

ИСТОРИЯ КАК СПОСОБ НЕ УМЕРЕТЬ

Е.Г. Маргарян

*Российско-Армянский университет;
Институт востоковедения НАН РА
Ереван, Армения
ervand.margaryan@rau.am*

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена методологическим проблемам современной историографии – прежде всего постсоветской армянской – рассматриваемым в широком сравнительном контексте. Отправной точкой служит антропологический вопрос: зачем человеку история? Автор показывает, что история как потребность укоренена в самой природе человека как существа, осознающего собственную смертность: именно это осознание порождает культуру, память и историческое письмо во всех его формах – от наскальной живописи и эпоса до научной монографии. Именно эта укоренённость делает историческое знание не просто академической дисциплиной, но способом коллективного самосохранения. На этом фоне анализируется кризис историографии второй половины XX века – эпохи методологических «поворотов» (лингвистического, культурного, пространственного, аффективного, цифрового), которые обогатили дисциплину новыми инструментами, но одновременно породили фрагментацию вместо синтеза, конкуренцию парадигм вместо диалога методов. Особое внимание уделяется постсоветскому теоретическому вакууму и двум стратегиям его заполнения: российскому цивилизационизму и армянскому арменоведческому провинциализму. Цивилизационизм рассматривается как псевдонаучная упаковка, подменяющая аналитическую процедуру идеологическим нарративом об особости и миссии; армянский провинциализм – как форма интеллектуальной самоизоляции, при которой дисциплинарная замкнутость выдаётся за научную самодостаточность. Оба варианта интерпретируются как формы бегства от теоретического усилия. Во втором разделе исследуются концептуальные «родовые пятна» армянской историографии: примордиализм во всех его классических формах (биологическом, географическом, культурном, религиозном), специфическая роль диаспорного заказа на идентификационную историю, зелотизм в тойнбианском смысле и механизм превращения исторической травмы (Геноцид 1915 года) в методологический принцип. В третьем разделе предлагается анатомия методологических

ловушек, подстерегающих исследователя, работающего на пересечении традиций: ловушки пропаганды и признания, языка, компаративизма, теоретической моды, источника, ложной новизны и цифрового соблазна. Последняя рассматривается особо: критика Digital Humanities направлена не против цифровых инструментов как таковых, а против цифры как мировоззрения – против делегирования права на интерпретацию смысла алгоритму. В качестве альтернативы предлагаются принцип «познания через инаковость» – структурный сдвиг в способе видения собственной традиции через опыт встречи с чужой – и концепт «междумирья» как исследовательская оптика пограничных пространств, не принадлежащих ни одной из соседних традиций, но питаемых всеми ими одновременно.

Ключевые слова: историография, методология истории, армянская историография, арменоведение, примордиализм, конструктивизм, зелотизм, постколониализм, «междумирье», познание через инаковость, постсоветская историография, цивилизационный подход.

HISTORY AS A TRANSCENDENCE OF DEATH

Yervand Margaryan

*Russian-Armenian University
Institute of Oriental Studies of NAS RA
Yerevan, Armenia
yervand.margaryan@rau.am*

ABSTRACT

This article addresses methodological problems of contemporary historiography – particularly post-Soviet Armenian historiography – considered within a broad comparative context. The starting point is an anthropological question: why does humanity need history? The author argues that history as a need is rooted in the very nature of the human being as a creature aware of its own mortality: it is precisely this awareness that gives rise to culture, memory, and historical writing in all its forms, from cave painting and epic poetry to scholarly monograph. This rootedness makes historical knowledge not merely an academic discipline but a mode of collective self-preservation. Against this backdrop, the article analyses the crisis of historiography in the second half of the twentieth century – the age of methodological "turns" (linguistic, cultural, spatial, affective, digital) that enriched the discipline with new instruments while simultaneously producing fragmentation

rather than synthesis, and competition between paradigms rather than dialogue between methods. The post-Soviet theoretical vacuum and two strategies for filling it are examined in detail: Russian civilisationism and Armenian Armenological provincialism. Civilisationism is interpreted as a pseudo-scientific packaging that substitutes an ideological narrative of particularity and mission for genuine analytical procedure; Armenian provincialism as a form of intellectual self-enclosure that mistakes disciplinary isolation for scholarly self-sufficiency. Both are identified as forms of flight from theoretical effort. The second section investigates the conceptual "birthmarks" of Armenian historiography: primordialism in all its classical forms (biological, geographical, cultural, religious), the specific role of the diaspora's demand for an identificatory rather than analytical historical culture, zealotism in the Toynbeeian sense, and the mechanism by which historical trauma (the 1915 Genocide) is transformed into a methodological principle. The third section offers an anatomy of the methodological traps that await a researcher working at the intersection of traditions: the traps of propaganda and recognition, language, comparativism, theoretical fashion, the source, false novelty, and the digital temptation. The last of these is treated at particular length: the critique of Digital Humanities is directed not against digital tools as such, but against the elevation of the digital into a worldview – against the silent delegation of the right to interpret meaning to the algorithm. As an alternative, the article proposes the principle of "cognition through otherness" – a structural shift in the mode of seeing one's own tradition through the experience of encounter with another – and the concept of the "inter-world" (*mezhdumirie*) as a research optic for borderland spaces that belong to none of the adjacent traditions yet are nourished by all of them simultaneously. The article's argument is illustrated with a concrete example drawn from the Euphrates frontier of the early medieval period.

Keywords: historiography, philosophy of history, Armenian historiography, Armenology, primordialism, constructivism, zealotism, postcolonialism, inter-world, cognition through otherness, post-Soviet historiography, civilisational approach.

Введение

Человек – единственное известное нам существо, которое знает о своей смертности. Это знание – одновременно проклятие и привилегия. Проклятие потому, что жить с осознанием конца тяжело. Привилегия потому, что именно оно порождает культуру – попытку преодолеть конечность через след, через память, через слово. История в самом широком и глубоком смысле – это и есть эта попытка. Попытка продолжить жить: в гимне, в песне, в предании, в эпосе, в хронике, в научном сочинении. Формы меняются на протяжении тысячелетий – суть остаётся неизменной.

Но что значит – осознавать свою смертность? Это не просто знание о биологическом конце. Это принципиально иное отношение ко времени. Животное живёт в настоящем – инстинкт, голод, опасность, покой. Человек живёт одновременно в трёх временах: он помнит прошлое, действует в настоящем и предвидит будущее – в том числе собственное небытие. Именно это тройное измерение времени и делает человека человеком. Не разум сам по себе – разум есть и у других существ в той или иной форме. Не язык сам по себе. А именно это: способность стоять перед собственной конечностью и спрашивать – зачем? что останется? кто вспомнит?

Из этого вопроса вырастает всё. Религия – как ответ на страх небытия. Искусство – как попытка создать нечто переживающее своего создателя. Любовь – как желание слиться с другим и тем самым преодолеть одиночество конечного существа. И история – как коллективная память человечества о самом себе, как способ сказать: мы были, мы думали, мы страдали, мы строили – и это не должно исчезнуть бесследно.

В этом смысле первый историк – не Геродот. Первый историк – это безымянный человек, который нарисовал бизона на стене пещеры Альтамира тридцать тысяч лет назад. Он не оставлял отчёт. Он говорил: я здесь был.

Миф и эпос – это не история. Это нечто более древнее, более глубокое и по своему более честное. Миф не претендует на достоверность – он претендует на смысл. Эпос не восстанавливает прошлое – он его преображает, возводит героя в архетип, событие – в вечность. «Илиада» – не источник по истории Троянской войны. Она о другом: о том, что значит быть человеком перед лицом судьбы, о

хрупкости славы и неотвратимости смерти, о том, что боги существуют – но это не делает мир справедливым.

