ Այս պահանջ-նպատակը միաժամանակ ըմբռնվում է իբրև մարդկային արժանապատվության պաշտպանություն:³¹ Մտահոգությունների ու ելակետերի այս հիմքի վրա են պատմականորեն կոնկրետ ձև ու

ֆրանսիական հեղափոխության յակոբինյան առաջնորդների համար: Տե՛ս Carol Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution* (Ithaca, London: Cornell University, 1986) էջ 160-161: Օրենսդիրը հենց այն կիսասատվածային գործիչն է, որ հիմնադրում է ամեն ժողովրդի համար օրենսդրական այն համակարգը, ըստ որի՝ պետք է ընթանա ժողովրդի հասարակական կյանքը. տե՛ս Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, էջ 76-79: Օրենսդրի կերպարին զուգահեռ Ռուսոն իր այլ երկերում մշակում է դաստիարակի կերպարը: Եթե օրենսդիրը քաղաքական մակարդակում է սահմանում, թե ինչպես պետք է լինի ազատ քաղաքացին, ապա դաստիարակը անձնական մակարդակում է սովորեցնում, թե ինչպես պետք է լինի ազատ անհատը: Տե՛ս Ժան-ժակ Ռուսո, *Ենի կամ դաստիարակության մասին*, մաս Ա, թրգմ. Սուրեն Տիրատուրյան, (Երևան: Հայպետհրատ, 1960), էջ 17-18; հմնտ., օրինակ, Terrence Cook, «Rousseau: Education and Politics», *The Journal of Politics*, 1975, պր. 37, թիվ 1, էջ 118: Վերջապես, թե՛ Լեհաստանի, թե՛ Կորսիկայի ապագա կառավարությանն ու սահմանադրությանը նվիրված իր երկերն ամբողջությամբ գրված են պարտաբանական էթիկայի ոգով: Դրանց առանցքային նպատակն է հնարավորինս հստակ և հանգամանալից ձևակերպել, թե ինչպես պետք է լինեն այդ պետությունները, և թե ինչպիսին պետք է լինեն լեհերն ու կորսիկացիները որպես ազատ ժողովուրդներ. «կրթությունն է, որ պետք է ազգային ձև տա հոգիներին և ուղղորդի նրանց կարծիքներն ու ճաշակներն այնպես, որ նրանք լինեն հայրենասեր թե՛ ըստ իրենց հակումների, թե՛ ըստ իրենց կրթերի, թե՛ անհրաժեշտաբար»: Տե՛ս Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, խմբ. Victor Gourevitch (New York: Cambridge University, 1997), էջ 189: Ռուսոյի փիլիսոփայական մտքի շուրջ գրված հսկայական երկրորդային գրականության մեջ նրա մտքի պարտաբանական բնույթը հաճախ է ավել կամ պակաս չափով, անուղղակիորեն կամ բացահայտ կերպով ընդգծվում: Տե՛ս, օրինակ, Nicolas Dent, *Rousseau* (London, New York: Routledge, 2005), էջ 5, 43-45, 157-158; Rainer Frost, «Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination», *Kantian Reviews*, 2017, թիվ 4, էջ 529-530: Կարևոր է այս առումով, Թիմոթի Օ'Հագանի պարագան, որը թեև ընդգծում է պարտաբանական էթիկական հանգումների առանցքային նշանակությունը Ռուսոյի մտածողության մեջ, միևնույն ժամանակ պնդում է, որ վերջինիս մտքի առավել ամբողջական ըմբռնումը պահանջում է այն դիտարկել պարտաբանական էթիկայի և էթիկական բնապաշտության միջև չհանգուցալուծվող լարման մեջ: Տե՛ս Timothy O'Hagan, *Rousseau* (London, New York: Routledge, 2003), էջ 271-272: Ռուսոյի փիլիսոփայական մտքի պարտաբանական երեսը, կանտական փիլիսոփայության վրա վերջինիս ներգործության հետ մեկտեղ, լավագույնս երևան է գալիս նորկանտական Էռնստ Քասիրերի Ռուսոյին նվիրված երկու աշխատություններում: Տե՛ս Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (New Haven, London: Yale University, 1989), էջ 65-76 և Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant: Two Essays* (Princeton: Princeton University, 1970) էջ 10, 20:

²⁸ Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, էջ 65-76:

²⁹ Տե՛ս Cassirer, *Rousseau, Kant: Two Essays*, էջ 20, 10:

³⁰ Հմնտ. Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, էջ 45-46, 54-56:

³¹ Հմնտ. Cassirer, *Rousseau, Kant: Two Essays*, էջ 10, 20:

բովանդակություն ստանում Ռուսոյի և ռուսոյական գաղափարական ժառանգության տարբեր քաղաքական ծրագրերը: Մասնավորապես, 18-րդ դարի ֆրանսիական լուսավորության համատեքստում Ռուսոյի և նրանով ոգեշնչված յակոբինյանների համար մարդու քաղաքական ազատությունը կենսագործվում է մարդու ինքնավար գործողությամբ, երբ անհատը սեփական կամքով, իր ազատությունը և ինքն «իրեն հանձնելով բոլորին, իրեն չի հանձնում ոչ մեկին»:³² Ինքնադիր այս օրենքն է, որ ընկած է հասարակական դաշինքի և դրանով կազմվող պետության հիմքում. սա է մարդուն դարձնում հանրային մարդ, քաղաքացի և սուբյեկտ:³³ Իր հերթին հասարակական դաշինքով է ձևավորվում իրենց ազատություններն ինքնական կերպով բոլորին հանձնած քաղաքացիների՝ ժողովրդի ընդհանուր կամքը:³⁴ Վերջապես ժողովրդի կամքի գործադրությամբ է կյանքի կոչվում պետության ակտիվ սկզբունքը՝ սուվերենությունը:³⁵

Բարոյափիլիսոփայական այս ելակետային սկզբունքների վրա է Ռուսոն հիմնում նաև պետության՝ որպես համակարգի իր ըմբռնումները: Հետազոտության երկրորդ մասում մեր խնդիրը կլինի Ռուսոյի տեսական այս ամկյան տակ հայացք ձգել արևելահայ քաղաքական մտքի ձևակերպած այն ծրագրերի վրա, որոնք իրենց հերթին կրում են Ռուսոյի քաղաքական հայացքներով ոգեշնչման հետքեր: Փոքր-ինչ ծանրանալով ժնկցի փիլիսոփայի գաղափարական շրջանակի ներսում պետության ու դրա հիմքում ընկած արդարության հասկացության վրա, փորձ կանենք սրանք մտքում ունենալով ճանաչել տեղական ծրագրերից բխող պետության մեր պատկերացումները: Փիլիսոփայական այս հանձնառության նպատակը կլինի արդի քաղաքականության արևմտյան հիմնարար ըմբռնումների ետնաբեմին բացահայտել պետության պարտաբանական մեր ընկալման ներքին հակասությունները: Միաժամանակ մենք կփորձենք հասկանալ թե ինչպե՞ս է քաղաքական մեր ներհակ միտքը պետության գոյության հնարավորություններն ի սկզբանե վտանգում:

³² Տե՛ս Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, էջ 55: Հմմտ. Cassirer, *Rousseau, Kant: Two Essays*

³³ Տե՛ս Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, էջ 56: Հասարակական դաշինք երկում ընթերցում ենք. «Մյուս բոլոր անհատների համախմբմամբ ստեղծված այդ հասարակական անհատականությունը... կոչվում է *հանրապետություն* կամ *քաղաքական մարմին*, որին իր անդամներն ասում են պետություն, երբ այն պասիվ է, և գերիշխան, երբ այն ակտիվ է, և *վեհապետություն*, եթե բաղկացած է նմանատիպ մարդկանցից: Ինչ վերաբերում է միության անդամներին, ապա նրանք ամբողջության մեջ ընդունում են *ժողովուրդ* անվանումը, իսկ առանձին՝ կոչվում են *քաղաքացիներ*, որոնք գերագույն իշխանության մասնակիցներն են, *հպատակներ*, որոնք ենթարկվում են պետության օրենքներին»: Տե՛ս ժան-ժակ Ռուսո, *Հասարակական դաշինքի մասին կամ քաղաքական իրավունքի սկզբունքները*, թրգմ. Աշոտ Բլբուլյան (Երևան: Ջանգակ, 2016), էջ 37-38:

³⁴ Տե՛ս Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, էջ 63:

³⁵ Տե՛ս Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, էջ 63:

Մաս 1

Քաղաքականության պարտաբանական ըմբռնումն արևելահայ լուսավորության մտային շրջանակում

Լուսավորության արևելահայ ծրագրերն ու ազատագրության բաղձանքը

Մեզ հետաքրքրող երեք լուսավորականների քաղաքական ծրագրերը ձևավորվել են երկար տարիների պատմություն ունեցող հայ քաղաքական մտքի ավանդույթի հիմքի վրա: Եվ եթե վաղ միջնադարից մինչև արդիություն և անգամ մինչև մեր օրերը հայ քաղաքական մտքի պատմության մեջ կա մի կրկնվող մտայնություն, որ հարատևել է, ապա դա բառի հնարավորինս ընդհանրական ու ներառող իմաստով *ազատագրության բաղձանքն*՝ իր հարափոփոխ կերպարանքներով: Այս բաղձանքի առաջին բյուրեղացած դրսևորումներից է այն, ինչ դրա ամենահետևողական արդի հետազոտող Աշոտ Յովհաննիսյանը կոչում է միջնադարյան ազատագրական գաղափար:³⁶ Սա առաջին հերթին միջնադարյան հայ իշխող վերնախավերի տրամադրություններն արտահայտող քաղաքական տեսիլն է, որի տակ, ինչպես գրում է Յովհաննիսյանը, «հասկացվում է առկա օտար տիրապետությունների շրջանակներում արտաքին ինչ-ինչ միջամտությամբ սեփական երկրի քաղաքական վիճակը բարելավելու կամ այդ տիրապետություններից ամբողջովին ազատվելու հայկական ակնկալությունների ու հույսերի արտահայտությունը»:³⁷ Խաչակիրներից մինչև Իսրայել Օրիի ժամանակներն ազատագրության բաղձանքի տարբերակներն այս ակնկալությունների շուրջ են հյուսվել: Սրանք բոլորը կանխատեսում են, որ հայերը քրիստոնյա այս կամ այն տերության ուժով կկարողանան ազատագրվել օտարադավան տիրապետությունից ու վերականգնել թագավորական ու եկեղեցական՝ Արշակունիների ու Լուսավորչի վաղեմի տոհմերը:³⁸

Մյուս կողմից, դեռ վաղ միջնադարից սկսած հայ ժողովրդի ստորին խավերի շրջանում գյուղացիական ու աղանդավորական շարժումների մեջ նույնպես տեսանելի են ազատագրական բաղձանքի դրսևորումներ, որոնց լավագույն բյուրեղացումներից պետք է համարել հայ ազգային էպոսը (էջ 333-334, 392): Այստեղ ազատագրության ակնկալությունները կապվում են ոչ թե օտար միջամտության, այլ «ժողովրդի ուժի» հետ: Իհարկե ազատագրության ժողովրդական պատկերացումները նման են վերնախավերի ազատագրական բաղձանքին նրանով, որ ուղղակի կամ անուղղակի կերպով դարձյալ ենթադրում են եկեղեցական ու թագավորական տոհմերի վերականգնում (էջ 333-334, 392):

Հայության տարբեր շահախնդրություններ ունեցող այս երկու խավերի կողմից ձևակերպված ազատագրական բաղձանքի տարատեսակները, ունեն մեկ ավելի հիմնարար ընդհանրություն: Երկուսի պարագայում էլ մենք գործ ունենք փրկագործական,

³⁶ Յովհաննիսյանը նկատում է, որ իր «առաջին գրական յեղույթից ի վեր... *ռեվիզիայի* [է] ենթարկում այսպես կոչված հայ ազատագրական շարժումը՝ սկսած հեռավոր միջնադարից մինչև ընթացիկ դարաշրջանը»։ տես Աշոտ Յովհաննիսյան, *Դաշնակցության առիթով* (Մոսկվա: Հրատարակություն հեղինակի, 1929), էջ 11: Միջնադարյան Հայաստանի կղերական ու ազնվական շրջանակներում ազատագրության գաղափարի դերի ու նշանակության մասին տես Աշոտ Յովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, հ. 1 (Երևան: Հայկական ՍՍՌ ԳԱ, 1957), էջ 129:

³⁷ Աշոտ Յովհաննիսյան, *Իսրայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը*, (կգմ.) Վարդան Ազատյան (Երևան: Յովհաննիսյան ինստիտուտ, 2016) էջ 53:

³⁸ Յովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, հ. 1, էջ 129: Այսուհետև այս աղբյուրին հղումները՝ տողամիջում:

իսկ ավելի կոնկրետ՝ մեծապես քրիստոնեական վախճանաբանական տեսիլների շրջանակում ձևակերպված բաղձանքների հետ (էջ 20, 394-396): Դրանք, ինչպես նկատում է Զովհաննիսյանը, «սովորաբար եկեղեցականների անունով էին նվիրագործվում կամ նրանց ձեռքով ձևավորվում ու տարածվում» (էջ 273): Այս հանգամանքի բերումով, հատկապես վերնախավերի քաղաքական ըմբռումների պարագայում փրկչական միջամտությունը կապվում է քրիստոնեական վերջին ժամանակների հետ, իսկ օտար փրկիչ թագավորը մեկն էր, որին հայերը սպասում են ինչպես «Մեսիայի գալուստին» (էջ 13): Նմանապես էլ ազատագրության բաղձանքի ժողովրդական տարբերակում հեղափոխական-ազատագրական ժամանակները կապվում են Միերի՝ ժայռից դուրս գալու՝ աշխարհավերման ու աշխարհստեղծման վճռորոշ պահի հետ: «Հեղափոխական» այս ժամանակում Միերի կերպարի մեջ են միահյուսվում թե՛ Բարձրյալի երկրորդ գալուստի, թե՛ Արամազդ/Ահուրամազդայի՝ Միհրի կամ Միերի համապատասխանաբար քրիստոնեական ու զրադաշտական ընկալումները (էջ 394-396): Այսպես ազատագրության բաղձանքը հայ քաղաքական մտքում իր բոլոր դրսևորումներով լծորդվում է վախճանաբանորեն ըմբռնված փրկության հետ:

Հատկանշական է, որ ազատագրության այս բաղձանքն իր քրիստոնեական-միջնադարյան ձևակերպմամբ ոչ միայն հայ քաղաքական մտքի գլխավոր շարժիչ գաղափարն էր ընդհուպ մինչև վաղարդի շրջանը, այլև շարունակում է բացահայտորեն կամ քողարկված կերպով իր նկատելի հետքը թողնել արդեն արդի քաղաքական ծրագրերում:³⁹ Հայ արմատական լուսավորականները մշակութային-քաղաքակրթական ազատագրության պահանջ են դրել պարտաբանորեն ձևակերպված իրենց ծրագրերում: Ընդ որում՝ նրանց միտքը թե՛ հասկանալիորեն շարունակում է բնույթով խորապես ազատագրական մնալ, թե՛ իր պահանջներում արտահայտում է միջնադարից սերող ազատագրության բաղձանքների փրկչական պատկերացումները:⁴⁰

