

Ա. Ղաճալանյան

ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ՄՏՔԻ  
ՏԱՐԲԵՐ ՀՈՍԱՆՔՆԵՐԻ ԳՆԱՀԱՏՈՒԹՅԱՄԲ

Մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկների մոտ մենք գտնում ենք մի շարք կարևոր մտքեր ու գիտողություններ ժողովրդական բանահյուսության ուսումնասիրության և մեկնարանման ասպարեզում գոյություն ունեցող հասարակական մտքի տարբեր հոսանքների (տարբեր ուղղությունների ու դպրոցների) և նրանց առանձին ներկայացուցիչների մասին, որոնք ունեն սկզբունքային և ուղենիշ նշանակություն: Այդ մտքերի ու գիտողությունների լույսի տակ որոշակի ու պարզ է դառնում հիշյալ հոսանքների (ուղղությունների ու դպրոցների) սոցիալ-դասակարգային բնույթն ու էությունը, բացահայտվում են նրանց ներկայացուցիչների աշխարհայացքն ու քաղաքական դիրքերը, հերքվում են գրականության մեջ այդ ուղղությամբ գոյություն ունեցող սխալ կարծիքներն ու գնահատականները:

1

Ժամանակագրական կարգով առաջին դպրոցը կամ ուղղությունը, որ գոյություն է ունեցել ժողովրդական բանահյուսության բնագավառում, դա այսպես կոչված միֆոլոգիական (առասպելաբանական) կամ արիական դպրոցն է, որը ծնունդ է առել անցյալ դարի առաջին տասնամյակներին (Գերմանիայում) և հարատևել է մինչև նույն դարի 60-ական թվականները՝ իր ներկայացուցիչներն ունենալով արտասահմանյան երկրներում (Գրիմմ եղբայրներ, Շվարց, Մակս Մյուլլեր և ուրիշներ), Ռուսաստանում (Իսկուսև, Աֆանասև և ուրիշներ), ինչպես նաև հայ իրականության մեջ (Ստ. Պալասյան և ուրիշներ):

Ծնունդ առնելով ազգերի կազմավորման շրջանում, միֆոլոգիական ուղղությունը ֆոլկլորագիտության մեջ, թե՛ Արևմտյան Եվրոպայում և թե՛ Ռուսաստանում ու հայ իրականության մեջ, հանդիսացել է, հիմնականում, բուրժուա-նացիոնալիստական շարժման գաղափարական արտացոլումներից մեկը՝ կրելով ռեակցիոն, իդեալիստական բնավորություն:

Այդ բանը առանձնապես ցայտուն է արտահայտված հիշյալ ուղղության արևմտաեվրոպական ներկայացուցիչների և առաջին հերթին գերմանական միֆոլոգների (Գրիմմ եղբայրներ և այլն) գործերում: XIX դարի առաջին տասնամյակների գերմանացի փիլիսոփաների, պատմաբանների, գրականագետների երկերի նման, գերմանական միֆոլոգների աշխատություններում ևս, ֆրանսիական ռևոլյուցիայից վախեցած գերմանական պահպանողական բուրժուազիայի նացիոնալիստական ձգտումները սերտորեն միաձուլվում են նույն այդ ժամանակ ուժեղացած ազնվականական ռոմանտիզմի հետ: Իսկ ազնվական ռոմանտիզմը, ինչպես Մարքսն ու

էնգելսն են նշել, ոչ այլ ինչ էր, բայց եթե իր դարն ապրած ազնվականական դասակարգի ռեակցիան ֆրանսիական ռեուլյուցիայի դեմ, որը հատկապես գրականության մեջ, նրանց կարծիքով, արտահայտվում էր միջնադարի իդեալականացումով, ժողովրդական պոեզիայի և առհասարակ ժողովրդական բանահյուսության ոճավորմամբ և իրականության ժխտման այլ և այլ ձևերով:

Միֆոլոգիական ուղղության ներկայացուցիչները ֆոլկլորագիտության մեջ, նույնն են ասել, ինչ և ազգային ուսմանտիկայի գաղափարներով տարված ժամանակի փրկիստիաները, պատմաբանները, լեզվաբաններն ու գրականագետները: Նրանք ձգտել են ժողովրդական բանահյուսության հուշարձանների մեջ բացահայտել ժողովրդական կամ ազգային ոգու գանձերը, վերականգնել տվյալ ազգի հնագարյան կուլտուրան:

1868 թ. մարտի 25-ին էնգելսին գրած իր մի նամակում, խոսելով ֆրանսիական ռեուլյուցիայի դեմ ուղղված ժամանակակից ազնվականական ռեակցիայի և գերմանական ուսմանտիզմի մասին, Մարքսը ի միջի այլոց գրում է. «Առաջին ռեակցիան ֆրանսիական ռեուլյուցիայի և նրա հետ կապված լուսավորականության դեմ՝ բնական էր. ամեն ինչ ստանում էր միջնադարյան դունավորում, ամեն բան ներկայացվում էր ուսմանտիկական տեսքով. ազատ չեն գրանից նույնիսկ այնպիսի մարդիկ, ինչպես Գրիմները»:

Միֆոլոգիական դպրոցի ներկայացուցիչների հայացքով ժողովրդական առասպելները, հեքիաթները, երգերը և այլն հանդիսանում են ժողովրդական ոգու ամենաթանկ արտահայտությունները: Այդ ստեղծագործությունների միջոցով նրանք իդեալականացնում և վարդապետյն շղարշով գունաղարդում էին հեռավոր դարերի խորքից եկող ազգային ավանդական անցյալը:

Տարբեր ժողովուրդների բանահյուսական հուշարձանների մեջ առկա նմանությունները միֆոլոգների կարծիքով հետևանք է այսպես կոչված հնդեվրոպական ազգերի՝ իրենց ենթադրյալ նախամայր (արիական) դեղից ստացած բանահյուսական ընդհանուր ժառանգության: Անտեսելով պատմականության սկզբունքը՝ նրանք միաժամանակ պնդում էին, որ ժողովրդական բանահյուսության նախահիմքը առասպելն է (միֆը) և որ բանահյուսական մյուս ժանրերը (հեքիաթ, լեգենդ և այլն) չունեն ինքնուրույն բնույթ ու ծագել են իրր թե հնագարյան առասպելների քայքայումից կամ ձևափոխումից:

Այսպես, օրինակ, իր «Գերմանական առասպելաբանություն» («Deutsche Mythologie») վերնագրով գրքի առաջաբանում Յա. Գրիմմը նշում է, որ «Աստվածների մասին եղած առասպելները ժամանակի ընթացքում թուլանում էին ժողովրդի հիշողության մեջ և աստվածների փառքի ցուքը անցնում էր ժողովրդական պոեզիայի մեջ հոչակված նշանավոր հերոսներին, ռուստի և հերոսների մասին եղած զրույցների մեջ կարելի է գտնել աստվածային առասպելների հետքերը»:

Ժողովրդական հեքիաթները ըստ Գրիմմի, ոչ այլ ինչ են, բայց եթե «վաղեմի կրոնական հավատալիքների ու առասպելների մնացուկներ»:

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., том XXIV, стр. 34.



նա գտնում է, որ Այդ հավատալիքների ու առասպելների հիմքերը դրված են դեռ այն էպոխայում, երբ արիացիները մի ամբողջություն էին կազմում, և դրանով է բացատրվում նաև այն դարմանալի նմանությունը, որ մենք գտնում ենք տարբեր ժողովուրդների հեքիաթների մեջ: Այդ նմանությունը հիշեցնում է ազգակից ժողովուրդների լեզուների նմանությունը. ինչպես մեկը, այնպես էլ մյուսը. ծնողների ու զավակների նմանությունն է, այլ եղբայրների ու քույրերի նմանությունը<sup>1</sup>:

Հար և նման դիրքերի վրա են կանգնած նաև միֆոլոգիական ուղղությունների ներկայացուցիչները Ռուսաստանում: Բուսլանի կարծիքով, օրինակ, ժողովրդական առասպելը դա լեզվի և պոեզիայի սկզբնաղբյուրն է, որն ընդգրկում է իր մեջ ժողովրդի հոգևոր շահերը: Առասպելի մեջ նա տեսնում է «սրբազան ավանդությունը, մեծ հարազատ հնությունը, նախնիների սուրբ ավանդը հետնորդներին»: Անդրադառնալով մասնավորապես ուսական ժողովրդական պոեզային, Բուսլանը գրում է. «Ռուսական ժողովրդական պոեզիան իր սկիզբներով հասնում է մինչև նախապատմական դարաշրջանը, և մինչև այժմ էլ կրում է իր վրա իրեն միֆոլոգիական ծագման ակնհայտ նշանները, ինչպես և առհասարակ ամեն մի ժողովրդի բանավոր պոեզիան»:

Իր ուրիշ ականավոր ողես միֆոլոգ՝ Ա. Ն. Աֆանասևը իր «Ռուսական ժողովրդական հեքիաթներ» հայտնի ժողովածուի առաջարանի մեջ խոսելով հնդեվրոպական ցեղերի ավանդությունների ու հավատալիքների նմանության, և խոսքի ու առասպելի միջև եղած սերտ կապի մասին, այդ երևույթը բացատրում է՝ «ներկայումս այնքան բաժան-բաժան եղած ժողովուրդների հնագույն ծագման միասնությունը: Բաժանվելով մի ընդհանուր արմատից առանձին ճյուղերի,—գրում է Բուսլանը,—նրանք իրենց կյանքի անցյալից բերել են բազմաթիվ նման ավանդություններ, և իրենց սկզբնաղբյուն հարազատության ապացույցները թաքցրել են հարազատ խոսքի հնչյունների մեջ: Ապացուցված է, որ միևնույն ստեղծագործական ուժով, որով ստեղծվում էր լեզուն, ստեղծվում էին նաև ժողովրդական հավատալիքները և նրանց հավատարիմ ներկայացուցիչը—ժողովրդական պոեզիան. խոսքի և առասպելի առաջացումը ընթանում էր համատեղ, և լեզվի փոխադարձ ներգործումը առասպելական պատկերացումների և առասպելի, խոսքի ծնունդի վրա, կասկածի ենթակա չէ...»<sup>2</sup>:

Հայ իրականության մեջ միֆոլոգիական ուղղությունը բավական ցայտուն կերպով դրսևորված է Ստեփանոս Պալասանյանի «Հայ գրականության պատմություն» առաջին հատորի մեջ, որը լույս է տեսել 1865 թ. և ամբողջապես նվիրված է «բանավոր գրականությանը» կամ ժողովրդական բանահյուսությանը:

Լավ ծանոթ լինելով Գրիմի եղբայրների աշխատություններին («Deutsche Sagen», 1816 թ. և այլն) և հատկապես Ֆ. Բուսլանի «Исторические очерки русской народной словесности» գրքին, Պալասանյանը, իր իսկ խոստովանությամբ, զգալիորեն «օգուտ է քաղել» այդ աշխատանքներից,

<sup>1</sup> Grimm Jacob, Deutsche Mythologie, 1835, էջ 3, 10 և հսկ. հսկ. Vorrede, XI—XIV, XX—XXVI.

<sup>2</sup> Ф. И. Буслаев, Народная поэзия, Исторические очерки, 1887, стр. 3 и т. д.

<sup>3</sup> А. Н. Афанасьев, Народные русские сказки, 1936, стр. 489.

ժողովրդական բանահյուսության ծագման և բնույթի վերաբերյալ հիմնական հարցերում նրա տեսակետները հաճախ բառացիորեն համընկնում, նույնանում են Գրիմի եղբայրների և մանավանդ Բուսլանի տեսակետների հետ<sup>1</sup>։

Մարքսի վերոհիշյալ ակնարկը Գրիմի եղբայրների մասին, մեզ համար բանալի է հանգիստանում բացահայտելու համար միջոցառական կամ արիական ուղղության գասակարգային էությունը և նրա ներկայացուցիչների քաղաքական-գաղափարական դիրքերը։

## 2

Ժողովրդական բանահյուսության ուսումնասիրության բնագավառում գոյություն ունեցող մյուս ուղղությունը, որի բնութագրման համար չափազանց կարևոր նշանակություն ունեն մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկների մի քանի ասույթները, գա փոխառությունների կամ թափառիկ սյուժեների ուղղությունն է, որը սկիզբ է առել XIX դարի 50-ական թվականներին (Գերմանիայում), և կրելով զգալի փոփոխություններ, հարատևել է մինչև 900-ական թվականները։

Փոխառությունների ուղղության առաջացումը ֆոլկլորագիտության մեջ, զուգահեյտում է եվրոպական կապիտալիզմի զարգացման նվաճողական քաղաքականությունը, որի հրամայական պահանջն էր այդ շրջանում ուսումնասիրել Մերձավոր Արևելքի կիսագաղութային երկրները, նրանց նյութական և հոգևոր կուլտուրան։

Փոխառությունների կամ թափառիկ սյուժեների ուղղության ներկայացուցիչները ֆոլկլորագիտության մեջ, աարվելով տարբեր ազգերի բանավոր, ստեղծագործության սյուժեների, մոտիվների, առանձին թեմաների, պատկերների ու կերպարների համեմատական ուսումնասիրությամբ, անտեսեցին յուրաքանչյուր առանձին ժողովրդի ստեղծագործության ինքնուրույնությունն ու ինքնատիպությունը, կտրելով այն նրա հասարակական-տնտեսական և քաղաքական կյանքի կոնկրետ պայմաններից։ Ժողովրդական բանահյուսության կենդանի ու կենսաթրթի ստեղծագործությունները գիտելով ժողովրդի կյանքից կտրված ձևով, իրեն ազգային հոգի ու արմատներից զուրկ ստեղծագործություններ, որոնք սնվում են ուրիշ երկրներից բերված, օտարամուտ հյույներով, փոխառության ուղղության ներկայացուցիչները գրանով իսկ օբյեկտիվորեն կանգնեցին տարբեր ժողովուրդների ազգային յուրահատկության ու ինքնուրույնության բացասման ճանապարհի վրա։

Ի տարբերություն միջոցառական դպրոցի ներկայացուցիչների, որոնք առաջ էին քաշում հնդեվրոպական ժողովուրդների նախապատմական ցեղային ազգակցության հարցը (այս հիման վրա գիտելով նրանց բանավոր ստեղծագործության մեջ առկա նմանությունները), փոխառությունների ուղղության կողմնակիցները՝ այդ նույն նմանությունները բացատրում էին Արևելքի ու Արևմուտքի ժողովուրդների կուլտուրա-պատմական շփումներով և միջազգային ազդեցություններով։ Այսպես, օրինակ, փոխառությունների դպրոցի հիմնադիրներից մեկը՝ Բենֆեյլը գտնում էր,

<sup>1</sup> Աս. Պալասանյան, Պատմություն հայոց դրականության, հատ. Ա, 1885, էջ 80, 178, 180։



որ Ալեքսանդր Մակեդոնացու, արարների և խաչակրաց արշավանքների, ինչպես նաև Արևելքի ու Արևմուտքի միջև գոյություն ունեցող առևտրական հարաբերությունների շնորհիվ, հնդկական հեքիաթներն ու զրույցները բանավոր ու գրավոր ճանապարհներով անցել են դեպի Պարսկաստան, Արաբիա, Պաղեստին, իսկ այստեղից էլ Միջերկրականի միջոցով դեպի Արևմուտք՝ Եվրոպա:

„Pantschatantra“ վերնագրով հնդկական պատմվածքների ու առակների հայտնի ժողովածուի գերմաներեն թարգմանությունը նախորդող իր ծավալուն ուսումնասիրության մեջ (հատ. I)՝ նա այդ առթիվ հետևյալն է գրում. «Առակների, հեքիաթների և պատմվածքների բնագավառում կատարած հետազոտությունները ինձ համոզեցին, որ ոչ շատ առակներ, բայց մեծ թվով հեքիաթներ ու պատմվածքներ Հնդկաստանից տարածվել են համարյա ամբողջ աշխարհում: Մինչև X դարը արևելքից եկող պատմողական (повествовательный) գրականության հոսանքը զգալիորեն ուժեղանում է, և գրական փոխանցումը (передача) փոխարինում է բանավորին: Հնդկաստանում կազմված պատմվածքների զանազան ժողովածուներ հայտնի են դառնում պարսիկներին, արաբներին, լայնորեն տարածվում են մուսուլմանական Արևելքում, իսկ մուսուլմաններից՝ Բյուզանդիայի, Իտալիայի և Իսպանիայի միջոցով թափանցում են և Եվրոպա: Ավելի հարմար ճանապարհ դեպի Եվրոպա՝ հեքիաթները գտան մոնղոլների միջոցով: Բուդդայականության հետ միասին, վերջիններիս մոտ մուտք գործեցին և հնդկական պատմվածքների ժողովածուները, իսկ քանի որ մոնղոլները երկար ժամանակ տիրում էին Արևելյան Եվրոպային, ապա բնական է, որ նրանց մոտ շրջանառության մեջ եղած պատմվածքները ևս թափանցում էին Եվրոպա»<sup>1</sup>:

Նմանօրինակ հայացքներ են արտահայտել նաև փոխառությունների դպրոցի ուսսական ներկայացուցիչները: Մեկնակետ ունենալով ուսսական բանահյուսությունը, նրանք պնդել են, որ ուսսական զրույցների, հեքիաթների, վեպերի մի զգալի մասը փոխառություն է արևելյան ազգերի համանուն ստեղծագործություններից, և որ այդ բանում մեծ դեր են խաղացել թյուրք-մոնղոլական ցեղերը և կովկասյան իրանցիները՝ Ռուսաստանի վրա իրենց կատարած արշավանքներով:

Այսպես, օրինակ, նրանցից ոմանք Եռուսլան-Լազարևիչի մասին ուսսական տարածված հեքիաթը համեմատելով Ֆիրդուսու «Շահ-Նամե»-ի հետ (Ռուստեմի հետ կապված գրվածքները) եկել են այն եզրակացության, որ հիշյալ հեքիաթը ուսսները փոխ են առել Իրանական Արևելքից: Նույնպիսի մի փոխառություն է ուրիշների կարծիքով նաև ուսսական „Жарптица“ հայտնի հեքիաթը, բայց արդեն ոչ թե իրանական Արևելքից, այլ հնդկական բանահյուսությունից: Բազմաթիվ զուգահեռներ են բերվում նաև ուսսական թիլինաների համար, հին հնդկական ասքերի և հետսագույն թյուրք-մոնղոլական վերապրուկների մեջ:

Առանձնապես ցայտուն ու բնորոշ է փոխառության կամ թափառիկ սյուժեների դպրոցի ուսսական ներկայացուցիչներից Ա. Վեսելովսկու օրինակը: Հանդես գալով իրրե Բենֆեյի հետևորդ, Վեսելովսկին ավելի ևս խորացրեց նրա մեթոդոլոգիական, տեսական սկզբունքները, դառնալով այս-

<sup>1</sup> „Pantschatantra“, Leipzig, 1859, I, Einleitung, XXII, XXVI.

պես կոչված պատմա-համեմատական կամ կուլտուր-պատմական ուղղության հիմնադիրներից մեկը: Իր «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» (1872), «Разыскания в области русских духовных стихов» (1879—1891), «Южно-русские былины» (1884) և նման բնույթի մի շարք այլ աշխատությունների մեջ, Վեսելովսկին Բենֆեյի նման խոսելով արևելյան ազգերի զրույցներից, վեպերից ողու ժողովրդի կատարած փոխառությունների մասին, գրա հետ միասին առաջ է քաշում նաև Արևմուտքի ազգեցության խնդիրը, ողու ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության և գրականության մի շարք հուշարձաններ համարելով այդ ազգեցության արդյունքը:

Հայ իրականության մեջ փոխառությունների ուղղությունը արտահայտվել է Դ. Խալաթյանի «Армянский эпос» (1896) և Մ. Արեղյանի «Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու հայոց պատմության մեջ» ուսումնասիրության (որը լույս է տեսել 1899 թվականին), ինչպես նաև Նրա «Հայոց հին գրականության պատմության» (1944) մեջ:

Ըստ Խալաթյանի՝ Խորենացու բազմիցս հիշած «հայոց վեպը» փոխառության բնույթ ունի և մեծ մասամբ Աստվածաշնչի մոտիվների շատ թե քիչ ճարպիկ վերամշակումն է՝:

Արեղյանի տեսակետով, որ նա արտահայտել է իր վերոհիշյալ աշխատություններում, հայ ժողովրդական առասպելների ճնշող մեծամասնությունը փոխառություն է ուրիշ ժողովուրդներից: Այսպես, ըստ Նրա՝ Հայկի առասպելը «ասորական քաղաքակրթության, կուլտուրայի և կրոնի՝ հայերի վրա ունեցած ազդեցության հիշողություն է: «Արամի առասպելը» հայերը յուրացրել են (հույներից) այն ժամանակ, երբ դեռ Կապադովկիայում էին ապրում, Վահագնի պաշտամունքն ու անունը իրանացիներից է անցել հայերին, Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի առասպելը՝ «Աստղիկ—Դերկետոյի պաշտամունքի հետ Ասորեստանից է մտել Հայաստան»<sup>1</sup>:

Փոխառությունների կամ թափառիկ սյուժեների ուղղության ռեակցիոն, կոսմոպոլիտական էություն և կոմպարատիվիստական բնույթի մերկացման ու քննադատության համար, կարևոր նշանակություն ունեն Մարքսի հայտնի գիտողությունները հունական գիցարանության ու արվեստի միջև եղած սերտ կապի մասին: Այդ գիտողությունների լույսի տակ (որոնք տարածելի են նաև մյուս ժողովուրդների գիցարանության ու արվեստի կապի վրա) ակնառու է դառնում այն վիստը, որ ամեն մի ժողովուրդ ունի իր սեփական արվեստը, որը աճում ու բարգավաճում է տեղական հողի վրա և երբեք չի կարող կերակրվել օտար սնունդով:

Մարքսը գրում է. «...Հունական գիցարանությունը ոչ միայն հունական արվեստի զինարանն էր, այլև նրա հողը: Եվ ապա «...Հունական արվեստի նախագրյալը հունական գիցարանությունն է...»: «...Եգիպտական գիցարանությունը երբեք չէր կարող հունական արվեստը սնուցող հող ու մայրական գիրկ լինել»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Г. Халатьянов, Армянский эпос в Истории Армении М. Хоренского, 1896, էջ 342:

<sup>2</sup> Մ. Արեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները, Վաղարշապատ, 1899: Նույնի Հայոց հին գրականության պատմություն, Երևան, 1944, էջ 19—37:

<sup>3</sup> Կ. Մարքս, Քաղաքատնտեսության քննադատության շուրջը, էջ 270—271:



Փոխառութիւնները ուղղութեան քննադատութեան համար մեթոդա-  
լորդական հիանալի կոմիտէ տալիս մեզ Ի. Վ. Ստալինի դիտողութիւնը  
յուրաքանչյուր ազգի կուտուրայի ինքնաբերութեան և ինքնատիպու-  
թեան մասին:

Ի. Վ. Ստալինն ասում է. «... Յուրաքանչյուր ազգ, — միևնույն է՝ մեծ  
թե փոքր, ունի իր ուրակական առանձնահատկութիւնները, իր սպեցիֆի-  
կութիւնը, որը պատկանում է միայն նրան, և որը միշտ ազգերս չունեն: Այդ  
առանձնահատկութիւնները հանդիսանում են այն ավանդը, որ յուրաքան-  
չյուր ազգ մտնում է համաշխարհային կուտուրայի ընդհանուր գանձա-  
րանը և այն լրացնում, այն հարստացնում է: Այդ իմաստով բոլոր ազգե-  
րը — թե փոքր և թե մեծ գտնվում են միևնույն վիճակում և ամեն մի  
ազգ համազոր է ամեն մի ազգի»<sup>1</sup>:

Ազգային կուտուրայի ստալինյան այս հանճարեղ բնութագրականից  
բնականորեն հետևում է, որ չթիւտելով հանդերձ տարբեր ժողովուրդների  
կյանքում առկա ընդհանուր օրինաչափութիւնները, պետք է նկատի ու-  
նենալ, որ յուրաքանչյուր առանձին ազգ իր զարգացման այս կամ այն  
էտապում ունի իր առանձնահատկութիւնները, իր սեփական կուտուրական  
արժեքները, որոնք պայմանավորված են նրա տարակական առանձնահատ-  
կութիւններով: Նույն այդ բնութագրականից միանգամայն պարզ է դաո-  
նում նաև այն հանգամանքը, որ ուրիշ երկրների ու ժողովուրդների փոք-  
ձի մեխանիկական ընդօրինակումը, նրանց կուտուրայի պատիվ փոխառու-  
մը չի կարող բավարարել տվյալ երկրի ու ժողովրդի պահանջներին:  
Այդ կարևոր հանգամանքն է ահա, որ ժամանակին բոլորովին անտեսել ու  
արհամարհել են փոխառութեան կամ թափառիկ սյուժեների ուղղութեան  
ներկայացուցիչները, ինչպէս Եվրոպայում, այնպէս էլ Ռուսաստանում և  
հայ իրականութեան մեջ:

Մարքս-լենինյան ֆուկլորագիտութիւնը յուրաքանչյուր ժողովրդի  
բանահյուսութեան նիւնակաց աղբյուրը համարում է նույն այդ ժողովրդի  
ինքնուրույն, ազգային ստեղծագործութիւնը: Այլ և այլ ժողովուրդների  
բանահյուսական սյուժեների ու մոտիվների, պատկերների ու կերպարների  
մեջ եղած նմանութիւնները, նա, հիմնականում, բացատրում է այդ ժո-  
ղովուրդների աշխատավորական խավերի կյանքի ընդհանուր պայմաննե-  
րով կամ այդ պայմանների մեջ եղած ընդհանրութիւններով:

Յուրաքանչյուր ժողովրդի կուտուրայի գլխավոր աղբյուրը հա-  
մարելով նրա ինքնուրույն, ազգային ստեղծագործութիւնը, մարքս-  
լենինյան ուսմունքը դրա հետ մեկտեղ չի անտեսում նաև տարբեր ժողո-  
վուրդների հոգևոր ստեղծագործութեան, այդ թվում նաև բանահյուսու-  
թեան բնագավառում գոյութիւն ունեցող ներքին ու արտաքին ներթափան-  
ցումների փաստերը: Նա հատկապէս ընդգծում է մոտ և հարևան ժողո-  
վուրդների կուտուրաների փոխազդեցութեան փաստը, նկատի ունենալով  
այն հանգամանքը, որ վերջինս ինքնին վկայում է ազդողի ու ազդվողի  
կյանքի ու կենսահայեցողութեան մեջ եղած ընդհանրութիւնների մասին:

<sup>1</sup> Ֆիննական կառավարութեան դեկտացիայի սլաովին 1948 թ. ապրիլի 7-ին տրված  
ճաշկերութիւն արտասանած ճառից, «Սովետական Հայաստան», 1948, № 87 (8230):

## 3

Մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկների ստեղծած մասերիալիստական ուսմունքը զինում է մեզ հզոր զենքով՝ ժողովրդական բանահյուսության ուսումնասիրության բնագավառում տեղ գտած ն. Մառի այսպես կոչված «լեզվի նոր ուսմունքի» արտահայտությունները բացահայտելու համար:

Ն. Մառի «Քառասարը վերլուծությանը Ի. Վ. Ստալինի կողմից տրված գնահատականը, իբրև «իրոք իդեալիստական» մի մեթոդի, որը մղում է լուկ այն բանին, որ պառկեն տաք տեղ և սրճի մրուրի մեջ գուշակություններ անեն տխրահոշակ չորս տարրերի շուրջը, ամբողջապես վերաբերվում է նաև ն. Մառի և նրա հետևորդների կողմից ժողովրդական բանահյուսության մեջ կատարված հետազոտություններին, ուր բավական ցայտուն կերպով դրսևորված է «լեզվի նոր ուսմունքը» իր տխրահոշակ չորս էլեմենտներով, ռեմանտիկ փնջերով, ռիթմիկ խոսք-պատկերի» և «ստադիալականության» տեսություններով:

Տարվելով ժողովրդական առասպելների, հեքիաթների, էպոսի և բանահյուսական մյուս ժանրերի հնչաբանական վերլուծումով, Մառը և նրա հետևորդները իրենց աշխատություններում հեռացան իրական-պատմական կոնկրետ փաստերից, ընկնելով կոահուսների ու ենթադրությունների գիրկը: Պատմությունը նրանք փորձեցին ըմբռնել ու բացատրել նախապատմության օգնությամբ: Սոցիալական իրականությունը ճանաչելով ոչ թե իբրև հիմնական աղբյուր այս կամ այն բանահյուսական երկի առաջացման համար, այլ լուկ իբրև մի գործոն, որն իր ավելի կամ նվազ ուժեղ կնիքն է դնում վաղնջական ժամանակներից եկող սյուժեների ու ստեղծագործությունների վրա, Մառը և նրա հետևորդները անտեսեցին ժողովրդական բանահյուսության սյուժեների ու մոտիվների իդեալական բովանդակություն ու գեղարվեստական արժանիքները:

Ջրադվելով տարբեր ժողովուրդների բանահյուսական սյուժեների, մոտիվների և կերպարների մեջ եղած նմանություններով ու ընդհանրություններով, Մառը և նրա հետևորդները այդ նմանություններն ու բնդհանրությունները մարքսիզմ-լենինիզմի ոգով, ժողովուրդների կյանքի տնտեսական, հասարակական պայմաններով բացատրելու փոխարեն, փորձեցին մեկնաբանել զանազան անունների չորս էլեմենտներից՝ բխեցված արհեստական հնչյունանմանություններով, «ստադիալ» զարգացման հետևանքով դրանց մեջ առաջ եկած փոփոխություններով:

Ինորոշ է այս տեսակետից Մառի մի աշխատանքը՝ ասորական—Բշտար, ֆրանսիական՝ Իսովլա, հայկական Սաթենիկ և պարսկական՝ Վիսանուններով փպական, առասպելական հերոսուհիների մեջ եղած նմանությունների մասին: Անտեսելով հիշյալ կերպարների նմանության հիմք հանդիսացող պատմական-հասարակական գործոնները, Մառը ելնում է հիմնականում նրանց անունների մեջ առկա նման հնչյունակապակցություններից և այդ կերպարների ապրած «ստադիալ զարգացման» նույնության արհեստական ու մտացածին տեսությունից:



«... Սիրո աստվածունի Իշտարը,—գրում է նա,—որ ծագել է երկրն-  
քից—ջրից, վերածնվելով վեր է ածվել սիրո հերոսունի տառապյալ Իսուդա-  
յին (Izult), որն իր հերթին ունի իր անկախ զուգահեռները իրանական և  
հայկական Արևելքում՝ հանձին հայկական Սաթենիկի (+Sar+Den—ike)  
և պարսկական Վիսի (Wi-sa→wi-sar, հմմտ. bi-wtar, bi-sar=Wi-sol)<sup>1</sup>։

Մեր թվականությունից շատ դարեր առաջ ծնված ասորական սիրո  
աստվածունի Իշտարին, առաջին դարում ստեղծված հայկական ժողովրդա-  
կան էպոսի (Արտաշիսյան վեպի) հերոսունի Սաթենիկին, 12—13-րդ դա-  
րերում ձևավորված ֆրանսիական (եվրոպական) վեպի հերոսունի Իսուդա-  
յին դարձնելով իրար հասակակիցներ, Մառը գրանով իսկ բռնազրոս կեր-  
պով ջնջել է այդ կերպարներին ծնունդ տվող հասարակական-տնտեսական  
տարբեր ֆորմացիաների, պատմական-քաղաքական ուրույն իրադրու-  
թյունների և կենցաղային-տեղային կոնկրետ միջավայրերի սահմանները,  
մկրտելով դրանց մի ընդհանուր կոսմոպոլիտական (հարեթական) ավա-  
զանի մեջ։

Նմանօրինակ վերլուծության ցայտուն մի օրինակ է նաև Մառի ուղ-  
ղափառ աշակերտներից մեկի՝ Բ. Վ. Կազանսկու բավական ընդարձակ մի  
հոդվածը «Տրիստան և Իսուդա սյուժեի անտիկ ասպեկտները» վերնագրով,  
որ տպագրված է Լեզվի և մտածողության ինստիտուտի հրատարակած  
«Տրիստան և Իսուդա» ժողովածուի մեջ։ Մեկնակետ ունենալով իր ուսուցչի  
ժշորս էլեմենտների՝ տեսությունը, Կազանսկին գտնում է, որ բանաստեղ-  
ծական ստեղծագործությունն առհասարակ վերջին հաշվով հանգում է հե-  
ռավոր դարերի խորքում ծագած բառերին ու հնչյունակապակցություննե-  
րին, նա գրում է. «Սահմանափակված շե՛ք արդյոք բանաստեղծական ստեղ-  
ծագործությունը որոշ և սահմանված բանաձևերով, կայուն մոտիվներով,  
որոնք մի սերունդը ստանում է իր նախորդից, իսկ սա էլ մի երրորդից-  
բանաձևեր ու մոտիվներ, որոնց նախատիպերը մենք անհրաժեշտորեն  
կհանդիպենք վիպական հնություն մեջ, և նույնիսկ առասպելի աստիճանի  
վրա, նախնադարյան բառերի կոնկրետ սահմանումների մեջ»<sup>2</sup>։

Հար և նման ընույթ ունեն նաև Մառի մյուս համախոհների ու աշա-  
կերտների (Ֆրեյդենբերգ, Ֆրանկ—Կամենեցկի և այլն) ֆուլկլորագիտական  
ուսումնասիրությունները, որոնց մի մասը զետեղված է վերոհիշյալ «Տրիս-  
տան և Իսուդա» ժողովածուի մեջ և կապված է համանուն էպոսի սյու-  
ժեի հետ։

Մառի ու Կազանսկու նման վերջիններս էլ փոխանակ բացահայտելու  
«Տրիստան և Իսուդա»-ի սյուժեի կապն ու հարաբերությունը XII—XIII  
դարերի ֆեոդալական իրականության հետ, երբ ստեղծվել ու մշակվել է  
միջնադարյան այդ վեպը, որոնուհետք են կատարում հայտնաբերելու հա-  
մար տվյալ սեմանտիկ վիճի» նախնական տարրերը։ Նրանց ջանքերով  
Տրիստանն ու Իսուդան ի վերջո դառնում են բույսեր, կենդանիներ, կամ  
թնություն տարերային ուժեր, և կտրվելով իրենց ծնող կոնկրետ պատմա-  
կան միջավայրից տարալուծվում են Լեզվի և մտածողության նախապատ-  
մություն մշուշի մեջ։

<sup>1</sup> Н. Я. Марр, Избранные работы, том III, стр. 350.

<sup>2</sup> Тристан и Изольда, Труды Института языка и мышления, т. II, стр. 116—135.

«Լեզվի նոր ուսմունքի» արտահայտությունները ժողովրդական բանահյուսության ուսումնասիրության բնագավառում առկա են նաև հայ իրականության մեջ: Մառի հետևորդներն ու համախոհները Հայաստանում իրենց հետազոտությունների մեջ իբրև նյութ օգտագործելով ժողովրդական բանահյուսության այս կամ այն հուշարձանը (առասպել, հեքիաթ, երգ, էպոս և այլն), և վերջիններիս մեկնաբանման ժամանակ կիրառելով այսպես կոչված «պալեոնտոլոգիական» մեթոդը, հանդես են բերել նույն կարգի սխալներ ու մոլորություններ: Այդ բանը առանձնապես ցայտուն է արտահայտված հիշյալ հուշարձանների մեջ հանդես եկող զանազան կոսմիկական, տոտեմական և այլ առարկաների ու էակների (արև, լուսին, երկինք, բազե, օձ, գորտ, մուկ և այլն) վերլուծման ընթացքում:

Բնորոշ է այս տեսակետից Տ. Ն. Հովհաննիսյանի «Հուսեղեն բազեի կերպարը ողբական պոեզիայում» վերնագրով ողբերեն լեզվով աշխատությունը, որն իբրև թեկնածուական դիսերտացիա պաշտպանվել է Երևանում, 1946 թվականին:

«Հուսեղեն բազեի» կերպարի բացառիկ կենսունակությունը ժողովրդական բանահյուսության, ինչպես նաև արվեստի ու գրականության մեջ, հեղինակը բացատրում է ժողովրդական-բանաստեղծական զուգահեռականության վրա խարսխված «բնության և մարդու համահնչունություններով», որը նրա կարծիքով իր արտահայտությունն է գտել «ոեալ գիտակցություն—խոսք առասպելի մեջ»: Անցնելով, այնուհետև բազեի «պալեոնտոլոգիական» և «սեմանտիկական» վերլուծմանը, Տ. Ն. Հովհաննիսյանը գրում է.

«Слово *сокол* интересно для исследования, потому что оно, как небесёнок-эманация, неба-солнца || тверди оказалось прикреплённым макрокосмически к свету || солнцу || солнечное небо || твердь, | микрокосмически же — к свету || камню, т. е. к каменному орудью, к руке-каменю | рука || бить, | благодаря чему проясняется ряд терминов стадии перехода каменной культуры в металлическую...<sup>1</sup>» և այնուհետև, նույն ոճով.

Մառյան «պալեոնտոլոգիայի» և «սեմանտիկայի» ոգով մեզանում կատարված մյուս աշխատանքները ևս, տվել կամ պակաս չափով հիշեցնում են Տ. Ն. Հովհաննիսյանի վերոհիշյալ մտամարզանք բառախաղերը: Դրանք ոչ այլ ինչ են, բայց եթե Ի. Վ. Ստալինի նշած «աշխատա-մոգական խրժ-դրժարանությունը», միայն լեզվի և մտածողության ասպարեզից փոխադրված ժողովրդական բանահյուսության բնագավառը:

Արատավոր ու ոեակցիոն մի ուղղություն է հանդիսացել ֆոլկլորագիտության մեջ նաև այսպես կոչված գոեհիկ սոցիոլոգիական ուղղությունը, որը սաղմնավորվել է տակավին 900-ական թվականներին, «պատմական դպրոցի» ծոցում և հարատևել է մինչև 30-ական թվականները՝ կրելով իր վրա Պակրովսկու դպրոցի զգալի ազդեցությունը:

<sup>1</sup> Т. Н. Иоанисян, Образ ясного сокола в русской поэзии (тезисы кандидатской диссертации), Ереван, 1946.



Զրազվելով ժողովրդական հեքիաթների, երգերի և հատկապես էպոսի սոցիալ-դասակարգային բնույթի որոշման գործով, գոեհիկ սոցիոլոգիական պարոցի ներկայացուցիչները ֆոլկլորագիտության մեջ առաջ քաշեցին հիշյալ ստեղծագործությունների սոցիալական վերնախավի (ազնվականություն) միջավայրում ծագած լինելու հակապատմական տեսակետը, նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ ժողովրդական հեքիաթների, երգերի և հատկապես էպոսի մեջ, գործող անձանց հաճախ տրվում է այս կամ այն բարձր տիտղոսը («թագավոր», «թագավորազն», «իշխան», «պարոն» և այլն) և որ նրանք հանդես են գալիս տիրող դասակարգերի կենցաղի ֆոնի վրա: Ժողովրդական հեքիաթների, երգերի և էպոսի կերպարներն ու պատկերները նախ և հետո ռեալիստական մեթոդով նույնացնելով բուն պատմական իրականության հետ, գոեհիկ սոցիոլոգները անտեսեցին ու թերագնահատեցին դրանց գաղափարական էությունն ու արվեստի առանձնահատկությունները: Աշխատավորական մասսաների բազմադարյան պեղարվեստական ստեղծագործության հարուստ ժառանգության գիտական գնահատությունը նրանց մոտ փոխարինվեց պատմա-սոցիոլոգիական թծախնդիր հետախուզումներով:

Սոցիոլոգիական ուղղության առաջին ներկայացուցիչներից մեկի՝ Կելաույայի կարծիքով «Իսնավոր ստեղծագործության բոլոր սեռերն ու տեսակները առաջ են եկել ոչ թե ժողովրդական մասսայի մեջ, այլ վերնախավերում»:

Անդրադառնալով մասնավորապես ժողովրդական վեպի ծագմանը, նա գրում է. «Իսնավոր ստեղծագործության գլխավոր տեսակը, զրուցավեպը (былевой эпос) կազմվել է ոչ թե գեղջկական խրճիթում, ինչպես կարծում են նարոդնիկական միֆոլոգիայի տիրապետության տակ գտնվողները, այլ իշխանական խնջույքի սեղանի շուրջը, հին ոռոսական արիստոկրատիայից առաջ եկած «ասացողների» (сочиня) պրոֆեսիոնալ երգիչ-բանաստեղծների հատուկ դասակարգի միջավայրում»:

Նույն ուղղության մի ուրիշ ներկայացուցիչ Բ. Սոկոլովը, ոռոսական բիլինաների ծագման մասին գրում է. «Բիլինաները ամենևին էլ գյուղացիական ստեղծագործության արդյունք չեն: Գյուղացիությունը միայն ժառանգել է ուրիշ սոցիալական խմբերի պոետական ստեղծագործության արգասիքը... Գյուղացիությունը հազիվ բաժին հասնի ընդամենը մեկ հատ բիլինային սյուժեի հորինումը: Առանձնապես ուժեղ չի արտահայտվել նաև գյուղացիության գերը բիլինային հին սյուժեների ստեղծագործական վերամշակման, դրանց սոցիալական նոր միջավայրին հարմարեցնելու գործում: Գյուղացիությունը... պահպանել է բիլինաները գիտության համար, բայց նա էլ շարունակել է նույն այդ բիլինաները և վերջին շրջանում համարյա ոչնչացրել է դրանք»:

Նմանօրինակ ձևով են գնահատվել գոեհիկ սոցիոլոգիական ուղղության ներկայացուցիչների կողմից նաև սերբական, հայկական և մյուս

<sup>1</sup> В. А. Келтуяла, Курс истории русской литературы, часть I. книга 2, М., 1914, стр. VI—VIII.

<sup>2</sup> Б. М. Соколов, Былины, «Литературная энциклопедия», т. II.

ժողովուրդների էպոսները, գուսանական երգերը<sup>1</sup>, նրանց ընդհանուր հայացքների մեջ էլ որոշակի կերպով թերագնահատված է աշխատավոր ժողովրդի ստեղծագործական կարողությունները, անտեսված է հոգևոր արժեքների ստեղծման գործում ժողովրդական մասսաների խաղացած հսկայական դերը:

Տրամագծորեն հակադիր կարծիք են հայտնել էպոսի և բանահյուսական մի երկու այլ ժանրերի մասին մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկները: Հակառակ սոցիոլոգ գոեհկարանների, որոնք աղավաղելով էպոսի և ողջ բանավոր ստեղծագործությունների դասակարգային էությունը, արժեքազրկում էին նրա կուլտուր-պատմական մեծ նշանակությունը, մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկները ժողովրդական բանահյուսությունից մեջ տեսել են, նախ և առաջ աշխատավոր մասսաների հույզերի ու մտորումների արտացոլումը, նրանց հայացքը բնութային և հասարակական կյանքի երևույթների մասին:

Հատկապես էպոսի մեջ, հանձին նրա դյուցազուն հերոսների, մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկները գիտել են արտաքին ու ներքին թշնամիների դեմ ժողովրդական մասսաների մղած լարված ու հերոսական պայքարը, այդ պայքարի բովում աճած իրենց արիությունը, անձնագոհությունը, ուժով ու ազնվությամբ փայլող բնավորությունները: Այս տեսակետից ուշագրավ է 1930 թ. Դեմյան Իեդնուն ուղղված Բ. Վ. Ստալինի հայտնի նամակը, որտեղ Բ. Վ. Ստալինը, Բեդնուն հրատարակած մի քանի զաղավարապես արատավոր ֆելիետոնների կապակցությամբ, քննադատում է նրան՝ նիհիլիստական ու վարկարեկիչ վերաբերմունքի համար դեպի ողուս ժողովրդի անցյալը, նրա լավագույն տրագիկոսները և ընդգծում է ողուս ժողովրդի ազգային խարակտերի հերոսական գծերը:

Ելնելով հիշյալ դիրքերից, «Պրավդա»-ն 1936 թ. քննադատեց Բեդնուն «Իոգաաիրներ» պիեսը իբրև մի գործ, որը «հախուռն կերպով սևացնում է ողուսական բիլինային էպոսի դյուցազուններին, այն ժամանակ, երբ դրանց գլխավորները ժողովրդական պատկերացման մեջ հանդիսանում են ողուս ժողովրդի հերոսական գծերի կրողները»:

Խստագույնս քննադատելով ժամանակակից որոշ ֆոկլորագետների սխալ կարծիքը բիլինաների ազնվականական ծագման մասին, «Պրավդա» գրում է. «Բիլինաները առաջ են եկել այն ժամանակ, երբ Ռուսաստանը պաշտպանում էր իր անկախությունն ու կուլտուրան տափաստանի քոչվորների ներխուժումից, որոնք սպառնում էին ողուս ազգի գոյությունը (X—XI դարեր) ... Բիլինաների մեջ հանդես են գալիս արիությունը, անձնագոհությունը, ուժով և ազնվությամբ առեցնելը բնավորություններ, որոնք աճել են այն լարված ու հերոսական պայքարի մեջ, որ մղել է ողուս ժողովրդական կուլտուրան տափաստանի քոչվորության դեմ»:

«Ժողովրդական էպոսի էությունը աղավաղումը, — գրում է «Պրավդա»-ն, — խորտակում է նրա իսկական պատմական, կուլտուրական նշանակու-

<sup>1</sup> Н. Кравцов, сербский эпос (сербские юнацкие песни), 1933, М.—Л., стр. 15, 59—73 и т. д.

«Սաանա ծոեր», հատ. 1, Երևան, 1936, էջ 29—30, Մ. Արեղյան, Հին գուսանական ժողովրդական երգեր, Երևան, 1934, էջ 239—260:

<sup>2</sup> «Правда», 1936 г., № 313 (14 ноября).



թյունը, այն խոսում է ժողովրդի նկատմամբ հարգանքի բացակայության մասին, նրա ստեղծագործության մեջ մարմնավորված իդեալների, ձգտումների, սպասելիքների նկատմամբ եղած արհամարհական վերաբերմունքի մասին՝:

Այս բոլորի լույսի տակ, ավելի քան պարզ է դառնում գոհիկ սոցիոլոգիական ուղղության հակապատմական և ոեակցիոն ողջ էությունը:

5

Մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկների առանձին ասույթներն ու մտքերը կարևոր նշանակություն ունեն նաև ժողովրդական բանահյուսության վերաբերյալ անցյալում եղած առաջավոր ու առողջ հայացքների վերհանման և գնահատման գործում:

Այս տեսակետից հատկապես նշանակալից են ուսումնասիրություն-դեմոկրատների մտքերը ժողովրդական բանահյուսության մասին, որոնք առանձնակի արժեք են ստանում մեզ համար մարքսիզմ-լենինիզմի կլասիկների կողմից նրանց տրված բարձր գնահատականների լույսի տակ:

Ռևոլյուցիոն դեմոկրատների հայացքները ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության մասին ծնունդ առնելով ու զարգանալով ազնվականական և բուրժուական ֆոլկլորագիտության դեմ մղված հետևողական ու անհաշտ պայքարի ընթացքում արտացոլել են իրենց մեջ ժողովրդական մասսաների ազատագրական ձգտումները:

Հակադրվելով ժամանակակից պաշտոնական գիտության մեջ իշխող ոեակցիոն, իդեալիստական տեսակետներին, ռևոլյուցիոն դեմոկրատները ճշմարտացի կերպով բացահայտել են ժողովրդական մասսաների բանավոր ստեղծագործության սոցիալ-դասակարգային և գեղարվեստական էությունը, տեսնելով նրա մեջ աշխատավոր ժողովրդի գաղափարախոսության արտացոլումը:

Ռևոլյուցիոն դեմոկրատների կարծիքով ժողովրդական բանահյուսությունը սերտորեն կապված է պատմական կոնկրետ իրականության և առաջին հերթին ժամանակակից կյանքի հետ. այն զարգանում ու նորոգվում է յուրաքանչյուր նոր էպոխայում, հասարակական տնտեսական և կուլտուր-կենցաղային նոր հարաբերությունների հետ միասին: Այս հիման վրա էլ ահա նրանք ժողովրդական հեքիաթները, էպոսը, երգերը և այլն, համարել են ժողովրդի կյանքի ու աշխարհայացքի, նրա ձգտումների ու իդեալների ճանաչողության կարևոր սկզբնաղբյուր:

Հակառակ միֆոլոգների և այսպես կոչված պաշտոնական ժողովրդագրության՝ ներկայացուցիչների, որոնք իդեալականացնում էին անցյալը և ժողովրդական բանահյուսության մեջ առաջին հերթին փնտրում էին այդ անցյալի կենցաղի ու բարքերի կոնսերվատիվ կողմերի արձագանքները, ռևոլյուցիոն-դեմոկրատներին ժողովրդական հեքիաթների, էպոսի, երգերի... մեջ հետաքրքրել է զլխավորապես ժամանակակից գյուղացիության կյանքի ու աշխարհայացքի առաջավոր կողմերի, նրա պայքարի ու ոգորումների արտացոլումը:

<sup>1</sup> „Правда“, 1936, № 320 (21 ноября).

Խոսելով ուսական ժողովրդական քնարական երգերի մասին, Բելինսկին նրանց մեջ արտահայտված է տեսնում ուս ժողովրդի ազգային բնավորության լավագույն հատկությունները՝ նրա հոգու ամբողջունը, հզորությունն ու անխորտակելիությունը: Այդ երգերի մեջ առկա թախծի և տխրության զգացումները նա բացատրում է ոչ թե ժողովրդի թուլության գրեհորումով, ոչ թե նրա անօգնականության ու դատապարտվածության հոգեմեղման գիտակցությամբ, այլ իրրե արտահայտություն նրա բողոքով, առնացի և ուժեղ ոգու: Բելինսկին այդ առթիվ գրում է. «Խուսական ոգու թախծին ունի յուրահատուկ բնավորություն. ուս մարդը չի տարալուծվում թախծի մեջ, չի ընկնում նրա ճնշող լծի տակ... Նրա թախծը չի խանգարում ոչ նրա հեգնանքին, ոչ սարկազմին, ոչ բուռն խախտման, ոչ կտրճական հանգստությանը. դա ամուր, հզոր, անխորտակելի ոգու թախծն է»<sup>1</sup>:

Ըրանգամայն գրական վերաբերմունք ունենալով ժողովրդական բանահյուսության լավագույն ստեղծագործությունների նկատմամբ իրրե աշխատավոր ժողովրդի առողջ ու առաջավոր ձգտումների արտահայտությունների, Բելինսկին առաջ է քաշել այդ ստեղծագործությունների գրածան և ուսումնասիրության անհետաձգելի անհրաժեշտության հարցը, գրվածություն ջերմ խոսք ասել այդ ուղղությամբ հրապարակ եկած լավագույն գրքերի հեղինակների հասցեին:

Այսպես, օրինակ, Բ. Վանենկոյի (Մ. 1838) «Խուսական հեքիաթներ» և Բ. Բրոննիցինի (Մ. 1838) «Խուսական ժողովրդական հեքիաթներ» մասին գրած իր գրախոսականում Բելինսկին գրում է.

«Ինչպիսի շնորհակալության են արժանի այն համեստ անշահախընդիր մշակները, որոնք չթուլացող հետևողականությամբ, մեծագույն դժվարություններով ու զոհողություներով հավաքում են ժողովրդական պոեզիայի գանձերը և փրկում են գրանք մոռացության կործանումից»<sup>2</sup>:

Նման ձևով է արտահայտվել մեծ քննադատը նաև Կիրշա Դանիլովի բլինաների հայտնի ժողովածուի կապակցությամբ:

«Այդ գիրքը, թանկարժեք է, ժողովրդական պոեզիայի մեծագույն հարստությունների իսկական գանձարան, որը պետք է համառոտիվ ծանոթ լինի ամեն մի ուս մարդու, եթե պոեզիան խորթ չէ նրա հոգուն»<sup>3</sup>, — գրել է նա իր գրախոսականում:

Խիստ ուսանելի են Դորրոյուրովի մտքերը ժողովրդական բանահյուսության մասին: Հակառակ միջոցառական ուղղության ներկայացուցիչների, որոնք ժողովրդական բանահյուսությանը մոռենում էին իրրե հնությունների յուրօրինակ մի թանգարանի, Դորրոյուրովը ժողովրդական բանահյուսության մեջ առաջին հերթին տեսել է ժամանակակից իրականության արտացոլման փաստը: Նա ժողովրդի ստեղծագործությանը մոտեցել է իրրե կենդանի և հարափոփոխ մի ստեղծագործության, որը զարգանում և նորոգվում է յուրաքանչյուր էպոխայի հետ միասին:

«Ժողովուրդը մինչև հիմա էլ չի դադարում երգել, չի դադարում բանաստեղծական ստեղծագործությունների մեջ գրեհորել

<sup>1</sup> В. Г. Белинский, Собр. сочинений, под редакц. Венгера, том VI, стр. 477.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, том III, стр. 448.

<sup>3</sup> Նույն տեղում, том V, стр. 275.



ավանդույթյամբ ստացած իր հայացքները, հակադրությունները, հավատալիքները, մերթ հորինելով նորերը, մերթ էլ իր ժամանակակից վիճակի համապատասխան վերափոխելով այն, ինչ առաջուց արգեն ստեղծված էր: Այսպիսով, փոխվելով ժողովրդի բերանում մեր երգերը չեն կարող հին անվանվել...»<sup>1</sup>:

Ժողովրդական բանահյուսության ստեղծագործությունների մեջ Դորրոյությունի կարծիքով «արտացոլվում է ժողովրդի աշխարհայացքը, նրա կենցաղը, նրա կրթական մակարդակը»: Այդ ստեղծագործությունները նրա խորը համոզմամբ հանդիսանում են այն «միջոցներից մեկը», որով հնարավոր է «որոշել ժողովրդի զարգացման աստիճանը»: Այս հիման վրա էլ ահա Դորրոյությունը չափազանց կարևոր է համարում, որպեսզի ժողովրդական հեքիաթների ու երգերի գրի առնողները, չբավարարվեն միայն վերջիններիս տեքստերի հասարակ գրանցումով, այլ տան «ողջ պայմանները, ինչպես զուտ արտաքին, այնպես էլ ավելի ներքին, բարոյական, որոնց մեջ նրանց հաջողվել է լսել այդ երգերը կամ հեքիաթները»:

Դեմ դուրս գալով ժամանակի լիբերալ-բուրժուական էսթետներին, որոնք թերագնահատում էին ժողովրդական բանաստեղծության էսթետիկական և էսթետիկական արժանիքները, Դորրոյությունը ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության մեջ տեսել է իսկական պոեզիա, բարձր իդեալներ և բարձր արվեստ, զգացումների հարստություն ու նրբություն:

«Հին արմատացած սովորույթյամբ, — գրում է Դորրոյությունը, — մենք մինչև այժմ ժողովրդի վրա նայում ենք ինչ որ մի կանխակալ կարծիքով: Նա մեզ տակավին ներկայանում է իրեն կոպիտ ամբոխ, որն անընդունակ է բարձր կամ ազնիվ ու նուրբ զգայությունների: Իսկ մինչդեռ, ընդհակառակը, այդ բոլոր զգացումները մեր հասարակության մեջ շատ ավելի քան զարգացած: Եթե դեռ աշխարհում կա պոեզիա, ապա այն պետք է փնտրել ժողովրդի մեջ»:

Բելինսկու և Դորրոյությունի նման Չերնիշևսկին ևս իր գրական-հրապարակախոսական աշխատությունների մեջ հատուկ ուշադրություն է հատկացրել ժողովրդական բանահյուսությանը: Նա տարրեր առնելով խոսել է ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության և նրա առանձին ժանրերի առանձնահատկությունների, հասարակական-քաղաքական և գեղարվեստական-էսթետիկական բարձր արժանիքների մասին: Չերնիշևսկու մոտ ևս Բելինսկու և Դորրոյությունի նման, ժողովրդական բանահյուսության հարցերը կազմում են նրա ուսուցչիոն-գեմոկրատական էսթետիկայի օրգանական մասերից մեկը:

Ժողովրդական բանահյուսության նկատմամբ իր ունեցած «բարձր հարգանքը» Չերնիշևսկին բացատրում է միայն և միմիայն «ճշմարտության պահանջով», և ոչ երբեք «ինչ որ կողմնակի նկատառումներով, ինչպես այդ լինում է հաճախ»:

«Իր անվանն արժանի ժողովրդական պոեզիայի էական հատկություն»

<sup>1</sup> Н. А. Добролюбов, Собр. сочинений, под редакц. Лебедева-Полянского, том I, стр. 523.

<sup>2</sup> Там же, стр. 522—533.

<sup>3</sup> Н. А. Добролюбов, Полное собр. сочинений, 1914, том I, стр. 465.

<sup>4</sup> Н. Г. Чернышевский, Полное собр. сочинений, том II, 1949, стр. 294.

ները, — Չերնիշևսկու կարծիքով, — ակնհայտ է ժողովրդի հատկություններից, որին նա պատկանում է, նրա ծագման ու դերի հանգամանքներից, որպիսին նա կատարում է ժողովրդական կյանքում... Նա պատկանում է ողջ ժողովրդին, դրա համար էլ խորթ է ամեն տեսակ մանրուքի և դատարկության... Նա ընդհանրապես լեցուն է կյանքով, եռանդով, պարզությունամբ, անկեղծությամբ, շնչում է բարոյական առողջությամբ։ Ինչպիսին նրա բովանդակությունն է, այդպիսին է և նրա ձևը՝ պարզ, անարվեստ, ազնիվ, եռանդուն»<sup>1</sup>։

Ժողովրդական բանահյուսության հարստության չափանիշը Չերնիշևսկին համարում է նրա հասարակական-քաղաքական բովանդակությունը։ Այդ առթիվ նա ասում է.

«Ժողովրդական պոեզիան միայն այնտեղ էր հարուստ լինում, ուր ժողովրդի մասսան հուզվում էր ուժեղ և ազնիվ զգացումներով, որտեղ ժողովրդի քանքերով կատարվում էին մեծ անցուդարձեր։ Կյանքի այդպիսի շրջաններ են եղել իսպանացիների համար մավրերի հետ պատերազմները, սերբերի և հույների համար — թուրքերի հետ կռիվները, մալոռուսների համար — լեհերի դեմ մղած պատերազմները»։

Ուշագրավ է նաև Չերնիշևսկու հայացքը ժողովրդական հեքիաթների գեղարվեստական բարձր հատկությունների, և անցյալի գրականության նշանավոր հուշարձանների վրա նրանց ունեցած աննախընթաց ազդեցության մասին։ Չերնիշևսկին գրում է.

«Կան հեքիաթներ ոչ մանուկների համար։ Նրանց ժողովածուներով, ավելի քան իրեն Դանտեով, հոչակված էր Վերածնության դարաշրջանի իտալական գրականությունը։ Նրանց հմայիչ ազդեցությունը իշխում է Գեքսպիրի պոեզիայի վրա, ինչ որ լուսավոր է նրա մեջ զարգացել է այդ ազդեցությամբ...»

... Ես երիտասարդ ժամանակս սքանչանում էի Շչազար ու մեկ գիշերների» հեքիաթներով, որոնք նույնպես ընավ ճերեխանների համար հեքիաթներ» չեն. հետագայում շատ ու շատ անգամ հասուն տարիներին, ամեն անգամ նոր հիացմունքով ես վերակարգում էի այդ զմայլելի ժողովածուն։ Ես գիտեմ ոչ պակաս սքանչելի պոետական ստեղծագործություններ, ավելի սքանչելիները չգիտեմ»։

Առանձնապես կարևոր և ուսանելի են ողջ մեծ ուղղությունն դեմոկրատների մտքերը՝ գրականության ժողովրդայնության գործում ժողովրդական բանահյուսության ունեցած դերի մասին։

Ինչինչու կարծիքով ժողովրդական բանահյուսության օգտագործումը գրականության մեջ ընդունելի է միայն ստեղծագործական ինքնուրույն մտահղացման պայմաններում։ Նա անթույլատրելի է համարում, երբ գրողը բռնում է սովորական ընդօրինակման ուղին։

Ըստ Բելինսկու, ժողովրդական պոեզիայի ճիշտ օգտագործման լավ օրինակ է հանդիսանում Լերմոնտովի «Песнь о купце Калашникове» հոչակավոր ստեղծագործությունը։ Ահա թե ինչ է գրել նա այդ առթիվ։ «Մեր բանաստեղծը մուտք է գործել ժողովրդայնության աշխարհը իրրև

<sup>1</sup> Н. Г. Чернышевский, Полное собр. сочинений, том II, стр. 297—298.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 295։

<sup>3</sup> Նույն տեղում, հատ. XII, էջ 130։



Նրա տերը, և, ներշնչվելով նրանով, ձուլվելով նրա հետ ցույց է տվել ոչ թե իր նույնությունը, այլ իր հարազատությունը. ստեղծագործության բուն պահին անգամ նա տեսել է նրան իր առջևում իրեն առարկա և դուրս է եկել նրանից գեպի այլ ուղորտներ, դարձյալ իր իսկ կամքով<sup>1</sup>

Դորրորդյուրովը ժողովրդական բանահյուսության և գրականության փոխհարաբերության հարցը սերտորեն շաղկապել է ունյուրցիոն դեմոկրատական էսթետիկայի կենտրոնական հարցերից մեկի՝ գրականության ժողովրդայնության հարցի հետ:

Ժողովրդայնություն զլիսավոր գրավականը համարելով թողովրդի կենսական առօրյա շահերի արտացոլումը, թողովրդի կարիքներին խմադրությունը, բորբոլությունը դրա հետ մեկտեղ, կարևոր տեղ է հատկացնում նաև ժողովրդական բանահյուսության իսկական ակունքներին մոտ լինելու հանգամանքին, համարելով այն ժողովրդայնության հասնելու պայմաններից մեկը:

Դորրոյաւորովը, ի թիւս մի շարք այլ հեղինակներ, զբաղւած էին ժողովրդական բանաստեղծքն է անվանում ուկրաինական ժողովրդի մեծ կորգար Տարաս Շեչենկոյին, նախ այն բանի համար, որ նա իր ստեղծագործութեան մեջ ցայտուն կերպով արտացոլել է ժողովրդի ազատասիրական ձգտումները, և ապա նաեւ այն բանի համար, որ նա ռմտ է ժողովրդական երգին, որն ընդգրկում է իր մեջ ժողովրդի առօրեայ կենսական շահերի ողջ շրջանակը<sup>2</sup>:

Ինչպես քաղաքական, փիլիսոփայական, էկոնոմիկական և էսթետիկայի հարցերում, այնպես էլ ժողովրդական բանահյուսության գնահատման գործում, ուսև ուսուցչի ղեկավարությունը տեսակետներին շատ կողմերով մոտ ու համահնչյուն են հայ մեծ ուսուցչի ղեկավարատ Մ. Նալբանդյանի հայացքները: Եվ դա բնական ու հասկանալի է: Իրեն համոզված ու հետևողական ուսուցչի ղեկավարատ, կանգնած լինելով շահագործվող մեծամասնության շահերի դիրքերում, Նալբանդյանը, Բելինսկու, Դորրոյուրովի ու Ջերնիշևսկու նման, բարձր գնահատական է տվել աշխատավորական մասսաների տենչանքներն ու ակնկալությունները, պայքարն ու ոգորումները արտացոլող բանավոր գեղարվեստական ստեղծագործությունը (ժողովրդական բանահյուսությունը): Իր էսթետիկայի մեջ նա արժանի ու պատշաճ տեղ է հատկացրել այդ ստեղծագործության հարցերին, մատերիալիստական և պատմական մոտեցում ցուցաբերելով նրանց լուծման ժամանակ:

Հանդիս գալով աշխատավոր ժողովրդի բանավոր ստեղծագործություն համոզված պաշտպանի և ջերմ ջատագովի դերում, Նալբանդյանը խստագույնս քննադատել է բոլոր նրանց, ովքեր թերագնահատել են ժողովրդի ստեղծագործական կարողությունները։ Մենք կարծում ենք,—գրում է նա այդ առթիվ,—թե իրավունք չկա, առանց դրական ապացույցներ ունենալու, ամեն մի հին ավանդության մնացորի տեսնելու ժամանակ վազել թագավորների քամակիցը․ ազգը մինչև թագավորության հասնելը, ստանում է և ստեղծում է իր ավանդությունքը, ծեսերը և արարողությունքը,

<sup>1</sup> В. Г. Белинский, Собр. соч., том VI, стр. 35.

<sup>2</sup> Н. А. Добролюбов, Собр. соч., том I, стр. 566.

որոնք, այո, թե՛ թագավորների ժամանակ և թե՛ նոցանից հետո ընկնում են դարերի ազդեցության տակ»<sup>1</sup>։

Երկար դարերի ընթացքում հարատևած հին ավանդությունների, ծեսերի ու արարողությունների բովանդակության և էության բազմակողմանի, խորը և հմուտ վերլուծման հիման վրա, մեծ ուղղույթիոն-դեմոկրատը հրաշալի կերպով ցույց է տալիս դրանց ներքին, օրգանական կապը ժողովրդի տնտեսական, արտադրական կյանք ու կենցաղի, նրա հոգեբանություն ու աշխարհայացքի հետ<sup>2</sup>։

Նալբանդյանի քննադատությունը ուղղված «ամեն մի հին ավանդություն մնացորդ տեսելու ժամանակ» «թագավորների քամակից» վազողների հասցեին, լավ դաս կարող է ծառայել աշխատավոր ժողովրդի ստեղծագործական գանձերը տիրող դասակարգերին վերագրող մեր օրերի սոցիոլոգ գեհլարանների համար։ Նույն այդ քննադատությունը ուսանելի է արտասահմանյան երկրների ժամանակակից բուրժուական ֆուկլորագետների՝ բանավոր ստեղծագործության մեջ աշխատավոր ժողովրդի գերըզրոյի համասարեցնելու փորձ անող հակադեմոկրատական հայացքների մերկացման համար։

Հակառակ իրեն ժամանակակից կղերապահականողական և բուրժուանաֆրոնայիստական հոսանքի ներկայացուցիչ բանասերների, որոնք ժողովրդական բանահյուսությունը պատկերացնում էին որպես դասակարգայնորեն անգեմ, «համաժողովրդական» կամ «համազգային» ստեղծագործություն, Նալբանդյանը ավանդական բանահյուսության մեջ բուն ժողովրդական ստեղծագործությունները տարբերել է տիրապետող դասակարգերի ազդեցությամբ ժողովրդի մեջ պատմաստված զանազան կրոնական և այլ բնույթի խորթ ստեղծագործություններից, նախազգուշացնելով հետո մնալու դրանց բացասական ներգործությունից։ Այսպես, օրինակ, խոսելով Արտավազդի բուն ժողովրդական հայտնի ավանդության և Պոռյանի կողմից «Սոս և Վարդիթեր» վեպի մեջ զգտագործված՝ գավազանի զորությունամբ ջուր հանող սուրբ Ականատեսի՝ Սաղմոսավանքի հետ կապված կրոնական ավանդության մասին, Նալբանդյանը գրում է. «Ազգային ավանդություն է դարբինների սալը ծեծելը, որ Արտավազդը դուրս չգտ ու աշխարհը չքանդե. և մենք մեծ ուրախություն զգացինք, երբ տեսանք (եր. 42), որ տակավին պաշտվում է այդ անտիկյան ավանդությունը, թեև այդ էլ կրոնական գույն է ստացել դարձյալ, որովհետև ավագ ուրբաթի գիշերն է միայն կատարվում։ Իայց, ինչպես և է, այնուամենայնիվ ավանդությունը կենդանի է և այն պատմական ավանդություն, որի լուր հիշելը բերում է մարդու երևակայության առջև ամբողջ հայ աշխարհը, որի վրայից արգեն գլորվել են դարեր»։ Եվ անմիջապես շարունակելով իր խոսքը, Նալբանդյանն ավելացնում է. «Բայց խոստովանում ենք, որ Ականատեսի ավանդությունը (եր. 108) չունի մի գորա նման արժեք։ Անշուշտ, հեղինակը չէ շարադրել նորան, նա առնում է ազգի հասկացողությունից, բայց մենք մի փոքր առաջ ասածներս վերստին կրկնում ենք, թե դարձություն և լուսավորության խորհուրդը այն չէ, որ ամեն անցած խավար լույս քա-

<sup>1</sup> Բ. Նալբանդյան, *Կրիտիկա*, Երևան, 1940, էջ 82։

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 78—79։



րոզե, ամեն դարերի ծանրություն տակ ճշգրտվածին անխտիր ծուներ դնե, այլ որպեսզի փարատե այդ խավարը: Այդ տեսակ բաները, մեր կարծիքով զգուշութեան պետք ունին և հեղինակը հանդես հանելով մի նմանօրինակ քան, պարտական է այնպիսի ընթացք տալ բանին, որ տասն և ինն դարու մեջ ութերորդ ամենախավար դարին արձագանք եղած չլինի»<sup>1</sup>:

Նախնականի այսօրինակ վերաբերմունքը այսպես կոչված «ազգային» ավանդութիւնների նկատմամբ, ավելի քան նշանակալից է: Այստեղ մենք տեսնում ենք մեծ ուսուցիչի ու գեղարարի թափանցող սուր մտքի ուժը, որով նա կարողացել է իրարից տարբերագատել սոցիալ-դասակարգային հակադիր հիմքեր ունեցող ստեղծագործությունները, և ըստ արժանութեան գնահատել դրանցից յուրաքանչյուրը:

Բելինսկու, Չերնիշևսկու և Դորբոլյուբովի նման նախնականը ևս ժողովրդական բանահյուսութիւնը համարել է գրականութեան ժողովրդայնութեան կարևոր պայմաններից մեկը: Նա ջերմորեն ողջունել է հայ նոր գրականութեան գեղարարական հոսանքի այն ներկայացուցիչներին, որոնք խրենց երկերում առատ կերպով օգտագործել են ժողովրդական բանահյուսութիւնը, դրանով իսկ ազգային շեշտված կոլորիտ հաղորդելով այդ երկերին և ընդգծելով նրանց բովանդակութեան ժողովրդայնութիւնը ու ռեալիզմը: Այս առումով, նախնականի կարծիքով, շնորհակալ գործ են կատարել Նախ Արուստեանը և ապա նրա հետևորդները՝ Պ. Պոռչյանը: Իր նշանավոր «Կրիտիկա»-ում, խոսելով վերջինիս «Սոս և Վարդիթեր» վեպի մասին, նախնականը նրա այնքան շատ և ճանաչակառակելի» արժանավորութիւնների մեջ մեծապես գնահատում է նաև ժողովրդական բանահյուսութեան նյութերի տեղին ու հաջող կերպով օգտագործված լինելու հանգամանքը: «Արդո հեղինակը,—գրում է նա,—հետևելով պ. Արուստեանի ուղղութեան, իր բովանդակ գործի մեջ միշտ աչքի առջև ունեցել է գործ դնել ազգային առածներ, ասացվածքներ: Մենք իրասիրտ շնորհակալութիւն ենք հայտնում մեր հեղինակին: Եւ քիչ հետո, անդրադառնալով «Սոս և Վարդիթեր»-ի մեջ օգտագործված ժողովրդական երգերին, նախնականը գրում է. «Պ. Պոռչյանի ոտանավորքը մեծ հարազատութիւն ունին Արարատյան աշխարհի և տեղ-տեղ էլ ամբողջ ազգի ոգու և ձևի հետ», և իբրև նմուշ մեջ բերելով 74 էջում տեղ գտած «Ջանգլուումը», շարունակում է. «Շատերը կան նույնպես ազնիւ, նույնպես գեղեցիկ, բայց մենք ուզում ենք միայն ճշմարիտը մեջ բերել (էջ 100), ուր հայ պառավի ոգին ու սիրտն ամեն հարազատութեամբ թափել է հեղինակը»:

Հայ մեծ ուսուցիչի ու գեղարարի վերոնշյալ դիտողութիւնները, որոնց մեջ արտացոլված է նրա կարծիքը ժողովրդական բանահյուսութեան, գրականութեան ժողովրդայնութեան ու ռեալիզմի, նրա ազգային կոլորիտի գործում ունեցած նշանակալից դերի մասին, ինչպէս ուսուցիչի ու գեղարարների համապատասխան մտքերի նման և նրանց հետ միասին, ունեն ոչ միայն պատմական, այլև այժմեական նշանակութիւն:

Սովետական դիտութիւնը ժողովրդական բանահյուսութեան մասին խստորեն քննադատելով ու մերժելով միֆոլոգիական, փոխառութիւնների

<sup>1</sup> Մ. Նալբանդյան. Կրիտիկա, էջ 39—40:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 116—117, 123—125:

և հասարակական մաքի մյուս ունեցիկն հոսանքների և ուղղութիւններն տեսութիւններն ու կարծիքները, ընդունում և մարքսիզմ-լենինիզմի ոգով զարգացնում է ուսուցիկն գեմոկրատների հայացքները ժողովրդական բանահյուսութեան վերաբերյալ<sup>1</sup>։

<sup>1</sup> Սովետական ֆուկլիորագիտութեան, իրրե ժողովրդական բանահյուսութեանն ուսումնասիրող ուրույն գիտական ուղղութեան, հանգամանալից բնութագիրն ու զնահատականը հատուկ և առանձին ուսումնասիրութեան նյութ է։