Именно здесь рождается то, что можно назвать трагическим историческим сознанием. Античная драма – Эсхил, Софокл, Еврипид – разрабатывает его с беспощадной последовательностью. Эдип знает всё – и всё равно погибает. Знание не спасает. Это не пессимизм – это честность. Шекспир задаёт тот же вопрос на другом языке, в другую эпоху и в другом культурном контексте – и ответ столь же неутешителен. Гамлет, Лир, Макбет – это не исторические персонажи в академическом смысле, но это фигуры исторического сознания, воплощающие вечный вопрос о соотношении человеческой воли и исторической необходимости. Данте выстраивает грандиозную космологию истории – от Вергилия до Беатриче, от Ада до Рая – как тотальный нарратив о смысле человеческого пути во времени и вечности. Гёте и Шиллер переводят этот разговор в регистр новоевропейского исторического сознания – уже с просветительской верой в прогресс, но и с романтическим предчувствием его пределов и трагических издержек.

Однако здесь необходимо сделать принципиальную оговорку – и она касается самой природы нашего разговора о гуманитарном знании. Евроцентричная история науки традиционно выстраивает эту линию – от греческой трагедии через средневековую теологию истории к новоевропейской историографии – как универсальную и единственную. Между тем та же потребность осмыслить прошлое через судьбу, через образ героя, через противостояние человека и рока реализовалась с равной силой и глубиной в совершенно иных культурных традициях – независимо и параллельно.

«Шахнаме» Фирдоуси – один из самых поразительных примеров. Тридцать лет работы. Около шестидесяти тысяч бейтов. Это не просто эпос и не просто история Ирана – это акт культурного самосохранения, написанный на персидском языке в эпоху арабо-исламского культурного доминирования. Сам факт создания «Шахнаме» был одновременно политическим, экзистенциальным и историографическим жестом: Фирдоуси удерживал от забвения целую цивилизацию – её язык, её героев, её представление о себе самой. Вот прикладная история – только не в виде учебника, а в виде эпоса.

«Сасунские безумцы» – армянский национальный эпос – существует в той же системе координат, что «Илиада» и «Махабхарата»: герой расщепляется между

судьбой и свободой, между родом и личным выбором, между человеческим и сверхчеловеческим. Но армянская традиция даёт нам нечто ещё более редкое – средневековых историков, которые были одновременно историками и трагиками в самом высоком смысле этого слова. Егишэ, описывая Аварайрскую битву 451 года – военное поражение армян в борьбе за право исповедовать христианство, – создаёт текст, по драматической силе и философской глубине сопоставимый с греческой трагедией. Поражение как победа духа. Физическая смерть как свидетельство и как триумф. Это не хроника в позитивистском смысле – это теология истории, облечённая в нарратив такой художественной мощи, что отделить в ней «историческое» от «литературного» не представляется возможным – да и не нужно. Мовсес Хоренаци, Агатангелос, Фавстос Бузанд – каждый из них заслуживает места в том же ряду, что Фукидид и Тацит. То, что этого места в мировой историографической традиции им до сих пор не отведено – само по себе симптом, о котором стоит говорить отдельно.

Всё это подводит нас к тезису, который будет определять логику настоящей статьи. Граница между эпосом и историей – не граница между вымыслом и правдой, не граница между «донаучным» и «научным». Это граница между двумя способами говорить об одном и том же: о том, что значит быть человеком во времени. Обе традиции необходимы. Они не заменяют, а дополняют друг друга – и лучшие образцы исторического письма, от античности до наших дней, всегда это знали.

История как наука – явление относительно позднее и по-прежнему внутренне противоречивое. Её научный статус оспаривался с момента возникновения и остаётся предметом споров по сей день. Но история как потребность – древняя как сам человек. И именно с этой потребности – с вопроса о том, зачем человечеству вообще нужно прошлое – следует начинать любой серьёзный разговор о методах, задачах и горизонтах исторической науки.

Именно это противоречие и стало двигателем методологических поисков последних десятилетий – поисков напряжённых, порой блестящих, порой заводящих в тупик. Чтобы понять, где мы находимся сегодня и куда следует двигаться, необходимо честно посмотреть на этот путь: что он дал, чего стоил и почему на разных широтах он выглядел по-разному.

§1. Историография в поисках себя: повороты, тупики и цена теоретического вакуума

Вторая половина XX века войдёт в историографию как эпоха, которая думала о том, как изучать прошлое, значительно интенсивнее, чем о том, что именно и зачем. Это не упрёк – это диагноз. Методологическая рефлексия сама по себе необходима и плодотворна. Но когда она становится самоцелью, когда дисциплина начинает вращаться вокруг собственной оси, производя всё новые «повороты» с нарастающей центробежной силой, – это уже симптом не здоровья, а тревоги. Тревоги о собственной идентичности, о собственном месте среди наук, о собственной способности говорить что-то важное о человеке и его прошлом.

Лингвистический поворот, культурный поворот, пространственный поворот, аффективный поворот, цифровой поворот – список можно продолжать, и он продолжается, с каждым десятилетием пополняясь новыми претендентами на звание универсальной методологической революции. Каждый из них нёс в себе подлинное интеллектуальное зерно. Лингвистический поворот напомнил, что язык – не прозрачное окно в реальность, а активный конструктор смыслов (White, 1973). Культурный поворот вернул в поле зрения историка повседневность, телесность, символические практики (Hunt, 1989). Пространственный поворот заставил думать о географии не как о фоне, а как о действующем лице исторического процесса (Soja, 1989). Когнитивный поворот предлагает шире применять методы когнитивных наук (психологии, нейробиологии) в историческое познание (Воробьева & Николаи, 2020). Визуальный поворот, вызванный социокультурными сдвигами в западной культуре, оказал влияние на проблематику образного в современной социогуманитарной мысли, в свою очередь повлиявшие на процессы смены научных парадигм и эпистемологических основ научного творчества (Воробьева, 2013). Всё это ценно. Всё это обогатило дисциплину.

Проблема в другом. Каждый поворот претендовал не просто на расширение инструментария – он претендовал на переопределение самой дисциплины. И в этой претензии на тотальность крылась **ловушка**: не обогащение историографии, а её фрагментация. Вместо диалога методов – конкуренция парадигм. Вместо синтеза – взаимное игнорирование школ, каждая из которых говорила на собственном языке и с трудом слышала остальных. Дисциплина, призванная изучать человека во

времени, рисковала утратить собственное время – растворившись в бесконечном методологическом настоящем.

На постсоветском пространстве этот западный кризис избыточной рефлексии преломился совершенно особым образом – и именно здесь картина становится по-настоящему показательной. Когда марксизм-ленинизм как обязательная методологическая рамка в одночасье приказал долго жить, перед историками и обществоведами образовался теоретический вакуум колоссального масштаба. Не просто смена парадигмы – полный методологический обвал. И этот вакуум нужно было чем-то заполнить. (Margaryan, 2021; Маргарян, 2016)

Российская историография нашла ответ сравнительно быстро. На смену марксистскому универсализму пришёл цивилизационный подход (Воробьева, 2013) – и этот выбор был не случаен. Шпенглер писал о русско-сибирской культуре как о самостоятельном морфологическом типе. Тойнби рассматривал Россию как отдельную локальную цивилизацию. Данилевский, реабилитированный после десятилетий забвения, предлагал концепцию славянского культурно-исторического типа с имперским размахом. Хантингтон, пришедший с Запада, парадоксальным образом укрепил ту же конструкцию: столкновение цивилизаций оправдывало особость России и легитимировало её претензии на самостоятельный полюс мирового порядка. К этому арсеналу добавились белоэмигрантские евразийцы – Трубецкой, Савицкий, Флоровский, Карсавин, Успенский, – чей проект, рождённый из травмы 1917 года, в 1990-е читался как пророчество, а к 2000-м стал почти официальной доктриной. Россия – не Европа и не Азия, она Евразия, особое месторазвитие, особая судьба.