Արևելահայ լուսավորականների մոտ ազատագրության բաղձանքը դրսևորվում էր միմյանց հետ սերտորեն փոխկապակցված երկու հիմնական երեսով՝ բուն քաղաքական և մշակութային-քաղաքակրթական ազատագրության տարատեսակներով: Այս երկուսի միահյուսումը վառ արտահայտված է Աբովյանի մոտ: Ծագումով «տանուտեր» և կոչումով սարկավազ Աբովյանն ուղղակիորեն կապված էր ազատագրության գաղափարի առաջնային ձևակերպողների՝ ազնվականության ու եկեղեցականության հետ: Աբովյանն ուներ հստակ քաղաքական մտահոգություններ. քրիստոնյա Ռուսական կայսրության հովանու ներքո ազատագրվել օսմանյան ու պարսկական տիրապետությունից՝ «ղվաթ» դնելով «մեր բարի ազգի, բարի յերեխեքանց սրտերումը, վոր հասնողը նրանց գլխին չտա»:⁴¹ Միաժամանակ քաղաքականապես հզորանալն Աբովյանի համար նշանակում էր գործի դնել արդեն քաղաքակրթական ազատագրության մի ծրագիր: Եվրոպական բարոյական իդեալների, մասնավորապես կրթության ռուսոյական ըմբռումների և դրանց գերմանական ու ռուսական վերընթերցումների «սուրբ ավազանում»⁴² փրկություն տեսնելով՝ Աբովյանը պահանջ էր դնում ազատագրվել «տգիտության ախտից» և այդպիսով քաղաքակրթել հայ բարբերը:⁴³ Ընդ որում՝ այս «ախտը» մեր լուսավորականների, այդ թվում Աբովյանից գատ նաև Նալբանդյանի ու Ռաֆֆու աչքում

³⁹ Զմմտ. Զովհաննիսյան, *Դաշնակցության առիթով*, էջ 11; Թադևոս Ավդալբեգյան, *Հայագիտական հետազոտություններ* (Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ, 1969), էջ 41:

⁴⁰ Զմմտ. Ավդալբեգյան, *Հայագիտական հետազոտություններ*, էջ 41, 228-229; Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 2, էջ 311; Նալբանդյան, *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ*, էջ 51:

⁴¹ Ըստ՝ Զովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 19-20:

⁴² Տե՛ս Մ. Նալբանդյան, «Մահացուցակ», *Հիւսիսափայլ*, 1858, թիվ 2, էջ 145:

⁴³ Զովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 7:

գրեթե միշտ հակադրվել է եվրոպական մշակույթին, իսկ դրանից ազատագրումն՝ ընթացվել իբրև *ազատագրում մեզ շրջապատող «ասիականությունից»*։⁴⁴

Ուրեմն, քաղաքական և քաղաքակրթական կրկնակի ազատագրության՝ իբրև պահանջ ձևակերպված բաղձանքն այստեղ ունի հակատարածաշրջանային՝ հակասասիական բնույթ։ Հիշյալ երեք լուսավորականներից և ոչ մեկն, օրինակ, իրենց առաջ չեն դրել Ռուսական կայսրությունից ազատագրվելու հստակ ձևակերպված քաղաքական օրակարգ։ Արքայանի ողջ գործունեությունը ելնում էր քրիստոնյա ռուսական տիրապետության առկայությունից և անգամ ջանում էր ամրապնդել այն։⁴⁵ Նմանապես Նալբանդյանի ու Րաֆֆու քաղաքական մտածողության մեջ արևելահայերի Ռուսաստանից անջատումն իբրև առաջնային խնդիր չէր ձևակերպվում։ Երկուսի պարագայում էլ առաջին պլանում էր իբրև «ասիական» բռնապետություն ընկալված Օսմանյան կայսրության դեմ հեղափոխական-ազատագրական պայքարը՝ հանուն արևմտահայ գյուղացիության։⁴⁶ Տարբերությունն այս առումով միայն այն էր, որ Նալբանդյանի պարագայում հեղափոխական այս պայքարն ընկալվում էր համառուսական նշանակություն ունեցող ռուսական սոցիալիզմի գաղափարական ծիրում և որպես այդպիսին զգալի շեշտ էր դնում խնդրի տնտեսական կողմի վրա։⁴⁷ Իր հերթին Րաֆֆին ժառանգել էր Նալբանդյանից ռուսական սոցիալիզմին բնորոշ, օրինակ, համայնական հողատիրության գաղափարի կարևորումը. գաղափարներ, որոնք հատկապես վառ երևում են նրա ու հայ նարոդնիկ երիտասարդ գործիչների միջև կապերում։ Սակայն Րաֆֆու համար քաղաքական ազատագրության տեսիլը գլխավորապես հանգում էր հայկական բնաշխարհում քրդական «բաշիբոզուկների» և օսմանյան բանակի դեմ հայդուկային այն պայքարի գաղափարին, որը վիպագիրը ձևել էր Օսմանյան կայսրության դեմ մարտնչող բալկանյան պարտիզանական ջոկատների գործունեության օրինակով։⁴⁸

Թե՛ Նալբանդյանի, թե՛ Րաֆֆու մոտ վառ արտահայտված էր նաև *քաղաքակրթական* ազատագրման պահանջների հակասասիական բնույթը։ Նալբանդյանի քաղաքական-հեղափոխական ծրագիրը ենթադրում էր մշակութային հեղափոխություն հայ ժողովրդի բարքերում։ Այն պահանջում էր ստեղծել եվրոպական օրենսդրության և մասնավորապես Ռուսոյի հանրապետական-հասարակական իդեալների ոգով իրավակարգ և իրավագիտակցություն, որը հնարավոր է կենսագործել մեզանում առկա «ասիական» «բարբարոսություններից» ազատման ճանապարհով. Նալբանդյանի համար սա էր «փրկարար սկզբունքը»։⁴⁹ Րաֆֆու պարագայում փրկություն ավետող քաղաքակրթական հակասասիականությունը բերվում է քաղաքական մտքի ու պետական կառավարման

⁴⁴ Հմմտ., օրինակ, Մ. Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», *Մեղու*, 1860, թիվ 119, էջ 274; Լոք, «Դաստիարակութեան վրայ», թրգմ. Մ. Մամուրեան, *Կիլիկիա*, 1863, թիվ 11, էջ 860; «Ձայն յառաջադիմութեան», էջ 169-172; հմմտ. Լուսինե Չերգեչյան, «Սեռականության սահմանագիծը. կնոջ հասարակական դերակատարության վերաիմաստավորումը 19-րդ դարի հայ պարբերական մամուլում», ըստ՝ ժաննա Անդրեասյան, Աննա ժամակոչյան, Արփի Մանուսյան (խմբ.), *Սեռականությունը հայկական [իմամ]տեքստերում* (Երևան: Սոցիոսկոպ, 2019), էջ 299-301:

⁴⁵ Հովհաննիսյան, *Արքայան*, էջ 29-40:

⁴⁶ Հմմտ. Նալբանդյան, *Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ*, էջ 51-52: Հմմտ. նաև՝ Աշոտ Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ.1 (Երևան: Հայպետհրատ, 1955), էջ 507-551:

⁴⁷ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ.2, էջ 283-311:

⁴⁸ Հովհաննիսյան, «Արժույթն ու Րաֆֆու գաղափարական ներհակության ակունքները», էջ 26-29: Բալկանյան ազատագրական-պարտիզանական շարժումներում ազգության, արևմտաեվրոպական հանրապետական գաղափարների՝ մասնավորապես «ժողովրդական սուվերենության», «ազատության», «օրենքի գերակայության» հասկացությունների դերի մասին տե՛ս Diana Mishkova, «Liberalism and Tradition in the Nineteenth-Century Balkans: Toward History and Methodology of Political Transfer», *East European Politics and Societies and Cultures*, 2012, պր. 26, թիվ 4, էջ 668-692; հմմտ. նաև Maria Todorova (խմբ.), *Balkan Identities: Nation and Memory* (New York: New York University, 2004):

⁴⁹ Տե՛ս Մ. Նալբանդեանց, «Նամակ Մեղուի խմբագրին», *Մեղու*, 1860, թիվ 119, էջ 273:

տեսության հարթություն: «Ասիական» տերությունների դեմ պայքարի գործնական հորդորը միաժամանակ լծորդվում է եվրոպական քաղաքական իդեալների տեսանկյունից «ասիական» ամենատարբեր քաղաքական մոդելների քննադատությամբ ու դրանցից ծերբազատվելու կոչով:⁵⁰ Այս առումով հատկանշական է Ռաֆֆու առաջին վեպի՝ *Սալբիի* նախաբանի հետևյալ արժեքավոր հատվածը, որը բյուրեղացնում է մեր քաղաքական մտքի՝ եվրոպական լուսավորությամբ ամեն «ասիականից» ազատվելու նպատակադրումը: Մեջբերենք ծավալուն.

Ժամանակ էր արդեն Պարսկաստանի օգոստոսափառ շահին բարեկարգել և վերանորոգել յուր տերությունը լուսավոր դարուս օրինավոր քաղաքակրթության համաձայն: Եվ այս դրական կետին հասանելու համար՝ ամենեն հառաջ պետք է հասկանա արեգակնափայլ շահը, որ տերություն, թագավորություն կոչված բանը չէ՝ ժողովրդի մի բազմություն ճնշված և կաշկանդված բռնության շղթաներով՝ մի տիրանի երկաթյա գավազանի տակ, որոնց կառավարում էր ո՛չ թե արդար և ազատ օրենքը, այլ՝ բռնակալի թուրը ու նորա սարսափը: Բայց տերություն կամ թագավորություն մեք հասկանում ենք մի հասարակություն՝ սրտով, մտքով ու հոգով կապված միմյանց հետ, որք իբրև մի մարմին՝ կազմում էին մի ամբողջություն՝ միավորված մի գլխի հետ, որուն ասում ենք թագավոր: Այդ հոգևոր և մարմնավոր, այլ խոսքով՝ այդ ֆիզիկական և բարոյական կազմակերպության մեջ՝ յուրաքանչյուր անդամ կամ յուրաքանչյուր անհատ ունի հավասար իրավունք, նոցա ո՛չ մինը չէ ազատ և մյուսն՝ ստրուկ, ո՛չ ծառա և ո՛չ տեր, ո՛չ պիղծ և ո՛չ մաքուր, այլ բոլորը մի են և հավասար բաժին ունին յուրյանց տերության հողից ու այլ բարենասնություններից, որ աստված ստեղծել է նոցա համար:⁵¹

Միաժամանակ Ռաֆֆին իր քննադատությունը բերում է քաղաքական-կրոնական հարթություն.

Այժմ, Եվրոպիոց դարձել են այն լուսավորյալ երիտասարդքը, ուր շահը ուղարկել էր նոցա ուսում առնելու, արհեստ և գիտությունք ձեռք բերելու: Պարսից հետաքրքիր և նորասեր բնավորությունը առիթ է տվել նոցա ընդունակությանը՝ Եվրոպիոց բերել Ասիա այն ազատ գաղափարները, որ բաժան-բաժան են արած լուսավոր աշխարհի բոլոր հասարակությունքը: Եվ Վոլթերի, Բյուխների, Ֆոյերբախի, Ռուսսոյի, Լուի-Բլանի, Պրուդոնի, Կաբեի և լուսավոր դարուս այլ մեծամեծ մտածողների փիլիսոփայությունքը լսելի են լինում պարսկական բարբառում:

Ահա այսպիսի կայծեր են ընկած իսլամի կազմվածքի մեջ, կայծեր, որք մի ազատ քամու էին կարոտ, որ հանկարծ բռնկին և հրդեհեն բոլոր իսլամականությունը, և այրելով, մաշելով զտեն, մաքրեն ու սրբեն նորան ամենայն պղտորությունից...⁵²

Հարկ է նշել, որ ինքնին «ասիականություն» բառը մեր լուսավորականների երկերում գործածվում է իբրև ինքնակնհայտ հասկացություն. դրան հազվադեպ է վերագրվում կոնկրետ իմաստ ու բովանդակություն: Լավագույն դեպքում այն զուգորդվում է, օրինակ, «բարբարոսություն» բնորոշմամբ: Բովանդակային՝ դրական իմաստով «ասիականությունը» չի քննարկվում: Դրա շուրջ քննարկումները հանգում են հասկացության *բացասական* բնորոշմանը. մեր լուսավորիչներին ընթերցելիս ավելի հեշտ

⁵⁰ Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ.1, էջ 58-61; Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ.9, էջ 317-319:

⁵¹ Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ.1, էջ 58:

⁵² Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ.1, էջ 60-61:

է հասկանալ, թե ինչ չէ «ասիականը», քան՝ թե ինչ է այն: Փոխարենը առավել հաճախ խոսակցության նյութ է դառնում «ասիականությունը» բացառող, դրանից ազատագրող որակների ու առաքինությունների քննարկումը: Իբրև խարան ու ակտ ըմբռնված «ասիականությունը», օրինակ, հակադրվելով քրիստոնեությանը կրոնական անկյան տակ, առաջին հերթին, կապվում է մահմեդականության, երբեմն նաև հեթանոսության հետ:⁵³ Վարքուբարքի շուրջ քննարկումներում այն հակադրվում է սրբակենցաղ բարոյականությանն ու կապվում աղտեղության ու «ապականակիր» սովորությունների՝ բարքերի հետ:⁵⁴ Իբրև հոգեբանական շարժառիթ՝ «ասիականությունը» հակադրվում է գաղափարականությանն ու կապվում բուռն զգայության՝ «ախտաբորբոք կրքերի» հետ:⁵⁵ Իբրև գիտելիքի ձև ու իմացություն՝ այն հակադրվում է ողջամտությանն ու լուսավոր գաղափարներին և կապվում քարացած ու անշարժ մտածողության, միջնադարյան սնահավատությունների ու «տգիտության ակտի» հետ:⁵⁶

Ընդհանուր առմամբ, «ասիականությունը» մեր լուսավորչիների աչքում վերաբերում է մարմնականին ու նյութականին, որը հակադրված է բանականին ու հոգևորին:⁵⁷ Համապատասխանաբար «ասիականությունից» ազատագրումն էլ նշանակում է փրկություն իբրև ակտ ու կեղտ ընկալված մարմնականից ու նյութականից:⁵⁸ Ուրեմն կարող ենք ասել, որ արևելահայ քաղաքական մտքի լուսավորական շրջանակում պահանջ է դրվում թե՛ քաղաքական, թե՛ մշակութային մակարդակում եվրոպական բարոյական իդեալներ որդեգրելով, հրաժարվել մարմնականից ու նյութականից. էթիկական մի պարտականություն, որի կատարման հետ են կապվում քաղաքական ու հոգևոր փրկության հույսերը:

Արմատական լուսավորության նյութական հենքը մեզանում

Հակասիական ազատագրության բաղձանքով տոգորված Աբովյանի, Նալբանդյանի ու Րաֆֆու քաղաքական միտքը ծավալվել է կոնկրետ նյութական պայմանների ետնախորքին և իր վրա կրել այդ պայմանների որոշիչ դրոշմը: Ցավոք, որքանով մեզ է հայտնի, հայ պատմագրությունը հետևողականորեն չի ուսումնասիրել նյութատնտեսական իրողությամբ պայմանավորված արևելահայ քաղաքական մտքի առանձնահատկությունները: Այս ուղղությամբ եզակի աշխատանք է տարել դարձյալ Հովհաննիսյանը, ինչպես նաև հատուկեմտ այլ հայ տնտեսագետ-պատմաբաններ, որոնք հարցին մոտեցել են Կարլ Մարքսի քաղաքատնտեսական տեսության դիրքերից:⁵⁹

Միջնադարյան Հայաստանի քաղաքական մտքին նվիրված իր աշխատություններում հայ ազատագրության գաղափարը Հովհաննիսյանը մեկնում է ելնելով ավատատիրական

⁵³ Հմմտ. Չերգեշտյան, «Սեռականության սահմանագիծը», էջ 299:

⁵⁴ Հմմտ. Լոք, «Ղաստիարակութեան վրայ», թրգմ. Մ. Սամուրեան, *Կիլիկիա*, 1863, թիվ 11, էջ 860:

⁵⁵ Հմմտ. Ս. Նազարեանց, «Մահացուցակ հանգուցեալ Մանուշակ տիկնոջ Նազարեանց», *Հիւսիսասիայլ*, 1864, թիվ 5, էջ 324-325:

⁵⁶ Հմմտ. Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 9, 11; Հովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 7; Սիրանուշ Դվոյան, «Ազգային կյանքը նյութական պայմաններից անդին. Րաֆֆու լուսավորական ծրագիրը», ըստ՝ <https://rb.gy/rqgzak>, այց՝ 06.01.2024:

⁵⁷ Հմմտ. Դվոյան, «Ազգային կյանքը նյութական պայմաններից անդին»:

⁵⁸ Հմմտ. թարգմանչի ծանոթագրությունը՝ Լոք, «Ղաստիարակութեան վրայ», թրգմ. Մ. Սամուրեան, *Կիլիկիա*, 1863, թիվ 13, էջ 860:

⁵⁹ Արդի և վաղարդի հայ քաղաքական մտքի ու դրա հիմքում ընկած տնտեսական իրողության միջև կապի ուսումնասիրման կարևոր փորձեր ենք գտնում նաև տնտեսագետ և պատմաբան Թադևոս Ավդալբեգյանի և հասարակական գործիչ Երվանդ Պալյանի աշխատություններում: Տե՛ս, Թադևոս Ավդալբեգյան, *Միջայել Նալբանդյան: պատմական-գրական վերլուծություն* (Երևան: Ա. հ., 1928) և Երվանդ Պալյան, *Միջայել Նալբանդեանի տնտեսական թեորիան* (Բաքու: Բաքվի հայոց կուլտ. միութ., 1911), էջ 28-44:

փոփոխվող տնտեսաձևերի առանձնահատկություններից:⁶⁰ Իսկ արդեն 19-րդ դարի արդի արևելահայ լուսավորիչների ազատագրական ծրագրերի հիմքում պատմաբանը տեսնում է ավատատիրականից դրամատիրական արտադրաձևերի անցման ու վերջինիս զարգացման գործընթացը:⁶¹ Այս զարգացման ամենաբնութագրական առանձնահատկությունն այն է, որ 1830-ականներից սկսած արևելահայ իրականության մեջ կերպարանափոխվող դրամատիրական հարաբերությունների հիմքում շարունակել են մնալ տեղի գյուղացիական ու արհեստագործական *մանր արտադրությունները*:⁶²

Աբովյանի գործունեությունը ծավալվում էր այս զարգացման առաջին փուլում, երբ ավատատիրական տնտեսաձևից դրամատիրական տնտեսաձևին անցումը տեղի էր ունենում տեղական մանր արտադրություններով բնորոշվող տնտեսական պայմաններում:⁶³ Այս տնտեսական հիմքի վրա էր իրեն հաստատում Ռուսական կայսրության հետ կապված առևտրա-վաշխառուական կապիտալը (էջ 17-26): Վերջինս առանձնահատուկ է նրանով, որ ի տարբերություն արդյունաբերական կապիտալի «չի ստեղծում տնտեսական նոր ձևեր, այլ միայն քայքայում է հին ձևերը»:⁶⁴ Միաժամանակ այս տիպի կապիտալի ծավալման կարևոր նախապայմաններից է տվյալ տարածքում միևնույն լեզվով ու միևնույն բարբառով խոսող ազգաբնակչության ձևավորումը, ինչը պետք է ապահովի ապրանքային լայն շրջանառություն ու ներքին շուկա (էջ 17):⁶⁵ Ապրանքային շրջանառության այս նախապայմանների ձևավորման համատեքստում է Յովհաննիսյանը տեսնում երկու տնտեսակարգերի երկփեղկող ջրբաժանին գտնվող Աբովյանի գործունեությունը (էջ 17): Ընդհանուր ժողովրդական լեզվով խոսող մշակութայնորեն համասեռ բնակչություն ձևավորելու առևտրա-տնտեսական պահանջին էր, ըստ Յովհաննիսյանի, արձագանքում Աբովյանի կրթական ու գրական ծրագիրը (էջ 17):

Նույն առևտրական կապիտալի զարգացումն ու ծավալումն է Յովհաննիսյանը համարում արևելահայ իրականության մեջ ազգային գրականության «վերածննդի» պատճառը:⁶⁶ Ավելին, Օսմանյան կայսրության հայաբնակ զավառները Ռուսական կայսրությանը միացնելու միջոցով առևտրական կապիտալի ներքին շուկան ընդարձակելու ձգտման մեջ է պատմաբանը տեսնում արևելահայերի շրջանում արդի «ազգային-ազատագրական» գաղափարի հիմքերը (էջ 159):

Ինչ վերաբերում է Աբովյանի հաջորդին՝ Նալբանդյանին, նա թեև տոգորված էր թուրքահայերի ազատագրության գաղափարով, սակայն չէր ձգտում թուրքահայ զավառները Ռուսական կայսրությանը միացնել, ինչն էլ իր հերթին զարկ կտար կայսրության հետ փոխկապակցված առևտրական կապիտալին: Նալբանդյանի նպատակն էր տնտեսական հեղափոխությամբ նյութապես բարձրացնել տեղի գյուղացիության բարեկեցությունը (էջ 169): 19-րդ դարի կեսերին, հատկապես Նալբանդյանի ծննդավայրի՝ Նոր Նախիջևանի մանր արտադրությունները համեմատաբար ամուր դիրքեր ունեին ու դեռևս դիմակայում էին մանր տնտեսությունները հետզհետե

⁶⁰ Հմմտ. Յովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, հ. 1, էջ 95-500:

⁶¹ Յովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 7-28; Յովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 158-170; Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Աշոտ Յովհաննիսյանի ֆոնդ, թղթ. թիվ 244², վավ. թիվ 1^ա, էջ 3-140:

⁶² Տե՛ս Յովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 20; Յովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 168-169; Մատենադարան, Աշոտ Յովհաննիսյանի ֆոնդ, թղթ. թիվ 244², վավ. թիվ 1^ա, էջ 101-102, 115, 169:

⁶³ Տե՛ս Յովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 17-26: Այսուհետև այս աղբյուրին հղումները՝ տողամիջում:

⁶⁴ Ըստ՝ Յովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 169:

⁶⁵ Հմմտ. Յովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 158:

⁶⁶ Յովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 158: Այսուհետև այս աղբյուրին հղումները՝ տողամիջում:

քայքայող առևտրա-վաճառուական կապիտալի հարվածներին (էջ 168): Նալբանդյանն ինքն արհեստավորի՝ պայտար Ղազարի ընտանիքից էր, որն իր և իր սերունդների համար ապահովել էր «անկարոտ ապրուստ»:⁶⁷ Ի տարբերություն Աբովյանի՝ Նալբանդյանը հենց մանր արտադրությունների հետ ամենասերտորեն կապված խավի՝ գյուղացիության ու արհեստավորության «հեղափոխական մանր բուրժուազիայի» հայ առաջնորդն ու գաղափարախոսն էր:⁶⁸ Պատահական չէ, որ մանր արտադրությամբ ապրող արհեստավորության ու գյուղացիության շահերի պաշտպանն իր հեղափոխական-ազատագրական ծրագիրը կառուցել էր հենց ագրարային սոցիալիզմի ոգով ձևակերպված համայնական հողատիրության գաղափարի շուրջ:⁶⁹

Համայնական հողատիրության գաղափարով ոգեշնչված մանրբուրժուականության տեղական գաղափարախոս էր նաև Նալբանդյանի հաջորդը՝ Րաֆֆին: Սակայն հատկապես 1880-1890-ականներից Րաֆֆու և նրա գաղափարներով տոգորված ազգային կուսակցությունների գործունեությունը ծավալվում էր մանր արտադրությամբ բնորոշվող արևելահայ իրականության տնտեսական քայքայման փուլում:⁷⁰ Այս շրջանում այլևս վերացել կամ վերանում էին մանր արտադրական գործունեության համար բարենպաստ պայմանները. թե՛ գյուղացիական տնտեսությունը, թե՛ արհեստագործությունը խորը ճգնաժամի մեջ էր:⁷¹ Րաֆֆու և ազգային կուսակցությունների (առաջին հերթին Հնչակյան կուսակցության և Դաշնակցության) քաղաքական միտքը ծնված էր տնտեսական անկումից և որպես այդպիսին սահմանափակվում էր քայքայվող հայ «գյուղաշխարհի» ներսում ու այդ կերպ դառնում ծայրահեղ արմատական՝ պարարտ հող պատրաստելով զինված ազատագրական գործունեության համար:⁷²

⁶⁷ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ. 1, էջ 19:

⁶⁸ Հովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 12 և Հովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 168:

⁶⁹ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 33:

⁷⁰ Տե՛ս Հովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 168: Անհրաժեշտ է հատուկ շեշտել, որ Հովհաննիսյանի այն թեզը, որ Նալբանդյանի, Րաֆֆու և ազգային կուսակցությունների գաղափարախոսությունը *բնութով մանրբուրժուական* է, պատշաճ ուշադրության չի արժանացել հայ պատմագրության մեջ: Հովհաննիսյանն ինքն այս մասին բացահայտ գրել է միայն նախաստալինյան շրջանում, գլխավորապես իր «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը» հոդվածում, *Դաշնակցության առիթով* և *Աբովյան* գրքույկներում, ինչպես նաև 1920-ականների մի շարք այլ հրապարակումներում: Այս մասին տե՛ս Իրինա Շահնազարյան, «Դաշնակցության առիթով». Աշոտ Հովհաննիսյանի պատմաքաղաքականությունը 1920-ականներին», էջ 5-9, ըստ՝ <https://rb.gy/1de8jz>, այց՝ 06.01.2024: Հենց Դաշնակցության մանրբուրժուական ծագման վերաբերյալ իր թեզի շուրջ է 1920-ականների վերջին ծավալվել ստալինյան վարչակազմի կողմից Հովհաննիսյանին ուղղված մեղադրանքների ալիքը, որն ի վերջո հանգեցնելու էր Հովհաննիսյանի երկարատև աքսորմանը: Տե՛ս Շահնազարյան, «Դաշնակցության առիթով», էջ 35-58: Արդեն իր ուշ շրջանի աշխատություններում, այդ թվում 1955-1956 թթ.-ին լույս տեսած իր կոթողային *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը* երկիատորյակում Հովհաննիսյանը Նալբանդյանի քաղաքական միտքը բացահայտորեն չի քննարկում իբրև մանրբուրժուական: Անգամ իր վերջին *Ուրվագծեր 19-րդ դարի երկրորդ կեսի արևելահայ հասարակական-քաղաքական մտքի պատմության* անտիպ մնացած կարևոր աշխատության ձեռագրում տեսանելի է, որ մանրբուրժուականությանն առնչվող իր դիտարկումների մի զգալի մասը ջնջված է կամ վերաշարադրված: Տե՛ս, օրինակ, Մատենադարան, Աշոտ Հովհաննիսյանի ֆոնդ, թղթ. թիվ 244², վավ. թիվ 1^ա, էջ 255, 309, 316:

⁷¹ Տե՛ս Հովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 169:

⁷² Տե՛ս Հովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», Հովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 33: Տնտեսական հիմքի քայքայման և քաղաքական արմատական մտքի ձևավորման այս կապն իր հստակ արտահայտությունն ունի անձնապես Րաֆֆու պարագայում: Լինելով պարսկահայ վաճառականի որդի՝ Րաֆֆին փորձում էր շարունակել իր գործը, սակայն ծախողում ու զրկվում է ապրուստի այդ միջոցից ստիպված լինելով հիմնովին փոխել իր կենսակերպը: Տե՛ս Դվոյան, «Ազգային կյանքը նյութական պայմաններից անդին»: Հատկանշականորեն Լեոն վաճառական Մելիք-Հակոբյանի «քարուքանդ» լինելու հետ է կապում գրող Րաֆֆու վիպագրական գործունեությունը՝ այդ ծախողումն անգամ անվանելով «բարեբախտություն... հայ զրականության համար»: Լեո, *Երկեր*, հ. 9, էջ 329:

Յոստիանիայի այս պատմա-տնտեսական վերլուծությունը թույլ է տալիս *մանր արտադրության* ու տնտեսական կյանքի այս ձևի վրա հենված *մանրբուրժուականության* մարքայան ընթացումների օգնությամբ որսալ դրանցով մեծապես բնորոշվող 19-րդ դարի երկրորդ կեսի հայ քաղաքական մտքի կարևոր առանձնահատկությունը: Մի կողմից՝ անկայուն տնտեսական հենարան ունեցող դասակարգին՝ «մանր-բուրժուականությանը» հատուկ է գաղափարական տատանումն ու անհետևողականությունը: Իսկ տնտեսական պայմանների վատթարացմանը զուգահեռ այս իրականությունից ծնված միտքը հետզհետե ավելի արմատական է դառնում:⁷³ Մյուս կողմից՝ մանր արտադրության վրա հենված կյանքից բխող գաղափարախոսությունը կտրված է լինում այն նույն իրականությունից, որի անկայունությունից է այն ծնունդ առել:⁷⁴ Ինչպես նկատում է Յոստիանիայանը, հենց արևելահայ իրականությանը բնորոշ մանր արտադրական այս տնտեսական կյանքի մեջ է պետք փնտրել մեզանում ձևավորված քաղաքական մտքի տարբերությունն արևմտյան հասարակական-քաղաքական հոսանքներից:

Կապիտալիստական արևմուտքում բուրժուական հեղափոխության հենակետը ու շարժիչը արդյունաբերական կապիտալն էր: Այդ հեղափոխությունը ղեկավարում էին հասարակական այն դասակարգերը, վորոնք ծնունդ առնելով արտադրության կապիտալիստական հարաբերություններից, ձգտում էին վերացնել կապիտալիստական հասարակության արտադրական ուժերի զարգացման խոչնդոտները: Այդ ուժերը և նրանց վրա հենվող դասակարգերը հեղափոխության *ռեալ, կենդանի, շարժուն* գործոններ էին, վոր բաղկավում էին հասարակության զարգացման պրոգրեսիվ ընթացքը խանգարող կարգերի ու դասակարգերի հետ, խորտակում դրանց տիրապետությունը: Այս պայմաններում է, վոր մշակվում էր նաև հեղափոխական իդեոլոգիայի ընդհանուր կերպարանքը. ռացիոնալիզմ, ենպիրիզմ, մատերիալիզմ՝ ահա գաղափարական այն ֆոնը, վորի վրա գծագրվում էր հեղափոխական իդեոլոգիայի ուզորը:

Բոլոր այս գործոնները բացակայում էին մեզանում: Կովկասահայ մանր բուրժուազիան կապիտալիզմի զարգացման բարձր թռիչքներից չէ, վոր տառապում էր, այլ նրա զարգացման ցածր ընթացքից (ընդգծումը՝ Յոստիանիայանի – Ա. Գ.):⁷⁵

⁷³ Տե՛ս Յոստիանիայան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 168-173: Մարքայան այս վերլուծության մեջ Յոստիանիայանը ելնում է այն ընթացումից, որ մանրբուրժուական դասակարգը «տատանվող դասակարգ» է և իր տատանումների մեջ ունի կղզիանալու և արմատականանալու միտում: Զմնտ. Կարլ Մարքս, *Լուի Բոնապարտի Բրյունների տասնութը* (Երևան: Պետհրատ, 1931); Annette Leppert-Fögen, *Die deklassierte Klasse : Studien zur Geschichte und Ideologie des Kleinbürgertums* (Frankfurt: Fischer, 1974), էջ 39-70: Կարևոր է ընդգծել, որ Յոստիանիայանի մանրբուրժուականության մարքայան ընթացումն էապես հենված է վերջինիս լենինյան ընթերցումների վրա: Տե՛ս Շահնազարյան, «Դաշնակցության առիթով», էջ 9-11, 21-35:

