

Նաիրա Ժ. Մկրտչյան
Փիլիսոփ. գիտ. թեկնածու

**«ՊԱՏՄԱԿԱՆ (ԱՆ)ԱՐԴԱՐՈՒԹՅՈՒՆ»
ԳԱՂԱՓԱՐԸ ԵՎ ՀԱՅՏՆՈՒԹԵՆԱԿԱՆ
ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ**

Հայկական տրամաաային կառուցումները անցյալից ներկա*

Մեկնիչին ավանդական նշանակության աշխարհն իրեն բացահայտում է միայն այնչափ, որչափ միաժամանակ պարզաբանվում է նրա սեփական աշխարհը¹:

Յուրգեն Հաբերմաս

Բանալի բառեր – պատմական (ան)արդարություն, տրամասություն, հայտնութենական վախճանաբանություն, ժամանակ, իրադարձություն, ճշմարտություն, մոլորություն, հանգուցային կետ:

Մուտք

Խորհրդային միության փլուզումից հետո «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի լայնորեն շրջանառումը Հայաստանի, ինչպես նաև հայկական Սփյուռքի հանրային տրամասություններում, բնականաբար, հարցեր է հարուցում, որոնք կապված են ոչ միայն այդ գաղափարի սկզբնավորման հետ²:

Դրանք վերաբերում են նաև այն պայմաններին, որոնք հնարավոր են դարձնում նրա արտիկուլացումը կոնկրետ սոցիալ-պատմական հանգա-

*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 15.05.2017:

1 Jürgen Habermas, Knowledge and human interests, In: Philosophies of Social Science: The Classic and Contemporary Readings, ed. by G. Delanty, P. Strydom, Maidenhead/Philadelphia, Open University Press, 2003, p. 235.

2 Մրա ամենավաղ դրսևորումը կարելի է համարել Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի համահայկական հռչակագրի ընդունումը 2015 թվականի հունվարի 29-ին, որում կիրառված է «պատմական արդարության հաստատում» արտահայտությունը, տես <http://armeniangenocide100.org/pan-armenian-declaration/>, այց՝ 24. 01. 2017:

Թ. (ԺԵ) ԳԱՐԻ, ԹԻՎ 2 (58), ԱՊՐԻԼ-ՀՈՒՆԻՍ, 2017

ՎԿԱ ՀԱՄԱՆԿԱՅԻՆԱԿԱՆ ՀԱՆՐԵՆ

մանքներում՝ հարցադրելով տվյալ գաղափարի դերակատարությունը ողջ տրամասային դաշտի ու նրա բաղադրիչների համար: Ներկա հոդվածի նպատակն ամենևին էլ որևէ նոր մասնավոր-գիտական ուսումնասիրության արդյունքների հրապարակումը չէ, քանի որ տողերիս հեղինակը նման հավականություն չի կարող ունենալ՝ մասնագիտական կողմնորոշումներից ու հետաքրքրություններից ելնելով: Սակայն հրապարակում եղած և տարբեր տարիներին թեմային իրապես առնչվող հենց այդ ուսումնասիրությունների մի մասն է, որ գալիս է՝ փիլիսոփայականորեն կողմնորոշված ներքոշարադրյալ վերլուծությունը հենելու մասնավոր-գիտական հողի վրա՝ ըստ երևույթին այն ավելի շուտ դարձնելով միջբնագավառային: Այդ նյութին դիմելու նպատակը նախ և առաջ մտացածին ու չհիմնավորված դատողություններից խուսափելն է, որոնք որոշ դեպքերում հավակնորեն ներկայացվում են որպես գործնական աղերս ունեցող մետաֆիզիկական պնդումներ:

1. «Պատմական (ան)արդարություն»³ գաղափարը և տրամասության կարգը

Գիտական-ակադեմիական ասպարեզում «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի երևան գալու մասին առավել հանգամանալից անդրադարձ է արվել տողերիս հեղինակի մեկ այլ հոդվածում, որտեղ քննարկման համար ընտրված հեռանկարն ընդգրկում է տվյալ գաղափարի ձևավորման տրամասային դաշտը կամ կազմավորումը և այն առանցքային հասկացությունները, որոնց յուրօրինակ հողավորումը որոշակի պատմական հանգամանքներում հնարավոր է դարձրել այդ գաղափարի ծնունդն ու շրջանառումը այս ասպարեզի սահմաններում⁴: Նման քննության եզրակացություններից մեկն այն էր, որ «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարը գիտական առումով ձևավորվել է 20-րդ դարի երկրորդ կեսին ազատականության (liberalism) և հատկապես ազատապաշտության (libertarianism) գաղափարաբանական տիրապետության պայմաններում: Սակայն այդ եզրակացությանը կարելի է հավելել նաև այն, որ «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի ձևավորման վրա իր որոշակի ազդեցությունն է ունեցել նաև ձախսապաշտությունը: Խոսքը 20-րդ դարի երկրորդ կեսի ձախսապաշտության քաղաքական օրակարգի մի շարք հարցերի մասին է⁵, ինչի հետևանքով «պատմական (ան)արդարություն»

3 Մասնագիտական գրականության մեջ հավասարապես կիրառվում են թե՛ «պատմական արդարություն», թե՛ «պատմական անարդարություն» հասկացությունները, տե՛ս **Minow M.**, Historical Justice, In: A Companion to Contemporary Political Philosophy, ed **R. Goodin, Ph. Pettit, Th. Pogge**, Malden/Oxford, Blackwell Publishing, 2007, vol II, էջ 621-923, **Meyer L.**, Justice in time: Responding to Historical Injustice, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2004: Ուստի նպատակահարմար է կիրառել այս գրելաձևը՝ փոխանցելու ինչպես գիտական, այնպես էլ ոչ գիտական հրապարակումներում այդ երկուսի համագոյակցությունը:

4 Տե՛ս **Մկրտչյան Ն.**, Ժամանակ, իրադարձություն, հակասություն (պատմական (ան)արդարության գաղափարի շուրջ), «Բանբեր Երևանի համալսարանի», հաս. գիտ., Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն, Եր., 2016, N 3 (21), էջ 36-49:

5 ԱՄՆ-ի օրինակով՝ այդ օրակարգի մասին ակնարկ կա ամերիկացի փիլիսոփա Ռիչարդ Ռորթիի հետ հարցազրույցում՝ հղում անելով նրա աշխատություններից մեկին (**Rorty R.**, Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America, Harvard University Press: Cambridge, 1998), որտեղ նշվում է այդ օրակարգում քաղաքացիական իրավունքների համար պայքարի գոյության մասին:

գաղափարը բովանդակային առումով հարուստ է ու ծավալուն և լայն թվով իրողությունների հանդեպ կիրառվելու հնարավորություն ունի: Միևնույն ժամանակ ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ թեև սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական, այսինքն՝ զուտ գործնական առումով ազատապաշտության ու ազատականության գաղափարաբանությունները գլոբալ մակարդակում ևս տիրապետող են, այսինքն՝ մեր համատեղ կյանքը, ըստ էության, կազմակերպված է և գործառու է աջապաշտական այդ գաղափարաբանությունների համաձայն⁶, այնուամենայնիվ կարծես «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարը միանշանակորեն ընդունելի չէ, ավելի ձիշտ՝ լուսանցքային է՝ ըստ ամենայնի և առաջին հերթին իր հարուցելիք հնարավոր գործնական հետևանքների պատճառով⁷:

Հիշատակված հոդվածում քննության է առնված «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի **Դունկան Այվիսոնի** սահմանումը, որում հեղինակը պնդում է. «Պատմական անարդարություն ասելով՝ ես նկատի ունեմ անհատների, խմբերի, հաստատությունների կողմից կատարած չարիքները (harms) կամ անիրավությունները (wrongs) այլ անհատների, խմբերի հանդեպ, որ այժմ մահացած են, բայց որոնց ժառանգներն այսօր ապրում են: «Ժառանգներ» ասելով՝ ես նկատի ունեմ ոչ միայն անհատներին, այլև անհատներից կազմված տարատեսակ խմբերը, որոնք նույնաձևում են ժամանակի ընթացքում պահպանված (հաստատությունների ու պրակտիկաների մեջ առարկայացած) կոլեկտիվ ինքնության հետ»⁸:

Իհարկե, ուսումնասիրողի և ընդհանրապես «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարով հետաքրքրվողների համար վերոշարադրյալ ըմբռնումն ու դրա հետևանքները խորապես հասկանալի են դառնում միայն, երբ մի կողմից՝ շոշափվում է այն շրջանակն ու տրամասային դաշտը, որում այն ձևակերպում է ստացել, մյուսից՝ նրա արտիկուլացման հանգամանքները: Բայց այդ շրջանակի ու տրամասային դաշտի շոշափման և ընդհանրապես որևէ գաղափարի ծննդյան ու շրջանառման հանգամանքների հանդեպ ուշադրությունը չի կարող պատճառաբանված լինել միայն նեղ ակադեմիական հետաքրքրություններով, հատկապես, եթե այն վերաբերում է սոցիալական իրականությանը և միտված է գործնական հետևանքների հանգեցնելուն: Ուստի հենց վերջին առումով կարող են այնպիսի հարցեր առաջանալ ինչպիսիք են՝ որքանով է որևէ հասարակության մեջ «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարը շրջանառվում, արգելվում է արդյոք խոսել դրա մասին կամ ձիշտ հակառակը՝ շեշտադրվում դառնալով տիրապետության ձգտող տրամասության համար հանգուցային

Տե՛ս Rorty R., Nystrom D., Puckett K., Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty, Prikly Paradigm Press: Chicago, 2002, էջ 7:

6 Ազատականությունը որպես ստույգ իմաստով աջապաշտական գաղափարաբանություն համարելը վերապահում է պահանջում, հատկապես, եթե խոսքը ռոլյան ազատականության մասին է, քանի որ այն ազատության կողքին հավասարությունը ջատագովող ուսմունք է:

7 Քանի որ «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարն ընդգրկում է ստրկությունը, ցեղասպանությունը, սեփականությունից զանգվածային զրկումը, զանգվածային կալանքը, քաղաքացիների անխտրական սպանությունները, ըստ էության, առանց վաղեմության հաշվի առնման զանգվածային քաղաքական բռնաձնշումները, ապա իրավաքաղաքական մակարդակում միշտ կարելի է դրանք բարձրացնել և համապատասխան հատուցում պահանջել սեփականության վերադարձի և բարոյական վնասի փոխհատուցման համար:

8 Ivison D., Historical Injustice, In: "Oxford Handbook of Political Theory", Oxford, 2006, p. 509.

կետ⁹: Այդ գաղափարի շեշտադրման պարագան իր հերթին ինչպիսիք արգելքների ու բացառումների է հանգեցնում, ավելին, նման հանգուցային կետ ունեցող տրամասությունն ինչ է մեծ հաշվով պարտադրում ու լեգիտիմացնում:

Ժամանակակից սոցիալական ու քաղաքական մտքի կենտրոնական հասկացություններից մեկի՝ տրամասության տարրմբռնումներն ու այդ իսկ պատճառով դրա առիթով առաջացած բանավեճերը մի կողմ դնելով¹⁰ հարկ է ամրագրել, որ այսպիսով ցանկացած տրամասություն բնույթով կազմակերպված է ու գոնե ժամանակավորապես կարգ ունեցող և իր հերթին ներկայացնում է կարգաբերված իրականություն ու վերջինս դարձնում այդպիսին: Ահա այս կապակցությամբ տեղին կլինեն մեջբերել ֆրանսիացի մտածող Մ. Ֆուկոյի մի առիթով առաջ քաշած հայտնի այն պնդումը, որ. «...յուրաքանչյուր հասարակությունում տրամասության արտադրությունը միաժամանակ վերահսկվում, ընտրվում, կազմակերպվում ու վերաբաշխվում է որոշակի թվով ընթացակարգերով, որոնց դերը նրա գորություններն ու վտանգները հեռավորության վրա պահելն է, պատահական իրադարձությունների վրա տիրապետման հասնելը, նրա ծանրակշիռ, ահարկու նյութականությունից խուսափելը»¹¹: Իհարկե, այն վեց ընթացակարգերը, որոնք Մ. Ֆուկոն է առաջարկում իր հայտնի բանախտության տեքստում՝ որպես որևէ տրամասության կազմակերպմանն ու վերահսկմանն ուղղված, ըստ էության, ձևակերպված են իրեն հուզող կոնկրետ խնդիրների հենքի վրա¹²: Սակայն դրանցում կան այնպիսիք, օրինակ՝ արգելքը, որոնք համընդհանուր լինելու հավակնություն ունեն, քանի որ այսպես թե այնպես վերաբերում են գիտելիքի արտադրությանն ու բաշխմանը: Լինելով ոչ միայն արտաքին, այլև ներքին, այդպիսով այդ ընթացակարգերը բացահայտում են նաև տրամասության ինքնակարգաբերման հատկությունը:

Այս հոդվածի նպատակներից ելնելով՝ տեղին է հիշատակել այդ ըն-

9 «Հանգուցային կետ» հասկացությունը սոցիալական և քաղաքական տեսության մեջ հատկապես կիրառում են այսպես կոչված լականյան ձախապաշտները՝ քաղաքական տեսաբան-փիլիսոփաներ Էռնեստո Լակլաուն և Սլավոյ Ժիժեկը: Նրանց տեսություններում այդ հասկացությունը ֆրանսիացի մտածող Ժ. Լականի մտավոր(ական) ժառանգության ազդեցության հետևանք է և առանցքային է համարվում տրամասության վերլուծության տեսանկյունից: Տրամասային դաշտի հանդեպ տիրապետություն հաստատել ձգտող ցանկացած տրամասություն կարիք ունի «հանգուցային կետ»-ի, որը ժամանակավոր ու մասնակիորեն ամրագրում է տրամասային դաշտի տարրերի՝ լողացող նշանակիչների նշանակությունները՝ այդպիսով կարգաբերիչ դերակատարություն ստանձնելով: Պայմանականորեն կարելի է ասել, որ տրամասային դաշտի ու տրամասության տարբերությունն առաջին հերթին նրանց տարրերի ամրագրվածության չափի մեջ է, տես **Laclau E., Mouffe Ch.**, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso: Lonson/New York, 2001, էջ 112, **Žižek S.**, *The Sublime Object of Ideology*, Verso: Lonson/New York, 2008, էջ 95-96, **Torfig J.**, *New Theories of Discourse*: Laclau, Mouffe, Žižek, Oxford, Blackwell, էջ 91-93:

10 Օրինակ՝ Մ. Ֆուկոն տրամաբանում է տրամասային պրակտիկաները ոչ-տրամասայինից, այնինչ՝ Է. Լակլաուն և Շ. Մուֆի համար բոլոր պրակտիկաները տրամասային են, քանի որ նշանակության սոցիալական արտադրություն են, որը տեղի է ունենում կառուցակարգված տրամասային ամբողջականությունների ձևի ներքո, տես **Laclau E., Mouffe Ch.**, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso: Lonson/New York, 2001, էջ 107:

11 **Foucault M.**, *The order of discourse*, In: *Untying the text: A Poststructuralist Reader*/ ed. and transl. by **Young R.**, London, Routledge, 1987, p. 52.

12 Խոսքը մասնավորապես ոչ միայն գիտելիքի և իշխանության, այլև Մ. Ֆուկոյի համոզմամբ՝ դրանց հետ սերտորեն առնչություն ունեցող մարմնի ու խելագարության արևմտյան փորձառության մասին է:

թացակարգերից մեկի մասին ևս, որը Մ. Ֆուկոն անվանում է ճշմարտության և սխալի տարանջատման ընթացակարգ: Սա մի ընթացակարգ է, որով տրամասության ներսում ինչ-որ բան հայտարարում են ճշմարիտ կամ սխալ, ինչը տրամասության տարրի և ասույթի, մակարդակում, սակայն, չի ներկայանում որպես կամայական, փոփոխելի կամ բռնի: Միայն այլ դիրքից, ըստ էության տրամասությունից անդին, այն կարող է հենց այդպիսին լինել՝ կամայական ու բռնի՝ ղեկավարելով մեր կամքն առ գիտելիք: Մ. Ֆուկոյի համոզմամբ՝ այս ընթացակարգը, որն այլ կերպ կարելի է անվանել կամք առ ճշմարտություն, տրամասության արտաքին ընթացակարգերից ամենագորեղն է¹³: Թերևս զորեղության այս հանգամանքը պայմանավորված է ցանկացած սոցիալական հանրություն ճշմարտության արժևորման ու նրան տրվող նշանակության հանգամանքով, որի շնորհիվ կողավորվում է իրականությունն ու ըմբռնելի դառնում: Քանի որ ստորև անդրադարձ է լինելու նաև «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի հետ կապ ունեցող որոշակի ավանդություն ճշմարտության և մոլորության հարցին, ապա հենց այս ընթացակարգն է նաև, որ աչքի առջև պիտի ունենալ ամեն անգամ, երբ հարց է առաջանում, թե «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի շրջանառման ու հանգուցային նշանակության պարագայում ինչպիսի ընթացակարգեր ու մտակառուցումներ են գործի դրվում: Բայց մինչ դրան անդրադառնալը, նախ ուշադրության արժանի է այն հղացքը, որն ընկած է այդ գաղափարի հիմքում, և ինչով ժամանակի միջով մեզ են հասնում ու ակտիվանում աշխարհին նայելու հին մտակառուցումները:

2.«Պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի հղացքային միջուկը և հայտնութենական ավանդույթը

Սոցիալ-քաղաքական մտքի երկուսուկեսհազարամյա պատմության ընթացքում արդարության սակավաթիվ հղացքների մեջ «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի խորքում **«արդարությունը յուրաքանչյուրին ըստ արժանվույն հասուցելն է»** հղացքն է¹⁴: Ծնունդ առնելով դեռևս դիցաբանական աշխարհայացքում՝ վերջինս ընդհուպ մինչև 17-րդ դար, այսինքն՝ ողջ նախարդիության փուլում, արդարության մասին փիլիսոփայական տրամասության մեջ պահպանում է իր տիրապետող ազդեցությունը և միջուկի դեր խաղում արդարության մասին այդ փուլի մի շարք հայեցակարգերում¹⁵: Ինչպես ժամանակակից սոցիալ-քաղաքական մտքի պատ-

13 Մ. Ֆուկոն համոզված է, որ դրանից բխող կամքն առ ճշմարտությունը հենվում է հաստատութենական աջակցության վրա՝ զորանալով ու նորանալով պրակտիկաների միջոցով: «Սակայն այն նաև նորանում է անկասկած ավելի խորքային կերպով, այն եղանակով, թե ինչպես է գիտելիքը հասարակության մեջ գործադրվում, արժևորվում և բաշխվում»: Այստեղից տրամաբանորեն բխում է, որ իշխանական հարաբերություններով հաստատված ցանկացած տրամասության արտադրությունն ու շրջանառումը իր հերթին ուղղված է նույն իշխանական հարաբերություններն ու ընդհանրապես սոցիալական իրականությունը ոչ թե պարզապես պահպանելուն ու վերարտադրելուն, այլև՝ լեզուի մասնակցություն, տե՛ս նշվ. աշխ. էջ 52-56:

14 Տե՛ս Մկրտչյան Ն., Ժամանակ, իրադարձություն, հակասություն (պատմական (ան)արդարության գաղափարի շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», հաս. գիտ., Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն, Եր., 2016, N 3 (21), էջ 36-49:

15 Մասնավորապես, խոսքը Պլատոնի, Արիստոտելի, Թովմա Աքվինացու արդարության հայեցա-

մութունն է հաստատում, ամբողջովին չհեռանալով ասպարեզից՝ այն ոչ պակաս ազդեցիկ նշանակություն ունի նաև 20-րդ դարի երկրորդ կեսին առաջադրված սոցիալական արդարության ուսմունքներում: Խոսքը մասնավորապես սոցիալական արդարության ազատապաշտական ուսմունքի մասին է¹⁶, որն էլ, ինչպես արդեն նշվել է, էական դերակատարություն է ունեցել ակադեմիական ասպարեզում «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի երևան գալու գործում:

Սակայն պատմականորեն **արդարության՝ որպես յուրաքանչյուրին ըստ արժանվույն հատուցման**, հղացքի ու «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի փոխառնչության մեջ մի կարևոր օղակ կա, որն իրեն ավելի լավ ի ցույց է դնում որոշակի սոցիալ-մշակութային համատեքստերում, այնպիսիներում, որոնցում այդ օղակը ծնունդ է առել կամ հեռավոր անցյալում շատ արագ ներառվել տվյալ սոցիալ-մշակութային համատեքստ՝ դառնալով նրա կայուն ու կենսական դերակատարություն ստանձնած բաղադրիչներից մեկը: Խոսքը **հայտնութենական ավանդույթի** մասին է, որը համարվում է միջինարևելյան մշակութային իրողություն, սակայն իր զարգացումն է ստացել հատկապես պատմության հուդայաքրիստոնեական ըմբռնման մեջ: Եվ հենց այդ ավանդույթը դիտարկելիս է, որ միանգամայն հասկանալի է դառնում, թե ինչպես է հնարավոր հայկական իրականության մեջ «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի բնական ներառումը՝ հաշվի առնելով հայտնութենական ավանդույթի պատմական խորը արմատները և դերակատարությունը հայոց մեջ¹⁷:

Մասնավոր-գիտական տեսանկյունից կարելի է երկու պարագա տեսնել, որոնք մեր ժամանակներում այդպիսի ներառումը կարող են դարձնել երաշխավորված: Հարցադրմամբ արտահայտված՝ առաջինը հետևյալն է. ինչպիսին են ներկա գաղափարաբանական և դրան համապատասխան քաղաքական ու տնտեսական իրողությունները, որոնք հնարավոր են դարձնում «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի հանգուցավորող նշանակությունը հանրային տրամասության մեջ¹⁸: Երկրորդն ավելի շատ ենթադրում է սոցիալ-մշակութային տեսանկյուն, երբ պատմականորեն ձևավորված որոշ մշակութային բաղադրիչներ, որոնք նստվածք են տվել

կարգերի և Հուստինիանոսի ինստիտուցիաների մասին է:

16 Տե՛ս **Nozick R.**, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1999:

17 Այս մասին առաջին արժեքավոր և համապարփակ ուսումնասիրություններից է **Աշոտ Հովհաննիսյանի** 1913 թ. պաշտպանած «Իսրայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը» դոկտորական ավարտաճառը (գերմաներեն-հայերեն հրատարակված է **Հովհաննիսյան Ա.**, Իսրայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը, Եր., Աշոտ Հովհաննիսյան հումանիտար հետազոտությունների ինստիտուտ, 2016), որի հիման վրա նույն հեղինակը գրել է իր «Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության» երկհատոր աշխատությունը (**Հովհաննիսյան Ա.**, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, Եր., ԳԱ հրատ., 1957, 1959):

18 Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ տողերիս հեղինակի վերոնշյալ հոդվածում «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի վերլուծությունն իրականացված է իր ձևավորման տրամաային դաշտի հեռանկարից, սպա նույն ելակետից բավական է ցույց տալ, որ ներկայում տրամաասային դաշտում տիրապետողը հենց վերոնշյալ աջապաշտական կողմնորոշման գաղափարաբանություններն են կամ գաղափարաբանությունների ինքնատիպ սիմբիոզը: Հայաստանի երրորդ հանրապետության պատմության մեջ առ այսօր գլխավորապես ոչ միայն ազատական ու նորագատական, այլև պահպանողական գաղափարաբանությունների սիմբիոզի մասին է խոսքը, որի վկայություն կարող են լինել նաև քաղաքական ասպարեզում իշխանության եկած քաղաքական ուժերի գաղափարաբանությունները:

ու փոխանցվել, ինչ-ինչ հանգամանքների բերումով դարձյալ ակտիվանում են ու արտահայտման նոր ձևեր գտնում սոցիալական հյուսվածքում: Ընդ որում կարևոր նշանակություն կարող են ստանալ այն հարցերը, թե ինչպես և ինչու է հնարավոր դառնում նման ակտիվացումը: Արդյո՞ք խնդիրը իշխանական հարաբերությունների մեջ է, թե՞ տվյալ սոցիալական հանրային երևույթների հասկացման ու բացատրման համար այլ միջոցների ու կերպերի անբավարարության կամ պակասության պարագայում գործի է դնում վաղուց մշակածը¹⁹:

Ինչպես վերլուծությունն է ցույց տալիս, «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարը կազմավորող առանցքային հասկացություններն են **իրադարձության** հասկացությունը, իբրև բեկում և լայն իմաստով մարդկային համակեցության մեջ արմատական փոփոխություններ բերող որևէ դեպքի, **Ժամանակի՝** իբրև շրջապտույտի, այսինքն՝ սկզբնական իրադարձությանը վերադառնալու, վերականգնման հնարավորության և միաժամանակ անդառնալիորեն գծային լինելու պարադոքսալության և **հակասության-հակամարտության** հասկացությունները²⁰: Կարելի է որոշակի համոզվածությամբ պնդել, որ իրադարձության և ժամանակի նման ըմբռնումների ծագումնաբանությունը, ըստ էության, առնչություն ունի պատմափիլիսոփայական մի ավանդույթի հետ, որում պատմությունն իմաստ ունի, և մարդն ու սոցիալական համակեցությունները այդ իմաստի բացահայտման ու իրականացման մեջ բերում են իրենց որոշակի մասնակցությունը²¹: Խոսքը հուդայաքրիստոնեական վարդապետությունից սերող պատմափիլիսոփայական ավանդույթի մասին է, որի կարևոր մտակառուցումներից մեկը հայտնութենական վախճանաբանությունն է (apocalyptic eschatology):

Հայտնությունը, որը բացառապես քրիստոնեական մտակառուցում չէ և ոչ պակաս կազմորոշիչ նշանակություն է ունեցել աշխարհի կրոնական այլ պատկերներում ևս²², այսօր ընդունված սահմանմամբ «... պատումային շրջանակով բնորոշվող բացահայտող գրական ժանր է, որում բացահայ-

19 Այս կապակցությամբ ուսումնասիրողի առջև ծառայած մեթոդաբանական հարցերից մեկը նաև այս երկու պարագաների միջև հարաբերությունները շոշափելու տեսանկյան հարցն է, հատկապես այն, թե ինչպես դրանց կարելի է վերաբերվել ոչ պարզունակ ձևով: Արդյո՞ք բավական է մեթոդաբանական առումով ելնել այն դրույթից, որ որոշակի հանգամանքներում, հատկապես իշխանական կառույցների միջամտության պարագայում, մշակութային ինչ-ինչ բաղադրիչներ ակտիվանալու մեծ հավանականությամբ դառնում են իրականություն և արտահայտման նոր ձևեր ստանում: Ինչպես պատկերացնել ավանդույթի շարունակականությունն ու խզումը և նույնիսկ խզման փորձերը: Որտեղ, ինչպես և ինչու՞ են փորձել իրականացնել դրանք հայոց մեջ: Արդյո՞ք այդ խզման փորձերը միայն գիտության մեջ են և տեսական որոշման ու քաղաքական ակտի ինչ-որ բարդ հարաբերություններ չեն, որոնք ուսումնասիրողին ստիպում են տեսական-մեթոդաբանական պատշաճ միջոցներ փնտրել, դուրս գալ տրված շրջանակից՝ կազմաբանման փորձ անելով: Մյուսը հարցեր են, որոնց պատասխանները շատ ավելի համապարփակ ուսումնասիրության առարկա են: Իսկ այս կապակցությամբ՝ այս հոդվածի շրջանակում, անդրադարձի կարոտ է նախ հայտնութենական ավանդույթը: Այդ փորձերից մեկն իրավամբ կարելի է համարել **Աշոտ Հովհաննիսյանի** վերոնշյալ աշխատությունները:

20 Տե՛ս **Մկրտչյան Ն.**, նշվ. աշխ.:

21 Տե՛ս **Moyn S.**, *Jewish and Christian Philosophy of History*, In: *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, ed. by **Tucker A.**, Malden/Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, էջ 428-429:

22 Հայտնի է գրադաշտականության մեջ նրա ունեցած կենտրոնական նշանակությունը, իսկ գրադաշտականությունը միջին արևելյան և առաջավոր ասիական տարածաշրջանների ամենագրեղ մշակութային ֆենոմեններից մեկն է:

տումը փոխանցվում է այլաշխահային էակի կողմից մարդկային ընդունողին՝ երևան հանելով տրանսցենդենտ իրականություն, որը և՛ ժամանակային է, այնքանով, որքանով նախատեսում է վախճանաբանական փրկություն, և՛ տարածական այնքանով, որքանով ներառում է այլ, վերբնական աշխարհ»²³: Հայտնությունների կայուն տարրերից է համարվում հրեշտակի ներկայությունը, որը մեկնում է տեսիլը, և այդպիսով գերբնական աջակցությունը մտահասանելի է դարձնում հայտնությանը: Միաժամանակ բոլոր հայտնությունները ներառում են տրանսցենդենտ վախճանաբանություն, որը պատիժ է ակնկալում պատմության սահմաններից անդին²⁴: Այսպիսով, առաջինը, պատժի՝ իբրև հատուցման առկայությունը, միջնորդում է արդարության՝ իբրև յուրաքանչյուրին ըստ արժանվույն հատուցման, հայտնութենական վախճանաբանության և «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի միջև սերտ առնչություններին: Սակայն հատուցումը միայն պատժով չէ, որ իրականանում է: Դրա վկայումը կարելի է գտնել նաև հայոց մեջ: Մի փոքր առաջ անցնելով և կանխելով ներքոշարադրյալը՝ ի վկայումն այն փաստի, որ «արդարությունը յուրաքանչյուրին ըստ արժանվույն հատուցելն է» հղացքի և հայտնութենական ավանդույթի միջև ուղղակի առնչության կա նաև հայոց մեջ, տեղին է մեջբերել Ղազար Փարպեցու «Հայոց Պատմություն»-ից մի հատված, որը հենց Սահակ Պարթևի տեսիլից է. «...մատակարարումն հզորին առ իւրաքանչիւր ոք արդար է և ճանաչող առաւել քան եթէ զոր մեք իմանաք և խորհիմք...: ...վասն զի անգիտական խորհրդովք յածեցուցեալ զմիտոք՝ խռովէիր վասն չիներոյ քեզ արու որդի. որ քաջածանոթ էիր կամաց հզորին, որ գիտելութեամբ բաշխէ զիւրաքանչիւր օգուտ, և ոչ զլացութեամբ խափանեալ արգելու յումեքէ զարժանն»²⁵:

Բայց մինչ այժմ դեռ հիմնավորված չէ իրադարձության և ժամանակի վերոհիշյալ ըմբռումների ներկայությունը հուդայաքրիստոնեական հայտնութենական վախճանաբանության մեջ, որն ավելի է քողագերծելու պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի կապն այդ ավանդույթի հետ: Այս կապակցությամբ տեղին է մեջբերել այդ ավանդույթի ուսումնասիրությանը նվիրված հոդվածներից մեկի հեղինակին՝ Սեմյուել Մոյնին. «Տիպիկ հայտնութենական տեսլականում Աստծո ծրագիրը տեղի է ունենալու նրա սեփական անմիջական միջամտությամբ և հեղափոխական պոռթկման մեջ. որևէ բան չի կարող մարդն անել արգելակելու կամ արագացնելու Աստծո նախագիծը, որը տեղի կունենա պայթյունով»²⁶: Մեջբերումից ականհայտ է դառնում, որ մի կողմից՝ կա (աստվածային) ծրագիր-ձշմարտությունը, որը, ինչպես վերը նշվեց, բացահայտվում է գերբնական միջնորդությամբ:

23 **Collins J. J.**, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Michigan/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, p. 4–5.

24 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 5–11:

25 «...Աստված յուրաքանչյուր մարդու մատակարարում է առավել արդարությամբ ու բանիմացությամբ, քան մեր իմացածն ու խորհածն է...: ...Որովհետև անօգուտ տրտմությամբ միտքդ զբաղեցնելով՝ անհանգստանում էիր արու զավակ չունենալու պատճառով, երբ քաջ ծանոթ էիր ամենագորի կամքին, որ հասկանալով բաշխում է ամեն բարիք և երբեք չի արգելում որևէ մեկին՝ հասնելու արժանիին»: **Ղազար Փարպեցի**, *Հայոց Պատմություն*, թրգմ.՝ **Բ. Ուլուբաբյանի**, Եր., Երևանի համալսարանի հրատ., 1982, էջ 66–71:

26 **Moyn S.**, նշ. աշխ., էջ 429:

Մյուսից՝ Աստծո միջամտությունը կարծես իսկական քաղաքական ակտ է՝ առանց որի իրադրության մեջ բեկում չի լինում: Այսինքն՝ այստեղ երևան է գալիս, արդիության լեզվով ասած, առաջին լիարժեք սուբյեկտը, որը ոչ միայն ինչ-որ բան է նախաձեռնում, այլև կյանքի կոչում իր նախաձեռնածը՝ փոխելու իրականությունը: Սակայն անհրաժեշտ է նշել, որ այդ քաղաքական ակտը տրանսցենդենտ աշխարհից սկիզբ առնող ակտ է: Իսկ մարդիկ ընդամենը մասնակիցներ են, ծրագրի ականա իրագործողներ, որոնց ճշմարտությունը հասանելի է, բայց Աստծո ողորմածությամբ ու առանց նրա ծրագրի մեջ փոփոխություններ բերելու կարողության:

Ինչ վերաբերում է ժամանակին, ապա պատմության քրիստոնեական իմաստավորման մեջ ժամանակի ըմբռնման տեսանկյունից երկվություն կա. տիրապետող իմաստով այն գծային է. հայտնութենական վախճանաբանությունը ներմուծում է տեմպորալություն՝ անցյալ, ներկա, ապագա ժամանակային շղթան, որն իր յուրահատուկ հետագա զարգացումն է ստանում Օգոստինոս Երանելու փիլիսոփայության մեջ²⁷: Սակայն անտիկ ճակատագրապաշտության փոխարեն աստվածային նախախնամության գաղափարի վրա հենվող քրիստոնեության մեջ նկատելի են նույն ճակատագրապաշտության շրջանակում ձևակերպված ժամանակի շրջապտույտի անտիկ մոդելի արձագանքները, որը, ինչպես հայտնի է, հակատեմպորալ է և վերադարձն ու կրկնությունը համարում է միանգամայն հնարավոր: Քրիստոնյա գործիչների համար, որը լավագույնս արտահայտում է նույն Երանելին, Աստված ինչ արարել է, արարել է բարությամբ: Չարը նրա արարչագործության պտուղը չէ, այլ՝ բարու պակասության, քանզի որևէ բան չի կարող խախտել նրա հաստատած կարգը²⁸: Հետևաբար, կարելի է եզրակացնել, որ միշտ կարելի է լրացնել բարու պակասությունն ու վերադառնալ նախնական կարգին, մանավանդ, որ հատուցումը ևս մի միջնորդող օղակ է այդ վերադարձում:

Այսպիսով, վերադարձը խախտված նախնական, ներդաշնակ կարգի վերահաստատումն է, քանի որ այն, ինչ տեղի է ունեցել, այդ (աստվածային) կարգից շեղում է: Ակնհայտորեն «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարում այս երկվությունն արտահայտված է, քանի որ արդարությունը յուրաքանչյուրին ըստ արժանվույն հատուցելն է, արդարության հղացքը ներմուծում է շրջապտույտի մոդելի մտակառուցումը, իսկ հայտնութենական ավանդույթը՝ գծային: Ուստի հիմնավորված է դեռ գոնե այս առումով պնդել, որ «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի ձևավորումը լծորդված է հենց այդ ավանդույթի հետ և, ըստ էության, դյուրին կերպով տեղայնացվում է այն համակեցությունների հանրային տրամասություններում, որոնք այդ ավանդույթը ոչ միայն մշակութային առումով ունեցել են, այլև ինչ-ինչ հանգամանքների բերումով ամենայն հավանա-

27 Վերջինս պնդում է, որ իրականում կա անցյալի ներկա, ներկայի ներկա և ապագայի ներկա, տես **Августин Блаженный**, Исповедь, գիրք 11, http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/, այց՝ 04.12.2016: (Իմիջիայլոց, վերը նշված աշխատության մեջ Սեմյունել Մոյնը պնդում է, որ մի շարք քրիստոնյա մտածողներ, որոնց թվում նաև Օգոստինոս Երանելին, փորձում էին ապահայտնութենականացնել պատմության քրիստոնեական ըմբռնումը, տես նշվ. աշխ. էջ 430):
28 Տես Երանելու նույն աշխատության մեջ գիրք 7:

կանությամբ շարունակում են հետևողականորեն վերարտադրել²⁹:

Այսպիսով, գալիքի վերաբերյալ ճշմարտությունը փոխանցելու գործողությամբ ակնհայտ է դառնում դեպքերի հերթափոխի որոշակի տրամաբանությունը: Այդ դեպքերի հերթափոխում երևան են գալիս ի սկզբանե տրված արժեքների՝ բարու, ճշմարտության, արդարության միջև կապը և դրանց խախտում-հակոտնյաները՝ չարը, ինչպես ներքոշարադրյալում կերևա՝ մոլորությունը, անարդարությունը, որոնք իրենց հերթին են փոխկապակցված: Սակայն գերբնականի ամենագետ միջամտությամբ այդ նույն արժեքները՝ բարին, ճշմարտությունն ու արդարությունը, վերահաստատվելու են: Ընդ որում պատմության այսպիսի ըմբռնման մեջ ակնհայտորեն իրադարձային նշանակություն ունեն թե՛ այդ արժեքների խախտում-հակոտնյաների երևան գալը, թե՛ արժեքների վերահաստատումը՝ գերբնականի միջամտությամբ:

3. Հայտնությունական վախճանաբանության հայկական որոշ անդրադարձները

Թեև հայտնությունական ավանդույթն ամենայն հավանականությամբ հայոց մեջ սկիզբ է առել զրադաշտականության ազդեցությամբ³⁰, այնուամենայնիվ քրիստոնեության մուտքով Հայաստան կոնկրետ սոցիալ-քաղաքական հանգամանքներում³¹ այդ ավանդույթն ավելի է զորեղանում: Ինչպես պնդում է անվանի հայագետ Սերջիո Լա Պորտան, այն տրամադրում է պատմական իրադարձությունները մեկնելու շրջանակ³²: Սակայն արժե հատուկ ուշադրություն դարձնել այն հանգամանքին, որ այն շրջանակ է տրամադրում մի ժամանակաշրջանում, երբ օրակարգի գլխավոր հարցը քաղաքական ինքնուրույնությունն ու անկախությունն էր՝ շաղախված կոլեկտիվ ինքնության և մասնավորապես կրոնական ինքնությունը կոլեկտիվ ինքնության ատաղձ դարձնելու հիմնախնդրով³³:

29 Հայտնի հայագետ Ջեյմս Ռասելը հայտնությունական ավանդույթի կենդանի ներկայությունը ցույց է տալիս այնպիսի ոչ կրոնական, բայց նախարդիության փուլում սկզբնավորված մշակութային կոթողում, ինչպիսին «Սասունցի Դավիթ» էպոսն է, տե՛ս **Russel R. J.**, *The Epic of Sasun: Armenian Apocalypse*, In: *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, ed. by **Bardakjian B. K.** and **La Porta S.**, Leiden/Boston, BRILL, 2014, էջ 41-77: Իսկ Հրաչ Բայադյանը բացահայտում է, թե ինչպես, ինչ մշակութային, սոցիալական ու քաղաքական հանգամանքների բերումով է արևմտահայ տարածաշրջանային ժողովրդական վեպը դառնում (արևելահայ-խորհրդահայ) ազգային էպոս՝ ըստ էության քաղաքական հանգամանքը համարելով խիստ վճռական էպոսի մշակութային վերակենդանացման, այսինքն՝ ակտիվացման համար, տե՛ս **Բայադյան Հր.**, Սասունցի Դավիթը Երևանում. ժողովրդական վեպի տեղափոխությունները, <http://hetq.am/arm/news/70582/sasuncidavitv-erevanum-zhoxovrdakan-vepi-texapokhutyunnery.html/>, այդ՝ 30.11.2016:

30 Այս մասին տե՛ս **Russel R. J.**, *The Epic of Sasun: Armenian Apocalypse*, In: *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, ed. by **Bardakjian B. K.** and **La Porta S.**, Leiden/Boston, BRILL, 2014: Որոշ հետազոտողներ հայտնությունական ավանդույթի երևան գալիս ավելի շուտ կապում են միհրականությանը, քան թե՛ զրադաշտականությանը, տե՛ս **Մարգարյան Եր.**, Միհրականության կերպափոխությունները հելլենիստական դարաշրջանում (Կոննագենես, Մեծ Հայք, Հռոմ), «ՎԷՄ» հանդես, Եր., 2012, N 3 (39), էջ 31-64:

31 Խոսքը Ավարայրի ճակատամարտի և դրանից հետո ստեղծված քաղաքական իրադրության մասին է: Համարում են, որ հայոց մեջ առաջին հայտնությունական տեքստերը գրվել են հենց այս ժամանակաշրջանում, տե՛ս *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, ed. by **Bardakjian B. K.** and **La Porta S.**, Leiden/Boston, BRILL, 2014:

32 Այս հարցի մասին տե՛ս նույն տեղը **La Porta S.**, Introduction to Part I:

33 Տեղին է նշել, որ նախարդիության այդ փուլում մարդկային համակեցության մեջ կոլեկտիվ

Հայտնությունական տեքստերը, որոնք հայոց մեջ, ըստ էության, ներկայանում են զանազան տեսիլներով³⁴, Ս. Լա Պորտայի վկայությամբ՝ կրում են ընդգծված պատմա-քաղաքական բնույթ և չեն կառուցված անհատական հոգու ճակատագրի խնդրի շուրջ: Նրա համոզմամբ՝ դրանք մտահոգ են կոլեկտիվ փրկության և քաղաքական փոխակերպման հարցերով³⁵: Հետևաբար, կարելի է պնդել դրանց երկակի՝ կրոնական ու քաղաքական, բնույթի մասին: Սա վկայելու համար բավական է հիշատակել Ազաթանգեղոսի «Հայոց Պատմության» մեջ Գրիգոր Լուսավորչի և Ղազար Փարպեցու համանուն գործի՝ Սահակ Պարթևի տեսիլներին, որոնք հենց այդ կրոնականի ու քաղաքականի յուրահատուկ միահյուսումն են³⁶: Կոնկրետ այս երկու տեսիլների պարագայում ուշագրավ մի հանգամանք կա. Ղազար Փարպեցու «Հայոց Պատմություն»-ն ավելի ուշ է գրվել, քան Ազաթանգեղոսինը, և Ղազար Փարպեցին մի քանի անգամ հիշատակում է Ազաթանգեղոսին, իսկ Սահակ Պարթևի շուրթերով՝ Գրիգոր Լուսավորչին ու նրա գործունեությունը, ինչը հենվում է նաև վերոնշյալ ճշմարտություն-մոլորություն տարբերակման ընթացակարգի վրա. «Յիշել պարտ է և զմտաւ ածել զվիշտսն և զնեղութիւնս, զբանդսն և զկապանս գարբոյն Գրիգորի, զպաղատանս և զաղօթս, զոր վասն ամենայն աշխարհիս փրկութեան խնդրեալ յԱստուծոյ եգիտ և զամենեսեան յանհաւատութենէ, շնորհիւ սուրբ Հոգւոյն, հաւատացեալս արար. զդիւաց մոլորութիւնս փախստական արարեալ հալածեաց ի ձենջ. զճնարիտ հաւատ սերմանեալ աստուածգիտութեան՝ ի միջի ձերում ծաղկեցոյց»³⁷:

Այս փուլում գրված հայտնությունական տեքստերի կապակցությամբ մի հետաքրքրական դիտարկում էլ է անում Ս. Լա Պորտան. «Հայտնությունական տեքստերի կայուն վերահամատեքստայնացումը և այն փաստը, որ նրանց ձգողականությունը վերանցնում է սոցիալական դասերի, կրթական մակարդակների տարբերությունները, ինչպես նաև եկեղեցուների ու աշխարհիկի միջև տարանջատումը, հավաստում է հայկական մտքում հայտնությունական գրականության արգասավորությունը»³⁸: Այս դիտարկումը, որը հատում է սոցիալական հյուսվածքն իր ողջ լայնությամբ և վեր հանում համայնքի ներսում տարբերությունների դրսևորման եզրագծերը,

ինքնության ատաղձը գլխավորապես կրոնական է, այսինքն՝ այսպես, թե այնպես հասարակական-քաղաքական ինքնության առումով կրոնականի դերը դառնում է տիրապետող:

34 Հայտնությունական ավանդույթն ուսումնասիրող ականավոր գիտնականներից մեկը՝ **Ջոն Զ. Քոլինզը**, նշում է, որ հայտնությունները երկու կերպ ունեն՝ տեսիլներ և այլաշխարհային ճանապարհորդություններ, տես **Collins J. J.**, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Michigan/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, էջ 5:

35 Տես **La Porta S.**, Introduction to Part I, In: *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, ed. by Bardakjian B. K. and La Porta S., Leiden/Boston: BRILL, 2014, էջ 7:

36 Տես **Ազաթանգեղոս**, Հայոց Պատմություն, աշխ. թրգմ.՝ **Ա. Տեր-Ղևոնդյանի**, Եր., Երևանի համալս. Հրատ., 1983, **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց Պատմություն, թրգմ.՝ **Բ. Ուլուբաբյանի**, Եր., Երևանի համալս. հրատ., 1982:

37 «Պետք է հիշել ու մտաբերել սուրբ Գրիգորի վշտերն ու նեղությունները, բանտերն ու կապանքները, որ համայն աշխարհի համար ուղղեց Աստծուն ու ստացավ՝ ինչ թանկ է. սուրբ հոգու շնորհիվ անհավատությունից բոլորին հավատացյալներ դարձրեց, դևերի մոլորությունները հեռացրեց ձեզանից ու հալածեց, սերմանեց աստվածապաշտության ճշմարիտ հավատը և ծաղկեցրեց ձեր մեջ», տես **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց Պատմություն, թրգմ.՝ **Բ. Ուլուբաբյանի**, Եր., Երևանի համալս. հրատ., 1982, էջ 48-49:

38 Նույն տեղում, էջ 6:

շեշտում է առաջին հերթին հայտնութենական տեքստերի սոցիալական գործառույթները՝ միավորիչ և ամբողջարկիչ դերակատարում ստանձնել մի համայնքում, որտեղ ոչ միայն ներքին տարբերություններն անխուսափելի են, այլև մեծ հավանականությամբ կարող են վերաճել սոցիալական առձակատումների: Այսինքն՝ ինչ-որ առումով այդպիսի տեքստերի շրջանառումը համայնքում, այսօրվա ըմբռնումներից ասած, նաև սոցիալական արդարությանը վերաբերող խնդիրներն է երկրորդում և առաջնահերթում բացառապես համայնքից դուրս գտնվողի հետ իր փոխհարաբերությունները³⁹: Իսկ այս պարագայում համայնքի գոյությունը համարվում է վտանգված դրսից՝ արտաքինից: Այլ հարց է, որ այդ վտանգվածությունը կարող է ունենալ ներքին, օրինակ՝ բարոյական պատճառներ⁴⁰: Ընդ որում այդ հայտնութենական տեքստերը նման փոխհարաբերությունները տեսնում են բարեկամի և թշնամու տարանջատման հենքի վրա, որտեղ թշնամուն հաղթում են միայն արտաքին աջակցությամբ⁴¹: Դրանով կարծես հաստատվում է նաև հակամարտության-առձակատման եզրագիծը, որն անցնում է հենց համայնքի սահմաններով:

Ինչ է սա մեզ հուշում իրականությանը նայելու այս կերպի մասին: Իրականության այսպիսի կառուցավորումը արտահայտում է, ինչպես նշվեց, նախ և առաջ կրոնական-բարոյականի հետ դեռևս ներհյուսված քաղաքականը, որը նախարդիության մտահորիզոնին բնորոշ կողմ է: Այս միտքն առավել ըմբռնելի դարձնելու համար բավական է դիմել 20-րդ դարի քաղաքական մտքի ամենահետաքրքիր ներկայացուցիչներից Կ. Շմիտի, առանցքային աշխատություններից մեկում՝ «**Քաղաքականի հղացք**»-ում, սոցիալական իրականության տարբեր կողմերի մասին մտածելիս առաջադրված կարևոր կատեգորիալ տարբերակումներին: Նպատակ ունենալով տնտեսականի, բարոյականի ու գեղագիտականի կողքին ի վերջո դուրս բերել և հիմնավորել քաղաքականի մասին մտածելու կատեգորիաները՝ Կ. Շմիտը գրում է. «Քաղաքականի յուրահատուկ տարբերակումը, որին կարելի է փոխատրել քաղաքական գործողություններն ու դրդապատճառները, բարեկամի և թշնամու միջև տարբերակումն է»⁴²: Ընդ որում գերմանացի այս մտածողի համար. «Թշնամու և բարեկամի տարբերակումը նշանակություն ունի ինչ-որ կապի կամ բաժանման, միության կամ քայքայման ծայրագույն ինտենսիվության աստիճանը նշանակելու համար. այն կարող է տեսականորեն կամ գործնականորեն գոյություն ունենալ առանց միաժամանակ բոլոր այդ բարոյական, գեղագիտական, տնտեսական կամ այլ տարբերակումները գործադրելու անհրաժեշտության: Քաղաքական թշնամին կարիք չունի բարոյապես չար, գեղագիտականորեն տգեղ լինելու...»⁴³:

39 Այստեղ մի կարևոր հանգամանք էլ կա. **Ագաթանգեղոսի** «Հայոց պատմության» մեջ պատուհասած քաղաքական արհավիրքները իսկական հավատի ու առաքինության կորստի հետևանք են: Դրանով այդ արհավիրքների գոյության պատճառները համարվում են ներքին և ընդգծված բարոյականացվում են: Բայց միաժամանակ ներհամայնքային սոցիալական խնդիրներն ընդգծված կերպով անտեսվում են:

40 Ինչպես հայտնի է, **Ագաթանգեղոսի** պատմության մեջ հայերի հավատի կորուստն է քաղաքական խժոժությունների հետևանքը:

41 Չպետք է մոռանալ, որ հուդայաքրիստոնեական ավանդույթում Աստված է դրսից միջամտում հեղափոխական պոթթևում անելու:

42 **Schmitt C.**, Der Begriff des Politischen, München, Duncker & Humblot, 1932, S. 14.

43 Նույն տեղը, էջ 14:

Ուշագրավ այս մեջբերման մեջ Կ. Շմիտը ցույց է տալիս, թե ինչ դերակատարություն ունի բարեկամ-թշնամի տարանջատումն ընդհանրապես: Եթե անդրադառնալու լինենք հայտնութենական ավանդույթով ստեղծված տրամատությանը, ապա ճշմարտություն-մոլորություն տարանջատման կողքին սա տրամատության մեջ գործի գցված մեկ այլ կարևոր ընթացակարգ է, որը լեզվական մակարդակում հատակեցնում է որևէ սոցիալական միության սահմանները և դրան հակադրվող- ախոյանականը:

Սակայն Կ. Շմիտը մեզ համար հստակեցնում է նաև արդեն իսկ արդիությանը բնորոշ կողմնորոշումներից մեկը՝ ինքնավարացնել բարոյականի, քաղաքականի, գեղագիտականի ու տնտեսականի մարզերը, ինչն ակնհայտորեն նախարդիությանը բնորոշ գիծը չէ: Այսպիսով, ինչպես են ներկայանում մի կողմից՝ ախոյանի⁴⁴, հետևաբար, բարեկամ-թշնամի հակադրման, չարի և ախոյանի նույնացման, մյուսից՝ արտաքին միջամտության այս կառուցումները:

Գիտական ուսումնասիրություններում հայտնութենական տեքստերի երևան գալն ու շրջանառումը պայմանավորում են կոնկրետ՝ սոցիալ-քաղաքական ու հոգևոր ճգնաժամում գտնվող համայնքներում ստեղծված իրադրության հետ, որտեղ այդ տեքստերը կարևոր դերակատարություն են ստանձնում: Հայտնութենական տեքստերի արդեն իսկ նշված սոցիալական դերակատարությունը սերտորեն լծորդված է նրանց իմացական նշանակության հետ՝ դրանք ինչպես հասկանալի են դարձնում անցյալի ու ներկայի իրադրությունները, այնպես էլ կանխատեսելի՝ ապագայինը: Հետևաբար, դրանք կարիք կունենան իրականության հետ գործ ունենալու մտակառուցումների: Վերջիններս միանգամայն տրամաբանորեն փոխառնվում են կրոնականից, մանավանդ որ այդ փոխառումները իսկական իմաստով փոխառում էլ չեն վերոնշյալ կրոնականի ու քաղաքականի սերտ միահյուսման պատճառով: Եվ շարունակելով մտակառուցումների թեման ու վերադառնալով Կ. Շմիտի գաղափարներին՝ պետք է ևս մեկ անգամ ընդգծել, որ թշնամի-ախոյանը քաղաքական բներևույթ է: Ինչպես հայտնի է, քրիստոնեական վախճանաբանական ավանդույթում կենտրոնական կերպար է համարվում Հակաքրիստոսը՝ «անտեսանելի թշնամին, ում միայն Քրիստոսը կարող էր ոչնչացնել»⁴⁵: Այն Քրիստոսին դեմ է կամ Քրիստոսի փոխարեն, սուտ քրիստոս, Եկեղեցու և քրիստոնեության հակառակորդն է, վերջին կեղծ մեսիան, որը պետք է հանդես գա ժամանակների վերջում, հալածի քրիստոնյաներին ու սարսափելի չարիքներ բերի մարդկությանն առհասարակ⁴⁶: Ընդ որում հայոց մեջ հունական ազդեցությամբ նա ստացել է «անիրաւոյթին և անարեւելոյթին որդի»⁴⁷ անունը: Այսինքն՝ մեկը, որ ծնունդ է առնում անարդարությունից ու անօրենությունից⁴⁸ և իբրև այդպիսին՝ բերում բազում չարիքներ: Իսկ չարիքները

44 Տե՛ս նշված աշխատությունը **Bardakjian B. K.**, Introduction to Part II:

45 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 445:

46 Տե՛ս http://biblesociety.am/scripts/dictionary_detail.php?lang=a&dictionary-detail-id=1583&subpage-id=9, այց՝ 17.11.2016:

47 Հայոց մեջ միևնույն նույնացման մասին տե՛ս **Rosenstiehl J.-M.**, Armenian Witnesses of Three Eschatological Motifs, In: The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective, ed. by **Bardakjian B. K.** and **La Porta S.**, Leiden/Boston, BRILL, 2014, էջ 262:

48 Անիրավության ու անարդարության նույնացումն այս շրջանում միանգամայն բնական է, քանի

հայոց մեջ առաջին հերթին վերաբերում էին քաղաքական անկախության ու ինքնուրույնության կորստին, որոնք դրսևորվում էին իշխանական երկու՝ աշխարհիկ ու հոգևոր կենտրոնների էական թուլացմամբ ու երբեմն նաև դրանց իսպառ բացակայությամբ՝ բնականորեն սրանից բխող մյուս բոլոր հետևանքներով: Հարց է առաջանում. իսկ բացի անցյալի ու ներկայի նկարագրությունից՝ ինչ էին կանխատեսում հայտնութենական տեքստերը՝ ըստ էության հուսադրելով տոկալ բաժին հասած փորձություններին: Գ. Մուրադյանը, վերլուծելով Ղ. Փարպեցու վերոհիշյալ «Հայոց պատմության» մեջ տեղ գտած Սահակ Պարթևի տեսիլը, որում շեշտադրում կա իշխանական կենտրոնների վրա, գրում է. «Հակաքրիստոսը կապված է վերջնական ժամանակի հետ, երբ պատմական արդարությունը կվերականգնվի. նոր Արշակունի թագավոր գահը կբարձրանա, Գրիգորից սերող մեկը կդառնա հայրապետ և Տերը կսպանի Հակաքրիստոսին իր բերանի շնչով»⁴⁹:

Այսպիսով, պատմաքաղաքական նպատակներով գրված հայտնութենական տեքստերում Հակաքրիստոսի կերպարը մի կողմից՝ ներառում է համայնքի համար արտաքին թշնամու կերպարը, մյուսից՝ որոշում, թե ում են հայոց մեջ իրապես համարելու թշնամի, որն իր հետ ավերածություններ է բերում: Եվ ինչպես կրոնականում է անհրաժեշտ Քրիստոսի վճռորոշ միջամտությունը, այնպես էլ քաղաքականում, համայնքն ինչ-որ արտաքին գործը ուժի նման միջամտության կարիքն ունի իր անկախությունն ու ինքնուրույնությունը վերականգնելու համար: Ղ. Փարպեցու ժամանակաշրջանի պարագայում այդ անկախությունն ու ինքնուրույնությունը մարմնավորված են իշխանության երկու՝ աշխարհիկ և հոգևոր, կենտրոնների եռուն կենսագործունեության մեջ, ինչը միանգամայն համապատասխանում է ժամանակաշրջանի սոցիալ-քաղաքական ոգուն: Այս դիտանկյան տակ հասկանալի է դառնում նաև այն հանգամանքը, թե ինչու էին հայերը քաղաքական անկախության, իսկ երբեմն նաև կիսանկախության որոնումներում հատկապես ապավեն փնտրում դրսում և որոշակիորեն հենց քրիստոնյա պետությունների շարքում: Դրանով արտաքին քրիստոնյա ուժը միավորում է միանգամից երկու անհրաժեշտ՝ և՛ կրոնական, և՛ քաղաքական կողմերը և դառնում Քրիստոսի կերպարի մարմնավորման էական մաս կամ նրա առաքելության ի կատար ածողը:

Եզրակացություն

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ պատմության հուղայաքրիստոնեական, ինչպես նաև դրան փոխկապակցված ճշմարտություն-մոլորություն, բարի-չար, թշնամի-բարեկամ, արդարություն-անարդարություն տարբերակման ընթացակարգերի վրա խարխսված հայտնութենական ավանդույթի և «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարի միջև սերտ փոխառնչություններ կան, որոնց հիմքում «արդարությունը յուրաքանչյուրին ըստ ար-

որ «արդարությունը յուրաքանչյուրին ըստ արժանվույն հատուցելն է» հղացքը նախ և առաջ բացորոշում է արդարության իրավական կողմը:

49 Muradyan G., The Vision of St. Sahak in the History of Lazar Parpeci, In: The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective, ed. by Bardakjian B. K. and La Porta S., Leiden/Boston, BRILL, 2014, p. 320.

Ժանվույն հատուցելն է» արդարության հղացքն է: Ներկա տիրապետող հանրային տրամասության և նրա գործնական հետևանքների առումով սա անչափ կարևոր է, քանի որ «պատմական (ան)արդարություն» գաղափարը հանգուցային նշանակություն ունի այդ տրամասության մեջ և իբրև այդպիսին մասնակիորեն և ժամանակավորապես ամրագրում է բոլոր այլ՝ այսպես կոչված լողացող նշանակիչների, օրինակ՝ անվտանգության, ժողովրդավարության, սոցիալական արդարության և այլն, նշանակությունները: Եվ կախված այդ ամրագրումից և առկա նշանակություններից՝ սոցիալական իրականությունը ոչ միայն ներկայանում է որոշակի կերպով, այլև տրամադրում սոցիալական հնարավորությունների ու սահմանափակումների համապատասխան ընդգրկում:

Նաիրա Ժ. Մկրտչյան– ԵՊՀ դասախոս, գիտական հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկում է սոցիալական և հումանիտար գիտությունների փիլիսոփայական՝ գոյաբանական, իմացաբանական ու մեթոդաբանական հիմնահարցերը և, հատկապես, ժամանակակից փիլիսոփայական ուսմունքները:

Summary

THE IDEA OF HISTORICAL (IN)JUSTICE AND THE APOCALYPTIC TRADITION:

The Armenian discursive constructions from past to present

Naira Zh. Mkrtchyan

Key words– historical (in)justice, discourse, apocalyptic eschatology, time, event, truth, delusion, the nodal point

There are close interconnections between the Jewish-Christian understanding of history, apocalyptic tradition based on the procedures of distinctions between truth/delusion, good/evil, friend/enemy, justice/injustice and the idea of historical (in)justice. The concept of ‘justice means to give each his due’ is at the foundations of the idea of historical (in)justice. It is enormously important with regard to the present predominant public discourse in Armenia and its practical implications as the idea of historical (in)justice plays the role of a nodal point in that discourse. As a nodal point it partially and temporarily fixes the meanings of all so-called floating signifiers–security, democracy, social justice et c. Depending on that fixations and actual meanings social reality is not only represented in a certain way but also provides an amplitude of social opportunities and restrictions.

**ИДЕЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ (НЕ)СПРАВЕДЛИВОСТИ И
АПОКАЛИПТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ:**

Армянские дискурсивные конструкции от прошлого
к настоящему

Наира Ж. Мкртчян

Ключевые слова – историческая (не)справедливость, дискурс, апокалиптическая эсхатология, время, событие, истина, заблуждение, узловая точка

Между иудео-христианским пониманием истории, апокалиптической традицией, зиждущейся на процедурах различения истина/заблуждение, добро/зло, друг/враг справедливость/несправедливость и идеей исторической (не)справедливости существуют тесные взаимосвязи. Концепт справедливости согласно которому ‘справедливость – это воздавать каждому по заслугам (должное)’ лежит в основе идеи исторической (не)справедливости. Это чрезвычайно важно по отношению к настоящему общественному дискурсу в Армении, поскольку идея исторической (не)справедливости здесь играет роль узловой точки. Как узловая точка она частично и временно фиксирует значения так сказать всех плавающих означающих – безопасности, демократии, социальной справедливости и т.д. В зависимости от этих фиксаций и актуальных значений социальная реальность не только репрезентируется определенным образом, но и предоставляет амплитуд социальных возможностей и ограничений.