Отдельной главой в этой истории стал Лев Гумилёв. Пассионарность, этногенез, биосферные ритмы, «химера» и «суперэтнос» – его концептуальный аппарат с трудом поддаётся однозначной дисциплинарной классификации. Это не совсем история, не совсем биология, не совсем философия – но всё вместе, и с такой литературной энергией, что читатель оказывался захвачен прежде, чем успевал задаться вопросом о верификации. Между тем при внимательном рассмотрении концептуальная «оригинальность» Гумилёва существенно сужается. Его «пассионарность» – это переодетая «асабийя» Ибн Халдуна: та же идея коллективной жизненной энергии, питающей подъём и упадок общностей, только перенесённая из арабской

средневековой социологии в биосферный регистр. Циклическая схема этногенеза воспроизводит тойнбианскую логику цивилизационного роста и надлома – с той разницей, что у Тойнби это типология, а у Гумилёва претензия на закон природы. Подлинная оригинальность была в другом: в интеллектуальном жесте. В советском контексте, где марксистско-ленинская телеология была обязательной рамкой, Гумилёв контрабандой протащил цивилизационный нарратив – не в шпенглеровской упаковке закрытых морфологий, а в тойнбианской, допускающей взаимодействие и синтез. К этому добавился побочный, но влиятельный продукт – реабилитация тюркских народов как полноправных субъектов евразийской истории, что в советской историографии было если не табу, то устойчивым слепым пятном. Этот тюркский нарратив пережил самого Гумилёва и по сей день остаётся востребованным в России, Казахстане, Татарстане и за их пределами. Гумилёв был, если воспользоваться его же термином, безусловно пассионарен. И именно это – а не строгость метода – сделало его народным теоретиком истории на постсоветском пространстве. Он рассказывал историю об истории: захватывающую, судьбоносную, космически масштабную. Он делал именно то, о чём шла речь в нашем введении – помогал не умереть. Только в псевдонаучной упаковке. Механизм этой подмены принципиально важно понимать. Цивилизационизм – в какой бы версии он ни выступал: шпенглеровской, данилевской или гумилёвской – подменяет аналитическую процедуру идеологическим нарративом, заменяя вопрос «как это работало?» вопросом «каково наше место в мировой истории?». Когда таксономия цивилизаций из инструмента сравнительного анализа превращается в обоснование политических претензий, наука уступает место риторике – и это не случайное злоупотребление, а структурное свойство самого жанра.

Таким образом, постсоветская российская историография заполнила теоретический вакуум не теорией в строгом смысле, а нарративом – повествованием об особости, о миссии, о цивилизационной судьбе. Это было понятно, по-своему логично и исторически объяснимо. Но это не было ни методологическим прорывом, ни подлинным теоретическим обновлением. Это была новая мифология вместо старой – более красивая, более разнообразная, но столь же закрытая по отношению к универсальным исследовательским процедурам.

Армянская историография пошла другим путём – а точнее, не пошла никуда. Оснований для амбициозного теоретического жеста было более чем достаточно:

древнейшая христианская государственность, уникальный алфавит V века, непрерывная письменная традиция, опыт существования между великими империями – Византией, Персией, арабским халифатом, монголами, между христианским Западом и исламским Востоком, Османской и Российской империями. Всё это – готовая заявка на место в любой цивилизационной типологии, богатейший материал для сравнительно-исторического анализа, уникальный полигон для теорий пограничья и культурного взаимодействия. Тойнби вспомнил армян вскользь и неточно – можно было поспорить. Шпенглер прошёл мимо – можно было ответить. Вместо этого армянская историография избрала путь, который можно обозначить одним словом: арменоведение. Замкнувшись в себе и назвать это наукой.

Строго говоря, было бы несправедливо – утверждать, что теоретическая мысль в армянской историографии отсутствовала вовсе. Она была, хоть и не была представлена так широко как в постсоветской России (Репина, 2011a; Репина, 2011b), где даже появилось такое направление «интеллектуальная историография» (Репина, 2006; Репина, 2011a; Репина, 2007). Отдельные исследователи в Армении предпринимали попытки концептуализировать армянский исторический опыт в широком сравнительном контексте – и делали это профессионально и нередко блестяще (Степанян, 1991; Stepanyan, 2009; Stepanyan, 2018; Stepanyan, 2021). Но судьба этих попыток красноречива сама по себе: научное сообщество встречало их в лучшем случае вежливым равнодушием. Национальная интеллигенция хотела гордости и идентичности – не методологических «закидонов», замешанных на новых малопонятных номотетических концепциях (Margaryan, 2021). Историки-специалисты хотели фактографии и источниковедения – не абстрактных теоретических конструкций. В результате теоретическая мысль существовала в условиях двойного одиночества: невостребованная ни широкой аудиторией, ни профессиональным цехом.

Чтобы понять, почему это одиночество было структурным, а не случайным, необходимо учитывать несколько взаимосвязанных факторов. Советская историографическая школа оставила в наследство жёсткую дисциплинарную иерархию, в которой источниковедение и фактография пользовались институциональным престижем, теория – подозрением. После 1991 года этот вакуум не был заполнен новой методологической культурой: он был заполнен национальным нарративом.

Отсутствие международной циркуляции текстов – языковой барьер, слабость переводческой традиции, периферийное положение в глобальных академических сетях – довершало изоляцию.

Но к этому добавлялся фактор, которому уделяется незаслуженно мало внимания: диаспорный заказ. Армянская диаспора – многомиллионная, рассеянная по десяткам стран – нуждалась в особом типе исторического знания: не аналитическом, а идентификационном. Арменоведение должно было давать диаспорному армянину не понимание прошлого, а принадлежность к нему – ощущение, что за плечами стоят Аргишти I и Тигран II Великий, а не просто дед из Вана или прадед из Битлиса, бежавшие из Османской империи от турецко-лезгинско-курдского злула. Этот запрос на патриотизированную историю подкреплялся организационным давлением традиционных политических партий, прежде всего дашнаков, для которых контроль над историческим нарративом был инструментом поддержания общинной идентичности, а главное, своего практически монопольного влияния на сами общины, будь то американская, французская, российская или ближневосточная. К этому добавлялся внутренний фактор: карьеристы от науки, сделавшие ставку на пафосный патриотизм (*նազնիւն-հայրենասիրութիւն*) отнюдь не были заинтересованы в появлении конкурентов с иными критериями научности. Исследователь, предлагавший элементарный сравнительный или теоретический взгляд на армянскую историю, сталкивался не просто с равнодушием – он подрывал чужие карьерные и идеологические инвестиции. Естественно, такому исследователю были не рады, ему не было места среди историографической элиты постсоветской Армении.

Это, впрочем, не исключительно армянская судьба. Теоретическая мысль на периферии всегда рискует опередить среду – и либо уйти в интеллектуальную эмиграцию, либо замолчать, либо ждать своего часа. Среда формируется образованием. И здесь мы подходим к ключевой переменной, которая многое объясняет в сложившейся ситуации.

Историки, получившие европейское образование или выросшие в традиции, где европейская гуманитарная культура присутствовала не как экзотика, а как рабочий инструмент, смотрели на армянский материал иначе – шире. Не потому,

что европейская традиция лучше или универсальнее: она имеет собственные слепые пятна, собственные предрассудки, собственный груз евроцентризма (Bhabha, 1990; Bhabha, 1994; Buruma & Margalit, 2004; Chakrabarty, 2007), о котором мы говорили во введении. Но она даёт одно принципиально важное умение: видеть себя снаружи. Смотреть на собственную традицию глазами чужого – и именно через это отчуждение понять её глубже, чем позволяет взгляд изнутри.

Это и есть то, что можно назвать познанием себя через инаковость. Речь идёт не о простом расширении библиографии и не о том, что принято называть «насмотренностью»: усвоить чужие концепции и приложить их к родному материалу – значит остаться внутри той же логики, только сменив декорации. Подлинное познание через инаковость – это структурный сдвиг в способе видения. Отчуждение от самого себя – с последующим возвратом к самому себе, но уже в принципиально ином качестве. Процедура гегелевская по форме, но живая по содержанию: тезис – я знаю свою традицию изнутри, она самоочевидна и не требует объяснений; антитезис – я смотрю на неё снаружи, глазами другого, и обнаруживаю, что она не самоочевидна, а исторически обусловлена, случайна, оспорима; синтез – я возвращаюсь к ней, но уже зная это, и именно это знание делает понимание глубже, а исследование – честнее. Только этот синтез не предрешён и не автоматичен. Можно застрять на стадии антитезиса – и остаться в чужой традиции, превратив собственный материал в экзотический объект чужого взгляда. Можно не выходить из тезиса вовсе – и остаться в провинциальном самодовольстве, которое принимает местное за универсальное. Подлинная исследовательская зрелость – это именно возврат: трудный, сознательный, не дающий успокоиться ни в чужом, ни в своём.

Сегодня, когда европейское образование в Армении набирает обороты, формируется нечто, чего прежде не было: социальный заказ на концептуальную историю. Не на фактографию ради фактографии, не на источниковедение ради источниковедения – а на историю мыслящую, историю, способную говорить о себе в терминах, понятных за пределами собственной традиции, и одновременно сохранять специфику этой традиции как неотменимую ценность. Это окно возможностей – и настоящая статья пишется именно в этот зазор между тем, что было, и тем, что начинает становиться возможным.

На этом фоне закономерно выглядит судьба постколониальной критики на постсоветском пространстве – а точнее, её фактическое отсутствие. Казалось бы, именно здесь этот интеллектуальный инструмент должен был найти благодатную почву. Постколониализм – это голос периферии, требование права на собственный нарратив, критика больших универсалистских схем (Ферро, 1993; Чиббер, 2014; Wolf, 1999), в которых малые народы и незападные традиции в лучшем случае присутствуют на правах экзотических примечаний (Bhabha, 1990; Bhabha, 1994; Buruma & Margalit, 2004; Osterhammel, 2005; Chakrabarty, 2007). Армения, которую Тойнби упомянул вскользь и неточно. Народы, которых Гегель вынес за скобки истории как не достигших самосознания мирового духа, те кого Вольф назвал «народами без истории» (Wolf, 1982). Всё это – готовый материал для постколониального анализа. Казалось бы, берите и пользуйтесь.

Не взяли. Причина, как представляется, глубже, чем простая интеллектуальная неподготовленность. Постколониализм в его подлинном виде – это не только критика чужого универсализма. Это одновременно и требование критического взгляда на собственную традицию. Саид критиковал не только британский ориентализм – он критиковал и арабский национализм, его склонность к самомифологизации и эссенциализму (Said, 1978). Шпивак в концепции «субалтерна» пошла ещё дальше: сам голос периферии, когда он наконец обретает слышимость, уже опосредован академическими институтами метрополии – и потому неизбежно несёт их отпечаток. Шпивак ставила под сомнение не только западный академический канон, но и саму возможность говорить «от имени» угнетённых, не воспроизводя при этом механизмов угнетения (Spivak, 1988; Spivak, 1987). Применённый к армянскому материалу, этот инструмент позволил бы, например, иначе прочесть апологетику V века – не как простое свидетельство о событиях, а как риторическую конструкцию, в которой нарратив о гонениях и мученичестве одновременно фиксирует историческую травму и производит идентичность. Это неудобный инструмент. Он бьёт в обе стороны. А национальные историографии постсоветского пространства искали не самокритики – они искали реабилитации и гордости (Margaryan, 2026). Инструмент, который требует одновременно критиковать других и себя, оказался невостребованным.

Российская историография в этом смысле нашла элегантный выход: она создала собственную версию антизападного дискурса – цивилизационный нарратив,

который критикует западный универсализм с имперских, а не периферийных позиций. Это постколониализм наоборот: риторика освобождения от западных схем без малейшей готовности к самоанализу. Риторически убедительно. Методологически – тупик.

Провинциализм, который избрали национальные историографии, – в том числе армянская – имеет, при всей своей интеллектуальной ущербности, свою внутреннюю логику. Это не простая лень или неподготовленность. Это, если угодно, инстинктивная защитная реакция. Провинциализм удобен: в нём можно спрятаться, отсидеться, выработать привычку к самодостаточности. Он даёт иллюзию покоя и определённости в эпоху, когда большие нарративы рухнули, а новые ещё не выстроились. В каком-то смысле это напоминает японскую политику сакоку – самоизоляции эпохи Токугава: страна закрылась, выстроила внутри себя сложную и изошрённую культуру, и на какое-то время это работало. Но мир не стоял на месте – и когда изоляция кончилась, стране пришлось играть в догонялки и цена отставания оказалась очень высокой (Маргарян, 2019). Провинциализм напоминает моллюска, спрятавшегося между створок раковины: там тепло, там привычно, там не достанут. Но раковина – это не дом, это панцирь. И в какой-то момент нужно из неё выползти – пуститься в свободное плавание, рискнуть, однажды выбраться на сушу. Не хватило внутреннего посыла – драйва, без которого никакой теоретический прорыв невозможен.

Здесь необходимо сделать одно разграничение, которое кажется автору принципиально важным – и которое нередко упускается из виду. Арменоведение как провинциальная самоизоляция и арменоведение как научная дисциплина – это два разных явления, присвоивших себе одно имя, и это присвоение нанесло серьёзный репутационный ущерб второму. Подлинное арменоведение – это европейская научная традиция XIX века: Сен-Мартен, Петерман, Броссе, Лагард, Гардтхаузен, Рейнах, Хьюбшманн, Маркварт, Петерсон и целая плеяда блестящих исследователей (Маргарян, 2018), которые подходили к армянскому материалу именно так, как и должна подходить большая наука – снаружи, с компаративной дистанцией, с той самой продуктивной инаковостью, о которой шла речь выше. Это была наука высшей пробы, открывшая армянскую традицию миру и вписавшая её в широкий исторический и филологический контекст. То, что слово «арменоведение» сегодня всё чаще ассоциируется с провинциальным самозамыканием – подлинная трагедия:

термин украден, смысл выхолощен, традиция дискредитирована теми, кто провозгласил себя её наследниками, не приняв в наследство главного – интеллектуальной открытости и научной строгости.

§2. Примордиализм как судьба: концептуальные родовые пятна армянской историографии

Всякая историография имеет свои родовые пятна – концептуальные предрасположенности, которые не выбираются сознательно, а наследуются вместе с традицией, языком, институтами и неписаными правилами цеха. Армянская историография не исключение. Её родовые пятна специфичны – и именно эта специфика делает их особенно трудными для осознания изнутри.

Первое и главное из них – примордиализм. Не как эксплицитная теоретическая позиция, которую кто-то однажды выбрал и обосновал, а как молчаливое допущение, пронизывающее исследовательскую практику на всех уровнях: от выбора периодизации до формулировки исследовательского вопроса. Армянская нация в рамках этого допущения существует не как исторически сложившаяся общность – она дана, вечна, узнаваема в любую эпоху. Урартский царь Аргишти I становится «нашим», хотя между ним и современным армянином нет ни языковой, эндоэтнонимической, ни экзониимической, ни культурной прямой преемственности в строгом смысле слова. Тигран Великий превращается в национального героя задолго до того, как само понятие «нации» в современном его значении вообще появилось на свет. Это не просто анахронизм – это структурный принцип, определяющий, что считается историческим фактом, а что – случайным отклонением.

Примордиализм в армянской историографии, как показывает анализ её позднесоветского и постсоветского периодов, представлен во всех классических формах – биологической, культурной, религиозной – но имеет и ряд уникальных черт (Margaryan, 2026; Маилян, 2025). Среди них особого внимания заслуживают три. Первая – особое отношение к исторической географии: «армянские земли» как сакральная категория, границы которой определяются не историческими источниками, а этнической мифологией. Вторая – стремление к неоправданному удревнению и без того древней истории: когда реальная глубина армянской письменной традиции и государственности недостаточна для обоснования претензий, в ход

идут мифологические конструкции, возводящие этнос к библейским праотцам или докультурным временам. Третья – органическая связка армянской этничности с христианством и Армянской апостольской церковью, при которой религиозная идентичность и этническая сливаются до неразличимости. Это само по себе не порок – армянское христианство действительно сыграло исключительную цивилизационную роль. Порок – в том, что эта связка становится объяснением, избавляющим от необходимости анализировать институты государственной власти и гражданские структуры армянского общества. Церковь заслоняет государство; духовное самосохранение – политическую организацию. Необходимо оговориться: речь идёт не о секуляризации исторического нарратива и не о требовании вынести церковь за скобки армянской истории – это было бы столь же искажающим, сколь и её нынешнее доминирование. Речь идёт о пересмотре аналитических акцентов: о восстановлении в правах истории институтов светской власти, административных структур, политических механизмов и гражданских форм самоорганизации армянского общества – всего того, что оказывается в тени, когда религиозно-этническая идентичность превращается в единственный объяснительный принцип.

К этому с конца XIX – начала XX века добавился четвёртый и особый элемент: Геноцид 1915 года как центральный структурирующий элемент примордиалистского дискурса армянской идентичности. Это явление требует отдельного и деликатного разговора. Геноцид – историческая реальность, задокументированная и неоспоримая. Его место в исторической памяти армянского народа абсолютно законно. Но когда историческая травма превращается в методологический принцип – когда она начинает определять не только что изучается, но и как, с какими вопросами и какими ответами, – это уже не история, это терапия. Различие между историей как знанием и историей как коллективной психотерапией принципиально. Первая задаёт неудобные вопросы. Вторая от них защищает.

Однако было бы неточно представлять армянскую историографию монолитным примордиализмом. Картина сложнее. Рядом с примордиализмом существует то, что можно назвать инструментальным конструктивизмом – особенно в диаспорном варианте. Диаспорная историческая культура строит нарратив гибко, ситуативно, под конкретную аудиторию и конкретный политический момент: для американского Конгресса и французского Сената – один акцент, для Госдумы –

другой, для собственной молодёжи, теряющей язык, – третий. Это конструктивизм на практике – но конструктивизм, который никогда не называет себя своим именем, поскольку в теории по-прежнему исповедует примордиализм. Это и есть родовое пятно в его наиболее острой форме: не просто примордиализм, а неосознанное скольжение между двумя взаимоисключающими позициями в зависимости от аудитории и цели – при полном отсутствии рефлексии об этом скольжении.

Истоки этой ситуации Тойнби описал в своей типологии реакций незападных обществ на вызов западной цивилизации. «Зелот» – тот, кто отвечает на чужой вызов уходом в собственную традицию, её мифологизацией и абсолютизацией. «Ирродианин» – тот, кто усваивает чужие инструменты ради сохранения собственного. Армянская историография в своём преобладающем варианте – зелотская: она отвечает на давление западной науки с её требованиями верификации, компаративной дистанции и критического источниковедения не адаптацией, а мобилизацией собственной исключительности. Показательно, что зелотизм в армянской историографии имеет конкретную точку отсчёта – мхитаристов, католическую монашескую конгрегацию острова Святого Лазаря в Венеции. Именно они, усвоив европейские филологические методы, одновременно заложили традицию апологетического отношения к армянскому материалу, которая затем воспроизводилась и усиливалась по мере того, как арменоведение переходило из рук европейских учёных в руки армянских интеллектуалов. Европейские основатели дисциплины смотрели на материал снаружи (Маргарян, 2018, с. 207). Их армянские продолжатели смотрели изнутри. Взгляд изнутри дал глубину знания. Он же дал слепоту.

Армянские романисты XIX века – Раффи (по мнению энциклопедии «Британника», Раффи был «ярким националистом»), Мурацан, Цереренц – невольно сыграли шутку с армянским историческим сознанием. Создавая литературу освобождения, они задали тон всему национальному движению, сконструировав его в духе зелотизма: армянская идентичность была отлита в примордиалистской форме – древней, непрерывной, неуязвимой для исторической критики. На этих идеях сформировалось не одно поколение патриотов, пополнивших ряды национальных партий – прежде всего дашнаков, которые превратили контроль над историческим нарративом в инструмент общинной мобилизации. Замкнулся круг: литература порождает политику, политика предъявляет заказ науке, наука легитимирует ту же

литературную конструкцию – теперь уже с академическими сносками. Арменоведение стало наследником романистов, не осознавая этого – и именно потому, что не осознавало.

Сказанное не означает, что примордиализм – армянская монополия. Он присутствует в историографии большинства малых народов, переживших угрозу исчезновения, – и это психологически и исторически понятно. Не означает это и то, что вся армянская историография сводится к описанным патологиям: исключения существуют, и о них уже шла речь в §1. Речь о другом: о том, что примордиализм является в армянской историографии не маргинальной позицией, а молчаливым мейнстримом – фоном, на котором разворачивается исследовательская работа и от которого отклонение требует специального усилия и специального обоснования. Пока это так, разговор о сравнительном методе, о концептуализации пограничья, о «междумирье» остаётся разговором на иностранном языке – понятным немногим и воспринимаемым большинством как угроза, а не как возможность (Margaryan, 2020). Однако признание этих родовых пятен – не приговор, а отправная точка. Если институциональные и концептуальные патологии описывают среду, в которой работает исследователь, то следующий вопрос неизбежен: с какими персональными рисками он сталкивается, когда пытается из этой среды вырваться?

У каждого из описанных родовых пятен есть свой персональный коррелят – **ловушка**, в которую попадает конкретный исследователь, когда цеховая болезнь прорастает сквозь него. Примордиализм на институциональном уровне – это ловушка хронологического насилия на уровне персональном: когда исследователь читает современные категории в источнике V века не потому, что источник этого требует, а потому что иначе он перестаёт быть “нашим”. Геноцид как методологический принцип порождает ловушку табуированного вопроса: есть исследовательские ходы, которые технически возможны, но социально неприемлемы – и исследователь учится их не замечать прежде, чем успевает осознать, что цензурирует сам себя. Диаспорный заказ на идентификационную историю – прямой источник ловушки пропаганды (о механизме – в §3). Наконец, зелотизм – мобилизация собственной исключительности в ответ на чужой вызов – питает одновременно ловушку ленивого компаративизма (сравнивать только с удобным) и ловушку теоретической моды в её зеркальном варианте: вместо некритичного усвоения

чужих теорий – их огульное отвержение. Оба движения – и слепое усвоение, и слепое отвержение – суть отказ от мышления.

§3. Исследователь в зоне риска: анатомия методологических ловушек

Диагноз, поставленный в предыдущих параграфах, касался историографий как институтов и традиций. Родовые пятна, описанные в предыдущем параграфе, – примордиализм, диаспорный заказ, зелотизм – являются патологиями институциональными: они принадлежат цеху в целом. Но историография делается конкретными людьми – и у каждого из них есть свои персональные точки уязвимости, не совпадающие с коллективными патологиями цеха, хотя и питающиеся из того же источника. Ниже речь пойдёт о нескольких таких точках – не как об абстрактных методологических предупреждениях, а как о рисках, хорошо знакомых всякому, кто работает на пересечении традиций и культур.

Первая и наиболее коварная – ловушка пропаганды.

Эта ловушка самая привлекательная и цепкая: она не требует злого умысла. Исследователь, работающий с национальным материалом, неизбежно существует в поле давления – институционального, финансового, общественного. Гранты выдаются под определённые нарративы; конференции приглашают докладчиков с нужными выводами; рецензенты принадлежат к тем же школам. Никто не просит фальсифицировать источники. Достаточно расставить акценты. Достаточно промолчать об одном свидетельстве и подчеркнуть другое.

Особая версия этой ловушки – то, что можно назвать ловушкой признания: исследователь, работающий вне мейнстрима, получает признание именно тогда, когда его результаты вписываются в желанный нарратив. Пограничное исследование, указывающее на сложность этнического состава тех или иных земель, рискует остаться невостребованным – не потому что плохо написано, а потому что неудобно. Противоядие – то же, что от ловушки источника: читать против шерсти, задавать неудобный вопрос не только источнику, но и себе самому: чьи интересы обслуживает мой вывод? Это болезненная процедура. Именно поэтому она редко практикуется.

Вторая ловушка – ловушка языка. Исследователь, работающий на русском языке с армянским материалом, находится в двойной эпистемологической ловушке,

которую легко не заметить именно потому, что язык кажется нейтральным инструментом. Между тем «цивилизация» по-русски – это не *civilisation* по-французски и не *Zivilisation* по-немецки. За русским словом тянется шлейф Данилевского, Гумилёва, телевизионного дискурса последних двадцати лет. Исследователь, не отдающий себе в этом отчёта, рискует не заметить, как его понятия колонизированы чужими коннотациями – и как он возвращает в армянский материал колониальные паттерны, искренне убеждённый, что говорит на нейтральном академическом языке (Саид, 2003). Противоядие одно: каждый раз, вводя ключевое понятие, явно указывать, из какой традиции оно взято и от какой отмежевываешься. Это утомительно. Но это и есть академическая честность.

Третья – ловушка компаративизма. Сравнительный метод продуктивен ровно настолько, насколько сравниваемое сопротивляется сравнению. Сравнить Армению с Византией удобно – слишком много очевидных точек соприкосновения, и сравнение в итоге лишь подтверждает то, что уже известно. Сравнить Армению с Японией – уже неудобно, но именно здесь начинается прирост знания: различие вскрывает то, что сходство скрывает. Компаративизм ленится ровно так же, как любой другой метод. Исследователь, выбирающий удобное сравнение, занимается не наукой, а самоподтверждением.

Четвёртая – ловушка теоретической моды, зеркальная к провинциализму. Если провинциализм – это створчатая раковина, то эта ловушка – её противоположность: интеллектуальный туризм, при котором исследователь применяет постколониальную теорию к армянскому средневековью не потому, что материал этого требует, а потому что это сейчас в тренде на конференциях. Результат – насилие над источником ради теоретической респектабельности. Признак попадания в ловушку прост: когда теория трещит по швам под давлением материала, честный ответ – зафиксировать её неприменимость и искать собственное объяснение. Прятаться в сноску – означает капитулировать.

Пятая – ловушка источника – единственная, из которой не выходит никто. Это не недостаток, это условие профессии. Тридцать пять лет работы с инскрипциями Антиоха Коммагенского, трудами Иосифа Флавия и Агафангела означают, что исследователь слышит в этих текстах то, чего не услышит посторонний. Это преимущество. Но это и слепота: он уже знает, что там написано, ещё до того, как

открыл текст. Источник говорит охотнее с тем, кто его уже понимает, – интерпретация подтверждает интерпретацию, герменевтический круг замыкается. Противоядие – намеренное чтение против шерсти: искать в источнике то, что разрушает собственную концепцию. Именно это и есть познание через инаковость на уровне конкретной исследовательской практики.

Шестая – ловушка новизны. Современная наука не приемлет трюизмов, а академическая карьера устроена так, что награждает новизну – и это создаёт системный стимул провозглашать поворот там, где его нет, переименовывать известное в неизвестное, добавлять приставку **re-** к уже сделанному (**rethinking, revisiting, reimagining**). Подлинная новизна в гуманитарных науках редка и почти всегда некомфортна: если результат легко вписывается в существующий дискурс, скорее всего, ничего не открыто. Концепт «междумирья» некомфортен именно так: он не вписывается ни в западный постколониализм, ни в российский цивилизационизм, ни в армянское арменоведение – все три традиции его отторгают. Это, на взгляд автора, верный признак, что концепт работает. Покажем это на конкретном примере. Евфратский фронт раннесредневекового периода традиционно описывается либо как граница между Византией и Персией/халифатом, либо как зона армянского присутствия между двумя великими державами. Обе интерпретации воспроизводят логику центра: пограничье интересно постольку, поскольку оно принадлежит одной из сторон или служит ареной их противостояния. Взгляд из «междумирья» переворачивает оптику: акритаи, апелаты и население Сугура – это не маргиналии больших нарративов, а самостоятельные субъекты пограничного существования, выработавшие собственные стратегии идентичности, лояльности и выживания, не сводимые ни к «византийским», ни к «армянским», ни к «арабским». Эта зона не принадлежала никому – и именно поэтому она питалась всеми традициями одновременно, создавая культурные гибриды, которые ни одна из «родительских» традиций не могла ни полностью присвоить, ни вполне отвергнуть. Именно это и делает «междумирье» аналитическим инструментом, а не просто красивой метафорой. Но и здесь скрыта своя ловушка: соблазн сделать из него универсальную отмычку, под которую подгоняется любой пограничный феномен. Когда концепт не работает – это нужно признавать честно, не прятаться за широту охвата.

Седьмая – цифровой соблазн: когда инструмент становится идеологией.

Было бы, однако, несправедливо представлять описанную болезнь исключительно постсоветской патологией. Западная историография выработала собственный вариант той же анестезии – и в известном смысле более последовательный, поскольку технически оснащённый. Речь идёт о том, что принято называть цифровым поворотом и что в академической среде фигурирует под именем Digital Humanities.

Соблазн понятен. Корпусный анализ, сетевые модели, количественная обработка источников, визуализация исторических процессов – всё это реальные инструменты, дающие реальные результаты. Дистантное чтение в духе Франко Моретти позволяет охватить тысячи текстов, недоступных традиционному «пристальному» анализу; геоинформационные системы делают пространственное измерение истории осязаемым; сетевой анализ вскрывает структуры связей, невидимые невооружённому взгляду. Всё это – законные и плодотворные методы. Необходимо сразу сделать принципиальную оговорку: нижеследующая критика направлена не против цифровых инструментов как таковых и не против их применения в историческом исследовании. Она направлена против цифры как мировоззрения – против той интеллектуальной позиции, при которой алгоритм перестаёт быть средством и становится целью, а право на интерпретацию смысла незаметно делегируется машине. Историк, использующий корпусный анализ для верификации гипотезы, остаётся историком. Историк, для которого корпусный анализ заменяет гипотезу, – уже нет. Проблема возникает тогда, когда инструмент начинает претендовать на статус метода, метод – на статус методологии, а методология – на роль мировоззрения. Именно в этот момент цифровой поворот воспроизводит логику, которую история уже однажды наблюдала – и которая в своё время завершилась с исчерпывающей наглядностью.

Огюст Конт, основоположник позитивизма, был в этом смысле человеком редкой интеллектуальной честности: он довёл идею до её логического конца, не остановившись на полпути. Изгнать из истории нарратив, оставив закономерность. Заменить интерпретацию измерением. Упразднить теологию – и учредить на её месте культ Человечества с собственным календарём позитивистских святых, с храмами и жрецами. Когда метод возводится в абсолют, он неизбежно принимает

черты религии – и Конт это понял раньше своих критиков, просто не счёл результатом недостатком. Позитивистская «Церковь Человечества» с её ритуалами и литургиями выглядит сегодня курьёзом (Comte, 1830–1842; Pickering, 1993); но это честный курьёз – последовательное доведение до конца той логики, которую его эпигоны предпочитают не замечать.

Цифровой поворот до храмов пока не добрался. Но логика та же: изгнать интерпретацию, возвести данные в сан истины, подменить вопрос «что это значит» вопросом «сколько этого». Между тем данные без концептуального каркаса – это не знание, а инвентарь. Компьютер считает превосходно. Он не знает, что считать и зачем. Это по-прежнему остаётся задачей историка – если историк не разучился её ставить. И здесь Digital Humanities обнаруживают родство не только с позитивизмом XIX века, но и с постсоветскими историографиями, описанными выше: в основе – один и тот же рефлекс бегства от теоретического усилия к методологическому суррогату. Некоторые просто бегут в алгоритм, подобно тому постсоветское пространство – в нарратив об особости. Маршруты разные; станция назначения одна – теоретический вакуум, заполненный иллюзией системности.

Заключение

Семь ловушек, описанных в предыдущем параграфе, не исчерпывают всех рисков исследовательской практики – но очерчивают её постоянный фон. Из пятой – ловушки источника – не выходит никто, и это нужно принять как условие профессии: осознанная слепота честнее неосознанной. Четвёртая и седьмая – теоретической моды и цифрового соблазна – особенно опасны именно сейчас, когда «Perspectiva Temporis» заявляет о себе как о программном издании: соблазн велик – превратить инструмент в мировоззрение, метод в религию, концепт в универсальную отмычку. Конт прошёл этот путь до конца и получил храмы с жрецами. Нам храмы не нужны.

Но дело не только в том, чего не нужно. Статья начиналась с вопроса о том, зачем человеку история, – и ответ, к которому она пришла, проще и серьёзнее любой методологической программы: история нужна, чтобы не умереть. Не в биологическом, а в том единственном смысле, который отличает человека от прочих существ, – в смысле памяти, следа, присутствия в том времени, которое тебя уже не

застанет. Безымянный человек на стене Альтамыры и армянский монах-книжник V века, превращающий военное поражение в победу духа, – они делали одно и то же. Разными средствами, в разных традициях, с разной степенью методологической осознанности – но одно и то же.

Это не повод для благодушия. Именно потому, что ставки так высоки, провинциализм так опасен – не как интеллектуальная лень, а как форма медленного умирания, при которой традиция продолжает воспроизводить сама себя, не зная, что уже не живёт, а только функционирует. Раковина – это не смерть, но это и не жизнь. Жизнь начинается на выходе из неё – в открытой воде, где нет защиты, зато есть движение.

«Perspectiva Temporis» – попытка такого выхода. Не программа с пунктами и дорожной картой, а горизонт – линия, которая отступает по мере приближения и именно поэтому заставляет двигаться. Компаративное мышление как диалог, «междумирье» как исследовательская оптика, познание через инаковость как методологический принцип – всё это не инструкции, а ориентиры. Маршрут каждый выбирает сам. Единственное, что журнал предлагает в качестве общего условия: честность перед материалом, перед читателем – и перед самим собой.

Человек перед лицом времени. Необходимость говорить о прошлом без самоутешения провинциализма и без головокружения от теоретической моды. Это и есть то, с чего начинали, – и то, к чему, если повезёт, будем возвращаться снова.

Библиография

- Bhabha, K. H. (1990). *Nation and narration*. Routledge.
- Bhabha, K. H. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Buruma, I., & Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the eyes of its enemies*. Penguin Books Ltd.
- Chakrabarty, D. (2007). *Provincializing Europe*. Princeton University Press.
- Margaryan, Ye. H. (2020a). Introduction. In Ye. H. Margaryan (Ed.), *On the borders of world-systems: Contact zones in ancient and modern times* (pp. 1–5). Archaeopress.
- Margaryan, Ye. H. (2020b). The Euphrates frontier in the Byzantine period. Undergoing the new reality. In Ye. H. Margaryan (Ed.), *On the borders of world-systems: Contact zones in ancient and modern times* (pp. 6–58). Archaeopress.

- Margaryan, Ye. H. (2021). Contemporary nomothetic approaches to the analysis of world history dynamics: "Re-orientation" or "Orientalisation" of contemporary historiographical awareness. *Heteroeuropeanisations: (In) capacity to stay Marginals. University of Naples "L'Orientale" (Department of Asian, African and Mediterranean Studies): Series Minor, XCII* (forthcoming). UniorPress.
- Margaryan, Ye. H. (2026). Language and writing as a political tool: "Smart power" against barbarism. In *The limits of empires: Identities on the borders of world systems*. Brepols Publishers NV.
- Osterhammel, J. (2005). *Colonialism: A theoretical overview*. Princeton University Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism* (Introduction, pp. 1–28). Pantheon Books.
- Spivak, G. C. (1987). *Other worlds: Essays in cultural politics* (pp. 271–313). Methuen.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Stepanyan, A. (2018). *Westernization in Hellenistic and early medieval Armenia: History and historical texts*. Printinfo.
- Stepanyan, A. (2021). *Khorenica: Studies in Moses Khorenatsi*. YSU Publishing House.
- Stepanyan, A. A. (2009). On the basic idea of the History of the Armenians by Moses Khorenatsi. In V. Calzolari & J. Barnes (Eds.), *L'œuvre de David l'Invincible* (Vol. 1, pp. 181–196). Brill (Leiden/Boston).
- Wolf, R. E. (1982). *Europe and the people without history*. University of California Press.
- Wolf, R. E. (1999). *Envisioning power: Ideologies of dominance and crisis*. University of California Press.
- Воробьева, О. В. (2013). Взгляд и образ: историко-методологический аспект. *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*, (4-3), 135–140.
- Воробьева, О. В. (2013). О проблемах и перспективах цивилизационных исследований. *ЭНОЖ История*, 2(18). <http://www.history.jes.su/issue.2013.2.5.2-18>
- Воробьева, О. В., & Николай, Ф. В. (2020). Когнитивный поворот в исторической науке: проблемы, подходы, перспективы. В О. В. Воробьевой & Г. И. Зверевой (Ред.), *Когнитивные науки и историческое познание: Коллективная монография* (с. 10–88). Акви-лон.
- Маилян, Б. В. (2025). Аспекты примордиализма в ракурсе арменоведения. *Электронный научно-образовательный журнал «История»*, 16 (5).
<https://history.jes.su/s207987840035581-8-1/>
<https://doi.org/10.18254/S207987840035581-8>

- Маргарян, Е. Г. (2016). «Деколониальный поворот» в современном историческом сознании. «Что там за поворотом?». В *Ex Orient Lux. Изменение мировоззренческой парадигмы от европоцентризма к универсализму: Сборник научных статей по материалам 2-й японоведческой международной научно-практической конференции* (с. 5–13). Изд-во РАУ.
- Маргарян, Е. Г. (2018). Из истории эллинистических исследований в Советской Армении. *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории*, (65), 207–228.
- Маргарян, Е. Г. (2019). Опыт самоколонизации Японии и Китая. Сравнительный анализ. В Е. Г. Маргарян (Сост. и отв. ред.), *Ex Oriente Lux. Изменение мировоззренческой парадигмы от европоцентризма к универсализму: Сборник научных статей участников 3-й международной японоведческой научной конференции* (с. 11–39). Изд-во РАУ.
- Маргарян, Е. Г. (2022). На разломах миросистем. Из истории погранзон Передней Азии с древнейших времен до наших дней. Книга I. Изд. Института истории АН РА.
- Маргарян, Е. Г. (б.д.). Зелотизм и примордиализм как ключевые черты армянской историографии позднего советского и постсоветского периодов. *ЭНОЖ История*, 15(5).
- Репина, Л. П. (2006). Интеллектуальная история на рубеже XX–XXI вв. *Новая и новейшая история*, (1).
- Репина, Л. П. (2007). Историческая теория после «культурного поворота». *Диалог со временем*, (20).
- Репина, Л. П. (2011). *Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика*. Кругъ.
- Репина, Л. П. (Ред.). (2012). *Историческая наука сегодня: Теории, методы, перспективы* (2-е изд.). Издательство ЛКИ.
- Саид, Э. В. (2003). Восток путешественников и ученых: между словарной дефиницией и живой мыслью. *Отечественные записки*, (5).
- Степанян, А. А. (1991). *Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф. Рационализм. Историописание*. Изд-во АН Армении.
- Ферро, М. (1993). *Европоцентризм в истории: расцвет и упадок. Метаморфозы Европы*. Наука.
- Чиббер, В. (2014). Запад не причем? (Рецензия) (Н. Эдельман, Пер.). *The New Republic*, (371).
- Ստեփանյան, Ա. Ա. (2005). Պատմությունն իբրև տեքստ /մեկնության և գրության հնարավորություն / Պատմություն և կրթություն գիտատեսական և մեթոդական հանդես, (1-2), 9-22.