Մանրբուրժուական տնտեսական խավի ավելի ժամանակակից քննարկումները նույնպես չեն վիճարկում դրա հիշյալ ընդհանուր միտումը՝ միաժամանակ առանձին դեպքերում հարցադրելով դրանց չափն ու բնույթը: Տե՛ս, օրինակ, Geoffrey Crossick, Hienz-Gerhard Haupt, «Introduction: Shopkeepers, master artisans and the historian: the petite bourgeoisie in comparative focus», ըստ՝ Geoffrey Crossick, Hienz-Gerhard Haupt (խմբ.), *Shopkeepers and Master Artisans in Nineteenth-Century Europe* (London, New York: Methuen, 1984), էջ 3-10; Geoffrey Crossick, Hienz-Gerhard Haupt, «Introduction», ըստ՝ Geoffrey Crossick, Hienz-Gerhard Haupt (խմբ.), *The Petite Bourgeoisie in Europe 1780-1914: Enterprise, Family and Independence* (London, New York: Routledge, 2016), էջ 1-15: Յոստիանիայանի պատմագրության մարքայան հիմքերի քննարկման համար տե՛ս Վարդան Ազատյան, ««Ոչ եղիցի չեղեալ, գոր ինչ եղեւն»»: Աշոտ Յոստիանիայանի ավարտաճառը և նրա գործուն պատմագիտությունը», ըստ՝ Յոստիանիայան, *Խորայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը*, էջ 638-695:

⁷⁴ Տե՛ս Յոստիանիայան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 168-173:

⁷⁵ Յոստիանիայան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 168:

Հովհաննիսյանի քաղաքատնտեսական այս վերլուծությունն օգտակար է՝ հասկանալու մեր ուսումնասիրության առարկայի՝ արևելահայ լուսավորության քաղաքական մտքի պարտաբանական շրջանակի յուրահատկությունը: Մանր արտադրության վրա հիմնված արևելահայ իրականության մեջ, անգամ Աբովյանի օրոք, երբ մեզանում դեռևս չէր ձևավորվել մանրբուրժուական խավը, քաղաքական մտքի առաջ քաշած պարտաբանական բարձր պահանջների ամուր նյութա-տնտեսական հենարանը բացակայում է: Վերածննդի, Ռեֆորմացիայի, վաղարդի լուսավորության դարավոր զարգացումների բովում ձևավորված գերմանական բարոյական կրթության իդեալները, որոնք Աբովյանը դնում էր իր գործունեության հիմքում, չափազանց հեռու էին 1830-40-ականների արևելահայ կյանքից, որտեղ միջնադարից դեռ հարատևած խալֆայական դպրոցներում էր ընթանում աշակերտների ուսուցումը:⁷⁶ Նույն կերպ Ֆրանսիական հեղափոխության, ուտոպիստ սոցիալիստների, ձախ հեզելականության գաղափարների վրա հենված Նալբանդյանի իրավադատության ըմբռնումն ու «հասարակաց գաղափարը» քիչ աղերս ունեին 1850-60-ականների՝ դեռևս նոր-նոր բուրժուականացման միտումներ ցուցաբերող արևմտահայ գյուղացիության կյանքի հետ:⁷⁷ Բուրժուական իրականության մեջ համաեվրոպական ազգային-ազատագրական շարժումներից փոխառված ազատագրական զինված պայքարի՝ արդեն Րաֆֆու իդեալը չէր համապատասխանում 1870-80-ականներին Պարսկաստանի, Օսմանյան և Ռուսական կայսրությունների միջև մասնատված և տնտեսապես քայքայվող հայ գյուղական իրականությանը:⁷⁸ Ընդ որում, որքան ավելի մեծ էր նյութական իրականության և այդ իրականությունից ազատվելու բարոյական պահանջի միջև վիհը, այնքան մեծ էին այդպիսի պարտք կանխադրող ծրագրից ակնկալիքները:

Չպետք է ուրեմն զարմանալ, որ արդի արևելահայ լուսավորությունը, որը կրում էր միջնադարի վախճանաբանական մտքի ավանդույթը, 19-րդ դարի «մանր-բուրժուական» մտքի ծայրահեղացման տրամաբանությամբ քաղաքական ծրագրից ակնկալում էր ոչ այլ ինչ, քան փրկություն: Ավելին, բաղձալի փրկության ըմբռնումն ինքը կրել է տնտեսական պայմանների խորը կնիքը: Արևելահայ «մանր-բուրժուական» մտքի ազատագրական-փրկագործական պատկերացումները նյութական հենարանի բացակայության պայմաններում զրկված լինելով իրականության հետ ամուր կապից, միաժամանակ դառնում էին պակաս հետևողական, քան դրանց եվրոպական նախատիպերը:⁷⁹ Պատահական չէ, որ անգամ Նալբանդյանի պարագայում, որի քաղաքական մտքի տնտեսական հենարանն ամենաամուրն էր, Հովհաննիսյանը խոսում է վերջինի աշխարհայացքի միայն «քիչ թե շատ» հետևողականության մասին:⁸⁰ Աբովյանի, Րաֆֆու և հենց Նալբանդյանի՝ արևմտասիական նյութական իրականության մեջ ձևակերպված քաղաքական մտքի անհետևողականություններն ու ներքին հակասությունները վառ կերպով ի հայտ են գալիս իրենց ծրագրերի հատկապես հակասիական բնույթի մեջ: Իրենց բնույթով ու էությանը սրանք ի սկզբանե կանխադրում են իրենց իսկ նյութական իրականությունից կտրվելու պահանջը, այսինքն այլ կերպ ասած՝ կանխադրում են իրենց հիմնարար ներքին հակասականությունը:⁸¹ Հաջորդ գլխում կփորձենք բացահայտել, թե

⁷⁶ Հմմտ. Աղեքսանդր Դ. Երիցեանց, *Պատմութիւն 75-ամեայ գոյութեան Ներսիսեան հայոց հոգեւոր դպրոցի, որ 'ի Թիֆլիզ (1824-1899 թ.)*, հ. Ա (Թիֆլիզ: Մարտիրոսեանց, 1898), էջ 30-31:

⁷⁷ Հմմտ. Նալբանդյան, *Երկրագործութիւնը որպէս ուղիղ ծանապարհ*, էջ 5, 80:

⁷⁸ Տե՛ս Հովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 169-173:

⁷⁹ Գրիգորյան, «Ժամ-ժակ Ռուսոն և նոր «բարոյական կյանքի» հույսերն ու տագնապները», էջ 73-76:

⁸⁰ Տե՛ս Հովհաննիսյան, «Դաշնակցության սոցիալական ծագումը», էջ 170:

⁸¹ Ինքնին հատկանշական է այն հանգամանքը, որ Ռուսոյի քաղաքական միտքը թեև ձևավորվել է ժամանակի ամենազարգացած տնտեսական կենտրոններից մեկում՝ Փարիզում, իր հիմքով այն մեծապես պարտական է նաև Ժնևի արհեստավորական համայնքին: Ժառանգական ժամագործների ընտանիքից սերող Ռուսոյի փիլիսոփայության մանրբուրժուական հենքի ուսումնասիրության համար տե՛ս Patrick O'Mara, «Jean-Jacques and Geneva: The Petty Bourgeois Milieu of Rousseau's Thought», *The Historian*, 1958, պր. 20, թիվ 1, էջ 127-

ինչպիսի տեսք կստանա մեր քաղաքական նախագծերի այս ներքին անհետևողականությունը, երբ մանր արտադրության պայմաններում ձևակերպված հակաասիական պահանջները դրվեն արդեն *արդի պետության* պարտաբանական ընթրնման հիմքում:

Մաս 2

Պետությունն ու պարտաբանորեն ընթրնված քաղաքական միտքը մեզանում

Պարտաբանական մտային շրջանակում սահմանված քաղաքական մեր ծրագրերի ներհակությունները լավագույնս ի հայտ են գալիս, երբ մեր ուշադրությունը սևեռում ենք դրանցից բխող պետության ընթրնումների վրա ու վերջիններս համեմատում պետության ռուսոյական ընթրնման հետ: Ուրեմն նախ փորձենք հասկանալ, թե ինչպես է պետությանը մոտենում Ռուսոյի փիլիսոփայությունը, քաղաքական մտքի ինչ ավանդույթի ներսում են պետության մասին Ռուսոյի դատողությունները ծավալվում և վերջապես նյութական ու մշակութային ինչ հենքի վրա է պետության վերջինիս պատկերացումը դառնում քաղաքական ռեալ գործունեության գաղափարական հիմք:

Պետության ու արդարության ռուսոյական ընթրնումը

Պետության մասին փիլիսոփայական հարց բարձրացնել առաջին հերթին նշանակում է հարց բարձրացնել *արդարության* մասին: Սկսած առաջին քաղաքակրթություններից՝ քաղաքական միտքը հենց արդարությունն է համարել պետության նպատակը:⁸² Մինևույն ժամանակ արդարության հաստատման մեջ է նկատվել պետության հարատևության հնարավորությունն ու գրավականը:⁸³ Արևմտյան քաղաքական փիլիսոփայության ակունքում կանգնած և մասնավորապես պետության Ռուսոյի ընթրնման վրա մեծագույն ազդեցություն գործած երկը՝ Պլատոնի *Պետությունը*, արդարության փիլիսոփայական քննության փորձ է:⁸⁴ Նմանապես էլ թե՛ Ռուսոյից առաջ, թե՛ նրանից հետո արդարության ընթրնումն է առաջնորդել արևմտյան վաղարդի և արդի քաղաքական փիլիսոփայական միտքը:⁸⁵

152: Ռուսոյի փիլիսոփայության և դրա տնտեսական ետնաբեմի հարաբերության մասին տե՛ս Galvano della Volpe, *Rousseau and Marx* (London: Lawrence and Wishart, 1978): Այս առումով նշանակալի է, որ ռուս գրականության և մշակույթի պատմաբան Յուրի Լոտմանը Ռուսոյի թե՛ գրական, թե՛ քաղաքական երկերի լայն, խորը և հարատև ընդունելությունը ռուս իրականության մեջ բացատրում է ռուս տնտեսական կյանքի ազդարային, այսինքն նույն *մանր-արտադրական* բնույթով: Տե՛ս Ж.-Ж. Руссо, *Трактаты* (Москва: Наука, 1968), էջ 556:

⁸² Տե՛ս Antony Black, *A World History of Ancient Political Thought* (Oxford: Oxford University, 2016), էջ 224:

⁸³ Տե՛ս Black, *A World History of Ancient Political Thought*, էջ 224:

⁸⁴ Տե՛ս Պլատոն, *Պետություն* (Երևան: Սարգիս Խաչենց, 2017), էջ 12-49: Հմնտ. Black, *A World History of Ancient Political Thought*, էջ 144:

⁸⁵ Օրինակ՝ Ջոն Ռոլսը, որի 1971 թվականին լույս տեսած *Արդարության տեսություն* աշխատությունը ժամանակակից հետազոտողների աչքերում համեմատելի է Կանտի և Ջոն Սթյուարտ Միլլի աշխատությունների հետ, քաղաքական փիլիսոփայությունը քննարկում է նույն դասական ավանդույթի շրջանակում՝ իբրև արդարության տեսություն. տե՛ս Jon Mandle, *Rawls's A Theory of Justice: An Introduction* (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University, 2009), էջ 3; John Rawls, *A Theory of Justice*

Թե՛ պլատոնական քաղաքական մտքի ավանդույթը, թե՛ անգամ բառի ամենաընդհանուր իմաստով արդարությունը ենթադրում է մարդկային հարաբերությունների ու հասարակական իրողությունների որոշակի կարգ:⁸⁶ Իսկ պետությունն այլ բան չէ, քան մարդկային աշխարհում այդ կարգի՝ արդարության հաստատումը:⁸⁷

Հետևաբար, հարցն այն է, թե ինչպիսի կարգ է ենթադրում ռուսոյական քաղաքական միտքն ընդհանրապես: Այս կարգը, պետք է պաշտպանի մարդկային արժանապատվությունն ու ապահովի մարդու բնածին ազատությունը:⁸⁸ Իսկ սա Ռուսոյի փիլիսոփայության մեջ հնարավոր է, եթե հասարակական կարգի հիմքում դրվի մարդկային կամքի ինքնաբուխ ու ազատ սկզբունքը:⁸⁹ Սա է, որ մարդուն կարող է վեր բարձրացնել ամեն կենդանականից և մարդկային մարմնի կարիքներից:⁹⁰ Այսինքն՝ մարդկային մարմնի ու բարքի հետ կապված կյանքի սովորության կարգը պետք է փոխարինել ազատ կամքի վրա հենված բարոյական կարգով: Սա է հենց ռուսոյական ծրագրի պարտաբանական բարոյականության կորիզը:⁹¹

Ոչ մի նյութական էակ ինքն իրենով ակտիվ չէ, իսկ ես ակտիվ եմ... իմ կամքը անկախ է իմ զգայություններից. համաձայնում եմ կամ դիմադրում, պարտվում եմ կամ հաղթում... Ես միշտ ունեմ կամենալու կարողություն, բայց ոչ՝ կատարելու ուժ: Երբ ես անձնատուր եմ լինում գայթակղություններին, գործում եմ արտաքին իրերի ներգործությամբ: Երբ ինքս ինձ հանդիմանում եմ այս թուլության համար, իմ կամքին եմ միայն լսում. ես ստրուկ եմ իմ մոլորություններով և ազատ՝ իմ զղջումներով. իմ ազատության զգացումը ջնջվում է իմ մեջ միայն այն ժամանակ, երբ ես ապականվում եմ և երբ, վերջապես, արգելում եմ, որ հոգու ձայնը բարձրանա մարմնի օրենքի դեմ:⁹²

Ազատ, ինքնաբուխ կամքի ռուսոյական այս ըմբռնումը միաժամանակ ունի կրոնական հարանշանակություն, որը լավագույնս ի հայտ է գալիս Ռուսոյի *Էմիլում* տեղ գտած սավոյաջի երեցի հավատո հանգանակում: Այստեղ դարձյալ ազատ կամքի սկզբունքը մարմնավորող խիղճն ու խղճնատանքն են, որ մարդուն կապում են Աստծո հետ.

