

Արամ Գ. Ալեքսանյան
Բանաս. գիյր. թեկնածու

ԼԵՎՈՆ ՇԱՆԹԻ ԵՎ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆԻ ԿԵՆՍԱԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վիլիելմ Վունդտի պսիխոֆիզիկայի ուսմունքի հետ
առնչությունների համատեքստում*

Բանալի բառեր – Լևոն Շանթ, Հովհ. Թումանյան, կամապաշտ, պանենթեիզմ, բարեշրջություն, կյանքը որպես հոգևոր ռեալություն, Մեծ կյանքի իդեալ, գործունեություն, տիեզերական կենսակերտում, հավաքական կամք:

Մուտք

19-րդ դարի երկրորդ կեսին Եվրոպայում բնական գիտությունների զարգացման և մտքի գիտականացման արդյունքում որոշարկվել էին դրապաշտական ուսմունքները, որոնց համատեքստում արդեն **գիտական** հայացքով էին մերժվում կամ վերանայվում իմաստասիրական շատ կարգեր: Կյանքի և մարդու դրական ճանաչողությունը քննական վերանայման էր ենթարկում նաև երբեմնի բարոյաբանության առաջադրած կանոնները, որոնք կոչված էին նորմավորելու, կանոնակարգելու մարդու գիտակցությունն ու վարքը:

Ըստ Ա. Ֆուլիեի (1838–1912), կամապաշտ և դրապաշտ փիլիսոփայությունը, ըստ էության «վերանայելով նախորդող ուսմունքների ընդերքում ձևավորված բարոյագիտական կանոնները, եզրակացնում էր, որ դրանցից և ոչ մեկը **հիմնավորապես** չի հաստատվում, կյանքի չի կոչվում: Դա վերաբերում էր անձնական օգուտի և համընդհանուր շահի, համընդհանուր զարգացման տեսությանը, դրապաշտների՝ ալտրոիզմին, պեսիմիստների՝ կարեկցանքի փիլիսոփայությանը և նոր նիրվանային, կանտականների՝ պարտքի որպես անվերապահ հրամայականի ուսմունքին: «Կար ժամանակ, երբ մեծ անհանգստությամբ էին հետևում, թե ինչպես են իրենց դարն ապրում կրոնական դոգմաները,– գրում էր Ալֆրեդ Ֆուլիեն,– այսօր ասպարեզում առկա է առավել անհանգստություն առաջացնող կենսահույզ մի հարց, թե ինչպես են իրենց դարն ապրում բարոյական ուսմունքները: Արթուր

ԺԱ (ԺԷ) փարի, թիվ 1 (65), հունվար–մարտ, 2019
ՎԿՎ համահայկական հանդես

*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 20.02.2019:

Շոպենհաուերի կարծիքով՝ «դյուրին է բարոյականություն քարոզելը, բայց դժվար է այն հաստատելը»¹:

Բայց այդ ուսմունքներն այդպես էլ չկարողացան հիմնավորապես լուծել մարդու էության, վարքի և բարոյական կանխադրույթների ներդաշնակեցման խնդիրը: Եվ եթե կրոնական, իդեալիստական ուսմունքների համատեքստում ստեղծված մշակույթները հանուն կատարյալ հանրության, անպտուղ ջանադրությամբ հակված էին մարդու հոգեբանությունը և վարքը հնարավորինս սոստեցնել կամ ներդաշնակել կանխակալ բարոյական նորմերին, ապա դրապաշտական որոշ ուսմունքներ հիմնավորում էին, որ մարդը **կատարյալ չի ստեղծվել**, որ կատարյալ մարդու իդեալը պատկանում է հեռավոր ապագային, դրանով խնդրի լուծումը տեղափոխելով էվոլյուցիայի՝ բարեշրջության հարթություն: Նման հայեցողությունը մարդու իդեալը ուրվագծում էր արդեն պատմական ժամանակից դուրս՝ իդեալին հասնելու ուղիների, միջոցների մտակարգումը և դրանց գեղարվեստական դրսևորումները համակելով հավիտենության գիտակցումով, ինչը հարցադրումը հետապնդող մտքի քննական եզրահանգումներին փոխանցում էր որոշակի միթոսական երանգավորում: Նման ուսմունքներում հեռավոր ապագայի կատարյալ մարդու պատկերացումը քննական ճանաչողությանը համընթաց, մասամբ ուրվագծվում էր մտքի միֆաստեղծ հնարավորություններով: Այդ մթնոլորտի հարազատ, միթոսապոետիկական արտահայտությունը դարձավ Ֆ. Նիցշեի գերմարդու իդեալը:

19-րդ դարավերջի հայ մշակութաստեղծ մտքի ճանաչողական դեգերումները, նաև համադրումները, առնչության, հաղորդակցության սերտ եզրեր ունեին Եվրոպայում մշակվող այս ուսմունքների հետ: Գիտական մտքի զարգացումը դեռևս Վերածնության շրջանից տրամագծորեն փոխել էր մարդու, աշխարհի մասին երբեմնի պատկերացումները և միտքը միտել նոր տիեզերակարգումների²:

1. Լևոն Շանթի կենսասիմաստավորության իրական ակունքները

1892 թվականին 22 տարեկան Լևոն Շանթը ուղևորվում է Գերմանիա, որտեղ ստանում է բազմակողմանի ու հիմնավոր կրթություն: Ուսանողական տարիներին ունկնդրում է հունական, նորվեգական, գերմանական գրականության, փիլիսոփայության, արվեստի տեսության դասընթացներ: Այդ ամենը, անկասկած, հարստացնում է Շանթի իմացությունը, սակայն նրա աշխարհայացքը **ամենայնի** վերաբերյալ որոշակիորեն և էականորեն

1 Տե՛ս **Фюлье Альфред**, Критика современных систем морали, СПб, 1883, էջ 1:

2 «Նրանք էին, գրում է Հովհ. Թումանյանը **նոր դարաշրջանի** ռաիվիրաներից Սերվանտեսի և Շեքսպիրի մասին, որ, **հունական ֆաթալիզմից** ու **միջնադարյան միստերիայից**, այլև **Իսրայելի եհովայի ահավորությունից** ազատագրեցին մարդկային **միտքը**, պալատներից ու վանքերից դուրս բերին գեղարվեստ ու գրականությունը էս լեն արձակ արև աշխարհը... ու ցույց տվին **մարդը**՝ մինը բարձր հումորով, մյուսը կյանքի ամենակողմանի ու խորին ըմբռնումով ու հանձարեղ վերարտադրումով, և **իրական կյանքի** վրա դրին համաշխարհային նոր գրականության սկիզբը: Էսպեսով՝ նոր գրականությունը դարձավ է՛ն թարմ, առողջ օդը, որ Վերածնության շրջանից սկսած շնչում է մարդկությունը, և, միշտ նոր ուժ ամենելով, իրար ետևից նորանոր հորիզոններ է նվաճում՝ անդադար **ընդարձակելով** իր **կյանքի** ու **աշխարհայացքի** սահմանները» (ընդգծումները մերն են-Ա. Ա.): **Թումանյան Հովհ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., հատ 7, էջ 224, այսուհետև՝ (7, 224):

համակարգվում է ճանաչողության **բնագիտական** եղանակի, մասնավորապես ականավոր գիտնական Վիլհելմ Վունդտի մշակած **Ֆիզիոլոգիական հոգեբանության** կամ **պսիխոֆիզիկայի** ուսմունքի յուրացման շնորհիվ:

Հետազոտողները նշում են, որ 19-րդ դարի երկրորդ կեսի համար բնութագրականն այն էր, որ գիտակցության մեջ անհետանալու չափ աղոտացող երբեմնի վսեմաշունչ իդեալիզմի փոխարեն սկսում էր տիրապետող դառնալ **իրապաշտության** ոգին: Իրապաշտական ճանաչողության ուշադրության կենտրոնում էր արդեն հիմնականում տեսանելի իրականությունը, որի պատճառով ճանաչումը գործարկվում էր փորձարարորեն և ոչ թե հայեցողաբար, իսկ հետազոտության արդյունքը ստացվում էր ոչ թե գաղափարներից արտածելու, այլ հիմնականում՝ փաստերից մակածելու եղանակով:

Ըստ տեսաբանների՝ փորձարարական հոգեբանության հիմնադիր **Վիլհելմ Վունդտը** (Wilhelm Maximilian Wundt, 1832–1920) իր փորձարարական հետազոտությունների վերացարկման ու հայեցողական ճանաչողության համադրման արդյունքում կյանքի է կոչել իմաստասիրական նոր համակարգ՝ պսիխոֆիզիկայի ուսմունքը, որի ձևավորմանն ուղղակիորեն նպաստել են նաև 19-րդ դարի երկրորդ կեսի քննադատական և դրապաշտական փիլիսոփայական ուղղությունները: Վունդտը պարզում է, որ մարդկության համապարփակ օնթոլոգիայի՝ գոյաբանության առավել ամբողջական ճանաչման, նաև համակարգման համար **անձի** էության՝ հոգեբանության փորձարարական հետազոտությունը, ըստ էության, դեռևս բավարար նախադրյալ չէ: Նա մարդկության գոյաբանության հարաշարժ կառուցակազմի ճանաչողությունը առավել ամբողջական դարձնելու նպատակադրմամբ հիմնավորում է ազգերի, ժողովուրդների՝ **հավաքական էության**, հոգեբանության հետազոտման անհրաժեշտությունը, որի վերաբերյալ նրա ուսումնասիրությունները սովորածավալ հատորներ են կազմում:

Վունդտը հայեցողականորեն հիմնավորում էր նաև, որ ազգի, մարդկության հավաքական էության ընդերքում **առկա է** նրա գոյընթացին էվոլյուցիոնիստական-բարեշրջական կազմակերպվածություն և ուղղվածություն տվող հիմնարար **ներուժ**:

Մարդկության գոյընթացը բարեշրջության առանցքի վրա խոհակարգելը (рационализация), ապագայի լավատեսման տեսական հիմնավորումները, ընդգծված լավատեսությամբ էին համակում պատմության ընթացքը ուղղորդող գաղափարները և գործնական ծրագրերը: Ահա թե ինչու 19-րդ դարավերջի և 20-րդ դարասկզբի ողբերգական ժամանակների հայ մշակութաստեղծ ոգին ևս գուտ ճանաչողությունից բացի, ազգի գոյընթացը և ապագան **լավատեսման** հիմքի վրա կազմակերպելու կենսական մղումով էր հակվում հատկապես դեպի եվրոպական լավատեսական իմաստասիրական ուսմունքները:

Այսպես՝ **Միամանրոն**, ինչպես նաև Հայ Յեղափոխական Դաշնակցության ճանաչված տեսաբան **Միքայել Վարանդյանը** (Հովհաննիսյան) յուրովի ուսումնառել են Ա. Ֆուլիեին բնորոշ պլատոնյան իդեալիզմի, ֆրանսիական պոզիտիվիզմի, անգլիական էվոլյուցիոնիզմի և գերմանական վոյունտարիզմի դրույթների հիման վրա էկլեկտիկորեն համադրված **իմանենտ մո-**

նիզմի ուսմունքը, որով ֆրանսիացի իմաստասերը մտակարգում էր Գաղափար-ուժի (Idees-forces) տեսությունը՝ այն անվանելով նաև **Հույսի փիլիսոփայություն**:

Լայպցիգի համալսարանի պատմա-փիլիսոփայության դասընթացները ավարտած, դաշնակցական Վահան Խորենին թարգմանում և 1914 թ. Բաքվում հրատարակում էր Նիցշեի «Այսպես խօսեց Զրադաշտը» երկի առաջին մասը: Իսկ Լևոն Շանթը, մասամբ նաև Հովհաննես Թումանյանը յուրովի ուսումնառում էին մարդկության լավասերման Վիլիելմ Վունդտի տեսությունը³:

Արդ զորն է այդ ուսմունքի բովանդակությունը:

Շատ հարցերում համաձայնելով գերմանացի մեծ մտածողների հետ՝ Վունդտը հանգում էր մետաֆիզիկական իդեալիզմին: Տվյալ անվանումը օգտագործվում էր բոլոր այն համակարգերի նկատմամբ, որոնք ոչ միայն ընդունում են հոգևոր կյանքի ռեալությունը, այլ համարում են այն միակ **ճշմարիտ ռեալությունը** և ըստ այդմ՝ տիեզերական մեխանիզմում տեսնում են լոկ «արտաքին թաղանթ», որի հետևում, մեր մեջ առկա ապրումների համանմանությամբ, ծածկված են հոգևոր գործունեություն և ստեղծագործություն. ձգտումներ, ապրումներ և զգայություններ:

Վունդտը, ժխտելով սուբստանցիա հասկացողությունը, աշխարհն ընկալում էր որպես **հոգևոր միասնություն**: Ըստ նրա՝ աշխարհը, ըստ իր էության, ոչ թե անշարժ կեցություն է, այլ **գործունեություն, պրոցես**: Սուբստանցիան և գործունեությունը հակասում են իրար: Առաջինը բացարձակ հավերժ, մշտագո, անշարժ է և բացառում է ցանկացած փոփոխություն, հետևապես՝ ցանկացած գործունեություն:

Իսկ Շոպենհաուերն առաջինն էր, որ բացատրեց իրականությունը որպես կամքի դրսևորման ձև և արդյունք: Բացարձակ գաղափարին այստեղ փոխարինում էր **պատկերացող** և **մտածող** գործունեությունը, որը կարող է մտածվել միայն նրան ներունակ բովանդակության կապի հետ: Մինչդեռ Վունդտը օնթոլոգիան՝ գոյընթացը դիտում էր ոչ որպես գործող (деятельная) սուբստանցիա, այլ որպես իրականության «կամային միասնության» **սուբստանցիաստեղծ գործունեություն** (создающая субстанцию деятельность)⁴:

Շանթի կենսաիմաստասիրությունը որոշարկվել է այս ուսմունքից: Նրա ըմբռնմամբ նույնպես նախալինամություն, որպես արարող և որոշող գործություն, որպես գործող սուբստանցիա, գոյություն չունի: Կյանքի խորհուրդը, նպատակը իր բնույթի մեջ է, չի թելադրվում և նպատակաբանված չէ ի վերուստ: Ուստի **Մուշեղ Իշխանը** փորձելով բնորոշել Լ. Շանթի կենսաիմաստասիրությունը՝ շեշտադրում է նրա հետևյալ դրույթը. «**Կենսքը չունի աւելի վեճ նպատակ, քան ձգտիլ, շարունակ վեր բարձրանալ և հոգեկան գեղեցկութիւններու նորանոր գագաթներ նուաճել** (ընդգծումը մերն է,- Ա.

3 Հովհ. Թումանյանի անձնական գրադարանում Վ. Վունդտի աշխատություններից կան: Ավելին՝ Հ. Թումանյանը, ամենայն հավանականությամբ, նրա տեսությանը հաղորդակցվել է Շանթի միջոցով: «Գիտես որ ամեն բանն առաջ և ամեն բանն մեծը մեր Վերնատան ընթերցումներն են...», - 1902 թ. գրում էր Շանթը Հովհ. Թումանյանին Լոզանից: (Տես **Թումանյան Հովհ.**, Ուսումնասիրություններ և հրապարակումներ, հատ. 4, Եր., էջ 361): Բացառված չէ նաև, որ Թումանյանը այդ ուսմունքին հաղորդակցվել է ուղղակի կամ միջնորդավորված՝ հատկապես հաիշտակվելով **բարեշրջության** գաղափարով և դրա տեսական հիմնավորումներով:

4 Տես **Кениг Эдмунд**, В. Вундт. Его философия и психология, С- Петербург, 1902, էջ 164-165:

Ա.)⁵»։ Կյանքի երևույթը և կառուցակազմը տեղի է ունենում ինքնակա, այն նաև վախճանաբանական (телеология) բնույթ չունի։ Ահա թե ինչ էր գրում այդ առիթով Լ. Շանթի մտերիմներից Գ. Շահինյանը. «Գիտէի արդէն որ քրիստոնէայ չէր, Աստուծոյ քրիստոնէական ըմբռնումը չունէր։ Բոլոր կրօններն ալ մարդկային ստեղծագործութիւններ կը նկատէր ինք», «-Իմ կրօնս բնութիւնն է, ըսաւ օր մը»⁶։

Շանթի ըմբռնմամբ՝ **կյանքը** և **գործը** միաձույլ և ներդաշնակ ամբողջություն են և մահը անգոր է այն ջնջելու։ «Մեր գործը կը մնայ կեանքին մէջ և մեր կեանքն ալ գործին։ Անոնք յարատևօրէն կ'իմաստաւորեն, կ'արտայայտեն և կը լրացնեն մէկգմէկ։

Մարմինը, որպէս անհատական ամբողջութիւն, կ'ըսկսի ծնելով, կը վերջանայ մեռնելով, ետք չունի։ Բայց այն ատեն, ինչպէս բացատրել որ, անցաւոր կերտուացք՝ մարմինը կրնայ իր գոյութեան ընթացքին՝ ստեղծագործել անանց կերտուածքներ, որոնք իր «եա»ին դրոշմը կը կրեն։ Բոլոր կենդանի արարածները...կը դասաւորուին իրենց ուղեղային զարգացման աստիճանին համեմատ։ Զգացականութիւնը, շարժումը, խօսքը, բանականութիւնը, նկարագիրը, հոգին՝ ինքնուրոյն և անկախ գոյութիւններ չեն, բոլորն ալ գործող ուղեղին արտայայտութիւններն են, իսկ այն, մեր մարմնին հետ կը ծնի, կը կազմաւորուի, կը վերջանայ։ Մարդկային ուղեղը արդիւնքն է դարերու ընթացքին տեղի ունեցած **բնախօսական** և **գիտական** զարգացումին»⁷։

Նման ըմբռնում որոշակի փոփոխակներով ի հայտ է գալիս նաև հետագա փիլիսոփայական իմացության մեջ։ Այսպէս, անգլո-ամերիկյան մտածող **Գրեգորի Բեյթսոնը** (1904-1980) համոզված էր, որ միայն մոնիզմն է ի վիճակի տալ մարմնի և բանականության փոխհարաբերության խնդրին այնպիսի լուծում, որը կարող էր հաղթահարել կարտեզիանական դուալիզմը։ Ըստ նրա՝ «բանականությունը և բնությունը կազմում են անխուսափելի միասնություն, որում գոյություն չունի մարմնից առանձին բանականություն և չկա իր ստեղծածից առանձին Աստված։ Կանոնները այդ ժամանակ կատարելապէս հստակ էին՝ գիտական մեկնաբանություններում չպետք է օգտագործվեն ո՛չ բանականություն, ո՛չ աստվածություն և վերջավոր նպատակի հղումներ չպետք է արվեն։ Բոլոր պատճառական կապերը պետք է փոխվեն ժամանակի ընթացքում, ընդ որում, չկա ապագայի ոչ մի ազդեցություն անցյալի կամ ներկայի վրա»⁸։

Ինչպէս արդէն նշվել է՝ ըստ Վունդտի ուսմունքի, մարդկության հավաքական էության ընդերքում **առկա է** նրա գոյընթացը բարեշրջող հիմնարար ներուժ, որի հետևողությամբ Շանթը կյանքի, գոյի ընթացքն ընկալում էր որպէս **հարատև գործունեություն, պրոցես, պայքար**։ «Որովհետև կռիւ է կեանքը մինչև իր վերջին պահը։ «Սուրբ կռիւ» մը... առանց որուն կեանքը, մարդիկ, իմաստ և արժէք պիտի չունենային։ Ան որ չուզեր կամ չի կրնար կամ չի շարունակեր կռուիլ, անհատ ըլլայ թէ ազգ, կը կործանուի,

5 Մուշեղ Իշխան, Լևոն Շանթ մանկավարժ, «Ակօս», Պէյրուք, 1952, N 2-3, էջ 75:

6 Շահինեան Գ., Տպագրութիւններ Լևոն Շանթէն, «Ակօս», Պէյրուք, 1952, N 2-3, էջ 220:

7 Իփէկեան Հուրի, Կեանքը մերն է. ..., «Ակօս», Պէյրուք, 1952, N 2-3, էջ 253-54:

8 Մեջբերումները ըստ՝ **Սիգալով Ա. И.**, Бог и обратная связь в сетевой парадигме Грегориий Бейтсона, «Вопросы философии», 2004, N 6, էջ 1:

կը կորսուի անհետ, ավստասանքի իսկ արժանի չըլլար: Կեանքին, մարդոց, մահուան հանդէպ անզիջող եսականութեամբ անհատներն ու ազգերն են միայն՝ որոնք կը յաջողին ապրիլ, ստեղծագործել, տիրապետել և **յալիտեանականալ** (ընդգծումը մերն է, – Ա. Ա)»⁹:

Իսկ Հովհ. Թումանյանի բանաձևմամբ՝ այդ պայքարն արտահայտվում էր նաև գրականության ու գիտության մեջ, որ նույնպես «մեծ պատերազմ է, պատերազմ լույսի ու խավարի, որտեղ խնդիրը վճռում է ժողովրդի բարոյական մեծությունը» (6, 391): Թե՛ Շանթի, թե՛ Թումանյանի ըմբռնմամբ այդ պայքարը, այդ պատերազմը կյանքի բարեշրջության, մարդուն կատարելության տանող **կամքի** ներուժն է:

Այս պատկերացմամբ՝ Աստված ընկալվում է արդեն ոչ թե որպես մարդու ճակատագիրը ծրագրող և գործուն միջամտող արարիչ, այլ՝ **իդեալ**, որին պետք է հասնել հոգու բարձրագույն առաքինությունների համալսմամբ, քանզի կյանքն է կրում իր մեջ իր գոյընթացի, ինքնակազմակերպման ողջ ներուժը և լծակները: «Բայց այս է մարդուս կյանքի խորհուրդը,– գրում է Թումանյանը,– մենք պարտավոր ենք մեր **բանականությունը** զարգացնել և միշտ հառաջ ու հառաջ դիմել դեպի կատարելության սահմանները՝ դեպի Աստված, թեև երբեք չենք հասնելու» (9, 17):

Թումանյանի ըմբռնումով՝ տիեզերական **Մեծ Կյանքը** կկերտվի միայն էթնոսի խոր, վսեմ, բարձրակարգ զգացմունքների համադրմամբ (4, 311): Կյանքի տիեզերական բնույթը հարաշարժ է, որը անհատների և էթնոսների գոյաբանական մաքառումների շնորհիվ ձեռք է բերում բարեշրջական բնույթ և ուղղվածություն: Այդ իրողության մասնակիցները (անհատ, էթնոս) **գործով** են լոկ դառնում կենդանի, գործուն ներկայություն **Կյանքի** կերտման հավիտենական ընթացի մեջ: «Մարդու գործն է միշտ անմահ» (Հովհ. Թումանյան), իսկ Շանթը նախընտրում էր ասել՝ «Մարդու գործն է **լոկ** անմահ»¹⁰: Ազգը հարատևում և **անմահանում է** այս կերպ:

Շանթի ձևակերպմամբ՝ կյանքի իր նախանշած ուրվագծումը տաճարային արտահայտություն ունի: «Իմ տաճարիս հիմքը իմ բանականութիւնս պիտի ըլլայ, սիւները՝ իմ կամքս է ու գմբէթն ալ՝ ըլլալու է հաւատքս»¹¹: Ընդ որում՝ «Մարդս ինք միայն կրնայ շինել իր Աստծուն նուիրուած տաճարը»¹²: Այս ըմբռնումը տիեզերական կյանքի մոնիստական ըմբռնում է: Կյանքի համանման ըմբռնումն են համակարգի վերածել Լ. Շանթի և Հովհ. Թումանյանի իմաստասիրությունը և գեղագիտությունը: Հետագայում կտեսնենք, որ **կենսակերտումը** տիեզերքում **տաճարային** ուրվագծում ունի նաև Ամենայն հայոց բանաստեղծի պատկերացումներում:

Դրանով եվրոպական իմաստասիրական ուսմունքների յուրացումը զուտ տեսությունից դառնում էր նաև **մշակութային** իրողություն, երբ միահյուսվում էր տվյալ ազգի գոյընթացին, գործառականացվում այդ հյուսվածքում: Իհարկե, ազդեցությունների, մշակութային ներմուծումների համար անհրաժեշտ է, որ տվյալ պատմական իրականությունը և էթնոսը ունենան տվյալ օտար մշակույթը ազգայնացնելու ներքին պահանջումը, անհրա-

9 **Իփեկեան Հուրի**, Կեանքը մերն է..., «Ակօս», Պեյրութ, 1952, N 2-3, էջ 255:

10 Նույն տեղում, էջ 253:

11 **Լևոն Շանթ**, Երկեր, «Սովետական գրող», Եր., 1989, էջ 430:

12 Նույն տեղում, էջ 428:

ժեշտություն: Քանզի ըստ Մ. Լոտմանի՝ «Մշակույթը կառուցվածքային գեներատոր է, որը մարդու շուրջ ստեղծում է սոցիալական միջավայր, որն էլ կենսալորտի պես հնարավոր է դարձնում կյանքը, իհարկե ոչ օրգանականը, այլ՝ հասարակականը»¹³: Այդ անհրաժեշտությամբ են օտար մշակույթի տարրերը գործառնականացվում ազգային մշակույթի համատեքստում:

Յուրացվող ուսմունքները, մասնավորապես՝ Վ. Վունդտի տեսությունը, ըստ էության, մշակութային փոխակերպությամբ դառնում էին նաև էթնոսի գոյընթացը կարգավորող պաշտպանական մտակարգում (защитная рефлексия), իմացական կենսալորտ:

Խնդրի փեսանկյունից անհրաժեշտ ենք համարում հպանցիկ անդրադառնալ Շանթի կենսափմաստափրությանը փրված որոշ բացափրություններին:

Լևոն Շանթի կենսագիրներից և բազմաթիվ հետազոտողներից ոմանք նրա գրական, գիտական ժառանգությունը քննելիս շեշտում են, որ Գերմանիայում՝ Լայպցիգի, Ենայի, Մյունխենի համալսարաններում ուսանելիս, Շանթի ուսուցչապետն էր Վունդտը: Նրան դասավանդել է «աշխարհահռչակ Վիլիելմ Վունդտը»¹⁴, – նշում է Ստ. Թովչյանը: Իրականում այս իրողությունը լոկ հիշատակվել է: Մինչդեռ Շանթը հիմնավորապես էր ուսումնառել Վ. Վունդտի ուսմունքը, որի դրույթների ինքնատիպ գեղարվեստական փոխաձևության բացահայտումը միայն լիարժեքորեն կլուսավորի, նաև կիմաստավորի Շանթի ժառանգության կշռույթն ու արժեքը:

Մանկավարժության, կենդանաբանության, բնական գիտությունների և տարրագիտության մեջ «հետզհետե խորանալով, ամբողջ աշխարհայացքս կզգայի, որ նոր ձև կառնեք»¹⁵, – վկայում է նաև ինքը՝ Լ. Շանթը այդ տարիների իր ուսումնառության մասին:

Ուստի ֆիզիոլոգիական հոգեբանության կամ որ նույնն է՝ **պսիխոֆիզիկայի** դպրոցի ուսումնառությունն անտեսելը կամ շրջանցելը նշանակում է Շանթի գիտական, գեղարվեստական ժառանգությունը փորձել ձանաչել և բացատրել որոշարկող իմացաբանության համատեքստից անջատ, ինչն էլ չհիմնավորված, իրարամերժ, կամայական բացահայտումների, իմաստավորումների պատճառ է դարձել:

Պատճառն ակնհայտ է. Շանթի գեղարվեստական երկերը, ըստ էության, ընկալվել և վերլուծվել են առանց արմատական աշխարհայացքային նախադրյալների հստակեցման: Հետազոտողները նրա աշխարհայացքը հիմնականում փորձել են որոշակիացնել երկերում արտահայտված գաղափարները շեշտադրելու միջոցով: Այդ կարգի բացահայտումները, ըստ էության, ներկայացնողական–նկարագրական բնույթ ունեն. պարզապես մատուցվում են հեղինակի դատողությունները, պատկերացումները այս կամ այն խնդրի վերաբերյալ: Բնական է, որ հետազոտության նկարագրական կերպը հակում չունի բացահայտելու գեղարվեստի և դրա իմացաբանական հիմքերի

13 **Лотман Ю., Успенский Б.**, О семиотическом механизме культуры, «Труды по знаковым системам», т. 5, Тарту 1971, с. 146.

14 **Շանթ Լ.**, Երկեր, Եր. 1989, էջ 860:

15 Նույն տեղում, էջ 4:

միջև առկա պատճառա-հետևանքային կապերը: Հետազոտվող նյութը, ըստ էության, քննվել և բացատրվել է ինքն իրենով, որը բավարար չէր հեղինակի արվեստի և իմացաբանության համակարգը բացահայտելու համար: Թերևս դա է պատճառը, որ Շանթը շեշտել է՝ «**Քննադատներես ոչ որ կրցած է անցնիլ իմ մտածումիս սահմանեն անդին: Ամենն շատ հասած են անոր և այդքանը միայն** (ընդգծումը մերն է - Ա. Ա.)»¹⁶:

Քննվող խնդրի տեսանկյունից անհրաժեշտ ենք համարում մար- նանշել նաև շանթագիտության մի քանի փիրապետող միպոմներ:

Այսպես, անհարկի գայթակղություն է նկատվում Շանթի դրամատիկա- կան երկերը Ֆ. Նիցշեի կամապաշտությամբ, գերմարդու իղեալով, երբեմն էլ նրա արվեստը դիոնիսյան և ապոլոնյան հիմքերով պատճառաբանող ու տարբերակող նիցշեական «Ողբերգության ծնունդը երաժշտության ոգուց» սկզբունքի ազդեցությամբ քննելը:

Ջարմանալի, նաև հասկանալի հետևողականությամբ Շանթի հայացք- ները և ստեղծագործությունը նիցշեական ազդեցություններով բացատրող հետազոտողները, ըստ էության, շրջանցում են հեղինակի ուսումնառության **իրական** ոլորտները¹⁷: Նիցշեի կամապաշտությունը և շեշտված անհատա- պաշտությունը, անկասկած, ազդեցություն ունեցել են նաև հայ մշակույթի վրա: Սակայն անհարկի է այդ սահմանները եղածից ավելին ներկայացնե-

16 **Իշխան Մ.**, Երեք մեծ հայեր, Պէյրուք, 1952, էջ 84:

17 Շանթի հայացքների և ստեղծագործության վրա ունեցած նիցշեական ազդեցություններ է «տեսել» դեռևս Հ. Իփեկյանը «Շանթի գրական վաստակը» հոդվածում («Ակօս», Պէյրուք, 1952, ը տարի, N 2-3, էջ 39-63): «Ուժի և կամքի յաղթանակի փառաբանումն է այդ, ընդդէմ մարդկային պայմանադրական կամ բնագրական բոլոր զգացումներու», - գրում է նա «Ինկած Բերդի Իշխանուհին» դրամայի կապակցությամբ: «Այդ թատերակի ներքին էության թափանցելու համար, պետք է երթալ «Բարիի և Չարիի սահմաններն դէնը»: Նկատելի է, որ հետազոտողը հետևողականորեն խնդիրը մոտեցնում է Նիցշեի Գերմարդու տեսությանը:

Նման միտում առկա է նաև Օ. Թոփուզեանի հեղինակած «Շանթի աշխարհահայեացքը» հոդվածում՝ «Լ. Շանթի ըմբռնումը ընկերութեան անդամ անհատի մասին չափազանց կը մօտենայ Նիչէական գերմարդու տիպարին» («Ակօս», Պէյրուք, 1952, N 2-3, էջ 90): Նման գուցահետ քննությունը շարունակվում էր նաև հետագայում: Իրականում Նիցշեի Գերմարդը այն իղեալը չէ, որը որոշարկվում է Շանթի դրամաներում: Շանթի՝ և՛ իղեալը, և՛ դրան հասնելու միջոցը տրամագծորեն ներհակ էր Նիցշեի Գերմարդու գաղափարին: Կամապաշտ Նիցշեն իղեալին հասնելու համար ապավինում է կամքի զորացմանը, կամքի ներուժի գործարկմանը. «Ես չեմ գնում ձեր ճանապարհով, ո՞վ դո՞ք, մարմինը արհամարհողներ, դուք չէք կարող ինձ համար կամուրջ լինել դէպի Գերմարդը» (**Ֆրիդրիխ Նիցշե**, Այսպէս խօսեց Ջրաղաշտը, Baky, 1914, էջ 41): Մինչդեռ Շանթի իղեալը հասանելի է **կամքի մարումով**: Շանթը առաջադրում է իղեալին առաջանալ կամքի կվիետիզմի՝ մարման շնորհիվ: Հիշենք «Հին աստվածների» Վանահորը, որը քանդում է իր կառուցած Տաճարը՝ Իղեալը, քանի որ դրա կառուցման դրդիչը անգիտակցաբար եղել է իր անթեղած երբեմնի **սերը** Իշխանուհու հանդեպ:

19-րդ դարավերջի և 20-րդ դարակարգի «հայ հասարակական մտքի» վրա Նիցշեի ազդեցությունն է փաստում գրականագետ Ս. Թոփյանը, ըստ որի, հոռետես փիլիսոփայի գաղափարները մեր մշակույթի մեջ ստանում են «ուրույն մեկնաբանություն և այլ բովանդակություն՝ հարմարեցվելով, փոփոխվելով, տեղա- նացվելով»: Իսկ Հովհաննես Թումանյանը «իր հայեցակետից ընկալելով ու մեկնաբանելով Նիցշեին, ըստ էության, հանգում է տրամագծորեն հակառակ եզրակացությունների: Եվ դա բնավ էլ տարօրինակ չէ, որովհետև Նիցշեի միզանտրոպիան երբեք չէր կարող համատեղվել Թումանյանի խոր հումանիզմի հետ («Հայ քննադատության պատմություն», հատ. 5, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Եր., 1998, էջ 242): Գրակա- նագետի մեկնաբանությամբ, ըստ էության, ոչինչ չի հստակվում, որովհետև որոշակի չէ «իր հայեցակետը», իսկ **խորհրդային գրականագիտության «խորը հումանիզմ» կաղապարատիպը Հովհ. Թումանյանի կենսափնաատաստասիրության բացահայտման բանալի չէ**: Գրագետ չեն նաև մեր մշակույթի մեջ Նիցշեի իմաստասիրությանը «այլ բովանդակություն», «ուրույն մեկնաբանություն» վերագրող ձևակերպումները:

Խորհրդային թումանյանագիտության կողմից բանաստեղծի կենսափնաատաստասիրությանը տրված բռնա- գրութիկ, գաղափարախտականացված, պարզունակ որակումներով հագեցած գնահատականներով (ռեա- լիզմ, հումանիզմ, ժողովրդայնություն, սոցիալական խնդրադրություն, գյուղագրություն, պանթեիզմ և այլն) բանաստեղծի աշխարհայացքը «որոշակիացնելը» հետու է գիտական լինելուց:

լր: Այն հեռացնում է ճշմարտությունից:

Հետազոտողներից ոմանք հակված են անգամ Նիցշեի «Ողբերգության ծնունդը երաժշտության ոգուց» աշխատության ազդեցություն կամ համանմանություն տեսնել «Հին աստվածներ» երկի կառուցվածքում: Հայտնի է, որ Նիցշեն իր երկում արվեստի ծագումը բխեցնում էր բնության մեջ եղող երկու հակադիր գեղագիտական՝ դիոնիսյան և ապոլոնյան տարրերի փոխազդեցությունից: Դիոնիսյանը նա համարում է օրգիայի սկիզբ, որը դրսևորվում է հանդիսավոր շարժումների, ուրախության ու վշտի, վայելքի և սարսափի համակցությամբ և առաջացնում է մի հոգեվիճակ, ուր չքանում են իրական կեցության սահմանները, մարդու անհատականությունը և էությունը ձուլվում են բնությանը: Այդ վիճակի կենսաբանական դրսևորումը արբեցումն է, որին համապատասխանող արվեստը երաժշտությունն է:

Դիոնիսյանին հակադիր սկիզբը ապոլոնյանն է՝ հակումը ձևաստեղծության, որն արտահայտվում է անհատականության բարձրագույն մարմնավորմամբ, ինչի շնորհիվ էլ միահյուսվում են ցանկացած կարգի անսանձ մղումից մաքրված ազատությունն ու իմաստուն հանդարտությունը: Այդպիսին են պլաստիկ արվեստները: Այդ երկուսի համակցությունից, ըստ Նիցշեի, ծնվում է ատտիկյան ողբերգությունը, որից էլ ողջ հետագա արվեստը:

Այս ըմբռնման ու Շանթի «Հին աստվածներ» դրամայի հենքի միջև նմանության կամ ազդեցության եզրեր փնտրելը կարծում ենք՝ բռնազբոսիկ է: Լինելով Վունդտի դպրոցի հետևորդ՝ կարճը էր արդյոք Շանթն իր երկերում միաժամանակ հնչեցնել նաև նիցշեական ըմբռնումներ և գաղափարներ:

Հայտնի է, որ Վունդտը Նիցշեի փիլիսոփայությունը հատկորոշում է որպես տրամադրության փիլիսոփայություն: Վունդտի գնահատությամբ՝ հոռետեսությունը չափավոր լավատեսությամբ փոխարինելու է. Հարթմանի ջանքերի շնորհիվ է, որ ձևավորում է անցումը դեպի Ֆրիդրիխ Նիցշեն (1844–1900), որի փիլիսոփայությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ լոկ **տրամադրություն**:

Ըստ Վունդտի, հենց իր այս բնույթի պատճառով էլ Նիցշեի փիլիսոփայությունը չստացավ մշտական ձև և չունեցավ տրամաբանական հետևողականություն: Այն պոետի և մտածողի տրամադրության, ժամանակի ոգու և ժամանակի տիրապետող որոշակի հոսանքների արտահայտություն է, որն անդրադարձվելով տպավորվող անհատների հոգու մեջ, անդրադառնում է ընդհանրապես դարի տրամադրության վրա: Ըստ նրա, Է. Հարթմանի նմանողությամբ Նիցշեն ելնում է Շոպենհաուերի պեսիմիզմից:

Սակայն Է. Հարթմանը իր սխեմատիկ դոգմատիզմով կարողացավ պեսիմիզմը հաշտեցնել օպտիմիզմի հետ, մինչդեռ Նիցշեն ոչ միայն մերժում է տրորված ճանապարհ անցած ցանկացած փիլիսոփայական մտակառուցում, այլև ամեն մի կաղապար, որոնց հետ կարող են որևէ առնչություն ունենալ **մեթոդը** և **փիլիսոփայական ավանդույթը**: Նրա փիլիսոփայությունը արտահայտում է իր անձնական համոզմունքը, որն էլ միաժամանակ նրա ոգու տրամադրությունն է: Այդ պատճառով էլ այն ձևը, որը նա ստացավ Նիցշեի գործունեության ավարտին, առավելապես քան որևէ այլ համակարգ, ծնունդն է իր ժամանակի:

Նիցշեն հռչակեց անհատ անձի արժեքը և, ի հակակշիռ բարոյականության, կրոնի և պատմության ոլորտում ավանդույթի տիրապետության, առաջին պլան մղեց ազատ մարդու կամքը: Նիցշեական երկու դիպուկ արտահայտությունները՝ «տերերի բարոյականությունը» և «բոլոր արժեքների վերաբժնորումը» հատկապես ուժգին արտահայտվում են մեր ժամանակների արվեստում: Սակայն տրամադրության փիլիսոփայությունը որքան էլ ուժեղ հետաքրքրություն հարուցեր իր հանդեպ որպես իր ժամանակի մշակույթային վիճակի արտահայտչի, գիտության զարգացման համար ուներ, բնականաբար, ծայրահեղ դեպքում սուկ չնչին նշանակություն: Վ. Վունդտը նկատում էր, որ փիլիսոփայական մտածողության զարգացման վրա Նիցշեի փայլուն մտքերը, ըստ երևույթին, նույնպիսի նվազ ազդեցություն ունեն, որքան երբևէ ունեցել են Բլեզ Պասկալի «մտքերը» կամ Պիեր Բեյլի պարադոքսները¹⁸:

Մինչդեռ Շանթի դրամատուրգիան, նաև իմաստասիրական ու գեղագիտական հայացքները, ըստ էության, որոշարկվել են ոչ թե Նիցշեի փիլիսոփայության շեշտված անհատապաշտության, այլ ֆիզիոլոգիական հոգեբանության, կամ որ նույնն է՝ պսիխոֆիզիկայի համատեքստում, որը Շանթն ուսումնառել է Գերմանիայի համալսարաններում, ընդ որում՝ ուսումնառել համակարգված՝ այդ ուսմունքի իդեալիզմի ու բնագանցության ամբողջությամբ: Նիցշեն ծայրահեղ ինդիվիդուալիստ է, մինչդեռ այն ուսմունքը, որն ուսումնառել է Շանթը, տրամագծորեն հակառակ է անհատապաշտությանը. այն ունիվերսալիզմի՝ հավաքապաշտության իմաստասիրական հիմնավորում է: Այս առումով գրագետ չէ Շանթին անհատապաշտ համարելը: «Անհատապաշտ մըն է Շանթը, համոզուած եսապաշտ մը, որ իր ամբողջ կեանքի ընթացքին վարուած և ստեղծագործած է միայն իր եսին վստահելով»¹⁹, - գրում է Հուրի Իփեկյանը:

Կարծում ենք ընդունելի չէ նաև, երբ որոշ հետազոտողներ փորձում են պատճառաբանող եզրեր փնտրել Շանթի դրամաների պատմական բովանդակության և ժամանակի ընթացիկ քաղաքական, սոցիալական խնդրադրության միջև: Նման բնութագիրն առկա է Լ. Շանթին նվիրված «Ակօսի» բացառիկ համարում՝ «Առաելաբար այդ տարիներու հայ քաղաքական կեանքի վերիվայրումներու ազդեցութեան տակ՝ զարմանալիօրէն կ'ունենայ, կ'ստեղծէ ժամանակը՝ պրպտելու պատմութեան էջերը, գտնելու համար հայ յաղթապանձ անցեալը, հայ ուժն ու դէպի անկախութեան խոյանքը մարմնատորող դէմքեր: Կը գտնէ: Ու նոր շունչով և միշտ խորհրդապաշտ իր արուեստով՝ կը բարձրացնէ զանոնք հայ բեն»²⁰, - գրում է «Ակոս»-ի խմբագիր Հարություն Գազանձյանը:

Ակնհայտորեն **ջատագովարար** Շանթի դրամատուրգիան ընկալվում է որպես խորհրդապաշտորեն գեղարվեստականացված **քաղաքական իդեալ** հաստատող **ռոմանտիզմ**, որն իբր՝ պետք է պատճառաբանել իր հարազատ կուսակցության քաղաքական իդեալով և նախասիրություններով: Մինչդեռ, հայտնի է, որ անկախության խնդիրը Շանթը հետազոտել է և դիտում է

18 Տե՛ս Вундт Вильгельм, Введение в философию, под ред. А. Л. Субботина, СПб, 1903, էջ 209-210:

19 Իփեկյան Հուրի, Կենսաբանական գիծեր, նույն տեղում, 1952, N 2-3, էջ 254:

20 Յ. Գեղարդ, Կենսագրական գիծեր, նույն տեղում, էջ 14:

որպես ազգի գոյության անհրաժեշտ նախադրյալ և ազգերի անկախության և ինքնորոշման **դավանանքը** համարում է Նոր ժամանակների համաշխարհային պատմության զարգացման ուժով մակածված **գիտակցություն**: Շանթի պատմական թեմատիկայով ստեղծված դրամատուրգիան լոկ այս խնդրադրության համատեքստում և ֆոնի վրա բացահայտելը կարծում ենք թերի է, քանի որ անտեսվում են հեղինակի իմաստասիրությունը և պատմահայեցողությունը՝ որպես երկի տիպաբանությունը պայմանավորող հիմնարար պատճառակիրներ:

Հետագա շանթագիտության էջերում նույնպես նրա երկերի բովանդակության բացահայտումների գերագնահատված գործոն է դիտվում հեղինակի կուսակցական պատկանելությունը, Եվրոպայի, Ռուսաստանի, Մերձավոր Արևելքի ժամանակի քաղաքական անցուդարձին ՀՅԴ արձագանքները և առաջադրած խնդրադրությունը: Այդ պատճառով էլ հետազոտության շարադրանքում ի հայտ են գալիս կոնկրետ երկի բովանդակության վերլուծության և ներկայացվող քաղաքական համատեքստի անհամատեղելիություն կամ բռնազբոսիկ փոխապայմանավորվածություն:

Ավելին՝ Շանթի պատմահայեցողության և իր դավանած կուսակցության գաղափարախոսության միջև հաճախ է երևան եկել անհամատեղելիություն: Այդ կապակցությամբ ահա թե ինչ էր գրում Սիմոն Վրացյանը: Երբ Շանթը կարդացել է «Շղթայվածը» երկի ձեռագիրը՝ «Խոստովանում եմ, որ իմ վրայ թատերախաղը աննպաստ տպաւորութիւն արաւ. նա բոլորովին չէր համապատասխանում մեր այն ժամանակուայ տրամադրութեան, **մեր ընկերվարական գաղափարներին**: Ես այդ իմաստով էլ արտայայտուեցի: Որքան յիշում եմ նույն իմաստով արտայայտուեցին և Ռ. Դարբինյանը, նաև Նիկոլ Աղբալեանը, թէև վերջինս աւելի ծանրացաւ գրական արժանիքների վրայ: Ընդհանուր առմամբ «Շղթայուածը» ներկաներին չգոհացրեց»²¹:

Ռուսական հեղափոխության ժամանակներում ծնված այս երկն արտահայտում էր Շանթի հեզնական վերաբերմունքը հեղափոխության և դրա գաղափարախոսության նկատմամբ: Հեզնանքը հեղինակի արձագանքն էր այդ գաղափարախոսությանը՝ կյանքի **բարեշրջության** ուսմունքի տեսանկյունից: Կամապաշտական իմաստասիրության պատմահայեցողության համար հաղթահարված էին այլևս իրականության հակասությունները դասակարգերի պայքարով լուծելու պատկերացումները:

«Շղթայվածը» երկի հերոսը՝ Արտավազդը, մարմնավորում է ազատություն և արդարություն կերտող **ուժը**, որը, ըստ Շանթի, մարդու էության խորքերում է, սակայն ես-ի կամային իշխանության տակ՝ որոշակի կապանքներով կաշկանդված: Այսինքն՝ տիեզերակերտ այդ ուժը մարդու էության մեջ է, և այն **նոր կյանքի** ներուժ հնարավորությունն է: Այն ի վիճակի է դառնալ «կյանքի տերը, կյանքը կազմակերպող սկզբունքը»: Սակայն, որպեսզի այդ **«սուրբ սաղմը** մարմնանա...», «պիտի գա շղթաները փշրող **նոր ցեղ ու նոր ձեռքեր**»²²: Մինչդեռ հեղափոխական շարժումները որդեգրելով այդ սկզբունքը՝ իրենց պայքարով իրականությունը վերածում են քառսի, այրում, ոչնչացնում են ամեն ինչ, սակայն մոխիրներից կրկին հառ-

21 Վրացեան Սիմոն, Շանթի հետ, «Ակօս», Պեյրուք, 1952, N 2-3, էջ 28:

22 Շանթ Լևոն, Երկեր, Եր., «Սովետական գրող», 1989, էջ 567:

նում է հինը՝ նույն կերպարանքով, նույն կազմակերպվածությամբ: Այս իմաստով կատարելության իդեալին, արդարության, հավասարության ժամանակներին հասնելու ուղիները, ըստ բարեշրջական ուսմունքի, **հեռավոր ապագային** են պատկանում, և ստորին դասերին իշխանության հասցնելու հեղափոխական լուծում չեն ենթադրում:

Մինչդեռ ըստ Վունդտի՝ պատմահայեցողության «պատմականը» իր էությամբ խորապես օնթոլոգիական է, ոչ թե ֆենոմենալ՝ երևութաբանական: Այդ պատճառով էլ Շանթը հետևողականորեն հակված է բացահայտելու պատմության, գոյընթացի **խորքային, հիմնարար** պատճառակիրները, դրսևորման կերպերը՝ դրանց խարսխելով ազգի բարեշրջության և հարատևության հեռանկարը: Այդ առումով պատմության **խորքային** իմացությունը ևս դառնում է առաջընթացին նպաստող մշակութային գործոն: Քանզի ըստ Ռ. Քոլինգվուդի՝ «Պատմական միտքն ունի ևս մի պարտականություն. այն նաև պետք է հենց առաջընթաց ստեղծի: Քանի որ առաջընթացը պարզապես պատմական մտքի կողմից բացահայտված իրողություններ չի, այն ընդհանրապես ծագում է շնորհիվ պատմական մտածողության միջնորդության»²³:

Պատմության խորքային ճանաչողությամբ մեր իմացությունն առնչվում է կեցության ինչ-որ ընդերքային նախասկզբի, որով պատմության ընթացքը մեզ հաղորդ է դառնում և դառնում հասկանալի: «Պատմականը» համաշխարհային կեցության խորքային էության մասին՝ համաշխարհային ճակատագրի, մարդկային ճակատագրի՝ որպես համաշխարհային ճակատագրի կենտրոնական առանցքի **կետի** մասին որոշակի հայտնություն է. ««Պատմականը» նորմենալ իրականության հայտնությունն է: Մտեցումը նորմենալ «պատմականին» հնարավոր է մարդու և պատմության ամենախորքային կոնկրետ կապի, մարդու ճակատագրի և պատմական ուժերի բնագանց կապի միջոցով»²⁴:

Ըստ Շանթի՝ ազատության տենչը, ձգտումը ծնվում են մարդկանց **«հոգիներու թանձր խավարեն, ներքին անդունդներուն խորին խավարեն»**²⁵: Ուստի՝ «Դուռ իրավունք չունիս մարելու այդ ձայնը, դուռ իրավունք չունիս խեղդելու, մեղքնելու **հոգիի** ամեն շարժում, ամեն ձգտում և չեն կրնար, անոր խոսքը մեր բոլորի **հոգիներեն է**, որ կուգա»²⁶: Վունդտի հետևողությամբ, Շանթը օնթոլոգիան՝ գոյաբանությունը պատճառաբանում է հոգեբանական գործոններով: Համանմանորեն Թումանյանը՝ «Կարոտից է առաջ գալիս ամեն բարձր բան: Իդեալներն ինչ են որ, - հոգու կարոտներ (9, 260) և «...միայն սրտով է, որ գեղեցիկ ու մեծ գործեր են կատարվում» (7, 95):

Շանթի դրամատուրգիայի և խորհրդապաշտական դրամատուրգիայի տիպաբանական համանմանությունը սոսկ երկրորդական է: Նրա դրամատուրգիան պսիխոֆիզիկայի համատեքստում մշակված որոշակի պատմահայեցողության արդյունք է: Նրա հերոսները լիարժեք հոգեբանություն ունեցող անձեր են, որոնց կամքով գործարկված կրքերի, ապրումների, նպատակների շնորհիվ պատմական մի իրավիճակը վերածվում է մի այլ իրա-

23 Коллингвуд Р., Идея истории, Москва, 1980, с. 319.

24 Бердяев Николай, Смысл истории, Москва, 2004, с. 21-22.

25 Շանթ Լևոն, Երկեր, Եր., «Սովետական գրող», 1989, էջ 564:

26 Նույն տեղում, էջ 580:

վիճակի: Հայտնի է նաև, որ այդ դպրոցի տեսաբանները առաջինն էին, որ **պատմությունը** մեկնաբանում էին որպես **հոգեբանական գործոններով պատճառաբանվող** երևույթ:

Այդ առումով՝ պատմական թեմատիկայով ստեղծված Շանթի դրամատուրգիան դիտարկելի է առաջին հերթին որպես պսիխոֆիզիկայի համատեքստում մշակված պատմահայեցողություն, ըստ որի՝ պատմությունը առաջ է շարժվում, ձև ստանում մարդկային **կրքերի**, պատմական անձերի **հոգեբանության** լծակներով: Պատմությունը շարժվում է անհատի մասնավոր նպատակներին ուղղված ձգտումներով, որոնք տարբեր մարդկանց մոտ տարբեր են:

Ըստ Վուհդտի՝ գոյություն չունեն առանձնապես ոչ մի առանձնահատուկ **սոցիոլոգիական** օրենքներ, որոնք համեմատելի լինեին բնական օրենքների հետ, ինչպես որ գոյություն չունեն առանձնահատուկ **պատմության** օրենքներ: Եթե գիտության խնդիրը հոգու մասին սկսում է այնտեղ, որտեղ սկսում է ի հայտ գալ մարդկային կամքը, ապա դրա վերջնական բացատրող սկզբունքները կարող են լինել միայն **հոգեբանության** սկզբունքները: Այդ իսկ պատճառով էմպիրիկորեն հաստատված օրինաչափությունների վերլուծությունը, այսինքն՝ պրոցեսների զարգացման արտաքին միակերպությունը պետք է շարունակվի այնքան ժամանակ, քանի այն դեռ չի հանգել հոգեբանական պատճառակցության հայտնի ձևերին²⁷:

Այստեղից՝ **հոգեբանությունը** դառնում է հոգու մասին եղած գիտությունների ընդհանուր հիմքը: Հոգեբանությունն անհրաժեշտ է, որ ազատվի փիլիսոփայության և բնագանցության հետ ունեցած կեղծ կապից և զարգանա որպես ինքնուրույն գիտություն, որով ավելի մեծ ծառայություն կմատուցի հոգու մասին եղած հատուկ գիտություններին²⁸:

Լևոն Շանթի գեղարվեստական ժառանգության հետազոտությունը, հաշվի առնելով վերջինիս եվրոպական մշակույթի համատեքստում որոշարկվելու իրողությունը, ենթակա է քննության նաև կոմպարատիվիստական՝ համեմատական գրականագիտության հետազոտական եղանակի հնարավորություններով: Հետազոտման այս եղանակը մասամբ արդյունավետ է 19-րդ դարի, նաև 20-րդ դարասկզբի հայ գրականության ուսումնասիրության համար, քանի որ այդ ժամանակաշրջանի գրողների աշխարհայացքը, ինչպես նաև նրանց երկերի տիպաբանական որոշ տարբեր մասամբ որոշարկվել են եվրոպական փիլիսոփայական ուսմունքների և մշակույթի համատեքստում:

Այսպես՝ Շանթի և նրա ժամանակի արևմտաեվրոպական դրամատուրգների (Իբսեն, Մետեռլինկ, Հաուպտման և այլք) զուգադրական քննությամբ բացահայտվում են ուսումնառության և հետևողության շերտեր, աշխարհայացքային, մշակութային առնչություններ, ազդեցություններ, երբևէ չբացահայտված տիպաբանական համանմանություն: Իհարկե, արևմտաեվրոպական ոչ համասեռ իմաստասիրությանը և գրական մշակույթին առնչվող Շանթի կենսաիմաստասիրության աղերսներն ինքնին ենթադրում են հետազոտության բազմաշերտ կառուցվածք: Նշված հեղինակների դրամատիկա-

27 Տե՛ս **Кениг Эдмунд**, В. Вундт. Его философия и психология, С- Петербург, 1902, էջ 139:

28 Տե՛ս նույն տեղում:

կան երկերի տիպաբանական ընդհանրություններն արդյունք են ինչպես մշակութային, գրական կապերի ու ազդեցությունների, այնպես էլ ընդհանուր մշակութային կենսոլորտի, նաև պատմական զարգացման համանման աստիճանի առաջադրած խնդրադրության: Այդուհանդերձ հարկ է խուսափել կամայականորեն վերագրված ազդեցությունները բռնագրոսիկ կերպով հիմնավորելուց: Առավել արդյունավետ է հետազոտությունը միտել իմաստասիրական, գեղագիտական ըմբռումների ու հայացքների ընդհանուր միջավայրը վերականգնելու ուղղությամբ՝ այն դարձնելով Շանթի դրամատուրգիայի բովանդակությունը և բնույթը առավել ամբողջականորեն բացահայտող հետնախորք:

Այնքանով, որ ժամանակաշրջանի տիրապետող իմացությունը և մշակութաստեղծ գիտակցությունը դրսևորվում են փոխներթափանցված, այդքանով Շանթի ստեղծագործության մեջ այն նույնպես արտահայտվում է բազմաշերտ դրսևորումով: Ուստի եվրոպական հիշյալ դրամատուրգների ստեղծագործության հետազոտության փորձի և արդյունքների հիման վրա համեմատական քննությամբ կարելի է բացահայտել Շանթի ստեղծագործության չեշտադրված առանձնահատկություններ և նրբերանգներ, սիմվոլիստական և հոգեբանական դրամատուրգիայի հետ ունեցած որոշակի առնչություններ:

Մակայն անհրաժեշտ է հաշվի առնել, որ Շանթի ուսումնառած ուսմունքի և խորհրդապաշտության միջև առկա է **իմացաբանական** արմատական տարբերություն: Ըստ սիմվոլիզմը հետազոտողների՝ խորհրդապաշտ հեղինակները միայնակ որոնողներ են, որոնց ստեղծած արվեստը տոգորված է բարոյական կատարելագործման ուսմունքներով, ծայրահեղ անհատապաշտությամբ, անձնականությամբ: Բնութագրական է նաև ինքնահայեցողությունը, հագեցված նիցշեականությունը, տպավորությունների ակնթարթայնությունը դրամատիկական կոմպոզիցիայի տիրապետող սկզբունք դարձնելու միտումը և այլ տիպաբանական բնութագրիչներ, որոնցով որոշարկվում է խորհրդապաշտական դրամատուրգիայի և դրա թատերականացման տիպաբանությունը:

Սիմվոլիստական դրամատուրգիայի տիպաբանությունը հետազոտողները բացահայտել են նաև, որ այդ եղանակով ստեղծված թատերգությունը հոգեբանական չի այլևս, այլ սխեմատիկ է, խուսափում է հերոսի հոգեբանության լիարժեք յուրացումից, ռեալ խոսակցական հնչերանգներից, տրամաբանական շեշտերի փոխարեն փնտրում է միստիկականը, բնական ժեստերի փոխարեն տալիս է իմաստին չհամապատասխանողը: Նման պարագայում մարում են անհատական գծերը, գործող անձը դրամայի զարգացումը կազմակերպող կենտրոնը չէ այլևս:

Սիմվոլիստական թատրոնը, համարում են, ըստ էության ոչ թե դերասանի, այլ ռեժիսորի թատրոն, որտեղ դերասանի խնդիրն է դերը հնարավորինս սոտեցնել խամաճիկի, սուբյեկտի, նշանի, այսինքն՝ հեռացնել կենդանի մարդուց և այն դարձնել դիմակ: Ըստ սիմվոլիզմի իմացաբանության՝ էմպիրիկ իրերի, իրադարձությունների ոլորտը բարձրագույն ռեալությունների աշխարհի արտացոլանքն է լոկ: Այդ պատճառով էլ սիմվոլիստական թատերգությունների գործող անձերը, երևույթները իրական ռեալություն-

ների նշաններն են սուկ, որը ենթադրում է համապատասխան գեղարվեստականացում և թատերականացում:

Տեսաբանները նշում են նաև, որ ռոմանտիզմից փոխանցված ժառանգությանը զուգահեռ՝ սիմվոլիզմը գերազանցապես հակված էր զգայական ընկալումների սահմաններից և հնարավորություններից անդին **ինքնին իրերի** ոլորտին, **էությունականությանը** հասու լինելուն: Բանաստեղծական սիմվոլը դիտվում էր որպես առօրեականության քողը պատռելով՝ աշխարհի վերժամանակային իդեալական էությանը և դրա **տրանսցենդենտ** Գեղեցկությանը հասու լինելու առավել հզոր միջոց: Այդ առումով սիմվոլիզմը դուալիստական է. այն աշխարհը յուրացնում է երկու պլանով՝ **իմանենա** և իմացությանն անմատչելի **տրանսցենդենտ**, ինչն էլ պայմանավորում է սիմվոլիստական դրամայի երկպլանայնությունը, որի հյուսվածքում գործողությունը զուգահեռաբար ծավալվում է երկու աշխարհներում:

Մինչդեռ հայտնի է, որ պսիխոֆիզիկայի ուսմունքը չի ընդունում **վերժամանակային էությունը**, սուբստանցիան որպես գոյություն ունեցող սուբյեկտի՝ անձի, ընդունվում են միայն պրոցեսները: Սակայն, եթե չի ընդունվում, չկա սուբստանցիա, ապա խոսք չի կարող գնալ տրանսցենդենտալիզմի մասին, հետևաբար մղումը դեպի **Անկարելին** իմացաբանական այլ պատճառաբանություն է ենթադրում: Այդ կարգը՝ սուբստանցիան, իմացության մեջ Վունդտը համարում է մարդու անմահության ձգտման արդյունք:

Ըստ Վունդտի՝ հոգեբանական վերլուծությունը պարզում է, որ ներքուստ ապրումների կապվածության միասնությունը պայմանավորված է բացառապես **կամային** գործունեությամբ: Նա հիմնավորում է, որ հոգու սուբստանցիալ ըմբռնումը ծագել է ոչ թե տվյալ ներքին փորձի էմպիրիկ կապը լրացնելու ձգտումից, այլ անձի անհատականության անմահության պահանջից²⁹:

Այս ըմբռնումը հիմնավորում էին 19-րդ դարի երկրորդ կեսի դրապաշտ փիլիսոփաները՝ կարևորելով աշխարհի, մարդու հետազոտման առարկայական, **գիտական** եղանակի առաջնայնությունը, քանի որ, ըստ նրանց, մարդու հոգեբանության, վարքի սուբստանցիալ պատճառաբանությունն իմացությունը խձձում է անխուսափելի հակասությունների մեջ: Դրապաշտական գիտական հետազոտությունների շնորհիվ տիրապետող է դառնում իրապաշտորեն մտածելու և ճանաչելու կերպը, որի համատեքստում էլ Վունդտը քննում է կրոնի փիլիսոփայության հիմնական հարցադրումների հիմքերի հավաստիությունը:

Հենվում են արդյոք կրոնական համոզմունքները, ըստ Հայտնությունական կրոնի ոգու, որոշակի փորձի տվյալների վրա, կամ էլ, ինչպես հավաստում է թեոլոգիական ռացիոնալիզմը՝ որոշակի տրամաբանական ապացույցների վրա: Երկու ըմբռնումներն էլ, ըստ Վունդտի, ձիշտ չեն: Ըստ նրա՝ պարզունակ է և քննություն չի բռնում այն արմատական դրույթը, թե Աստված անմիջականորեն խառնվում է իրերի բնական ընթացքին, կամ ի հայտ է գալիս մարդկային ձակատագրերի մեջ: Իմացական արժեք չունեն նաև Արարչի գոյության օգտին տրվող բացատրությունները, քանի որ Աստծուն ջանում են ներկայացնել որպես առկա աշխարհակարգի տրանսցենդենտ

29 Տե՛ս **Кениг Эдмунд**, В. Вундт. Его философия и психология, С- Петербург, 1902, էջ 155:

պատճառ և այդ կերպ կրոնական գաղափարներին տեղ ապահովել աշխարհի ճանաչողության մեջ: Եվ որպես այդ իմացության պայման, նրանք կարող են մեզ տալ, բնականաբար, լոկ հասկացություններ, որոնք նույնպես ունեն դատողական հասկացության բնույթ:

Հետևաբար, Աստված ռացիոնալիստական մտածողությանը ներկայանում է իրականում ոչ թե որպես աշխարհի հիմք, պատճառ, այլ այդ աշխարհի բաղկացուցիչ մաս և բացի դրանից նա ոչ մի կապվածություն չունի կրոնական գիտակցության իրական բովանդակության հետ: Բանականության գաղափարներն ապացուցելի չեն: Այդ դեպքում առ Աստված եղած հավատի հիմնավորմանը մնում է մի հնարավորություն, այն, ինչ Կանտը համարում էր **բարոյական ապացույց**: Ըստ Վ. Վունդտի՝ «Աստծո գաղափարը ծագում է որպես մարդկության բարոյական իդեալի պահանջվելիք հիմնավորման համար, որը ենթադրվում է որպես մարդկության զարգացման վերջին արգասիք, և վերջինս զուտ հարաբերական անսահմանությունից մինչև բացարձակ անսահմանության աստիճան ընդարձակվելու համար»³⁰:

Այս երևույթը **Հովհ. Թումանյանը** բնութագրում է համանմանորեն. «Մարդկային **բարքն է** հիմքը բոլոր կրոնների ու օրենքների և ամեն ժամանակ ժողովուրդները իրենց պաշտած Աստծո գահը դրել են նրա վրա, և հենց իրենք աստվածները եղել են ու են բարքի, բարոյական հասկացողության բարձրագույն զարգացումն ու կատարելությունը: Բարքի խնդիրը մարդկային առաքինությունների խնդիրն է, հոգու, սրտի, խղճմտանքի մեծ խնդիրն է: Լավ ու վատ բարքիցն են ծնունդ առնում կյանքի մեջ բարիքն ու չարիքը թե առանձին անհատների, թե ազգերի և թե ընդհանուր աշխարհքի համար» (7, 127): Մի այլ առիթով՝ «...Մինչդեռ {քրիստոնյայի} մեկի պաշտամունքի կենտրոնը **բարոյականությունն է**, մյուսի իդեալը ազատ ու արդար հասարակարգը, իմ և իմ նմանների պաշտամունքի առարկան **գեղեցիկն է**», «Բայց ես **քչերի հասկացած գեղեցիկն եմ** ասում» (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.) (7, 491): Արմատական այս ըմբռնումը նույնպես կարևոր է Թումանյանի աշխարհայացքը և ստեղծագործությունը առավել հստակ ընկալելու համար:

Այժմ շարունակենք դիտարկել Վունդտի գաղափարների ընթացքը: Այնուհետև,– շարունակում է Վունդտը,– հարց է ծագում հարաբերականորեն առավել ճշգրիտ որոշել Աստծո գաղափարի բովանդակությունը: Եթե բացառվեն մարդկության բարոյական իդեալի առնչությամբ Աստծո գաղափարի մի քանի ընդհանուր բնութագրումներ, ապա գլխավորապես մնում է հարցը այն մասին, թե ինչպես պետք է պատկերացնել Աստծո հարաբերությունը աշխարհի հետ:

Վունդտը վստահորեն համոզված է, որ անհնար է պատկերացնել **աշխարհի հիմքը աշխարհի բովանդակությունից** լիովին անկախ, «նման այն բանի, որ հիմքը հետևանքի վրա մշտապես ազդում է նրանով, որ ինքը վերածվում է դրան, ճիշտ այդպես Աստծո գաղափարը կարող է պահվել միայն այն դեպքում, եթե Աստված մտածվի մեր կողմից որպես համաշխարհային կամք, իսկ աշխարհի զարգացումը՝ որպես Աստվածային կամքի և գործունեության զարգացում: Այս դեպքում Աստծո գաղափարը վերածվում

30 Մեջբերումը ըստ Кениг Эдмунд, նույն տեղում, էջ 174-75:

է «բարձրագույն համաշխարհային կամքի գաղափարի, որում մասնակցություն ունեն առանձին կամքերը, նրա կողքին ունենալով գործողությունների իրենց սեփական ոլորտը, նման այն բանին, որ նրան նրանք ունեն իրենց կողքին ընդհանուր կամքի սահմանափակ, էմպիրիկ ձևերի հետ»³¹: Այստեղից հետևում է, որ **սուպրանատուրալիզմը**, որ Աստծուն վերագրում է վերաշխարհային և գերաշխարհային կեցություն, նույնչափ սխալ է, որքան **պանթեիզմը**, որը նույնացնում է Աստծուն աշխարհի հետ, և որ պետք է դրանց փոխարեն դնել **պանենթեիզմը**, որը համարում է աշխարհը որպես անսահման համաշխարհային հիմքի, պատճառի **անկատար** արտահայտություն»³²:

Վունդտի այս ըմբռնումը հիմնարար և որոշարկող դեր է խաղացել Շանթի և Թումանյանի կենսասիմաստասիրության ամբողջացման համար:

Շանթի «Շղթայվածը» երկում առկա է համանման ըմբռնում, որը կապվում է բարեշրջության և նոր կենսակերտումների իդեալի հետ. «Պիտի ըսեք՝ Աստված է ստեղծեր մեր բնությունը: Բայց ո՞վ ըսավ ձեզի, թե **Աստված ավարտեր է արդեն իր ստեղծագործությունը: Չեք տեսներ՝ ինչ խեղձ, ինչ թերի աշխարք է սա, ինչ վայրի ու վայրիվերո արարչություն, և մենք բոլորս ինչ թշվառ ու հակասական արարածներ: Ո՛չ, դուք դեռ մարդ չեք, դուք դեռ այն մարդը չեք, որ Աստված ստեղծել կուզե. դուք դեռ մարդու մեկ նախնական նմուշն եք միայն: Աստծու առաջին փորձերը անասունեն մարդ ստեղծելու»³³: Այս ըմբռնումը որոշարկվում է Վունդտի իմաստասիրության տիեզերական բարեշրջության ուսմունքի համատեքստում:**

Համանման տեսակետի է հանգել նաև Հովհ. Թումանյանը՝ «**Բնությունը կենդանի է ստեղծել – մարդը հառաջադիմության արդյունք է**» (7, 170):

Ըստ Շանթի՝ արդարության, կատարյալ կյանքի իդեալը շատ է հեռու, քանի որ «մարդու ձևավորած աշխարհում դեռևս տիրում է Կյանքի դևը, Երկրի որդին՝ «կյանքի արարիչը, կյանքի ծնողն ու վարիչը», «տիրելու տենչ հնարողը»: Երբ «մարդը գազան է, կինը՝ անասուն», ինչը պիտի նորոգվի և ինչպե՞ս: «Տապալեցիք հին բռնակալը, եկավ նորը, կտապալեք նորը՝ կուգա հաջորդը»³⁴: «**Դեռ երկար, դեռ շատ է երկար այն ճամփան, որ քալեք պիտի**»³⁵:

Հիշենք նաև Հովհ. Թումանյանի՝ «Բերանն արնոտ Մարդակերը էն **անբան, ... Շատ հեռու է դեպի Մարդը իր ճամփան** (2, 34)»:

Ուղին, որ առաջադրում է Շանթի «Շղթայվածի» խոսափողը՝ Նաղաշը, ոչ թե մարդկության համընդհանուր հոգևոր նպատակներին, այլ՝ ես-ին ծանայող կամքի կվիետիզմի, կամքի մարման իմաստասիրությունն է: «Գիտցեք ոչինչ չեք շահելու դուք, մինչև որ չխորդակեք այդ ամենքը ծնող, այդ ամենքը սնող մայր բռնակալը, միակ բռնակալը, բուն, իսկականը»:

–Ո՞վ է: Ո՞վ է: Ըսե՛: Ցույց տուր: –Կըսեմ: Եթե ազատության եք ձգտում,

31 Նույն տեղում:

32 Նույն տեղում, էջ 175-76:

33 **Շանթ Լևոն**, Երկեր, Եր., 1989, էջ 564:

34 Նույն տեղում, էջ 563:

35 Նույն տեղում:

«Ընկձեցե՛ք այն բռնակալը, որ կտիրե ձեզ մե ամեն մեկուն կրծքին տակ, մեռցուցե՛ք ձեր մեջի բռնակալը», «Ձեր հոգիներուն թավ խավարին մեջ թափառող այն հզոր, այն անգուսպ բռնակալը, որ կուզե իշխե ամենուն վրա...»³⁶: Բացասելով սուբստանցիայի, գոյավոր սուբյեկտի գաղափարը և ընդունելով միայն պրոցեսները՝ Վունդտը կարծում է, որ ի վերջո իրական կեցությունը **հոգևոր գործունեությունն է**, մասամբ անհատական, մասամբ կոլեկտիվ, որը ստեղծում է անհարաբերական, բացարձակ հոգևոր արժեքներ՝ գիտություն, արվեստ, կրոն, հատկապես՝ **պետություն**:

Ըստ Վլ. Սոլովյովի՝ նշված անհամասեռ տարրերը Վունդտի համակարգում ներքին միասնության չեն բերված որևէ առանցքային գաղափարի շուրջ: Արգասավոր տպավորություն է գործում լոկ հեղինակի բոլոր դատողությունների վրա ճախրող բարձրագույն **էթիկական** ոգին՝ անշահախնդիր ծառայությունը մարդկության համընդհանուր հոգևոր նպատակներին, որը Վունդտը համարում է միակ ճշմարիտ բարիքը³⁷:

2. Հովհ. Թումանյանի կենսափմաստասիրության ուրվագիծ

Նա մեծ էր ավելի, քան եղավ:

- Երկնքի նման ընդարձակ,

Օվկիանի նման՝ իր ոգին

ընդգրկել էր կյանքը անեզր³⁸:

Եղիշե Չարենց

Էվոլյուցիայի, առաջադիմության, մարդու կատարելությանը նպաստող բարեշրջական ուղիների, միջոցների այն մտակարգումները, որոնք ուսումնառվել, նաև՝ յուրովի զարգացվել են Շանթի և Հովհ. Թումանյանի կենսափմաստասիրության շրջանակներում, նույնպես սերտորեն առնչվում են մարդկության համընդհանուր հոգևոր նպատակներին անշահախնդիր ծառայության գաղափարի հետ: Հովհ. Թումանյանը **բնագանց** մտածող է, որի միտքը մղված է մշտապես կյանքի և տիեզերքի կապին, միասնությանն ու այդ **խորհրդի** ճանաչմանը:

Ի դեպ, գոյի հարընթաց հյուսվածքում, բնագանց մտածողության գործառույթն **անցավորի** և **անանցի, հայտնիի** և **անհայտի** միասնության, նրանց միջև գործող անզգայելի փոխապայմանավորվածության որոշակիացումն է: Կյանքի և տիեզերքի համընդգրկուն ամբողջության, միասնության էնտրոպիան՝ անորոշության չափը, նվազեցնելու ջանքը բնագանցորեն մտածողի հոգեբանությունը հաճախ է համակում իմացության անգործության տվայտանքով. «...անցավորն ընկել է իմ սրտից, իսկ **անանցի** հետ կապված չեմ դեռ, **անհայտը**, որ պետք է ունենա ոգևորված գրողը, դեռ խավար է, մութն է ինձ համար, ու... թափառում է իմ հոգին: Այդ անհայտը, կամ ավելի ճիշտ՝ **իմ անհայտը**, գուցե հենց այն «Վեր»-ն է, որ ես մեծատառով հիշատակել եմ «Ընկերիս ոտանավորի մեջ»: Այդ **հեռու**-ին հասնելը կամ խա-

36 Նույն տեղում:

37 Sև Ս Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. Ф. Ефрона, т. 7, С.–Петербург, 1892, էջ 456:

38 **Եղիշե Չարենց**, Լիրիկա, «Հայաստան» հրատ., Եր., 1967, էջ 198:

վարը պարզելը հնարավոր է, իհարկե միայն զարգացումով, այնպիսի զարգացումով, որ ես երբեք ունենալու չեմ և միշտ **թափառելու է իմ հոգին**» (9, 439):

Վունդտն այս երևույթը բացատրում էր այսպես: Մտածողությունը բարձրագույն աստիճանում դուրս գալով փորձի սահմաններից՝ միտվում է արդյունքները ավարտել բացարձակ ամբողջականության (totalitat) և բացարձակ (տարրական) միասնության ուղղություններով, որից էլ համադրվում են կոսմոլոգիական, օնոլոգիական և հոգեբանական գաղափարներ, որոնց մի մասը Վունդտը համարում էր **վարկածներ**, որոնք մշտապես մնալու են որպես այդպիսին³⁹:

Սակայն Հովհ. Թումանյանի իմաստասիրությունը, նաև գեղագիտությունը որոշակի աղերսներ ունեն Վունդտի կամապաշտական ուսմունքի **փորձով** ճանաչելի շերտերի հետ: Դա ժողովուրդների հոգեբանության, հավաքական կամքով ստեղծված մշակույթի իմացությունն է և դրա կիրարկումը կյանքի բարեշրջության պրոցեսում:

«Խոսքեր ու ձևեր կան, որ իրենց մեջ ամբողջ պատմություններ են պարունակում: Էդ տեսակ խոսքերը միայն **հանձարները** կարող են գտնել, մին էլ **ժողովուրդները**, որ հազար-հազար աչքերով, հազար-հազար ականջներով, հազար-հազար խոսքերով երկար տարիների ընթացքում նայում, լսում, քննում ու դատում են կյանքը ու վերջը հանում են մի կարճ եզրակացություն... (ընդգծումները մերն են - Ա. Ա.)» (6, 208): Եվ «անողոր» ու «անմերժելի» են այդ եզրակացությունները:

Աշխարհակարգի Թումանյանի ուրվագծումը, ինչպես նշել ենք, նույնպես ունի տաճարային կառուցվածք, որտեղ անհրաժեշտ գործառույթ ունի էթնոսի, ազգի ոգին՝ **հավաքական կամքը**, որը անհատական կամքի նման արժեքաստեղծ է: Ավելին, Թումանյանի գեղարվեստական ժառանգությունը սերտորեն կապված է հենց այդ արժեքներին (առասպել, հեքիաթ, էպոս և այլն), և այդ կապը ընկալելի է դառնում Մեծ իդեալի կերտման գործում **հավաքական կամքի** դերառույթով:

Հարց է ծագում՝ կարելի է խոսել **ընդհանուր կամքի** մասին այնտեղ, որտեղ կա լոկ անհատական կամքերի գումար: Ի վերջո՝ հանրությունը իրարից անկախ անհատների պարզունակ ագրեգատ չէ: Վունդտը հիմնավորում է, որ ընդհանուր կամքն ունի ոչ պակաս ռեալություն, քան անհատական կամքը. մասնավոր կամքի նմանողությամբ, ընդհանուր կամքը կատարում է կամային գործողություններ և ի հայտ է բերում իրեն: Այն իրականություն է այնքանով, որ անհատը մշտապես միանում է այդ հոգևոր, յուրահատուկ կամային միասնությանը: Ընդհանուր կամքը փոխկապակցված անհատական կամքերի դրսևորում է, ընթանում է բազմաթիվ կամքերի համընկնումից, և չի դիտարկվում որպես կյանքը շարժման մեջ դնող ինչ որ մի ընդհանուր վերկամային միատիկական ոգի՝ տարածված առանձին անհատների վրա: Ընդհանուր կամքը ուժ չի, որի առաջ անհետանում է առանձին կամքը, այլ առավել ընդարձակ **բարձրագույն միասնություն** է, որն իրականացվում է որպես առանձին կամքերի փոխազդեցության

39 Sliu Соловьев Вл., Вундт (Вильгельм Макс Вундт), Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. Ф. Ефрона, т. 7, С.-Петербург, 1892, էջ 455-456:

արդյունք, և ներկայացնում է ոչ թե **ելակետը**, այլ՝ **հոգևոր զարգացման նպատակը**: Այդ պատճառով էլ մարդկային կամքերի համընդգրկուն միասնության գաղափարը ներկայանում է ոչ այնքան որպես գաղափար, որքան՝ իդեալ⁴⁰:

Վունդտի հետազոտություններում հասարակական գիտակցության առանձին ձևերի ծագումը (միֆ, կրոն, լեզու, սովորույթ, բարոյականություն, պետություն, քաղաքակրթություն ստեղծելու հակում և այլն) պատճառաբանվում է արդեն ոչ թե սոցիո-տրանսպանական, այլ անձի հոգեբանական գործոններով, նախադրյալներով՝ սկիզբ դնելով պատմության **հոգեբանական** պատճառականությանը պատմագիտության մեջ:

Պատմական էվոլյուցիայի առանձին օղակներն են միֆը, կրոնը, որոնք հոգևոր գործունեության արդյունք են, և որոնց ծագումնաբանությունը նույնպես հիմնավորվում է հոգեբանական պատճառներով: Միֆերը ստեղծվում են առանձին անհատների հոգևոր փոխադարձ գործունեությամբ, որի շնորհիվ էլ դառնում են պատմական էվոլյուցիայի օղակ:

Միֆը իր մի կեսով պատկանում է պատմությանը, հիմնականում հոգևոր մշակույթի պատմությանը, իսկ մյուս կեսով՝ հոգեբանությանը, էթնոսի առանձնահատուկ հոգեբանությանը. «Եթե ճշմարիտ է, որ էպոսը մի ժողովրդի ապրած կյանքի խտացումն է և եթե ճշմարիտ է», որ էպոսի հերոսները նրա հոգեկան և բարոյական կարողությունների մարմնացումն են», հետևաբար նրա մեծության ու կուլտուրականության չափանիշը՝ ապա հայ ժողովուրդը՝ հիրավի, մի մեծ {ու բարձր կուլտուրական} ժողովուրդ է, քանի որ Սասունցի Դավթի նման մի հոյակապ էպոս ունի» (8, 302):

Եթե լեզվի օրենքները ֆիզիոհոգեբանությունը բացահայտում է պատկերացումների զուգորդման օրենքների համանմանությամբ, ապա առասպելները դիտում է պատկերացումները զգացմունքներով մշակելու արդյունք, իսկ բարոյականությունը որպես կամքը գիտակցության սկզբնական տարրերին միակցելու հետևանք: Եթե անհատի գիտակցությունը զգայության և զգացմունքի ելակետային տարրերի ստեղծագործական համադրություն է, ապա ժողովրդական գիտակցությունն անհատական գիտակցությունների ստեղծագործական համադրույթ է, որն ի հայտ է գալիս վերանհատական գործունեության արդյունքների՝ լեզվի, առասպելների և բարոյականության մեջ: Իսկ այս ամենը անհատականացնում են **աշխարհագրական միջավայրը և պատմությունը**⁴¹:

Վունդտի հիմնավորմամբ մարդու մեջ, ինչպես և նրանից դուրս գոյություն չունի ոչինչ, բացի իր կամքից: Զուտ բանականությունը, Կանտի նմանողությամբ, նա համարում է «տրանսցենդենտալ ապերգեպցիա», որը որ չի տրվում փորձի մեջ: Մաքուր կամքն ինքնին մշտապես կմնար բովանդակությունից զուրկ. այն ենթադրում է իրենից դուրս գտնվող **պայմաններ**, ընդ որում՝ Վունդտը հակված է այդ պայմանները դիտելու որպես կամային գործունեություն, որի շնորհիվ անհատական առաջընթացից դեպի **հավաքական՝ ունիվերսալ**, հոգևոր առաջընթաց անցնելու հնարավորություն է

40 Sten Кениг Эдмунд, В. Вундт. Его философия и психология, С- Петербург, 1902, էջ 158.

41 Sten XIX-XX դարակգրի բուրժուական սոցիոլոգիայի պատմություն, Եր., Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1986, էջ 128-129:

ստեղծվում: Պայմանները ժողովրդի, հանրության հավաքական կենսագործունեությունն են, որը պայմանավորում է առաջընթացը և դառնում պատմական էվոլյուցիայի օղակ: Վերոհիշյալ տեսակետը այլազան փոփոխակներով շրջանառվում էր դարավերջի իմաստասիրական, գեղագիտական, մշակութաբանական շարադրանքներում:

Դարաշրջանի եվրոպական ուսմունքների մեծ մասին առհասարակ բնորոշ էր էկլեկտիզմը: Մասամբ էկլեկտիկ բնույթ է ձեռք բերում նաև այդ ուսմունքների յուրացումը, որն արդեն զուտ տեսությունից դառնում էր **մշակութային** իրողություն, երբ միահյուսվում է տվյալ ազգի պատմության ընթացքին և գործառնականացվում այդ հյուսվածքում:

Այսպես, **էկլեկտիկորեն է համադրվել նաև Հովհ. Թումանյանի աշխարհահայացքը, որում աշխարհագրական դետերմինիզմը, կուլտուրպատմականության սկզբունքը, էվոլյուցիոնիզմի տեսությունը միահյուսվել են համատիեզերական բարեշրջության իմաստասիրական հիմնավորումներին:** Հայ մշակութաստեղծ միտքը եվրոպական իմաստասիրական ուսմունքների զուտ ձանաչմանը զուգահեռ որոշակի նախապատվությամբ դրանք յուրացնում էր նաև ազգի գոյընթացին նպաստող դերառույթով՝ այդ ձանաչմանը փոխանցելով մշակութային բովանդակություն:

Եթե **աշխարհագրական դետերմինիզմի** ըմբռնումը հիմնավորում և մեծացնում է սերը և կապվածությունը հայրենիքի հանդեպ, շեշտում է մայրական դերառույթ ունեցող աշխարհագրական միջավայրի պատճառակիրները, ապա **կուլտուր-պատմականության** տեսությունը միասնացնում է **առանձնակի** մշակույթով ծավալվող ազգի պատմությունը, կենսագրությունը, **էվոլյուցիոնիզմի** ըմբռնումը լավատեսություն է փոխանցում ապագան կերտող կամքին և պատկերացումներին, իսկ **կյանքի տիեզերական բարեշրջության** խոհակարգումը էթնոսի գոյընթացն իմաստավորելու, համատիեզերական պաշտպանվածություն ներշնչելու հուսալի ապավեն է:

Հովհ. Թումանյանը մշակույթը բնութագրելիս հաճախակի է անդրադառնում աշխարհագրական միջավայրի պայմանավորող ազդեցությանը: **Աշխարհագրական դետերմինիզմի** տեսությունը Հովհ. Թումանյանի ժամանակներում այլևս նորություն չէր. այն հայ մտավորականությանը հայտնի էր դեռևս «Տյուսիսափայլի» ժամանակներից, երբ թարգմանվում էր Թ. Բոքլի «Քաղաքակրթության պատմությունը Անգլիայում» հանրահայտ աշխատությունը: Աշխարհագրական դետերմինիզմի ըմբռնումը հայ մտավորականությունը շրջանառել է նաև իմաստասիրական այլ համակարգերի համատեքստում (կուլտուր-պատմական դպրոց, նոր կանտակականություն և դրապաշտության այլազան արտահայտություններ):

Ըստ Թումանյանի շարադրանքի՝ «Լեռները պահպանողական բնավորություն ունեն: Նրանց շարքերով ասես թե աշխարհքը վերջանում է ու նրանց մեջն է ամփոփված լեռնցու համար ամեն լավ բան, նա հեռու չի գնում, չի թողնում իր հայրենիքը: Եվ աշխարհակալ չի առհասարակ: Կրոնների վնասակար ազդեցությունը, բաց տարածությունը, դաշտն ու ծովն, ընդհակառակը, քաշում է մարդուն, հետաքրքրում է հեռու հորիզոններով ու տանում է դուրս՝ արկածների և ընդհարումների: Կամ թե չէ այսինչ երկիրը գտնվում է հյուսիսային գոտում, մի անկյունում, կամ {թե չէ} մի կղզի

է մեկուսացած, իսկ մի ուրիշ երկիր ընկած է ժողովուրդների պատմական ճանապարհի վրա: Այս առանձնահատկությունները միշտ ազդել են ժողովրդի կյանքի վրա և բացատրում են նրա **{պատմությունը} բնավորությունը** (ընդգծումը մերն է- Ա.Ա.) թե ինչու այսպես է և չէր կարող լինել ուրիշ տեսակ» (8, 174):

«(Լեռնոտ երկրների ժողովուրդները աշխարհակալ չեն եղած, ավելի պահպանողական են եղած միշտ ու {ավելի հաստատ նստակյաց}: Դաշտային վայրերինը, ընդհակառակը, և ծովափներինը՝ ծովն ու դաշտը բաց տարածություն է, որ քաշում է նրան, հետաքրքրում է հեռավոր հորիզոններով, իսկ լեռնականի համար լեռների շարքով աշխարհքը վերջանում է արդեն և նրանց մեջն է ամփոփված ամեն լավ բան» (8, 209):

Հայկական բնաշխարհի առանձնահատկություններն են պայմանավորում հայ էթնոսի գոյընթացի հատկականությունը՝ «Էնտել են մեզ համար էն ամենը, ինչ որ մի ժողովրդի դարձնում են մեծ ու գեղեցիկ, էն ամենը, ինչ որ մի ժողովրդի կյանք ու ոգի են տալիս: ...Մայր Արաքսի ու Սրբազան Եփրատի հովիտները, որտեղ մեր քաղաքական կյանքն է զարգացել, հին ու նոր կրոններն են ծաղկել, մեր ազգային սրբությունները, մեր ազգային դպրությունը...» (8, 166):

Վահան Տերյանի մասին գրում է՝ «Ես եղել եմ էն երկնքին մոտիկ լեռնադաշտում, ուր ծնվել է Տերյանը, և կարծես թե նա լիքն է էն մշուշային թախիծով ու քնքուշ երազներով, որ բնորոշում են մեր տաղանդավոր բանաստեղծի քնարը» (8, 534):

Հովհ. Թումանյանի այս բնութագրումները թերևս հիշեցնում են նաև գերմանացի աշխարհագրագետ, կենդանաբան **Ֆրիդրիխ Ռաուցելի** «Քաղաքական աշխարհագրություն» հետազոտության (1897) մարդաբանական աշխարհագրության բնութագրումները: Սակայն Թումանյանի աշխարհայացքի բացահայտման առնչությամբ էական չէ, թե նա իմաստասիրական դր համակարգից կամ ստածողից է ուսումնառել այդ ըմբռնումը (Հեգել, Թ. Բոքլ, Հ. Թեն, Գ. Բրանդես, Է. Ռեկլյու, թե ժամանակի հայ մամուլի տեղեկատվությամբ): Այլ էական է այն, որ էթնոսի ինքնատիպ հոգեկերտվածքը հիմնականում պայմանավորող այս գործոնը շեշտադրելը ինքնաբավ գիտելիք և իրողություն չէ սոսկ, այլ **Մեծ կյանքի** իդեալը հիմնավորող նրա ըմբռնումներում ընկալվում է անհրաժեշտ գործառույթով:

Էթնոսի ինքնատիպ հոգեկերտվածքը պատճառաբանող **աշխարհագրական միջավայրը**, Թումանյանի իմացությամբ համադրված՝ մարդու և կյանքի **բարեշրջության** ուսմունքի համաձայն, գործուն պատճառակիր և կառուցակազմիկ բաղադրատարր է դիտվում **Մեծ կյանքի** արարման ճարտարապետության ուրվագծումներում: Սակայն հարկ է, որ կյանքի վեհագույն կենսակերտումի երկարատև ընթացքին չկորչեն «...ժողովուրդների անհատականությունը, առանձին ոգին, սեփական գույնն ու երանգը, էն ամենը, որ էնքան բնական են, ինչքան նրանց երկրի կլիման ու բնությունը և ինչով որ նրանք կենդանի են, գեղեցիկ են, մեծ են: Չէ որ ամեն ուժ սնունդ է առնում, զարգանում ու մեծանում իր **հարազատ կլիմայի** մեջ (ընդգծումը մերն է- Ա. Ա.), ու ինչքան էլ մեծանա, թեկուզ գլուխն էլ երկինք հասնի ու աշխարհքն առնի իր հովանու տակ, միշտ ոտը դրած է մի հողի

վրա, ու էդ հողը իր հարազատ հողն է, իր հարազատ աշխարհքն է» (7, 28): Ավելին, առանց այդ նախադրյալի իմաստագրկվում, գունագրկվում է տիեզերական կենսակերտումին մասնակից դառնալու իրողությունը. «Բանաստեղծի ոտը հարազատ ու իրական հողի վրա պիտի լինի, նրանից հետո միայն կարող է բարձրանալ, թեկուզ գլուխը մինչև երկինք հասնի» (7, 396):

Աշխարհագրական դետերմինիզմի ըմբռնումը Թումանյանի աշխարհայացքում լրացվում է էթնոսի հոգեկերտվածքը անհատականացնող երկրորդ գործոնով՝ **կուլտուր-պատմական սկզբունքով բացատրվող պատմությանը**: «Ինձ թվում է, - շեշտադրում է Հովի. Թումանյանը, - թե քաղաքական, ստրատեգիական և նույնիսկ էթնոգրաֆիական սկզբունքները կմասն խախուտ և անգործադրելի ժողովուրդների կողմից: Իբրև հաստատ, անդրվելի միակ հիմքը պետք է լինի **կուլտուր-պատմական սկզբունքը**: Ժողովուրդները շատ բան կարող են մոռանալ, բայց իրենց պատմությունը, իրենց կուլտուրան չեն կարող մոռանալ: Ու իրականությունը ապացուցանում է, որ կուլտուր-պատմական սկզբունքները ժողովուրդների համար առավել թանկարժեք են, քան թե էթնիկականն անգամ» (7, 368):

Կարլ Լամպրեխտի **կուլտուր-պատմականության** տեսությունը, որը այլազան փոփոխակներով յուրացվեց տարբեր մտածողների կողմից, հիմնավորում էր պատմության կայացման ներքին միասնականությունը և ամբողջականությունը: Մինչ այդ տիրապետող էր պատմությունը նշանավոր անհատներով պատճառաբանելու մտայնությունը, որով այն վերածվում էր այդ անձերի կենսագրապատումի: Ըստ կուլտուր-պատմական տեսության՝ սոցիալական կյանքի տարբեր կողմերն արդեն կարելի է համադրել **մշակույթ** հասկացության օգնությամբ, որն այս պարագայում մեկնաբանվում և ընկալվում է նյութական հարաբերություններին անմիջականորեն ներհյուսված, ժողովրդական կենսաձևի և հանրակեցության մեջ արտահայտվող ինքնաբերաբար, տարբայնորեն ձևավորված գիտակցություն: Մինչ այդ հասարակական կյանքի առանձին կողմերը միացվում էին մշակույթին զուտ էկլեկտիկորեն:

Կուլտուր-պատմական սկզբունքի լույսի ներքո էթնոսի կենսագրությունը՝ պատմությունը, նույնպես իմաստավորվում է բարեշրջական ժամանակի առանցքի վրա, **ապագայի իդեալի** հարաբերությամբ: Թումանյանն ընդգծում է կուլտուր-պատմական սկզբունքը, քանզի այն ներկայացնում է էթնոսի հավաքական կամքով և կենսափորձով ստեղծված բարձրագույն, ինքնատիպ որակները, արժեքները, որոնցով նա ի գորու է դառնալ գործող սուբյեկտ համամարդկային, այնուհետև՝ համատիեզերական գոյընթացում:

Մշակույթը արգասիք է էթնիկ հանրության գործունեության, նրա գոյաբանական հիշողությունն է, և միայն նրա ընդերքում կարող է ծագել, կարող է ընդունելի լինել գեղարվեստական ստեղծագործությունը որպես հասարակական երևույթ: Բանաստեղծի գնահատմամբ՝ «հոգեկան և բարոյական կարողությունները» մարմնացնող մշակույթը, որը այդ ազգի «մեծության ու կուլտուրականության չափանիշն է», ստանում է նոր խորհուրդ, առաքելություն իր խոսքն ասելու «ժամանակների և մարդկության համար» (8, 455): «Ամբողջ մարդկությունը մի ընտանիք է: Ժողովուրդները էդ մեծ ընտանիքի անդամներն են: Գնում են մի նպատակի, և ամեն մեկն ունի իր դերը» (8, 450):

Հենց այստեղ է, որ Թումանյանը հակվում է դեպի գրականությունը, հատկապես բանահյուսությունը, որը արտահայտությունն է հայ էթնոսի անհատական նկարագրի, որը, ըստ բանաստեղծի, **Գալիքի** կենսակերտման գործում կարող է էական դեր ունենալ: Թումանյանը իր ստեղծագործությամբ հայ ոգու երկնած մշակույթին փոխանցեց այլ խորհուրդ, դարձնելու համար հայ ստեղծագործ ոգին տիեզերական կենսակերտումների գործուն մասնակից, շինարար: Այստեղ է, որ Ամենայն հայոց բանաստեղծը իր ստեղծագործ հանձարի կնիքը դրեց այն ամենի վրա, ինչը մշակեց ժողովրդի ստեղծած բանահյուսական գոհարներից, նաև հանձարեղորեն ընտրելով **հավիտենության** կնիքը կրող արժեքներ: Տիեզերական կենսակերտման բարձունքից բնական է նման տարբերակող գնահատականը՝ «Կարծում են, թե էն է՝ հենց անունը հեքիաթ է, վերջացավ: Գրիմմի անունն էլ վրեն: Կարծում են հեշտ բան է հեքիաթ մշակելը: Գրիմմները հազիվ մի քանի հեքիաթ ունեն մշակված: Մնացածը ժողովրդական հեքիաթներ են, խառնած, աղավաղված ու փչացրած: ...Կարծում են դա հեշտ ու հանաք բան է: Դա գրականության մեջ ամենաբարձր արտահայտությունն է, ուր ամբողջը **հավիտենական** սիմվոլներ են: Եվ այժմ գրականության մեջ սիմվոլիզմը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ մի հանդուգն ձգտումն հեքիաթին մոտենալու» (10, 423–424):

Ազգի քաղաքական հզորության գործոնն այս համատեքստում էական չէ, քանի որ գուրկ է համամարդկային, համատիեզերական բարեշրջության հյուսվածքում դրսևորվելու, գործառվելու ներուժից: Կենսակերտումի տիեզերական բարեշրջության ֆերմենտը՝ խմորիչը և շինանյութը մշակույթային, բարոյական արժեքներն են, էթնոսի **ստեղծագործ** կարողությունները: **Մեծ կյանքի** տեսիլքին տանող ճանապարհին «Ժողովուրդների մեծությունը հայտնվում է իրենց հոգևոր կուլտուրայի մեջ» (10, 345), որը նրա ազգային ոգու ինքնաբերական արտահայտությունն է: Չմոռանանք, որ Շանյթը նույնպես ընդգծում էր, որ հայության կուլտուրական զարգացման պատմության հեռանկարը արգասիքն է «ցեղի ստեղծագործող ձիրքերի» (6, 401) գործության:

Հեքիաթով, առասպելով, էպոսով էթնոսը հյուսում է քառսից ինքնորոշվելու գոյընթացի իր մաքառումները, ձևավորելով մշակութային կենսոլորտ, պարզում իր ոգին **խավար** աշխարհներից **լուսավոր** աշխարհ դուրս բերելու կենսափորձ, բյուրեղացնելով կառուցակազմիկ հոգեկան, բարոյական այնպիսի մղումներ, որոնք մարդու գիտակցության և հոգեբանության ծալքերում հավիտենական արքետիպեր են, հետևաբար անհրաժեշտ անկյունաքարեր նոր Իդեալի կերտման համար: Սրանով է պատճառաբանվում Հովի. Թումանյանի հետևողական, **նպատակաուղղված** հետաքրքրությունը ժողովուրդների բանահյուսության հանդեպ:

Բանաստեղծի ըմբռնման համաձայն, իդեալական կենսակերտումը հարատև ընթացք է, որը ձև և բովանդակություն է ստանում էթնիկ ոգու բարձրակարգ մղումներով, ինչպես նաև մեծ անհատներով՝ «**բարձրագույն ռեալության**» ճարտարապետներով: Ժողովրդական ոգու բարձրակարգ դրսևորումները գործարկվում են ստեղծագործ **հանձարի** էության և մտքի համադրող գործությամբ և դառնում այդ իրականությանը հասցնող բարեշրջական ընթացի **օղակ**:

Այսպես է պատկերացնում Մեծ կյանքի իդեալի որոշարկման իրողությունը Ամենայն հայոց բանաստեղծը՝ «Ջարգացման ինչ աստիճանի վրա էլ որ լինի մի ժողովուրդ, ինչ պայմանների մեջ էլ որ ապրելիս լինի, այնուամենայնիվ ունի յուր առանձնահատուկ խոհերն ու խոկերը, յուր իդեալներն, յուր ուրույն կրթերն ու նրանց երգերը: Եվ այդ բոլորը հոսում են լայն տարածության վրա, վայրենի, անկարգ ձևով, ինչպես ամվակները, որ պետք է հավաքվեն մի տեղ, կազմեն մի գետ, որի մեջ ձուլված, խառնված կլինի նրանցից յուրաքանչյուրի համն ու գույնը: Այդ ջրաբաշխը եթե ժողովուրդն ասենք, այդ բոլորի աղբյուրներն ու ամվակները եթե նմանեցնենք ժողովրդի երգերին ու բանահյուսություններին, նրանց միացման հովիտը պետք է ընդունենք **հանձարը**, տաղանդը, որ գալիս է յուր լայն հոգով ընդգրկում, միացնում մասերը, ստեղծում մի **ամբողջություն**:

Նա՛ տաղանդը, յուր շնորհքով իրար է անում, ներդաշնակում է, այլև խորհուրդ, թովչություն է տալիս այդ ձայներին, խորություն է տալիս մտքերին, վայելչություն է տալիս ձևերին, շքեղություն է տալիս ոճերին, յուր ոգևորության հնոցում հալում, ձուլում, մշակում, կատարելագործում է՝ միանգամայն կատարելով և մեքենայական, և քրմական պաշտոն:

...Եվ արդեն շատ հին գյուտ է, թե հանձարն իրան հետ աշխարհ չի բերում նոր մտքեր: Նա գալիս, յուր մեջ միացնում, կենտրոնացնում է յուր հասարակության, յուր ազգի ջոկ-ջոկ մտավոր ուժերը, որպես մի դինամիտային ռումբ որ պայթում է և նրա մեջն է բոլոր բաղկացուցիչ մասերի ձայնը, որպես մի կախարդական հայելի, որ յուր մեջ ցուլացնում է բոլոր ճառագայթները յուր շրջավայրի» (8, 65-66):

Սակայն հանձարի դերն ավելին է, նա է Մեծ կյանքի **ճարտարապետը** և **չինարարը**: Նա է, որ կատարելով արարչական դերառույթ, անցավորը կամրջում է հավիտենականին, անցավորի շատ դրսևորումների հարատևություն շնորհում, հավիտենության շնչով համակելով դրա էությունը: «Հանձարը «ինչքան էլ տանջվի ու տառապի էս անցավոր կյանքում, իր ամբողջ էությամբ {գիտակցում է, որ հավ<իտյան> կապված է} անանցի հետ է կապված, **հավերժականի մասն է անմահ**» (ընդգծումները մերն են - Ա. Ա.) (7, 457):

Մեծ կյանքի համադրման մղումը կենսակիր է, կյանքն է հենց կրում իր մեջ: Այդ կյանքի մանրակերտը գույներով և ապրումի կենդանի թրթիռներով համադրվում և ցուլցում է բանաստեղծական հոգիներում: Բանաստեղծն է, ըստ Թումանյանի, իդեալի արտը հերկող ամուլը. «Աստծուց հետո միայն բանաստեղծն է, որ ստեղծում է: [Եվ նա էլ ստեղծում է նույն կարգով]: Այո, շատ ձիշտ է: Աստված և բանաստեղծն են ստեղծում: Եվ դրանց ստեղծագործության մեջ շատ մեծ նմանություն կա: Երկուսն էլ ոչինչ բաներից մեծ բաներ, երկուսն էլ ստեղծում են իրանց պատկերի նման [երկուսի ստեղծագործություններն էլ], երկուսն էլ հայտնվում են իրանց ստեղծածի մեջ, թեև իրանց չես տեսնում:

Բայց սկզբում քանի որ քառս էր, աստծո հոգին շրջում էր [մտայլ քառսի] նրա վրա և մարդ ստեղծելու մասին իսկի չէր էլ մտածում: Այժմ մեր կյանքն էլ մի քառս է և բանաստեղծի հոգին շրջում է նրա վրա: Բանաստեղծ անհատն, իհարկե, անցավոր մարդ է. ես **բանաստեղծության ոգին եմ** ասում

- շրջում է այս ժողովրդի քառասյին կյանքի վրա, և անշուշտ մի օր նա կասի իր [աստվածային] արարչական խոսքը - թող լինի լույս - ու կլինի լույս ու [կլինին լույսի մեջ] ու կլինի մի բանաստեղծական աշխարհ, իր բուրավետ ծաղիկներով, իր սավառուն հրեշտակներով և նրանից հետո... (6, 411): «Ա՛խ, ինչ սքանչելի խոսք է. եղիցի լո՛յս... **ստեղծագործական հանձարի** ույժը հայտնվում է այս երկու խոսքով՝ եղիցի լո՛յս...(ընդգծումները մերն են - Ա. Ա.)» (9, 290):

Ըստ էության կյանքի բնույթի մեջ **առկա է** ոչ միայն գեղեցիկի կարոտ, այլև այն կերտելու կոչված անստեսանելի խորհրդակիր ու ունակ մի **գորություն**. դա բանաստեղծության ոգին է: Այդ ոգին **Մեծ կյանքի** իդեալը եթերային բարձունքների հասցնող և իրականություն դարձնելու ներուժ հնարավորությունն է: Սակայն եթե արվեստը «ճառայում է մի կյանքի, որի բարոյական մակերևույթը ցած է, պահանջներն ու հուզմունքները չնչին են, չի կարող {սնունդ տալ} բանաստեղծին, վսեմ զգացմունքներ տալ և մինչև անգամ արձագանք նորա երգերին, և այսպիսով բանաստեղծը կորցնում է **ժամանակներին տիրելու իրավունքը** յուր գրվածքների մեջ (ընդգծումները մերն են - Ա. Ա.)» (8, 57):

Տիեզերաշինությունը միայն վսեմ երագներով և երագանքով չի կերտվում: Դա արվում է «լավագույն զգացմունքները» զարգացնելու և ժողովրդի ոգու մշակած երբեմնի արժեքները գեղարվեստով հղկելու ճանապարհով: Բարեշրջության ընթացքի մեջ ժողովրդի հոգեբանության մասնակցությունը ընդգծելը, ըստ Վունդտի, «նպատակահարմար է այն պատճառով, քանի որ ազգը կարևորագույնն է այն համախումբ շրջանակներից, որոնց մեջ զարգանում է համատեղ հոգևոր կյանք»⁴²: Ինչը և գոյաբանական նշանակությամբ է իմաստավորում հայ ժողովրդի մասնակցությունը քաղաքակրթությանը, կուլտուրական ազգերի երթին, հետևապես՝ կյանքի **տիեզերական էվոլյուցիային**:

Պետք է կարծել, որ Հովհ. Թումանյանը հաղորդ էր այս ըմբռնմանը, երբ գրում և հիմնավորում էր հայկական ոգու մասնակցության կարևորությունը ժողովուրդների մշակութային համագործակցությանը: Նա, ըստ էության, մշակույթի գործառույթն ազգի գոյընթացին ծառայելուց զատ, դուրս է բերում նոր բնույթի կենսակերտման տիեզերական էվոլյուցիայի համատեքստ: Դրանով Հովհ. Թումանյանը ժողովրդական ոգու բանահյուսական դրսևորումների մեջ փնտրում էր այն **ադամանդները**, որով հայ ոգին մասնակցելու էր տիեզերական էվոլյուցիայի ճարտարապետությանը:

Երրորդ շրջանակը ազգի մասնակցությունն է համամարդկային իդեալների, արժեքների մշակման գործում: Շանթն էլ հետևելով հոգեֆիզիոլոգիայի համակարգում մշակված ժողովուրդների հոգեբանության ճանաչման և նրա հոգևոր զարգացման աստիճանակարգության ըմբռնմանը, իր դրամաներում, երբ հետազոտում և գեղարվեստորեն բացահայտում է միջերի, կրոնների ու պատմության ձևավորման **հոգեբանական** պատճառակալությունը, տրամաբանորեն եզրակացնում է, որ ազգն է այն միակ հիմքը, որից կարող է սկիզբ առնել համամարդկային իդեալներ տանող ճանապարհը, որն էլ ազգի հոգևոր զարգացման հաջորդ՝ բարձրագույն աստի-

42 Вильгельм Вундт, Проблемы психологии народов, М., 1912, с. 27.

ճանն է: Բարձրագույն հոգեկան պրոցեսները և ամենից առաջ ժողովրդի ինքնատիպ հոգեկան կերտվածքի գործառույժը համամարդկային իդեալների մշակման մեջ, մարդկության համակեցության պատմական զարգացման արդյունք են, որի ընդերքում, ըստ ֆիզիոհոգեբանության, գործում է **մարդկության համընդհանուր կամքի** հարաշարժ ներուժը:

Ըստ այդ պատկերացման՝ ընդհանուր կամքի մեջ ներառված և նրա հետ մշտապես փոխազդեցության մեջ գտնվող առանձին կամքը ընդհանուր կամքի կողմից մշտապես ստանալով ներգործություն, իր հերթին նրա վրա է ազդեցություն գործում, որի աստիճանը կախված է տվյալ անհատի հոգևոր զարգացման աստիճանից: Այսպես, առանձին անձը նախապես հանդիսանում է ցեղի, ընտանիքի, պրոֆեսիոնալ ընկերակցության, այնուհետև կամքի ընդլայնվող զարգացմամբ՝ ազգի, պետության անդամ, և ի վերջո, այդ բոլորի հետ մեկտեղ, **բարձրագույն կամային միասնությամբ** նա կարող է մասնակցություն ունենալ կուլտուրական ժողովուրդների կամային հաղորդակցությանը, շփումներին: Այդպես է ըմբռնում իրողությունը նաև Հովի. Թումանյանը: «Իսկ որո՞նք են գրողի ներշնչանքի ազդակներն՝ ընտանիքը, որտեղ ծնվում են մեր առաջին տպավորությունները, հասարակությունը, որի մեջ ապրում ենք, ազգը իր անցյալով և ներկայով, բնությունը և «դրանից հետո ավելի լայն՝ դարը բոլոր ազգերի {միացյալ} ժամանակակից մտավոր ու կուլտուրական հոսանքի ազդեցությունը, եթե մեզ է հասնում» (6, 408):

Այդ ուղղությամբ խորանալով, շրջանակներն ընդարձակելով՝ ի վերջո հանգում ենք մարդկության **համընդհանուր կամքի** գաղափարին, որը միավորում է համայն մարդկությունը որոշակի կամային նպատակների գիտակցական կատարմանը⁴³:

Դրանք բարձրագույն իդեալներն են, որոնց մարմնավորմանն են ուղղված մեծ հոգիների ջանքերը: Ըստ Թումանյանի՝ այդ համընդգրկուն իրողությանը **մասնակից դառնալն է** ազգի կենսունակության և հարատևության պայմանը: «Ասելս էն է, որ կուլտուրական մաքառումից փախչելը ապարդյուն բան է: Մանավանդ որ դա համաշխարհային օրենք է և տանում է դեպի լույսը, դեպի լայնը, դեպի մեծը, դեպի ընդհանուրը: Կուլտուրաների, լեզուների, օրենքների ու սովորությունների ազդեցությունները, ճիշտ է, ցավեցնում են, տգեղ են, պախարակելի են, բայց էն ժամանակ, երբ կատարվում են բռնությունով, ֆիզիկական ուժով» (6, 192):

Իսկ Շեքսպիրի մասին Թումանյանը գրում է՝ «Բայց միայն անգլիական ցեղը չի, որ նա կապում է ու համերաշխության մեջ է պահում: Նա իր ցեղի ոգու ամբողջականությունը պահպանելով հանդերձ, միաժամանակ բոլոր ժողովուրդներն է մերձեցնում՝ ինչպես անգլիական ազգին, էնպես էլ իրար: Դրա մեջ է կայանում բանաստեղծության և առհասարակ **գեղարվեստի աստվածային ուժը՝ ամեն մեկի բույրն ու հրապույրը պահպանելով հանդերձ՝ ամենքին բերել ի մի և բազմազանությունից հորինել մի ներդաշնակ ամբողջություն** (ընդգծումը մերն է - Ա. Ա.)» (7, 454):

Պատկերացումների այս համակարգում են ծնվում էթնոսի **կուլտուրական մաքառման** հիմնասխեմայի առաջադրումը և մշակութաստեղծ ձիրքերի,

43 Տե՛ս Кениг Эдмунд, В. Вундт. Его философия и психология, С- Петербург, 1902, էջ 157:

հատկությունների կարևորումը: Մարդկության **Մեծ կյանքի** շինարարությանը ազգի, էթնոսի մասնակցությունը ոգեղեն արժեքներով է: Քաղաքական հզորությունը խորթ տարր է, ոչ պիտանի հումք այդ կերտումի համար: «Ես, իմ աշխարհայացքով, հայոց թագավորության կարոտով մաշվող չեմ: Ինձ համար լիովի հերիք է հայ ժողովրդի կուլտուրական ազատությունը կուլտուրական ժողովուրդների եղբայրության մեջ» (6, 371): «Ես զարմանալի մեծ հավատ ունեմ ու մեծ կարծիք մեր ցեղի հոգևոր ու բարոյական կարողության (պոտենցիա) վրա» (10, 350):

Ինչպես արդեն նշել ենք, պսիխոֆիզիկայի ուսմունքը չի ընդունում **վերժամանակային էությունը**, սուբստանցիան որպես գոյություն ունեցող սուբյեկտի՝ անձի, ընդունվում են միայն պրոցեսները: Ավելին՝ մարդկությունը որպես կամքերի միասնություն, ինքն է **սուբստանցիակերտ**:

Պատմության և անհատի էության սուբստանցիալ պատճառականությունը, ըստ ֆիզիոլոգիական հոգեբանության, միտքը խճճում է հակասությունների մեջ: Նրանց ճանաչողության մեջ այդ հասկացությունն ունի նատուրալիստական իմաստ, բովանդակություն: Աշխարհը կարելի է պատկերացնել կամ նյութական, կամ հոգևոր միասնությամբ: Հոգեֆիզիոլոգիան ընդունում է աշխարհը որպես հոգևոր ռեալություն, քանի որ հոգին հարատև լինելիություն է (становление) և արարում (творчество): Իգուր չէր Թումանյանը Շեքսպիրի արվեստի առիթով նկատում, որ «մարդկային հոգին ազատագրելով ամեն տեսակ բռնակալություններից, միայն **ստեղծագործական ոգու** իշխանությանն է ենթարկում» (7, 223):

Ավելին, նա այն համարում է միակ ձշմարիտ ռեալությունը, որին համապատասխան տիեզերական նյութական մեխանիզմը լոկ արտաքին թաղանթն է, որի խորքում մարդու էության համանմանությամբ առկա են հոգևոր գործունեություն և ստեղծագործություն, ձգտումներ, ապրումներ, զգայություններ, որոնք ձևավորում են բարձրագույն հոգևոր ռեալություն, այն, ինչ հետագայում անվանվել է նաև **նոոսֆերա**:

Վունդտը մշակել էր մի ուսմունք, որը միավորում էր իդեալիզմը և մատերիալիզմը, հիմնավորելով մի ըմբռնում, ըստ որի, կեցությունը կամքով օժտված հոգևոր էակների համակարգ է, իսկ նյութական աշխարհը արտաքին պայման է հոգևոր ինքնակայացման համար: Սա բնագանցական իդեալիզմ է, սակայն, ի տարբերություն մնացած ուսմունքների, ժխտում է սուբստանցիան, քանի որ այն որպես բացարձակ, հավերժ, մշտագո, անշարժ, բացառում է ցանկացած փոփոխություն, գործունեություն, մինչդեռ աշխարհը, ըստ հոգեֆիզիոլոգների, գործունեություն է, պրոցես:

Հետևաբար՝ կամային միասնությունը ոչ թե սկզբնային, գործող սուբստանցիա է, որից բխում է յուրաքանչյուր առանձին հոգևոր կեցությունը, այլ դրսևորվում է որպես առանձին կամքերի փոխազդեցության արդյունք և ներկայացնում է ոչ թե **ելակետը**, այլ՝ **հոգևոր զարգացման նպատակը**: Այդ պատճառով էլ մարդկային կամքերի համընդգրկուն միասնության միտքը ներկայացվում էր ոչ այնքան որպես գաղափար, որքան՝ իդեալ: Վունդտը սուբստանցիան փոխարինում էր «մաքուր ակտուալություն» (чистая актуальность) հասկացությամբ և «առանձին պրոցեսները հասկանում որպես **զարգացման ունիվերսալ պրոցեսի** բաղկացուցիչ մասեր, որոնց ընթացքը որոշ-

վում է նպատակներով»⁴⁴:

Այստեղից էլ ըստ հոգեֆիզիոլոգիայի՝ ոչ թե **գործող սուբստանցիա**, այլ **սուբստանցիակերտ գործունեություն**, որից էլ բարձրակարգ կուլտուրական ժողովուրդների համագործակցությունը մակածում է կյանքի բնության թի բարեշրջման տիեզերական էվոլյուցիա⁴⁵:

Հովհ. Թումանյանն այն անվանել է **Մեծ կյանք**: Այս ըմբռնումը Թումանյանի համար անհող ուտոպիա չէ, այլ դիտարկվում է կուլտուր-պատմական տեսանելի իրողության վրա: Բնությունը կենդանի է ստեղծել-մարդը հառաջադիմության արդյունք է: Մարդակեր մարդուց այսօր մարդը դատապարտում է մարդասպանությունը՝ բարոյական պատվերներով, պետական օրենքներով, գեղարվեստով: Ավելին «մարդու մեջ մեծ ծավալ է կազմում և զարգանում **ալտրուիզմի**՝ այլասիրության լայն զգացմունքը, որ առաջնորդում է դեպի **հանրամարդկային եղբայրությունը**: Եվ դեռ սրանից էլ դենը: Նրա մեջ հետզհետե որոշվում, շեշտվում ու հաստատվում է **կենդանասիրության** խոր ու վսեմ զգացմունքը, որ տանում է դեպի **տիեզերական մեծ կյանք**: Եվ, անշուշտ, ուրախությունով պետք է նկատեինք էս հառաջադիմությունը, եթե մեր հեռավոր գեղեցիկ երազները չլինեին ու մեր ազնիվ անհամբերությունը: Այո, մենք շատ ենք հեռու էս լավ մարդուց ու լավ կյանքից, որ երազում են **լավագույն երազողները**, բայց ակներև հառաջադիմությունը դեպի նրանց է տանում: Էսպետով հառաջադիմությունը, ամենակողմանի կերպով ասած, մի **աստվածային** աշխատանք է, որ կատարում են **ընտիր** անհատներն ու ազգերը **լավ մարդն ու լավ կյանքը** ստեղծելու համար (ընդգծումները մերն են – Ա. Ա.)» (7, 170):

«Իսկ **«եթերային բարձունքը»** էն երջանիկ աշխարհքն է, որ բոլոր հայրենիքներն ու կրոնները միացնում է գեղեցկության, ճշմարտության ու արդարության մեջ, ուր այլևս խտրություն չկա և ամենքից հավասար սիրվում է ամեն մեկը, ով էնտեղ կհասնի» (7, 204):

Բանաստեղծի իրական լավատեսությամբ՝ «...եթերային բարձունքները» երբեք խորթ ու անմատչելի չեն եղած **հայի հոգուն**, որ **հայի հանձարն էլ է միշտ սավառնացել էն վսեմ, էն սուրբ ու նուրբ ոլորտներում...**» (7, 204): Հետևաբար նա լիիրավ ունակ է մտնելու առաջադեմ ազգերի եղբայրության մեջ, նրանց հետ միասին երազելու «կյանքի վսեմ երազները, նրանց հետ միասին մասնակից լինելու համամարդկային մեծ խնդիրների մշակույթի ազնիվ գործին ու նրանց հետ միասին գնալու դեպի **մեծ կյանքը**», (7, 170), ինչով կինաստավորվի նրա երթը, նրա գործուն, անմահ ներկայությունը, **հարատևությունը**. «Հայը շատ բան ունի տալու մարդկությանն ու աշխարհքին» (7, 453): Թումանյանը շեշտադրում է, որ հայի հանձարը, նրա ստեղծագործ ձիրքերը պետք է առնչվեն հավերժին, քանի որ **«հավերժականի մասն է անմահ** (ընդգծումները մերն են – Ա. Ա.)» (7, 457):

Թումանյանի բնագանցությունը, ըստ էության, համադրվում է նաև մարդկության կյանքի իմաստը համատիեզերական կյանքի համատեքստում ըմբռնելու և իմաստավորելու փորձով: «Կյանքն իր ամբողջության մեջ մեծ է, շատ է մեծ: Կյանքը-տիեզերական կյանքն է, և մարդու կյանքի ամբողջ

44 Кениг Эдмунд, В. Вундт. Его философия и психология, С-Петербург, 1902, с. 39-40.

45 Տես նույն տեղում, էջ 157:

վեհությունն ու քաղցրությունն էլ հենց էն է, որ իր շրջապատի միջոցով ապրի **էն մեծ կյանքով**: Բայց մարդը սովորաբար չի կարողանում ապրել էն մեծ կյանքով, ապրում է միայն նրա մի մասով–**մարդկության** կյանքով (ընդգծումները մերն են – Ա. Ա.)» (7,7):

Թումանյանը նաև կամրջում է մարդկության կենսակերտումի իդեալը տիեզերական կյանքին: Այն «խոր ու վսեմ զգացմունքը, որ տանում է տիեզերական մեծ կյանք» (4, 311): Եվ կրկին հանձարը կարող է իր հոգով կամրջել, կապել, ներդաշնակել այդ երկու աշխարհներն իրար: Բանաստեղծը կատարյալ կենսակերտումի ստեղծագործ գորություն է համարում **բանաստեղծության ոգին** և **երաժշտությունը**, ըմբռնում, որը, անկասկած, ունի իմացաբանական հիմնավորում, և խորքային բացատրություն է ենթադրում:

Վեհացնում է ու վերացնում ամենալուր իմ հոգին Տիեզերքի խոր մեղեդին ու մըրմունջը ամենուր (2, 48):

Թումանյանի **հանձարը** դրսևորվեց ժողովրդական բանահյուսության կատարյալ մշակումներում, իսկ **ինաստությունը**՝ տիեզերական կյանքի համընդգրկուն պատկերացումներում, որոնցով էլ նա մեր գիտակցության մեջ ընկալվում է որպես մարդկության մեծագույն **Մտածողներից** և **Որոնողներից** մեկը, **Բանաստեղծ**, որը տառապել է և երագել է մարդու: Նաև հայ մարդու հայացքը շեղել է կյանքի «ցեխերից» և «վայրենի աղմուկներից»՝ **«Վեր, դեպ Անհայտը սուրբ, աշխարհքը պայծառ»** և ցույց տվել նրան դեպի **Տուն** տանող ճանապարհը:

Սակայն Թումանյանի կենսափնաստասիրության համադրման ոլորտները միայն Վունդտով չեն սահմանափակվում: Նա կարդացել է եվրոպական և ռուսական գրականություն, որոնց ազդեցությունը, իր իսկ խոսքերով՝ ոչ թե արտահայտել է իր գործերի, տողերի մեջ, այլ զգացել իր հոգու, իր երևակայության, իր բարոյական ամբողջության վրա (9, 344). «Սրտիս ուզած ժամանակ խոսում էի Շեքսպիրի, Գյոթեի, Նիցշեի ու Բրանդեսի հետ ու կրկին խաղաղ մտորում» (9, 262):

Այդուհանդերձ գիտելիքները չեն, որ սերում են հանձար: Հանձարը տրվածք է կամ շնորհ, համակարգող հզոր իմացականություն, որը նախորդների ճանաչողական փորձին գումարելով իր խոկումները և կենդանի տպավորությունները, արարում է կյանքի, աշխարհի համարժեքությանը ձգտող ճանաչումի **եզակի** ու **անկրկնելի** փոփոխակ՝ դառնալով իմացումի երթն ուղեկցող **լուսատու**:

Լուսատու, որը ջերմացնում է կյանքի, աշխարհի իմաստը փնտրող բոլոր դեզերող հոգիներին, հարդագողի ճամփորդներին և իմացության հաց, պաշար դնում նրանց մաղախը.

**Դու Տերյանից սովորեցիր լսել տրտունջը ոգու,–
Ա՛յն, որ մեր մեջ նվում է միշտ, գանգատվում ու մորմորում.
Բայց արդ՝ քո մեջ ծայր է առնում այլ մեղեդի մի անվերջ.–
Թումանյանի հուրն է անշեջ քո կրակը բորբոքում:⁴⁶**

46 **Եղիշե Չարենց**, Լիբիկա, «Հայաստան» հրատ., Եր. 1967, էջ 244:

Արամ Գ. Ալեքսանյան – գիտական հետաքրքրություններն ընդգրկում են 19–20-րդ դարերի հայ գրականության պատմության և տեսության հիմնահարցերը: 1997 թ. հեղինակել է «Գրիգոր Զոհրապի կենսափիլիսոփայությունը», իսկ 2013 թ.՝ «Հակոբ Պարոնյանի կենսափիլիսոփայությունը» մենագրությունները: 2015 թ. լույս տեսած «Հայոց գրականության պատմություն» երկհատորյակի առաջին հատորի համար գրել է «19-րդ դարի առաջին կեսի հայ կրոնական փիլիսոփայությունը», «Միքայել Նալբանդյան», «Գաբրիել Սունդուկյան», «Ղազարոս Աղայան», «Հակոբ Պարոնյան» բաժինները: Երկրորդ հատորի համար գրել է «Գրիգոր Զոհրապ», «Ալ. Շիրվանզադե», «Դարավերջի այլ արձակագիրներ» հատվածը: Թարգմանել է երեք գիրք, կատարել խմբագրական աշխատանք: Տպագրել է մոտ հարյուր հիսուն հոդված հանրապետության և Սփյուռքի հանդեսներում:

Summary

THE BIOPHILOSOPHY OF LEVON SHANT AND HOVHANNES TUMANYAN

In the cotext of references to the doctrine of psychophysics by Wilhelm Wundt

Aram G. Alexanyan

Key words – Levon Shant, Hovh. Tumanyan, wayward, pantheism, evolution, life as a spiritual reality, the ideal of Great life, activity; universal life creation, collective will.

Biophilosophy of Levon Shant and Hovh. Tumanyan has never become a separate theme for investigation by revealing the philosophical imprint of their worldview. This issue was partly touched upon in the written monographs and articles but has never been studied completely and thoroughly. Some researchers have pointed out that Shant had been the student of Wilhelm Wundt, but his scientific and literary heritage was never considered in the cotext of the doctrine of the German philosopher.

Moreover, the literary heritage of Hovh. Tumanian was evaluated in the field of studies devoted to him by value-based forms deriving from Soviet ideology (realism, the expresser of social protest, writer of village life, the singer of the nation's aims, hopes and feelings, popularity and so on). To this was added the irrelevant and simplified apologetics, that is, the praise that flooded the field of studies devoted to Tumanyan. We believe that both the biophilosophy and literary heritage of Shant and Tumanyan do need profound and comprehensive specialized study.

The aim of combined study of the biophilosophy of Levon Shant and Hovhannes Tumanya carried out in the article is to completely outline, as much as possible, the cultural transformation of Wundt's doctrine into the literary her-

itage of Armenian thinkers .

The reference to the field of studies devoted to Shant, in essence, is intended to revise its relations with Nietzsche, symbolists, the precise questionings of the time and to propose an effective research method for examining his works.

The perceptions of Hovh. Tumanyan deriving from Wundt's doctrine also have fundamental nature (a/ theory of evolution; b/ the necessity of perceiving the nations' psychology; c/ classification of the world as a spiritual reality; e/ universal unity of mankind and ideals and so on).

To this geographical determinism and cultural-historical principle is added.

Резюме

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ ЛЕВОНА ШАНТА И ОВАНЕСА ТУМАНЯНА

В контексте связей с психофизическим учением Вильгельма Вундта

Арам Г. Алексанян

Ключевые слова – Левон Шант, О. Туманян, волюнтарист, панентеизм, эволюция, жизнь как духовная реальность, идеал Великой жизни, деятельность, космический биогенез, коллективная воля.

Философия жизни Левона Шанта и особенно О. Туманяна никогда не становилась темой специального исследования с выявлением философской основы их мирозерцания. В опубликованных монографиях, статьях эта проблема частично затрагивалась, но полного и всестороннего изучения не подвергалась. Некоторые из исследователей подчеркивали, что Левон Шант учился у Вильгельма Вундта, но его научное и художественное наследие никогда не рассматривалось в контексте учения немецкого философа.

Туманяноведение оценивало художественное наследие О. Туманяна ценностными категориями, определенными советской идеологией (реализм, выразитель социального протеста, пишущий на сельские темы, певец чаяний, надежд, переживаний народа, народность и т. д.). Вдобавок к этому излишняя и примитивная апологетика, которой переполнено туманяноведение. Думаем, что и философия жизни, и художественное наследие Шанта и Туманяна нуждаются в глубинном и всестороннем специализированном научном и философском исследовании.

Целью настоящего совместного исследования философии жизни Левона Шанта и О. Туманяна является по возможности полное очерчивание культурной трансформации учения Вундта в художественном наследии армянских мыслителей.

Обращение к шантоведению, в сущности, направлено на пересмотр связей с Ницше, символистами, конкретной политической проблематикой вре-

мени и выдвигание продуктивного исследовательского способа изучения его творчества.

Представления О. Туманяна, берущие начало в учении Вундта, имеют фундаментальный характер: а) теория эволюции, б) необходимость познания психологии народов, в) понимание мира как духовной реальности, г) всеобщее волевое единство и идеалы человечества и т. д.).

Вдобавок к этому географический детерминизм и культурно-исторический принцип.

REFERENCES

1. Charenc E., *Lirika, Ye'r.*, "Hsyastan" hrat., 1967, eg 244 (In Armenian).
2. *Enciklopedicheskiy slovar'* F. A. Brokguza i I. F. Efrona, t. 7, 1900, SPb, s. 455-456 (in Russian).
3. Ful'je A., *Kritika sovremennykh system morali.*, SPb, 1883, s. 1 (in Russian).
4. Gegh'ard Y., *Kensagrakan gic'er, "Akos"*, Pejrut, 1952, N 1, eg 14 (In Armenian).
5. Ip'ekyan Huri, *Kyanqə mem e, "Akos"*, Pejrut, 1952, N 2-3, eg 253-54 (In Armenian).
6. Kenig E., *V. Vundt. Ego filosofija i psixologija*, SPb, 1902, s. 39-40, 139, 155, 157, 158, 164-165, 174-75 (in Russian).
7. Kollingvud R., *Ideja istorii*, M., 1980, s. 319 (in Russian).
8. Lotman Ju., Uspenskij B., *O semioticheskom mexanizme kul'tury, «Trudy po znakovym sistemam»*, t. 5, Tartu, 1971, s. 146 (in Russian).
9. Mush'egh' Ish'xan, *Ereq mec' hayer*, Pejrut, 1952, eg 84 (In Armenian).
10. Mush'egh' Ish'xan, *Levon Sh'ant' mankavarzh'*, "Akos", Peyrut', 1952, N 2-3, eg 75 (In Armenian).
11. Sh'ahinyan G., *Travorut'yunner Levon Sh'ant'en*, "Akos", Peyrut', 1952, N 2-3, eg 220 (In Armenian).
12. Sh'ant' L., *Erker, Ye'r.*, 1989, eg 430, 564 (In Armenian).
13. T'umanyan H., *Erkeri liakatar zh'ogh'ovac'u, Ye'r.*, HSSH GA hrat., h. 7, eg 224 (In Armenian).
14. Vracyan S., *Sh'ant'i het, "Akos"*, Pejrut, 1952, N 2-3, eg 28 (In Armenian).
15. Vundt V., *Vvedenie v filosofiju*, SPb, 1903, s. 209-210 (in Russian).
16. Vundt V., *Problemy psixologii narodov*, M., 1912, s. 27 (in Russian).