Ստեփանյան, Ա. Ա. (2014). *Պատմության հետազոծը: Գործք, գրույթ, իմաստ. Փրինթինգոն*.

References

- Bhabha, K. H. (1990). *Nation and narration*. Routledge.
- Bhabha, K. H. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Buruma, I., & Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the eyes of its enemies*. Penguin Books Ltd.
- Chakrabarty, D. (2007). *Provincializing Europe*. Princeton University Press.
- Chibber, V. (2014). Is the West out of charge? (Review) (N. Edelman, Trans.). *The New Republic*, (371). (In Russian).
- Ferro, M. (1993). Eurocentrism in history: Rise and fall. *Metamorphoses of Europe*. Nauka.
- Mailyan, B. V. (2025). Aspects of primordialism from the perspective of Armenian studies. *Electronic Scientific and Educational Journal "History"*, 15(5). <https://history.jes.su/s207987840035581-8-1/>
<https://doi.org/10.18254/S207987840035581-8> (In Russian).
- Margaryan, Ye.G. (n.d.). Zealotism and primordialism as key features of Armenian historiography of the late Soviet and post-Soviet periods. *Electronic Scientific and Educational Journal "History"*, 15(5). (In Russian).
- Margaryan, Ye.G. (2016). "Decolonial turn" in modern historical consciousness. "What is there around the turn?". In *Ex Orient Lux. Changing the ideological paradigm from Eurocentrism to universalism: Collection of scientific articles based on the materials of the 2nd international scientific and practical conference on Japanese studies* (pp. 5–13). RAU Publishing House. (In Russian).
- Margaryan, Ye.G. (2018). From the history of Hellenistic studies in Soviet Armenia. *Dialogue with Time: Intellectual History Review*, (55), 207–228. (In Russian).
- Margaryan, Ye.G. (2019). The experience of self-colonization of Japan and China. A comparative analysis. In E. G. Margaryan (Comp. & Ed.-in-Chief), *Ex Oriente Lux. Changing the ideological paradigm from Eurocentrism to universalism: Collection of scientific articles of the participants of the 3rd international scientific conference on Japanese studies* (pp. 11–39). RAU Publishing House. (In Russian).
- Margaryan, Ye.G. (2022). *At the faults of world-systems. From the history of border zones of Western Asia from ancient times to the present day. Book I*. Publishing House of the Institute of History of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia. (In Russian).

- Margaryan, Ye. H. (2020a). Introduction. In Ye. H. Margaryan (Ed.), *On the borders of world-systems: Contact zones in ancient and modern times* (pp. 1–5). Archaeopress.
- Margaryan, Ye. H. (2020b). The Euphrates frontier in the Byzantine period. Undergoing the new reality. In Ye. H. Margaryan (Ed.), *On the borders of world-systems: Contact zones in ancient and modern times* (pp. 6–58). Archaeopress.
- Margaryan, Ye. H. (2021). Contemporary nomothetic approaches to the analysis of world history dynamics: “Re-orientation” or “Orientalisation” of contemporary historiographical awareness. *Heteroeuropeanisations: (In) capacity to stay Marginals*. University of Naples “L’Orientale” (Department of Asian, African and Mediterranean Studies): Series Minor, XCII (forthcoming). UniorPress.
- Margaryan, Ye. H. (2026). Language and writing as a political tool: "Smart power" against barbarism. In *The limits of empires: Identities on the borders of world systems*. Brepols Publishers NV.
- Osterhammel, J. (2005). *Colonialism: A theoretical overview*. Princeton University Press.
- Repina, L. P. (2006). Intellectual history at the turn of the 20th–21st centuries. *Modern and Contemporary History*, (1). (In Russian).
- Repina, L. P. (2007). Historical theory after the "cultural turn". *Dialogue with Time*, (20). (In Russian).
- Repina, L. P. (2011). *Historical science at the turn of the 20th-21st centuries: Social theories and historiographical practice*. Krug. (In Russian).
- Repina, L. P. (Ed.). (2012). *Historical science today: Theories, methods, prospects* (2nd ed.). LKI Publishing House. (In Russian).
- Said, E. W. (1978). *Orientalism* (Introduction, pp. 1–28). Pantheon Books.
- Said, E. W. (2003). The Orient of travelers and scholars: Between dictionary definition and living thought. *Otechestvennye Zapiski*, (5). (In Russian).
- Spivak, G. C. (1987). *Other worlds: Essays in cultural politics* (pp. 271–313). Methuen.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Stepanyan, A. (2018). *Westernization in Hellenistic and early medieval Armenia: History and historical texts*. Printinfo.
- Stepanyan, A. (2021). *Khorenica: Studies in Moses Khorenatsi*. YSU Publishing House.
- Stepanyan, A. A. (1991). *The development of historical thought in ancient Armenia. Myth. Rationalism. History-writing*. Publishing House of the Academy of Sciences of Armenia. (In Russian).

- Stepanyan, A. A. (2005). History as a text /possibility of interpretation and writing/. *History and Education Scientific-Theoretical and Methodological Journal*, (1-2), 9-22. (In Armenian).
- Stepanyan, A. A. (2009). On the basic idea of the History of the Armenians by Moses Khorenatsi. In V. Calzolari & J. Barnes (Eds.), *L'œuvre de David l'Invincible* (Vol. 1, pp. 181–196). Brill (Leiden/Boston).
- Stepanyan, A. A. (2014). *The trajectory of history: Deed, writing, meaning*. Printinfo. (In Armenian).
- Vorobeva, O. V. (2013a). Gaze and image: Historical and methodological aspect. *Vestnik of Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod*, (4-3), 135–140. (In Russian).
- Vorobeva, O. V. (2013b). On the problems and prospects of civilizational studies. *Electronic Scientific and Educational Journal "History"*, 2 (18).
<http://www.history.jes.su/issue.2013.2.5.2-18> (In Russian).
- Vorobeva, O. V., & Nikolai, F. V. (2020). Cognitive turn in historical science: Problems, approaches, prospects. In O. V. Vorobeva & G. I. Zvereva (Eds.), *Cognitive sciences and historical knowledge: A collective monograph* (pp. 10–88). Aquilon. (In Russian).
- Wolf, R. E. (1982). *Europe and the people without history*. University of California Press.
- Wolf, R. E. (1999). *Envisioning power: Ideologies of dominance and crisis*. University of California Press.

Информация об авторе

Ерванд Грантович Маргарян, доктор исторических наук, профессор,
директор Института международных отношений и общественно-политических наук
Российско-Армянский университет
Армения, 0025, Ереван, ул. Овсепя Эмина, 123
ORCID: 0000-0001-7396-2399
Web of Science ResearcherID: ABH-2113-2021
Scopus AuthorID: 57202683981
e-mail: ervand.margaryan@rau.am

Information about the author

Yervand G. Margaryan, Dr. Sci. (Historical Sciences), Professor, Director of the Institute of International Relations and Social and Political Sciences
Russian-Armenian University
123, Hovsep Emin St., Yerevan, 0025, Armenia

ORCID: 0000-0001-7396-2399

Web of Science ResearcherID: ABH-2113-2021

Scopus AuthorID: 57202683981

e-mail: ervand.margaryan@rau.am

Для цитирования:

Маргарян, Е. Г. (2026) История как способ не умереть. *Perspectiva Temporis*, 1 (1), 7-36

DOI: 10.24412/3045-3240-2026-1-7-36

For citation:

Margaryan, Ye. G. (2026) History as a Transcendence of Death. *Perspectiva Temporis*, 1 (1), 7-36

DOI: 10.24412/3045-3240-2026-1-7-36

Материал поступил в редакцию / Received 14.03.2026

Принят к публикации / Accepted 02.06.2026