Խի՛ղճ, խի՛ղճ: Աստվածային բնագոյ, անմահ ու երկնային ձայն, վստահելի առաջնորդ՝ տգետ ու սահմանափակ, բայց իմաստուն ու ազատ մի էակի, բարու ու չարի անսխալական դատավոր, որ մարդուն մանեցնում ես Աստծուն. դու ես նրա

(Cambridge MT, London: The Belknap Press of Harvard University, 1971) էջ vii-ix: Միայն վերջին կես դարի ընթացքում է, որ քաղաքական փիլիսոփայության այս առանձնահատկությունը որոշակիորեն ստվերվել է: Արևմտյան քաղաքական փիլիսոփայության մեջ արդարության հարցը որոշ իմաստով լուսանցք է մղվել՝ պետության նեոլիբերալ քննարկումներում, որոնք ծավալվել են 20-րդ դարի ամբողջատիրական պետական մոդելների դեմ գաղափարաբանական հակադրության ետնաբեմին: Փոխարենը քննարկման կենտրոնում է հայտնվել ազատության հասկացությունը, որի շուրջ է կառուցվել քաղաքական մտքի խոսույթը: Տե՛ս David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford, New York: Oxford University, 2007), էջ 5-43:

⁸⁶ Հմնտ. Black, *A World History of Ancient Political Thought*, էջ 136: Այս իմաստն է հուշում նաև հայերեն «արդարություն» բառի ստուգաբանությունը: Վերջինիս հիմքում է կարգավորություն նշանակող «արդ» արմատը. «Չևական կարգատրուփունը, – գրում է Աճառյանը, – կան միթական ուղղութիւնը բարոյական մտքով առնելով՝ կազմուած է արդար բառը»: Տե՛ս Հրաչյա Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 1 (Երևան: ԵՊՀ, 1971), էջ 306:

⁸⁷ Պակաս ընդհանուր և առավել ժամանակակից ձևակերպմամբ՝ քաղաքական փիլիսոփաները վերջին տասնամյակներին պետությունն ըմբռնում են, օրինակ, իբրև «արդարության տեխնոլոգիա». Տե՛ս, օրինակ, Brian Barry, Marcel Wissenberg, «Debate: The Concept of the State in Political Philosophy», *European Political Science*, 2011, պր. 10, թիվ 1, էջ 100:

⁸⁸ Հմնտ. Cassirer, *Rousseau, Kant: Two Essays*, էջ 1:

⁸⁹ Հմնտ. Cassirer, *Rousseau, Kant: Two Essays*, էջ 1:

⁹⁰ Հմնտ. Cassirer, *Rousseau, Kant: Two Essays*, էջ 47-48; David Lay Williams, «Justice and the General Will: Affirming Rousseau's Ancient Orientation», *Journal of the History of Ideas*, 2005, պր. 66, թիվ 3, էջ 389:

⁹¹ Հմնտ. Cassirer, *Rousseau, Kant: Two Essays*, էջ 10, 30, ինչպես նաև 6, 9, 11, 22, 23, 26, 33, 34, 41, 42, 49:

⁹² Ռուսո, *Էմիլ*, էջ 453, թարգմանությունը՝ փոփոխված:

բնությունը դարձնում գերազանց և գործերը՝ բարոյական: Առանց քեզ ես իմ մեջ ոչինչ չեմ զգում, որ ինձ բարձրացնեն անասուններից վեր, բացի այն տխուր առանձնաշնորհությունից՝ մոլորվելու սխալից սխալ մի անկանոն հասկացողության ու անսկզբունք դատողության օգնությամբ:⁹³

«Մարմնի օրենքին», բնական անհրաժեշտությանը հակադրվելու և կամային ինքնաբուխ սկզբունքով արարք գործելու մեջ է Ռուսոն տեսնում իսկապես ազատ մարդկային կարգի հնարավորությունը: Ազատության այս վերացական պատկերացման հետ է նա կապում արդարության ու պետության իր գաղափարները:⁹⁴ Հատկանշական է, որ Ռուսոն իր *Հասարակական դաշինքում* արդարությունն ու կարգն ըմբռնում է իբրև հակազգայական գաղափարներ, որոնց քննարկումը ծավալվում է մերթ բանական՝ մաթեմատիկական, մերթ հավատքի՝ կրոնական մակարդակներում: Պատահական չէ, որ պետության, դրա ներքին կառուցվածքի, այն կառավարող սկզբունքների մասին խոսելիս Ռուսոն հաճախ գործածում է *ապազգայական* մաթեմատիկական-տեխնիկական լեզու: Մարդուն, հասարակական երևույթները գրկելով զգայական ամեն հատկանիշից՝ նա դրանք հանգեցնում է թվային միավորների և քննում դրանց միջև մաթեմատիկական հարաբերությունները:⁹⁵ Միևնույն ժամանակ, պետության հիմքերի ու դրա ակունքում կանգնած մարդկանց մասին խոսելիս նա շեշտում է վերջիններիս *վերզգայական* աստվածային հատկանիշներն ու որակները, ինչպես, օրինակ, օրենսդրի կերպարի իր վերլուծության մեջ:⁹⁶

Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության՝ վերը հիշատակված առանցքային հասկացությունները՝ սուվերենությունը, հասարակական դաշինքը, ժողովրդի ընդհանուր կամքը, կոչված են կոնկրետություն տալու ու իրականություն դարձնելու այս՝ հակազգայականորեն ըմբռնված բարոյական կարգն ու արդարությունը:⁹⁷

Վաղարդի քրիստոնեական դավանանքն ու պետության ռուսոյական ըմբռնումը

Իբրև բարոյական, բայց միևնույն ժամանակ հակազգայական գաղափար ըմբռնված արդարության ու դրա վրա կառուցված պետության ռուսոյական ըմբռնումը տալիս է ռուսոյական քաղաքական ծրագրի առանցքային սկզբունքների որոշ ուրվագիծ: Այսպես շեշտվում է Ռուսոյի քաղաքական մտքի՝ մարդկային բարքի ու սովորությունների դեմ ուղղված նպատակն ու օրակարգը: Սակայն սա վտանգում է պարզեցնել և կոպտացնել ծրագրի՝ բավական նուրբ ու բարդ ենթաշերտերը: Իրականում ազատ կամքի սկզբունքի վրա հիմնված պարտաբանական բարոյականության հակադրումը բարքին ու նիստուկացին Ռուսոյի փիլիսոփայության մեջ ո՛չ բացարձակ է, ո՛չ էլ միարժեք: Բարոյական պարտաբանության սկզբունքով դրված օրենքն իրոք պետք է սահմանադրվի ընդդեմ մարդկանց սովորությունների, որպեսզի դարձնի նրանց քաղաքացիներ, բայց այդ օրենքն առհասարակ ոչ մի արժեք ու նշանակություն չի ունենա, եթե հարմարեցված չլինի

⁹³ Ռուսո, *Էմիլ*, էջ 473, թարգմանությունը՝ փոփոխված:

⁹⁴ Հմմտ. Williams, «Justice and the General Will», էջ 399:

⁹⁵ Տե՛ս, օրինակ, Ռուսո, *Հասարակական դաշինքի մասին*, էջ 99-108: Հմմտ. նաև Marcel Françon, «Le Langage mathématique de J.-J. Rousseau», *Isis*, 1949, պր. 40, թիվ 4, էջ 341-344; Radu Dobrescu, «La distinction rousseauiste entre volonté de tous et volonté générale : une reconstruction mathématique et ses implications pour la théorie démocratique», *Revue canadienne de science politique*, 2009, պր. 42, թիվ 2, էջ 467-490; Guillaume Ansart, «Rousseau and Condorcet: Will, Reason and the Mathematics of voting», *History of Political Thought*, 2020, պր. 41, թիվ 3, էջ 450-463:

⁹⁶ Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, 76-79:

⁹⁷ Հմմտ. Williams, «Justice and the General Will», էջ 385, 392, 399-406:

հաստատված սովորություններին:⁹⁸ Այլ կերպ ասած՝ բարքի բարոյական մերժումը, բարոյական նոր կարգի սահմանադրումը, տեղի չի ունենում զրոյից. *արդեն իսկ պետք է գոյություն ունենա բարոյականությամբ բարքին հակադրվելու որոշ սովորություն:*⁹⁹

Այս պարագայում է հնարավոր, որ մարդը՝ ապագա քաղաքացին, իրականում, գործնական կյանքում կապվի զգայությանը հակադրված վերացական արդարության ու կարգի գաղափարին:¹⁰⁰ Արդարությունը կունենա իրական, շոշափելի նշանակություն, միայն եթե գոյություն ունեցող կարգն ապագա կարգի բաղձալի գաղափարի համար ընձեռում է նախապայմաններ:

Վաղարդի և արդի իրականությունը Եվրոպայում՝ իր տնտեսական ու մշակութային կյանքով ընձեռում էր այս նախապայմանները, որոնք պետության արդի գաղափարին կարող էին տալ քաղաքական ռեալություն: Մասնավորապես, պետության գաղափարի ժողովրդական յուրացման գործում առանցքային դեր է խաղացել Վերածննդի տնտեսական պայմաններում սկիզբ առած Ռեֆորմացիան:¹⁰¹ Վերջինիս հետևանքով ձևավորված քրիստոնեական նոր ընկալումը ստեղծել էր այն մշակութային ետնաբեմը, որի վրա հասարակական կարգի հոգևոր գաղափարը դառնում էր շոշափելի: Այս նախապայմանի խոսուն դրսևորումներից է հետռեֆորմացիոն շրջանի թե՛ լութերական, թե՛ կալվինական և թե՛ անգամ հենց կաթոլիկ դավանանքի փրկաբանության մի կարևոր ընդհանրություն: Եթե միջնադարյան կաթոլիկ եկեղեցին հավատացյալի հոգու փրկությունը հանգեցնում էր միայն եկեղեցու՝ որպես հաստատության միջնորդությանը, ապա որքանով էլ միմյանցից տարբեր՝ այս երեք վաղարդի դավանանքներն էլ հոգու փրկությունը կապում էին առաջին հերթին անհատի առօրյա էթիկական վարքին:¹⁰² Իսկ սա վաղարդի Եվրոպայում, որտեղ հասարակական կյանքը, եկեղեցին ու պետությունը միանգամայն միահյուսված էին, հնարավոր է դարձնում առօրյա էթիկական վարքով հոգու փրկությունը կապել կրոնաեկեղեցական հարանշանակություն ունեցող պետական իշխանության ու պետության հետ:¹⁰³ Այլ կերպ ասած՝ գոյություն ունեւր առօրյայում դավանանքի միջոցով պետության վերացական (միաժամանակ կրոնական) գաղափարի հետ կապվելու սովորության հենք:¹⁰⁴ Մշակութային այս մթնոլորտում է, որ տեղի են ունեցել ռուսոյական քաղաքական ծրագրերի իրագործման փորձերը: Հատկանշական է, որ Ռուսոյի պետության ըմբռնումը հաճախ է դիտվում նրա ծննդավայր Ժնևի հասարակական կյանքի հանրապետական ձևի հետ կապի մեջ. կյանք, որի առօրյա հասարակական հյուսվածքը կառուցված էր կալվինական համայնքի շուրջ:¹⁰⁵ Ռուսոյի փիլիսոփայության մեջ անգամ ուշագրավ զուգահեռներ կան պետությունում քաղաքացու և կալվինական համայնական եկեղեցում հավատացյալի մասնակցության ձևերի միջև. ինչպես պետության Ռուսոյի տեսիլը, եկեղեցին ոչ միայն տեղային որոշակի համայնք էր,

⁹⁸ Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, 79-81:

⁹⁹ Հմմտ. Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, 79-81:

¹⁰⁰ Հմմտ. Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, 79-81:

¹⁰¹ Տե՛ս, օրինակ, Wolfgang Reinhard, «Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State a Reassessment», *The Catholic Historical Review*, 1989, թիվ 3, էջ 383-404:

¹⁰² Տե՛ս Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe* (Chicago, London: The University of Chicago, 2003), էջ 170:

¹⁰³ Gorski, *The Disciplinary Revolution*, էջ 168:

¹⁰⁴ Այլ հարց է, որ պետության ու պետության գաղափարի հետ կապվելու եղանակներն արդեն դավանանքից դավանանք էապես տարբերվել են կախված եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերության ձևերից: «Մի ծայրահեղության մեջ տեսնում ենք լութերական պետական կառուցվածքը, որում եկեղեցին և հոգևորականությունը սովորաբար ենթարկված էին պետությանը: Մյուսում տեսնում ենք տարբեր կաթոլիկ պետական կառուցվածքներ, որոնցում եկեղեցին ու հոգևորականությունը ձևականորեն մնում էին անկախ, բայց ենթակա էին ոչ ֆորմալ վերահսկողության ու կառավարման»: Տե՛ս Gorski, *The Disciplinary Revolution*, էջ 171:

¹⁰⁵ Pamela Mason, «The Communion of Citizens: Calvinist Themes in Rousseau's Theory of the State», *Polity*, 1993, պր. 26, թիվ 1, էջ 29:

այլև «հավատքի և սիրո վերացական միություն»:¹⁰⁶ Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության հեղափոխական լիցքի ետևում նույնպես, ըստ հետազոտողներից մեկի, առկայծում է ժնկի կալվինական դավանանքը. «նախարարական (ministerial) պաշտոններն ու գործառույթները, ինչպես նաև նախարարների գործադրած իշխանությունը, հենց համայնքի որոշման արդյունք են և հետևաբար համայնքն արմատական իրավունք է վերապահում ձևափոխելու կամ վերացնելու այդ կարգադրումները»:¹⁰⁷

Արևելահայ լուսավորության քաղաքական ծրագրերից բխող պետության ու արդարության ըմբռնումները

Արևմտաեվրոպական վաղարդի իրականությունում առօրյա կյանքի հետ սերտաճած համայնական դավանանքն էր, որ հասարակական կարգի իդեալն առնչակցում էր հավատացյալի իրական կյանքի հետ և դարձնում էր այն հոգևոր, բայց շոշափելի սկզբունք: Այսպես հասարակական կարգի հիմքեր ձևավորող պարտաբանական բարոյականությունը դրվում է պարտքի զգացողության, հոգևոր ներքին կարգի բարքային փորձառության հիմքի վրա: Արևելահայ իրականության մեջ առկա նյութական պայմաններն ու դրանցում ձևավորված հոգևոր-մշակութային իրողությունները չէին նպաստում առօրյա կյանքի հետ կապի մեջ կրոնա-հասարակական այս իդեալի՝ կարգի գաղափարի ժողովրդական յուրացմանը: Առօրյա կյանքի ընթացքն ինքը մեզանում վայրիվերո պայմանների բերումով հաճախ էր խզվում, սասանվում ու տուժում տնտեսական հետընթացից կամ ճահճացումից: Ընդհուպ մինչև 19-րդ դարում Ռուսաստանի կողմից Պարսկահայաստանի գրավումը հայերի տնտեսական կյանքը եթե արտաքին հարձակումների պայմաններում չէր ավերվում ու քայքայվում, ապա լավագույն դեպքում գտնվում էր ավատատիրական արտադրության տեղապտույտի շրջափուլում: Այս իմաստով առօրյայի տնտեսական ավերն ու քայքայումն են բնորոշել հայ իրականության նյութական երեսը, իսկ հաստատված կայուն կյանքի շարունակականության, դրա զարգացման կայուն ընթացքի գոյության մասին դժվար է ընդհանրապես խոսել:¹⁰⁸ Այլ կերպ ասած՝ հայ իրականության մեջ տեղի չի ունեցել Վերածնունդ, որը Եվրոպայում տնտեսական ու նյութական հիմք հանդիսացավ Ռեֆորմացիայի և ուրեմն՝ հավատքի ու քաղաքական մտքի աշխարհիկացման ու առօրյայի հետ միահյուսման համար:¹⁰⁹ Համապատասխանաբար Հայ առաքելական եկեղեցին պահպանեց իր միջնադարյան դավանանքը՝ հոգու փրկությունը միջնորդելով եկեղեցու հիմնարկային կառույցով. հանգամանք, որը մասնավորապես երևում է քրիստոսաբանության մաս կազմող փրկագործության իր միջնադարյան ըմբռնման մեջ:¹¹⁰ Փրկագործությունը մեզանում չի հանգում առաջին հերթին հավատացյալի անհատական առօրյա վարքին, այլ միջնորդավորված է եկեղեցու սուրբ խորհուրդներով ու ծիսակատարություններով:¹¹¹ Այսպիսի դավանանքի պայմաններում հավատքը չի կարող կապող օղակ հանդիսանալ հասարակական կարգի վերացական իդեալի և հավատացյալի առօրյա կյանքի միջև: Այլևս դժվար է խոսել կրոնական առօրյա

¹⁰⁶ Mason, «The Communion of Citizens», էջ 30:

¹⁰⁷ Mason, «The Communion of Citizens», էջ 37:

¹⁰⁸ Հմմտ. Ավդալբեգյան, *Հայագիտական հետազոտություններ*, էջ 228:

¹⁰⁹ Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, «Արդյոք միջնադարյան Հայաստանում տեղի ունեցել է կապիտալի նախասկզբնական կուտակում», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1959, թիվ 1, էջ 202-223: Սեզանում տարածված է նաև հակադիր թեզը, համաձայն, որի գոյություն է ունեցել «հայկական Ռենեսանս»: Տե՛ս, օրինակ, Վազգեն Չալոյան, *Հայկական Ռենեսանս* (Երևան: Հայպետհրատ, 1964):

¹¹⁰ Հմմտ. *Քրիստոնյա Հայաստան. Հանրագիտարան* (Երևան: Հայկական հանրագիտարան, 2002) էջ 263-265:

¹¹¹ Հմմտ. *Քրիստոնյա Հայաստան*, էջ 264:

դավանանքին խարսխված կրոնա-մշակութային հենարանով պետության իդեալի մասին: Եվ սա լավագույնս ի հայտ է գալիս այն հանգամանքի մեջ, որ թե՛ գյուղացիության, թե՛ ազնվականության շրջանում քաղաքական մտայնություններն արտահայտող և՛ էպոսը, և՛ ազատագրության գաղափարը թեև ձևակերպված են դարձյալ փրկության կրոնական տրամաբանությամբ, սակայն վերաբերում են *փրկագործության բացառապես ավարտական փուլին վախճանաբանությանը*:

Փրկագործության բուն ընթացքը, առօրյայում փրկագործության ներկայությունն ու կարևորությունը մեր քաղաքական մտքում կենտրոնական տեղ այդպես էլ չեն գտել: Ազատագրության քաղաքական մեր ծրագրերը, որոնք ձևակերպված են իբրև վախճանաբանական տեսիլներ, չեն ելնում ժողովրդական կյանքի ներկայում հաստատված կարգից: Դրանք, այլ կերպ ասած, ի տարբերություն արևմտավրոպական դեպքի, չեն արտացոլում կյանքի հաստատված որևէ կարգ, կամ ավելի ճիշտ՝ արտացոլում են կյանքի բնականոն կարգի քայքայումներն ու խախտումները՝ «անկարգությունը»: Ինչն այն, ինչ մեզանում ստացել է «քամբախ» անվանումը: Վերջինս բնորոշում է մի կյանք, որն անկարգ է և միաժամանակ իր անկարգությամբ՝ դժբախտ:¹¹² Աշխարհակործանման և աշխարհաստեղծման արտակարգ փրկագործության քաղաքական տեսիլները, այս իմաստով, ինչն այն ձևից ծնված ու դրան հակադրված բաղձանքներ կարելի է համարել: Դրանք, թերևս, պետք է դիտարկել ոչ այլ ինչ քան, «քամբախի» դժբախտ անկարգության մեջ ձևավորված, այդ «կարգից»՝ անկարգությունից, արտակարգ պայմաններում ազատվելու, փրկվելու ձգտումներ:

Մի կողմից քաղաքական իդեալի, հասարակական բաղձալի կարգի գաղափարի և մյուս կողմից՝ առօրյա հայ կյանքի, դրանում ձևավորված մշակույթի ու բարքերի միջև խորը խզումը քաջ գիտակցում էին 19-րդ դարի թերևս բոլոր արևելահայ լուսավորականները՝ մասնավորապես Աբովյանը, Նալբանդյանը և Բաֆֆին: Աբովյանի կյանքի ու գործունեության ամենաշեշտված ու հաճախադեպ մոտիվը լուսավորչալ գաղափարների, քաղաքակրթական ծրագրերի հանդեպ հայ հասարակության տարբեր շերտերի՝ հոգևորականության, մեծատունների, ռամիկների անտարբերությունից զանգատն է, դրա ցավոտ արձանագրումը:¹¹³ Ընդ որում՝ թե՛ Աբովյանը, թե՛ իր ընկեր Նազարյանցը և թե՛ վերջինիս հետ սերտ գործակցած Նալբանդյանը հասկանում էին վերացական իդեալի հանդեպ հայության անտարբերության և Հայ առաքելական եկեղեցու խորը կապը:

Աբովյանն, օրինակ, քննադատում էր այն, որ եկեղեցական խորհուրդները հասկանալի չէին դառնում հավատացյալի համար՝ «խելքումը չէին նստեցնում, թե բանի զորությունն ի՞նչ է»:¹¹⁴ Աբովյանի այս քննադատությունն ինքնին մեծապես հենված էր իր ուսուցիչ Ֆրիդրիխ Պարրոտի հայացքների վրա, համաձայն որոնց եկեղեցին և մասնավորապես հոգևորականությունը մեզանում չի հաջողում աստվածաշնչային հայտնության «անխառն իմացությունը» հասցնել ժողովրդին:¹¹⁵ *Հիւսիսսփայլ* ամսագրի խմբագիր Նազարյանցն իր հերթին ցավալի է համարում, որ «հայոց բարձր հոգևորականությունը, որին.... հրավիրել է «Հիւսիսսփայլը» պարագլուխ հանդիսանալ հայերի ժամանակակից լուսավորության գործում, միշտ խուլ ու մուռն է մնացել»:¹¹⁶ Հոգևորականության ու եկեղեցու «հնացած ու մաշված» կենդանությամբ է պայմանավորված ըստ Նազարյանցի

¹¹² Հմմտ. ««Հայկական արդիություններ. բարք և քաղաքականություն» միջազգային գիտաժողով/Բացման խոսք՝ Վարդան Ազատյան», <https://rb.gy/sjp3sd>, այց՝ 06.01.2024:

¹¹³ Հմմտ. Հովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 77-107:

¹¹⁴ Տե՛ս Խաչատուր Աբովյան, *Վերք Հայաստանի* (Երևան: Երևանի համալսարան, 1981), էջ 55:

¹¹⁵ Տե՛ս Friedrich Parrot, *Reize zum Ararat* (Berlin: Haude und Spenser, 1834), էջ 100: Հմմտ. Հովհաննիսյան, *Աբովյան*, էջ 44:

¹¹⁶ Ըստ՝ Լեո, *Երկեր*, հ.6 (Երևան: Հայաստան, 1987), էջ 125:

այն, որ ժողովրդի շրջանում հոգևոր իդեալները չեն արձատարվում. հայ ազգն «ունի ավետարան, բայց չգիտե նորա բովանդակությունը»:¹¹⁷ Իսկ Նալբանդյանն արդեն խոսելով Հայ եկեղեցու և հայ ժողովրդի միջև խզման մասին գտնում է, որ «կրոնական հավատալիքը, վերացական բաներ լինելով... պիտի վերանորոգվին կամ հնանան յուրաքանչյուր անձի սրտի և հոգու մեջ լրացյալ ազատությամբ»:¹¹⁸ Հայ եկեղեցու միջնադարյան ավանդույթներից ժառանգված՝ վերացական, կյանքից կտրված սկզբունքներով առաջնորդվելն է հենց Նալբանդյանի քննադատության կենտրոնում. «Մինչև այժմ վերացականությամբ ապրեցանք, որ, ուրիշ խոսքերով ասել է մեռանք, մի՞թե պետք չէր մի փոքր կյանքի վերա ևս մտածել...»:¹¹⁹

Օրինաչափ է, որ երեքի պարագայում էլ իրենց կյանքի տարբեր փուլերում ավել կամ պակաս չափով առկա է քրիստոնեության լուծարական դավանությամբ հրապուրվածությունը:¹²⁰ Լուսավորական իրենց ծրագրերի շրջանակում վերջիններս բարձրաձայնել են Հայ եկեղեցու՝ ընդհանուր առմամբ լուծարական ոգով բարենորոգության, վերափոխության, կամ Նալբանդյանի բառերով ասած՝ «ռեֆորմի» սուր անհրաժեշտությունը:¹²¹ Արքայան, ազդված լուծարականությամբ, խնդրահարույց էր համարում Հայ եկեղեցուն ծիսակատարությունների տևողությունն ու քանակը:¹²² Անգամ *Վերք Հայաստանիի* գլխավոր հերոսը՝ Աղասին գանգատվում է եկեղեցական ծեսերի երկարությունից. «Եհ, ժամ չի դառավ մեր գլխին, մեկ եչի հարսանիք դառավ, տո»:¹²³ Իսկ Նալբանդյանը՝ զարգացնում է *Հիւսիսսփայլի* խմբագրի՝ եկեղեցու քննադատությունն իր հայտնի *Երկու տող* «տետրակում» ու առաջ է քաշում «ռեֆորմի» մի օրակարգ, որը կրում է ժողովրդական լուսավորության շուրջ համախմբված համայնական հավատքի լուծարական իդեալի տեսանելի հետքեր:

Ռեֆորմ պահանջում ենք հոգևոր իշխանների և առհասարակ եկեղեցականների դեպի ազգը ունեցած հարաբերության մեջ....

Ռեֆորմ պահանջում ենք եկեղեցականների կրթության և դաստիարակության մեջ: Քահանա ունինք, որ կարդալ չգիտե, քահանա ունինք, որ հայերեն չէ կարող խոսել:

Ռեֆորմ պահանջում ենք եկեղեցականների ձեռնադրության պայմանների մեջ....

Ռեֆորմ պահանջում ենք առհասարակ եկեղեցական կառավարության մեջ, որ խառն ի խուռն և անկարգությամբ հառաջանալով, մեծ մասով պատճառ է եղել ազգի դարավոր թշվառության:¹²⁴

Ավելի ուշ՝ դարավերջին, ինքնին եկեղեցու ներսում ձևակերպվեց լուծարական-բողոքական ոգով եկեղեցին բարենորոգելու օրակարգ:¹²⁵ Վերջինս անգամ վերաճեց ներեկեղեցական բարենորոգչական շարժման, որը գործեց ընդհուպ մինչև Հայաստանի

¹¹⁷ Ըստ՝ Լեո, *Երկեր*, հ.6, էջ 126:

¹¹⁸ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 19:

¹¹⁹ Տե՛ս Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 25:

¹²⁰ Տե՛ս, օրինակ, Հովհաննիսյան, *Արքայան*, էջ 43-44 և Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 9-27:

¹²¹ Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Արքայան*, էջ 43-44:

¹²² Տե՛ս Հովհաննիսյան, *Արքայան*, էջ 43-44:

¹²³ Ըստ՝ Հովհաննիսյան, *Արքայան*, էջ 44:

¹²⁴ Նալբանդյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 4, էջ 20-21:

¹²⁵ Տե՛ս, օրինակ, Karapet Ter-Mkrtschjan, „Die Wahl des Patriarchen aller Armenier,“ *Chronik der Christlichen Welt*, պր. 2, թիվ 31, 1892, էջ 276-279; Karapet Ter-Mkrtschjan, „Die armenische Kirche unter türkischer Herrschaft,“ *Die Christliche Welt*, պր. 8, 1894, թիվ 40, էջ 956-959; թիվ 41, էջ 981-983; թիվ 41, էջ 1005-1008; Axel Meißner, *Martin Rades „Christliche Welt“ und Armenien: Bausteine für internationale Ethik des Protestantismus* (Berlin: Lit, 2010), էջ 346-356:

խորհրդայնացումը:¹²⁶ Հատկանշական է, որ այս շարժման առաջնորդների ու ներկայացուցիչների համար նույնպես առաջնային մտահոգություն էր բարձր հոգևոր-հասարակական գաղափարների հանդեպ հայության անտարբերությունը:¹²⁷ Ի վերջո հենց այդ հարցում կրոնական տեսանկյունից բեկում մտցնելու առանցքային նպատակ էին նրանք հետապնդում:¹²⁸

Հայ պարտաբանական մտքի և հայ կյանքի ճակատագրական հանդիպումը Ռաֆֆու ծրագրում

Աբովյանի ու Նալբանդյանի հետ համեմատության մեջ Ռաֆֆին և նրա ձևակերպած քաղաքական ծրագիրը հասարակական բաղձալի կարգի գաղափարի և իրական կյանքի կապի հարցում առանձնահատուկ ու հանգուցային նշանակություն ունեն: Ռաֆֆու բացառիկությունն այն է, որ քաղաքական ծրագրերով ու գաղափարներով ներծծված նրա վեպերն անհամեմատ լայն տարածում են գտել հայ իրականության մեջ: Ռաֆֆին իր երկերում գտել է վեպի գրական ժանրով միջնորդված մի գաղափարախոսություն, որը դիպել է հայ ընթերցողի սրտի լարերին:¹²⁹ Նրան հաջողվել է ազատագրության քաղաքական բաղձանքը հողակցել հայ իրականությանը ու ձևակերպել ապագայի հասարակական բաղձալի կյանքի և այդ իմաստով պետության հետ կապվելու մի եղանակ:

Ինչպես և իր նախորդները, Ռաֆֆին շատ սուր է զգացել հայ իրականության մեջ հեռավոր գաղափարի՝ իր բառերով ասած՝ «նիսիայի» հանդեպ հայության անտարբերությունն ու անվստահությունը: Հայը, փոխարենը, նախապատվությունը տալիս է «նաղդին»՝ անմիջական, առօրեական, նյութական շահին:¹³⁰ Ըստ Ռաֆֆու՝ հայը «չէ սիրում յոյսերով ապրել, այլ պահանջում է ինչ որ տալիս են նրան. թող փոքր լինի, բայց «նաղդ» լինի: Այդ ճիշտ հայի բնաւորությունն է»: Ավելին, հայությունը հեռատեսություն չունի, ««նաղդ» և շօշափելի շահ միայն կարող է նրան գրաւել»: Սրանով է Ռաֆֆին բացատրում, որ հայության առօրյա հասարակական կյանքի ամենաաշխույժ ներկայացուցիչների՝ «վաճառականների մէջ՝ չնայելով, որ նրանք ոչ մի փիլիսոփայութիւնից տեղեկութիւն չունին, այնքան շատ է աթէյիստների թիւը, որոնք գերեզմանի միւս կողմում ոչ մի յոյսի հաւատ չեն ընծայում: Երևի այն էլ մի «նիսիա» բան են համարում»:¹³¹

Մեզանում «նաղդի» և «նիսիայի», կամ առօրյա կյանքի ու իդեալի միջև անդունդի գոյության խնդրին Ռաֆֆին ամենից հաճախ տալիս է քաղաքական ձևակերպում՝ իբրև սեփական կյանքը, կացությունը եվրոպական լուսավորյալ գաղափարների համաձայն

¹²⁶ Տե՛ս Hacik Rafi Gazer, *Die Reformbestrebungen in der Armenisch-Apostolischen Kirche in ausgehend 19. Und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), էջ 42-127:

¹²⁷ Հմմտ. Կ. Վ., «Աստուածաբաններ պե՞տք են», *Արարատ*, 1898, թիվ 5, էջ 199-204:

¹²⁸ Կ. Վ., «Աստուածաբաններ պե՞տք են», *Արարատ*, 1898, թիվ 5, էջ 199-204:

¹²⁹ Տե՛ս Լեո, *Երկեր*, հ.9, էջ 606-608: Հմմտ. նաև Սիրանուշ Դվոյան, «Գրականությունն ու ազգի արթնացումը. Ռաֆֆու գործունեության Արփիար Արփիարյանի ըմբռնումը», ըստ՝ <https://rb.gy/cspa0e>, այց՝ 06.01.2024; Սիրանուշ Դվոյան, «Գրականությունից՝ քաղաքականություն, խոսքից՝ գործ. Ռաֆֆին Հնչակ թերթի էջերում», ըստ՝ <https://rb.gy/7aicej>, այց՝ 06.01.2024; Սիրանուշ Դվոյան, «Գաղափարական պայքարի պարադոքսները. Միքայել Վարանդյանի Ռաֆֆին», ըստ՝ <https://rb.gy/tssmpm>, այց՝ 06.01.2024:

¹³⁰ Հմմտ. Հակոբ Մելիք-Հակոբյան, «Նամակ խմբագրութեան», *Արձագանք*, 1895, թիվ 99, օգոստոսի 30:

¹³¹ Տե՛ս Մելիք-Հակոբյան, «Նամակ խմբագրութեան»:

բարվոքելու ջանքերի ու ծրագրերի հանդեպ անտարբերություն:¹³² Եվ այս հարցում Րաֆֆին մեծապես մեղադրում է դարձյալ եկեղեցուն՝ շարունակելով և միաժամանակ էլ ավելի սրելով ու արմատականացնելով արևելահայ լուսավորականների քննադատությունները: Եկեղեցին, ըստ Րաֆֆու, հորդորում է տիրող ծանր իրավիճակին համակերպվել, իսկ քահանաներն իրենց մասնավոր շահախնդրություններով ժողովրդին քարոզում են հնազանդություն:¹³³ Սակայն, միևնույն ժամանակ, Րաֆֆին գնում է մեկ քայլ առաջ. նրա ձևակերպած քաղաքական ծրագրերում եկեղեցու բարենորոգությունը որպես այդպիսին այլևս իրական գործնական առաջնահերթություն չի դառնում:¹³⁴ Ընդհանրապես Րաֆֆին որոշակի կասկածով է մոտենում լուսավորյալ գաղափարների վրա հենված վերացական ուսմունքին կամ տեսությանը:¹³⁵ Նրա համոզմամբ՝ այդ տեսությունները կտրված են իրականությունից և կարիք կա դրանք մոտեցնելու ժողովրդին:¹³⁶

Ուշագրավ է սակայն, որ տեսությունը, գաղափարները ժողովրդին մոտեցնելը Րաֆֆու պարագայում չի նշանակում կապել դրանք կյանքի առօրեականության հետ, ինչը կենթադրեր այս կամ այն տիպի բարենորոգչական ծրագիր: Հրապարակային հողվածներում Րաֆֆու բարձրաձայնած խնդիրների ծայրահեղ հրատապ ներկայացումն ու վեպերի պատերազմական պատմա-քաղաքական համատեքստը վառ ցույց են տալիս, որ գրողի համար ժողովրդի ներկա կյանքը ոչ թե առօրյա ընթացքն է, այլ բնաջնջման, տնազրկության, աշխարհավերման վերջին, վճռորոշ ժամը, երբ մահն ու ավերն են դարձել առօրյան:¹³⁷ Ուրեմն ազգային-ազատագրական հեղափոխական իդեալները Րաֆֆու պարագայում կապվում են հայ իրականության հետ, երբ վերջինս ըմբռնվում է իբրև օրհասի պահ: Ներկան իբրև օրհաս վերամեկնաբանելով՝ դեռ միջնադարից ավանդված քաղաքական ազատագրության *վախճանաբանական* տեսիլն է այսպես հողակցվում արդի հայ կյանքին:

Հատկանշական է նաև, թե ինչպես է առօրյա կարգը տապալող օրհասի ետնաբեմին Րաֆֆին իր վեպերում կառուցում հոգեկան-զգացմունքային այն աշխարհը, որի մեջ հայը պետք է կապվի ազատագրության բաղձանքին: Ինչպես և մեր մյուս լուսավորականները՝ Աբովյանն ու Նալբանդյանը, Րաֆֆին ի սկզբանե ելնում է մի կողմից «նաղդի»՝ զգայականի, նյութականի, անմիջական շահի և մյուս կողմից՝ «նիսիայի»՝ բաղձալի հասարակական կարգի՝ ռուսոյական ծրագրին հատուկ հակադրումից: Բարիքն ու փողը, հասարակական դիրքը, որպես կանոն, հանդես են գալիս իբրև գաղափարական պայքարն ամլացնող ապականություններ:¹³⁸ Ու թեև հանուն գաղափարի մարտնչող հայրուկի հայրենասիրությունը սնվում է թե՛ ընտանեկան ջերմ մթնոլորտից, թե՛ սիրելի աղջկա հանդեպ կրքից, սիրային զգացմունքն ու զգայական սերտ կապերը անհամատեղելի են

¹³² Տե՛ս Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3 (Երևան: Հայպետհրատ, 1955), էջ 117; Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 4 (Երևան: Հայպետհրատ, 1956), էջ 338, 346-347; հմմտ. նաև Դվոյան, «Ազգային կյանքը նյութական պայմաններից անդին»:

¹³³ Հմմտ. Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 143, Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 4, էջ 347:

¹³⁴ Եկեղեցու բարենորոգության գաղափարի հանդեպ *համակրանքի* աղոտ հետքեր կարելի է գտնել, *Խենթում*՝ Վարդանի երագի մեջ, որտեղ նկարագրվող ապագա Հայաստանում եկեղեցու դրվածքը նկատելիորեն ունի բողոքական դավանանքին հատուկ գծեր: Հմմտ. Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 364-366:

¹³⁵ Տե՛ս Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 274-275:

¹³⁶ Տե՛ս Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 178, 274-275:

¹³⁷ Հմմտ. Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 73-86:

¹³⁸ Սրա վառ օրինակ է *Խենթում* Թոմաս էֆենդու կերպարը, որը մարմնավորում է հարստության ու իշխանության հետ կապված ապականությունները: Տե՛ս, օրինակ, Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 148-152:

գաղափարի հետ:¹³⁹ Սակայն Ռաֆֆին այստեղ կանգ չի առնում և զգայականի ու գաղափարականի հակադրումը հասցնում է ծայրագույն աստիճանի: Ջգայականի ու նյութականի հակակրեւի բյուրեղացում հանդիսացող «ասիականության» հասկացությունը, որը նրան նախորդած լուսավորականների համար խարան էր, Ռաֆֆու պարագայում դառնում է վրեժի ու ատելության առարկա: Ըստ նրա՝ երջանիկ է այն ազգը, որն «ատել գիտե»,¹⁴⁰ կարող է «արդար վրդովմունքով»¹⁴¹ ու «սարսափելի վրեժխնդրությամբ»¹⁴² լցվել անարդարություն գործող թուրքերի և քրդերի հանդեպ. վրեժխնդրություն, որը վիպագիրը հիմնավորում է նաև հին կտակարանային չարին չարով պատասխանելու սկզբունքով:¹⁴³ Սակայն եթե նրա համար «ասիական» թուրքական ու քրդական բռնություններն ատելության ու վրեժխնդրության են արժանի, ապա էլ ավելի ատելի են հենց հայերի չարագործությունները հայերի դեմ. «ամեն թշվառությունների մեջ, ամեն հալածանքների մեջ, և մեր թշնամիներից կրած ամեն տեսակ եղեռնագործությունների և բարբարոսությունների մեջ միշտ գործել է հայի տապարը» (էջ 274): Համակերպվող հայը համեմատվում է «բանվոր անասունի հետ» (էջ 141): Ռաֆֆին այսպիսով պարսավում է նրա «անամոթ» ու «անպատիվ» կեցվածքը (էջ 142): Վրեժխնդրության ռիսակալ զգացողությունից առավել ուժեղ է փաստորեն Ռաֆֆու համար հայի՝ ինքն իր դեմ ուղղված հակակրանքն ու պարսավանքը: Ջգայականի ու գաղափարականի միջև լարումն իր գագաթնակետին է հասնում մարդու համար ամենասերտ զգայական կապերի՝ արյունակցական մերձակցության և սիրային զգացմունքների պարագայում: Ազատագրման գաղափարը պառակտում է ընտանիքը (էջ 141-145), հանգեցնում դրան նվիրված հերոսի սիրելիի մահվան (էջ 362): Որպես ամենածայրահեղ դրսևորում *Սամվել* վեպում, մարդկային՝ հնարավոր ամենասերտ արյունակցական մայր-որդի կապը հանուն գաղափարի քակվում է՝ վերածվում ատելության ու վրեժի առարկայի և դրդում Սամվելին սպանել ծնողներին:

Օրհասի ժամին գաղափարի հետ կապն իրականություն է դառնում սովորական կյանքի ընդունված կարգի, մարդկային փոխհարաբերության ամենահիմնարար նորմերի զանցառման պայմաններում: Բայց Ռաֆֆու ծրագրի իրական զորությունը ոչ միայն և ոչ այնքան գաղափարականի ու նյութականի այս ծայրահեղ սրումն է: Նրա վեպերի իսկական ուժը գրական այն կերպարները՝ հայդուկներն են, որոնք մարմնավորում են պարտաբանորեն ընկալված գաղափարները՝ «ինչ պետք է լինի»-ն, հակադրելով դրանք «ինչ կա»-ին՝ եղած իրականությանը: Հայդուկները ոչ այնքան ուսյալ, լուսավորյալ կերպարներ են, որքան ժամանակի հայ իրականության հարազատ զավակներ: Մասնագիտության առումով սրանք հաճախ մանր արտադրական հիմքով տնտեսական քայքայվող կյանքի ներկայացուցիչներ են՝ մանրավաճառներ կամ ժողովրդական լեզվով ասած՝ «չարչիներ», ինչպես *Խենթի* Վարդանն ու Մելիք-Մանսուրը:¹⁴⁴ Հոգեկան առումով դրանք «թոկից փախած», խենթ հերոսներ են, որոնց հոգեկան կարգը՝ հավասարակշռությունը կա՛մ խախտվում է, կա՛մ առնվազն այդպես են իրենք ձևացնում (էջ 85): Վերջապես, ազգային-ազատագրական շարժման առաջամարտիկ հայդուկների գրական կերպարները մեկ անգամ չէ, որ հանդես են գալիս իբրև բարոյական

¹³⁹ *Խենթի* Վարդանը հանուն գաղափարի ստիպված է թողնել Լալային. «Ընկերի սերը հաղթեց կնոջ սերին: — Ընկերի կորստյան մեջ սպանվում է գաղափարը, հարստահարված և թշվառ գյուղացու ազատության գաղափարը, որի մեջ բովանդակվում էր ոչ միայն Լալայի, այլ շատ հազարավոր կնիկների պատիվը և փրկությունը: Ի՞նչու միայն Լալայի համար հոգալ, ի՞նչու թողնել ընդհանուր և մասնավորի ետևից ընկնել...»: Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 268: Նմանապես *Կայծերի* Ֆահրատը ստիպված է թողնել Սոնային: Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 4, էջ, 307:

¹⁴⁰ Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 200:

¹⁴¹ Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 204:

¹⁴² Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 4, էջ 371:

¹⁴³ Տե՛ս Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 276: Այսուհետև այս աղբյուրին հղումները՝ տողամիջում:

¹⁴⁴ Հմմտ. Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, էջ 224:

կարգազանցներ՝ «ավերված, փչացած, անբարոյականացած հասարակության հրեշավոր ծնունդներ»՝ խաչագողներ:¹⁴⁵ Օրհասի արտակարգ պայմաններում տնտեսական, հոգեկան ու բարոյական կարգի խանգարումը մարմնավորող այս բարդ և երկակի կերպարներն են, որ իրենց ողջ էությանը նվիրվում են արտակարգ ազատագրության վախճանաբանական իդեալին ու բառի՝ արդեն գնահատողական իմաստով դառնում են «արտակարգ» նվիրյալներ:

Կարևոր է նկատել, որ բարձր քաղաքակրթական գաղափարին օրհասական արտակարգության պայմաններում նվիրվելու՝ Րաֆֆու ձևակերպած այս եղանակը պատմա-մշակութային առումով առավել հասկանալի է դառնում, երբ այն դիտում ենք Հայ առաքելական եկեղեցու հիմքում ընկած ուխտի միաբանության գաղափարի հետ կապի մեջ:¹⁴⁶ Մասնավորապես Ավարայրի ճակատամարտի պատմության մեջ բյուրեղացած ազգային-կրոնական միասնության Եղիշեի ըմբռնումը մեզանում ամենախորը արմատ գցած քաղաքական-կրոնական գաղափարներից մեկն է, որը միջնադարից ի վեր իր արտահայտությունն է գտել թե՛ ժողովրդական ավանդություններում ու հավատալիքներում, թե՛ բարձր խավերի մտայնություններում:¹⁴⁷ Գաղափարին նվիրվող «Մարտիրոս-Չերոսի» շուրջ հյուսված ազգային միասնականության այս պատկերացման հատկանշական յուրահատկություններից է այն, որ վերջինս՝ իր արդի դրսևորումներում դառնում է մեր լուսավորության հակասախական միտումի վառ մարմնացում ու այդ միտման պատմական-գաղափարական հիմնավորում:¹⁴⁸ Հայը, ըստ այս պատկերացման, հանդիսանում է «Եւրոպական Գաղափարին ներկայացուցիչը Փոքր-Ասիոյ մէջ» ու ստանձնում «Ասիոյ մէջ Արեւմտեան քաղաքակրթութեան յառաջապահ գունդն ըլլալու» դերը:¹⁴⁹

19-րդ դարի հայ լուսավորականների համար միասնական պայքարի եղիշեական այս մոդելը կենտրոնական դեր է խաղացել արդի քաղաքական ծրագրեր ձևակերպելիս:¹⁵⁰ Սրա վառ դրսևորումն է հենց Րաֆֆու պարագան: Հանուն «թիրքահայկական յեղափոխութեան»՝ ազգային «միասնութեան գաղափարին»¹⁵¹ նվիրվելու Րաֆֆու ծրագիրը թե՛ ինքն իրենով, թե՛ իր հետևորդների աչքում «Կրօնական Ուխտ» էր:¹⁵² Այն, ինչպես դիպուկ նկատել է պատմաբան Նիկողայոս Ադոնցը, «յիշեցնում է Եղիշեի ուխտը,

¹⁴⁵ Ըստ՝ Լեո, *Երկերի ժողովածու*, հ. 9, էջ 615:

¹⁴⁶ Նարե Սահակյան, «Ավարայրի ճակատամարտը՝ պետության հիմքում. հայ գրագետի սուրբն ու ժողովրդի դյուցազունը», էջ 22-29, ըստ՝ <https://rb.gy/jji4mu>, այց՝ 06.01.2024:

¹⁴⁷ Տե՛ս Նարե Սահակյան, «Կենսատու ջուրն ու նահատակ սուրբը. Սևքար գյուղի մի ավանդություն», ըստ՝ <https://rb.gy/j3bgvk>, այց՝ 06.01.2024; Նարե Սահակյան, «Նոր հայությունը՝ խանդավառության ու խոհականության միջև. Արշակ Չոպանյանի մտորումները Վարդանանց տոնին», ըստ՝ <https://rb.gy/wgd1k0>, այց՝ 06.01.2024; Նարե Սահակյան, «Քաջ Վարդանի անեծքը Ռափայել Պատկանյանի պոեմում», ըստ՝ <https://rb.gy/kwvhkz4>, այց՝ 06.01.2024:

¹⁴⁸ Հմմտ. Սահակյան, «Կենսատու ջուրն ու նահատակ սուրբը»; Սահակյան, «Նոր հայությունը՝ խանդավառության ու խոհականության միջև»; Սահակյան, «Քաջ Վարդանի անեծքը Ռափայել Պատկանյանի պոեմում»:

¹⁴⁹ Հմմտ. Սահակյան, «Նոր հայությունը՝ խանդավառության ու խոհականության միջև»; Սահակյան, «Ավարայրի ճակատամարտը՝ պետության հիմքում», էջ 19-22:

¹⁵⁰ Սահակյան, «Նոր հայությունը՝ խանդավառության ու խոհականության միջև»; Սահակյան, «Ավարայրի ճակատամարտը՝ պետության հիմքում», էջ 19-29; Դվոյան, «Ազգային կյանքը նյութական պայմաններից անդին»:

¹⁵¹ Սիրանուշ Դվոյան, «Գրականությունից՝ քաղաքականություն, խոսքից՝ գործ. Րաֆֆին Հնչակ թերթի էջերում», ըստ՝ <https://rb.gy/8e5y12>, այց՝ 06.01.2024; Սիրանուշ Դվոյան, «Րաֆֆու ազգային-լուսավորական գործունեության սահմանները. Րաֆֆին Լեոյի գնահատմամբ», ըստ՝ <https://rb.gy/dil74c>, այց՝ 06.01.2024:

¹⁵² Ըստ՝ Սիրանուշ Դվոյան, «Նիկողայոս Ադոնցն ու Րաֆֆիական «զինյալ հայրենասիրության» գաղափարը», ըստ՝ <https://rb.gy/vyp0dj>, այց՝ 06.01.2024:

