

**ՀԱՅ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄԱԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ԵՎ  
ՄՇԱԿՈՒԹԱԲԱՆԱԿԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆՆԵՐԸ  
(Յ. ԱՍԱՏՐՅԱՆԻ ՕՐԻՆԱԿՈՎ)**

**ԱՐՄԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ**

*Հայի նպատակը յղացումն է երեւակայութեան, գործերը՝ տենչերի: Նա չունի գործնական նպատակ եւ պատմականօրէն նպատակադիր գործունէութիւն:*

*Մտածումի եւ կամքի աններդաշնակութիւնը, բանականութեան եւ զգացումի հակասութիւնը նրա ոգորումները թողնում են անպտուղ, հերոսականները՝ անվաստակ: Անստեղծագործ ողբերգութեան, այսինքն՝ աղիտապաշտութեան էակ է հայը, որպիսիք են բոլորը, որոնք չունին նպատակի կամք:*

**Հայկ Ասատրյան**

Հայտնի է, որ համաշխարհայնացման գործընթացների արդի պայմաններում պատմամշակութային և սոցիալ-քաղաքական իրողություններն աչքի են ընկնում որոշակի հակասականությամբ: Ասվածի հավաստումն են, թերևս, համաշխարհայնացման «նպատակների» ու արդյունքների կամ իդեալի և իրողության անհամապատասխանությունը, ոչ ներդաշնակ հարաբերությունը: Այսինքն՝ քաղաքակրթական զարգացումների արդի համապատկերում մի կողմից գործ ունենք ժամանակի պահանջներին հարիր արդիականացման անհրաժեշտության, իսկ մյուս կողմից՝ ինքնության կորստի գիտակցումով պայմանավորված ծայրահեղ «ինքնահավատարմության» հետ, որի համատեքստում ազգային ինքնության արդիականացման անհրաժեշտությունը կարծես դառնում է ժամանակավրեպ:

Մերօրյա իրողությունների պարագայում վերոգրյալը խիստ տազնապահարույց է, քանզի կենսունակության բարձր ներուժ պահանջող արդի զարգացումների համատեքստում անցյալապաշտ և «ապագայամերժ» ազգային «ինքնապատյանումը» կամ ինքնամեկուսացումը կարող է ազգի քաղաքական և մշակութային հոգեվարքի խոսուն վկայությունը լինել: Այս տեսանկյունից հարկ է նկատել, որ առավելապես բարոյական կամ այլուռոյան հաղթանակներով բավարարվող, սեփական ճակատագրի կերտման գործից խուսանավող, կողմնորոշումների դաշտում «ինքնորոշման» իր իրավունքը փնտրող, արդարամտությունը դրսից «աղերսող» հայ ժողովրդին դժվար է հասկանալ, որ աշխարհի անարդարությունները չեն վերանա, սեփական խնդիրները չեն լուծվի, եթե իր նկարագրի խնդիրը չլուծվի: **«Մենք այնքան անարժեք ենք թվում մեզ, - կարծես մեր օրերի հա-**

մար գրում էր Նժդեհը, - որ չենք կարծում, թե քաղաքական աշխարհում որևէ բանի պատճառ - անգամ դժբախտության - մենք կարող ենք լինել: Ամեն ինչ լինում է գուցե մեզ համար, բայց մեզնից դուրս, անկախ մեզնից»<sup>1</sup>: Այո՛, մենք մեզ այնքան անարժեք ենք թվում, որ կողմնորոշումների դաշտում ենք որոնում ինքնորոշման մեր իրավունքը, այլ ոչ թե ինքնորոշվածության դիրքերից սահմանում մեզ համար ցանկալի կողմնորոշումների շրջանակը: Չենք ցանկանում հասկանալ, որ արտաքին ճակատում պարտությունները մեր ներքին պարտությունների արտահայտություններն են կամ դրանց շարունակությունը: Մեզ համար այսօր էլ շատ դժվար է հավատալ մեր՝ գործոն լինելու հնարավորության գաղափարին, քանզի գրեթե միշտ առաջնորդվել ենք արտաքին փրկության ակնկալիքներով: Պատահական չէ, որ դարեր շարունակ մեր կրավորական նկարագրին հարիր ճշմարտությունների մենիշխանությամբ ապրելով՝ հիմնականում այդպես էլ ի գորու չեղանք լրջագույն հաջողություններ արձանագրել կյանքի տարբեր բնագավառներում, իսկ հաջողությունների պարագայում էլ չկարողացանք ապահովել դրանց շարունակականությունը: Չկարողացանք և չէինք էլ կարող, քանզի «ճշմարտությունների» վերանայման խնդիր ունենալով՝ չվերանայեցինք: Այս առումով ուշագրավ է, որ նշանավոր մտածող Պ. Սորոկինը տարբեր մշակույթների վերելքն ու անկումը բացատրում էր «ճշմարտությունների» մենիշխանությամբ, այնպիսի «ճշմարտությունների», որոնք համահունչ չեն իրականության թելադրանքներին: «Վաղ թե ուշ, - գրում է Պ. Սորոկինը, - գալիս է պահ, երբ այն (նկատի ունի ժողովուրդների սոցիալ-մշակութային կյանքը - Ա. Ս.) կանգնում է այլընտրանքի առջև. կամ շարունակել զարգացումը սովյալ ուղղությամբ և վերապրել ամբողջական ատրոֆիա, կամ էլ փոխել իր ընթացքը այլ՝ ճշմարտության, իրականության և մշակութային արժեքների առավել կենսունակ համակարգով»<sup>2</sup>: Հակառակ պարագայում մշակույթները կդառնան սոսկ թանգարանային նմուշ, կլինեն նյութ առավել ուժեղ, կենսունակ և ստեղծագործ մշակույթների համար<sup>3</sup>:

Անշուշտ, ազգային ինքնությանը ծայրահեղ և «ավանդական» կառչածությունը, ժամանակի պահանջների համատեքստում դրա վերաքննության և արդիականացման հանդեպ մերժողական վերաբերմունքը որոշակիորեն հասկանալի են: Դա կարելի է բացատրել էկզիստենցիալիզմի կենտրոնական հասկացություններից մեկի՝ սահմանային իրավիճակի կամ, ինչու ոչ, փիլիսոփայական գրականության մեջ հայտնի պոռթկման օրինաչափություն կոչվող երևույթի համատեքստում: Բանն այն է, որ երբ մի տեսակ, համախմբություն, հասարակություն կամ երևույթ հընթացս ճնշվում են, հալածվում կամ «առերեսվում» են սեփական գոյության կամ որպիսության կորստի վտանգին, կարծես «բնագոյաբար» ի մի են բերում իրենց թաքնված ներքին ուժերը և հանդես գալիս առավել բարձր կենսունակությամբ և գոյապահպանման ակտիվությամբ: «Հայը, - ոչ պատահա-

<sup>1</sup> Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ. 1, Եր., 2002, էջ 119:

<sup>2</sup> П. Сорокин. Человек, цивилизация, общество. М., 1992, с. 478.

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղը:

կան կերպով գրում է Յ. Ասատրյանը, - *իր ոգին շարժման մեջ է դնում, երբ կորցնում է իրականութան հողը*<sup>4</sup>: Ասվածի համատեքստում հասկանալի է դառնում այն, թե ինչու մերօրյա իրականության մեջ գործ ունենք ազգային ինքնության հիմնախնդրի հանդեպ հետաքրքրությունների աճի, ինչպես նաև համաշխարհայնացման մարտահրավերներին դիմակայելու և դրա ընձեռած հնարավորություններից արդյունավետ օգտվելու եղանակների փնտրտուքների հետ:

Ազգային ինքնության հիմնահարցը առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացրել նաև 20-րդ դարի հայ իմաստասիրական մտքի բազմաթիվ ներկայացուցիչների համար: Հարկ է նկատել, որ խնդրո առարկա հարցում նրանցից շատերի հետազոտական ակտիվությունը պայմանավորված էր սոսկ տեսական խնդիրների լուծման հրամայականներով, այլ ամենից առաջ նպատակ ուներ հայ ժողովրդի պատմության «որպիսության» պատճառագիտական վերլուծության, ինչպես նաև մեր մշակույթի վերաիմաստավորման և վերաքննության ճանապարհով նպաստ բերել հայ ժողովրդի հոգեվերանորոգմանը, հոգևոր ու քաղաքական կրավորականության կամ լուսանցքային կարգավիճակի հաղթահարմանը: Ասվածը բացառություն է նաև 20-րդ դարի նշանավոր հայ մտածող, Գ. Նժդեհի գաղափարակից ընկեր Յայն Ասատրյանի (1900-1956) պարագայում, որն իր գիտակցական ողջ կյանքի ընթացքում անխոնջ նվիրվել է հայոց հոգեբարոյական նկարագրի, ազգային ինքնության հետ կապված տարաբնույթ խնդիրների ուսումնասիրությանը, հայ ժողովրդի հոգեվերանորոգմանը միտված ուղիների ու հնարավորությունների վերհանմանը:

Զնայած այն իրողությանը, որ մեծանուն հայի ստեղծագործական ժառանգության մեջ քննարկված հարցերը և դրանց տրված լուծումները ընդհանրության աղերսներ չունեն ազգային սնապարծություն, ինչպես նաև ազգային ինքնամեկուսացում ջատագովող կամ քարոզող մոտեցումների հետ, այնուամենայնիվ մեզանում հաճախ կարելի է հանդիպել Ասատրյանի գաղափարների այդօրինակ մեկնաբանությունների և գնահատականների: Վերջիններս պայմանավորված են բազմաթիվ գործոններով, որոնցից կարելի է առանձնացնել նրա՝ Գ. Նժդեհի հետ գաղափարակից ընկեր լինելու հանգամանքը<sup>5</sup>, հետազոտական ոչ անաչառ վերաբերմունքը՝ պայմանավորված մի շարք կարծրատիպերի և քաղաքական տարաբնույթ շահերի սպասարկման շարժառիթների գոյությամբ և այլն:

Հաշվի առնելով այն իրողությունը, որ մի հոդվածի շրջանակներում հնարավոր է հայ ազգային ինքնության ասատրյանական ըմբռնումը բազմակողմանի և մանրամասն ներկայացնել, ուստի կփորձենք վեր հանել կամ

<sup>4</sup> Յ. Ասատրյան, Հատրնտիր, Եր., 2004, էջ 121:

<sup>5</sup> Յայտնի է, որ մեզանում առ այսօր էլ Նժդեհի տեսական ժառանգությունը հաճախ անարդարացիորեն ներկայացվում է «ազգայնամոլական» կամ նացիստական «զգեստաշապիկներով»: Իրողություն, որն իր բացասական ազդեցությունն է թողել և թողնում բոլոր այն մտածողների և անհատների վրա, որոնք գտնվում են Նժդեհի հետ գաղափարական ընդհանրության դաշտում: Ասվածը բացառություն է նաև Յ. Ասատրյանի պարագայում, որը, լինելով Նժդեհի մտքի և գործի հավատարիմ ընկերը, ենթարկվել է այնպիսի շահարկումների և տարըմբռնումների, որոնցով ստվերվել է նրա գաղափարական ժառանգության մարդասիրական և ապագայամետ բովանդակությունը, «հիմնավորվել» է դրա սոսկ «անցյալապատկան» լինելը:

ուրվագծել հայ մտածողի հայեցակարգային այն մոտեցումները, որոնք իրենց հրատապությունն են պահպանում մերօրյա հայ իրականության թերիների ակտորոշման և հաղթահարման տեսանկյունից, ինչպես նաև կարող են հնարավորություն տալ նոր տեսանկյուններից զննահատելու և հասկանալու հայ ժողովրդի անցյալի հոգևոր ժառանգությունը: Ասել կուզենք, որ խնդրո առարկա հիմնահարցը սույն հոդվածում կքննվի առավելապես հայոց հոգեբարոյական նկարագրի ասատրյանական ըմբռնման համատեքստում, ինչը հնարավորություն կտա վեր հանելու հայ ժողովրդի պատմության վայրիվերումների պատճառագիտությունը, մեր պատմաքաղաքական և մշակութային «որպիսության» յուրակերպությունները: Հարկ է փաստել, որ այս առումով Ասատրյանը որոշակիորեն արդարացված հետազոտական «մեթոդաբանություն» է ընտրել, քանզի մեր պատմության պատճառագիտությունն իրականացնում է համակարգային մոտեցման դիրքերից, ցույց է տալիս մեր հոգեբարոյական նկարագրի բնագանցական և պատմամշակութային հիմքերի փոխառնչությունները, հայոց քաղաքական պատմությունը չի դիտարկում մեր հոգևոր-մշակութային կյանքից անջատ: Ավելին, պատմությունը նրա համար սոսկ փաստերի մեռյալ կույտ չէ, այլ ոգու զարգացման, ոգու դրսևորման պատմություն: Այսինքն՝ Ասատրյանի համար անընդունելի են ժողովրդի պատմությունը պատմագրությամբ «կաղապարելու» փորձերը, քանզի այդ ճանապարհով ստիպված ենք լինելու անինքնաճանաչ մնալ, ստիպված ենք ևս մեկ անգամ փաստելու մեթոդիկայի այն միտքը, թե «հայոց պատմությունը մեզ մի բան է սովորեցնում, այն, որ հայն իր պատմությունից բնավ չի սովորում»:

Հայոց հոգեբարոյական նկարագրի հիմնահարցը Ասատրյանը, պայմանականորեն ասած, քննում է երկու տեսանկյուններից՝

ա) բնագանցական,

բ) առարկայական-պատմական:

**Բնագանցական** ասելով նկատի ունենք հայոց ինքնության այն «շերտեր», որը, պայմանավորված իր ցեղային առանձնահատկություններով, կարծես նաև տարածաժամանակային իրողություններից դուրս յուրահատուկ «տրվածություն» է՝ դրսևորված առավելապես հայոց հոգևոր ստեղծագործություններում, ինչպես նաև օտարածին արժեքների յուրացման յուրակերպությունների մակարդակում (օրինակ՝ քրիստոնեության): Հայոց ազգային նկարագրի բնագանցական «պատկերը» հայ մտածողը վեր է հանում՝ հիմնվելով առավելապես մեր գրավոր հուշարձանների, տարբեր գաղափարական շարժումների յուրակերպությունների վրա<sup>6</sup>:

**Առարկայական-պատմական** մակարդակում խոսքը վերաբերում է հայոց հոգեբարոյական նկարագրի այն դրսևորումներին կամ առանձնահատկություններին, որոնք, լինելով որոշակի խոտորում կամ շեղում մեր բնագանցական էությունից, «դիմակերտում» են «պատմական» հային, որն

<sup>6</sup> Սա բնավ չի նշանակում, թե Ասատրյանը սահմանափակվում է լուկ այսքանով: Բանն այն է, որ հայոց ցեղային նկարագիրը դիմագծվել է նաև հայկական լեռնաշխարհի ներգործությամբ, որն աշխարհագրական միջավայրի ազդեցությունն է փաստում: Ուստի Ասատրյանը հատուկ ուշադրություն է դարձրել մեր ազգային նկարագրի ձևավորման գեոսոֆիական տեսանկյուններին: Վերջիններս, հարկ է նշել, սույն հոդվածում չեն քննվի, քանզի կարիք ունեն հատուկ վերլուծության:

էլ իր նկարագրի շնորհիվ դարձել է մեր պատմամշակութային, քաղաքական և այլաբնույթ թերիների ձևավորման կամ խորացման հիմնական պատճառը:

Ասատրյանի համոզմամբ, ցեղերն ունեն տարբեր նկարագրեր, և բնագանցական տարբերությունները յուրահատուկ կերպով արձանանում են ժողովուրդների պատմության ընթացքում: Ասվածը բացառություն չէ նաև հայ ժողովրդի պարագայում, որն իր ցեղային որակների մակարդակում ներկայանում է որպես լինելիական զգացում ունեցող, ապագայամետ և նորատենչ: Ցեղերից ոմանք, համաձայն Ասատրյանի, ունեն լինելիական զգացում, ոմանք՝ հառողական: Առաջինները նորատենչ են, վերջինները՝ ավանդապաշտ: Նրանք իրենց գոյության իմաստը կապում են ապագային, սրանք՝ անցյալին կամ ներկային: Եթե առաջինների հավիտենականության իդեալը տևական շարժումն է, ապա վերջիններինը՝ հարակայությունը: Նրանց երջանկությունն ասում է «եղիցի», սրանցը՝ «կայ»: Նրանք կյանքը զգում են կենսաբանորեն, սրանք ապրում են մեքենայորեն: Նրանք պաշտում են կենսագործ ուժը, սրանք՝ վերացական իմացությունը<sup>7</sup>: Հարկ է նկատել, որ ասվածին համահունչ է Է. Հարությունյանի մոտեցումը, որը վերլուծելով հայ ժողովրդի բնավորության և հոգեկերտվածքի ձևավորման առանձնահատկությունների հետ կապված տարաբնույթ հարցեր, որոշակի համատեքստում գրում է. **«Հայ ժողովրդի բնավորությանը բնորոշ է մշտական լարվածության մի մարդածին հակվածություն»**<sup>8</sup>:

Ընդհանրություն տեսնելով գերմանացիների և հայոց ցեղային հոգեբանության լինելիական հոգեբանությունների միջև՝ Ասատրյանը դիմում է հայոց մեծերին և հայկական բանահյուսությանը՝ առավել առարկայական կերպով ցույց տալու համար մեր նկարագրի ուժապաշտական<sup>9</sup> և հավիտենապաշտական բնույթը: Ասվածի մասին է վկայում, օրինակ, Նարեկա-

<sup>7</sup> Տե՛ս **Հ. Ասատրյան**, նշվ. աշխ., էջ 65:

<sup>8</sup> **Է. Հարությունյան**, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Եր., 2004, էջ 90:

<sup>9</sup> Ուժապաշտության ասատրյանական մեկնաբանությունը ընդհանրության աղերսներ չունի դրա այնօրինակ մեկնաբանությունների հետ, որոնցում ուժը հասկացվում է որոշակի ֆիզիկական համատեքստում, իսկ դրա առկայությունը՝ կամայական իրավունքի գործադրման նախապայման: Այս առումով պետք է փաստել, որ Ասատրյանը և Նժդեհը, ի թիվս այլ մոտեցումների, գտնվում են գաղափարական հարազատության մեջ: Ավելին, ժամանակին Նժդեհի ուժապաշտության դրույթը ևս թյուր մեկնաբանությունների և շահարկումների առարկա էր դարձել: Օրինակ, քննադատելով ցեղակրոնությունը՝ Վ. Պետրոսյանը գրում է. **«Ցեղակրոնությունը կարող է լինել զուտ կուսակցական գաղափարախոսություն, որովհետև դրա հիմքում ընկած են այնպիսի մոտեցումներ, որոնցով մի ամբողջ ազգ առաջնորդվել չի կարող: Ցեղակրոնությունն իր մեջ, անշուշտ, ունի դրական պահեր, բայց արդարացնելով ուժը, վերջին հաշվով, մեծ խնդիրների մեջ, ինչ-որ կերպ դուրս է գալիս մեր հետապնդած հայ դատի դեմ. եթե արդարացվում է ուժը, ապա այդ տեսակետից կարելի է համարել, որ ճիշտ էին երիտթուրքերը, երբ կոտորեցին անպաշտպան հայությանը Արևմտյան Հայաստանում»** («Հանրապետական», Եր., 1997, հունվար, 1(112)): Հարկ է նշել, որ նժդեհյան ուժապաշտությանը տրված նման մեկնաբանությունը ոչ միայն չի համապատասխանում «իրերի փաստական վիճակին», այլև, ըստ էության, այդ ուժապաշտությունը ներկայացնում է տրամազօրեն հակառակ բևեռից. այն իր բովանդակությամբ մոտ է թուլության, տկարության նժդեհյան ըմբռնմանը: **«Ըստ Շոպենհաուերի, - գրում է Նժդեհը, - մարդս ցավ է պատճառում ուրիշներին, իր սեփական ցավը մեղմացնելու համար: Այդ դեպքում՝ վայրագությունը մի տեսակ դարման է իր սեփական ցավի դեմ: Թուրքական զագանությունն էլ պետք է բացատրել անհատ, թե հավաքական թուրքի հոգեկան տկարությամբ: Նաև՝ այդ տկարության նվաստացուցիչ գիտակցությամբ»** (Վ. Նժդեհ, Հատընտիր, Եր., 2006, էջ 69, ընդգծ. իմն է - Ա. Ս.):

ցին՝ հայոց ամենամեծ մտածող-բանաստեղծը, որի ոճն արդեն ահռելի ուժականությամբ օժտված վարար մի հեղեղ է, և որն իր «առուղեկան յալիտենական»-ի գաղափարով տուրք է տալիս իր ցեղի ուժապաշտ ոգուն: Դրանով, համաձայն Ասատրյանի, նա ընդունում է, որ այս աշխարհում ոչ թե հարակայության, այլ հարատև շարժման, անցումի սկզբունքն է հավիտենական, իսկ նրանից հազարամյակ հետո ասվածը հաստատելու է գալիս «Չախորդ օրերի» հեղինակ և հայոց մտածող-աշուղ Ջիվանին, ով կյանքի լավատեսության հիմքը տեսնում է հենց նրանում, որ այս աշխարհում ոչինչ է կայուն, որ «փոփոխակի անցքեր շարունակ՝ կուզան ու կ'երթան»: Համաձայն Ասատրյանի՝ սա ուժապաշտ մարդ-էակի բարոյական երջանկության ըմբռնում է՝ ընդդեմ կայապաշտական կենսահայեցողության բարոյականի քարոզիչների, որոնք կյանքի հոռետեսության հիմքը տեսնում են անցավորության մեջ, որոնք աղաղակում են «կանգ առ, ակնթարթ» և սոսկալով մահից՝ կառչում են անփոփոխ, ամանց և տենչազուրկ «հանդերձյալ»-ի բանդագուշանքին: Ասատրյանի համոզմամբ, հայն ապագայապաշտ է, իր խռովքոտ հայրենիքի հրահոսային տարերքի պես գալիքի խորհուրդն է եռում նրա ոգուն:

Թեև հայոց բնագանցական էության հիմնահարցը Ասատրյանը վերլուծում է իր մի շարք հոդվածներում, այնուամենայնիվ նրա ըմբռնման ընդհանուր գծերը հնարավոր է վեր հանել նաև իր «Հայ և գերման ոգու էակցության մասին»<sup>10</sup> հոդվածի համատեքստում: Սա պայմանավորված է այն իրողությամբ, որ այս հոդվածում հայ մտածողը մեզ հուզող հարցի առնչությամբ երբեմն կրկնում է իր մյուս գործերում տեղ գտած մտքերը: Իհարկե, ասվածը չի նշանակում, թե այդ հոդվածը մեզ հուզող հարցի ասատրյանական ըմբռնման առավել ամբողջական պատկերն է տալիս, սակայն այն որոշակիորեն բավարար է՝ հասկանալու համար Ասատրյանի մոտեցումը: Ավելին, այս հոդվածը ուշագրավ է նաև նրանով, որ այստեղ հեղինակը հայոց բնագանցական էության յուրակերպությունների վկայակոչմամբ բարձրացնում է մշակութային փոխազդեցություններին առնչվող հարցեր, մասնավորապես՝ հունական փիլիսոփայության և հայոց էության միջև հնարավոր կապի հիմնահարցը: Օրինակ, նշելով, որ հայկական դիցաբանական տիեզերածնության մեջ գոյարմատի (նախահիմքի) կարգավիճակ ունեն կրակն ու ջուրը (Վահագնը ծնվում է ծիրանի ծովում, կրակով բռնված եղեգնի բոցերից)՝ Ասատրյանը պնդում է, թե դեռ չի ուսումնասիրվել Հայաստանի և հայկական էության ազդեցությունը հունական փիլիսոփայության, մասնավորապես փոքրասիական (հոնիական) դպրոցի վրա: Այդ ազդեցության ուսումնասիրման օգտին է վկայում այն, որ Թալեսը ջուրն ընդունում էր որպես գոյության արմատ, Յերակլիտեսը՝ կրակը, իսկ հայն **«ամնահութեան գաղափարը կապում է ջրին, ստեղծագործութիւնը՝ կրակին»**<sup>11</sup>: Ասվածից պարզ է դառնում, որ, հակառակ տարածում գտած մոտեցումների, Ա-

<sup>10</sup> Այս հոդվածը՝ «Հայ եւ գերման ոգու եւ արեան էակցութեան մասին (գերմանացոց ռասիզմի եւ հայոց տարօնականութեան պատմական դերը)» վերնագրով, լույս է տեսել 1939 թ. «Տարօնի Արծիվ»-ի թիվ 8-ում: Հոդվածը բնավ հարգանքի տուրք չէ գերմանական մացիոնալ-սոցիալիզմին, այլ պատմության ընթացքում գերման և հայ ոգիների դրսևորումների միջև որոշակի հարազատության փաստումն է:

<sup>11</sup> Հ. Ասատրյան, նշվ. աշխ., էջ 119:

սատրյանը բացառված չի համարում հունական փիլիսոփայության վրա հայկական ազդեցությունը: Խնդիր չունենալով այս հարցի հանգամանակից քննարկումը՝ նշենք միայն, որ թալեսյան ջուրը, որը, Ասատրյանի համոզմամբ, կարող է միլետյան դպրոցի վրա հայկական ազդեցության վկայություններից լինել, այնքան էլ համոզիչ չէ: Բանն այն է, որ Թալեսը ջրի գոյարմատ կարգավիճակը ըստ ամենայնի ընդունել է եգիպտական ազդեցությամբ, քանզի երկար ժամանակ գտնվելով Եգիպտոսում՝ ականատեսն է եղել ջրի պաշտամունքի (ի դեմս Նեդոսի) յուրօրինակ դրսևորման:

Ասատրյանի համոզմամբ, հայի բնագանցական էությունը իր յուրահատուկ կնիքն է թողել մեր պատմական անցյալի տարբեր իրողությունների վրա և մասնավորապես Յայաստանի քրիստոնեականացման գործընթացի վրա: Խնդիր, որի առնչությամբ մեզանում առ այսօր էլ հանդիպում են տեսակետներ, համաձայն որոնց՝ մեր քաղաքական և այլատիպ դժբախտությունների առյուծի բաժինը պատկանում է օտարածին քրիստոնեությանը: Տեսակետներ, որոնք ընդունելի չէին նաև Ասատրյանի համար: Իհարկե, հայ մտածողը քրիստոնեության մուտքով պայմանավորված խնդիրների առաջացման փաստից չէր հրաժարվում, սակայն նաև չէր ներկայանում հակաքրիստոնեության դիրքերից: Քրիստոնեության մուտքը հայ իրականությունն էր մի շարք գործոններով՝ պատմաքաղաքական, արժեքային-ազգային և այլն: Գտնվելով Հռոմի և Պարսկաստանի շահերի բախման կիզակետում՝ Յայաստանը կարիք ուներ համապատասխան մշակութային «վահանի», որը պետք է նպաստ բերեր քաղաքական ինքնուրույնության կյանքի կոչմանը: Այս առումով Ասատրյանը պատահական չի համարում այն, որ քրիստոնեության միջոցով հայը ձգտում էր քաղաքականապես ինքնուրույն դառնալու բաղձանքին՝ հրատապ մի խնդիր, որի լուծման համար անհրաժեշտ էր Յայաստանի և հարևան աշխարհակալ ուժերի՝ Հռոմի և Պարսկաստանի միջև կրոնամշակութային արժեքների և հոգեբարոյական ըմբռումների մի անջրպետ ստեղծել: Հասկանալի է, որ ժամանակաշրջանի հրամայականներով պայմանավորված՝ քրիստոնեության մուտքը հայ իրականություն կարող էր արդարացված լինել և արդյունավետ ծառայել ազգապահպանության գործին այն դեպքում, եթե լինեին համապատասխան նախադրյալներ դրա հարազատացման ու տարածման գործում: Իսկ նման նախադրյալներ, համաձայն Հ. Ասատրյանի, գոյություն ունեին, քանզի հայոց հոգեբարոյական նկարագրի խորքային գծերը պատշաճող էին քրիստոնեական ուսմունքին: Իբրև աշխարհային ցավի փիլիսոփայություն՝ քրիստոնեական վարդապետությունը **«պատշաճում էր հայկական տառապապաշտ ոգուն, որով՝ նոր կրօնը մեր ցեղի հոգեկան կենտրոնացման ընդունակութեան շնորհիւ, կարճ ժամանակում, կարող էր դառնալ ժողովրդական հոգեբանութիւն: Այդպէս էլ եղաւ»**<sup>12</sup>: Ավելին, հայը դեռևս հնագույն ժամանակներից օժտված է պատճառաբանողական իմացականությամբ. նա մտածում է «սրտի խորհուրդ»-ով և ապրում «իմաստի զգայարանք»-ով: Նա իմաստի ողբերգության էակ է: Լինելով իմաստապաշտ և ընդունակ հոգեկան զորավոր կենտրոնացման՝ հայը նաև նպատակային հրամայակա-

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 69:

նի մարդ է: Քրիստոնեությունը կրոնական խորք տալով իմաստապաշտությանը՝ նպաստեց այն բանին, որ հայը դարձավ իր էությանը համապատասխանող այդ կրոնի առաջին որդեգրողը և գլխավոր տարածողներից մեկը<sup>13</sup>: Սակայն, ինչպես արդեն ակնարկել ենք, քրիստոնեության մուտքը հայ իրականություն, համաձայն Ասատրյանի, ունեցել է նաև բացասական ազդեցություն, քանի որ իր աշխարհաքաղաքացիական բնույթի պատճառով քրիստոնեությունը չէր համապատասխանում հայի քաղաքական երազանքներին և խորթ էր հայ ժողովրդի «հատվածական» հոգեբանությանը: Չնայած այս ամենին՝ քրիստոնեական աշխարհաքաղաքացիությունը հայ ոգու զորութենականությամբ պայմանավորված՝ հայ իրականության մեջ աստիճանաբար անցել է օրապահանջ հաղթահարման ճանապարհը, որի պատմական ընթացքը Ասատրյանը ներկայացնում է տարբեր դարերի համատեքստում: 4-րդ դարի վերջերում, համաձայն հայ մտածողի, ուշացած կերպով նշմարվում է հայկական էության ամենացայտուն գծերից մեկը՝ յուրացված գաղափարները ցեղայնացնելու կամ ցեղորեն դրոշմելու գիծը: Ասատրյանի կարծիքով՝ Մեծն Ներսեսը քրիստոնեական **աշխարհաքաղաքացիությունը** փոխարինում է ներցեղային բարոյականով, Ավետարանի կարեկցանքի ուսմունքը, գործնականում կապում է իր ժողովրդի առողջապահության խնդրին և հարթում քրիստոնեության ազգայնացման ճանապարհը: Իսկ 5-րդ դարը գալիս է հաստատելու, որ **«հայկական էութիւնը գաղափարները ներծուլման ենթարկող մի զօրոյթ է եւ ո՛չ թէ օտարամուտ գաղափարների ազդեցութեամբ՝ տարրալուծող մի սկարուփիւն»**<sup>14</sup>: Ավելին, եթե 3-րդ դարի վերջերին հայերն իրենց ինքնությունը, ազգայնականությունը փրկելու հույսով զինակցեցին իրենց տառապապաշտ ոգուն պատշաճող քրիստոնեությանը, ապա 5-րդ դարում քրիստոնեությունը ինքն իրեն փրկելու համար «ստիպված» եղավ զինակցելու հայ ազգայնականությանը: 5-րդ դարի հայոց կյանքի խորհուրդն ու իմաստը հենց այն հաղթանակի մեջ է, որ տանում է ազգայնացված քրիստոնեությունը քրիստոնեական աշխարհաքաղաքացիության դեմ. մի երևույթ, որ արդյունք էր հայ ազգի ցեղային հուժկու խառնվածքի, ցեղային ոգու ընդդիմադիր կորովի<sup>15</sup>: Պատահական չէ, որ Ասատրյանը անթաքույց ակնածանքով է խոսում Մամիկոնյանների Չայաստանի մասին, քանզի նրանք գիտեին աստվածաբանությունից ռազմարվեստ բխեցնել, բարոյականով քաղաքականություն հիմնավորել և հավիտենականությամբ նպատակ օծել: Նրանք նախ՝ աղոթում էին, հետո՝ ծրագրում և ապա՝ գործում: Այդ պատճառով էր, որ նրանց օրերի Չայաստանում չկար հոգևոր պարտվողականություն և բարոյական անկում: Մինչդեռ դրանից հետո Նարեկացին «հիսեց տիեզերական ողբ»: Ասատրյանի միտքը՝ կապված Նարեկացու հետ, թեպետ գերծ չէ ռացիոնալ հատիկից, այնուամենայնիվ որոշակիորեն աչքի է ընկնում հանճարեղ հայի ստեղծագործության հիմքերի միակողմանի ըմբռնմամբ: Անշուշտ, Նարեկացու հայացքները կարելի է վերլուծել նաև ազգային ինքնության պահպանման խնդիրների համա-

<sup>13</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 391:

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 70:

<sup>15</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 70:



տեքստում, սակայն, համոզված ենք, որ նրա «Մատյանը» չի կարելի սահմանափակել կամ պայմանավորել սոսկ ազգակենտրոն գործոններով: Ուրախությամբ պետք է փաստել, որ այսօր գիտական շրջանառություն են ստացել նարեկացիագիտական բազմաթիվ ուսումնասիրություններ<sup>16</sup>, որոնք նորովի են ներկայացնում Նարեկացու՝ «հավերժի ճամփորդ» հանդիսացող գրական ժառանգությունը:

Հայ իրականության մեջ քրիստոնեության գոյության իմաստավորումը, ինչպես արդեն ակնարկել ենք, Ասատրյանն իրականացնում է առավելապես հայոց ցեղային դիմագծի, հոգեբարոյական նկարագրի համատեքստում: Այս առումով հատկանշական է հայոց անհատապաշտությունը, որի առանձնահատկություններով պայմանավորված՝ քրիստոնեությունը մեզանում ձեռք բերեց ուրույն դիմագիծ: Անհատապաշտ անգամ համարողային գաղափարներ որդեգրելիս չի մոռանում ինքնաձին մի ներկ տալ նրանց՝ իր էությունը շրջապատին խստորեն հակադրելու մտահոգությամբ: Տարբերվելու այս հակման շնորհիվ հայոց ազգայնացված քրիստոնեությունը ստացավ **«ցեղի կրօնական անձնաւորման բնոյթ եւ իբր այդպիսին ո՛չ արեւտեան եկեղեցիների դաւանութեանց որեւէ զիջում արեց, ո՛չ Արեւելքի հակաքրիստոնէական յորձանքներին տեղի տւեց, ո՛չ էլ զրադաշտականութիւնը կամ իսլամը քրիստոնէութեան հետ հաշտեցնելու փորձութեան դիմեց»**<sup>17</sup>:

Քրիստոնեությունը ձուլվեց հայ ազգային ոգուն, և հոգեբանական մի համադրումով՝ հայը հանդիսացավ քրիստոնյա մարդու մեկ տիպար՝ «հայ-քրիստոնյա»: «Հայ-քրիստոնեական» համադրությունը, ըստ Ասատրյանի, դարեր շարունակ դառնում է հայ գրականության նյութը, և դրա շնորհիվ հայոց գրաբարյան շրջանի ամբողջ մատենագրության մեջ տիրապետող են դառնում ազգայնորեն երանգավորված դավանական գրականությունը և դավանորեն երանգավորված ազգային պատմագրությունը: Ավելին, շնորհիվ հայոց ներունակ անհատապաշտության, ստեղծագործության մարզում մենք ևս կարողացանք արձանացնել այն առանձնահատուկը, որով և խուսափեցինք մշակութային անդիմագծությունից: Ասվածը բացառություն չէ նաև հայոց գրավոր ստեղծագործության պարագայում, որը ո՛չ զուտ արևմտյան հունով ընթացավ, ո՛չ արևելյան կաղապար ստացավ, ո՛չ էլ արևելյան և արևմտյան ներհակ ոգորումների արդյունքներն ի մի ձուլելու տենչանքն ունեցավ: Այս ամենի արդյունքում **«հայկական խորհրդապաշտութիւնը գերծ մնաց արեւելեան վայրագ գունագեղութիւնից, իսկ բանապաշտութիւնը՝ արեւմտեան յաճախ անգոյն սառնութիւնից»**<sup>18</sup>: Ասատրյանն այս առնչությամբ որոշակիորեն քննադատում է նաև հայ ճարտարապետական արվեստի գիտակ Ստրժիգովսկուն այն բանի համար, որ նա «հայոց անձնավորության» արձանացումը հիմնականում նկատում է միայն ճարտարապետության բնագավառում: Հայ մտածողի խորին համոզ-

<sup>16</sup> Տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Նարեկացիագիտական հետազոտություններ (հոդվածների ժողովածու), Եր., 2010, **նույնի** հարցազրույցը՝ Перечитывая Григора Нарекаци. Беседа вела Т. Геворкян. «Вопросы литературы», 2011, № 2, <http://magazines.russ.ru/voplit/2011/2/mi18.html>

<sup>17</sup> **Հ. Ասատրյան**, նշվ. աշխ., էջ 75:

<sup>18</sup> Նույն տեղում:

մամբ՝ հայոց «ես»-ի ստեղծագործական կնիքը նկատելի է ինչպես կրոնական բանաստեղծությունների, այնպես էլ աստվածաբանական մտքի շրջանակներում: Հայ աստվածաբանությունը, համաձայն Ասատրյանի, անողոք պայքար մղելով զրադաշտական և իսլամական կրոնների, ինչպես նաև արևմտյան դավանությունների դեմ, հանդիսանում է հայ ազգային էության պահպանման ամենանշանակալից ազդակներից մեկը, իսկ իր արտահայտչական կերպերով թողնում է այն անայլայլ տպավորությունը, որ նա **«մեր ցեղային ուժականութեամբ (դինամիկա) պայմանադրված ազգային ընդվզական ոգու ամենահուժկու մի արձանացումն է»**<sup>19</sup>:

Չնայած հայոց բնագանցական էության ուժականությանը՝ Ասատրյանը ստիպված էր փաստել նաև հայոց պատմական կրավորականությունը, ինչպես նաև իրօրյա հայի քաղաքական և մշակութային «անդիմագիծ» կերպարը: Բնութագրական գծեր, որոնց հանդեպ քննադատական անտարբերությունը նրա համար անթույլատրելի էր ու դատապարտելի: Հայոց *բնագանցական և առարկայական-պատմական «նկարագրերի»* այսօրինակ անհամապատասխանությունը, ոչ ներդաշնակ հարաբերությունը հայ մտածողը հիմնականում բացատրում է ցեղային անինքնաճանաչության և դրանից օգտվելու կամք ցուցանելու ցանկության բացակայության գործոնով: Հարկ է նկատել, որ նմանատիպ հակասականության մասին ժամանակին գրում էր նաև Նժդեհը, որը մշակել էր «հավիտենական» հայի կերպարը, որի համատեքստում էլ ցույց էր տալիս ինչպես անցյալի, այնպես էլ ներկայի հայի կերպարների թերիներն ու դրանց հաղթահարման ուղիները<sup>20</sup>:

Հայոց բնագանցական և առարկայական-պատմական նկարագրերի միջև անջրպետը առավել պարզ դրսևորվել է քաղաքական կյանքում: Եթե հոգևոր ստեղծագործության բնագավառում կարելի է արձանագրել բնագանցական հայի նկարագրին համահունչ կարելիապաշտության գիտակցությունը, ապա նույնը չի կարելի ասել հետագա դարերի հայի մասին: Դեռևս 5-րդ դարում, համաձայն Ասատրյանի, հայ մտավորական ընտրանին անհրաժեշտություն զգաց իր ստեղծագործական ճիգերի մեջ մտցնել իմաստասիրական գիծը, որը կարծես «ներծուլված» էր մեր կենսական խնդիրների լուծման հրամայականներին: Ասվածի վառ օրինակներից է հայ փիլիսոփայական մտքի երևելիներից մեկը՝ Դավիթ Անհաղթը, որը **«հերքելով Պիռոհոն «իմաստակ»-ի թերհաւատութիւնը՝ յանգեց իմացաբանական լաւատեսութեան - կարելիապաշտութեան: Ըստ նրա՝ իմաստունը նա է, ո՛վ ընդունում է կարելիութիւնը, այսինքն՝ լաւատեսօրէն ձգտում է հնարաւորի իրականացման»**<sup>21</sup>: Յավովք, անհաղթյան կարելիապաշտությունն ու իմացաբանական լավատեսությունը դարեր անց հայ ժողովրդի մոտ փոխարինվեցին նոր դիրքորոշմամբ կամ, ինչպես կասեր Հ. Ասատրյանը, դատելակերպով՝ բացարձակապաշտությամբ կամ, որ նույն է, ծուլության իմաստասիրությամբ: Բացարձակապաշտին անծանոթ է սեփական կարողությունների գիտակցումը, բացակայում են կամքն ու հավատն առ ի-

<sup>19</sup> Նույն տեղում, էջ 76:

<sup>20</sup> Այս մասին տես **Ա. Սարգսյան**, Ազգային նկարագրի հիմնահարցը Գ. Նժդեհի տեսական ժառանգության մեջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի» / Փիլիսոփայություն, հոգեբանություն, 130.4, Եր., 2010:

<sup>21</sup> **Հ. Ասատրյան**, նշվ. աշխ., էջ 19:

րեն պարտադրված իրականության բարեփոխում: Այս առումով դժվար է չնկատել Հ. Ասատրյանի և Գ. Նժդեհի հայացքների միջև առկա ընդհանրությունը: Բացարձակապաշտը նման է նժդեհյան ազգային ոչնչապաշտին: Երկուսին էլ խորթ են ոչ թե ուժը, այլ ուժեղ լինելու կամքը և, ինչու ոչ, վճռական մենակի հոգեբանությունը<sup>22</sup>: Մեզանում անհաղթյան կարելիապաշտության նկատմամբ բացարձակապաշտության «հաղթանակը» սոսկ քաղաքական իրողություն չէր: Այն, ըստ էության, համապատասխան արտահայտություն ստացավ նաև հոգևոր մարզում: Պատահական չէ, որ երբ «դպրոցապաշտութեան» (սխուլաստիցիզմ) կապանքներից ազատագրված եվրոպական մտածումն իմաստասիրության մարզում բռնեց նոր և վիթխարի նվաճումների ուղին, Հայաստանի պատմությունը մեզ պարտադրեց հոգևոր կյանքի անկման մի շրջան: Ըստ Ասատրյանի՝ մենք չօգտվեցինք վերածննդի և լուսավորականության դարաշրջանների գիտական ոգորումներից, այլ զարկ տվեցինք ոչ գիտական կամ կիսագիտական գրական սեռերին և աստիճանաբար խորթացանք իմաստասիրելու արվեստին: Հարկ է փաստել, որ այս հարցում Ասատրյանի շեշտադրումներից շատերն արդարացված չեն: Բանն այն է, որ հայ մտածողն իր գնահատականները ներկայացնում է մի ժամանակաշրջանում, երբ հայ փիլիսոփայության պատմությունն իբրև գիտություն դեռևս ձևավորված ու զարգացած չէր: Իսկ այս հանգամանքը, համոզված ենք, իր ազդեցությունն է թողել նրա հայացքների «որպիսության» վրա, քանզի այսօր բազմաթիվ հետազոտություններ գալիս են փաստելու ինչպես մեր ակնածական վերաբերմունքը իմաստասիրական մտքի հանդեպ, այնպես էլ մեր երկարատև ստեղծագործ «ներկայությունը» հոգևոր մշակույթի այդ ասպարեզում:

Հայ հոգեբարոյական նկարագրի թերիները առավել բյուրեղացված դրսևորվել են քաղաքական կյանքում, քանզի վերջինս քանիցս գալիս է փաստելու դրանցով պայմանավորված բազմաթիվ պարտությունների գոյությունը: Պարտություններ, որոնց ծագումնաբանության հարցում մեղքի սեփական մասնաբաժինը ընդունելու խիզախումն անգամ չունենք: Պարտություններ, որոնց համատեքստում ինքնափրկության գիտակցումն ենք իռացիոնալ կերպով «շղթայակապ» արել՝ մխիթարվելով ոչ կրոնական իմաստով փրկչի գալստյան հույսով: Հայը, համաձայն հայ մտածողի, վարժվել է իր իրավունքը սպասել օտարների արդարամտությունից: Դրա համար էլ նա բարեկամներ չունի, որովհետև կանխավ մատնում է մուրալու իր տկարությունը: Պատահական չէ, որ, քննելով հայոց ցեղասպանության պատճառների հարցը, Ասատրյանը, գաղափարապես «ծայնակցելով» Նժդեհին, ընդդիմանում է բոլոր այն մտեցումներին, որոնք հային ներկայացնում էին սոսկ զոհի կարգավիճակով: Նրա խորին համոզմամբ, «թուրքերը մեզ խաբեցին»,

<sup>22</sup> Օրինակ, անդրադառնալով Կարսի անկման պատճառներին՝ Նժդեհը գտնում էր, որ մենք ունեինք բնական և արհեստական դիրքերի գերազանցություն, թվական առավելություն, ավելի լավ պարենավորում, սակայն պարտվեցինք, քանի որ «**չունեինք վճռական մենակի հոգեբանություն, ինքնուրույն կերպով որևէ բան անելու հավատ**»: Վճռական մենակը ոչ թե կողմնորոշումների դաշտում է որոնում ինքնորոշման իր իրավունքը, այլ ինքնորոշվածության դիրքերից է սահմանում հնարավոր կողմնորոշումների իր համար ցանկալի տարբերակը: Նա իր «ոչ»-երի կամ «այո»-ների հեղինակն է և ոչ թե դիմացինի պարտադրած մտահղացումների կրավորական «համահեղինակը»:

«անակնկալ սկսվեց Առաջին համաշխարհային պատերազմը» փաստարկները ինքնարդարացման անհաջող փորձեր են, քանզի պարտավոր էինք ունենալ կռահումի ընդունակություն և այլն: Բացի այդ, շարունակ կրկնելով «թուրքը ոճրագործ է, դահիճ, նենգ և այլն»՝ բնավ աշխարհը չի փոխվի: **«Աշխարհը, - գրում է նա, - կը փոխուի ինքնասրբագրումով, որ ըսել է՝ զղջումի մեծ ողբերգանք եւ նորակերտումի անդուլ ծիգ: Զղջումը մեծ առաքինութիւն է եւ ապագայ կառուցելու բարոյական ոյժ»**<sup>23</sup>:

Քաղաքական վայրիվերումներ բոլոր ազգերն են ունեցել, սակայն մեծիմասամբ կարողացել են դասեր քաղել դրանցից և ինքնանորոգումի ծիգ գործադրել: Ասվածի վկայությունն են հրեաները, որոնք, Յ. Ասատրյանի համոզմամբ, շատ հոգեգծերով հայերի հակապատկերն են: Իբրև հոգեբանական տիպ՝ հրեան և՛ բևեռացած ստորություն է, և՛ բևեռացած նվիրում: Ժողովուրդներ կան, որոնց համար ստորությունը ինքնապաշտպանութան ամենահատու զենքն է: Կան էլ, որ առանց դրական բարոյականի՝ փլուզվում, ոչնչանում են: **«Յայը, - շարունակում է Ասատրյանը, - ընդունակ չէ ոգու երկու ուղղութիւններ կրել իր անձի մէջ: Մեր այս հոգեգծով մենք հակապատկերներ ենք հրեայի: Այդ է պատճառը, որ օտարութեան մէջ մենք չենք կարող օգտուել նրա ցեղային ինքնապաշտպանութեան մեթոդից»**<sup>24</sup>: Օրինակ, հրեան մոռանում է լեզուն, ծպտվում է իբր ոչ հրեա, բայց Թալմուդի մի բառով պահում է ցեղային ներքին կրակի մոլեգնությունը: Մինչդեռ ծպտումի ընդունակ հային չի փրկում նաև մի ամբողջ «Նարեկ»-ը: Հրեան հորինում է համամարդկային գաղափարներ, խառնում է ազգերը իրար և հաճախ հանդիսատես դառնում իր «թալիսման»-ով փոթորկված աշխարհի խելագարություններին, հայն ինքն իր մեջ փխրվում, այլասերվում է, հենց որ բռնվում է օտար մի հովից: Այս առումով, կարծում է Ասատրյանը, հայը «միջազգային» ասպարեզի էակ չէ: Ավելին, Փավստոսի այլաբանությամբ՝ նա իր Արշակ թագավորի նման հզոր և ազատահոգի է միայն իր հողի վրա:

Քաղաքական կյանքում հայ ժողովրդի պարտությունները՝ պայմանավորված իր հոգեբարոյական նկարագրի առանձնահատկություններով, բնավ անբեկանելի ճակատագրական տրվածություն չեն: Ասատրյանի կարծիքով, արդունավետ քաղաքական աշխատանքներ իրականացնելու համար անհրաժեշտ է երեք գործոն.

- ա) պատմական զգացում,
- բ) կազմակերպված ուժ,
- գ) ապագայատենչ խռովք:

Վերոգրյալ գործոնների համատեքստում քննելով հայ ժողովրդի պատմությունը՝ Ասատրյանը պատահական չէր համարում մեր քաղաքական կրավորականությունն ու պարտություններին «դատապարտվածությունը», քանզի մեր կյանքում այդ գործոնները երբեմն բացակայել են, իսկ դրսևորվելիս աչքի են ընկել ոչ ներդաշնակ փոխհարաբերություններով: Բանն այն է, որ առանց պատմական զգացումի՝ խորք, որով և ստեղծագործական ներբնակ զորութենականություն չունի որևէ կազմակերպու-

<sup>23</sup> Յ. Ասատրյան, նշվ. աշխ., էջ 88:

<sup>24</sup> Նույն տեղում, էջ 101:

թյուն, առանց վերջինի՝ նպատակախմաստ չէ ապագայատենչությունը: **«Աւելին, -**շարունակում է Ասատրյանը, **- առա՛նց երեք այս գործօններու ներդաշնակութեան, չկա՛յ ընդհանրապէս, պատմաստեղծումի որեւէ իրական ճիգ: Մեր ձախողանքներու բուն պատճառը - թերի չէ՞ր պատմական զգացումը, պակասաւոր չէ՞ր կազմակերպութիւնը եւ անորոշ չէ՞ր պատկերումը՝ ապագայի մասին: ... Նպատակի թովջանքը ստեղծագործական մեծ ոյժ է եւ այս ոյժը ազդու է, երբ նպատակի սահմանումը յստակ է եւ վճռորոշ: Բոլոր կարգի պատեհապաշտութիւնները առաջ կուզան նպատակի անստուգութենէն կամ այլազան նպատակներու ներքին բաղխումէն»<sup>25</sup>:**

Թվարկված գործոններն ու դրանց հետ կապված թերիները դարեր շարունակ եղել են մեր պարտությունների հավատարիմ ուղեկիցները: Առհասարակ հայությունը, համաձայն Ասատրյանի, զուրկ է քաղաքական նպատակների և գաղափարական համոզմունքների կայունությունից և հետևողականությունից: **«Նոյն անձը, -** գրում է նա, **- մէկ երեսով կը ներկայանայ ցեղապաշտ, միւսով՝ ընկերվարական, մէկով՝ իդէալիստ, միւսով՝ մատերիալիստ, մէկով՝ Մեծ Հայաստան երազող, միւսով՝ կովկասեան կոնֆետերացիայի մէջ միակ ելքը տեսնող, ընկերային երեսով՝ թշնամի բուլշեւիզմին, քաղաքականով՝ բարեկամ»<sup>26</sup>:** Այս քառուսի պատճառով է ձևավորվել անվճռական հայը, քանզի բարոյական անկայունությունը առաջացնում է մտքի ցրվածություն, երկրորդը՝ նպատակի անորոշություն, իսկ վերջինը՝ ճիգի, գործունեության աննպատակություն: Ասվածի համատեքստում պատահական չեն նաև քաղաքական կազմակերպությունների ծրագրերը, որոնք «օտար ճշմարտութեանց թարգմանական խառնարաններ են», ուր կան հայկական նշանաբաններ, բայց ոչ հայկական գաղափարախոսություն: Չկան, քանզի չկա նպատակի ստուգություն, ինչպես նաև միապատկեր, միասեռ ապագայի խռովք: Այս պատճառով է նաև, որ դարեր շարունակ հայությունը քաղաքական վայրիվերումների է ենթարկվել և թույլ է տվել, որ մարդաբան Ֆ. Լուչանը մեզ որակեր որպես **«քաղաքականապես հիմար»<sup>27</sup>:**

Ժամանակին Գանդին ասում էր՝ եթե ուզում ես փոխել իրականությունը, սկսիր քեզանից: Ինքնափոփոխման հրամայականը կարմիր թելի պես անցնում է նաև հայոց հոգեվերանորոգման գործի ջահակիրներից մեկի՝ Ասատրյանի ողջ ժառանգության միջով: Նշելով, թե հեղաշրջված ոգին է հեղաշրջում իրականությունը՝ մեծանուն հայը մեծապես կարևորում էր մեր հոգեբարոյական նկարագրի հեղաշրջումը, կենսական նոր ճշմարտությունների հարազատումը, ինքնակործան մեր ինքնության փրկարար արդիականացման անհրաժեշտությունը: Այլապես դատապարտված ենք լինելու՝ վերարտադրելով մեր պատմական սխալները, բավարարվելով միջազգային «մուրացկանի» դերակատարությամբ, ինչպես նաև համակերպվելով «լուսանցքային» (մարգինալ) ազգի կարգավիճակին:

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 84:

<sup>26</sup> Նույն տեղում, էջ 93:

<sup>27</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 90:

**АРМЕН САРГСЯН – *Историософические и культурологические аспекты национальной идентичности армян (на примере А. Асатряна)***. – Статья посвящена историософическим и культурологическим аспектам национальной идентичности армян, рассмотренным в контексте воззрений выдающегося мыслителя А. Асатряна. С опорой на теоретическое наследие А. Асатряна аспекты этнопсихологического портрета армян условно разделены на метафизический и предметно-исторический. На методологической основе этого деления анализируются идеи А. Асатряна о культурно-политическом прошлом и настоящем армянского народа – идеи, которые сохраняют свою актуальность и способствуют выявлению и решению многих проблем современной армянской действительности.

Полагая необходимым модернизировать армянскую национальную идентичность, А. Асатрян связывал изменение культурно-политической судьбы народа с изменением его этнопсихологического облика. Анализируя различные страницы армянской истории (например, принятие христианства) и характеризуя метафизическую сущность армян, А. Асатрян обосновывал возможность изменить наш этнопсихологический портрет и безальтернативность этого в контексте национального самосохранения.

**ARMEN SARGSYAN – *Historicosophical and Cultural Aspects of the National Identity of Armenians (at the example of A. Asatryan)***. – This article is devoted to historiosophical and cultural aspects of the national identity of Armenians, considered in the context of the views of the renowned Armenian thinker A. Asatryan. Based on the theoretical heritage of Asatryan, the author conditionally separates the aspects of ethno-psychological portrait of Armenians into metaphysical and “objective-historical”, and on the methodological basis of this separation analyzes the ideas of Asatryan on cultural and political past and present of Armenians, which keep their actuality in the sense of identifying and solving many problems of contemporary Armenian reality.

From the position of the imperative of modernization of the Armenian national identity Asatryan mainly relates the change of cultural and political "destiny" of the Armenian people with the change of its ethno-psychological portrait. Analyzing different pages of Armenian history, (for example, the adoption of Christianity, etc.), showing the characteristic of the metaphysical essence of the Armenians, Asatryan justifies the possibility of changes in our ethno-psychological portrait and its lack of alternatives in the context of national self-preservation.