որ տանում է դեպի մարտիրոսական թագը: Եղիշէի համար անտարբեր էր յաղթել թէ յաղթուիլ, երկու դեպքում էլ Աստուծոյ արքայութիւնը պատրաստ էր»:¹⁵³ Հայ առաքելական եկեղեցու ավանդության վրա հենվելով է Րաֆֆին, կամ ինչպես պատմաբանն է նրան անվանում՝ «նոր Եղիշէն», առաջ քաշում հայրենասիրության ազատագրական-հայդուկային իր նոր մոդելը: Օրհասական պայմաններում քաղաքական փրկության Րաֆֆու ծրագիրն ու դրա արտակարգ ու անձնագոհ առաջամարտիկներն ազատագրության Ավարայրի մոդելի մի յուրօրինակ վերակերպավորումներ են:

Պետության մեր ըմբռնման ներհակությունները

Մենք փորձեցինք հասկանալ 19-րդ դարի արևելահայ լուսավորիչների քաղաքական ծրագրերից բխող պետության ըմբռնումն ու դրա ներքին հակասությունները: Դեռ Աբովյանից սկսած քաղաքական ծրագիրը մեր արմատական լուսավորիչների աչքում, առաջին հերթին ենթադրում է «ասիականությունից» ազատագրման պարտքի կանխադրում: Ընդ որում ազատագրման այս ըմբռնումը վախճանաբանական է այն իմաստով, որ քաղաքական ազատագրումը ոչ այնքան առօրյա կյանքի ձևափոխման հետ է կապվում, որքան՝ ապագա մի վճռորոշ պահի փրկության հետ: Միաժամանակ, քաղաքական այս ծրագրերը ձևավորվում են չունենալով ամուր կապ կյանքի նյութատնտեսական պայմանների հետ:

Երբ համեմատում ենք արևելահայ լուսավորիչների ծրագրերը Ռուսոյի քաղաքական մտքի հետ, տեսնում ենք, որ առաջինները կիսում են հակազգայական բարոյականության պահանջի վրա կառուցված այն օրակարգը, որ հատուկ է արդի քաղաքական մտքի պարտաբանական հիմքերը դրած ռուսոյական փիլիսոփայությանը: Հակասասիականությունը, որով տոգորված էր ազատագրության մեր ըմբռնումը, միաժամանակ ռուսոյական պարտաբանության ոգով կանխադրում էր զգայականության ու մարմնականության մերժման պահանջը: Բայց նյութական հենարանի քայքայման բերումով արևելահայ քաղաքական մտքի «ասիականության» հակազգայական մերժումը նույնքան զուրկ էր ամուր գործնական հիմքերից, որքան «ասիականություն» հասկացությունը մեր լուսավորականների համար զուրկ էր դրական՝ բովանդակային իմաստից: Եվ եթե բարքի բարոյական մերժումը ռուսոյական փիլիսոփայության պարագայում հենվում էր առօրյա կյանքին խարսխված բողոքական սովորությանից հիմքի վրա, ապա նման հենարանի բացակայության պայմաններում հայ լուսավորիչներն իրենց հայացքն ուղղում էին առօրյայից անդին: Սրա բերումով մեր լուսավորիչների ձևակերպած ծրագրերն էապես շեղվում են քաղաքականության ռուսոյական տեսությունից: Հայ լուսավորիչների հակասասիականությունը հակազգայականության շատ ավելի ծայրահեղ տարատեսակ է, քան այն, որ գտնում ենք Ռուսոյի փիլիսոփայության մեջ: Եվ հենց իր ծայրահեղությամբ և առօրյա կյանքի իրականությունից կտրվածությամբ հակասասիականությունը գործնականում անարդյունավետ է, եթե ոչ կործանարար դրանով տոգորված հայի համար: Այս մասին է անգամ ակնարկում հենց Ռուսոն *Հասարակական դաշինքում*, երբ հպանցիկ կերպով անդրադառնում է արևելքում իբրև եվրոպացի ապրող հայերի կյանքի հակասություններին:¹⁵⁴

Աբովյանի և Նալբանդյանի պարագայում հակասասիական ազատագրության գաղափարով սեփական նյութական հենքն արմատապես մերժող քաղաքական ծրագրերը հասկանալիորեն չգտան լայն ընդունելություն նույն նյութական հենքով ապրող ժողովրդի

¹⁵³ Ըստ՝ Դվոյան, «Նիկողայոս Ադոնցն ու Րաֆֆիական «գինյալ հայրենասիրության» գաղափարը»:

¹⁵⁴ Հմմտ. Ռուսո, *Հասարակական դաշինքի մասին*, էջ 133-141:

շրջանում: Այս ծրագրերում առկա մտայնություններն իրապես ժողովրդականություն ձեռք բերեցին, միայն երբ բեկվեցին Րաֆֆու ծրագրի պրիզմայի միջով: Հենց Րաֆֆու աշխարհայացքի ներսում են ամենավառ դրսևորումը ստանում ոչ միայն իր, այլև Աբովյանի ու Նալբանդյանի քաղաքական ըմբռնումներն ակոսող հիմնարար հակասությունները, երբ հարց ենք բարձրացնում այս ծրագրերից բխող պետության բնույթի վերաբերյալ: Զրկանքի, թշվառության ու անկարգության պայմաններում, դաժան արտաքին բռնությունների ու հարվածների ներքո հայության հանդեպ անարդարության օրհասական զգացողությունը Րաֆֆու վեպերում առաջ է բերում ազատագրական պայքարի մի ներհակ իդեալ: Ներկան իբրև հարատև արտակարգություն սահմանելով՝ քաղաքական գործունեությունը և այն շարժող հայրենասիրությունը նույնացվում է մահանալու, մարտիրոսանալու պահանջի հետ, իսկ այս հայրենասիրության զգացումը խտանում է ազգային գաղափարներին իրենց նվիրած կարգազանցների կերպարներում: Սա ի սկզբանե դուրս է դնում քաղաքականությունը կյանքի կարգի՝ արդարության շրջանակից: Իսկ հայրենասիրության այս ընկալմամբ տոգորված մտածողության ներսում պետության գաղափարը չի կարող փեղեկված չլինել ներքին հակասություններով, չէ որ պետության գաղափարն այլ բան չէ, քան իբրև կարգ ըմբռնված արդարությունը, իսկ հայրենասիրությունը՝ նվիրումն այդ կարգին: Հայրենասիրության այս ընկալումով ապրողը դատապարտված է երկատվել մի կողմից հայրենասիրության «առարկայի», այսինքն պետության՝ կյանքի կարգի, մյուս կողմից՝ հայրենասիրության ձևի՝ գաղափարի հանդեպ «արտակարգ» նվիրման միջև. բևեռներ, որոնք անխուսափելիորեն հակադրվում են:

Տարածաշրջանի դեմ օտարի «առաջապահ գունդ» իրեն սահմանած մեր հակասափական քաղաքական միտքն, ուրեմն, ոչ միայն հասկանալիորեն վտանգում է պետության գոյությունը իբրև *միավոր*, որը շրջապատված է «ասիական» թշնամիներով, այլև քաղաքականության ըմբռնման այս ձևը ենթադրում է ներքին մի երկատում, որը վտանգում է պետության գոյությունը նաև որպես *համակարգ*: Եթե «խաչագողին» կես քայլ է անհրաժեշտ արտակարգ պայմաններում ազատագրության «արտակարգ» նվիրյալ դառնալու համար, ապա պետության գոյության՝ սահմանադրական կարգի պայմաններում նույն կես քայլն է բաժանում «նվիրյալին»՝ կարգազանց «խաչագող» դառնալուց և այդպիսով արդարության կարգը՝ պետության գոյությունը վտանգելուց: Օրինաչափ պետք է համարել այն, որ հայրենասիրության այս ընկալմամբ տոգորված պետության իրավակարգը, սահմանադրությունը ու օրենքները դատարկ ձևականություններ կարող են լինել քաղաքացու համար: Իսկ սա իր հերթին նշանակում է, որ խոսք չի կարող լինել ողջ պետության մակարդակով տնտեսական իրական զարգացման և ուրեմն կյանքի նյութատնտեսական կայուն կարգի ձևավորման մասին. մի հանգամանք, որն արդեն հակադարձաբար պարարտ հող է պատրաստում նյութական իրականության դեմ սահմանված «րաֆֆիական» հայրենասիրության զգացումի հարատևման համար:

Վերջաբան

Հարց է առաջանում՝ հնարավոր է արդյոք տեսնել մեր ներհակ լուսավորական մտքի ու դրա ծնած հակասությունների փակ շրջանակից անդին, շոշափել քաղաքական տարբերվող տրամաբանությամբ մտքի հորիզոն: Մեր համոզմամբ, այսպիսի հեռանկարի հնարավորությունները կապված են մեր իսկ լուսավորական մտայնությունների ներքին հակասություններն իսկապես առերեսելու և դրանք ի մոտո ճանաչելու հետ: Իսկ սա արդեն նշանակում է, մի կողմից, հարց բարձրացնել «ասիականության» և մասնավորապես արևմտասիական քաղաքական մտքի *դրական* բովանդակության վերաբերյալ, ճանաչել վերջինս ոչ թե «եվրոպական» քաղաքական մտքի հետ հակադրության մեջ, այլ՝ ինքն իրենով: Մյուս կողմից՝ սա նշանակում է հարց բարձրացնել այն մասին, թե որքանով է հնարավոր պետությունն ըմբռնել «ասիականության» մեր ընկալման հիմքում ընկած զգայության, նյութականության ու մարմնի հետ կապի մեջ և ոչ թե դրանից անջատ: Այսինքն՝ հարց է առաջ գալիս, թե որքանով է հնարավոր մտածել պետության հիմքերի մասին առանց «եվրոպական լուսավորյալ» գաղափարներով զգայությունն ու նյութականությունը մերժելու, դրանք հաղթահարելու, դրանցից վեր ելնելու:

Ձավեշտալի իհարկե այն է, որ թե՛ արևելյան քաղաքական միտքն ընդհանրապես, թե՛ պետության զգայական ըմբռնումը մեր քաղաքական մտքի ավանդույթի ներսում է, որ մերժելի են ու հակադրված են եվրոպական քաղաքական մտածողությանը: Սկսած անտիկ հունական քաղաք պետությունների և Աքեմենյան կայսրության վճռական հանդիպումից՝ արևմտյան քաղաքական միտքը զարգացել է ասիական և մասնավորապես արևմտասիական քաղաքական մտքի հետ սերտ առնչության մեջ:¹⁵⁵ Վերջիններս կիսել են խորքային նմանություններ՝ մեկը մյուսից պատմականորեն փոխառելով գաղափարներ ու մոտեցումներ:¹⁵⁶ Այս փոխադարձ կապերի գիտակցման ժամանակակից դրսևորումներից է վերջին տասնամյակներին արևմտյան ակադեմիական շրջանակներում արևելյան քաղաքական մտքի հանդեպ հետաքրքրության կտրուկ աճը:¹⁵⁷ Հակադարձաբար, օրինակ, Իրանում Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության ընդունելության պատմությունը հարցականի տակ է դնում արևմտյան և «ասիական» քաղաքական մոտեցումների սուր այն հակադրումը, որ հատուկ էր մեր լուսավորականներին, մասնավորապես՝ Րաֆֆին: Ռուսոյի քաղաքական ու կրթական փիլիսոփայությունն իրանական միջնադարի մահմեդական մտքի հետ հաշտեցնելու իրանցի թարգմանիչների ու մեկնաբանների ջանքերը կոտրում են «դարուս օրինավոր քաղաքակրթության» և «իսլամականության» հիմնարար ներհակության պատկերը:¹⁵⁸

¹⁵⁵ Հմմտ., օրինակ, ըստ՝ Giulia Sissa, «Democracy: A Persian Invention?», ըստ՝ *Dossier: Serments et paroles efficaces* (Paris, Athènes: École des hautes études en sciences sociales, 2012), էջ 227-261; Black, *A World History of Ancient Political Thought*, էջ 214-234:

¹⁵⁶ Հմմտ. Said Amir Arjomand, «Perso-Indian Statecraft, Greek Political Science and the Muslim Idea of Government», *International Sociology*, 2001, պր. 16, թիվ 3, էջ 455-473; Black, *A World History of Ancient Political Thought*, էջ 214-234:

¹⁵⁷ Տե՛ս, օրինակ, Anthony Parel, Ronald C. Keith (խմբ.), *Comparative Political Philosophy: Studies under the Upas Tree* (New Delhi: Sage Publications, 1992); Roxanne Euben, «Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism», *The Journal of Politics*, 1997, պր. 59, թիվ 1, էջ 28-58; Fred Dallmayr, *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (Lanham: Lexington Books, 1999):

¹⁵⁸ Աշոտ Գրիգորյան, «Րաֆֆին՝ ժամ-ժակ Ռուսոյի քաղաքական փիլիսոփայության և պետության արևելյան մոդելների միջև», ըստ՝ <https://rb.gy/msbpm0>, այց՝ 06.01.2024: Տե՛ս Nahid Rezaei, *La fortune littéraire de Jean-Jacques Rousseau en Iran* (Paris: L'Harmattan, 2023), էջ 266-270:

Միևնույն ժամանակ պետության՝ որպես մարդկանց միջև զգայական ու զգացմունքային փոխկապակցվածության ըմբռնումը եվրոպական լուսավորական մտքի շրջանակներում նույնքան հին է, որքան Ռուսոյի՝ պետության հակազգայական ընկալումը: Պետության այս պատկերացումը մասնավորապես ձևակերպվել է շոտլանդական լուսավորության շրջանակներում՝ Ռուսոյի ժամանակակից Դեյվիդ Յունի քաղաքական փիլիսոփայության մեջ: Պետության հիմքում ընկած արդարությունը Յունի համար այլևս վերզգայական ու ապազգայական գաղափար չէ, այլ զգացում, որի մշակմանն ու գործնականում պահպանմանն է ուղղված պետական կառավարման ողջ համակարգը:¹⁵⁹

Չետևաբար արմատական լուսավորության մեր ավանդույթը, երբ աչքաթող ենք անում դրա ներքին հակասությունները, սրում է արևմտյան և արևելյան քաղաքական մտքի հակադրությունները և հայերին համարելով առաջինի «առաջապահ գունդ» արևմտաստիական իրականության մեջ, զրկում է մեզ ոչ միայն «ասիական», այլև հենց արևմտյան քաղաքական միտքն ըստ արժանվույն ճանաչելու հնարավորությունից: Նույն կերպ, մենք ինքներս լինելով «նաղդով» ապրող մարդիկ, մեր լուսավորական ծրագրերում որպես գաղափար ընկալված պետության ըմբռնումն ի սկզբանե կտրում ենք «նաղդից» և պետությունը մեզ համար դարձնում ոչ այլ ինչ, քան անկարևոր «նիսյա»: Ուրեմն, եթե նպատակ ունենք ընդլայնելու քաղաքական մտքի մեր հորիզոնը ստիպված ենք մի կողմից խորությամբ ճանաչել «ասիական» քաղաքական մտքի ու լուսավորական գաղափարների միջև գոյություն ունեցող կապերը և մյուս կողմից՝ ի սկզբանե շոշափելի, «նաղդ» շահերի հետ կապի մեջ ձևակերպել պետության՝ բնույթով որոշակիորեն «նիսյա» գաղափարները:

¹⁵⁹ Յմմտ. Աշոտ Գրիգորյան, «Դեյվիդ Յունը պետության հիմքերի մասին», ըստ՝ <https://rb.gy/zkuoc0>, այց՝ 06.01.2024; Աշոտ Գրիգորյան, «Դեյվիդ Յունի պետության ըմբռնումն իբրև հայ արդի քաղաքական մտքի ոռոտյական սկզբունքների հարցադրում», ըստ՝ <https://rb.gy/zn5uq5>, այց՝ 06.01.2024: