

ԴԻՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԻ ՍԿԶԻՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ԱՐՏԱՑՈՒՄԸ
ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ժ. Ա. ՔԱԼԱՆԻԱՆՑԱՆ

Դրականագիտության մեջ դիցարանական կամ առասպելյարանական դպրոցը առաջացել է նվրոպայում, XIX դարի 30—40-ական թթ. Դպրոցի սկզբունքները ձևավորվեցին գերմանական ուսման տիկնիկների մոտ, իրեն հակադրվածություն ֆրանսիական լուսավորիչների, XVIII դարի լուսավորիչները մարդկության իդեալները փնտրում էին ապագայում և նրանց ողջ փիլիսոփայությունը, տեսական հայացքների սխեմաներ ծառայում էր ապագայի կառուցման գործնական ներպատկերին։ Ի հակադրություն լուսավորիչների, գերմանական ուսման տիկնիկները՝ նովալիսը, Շլեյերլ և Դրիմ եղբայրները, ողորակում էին անցյալով և այնտեղ էին փնտրում մարդու և մարդկային հասարակության կատարյալ տեսակը։ «Կարելի է սասել, որ ուսման տիկնիկները ըստ էության սիրում են տյն ամենը, ինչ որ լուսավորիչները (ծայրահեղ դեպքում մինչև ֆրանսիական հեղափոխությունը) ատում էին, և ուսման տիկնիկների համար անցյալը այն լեռնագագաթն է, որից նրանք դիտում են ամբողջ աշխարհը։ Այդ լեռը նրանց (ժողովրդի) սևիական անցյալն է, որին նրանք կյանքի բոլոր դեպքերում դիմում են իրեն իդեալական ապաստարանի», — գրում է իտալացի նշանավոր ֆուկյուրադենտ Զուլեիպե Կոկյարան։ Բայց, նույն հեղինակի հավաստիացմամբ, նրանք անցյալին դիմում էին դարձյալ ապագայի համար և «այդ ապագայում է նրանց հետադուրությունների ամբողջ իմաստը»։

«Հայդելբերգյան ուսման տիկնիկների աշխարհայացքին յուրահատուկ էր ինքնատիպ ժողովրդողայնությունը։ Դրական արժեքները նրանք փորձում էին գտնել ժողովրդական հոգևորականության, նահապետական բարքերի և կյանքի նախնական փոխադրության ձևերի մեջ, ժամանակակից աշխարհի էությունը ու անհատապաշտության ժխտումը նրանց հանգեցրեց նի իդեալականացմանը։ Այս պատճառով էլ նրանց գաղափարախոսությունը ստացավ պահպանողական, երբեմն էլ պարզապես հետադիմական բնույթ»², — նկատում է սովետական գրականագետ Ա. Բ. Բոտանիկովան։

Դերմանական ուսման տիկնիկների հայացքներում առանձնահատուկ տեղ գրավեց միֆի և սիֆուլոգիայի (առասպել և դիցարանություն) ուսումնասիրությունը։ Ինչպես լեզվի, այնպես էլ առասպելի ու դրույցի (կամ հեքիաթի) մեջ, ասում էին նրանք, դրսևորվել է ժողովրդի մտածողության ամենավաղ, նախապատմական, սկզբնական աստիճանը։ Ժողովրդի, դեռևս անգիտակ բնության ուժերին ու շրջապատի երևույթներին, առարկան անվանել է՝ եյենիով նրա թողած առաջին տպավորությունը։ Հետագայում մոռացվել է տպավորությունը, բայց մնացել է անվանումն իրեն բառ, սխմվոլ, նշան, Բայց բառը, հաճախ բառ-պատկերը, արտահայտել է նաև մարդու ամենավաղ կրոնական հավատալիքները, բառի մեջ նախնադարյան մարդը պատկերավոր կերպով խտացրել ու ամփոփել է բնության առեղծվածների և գերբնական ուժերի մասին ունեցած իր պատկերացումներն ու մտածողությունը։ Հիշենք, որ նման չափանիշով էր Մարքսը գնահատում հունական դիցարանությունը։ «Ամեն մի դիցարանություն բնության ուժերը հաղթահարում, նվաճում ու ձևավորում է Լրեակայության մեջ ու երեակայության շղթայում։ Հետևաբար, դիցարանությունն անհետանում է, հենց որ մարդն իսկապես տիրապետում է բնության ուժերին»³։ Ժամանակակից սովետական գրականագիտությունը դիցարանական դպրոցի ծառայությունները գնահատելիս հենվում է մի կողմից Կ. Մարքսի վերահիշյալ մտքերի, մյուս կողմից՝ սովետական գրականագիտական մտքի նվաճումների վրա⁴։

Դիցարանական դպրոցի սկզբունքները, մասնավորապես ժողովրդական պոեզիայի և աղային ոգու գնահատման հարցերում, իրենց լրիվությունն ու կատարելությունը ստացան Յակոբ

¹ Дж у з е п п е К о к к ь я р а. История фольклористики в Европе. М., 1960, с. 201.

² История зарубежной литературы XIX века. М., 1982, с. 44—45.

³ Կ. Մարքս և Ֆ. էնգելսը արվեստի մասին. հ. 1, Երևան, 1963, էջ 160։

⁴ Ш а л ь Академические школы в русском литературоведении. М., 1975, с. 93.

և Վիլհելմ Գրիմ հղբայրների աշխատություններում: Գրիմ հղբայրների շնորհիվ դիցարանական դպրոցը լայն ճանաչում ստացավ ողջ Եվրոպայում ու Ռուսաստանում: Նրանց լայն ճանաչումը բերեցին «Գերմանական ավանդություններ» (1815), «Գերմանական դիցարանություն» (1835), «Գերմաներենի քերականություն» (1819), «Գերմաներեն լեզվի պատմություն» (1843) և այլ աշխատությունները:

Գրիմ հղբայրները ժողովրդական ստեղծագործությունը դիտում էին իբրև զուտ կուլեկտիվ . երևույթ, ժխտում կամ անտեսում էին, կարևորություն չէին տալիս ստեղծագործության անհատական պրոցեսին: Ժողովրդական պոեզիայի կուլեկտիվ ծնունդը նրանք համեմատում էին ջրի բուռն հորդման հետ և երկուսն էլ համարում էին գերբնական, հրաշապատում երևույթ: Այս էությունը էլ նրանք, առաջնությունը տալով ժողովրդական ստեղծագործությանը, նսեմացնում էին անհատ ստեղծագործողների դերը:

Դիցարանական դպրոցն ունեցավ իր խոշոր ներկայացուցիչները Ռուսաստանում: Ամենակարևոր դեմքը Ֆեոդոր Իվանովիչ Բուլաևն էր (1818—1897), որի ավանդները շարունակեցին Ա. Ն. Աֆանասևը, Օ. Ֆ. Միլերը, Ա. Ա. Վուլյարենսկին և ուրիշներ: Բուլաևի ազդեցությունը նշանակալից էր նաև այդ շրջանի հայ գրականագիտության վրա:

Հայ գրականագիտությունը դիցարանական դպրոցի սկզբունքներին հետևել է մասամբ եվրոպական, մասամբ ռուս գիտնականների ազդեցությամբ: Արևմտյան Հայաստանում ու Եվրոպայի հայկական գաղթականներում սկիզբ առած բանավավաքական աշխատանքը կատարվում էր Եվրոպայում ծավալված շարժման ազդեցությամբ: Եվրոպայի ազդեցության տակ էին և Մխիթարյանները, որոնց մոտ մասնակի արտահայտություն են ստացել այս դպրոցի որոշ սկզբունքներ: Արևելյան Հայաստանում ևս, XIX դարի կեսերի մտավորականության զգալի մասն ունեւր մեծ մասամբ գերմանական կրթություն, բայց ապրելով Ռուսաստանում, կրում էր թե՛ եվրոպական, թե՛ ռուսական ազդեցություն:

Գերմանական բովանդակների սկսած շարժումը հայկական մտավորական շրջաններում ստացավ թե՛ արտաքին, մակերեսային, մի տեսակ մոդայիկ և թե՛ լուրջ գիտական, խորքային ու հիմնավորված արտահայտություններ: Նրանց սկսած գործի առաջին փուլը բանահավաքական աշխատանքն էր, որը XIX դարի կեսերից աշխուժանալով՝ լայն ծավալ ստացավ հետագա տասնամյակներում: Հայ պարբերականների («Արշալույս Արարատյան», «Բազմավեպ», «Ազգասեր», «Մեղու: Հայաստանի» ևն) հորդորը՝ հավաքել, մոռացության անդունդից հանել ժողովրդական բանահյուսության նմուշները, երբեմն ուղեկցվում էր բանահյուսական նյութի արժեքավորմամբ: Ժողովրդական բանահյուսության առաջին գնահատողները մեզանում՝ Գ. Այվազյանը (Այվազյանի), Ղ. Ալիշանը, Մ. Էմինը, Հ. Գաթրճյանը, Գ. Ախվերդյանը, Գ. Արվանձադյանը (որ հայ ամենանշանավոր բանահավաքն է) ընդհանուր առմամբ ունեին արդեն լայն ճանաչում գտած այն ելակետը, թե ժայսպիսի երգերը շատ անգամ ավելի կիմացեն ազգին հանճարը, քան թե ծանր գրվածքներն: Հատուկ ուսումնասիրությունների նյութ դարձավ հեթանոսական շրջանի բանահյուսությունը, որի առանձին հատվածներ պահպանվել են Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ: Այդ հիմքի վրա գրած աշխատությունները՝ Հովսեփ Գաթրճյանի «Պատմություն մատենագրության հայոց» և Մկրտիչ Էմինի «Վեպ հետոյն Հայաստանի» և այլ երկերը զգալի չափով իրենց վրա կրում են դիցարանական դպրոցի կնիքը: Այդ ազդեցությունը զգալի է նաև Լաւարյան Տեմարանի մի ուրիշ պրոֆեսորի՝ Գր. Խալաթյանցի աշխատություններում:

Անշուշտ, ո՛չ բանահավաքական ամեն երևույթ և ո՛չ էլ նույնիսկ բանագիտական ամեն մի հետազոտություն, եթե անգամ ինչ-ինչ կողմերով հիշեցնում է դիցարանական դպրոցը, դեռևս բավարար հիմք չի տալիս անպայման տվյալ դպրոցի գոյությունը հաստատել մեզանում: Պատմական հանգամանքները՝ ազգերի ձևավորումը և նրանց քաղաքական զարթոնքը կապիտալիստական հարաբերությունների վերելքի պահին, խթանեցին ազգերի ինքնաճանաչման և ինքնաբացահայտման գործին, իսկ դիցարանական դպրոցը ինքնության բացահայտման բանալի էր տալիս: Թերևս սրանով պետք է բացատրել այդ ուսմունքի տարածման գաղտնիքը ինչպես այլուր, այնպես էլ հայ գրական շրջաններում:

5 «Բազմավեպ», 1845, № 7, էջ 109:

6 Տե՛ս Մ. Э м и н. Очерки религии древних армян. М., 1864; Մ. է մ և ն. Հնախոսություն ի վերա հայկական հեթանոսության. Արմաշ, 1875: Г. Х а л а т я н ц. Общий очерк армянских сказок. М., 1885.

Հայ իրականության մեջ դիցարանական դպրոցի մասնակի, մակերեսային ու հարևանցի արտահայտությունների ընդհանուր պատկերում առանձնանում է մի հայագետ, որի աշխատություններում ավելի ամբողջական ու հետևողական են երևան եկել այդ դպրոցի սկզբունքները և որը առնականորեն հիմնավորել է իր մեթոդի եվրոպական ակունքները։ Այդ հայագետը Ստեփանոս Պալաեանյանն է։

Ձդայի է Պալաեանյանի ներդրումը հայագիտության տարբեր բնագավառներում լեզվի, գրականության, պատմության ուսումնասիրության մեջ, ինչպես նաև մանկավարժության ու լրագրական գործում։

Ստ. Պալաեանյանը ծնվել է 1837 թ. Ռումինիայի Բատուշան քաղաքում։ Սկզբնական կրթությունը ստացել է տեղում, ապա ավարտել է Փարիզի Մուրադյան վարժարանը։ Իր գործունեության սկզբնական շրջանում Պալաեանյանը ենթարկվում է Գ. Ալվազովսկու կղերապաշտական ազդեցությանը, բայց 1860 թ. նա հեռանում է Ալվազովսկուց, վարժարան րացում Նոր Նախիջևանում, որի փակվելուց հետո (1863 թ.) տեղափոխվում է Թիֆլիս։ Այստեղ նա ծավալում է արգասավոր գործունեություն, ուսուցչություն է անում Ներսիսյան ու Գայանյան (օրիորդաց) դպրոցներում և Գևորգյան ճամբարում։ Մանկավարժական աշխատանքին զուգահեռ, հրապարակախոսական, գրականագիտական-քննադատական, պատմագիտական ու լեզվաբանական բրնույթի հոդվածներ է տպագրում նախ ՎՄԵՂու Հայաստանի լրագրում, ապա ՎՄՀԿԻձ Հիմնադրումից հետո սկզբնական շրջանում վարում է թերթի մատենագիտական բաժինը։ Առանձնապես բնդմնավոր էր Պալաեանյանի աշխատանքը «Փորձում», ուր նա հանդես էր գալիս րազմարևույթ նյութերով և ստորագրում էր Ստ. Պալաեանյան, Գրիշ, Սկայորդի, իսկ երբեմն էլ գրում էր անստորագիր։

Ինչպես Պալաեանյանի ժամանակի գերմանագետները կամ ռուսագետները, նա ևս հայագիտության բնագավառում ցուցաբերում է բաղմադան հետաքրքրություններ և ըստ էության զբաղվում է մշակույթի ան էական ճյուղերով, որոնց մեջ առավել լրիվ ու տեսանելի էին դրսևորվում աղգային հատկանիշները։ 1863 թ. տպագրվում է Պալաեանյանի «Պատմություն հայոց գրականության. րանավոր շրջան» աշխատությունը, 1870-ին՝ «Գործնական քերականություն հայերեն լեզվի», 1874-ին՝ «Քերականություն մայրենի լեզվի», 1890-ին՝ «Պատմություն հայոց աշխատությունները։ Նշված աշխատություններից ոչ պակաս, 1870—80-ական թթ. գրական ասպարեզում Պալաեանյանին նշանակալից տեղ են ապաովում ժամանակի մամուլում ցրված նրա տեսական ուսումնասիրությունները, հոդվածները և գրախոսությունները, որոնցում նա շոշափում էր գերազանցապես արդիական պրոբլեմներ։

Պալաեանյանը մահացել է 1889 թ.։

Քննարկվող հարցի առումով առանձնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում «Պատմություն հայոց գրականության» աշխատությունը, որի մեջ հեղինակը, առաջնորդվելով դիցարանական դպրոցի ու պատմահամեմատական մեթոդի սկզբունքներով՝ բնութագրում ու դասակարգում է հայոց րանավոր գրականությունը։ Պալաեանյանի դիրքը ժամանակին դրական արձագանք գտավ, և գրախոսներն անմիջապես նկատեցին եվրոպական գրականագիտության ազդեցությունը նրա աշխատության վրա։ «Հեղինակն այդ գրքի մեջ յույց է տալիս իրան ծանոթությունը ընդհանուր գրականության զարգանալու, սրա եվրոպական ներկայացուցիչների հետ։ Սոցա մշակված գիտնական մեքոդը ցա զուծ է դնում և հայոց գրականության պատմությունը գրելում (ընդգծումը մերն է—Ժ. Ք.)։ Ինչպես եվրոպացիք, Ս. Պալաեանյանն էլ րաժանում է մարդկության զարգանալը երեք շրջան, դիցարանական, դուցազնական և պատմական (թեպետ րավականին դժվար է րանավոր գրականության մեջ առանձին-առանձին ցույց տալ առաջին երկու շրջանները. մենք ինչքան երկեր ու սովորություններ ունինք ամենահին ժամանակներից մնացած, վերաբերում են երկու շրջաններին էլ խառը)։ ...Ստ. Պալաեանյանը աչքի առչև ունենալով այս րաժանմունքը, միևնույն զարգացումն է տեսնում և հայկական կյանքում, գոնե աշխատում է տեսնել և մեր կարծիքով էլ քիչ շատ հասնում է իրան նպատակին»⁷,— այդպիսին էր նրա գրքի առաջին արձագանքը։ Գրախոս Գ. Եվանգուլյանցը չի մասնավորեցնում իր խոսքը եվրոպական գիտնականների ու նրանց ուղղության մասին, բայց ինքը Պալաեանյանն է րացում փակագծերը և խոստովանում, թե ում է հետևել իր աշխատությունները շարադրելիս։

Իր գրքի սկզբում գրական ուղղությունների պատմական հաջորդականությունը բնութագրելիս Պալաեանյանը րացահայտ համակրանքով է խոսում գերմանական ումանտիկների մասին,

7 ՎՄԵՂու Հայաստանի, 1866, № 3։

որոնք բանաստեղծությունն ու գրականությունը վերադարձրին իր իսկական կոշմանը: Ի տարբերություն կլասիցիստների, ռոմանտիկները գրականությունը գուրս բերին պալատից դեպի ժողովրդական խավերը, անհատներից դեպի մասսաները: Այդ շրջադարձը կատարվեց XIX դարի սկզբին Շլեզել եղբայրների և Լյուդվիգ Տիկ բանաստեղծի ջանքերով, որոնց շնորհիվ բանաստեղծությունը հնագույն «անհնական ուղղությունից», այսինքն կլասիցիզմից և դիմեց միջնադարյան ավանդներին: Հավաքվեցին գերմանական ժողովրդական երգերն ու զրույցները, հատուկ ուսումնասիրություններ գրվեցին հին գերմանական լեզվի ու գրականության մասին: Պալատական և առանձնացնում է Գրիմ եղբայրներին. «Այս նպատակին առավելապես ծառայեցին Յակոբ և Վիլհելմ Գրիմ եղբայրքը, որոնց անունը իրանց գրվածներով ծանոթ են բոլոր Եվրոպայի Գերմանական ռոմանտիզմը մեծամեծ հետևանքների հասնելուց հետո, առանց ազդեցության չմնաց մյուս եվրոպական ազգերի վրա: Ամեն տեղ գիտնականները սկսեցին ուշադրություն դարձնել ազգային կյանքի վրա, որին մինչև այն ժամանակ արհամարհում, բանի տեղ չէին դնում: Կարևոր է այն հանգամանքը, որ Գրիմ եղբայրների և նրանց գաղափարակիցների գործունեության մեջ Պալատական բարձր է գնահատում դեմոկրատիզմը: Այս երևույթը խոսում է նաև Պալատականի հայացքների դեմոկրատական բովանդակության մասին: «Այս նոր ուղղության օգտակար հետևանքը այն եղավ, — շարունակում է իր միտքը մեր հեղինակը, — որ գրականության վրա եղած ծուռ ու նեղ հասկացողությունը փոխվեցավ ու այնպիսի նշանակություն ստացավ, որ միայն ներկա լուսավորյալ ու մարդասիրական դարում կարող էր կազմվել: Առաջվա ժամանակները գրականության ու գեղարվեստների մեջ փայլող աստղերի վրա էին միայն ուշադրություն դարձնում, այն էլ առաջին կարգի աստղերին, այսօր լավ հասկանում են, թե դրանով զոչվարին մանավանդ թե անհնարին է ազգի ներքին կյանքին տեղեկանալ, ուստի և ամենի ուղին ու միտքը դարձած է ամբողջ ժողովրդի հասկացողության, նրա հայացվածքի ու համոզմունքի վրա, նրա ուրախության ու տրտմության վրա: Պալատականը ընդգծում է նաև ժողովրդական գրականության բարոյական բարձր հատկանիշները և ազատ վերաշարադրանքով պատմում է Գրիմ եղբայրների հրատարակած «Deutsche Sagen» (1816) գրքի առաջաբանը:

Ժողովրդական բանահյուսության միջոցով ժողովրդի կյանքը մոտիկից ճանաչելու սկզբունքը, յուրաքանչյուր ազգային լեզվի հարստությունը նրա բազմաթիվ գավառաբարբառների, այսինքն կրկին ժողովրդական խոսակցական լեզվի միջոցով ներկայացնելու համոզմունքը Պալատականի մոտ անխախտ են մնում նաև գիրքը տպագրելուց մի տասնամյակ անց, և նա նույն եռանդով խրախուսում ու գնահատում էր իր այն հայրենակիցներին, որոնք, հետևելով Եվրոպայի քաղաքակիրթ ազգերի օրինակին, անդարձ մոռացումից փրկում են իրենց ժողովրդի գրական հարստությունը: Դա պատվաբեր աշխատանք էր, այլապես շատ պատկառելի գիտնականներից ուսն առած՝ գյուղից գյուղ չէին շրջի. «Գերմանիայում Վիլհելմ և Հակոբ Գրիմ եղբայրները համալսարանի ամբիոնը թողած՝ պայուսակը ուսերին և գավազանը ձեռքերին գյուղից գյուղ և հյուղից հյուղ շրջելով ժողովեցին ու տպագրությանը հրատարակեցին բազմաթիվ ազգային զրույցներ, որոնք մինչև այն ժամանակ հասարակության անծանոթ էին: Հետո լզնանք, ռուս գիտնական Տակուշկինը գյուղացու հագուստ հագած, երկար ժամանակ շրջեցավ ժողովրդի մեջ միևնույն նպատակով, գյուղից գյուղ և գիտնեցից գիտնեցի անցնելով՝ նա ժողովրդի ուրախություններին ուրախակից և ցավերին ցավակից էր լինում, առանց հասկացնելու նորան, որ այդ խոսք ու զրույցների ժամանակ ինքը նոցա բերանացի ավանդությունները գրի է անցնում:», — իբրև օրինակ այդ գիտնականներին է ներկայացնում հայ մտածողը:

Սակայն գիտնականների նման վարքագծին Պալատականը իդեալիստական բացատրություն է տալիս իր «Պատմություն հայոց գրականության» մեջ: Նրա դեմոկրատիզմը կրոնական երանգ է ստանում, քանի որ դեպի ժողովրդի ստորին խավերը թեքվելու այս փաստերի մեջ նա տեսնում է քրիստոնեական մարդասիրական ոգու հաղթանակը: «Քրիստոնեությունը, դարևոր ժամանակներից հետո, վերջապես մարդասիրական գեղեցիկ զգացմունքը հանգեց հանեց, որ պատվիրում է սիրել ու դին դեռ ոչ միայն վերին կարգի հասարակության, այլև ստորին կարգի մարդկերանց ու ամբողջ ժողովրդին ընդհանրապես», — գրում է նա (էջ 37): Պալատականի աշխարհայացքի իդեալիզմը երևան է գալիս և ուրիշ հանգամանքներում, այլ պրոբլեմներ քննելիս: Դա պայմանավորված է, անշուշտ, և՛ նրա ստացած կրթությամբ (նա ավարտել էր Մխիթարյան

8 Պատմություն հայոց գրականության, աշխատասիրեց Ստեփանոս Պալատական. Թիֆլիս, 1865, էջ 244 (այս գրքից բերված մյուս մեջբերումների էջերը կնշվեն տեղում):

9 «Փոքր», 1876, № 2, էջ 340:

վարժարան), և՛ ժամանակի գիտության մակարդակով, թեև Պալասանյանի մոտ քիչ չեն ընդլր-
դումները՝ թե՛ Մխիթարյանների և թե՛ նաև քրիստոնեության դերի ըմբռնման հարցերում:

Իր «Պատմություն...»-ը շարադրելիս Պալասանյանն աչքի առաջ ունեւր նաև ռուս նշանավոր
գիտնական, գրականագետ, բանագետ Ֆեոդոր Իվանովիչ Բուլաևի աշխատությունները, մաս-
նավորապես նրա «Исторические очерки русской народной словесности и искусства»
գիրքը: «Մենք չէինք կարող օգուտ չքաղել նրանից ռուս մատենագրի այս գեղեցիկ գրվածքից,
որն իր կողմից շատ բան քաղել է Գրիմ եղբայրների և ուրիշ գերմանացի մատենագիրների գրե-
վածքներից», — խոստովանում է նա (էջ 244):

Առաջնորդվելով այն ելակետով, թե «գրականությունը ձեզ կապված է ժողովրդի արտաքին
ու ներքին կյանքի հետ», Պալասանյանը շարադրում է Հայ գրականության պատմությունը՝ փոր-
ձելով ամեն անգամ հայտնաբերել այդ կապը՝ նա հայոց մեջ օրինավոր գրականության պատ-
մություն չի տեսնում, իսկ այդ անունով լույս տեսած Սոմայլանի, Նազարյանի և Կարապետյանի աշխա-
տությունները նրա կարծիքով չեն կարող կոչվել գրականության պատմություն, քանի որ նրան-
ցում պահպանում է ամենագլխավորը՝ ժողովրդական ու ազգային կյանքի պատկերը: Գրականու-
թյան նախորդ պատմաբանները իրենց պատմություններն սկսում էին շոր տարեգրությամբ, թե
որ դարում որ մատենագիրն է ստեղծագործել, ինչ է դրել և լուսվյալում էին անցնում գրեթե քսան
դար պարունակող այն ամբողջ ժամանակաշրջանի վրայով, երբ ժողովրդը վայրենի ու թափա-
ռական վիճակից կամաց-կամաց նստակյաց է դառնում, երբ պարապում է խաշնարածությամբ
ու երկրագործությամբ, մի խոսքով, երբ պատմական ասպարեզ է մտնում: Մի օր տեղից է ու-
րեմն առաջ դառնալով պատմական ժամանակը, որ իրաւ հետ գրի կարողություն էլ է առաջ բե-
րում, — հարցնում է հեղինակը, ո՞ր է մնում ժողովրդի առասպելական ու դիւցազնական ժա-
մանակը, մինչև պատմականին հասնելը: Այսպես, նպատակադիր ծրագրավորվածությամբ, Պա-
լասանյանը գրականության պատմությունը մոտենցնում է իր ակունքներին՝ հասցնելով այն մին-
չև ժողովրդի կենսագրության մանկական հասակը՝ նա նույնպես, ինչպես գերմանական ուսման-
տիկներից շատերը, գրականության և կյանքի ամենաներդաշնակ կապի իդեալական օրինակը
տեսնում է հին Հուդեաստանում և հաճախ փորձում է այդ շափանիշով գնահատել նաև հայ գրա-
կանությունը:

Պալասանյանի հայացքների համակարգը պարզելու առումով ամենակարևոր հարցը, մեր
կարծիքով, արվեստների ու գրականության ծագման վերաբերյալ նրա տեսակետի պարզաբա-
նումն է: Այս բնագավառում թերևս ավելի շատ է դրսևորվել նրա հայացքների ընդհանրությունը
դիցարանական դպրոցի սկզբունքների հետ: Արվեստի ծագման վերաբերյալ Պալասանյանի տե-
սականները փոխվել են նրա աշխարհայացքի էվոլյուցիոն զարգացմանը զուգահեռ: Եթե իր նա-
խորդ հոդվածներում նա արվեստը համարում էր իբրև սոսկ խաղ՝ կտրված առօրյա հոգսերից ու
ճանաչողական ունակություններից, ապա արդեն գրականության պատմությունը շարադրելիս
նա հրաժարվում է նախորդ տեսակետից և հետևելով ժամանակի պաշտոնական ճանաչում գտած
գրականագիտական սկզբունքներին՝ արվեստի առաջացումը նույնացնում է նախնազարյան մար-
դու կրոնական հավատալիքների ծագման հետ: Ըստ այդ տեսության, գրականության և արվեստի
առաջացումը անմիջականորեն կապվում է մարդու ճանաչողության և իմացաբանության զար-
գացման հետ: Նախնազարյան մարդը, չկարողանալով բացատրել շրջապատող աշխարհի երե-
վույթները, նրանց վերագրելով գերբնական ու առեղծվածային ծագում, հաճախ ոչ թե սոսկ ան-
վանում էր երևույթները, այլ պատկերում ու բնութագրում էր՝ ելնելով իր ստացած տպավորու-
թյունից¹⁰: Մարդու մոտ շրջապատը ճանաչելու ձգտումը, բացատրում է Պալասանյանը, առա-

¹⁰ Գրականագիտության մեջ այս հարցի վերաբերյալ գոյություն ունեին տարրեր տեսակետ-
ներ: Ոմանք (Մ. Մյուլլեր) գտնում էին, թե բանաստեղծական մետաֆորը, այսինքն երևույթի
բանաստեղծական պատկերը, երևան է եկել նախամարդու բառապաշարի աղքատությունից, նա
չի գտել ստույգ բառը և միտքը բացատրել է ավելի շատ բառերի օգնությամբ: Այս տեսությանն
էր հետևում նաև Ստ. Պալասանյանը: Վիտաբերությունը առաջ եկած է լեզվի աղքատությունից:
Լեզվի մեջ ավելի իմաստ կա, քան բառ, և այս թերությունները լրացնելու համար 1. նյութական
առարկաների հատկանիշները ընծայվում են վերացական առարկաներին, ինչպես ծառի պտուղ,
աշխատության պտուղ: 2. Շնչավոր առարկաների հատկանիշներն ու գործողությունները տալիս
են անշունչ առարկաներին և անշունչները շնչավորներին, այսպես, նրկինքը տխրում է: Լուսնական
ու աստղերը տեսնում են իրանց պատկերը ջրի մեջ, Արևս խավաբեցավ: Կյանքս քառամեցավ:
(Քերականություն մայրենի լեզվի, մասն Ա, Բ և Գ, Տփլիս, 1894, էջ 92): Ուրիշներն էլ (օրի-

չանում է այն ժամանակ, երբ նա կարողանում է հոգալ իր ամենօրյա պիտույքները. և ինչպես կուշտ երեխան կարող է հարց տալ, թե «ի՞նչ է այն» կամ «ի՞նչի՞ց է առաջացել այս բանը», այդպես էլ մարդը փորձում է պատասխանել այդ հարցերին: Հետևաբար, մարդու մոտ սկզբնապես առաջանում է ձգտումը դեպի ճշմարտությունը: Բայց քանի որ մարդը չի բավականանում արտաքին աշխարհի ըմբռնելու իր կարողությամբ, նա փորձում է վերականգնել այդ աշխարհը իր մտապատկերում ու երևակայության մեջ, պատկերներ է հորինում: Ուստի և խելքով ըմբռնած հասկացողություններից, երևակայության օժանդակությունով պատկերներ է հորինում, և եթե հասկացողությունները ճշմարիտ էին, երևակայության ստեղծած պատկերներն էլ ռեզեկցիկ կլինեին: Երևակայությամբ, ռեզեկցիկ պատկերներով ստեղծած աշխարհը մտացածին է կամ իդեալական: Մարդու մեջ ո՞րն է ավելի շուտ առաջանում և ավելի շուտ բավարարություն ստանում, ճշմարտությամբ՝ ձգտումը, թե՞ ռեզեկցիկ: Այս հարցի պատասխանը մի փոքր թեմային է Պլատոնյանի մոտ, քանի որ, մեկ հակված է կարծելու, ինչ երկուսն էլ միասին են առաջանում ու բավարարվում և մեկ էլ նախապատվությունը տալիս է երևակայությանը: Քրիստոսը այս երկու ձգտումներից ո՞րը առաջ երևան է գալիս և ո՞րը հետո: Կարելի է ասել, թե երկուսն էլ միասին են զարթնում, բայց ավելի հեշտ բավարարություն է գտնու՞մ, ուրեմն և ավելի շուտ աճում ու զարգանում է ժողովրդի ձգտումը դեպի ռեզեկցիկը: Սրա պատճառն այն է, որ այս ձգտողության շարժառիթը «երևակայությունն է», որ ավելի շուտ ու հեշտ զարգանում է, քան թե ճշմարտի շարժառիթը, այսինքն է խելքը» (էջ 82—83):

Այս բացատրությունը օրգանապես կապված է Պլատոնյանի աշխարհայացքի մյուս կողմերի հետ: Քանի որ իդեալական ու ռեզեկցիկ աշխարհի ստեղծումը ի սկզբանե կապված է մարդու ռեզեկցիկության մտածողության (երևակայության) հետ, ապա բնական պետք է գիտվի նաև ռեզեկցիկության իդեալական, ըստ էության ռոմանտիկական բնույթը: Ահա հայ տեսաբանը, որ իր նախասիրություններով կանգնած է ռոմանտիզմի ռեզեկցիկության դիրքերում, իդեալականությունը համարում է ռեզեկցիկության բուն հատկանիշը. «մարդկային ստեղծագործության այս տարրերը, բոլորը միասին առնելով, այսինքն՝ բանաստեղծությունը, երաժշտությունը, մեղակատությունը, կաքավը, քանդակագործությունը, ճարտարապետությունը ու նկարչությունը կոչվում են «ռեզեկցիկություն» և կազմում են այն իդեալական աշխարհը, որ իրական աշխարհի լրացնելու ու զարգացնելու է ծառայում» (էջ 84, բնագիծում մերն է—Ժ. Ք.): Մի այլ առիթով, դարձյալ նույն գրքում, գրական ուղղությունները բնութագրելիս Պլատոնյանը գրում է. «Այստեղ պետք է ասած, որ ռոմանտիզմը միջին դարերի եվրոպական ազգերի առանձին սեփականություն չի ամենևին, որովհետև նա միայն բանաստեղծության չէ պատկանում, նրա աղբյուրը պետք է պտբել այնտեղ, որտեղից բխում են բանաստեղծությունը և մյուս ռեզեկցիկությունը՝ կյանքի մեջ: Իսկ այդ կյանքը այնտեղ է, որտեղ է մարդը և որտեղ է մարդը, այնտեղ է և ռոմանտիզմը» (էջ 30): Իհրեա ռոմանտիզմի տակ Պլատոնյանը ի նկատի ունի ոչ այնքան ռոմանտիզմի գրական ուղղությունը, որքան որ մարդու ռոմանտիկական մտածելակերպը կամ ռոմանտիկան ընդհանրապես: Ինչն է, ակներև է նրա մտածելակերպի իդեալիզմը և միակողմանիությունը:

Սակայն վերադառնալով ընդհատված տեղին: Ուրեմն այնտեղ, որտեղ սկզբնական մարդու խելքը չի բավականացնում պատասխանելու «ի՞նչ է, ինչո՞ւ», որտեղից՝ հարցերին, օգնության է գալիս երևակայությունը և ստեղծում է ամեն ինչի սկիզբը, պատճառն ու վախճանը: Երևակայությունը ստեղծում է գերբնական արարածներ, հորինվում են առասպելներ, առասպելներից կազմվում է դիցաբանությունը: Ընթացողության ձգտումը սկզբնական շրջանում հենց դիցաբանության մեջ էլ գտնում է իր բավարարումը, իսկ դիցաբանության մեջ ճշմարիտն ու ռեզեկցիկը միահյուսված են հանգես գալիս: Այս ամենից Պլատոնյանն անում է տրամաբանական ելրակացություն. «Մինչև հիմա ասածներիցս տեսանք, թե ժողովրդական սկզբնական գրականությունը ամբողջ բանաստեղծություն է, որ պատմական ժամանակներից առաջ ծնում է ժողովրդի մեջ և շատ դարեր շարունակ նրա հետ աճում ու զարգանում է: Տեսանք նույնպես, թե ազգային հոգևոր զարգացումը սկսում է առասպելների ստեղծվելովը, որոնց բովանդակությունից կազմվում է ժողովրդի դիցաբանությունը, բայց միևնույն ժամանակ և այն առասպելների հետ կազմվում է ազգային լեզուն, ու բանաստեղծությունը»:

Նաև՝ Ա. Աֆանասև) կարծում էին, որ մետաֆորներն առաջ են եկել համեմատովող առարկաների: առաջացրած միանման տպավորությունից: Դա պետք է բացատրել մարդու աղատ երևակայությամբ և ոչ թե լեզվի ազդատությամբ:

Ուրեմն ազգային նախնական բանաստեղծության պատմությունը պինդ կապված է ժողովրդի կյանքի պատմության հետ, նրա մեջ պարզ երևում է ամբողջ ժողովրդի կրոնական, բարոյական ու մտավորական դրությունը, նրա անցյալ ու ներկա կյանքը։ Այս պատճառով ժողովուրդը իր բանաստեղծության մեծ նշանակություն է տալիս և իրեն մի սուրբ ժառանգություն բերանացի ավանդում է նրան որդոց որդի ու ցեղեցեղ» (էջ 90—91)։

Սա Հենց այն եղրակացությունն է, որին Հանգել էին Գրիմ եղբայրները և դիցաբանական դպրոցի մյուս ներկայացուցիչները։ Հայտնի է նաև, որ նրանք ժողովրդական բանահյուսությունը Համարում էին ոչ անհատական, այլ կոլեկտիվ ստեղծագործական երևույթ։ Հետևելով Գրիմ եղբայրներին, Բուսլաևը գրում էր. «...Առանձին մարդիկ ոչ թե բանաստեղծներ էին, այլ միայն երգողներ և պատմողներ, նրանք կարողանում էին միայն ճիշտ և հմուտ կերպով պատմել կամ երգել այն, ինչ Հայտնի էր բոլորին»¹¹։ Նույն դիրքերում է կանգնած և Պալասանյանը. «Այս պարզությունը ազգային» ասվելու արժանի է, որովհետև նրա ստեղծողը մի ֆանի անծիմել շեն, ինչպես որ պատահում է գրավոր գրականության մեջ, այլ ամբողջ ժողովուրդը, որ իր բանաստեղծական գրույթների մեջ կատարելապես նկարագրում է իր պատկերը» (էջ 41, ընդգծումները մերն են—ժ. Բ.)։

Դիցաբանական դպրոցի սկզբունքներին հետևելը Պալասանյանի մոտ երևան է եկել ոչ միայն գրականության ու արվեստի ծագման, այլև նրանց զարգացման հաջորդական փուլերի, ինչպես նաև գրական ժանրերի ու սեռերի բնութագրության մեջ։ Նյնեյով մարդկության պատմական զարգացման հաջորդականությունից, բնության, արտաքին ուժերի հաղթահարման ու ճանաչման պրոցեսային դուզնթաց Պալասանյանը սահմանում է նաև գրականության զարգացման փուլերը։ Սա բանահյուսության զարգացման ընթացքը բաժանում է երեք շրջանի՝ դիցաբանական, դրոցազնական և պատմական։ Դիցաբանական շրջանում ստեղծվում են այն առասպելները, որոնց հերոսները աստվածներն են, և որոնք միայն կարող են հաղթահարել բնության ահեղ ուժերին։ Այդ գերբնական ուժերին նախնադարյան մարզը հակադրում է նույնքան գերբնական էականի, որոնք նրա պատկերացումներում ամենակարող են և համապատասխանում են նրա ճանաչողության առաջին աստիճանին։ Հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ մարդկանց մտածողության ու ճանաչողության այդ ստորին աստիճանում է ստեղծվել Վահագնի առասպելը։

Այնուհետև, մարդը կամաց-կամաց սկսում է ճանաչել ու իմաստավորել շրջապատող աշխարհի կրթությունները, շատ բանի պատճառը կարողանում է բացատրել, բայց դեռևս շատ բաներ էլ մնում են մութ ու անհղծվածային։ Այս շրջանում նա ստեղծում է այնպիսի առասպելներ, որոնց հերոսները կես մարդ, կես աստվածներ են. մի կողմից իրական մարդ են՝ նրան բնորոշ հատկանիշներով, մյուս կողմից էլ օժտված են աստվածների առասպելական ուժով։ Հայկական բանահյուսության մեջ այդ շրջանը արտացոլված է Տորք Անգեղի առասպելի մեջ։

Հետզհետե զերբնական ուժերը իրենց տեղը զիջում են բնական ու պատմական ուժերին. մարդը ֆիզիկական ուժի փոխարեն գովերգվում է նրա խելքը, հոգևոր ուժը, բանականությունը։ Մարդը ու միայն ֆիզիկական է հաղթահարում բնության ուժերին, այլև իմացությամբ, ճանաչողությամբ։ Այս արդեն կատարվում է ժողովրդի զարգացման պատմական շրջանում, երբ ժողովուրդը դգում էր արդեն, որ առանց իր օգնությանը պատմական անձը ոչինչ չի կարող անել։ Պատմական այդ շրջանի արդյունք են Արտաշեսի և Սաթենիկի, Արտավազդի, Վարդգեսի և այլոց վերաբերյալ առասպելները։

Նշված երեք տեսակներին Պալասանյանը ավելացնում է ևս մեկը՝ «անձնականը»։ Անձնականի տակ նա դասակարգում է այն տիպի երգերը (նաև զրույց, առասպել), որոնց հերոսներն անհատներն են, ըստ որում ոչ միայն նրանք, որոնք կարևոր դեր են կատարել ժողովրդի կյանքում ու ճակատագրում, ինչպես ասենք Վահագնը, Տորքը կամ Արտաշեսը, այլ ամենասովորական մարդիկ, որոնք իս կարող են դառնալ նման երգերի հերոսներ։ Այս կարգի երգերի ծնունդը Պալասանյանը կապում է քրիստոնեության հետ, որ նրա կարծիքով կարևոր ազդակ է դառնում մարդու անհատականության զարգացման ու գնահատման հարցում (էջ 130)։ Սա քրիստոնեության դերի գերազանցատման արտահայտություններից մեկն է Պալասանյանի մոտ, որ «Պատմության...» էջերում դեռևս զգալի է։

¹¹ Ф. И. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1, СПб., 1861, с. 52.

Գրական սեռերի ու ժանրերի բնութագրությունը և համապատասխանում է գրականության զարգացման համար Պալասանյանի սահմանած փուլերին: Անշուշտ, ինչպես նախորդ դեպքում, այնպես էլ այս հարցում նա ինքնատիպ չէ, քանի որ կրկին առաջնորդվում է ռոմանտիկների առաջադրած սխեմաներով: Նրանց հետևությունները հայ մտածողը ևս գտնում է, որ սկզբնական շրջանում ծագել է էպոսը, դյուցազններությունը, հետո քնարական բանաստեղծությունը և վերջում՝ դրաման: Այս բացատրությունը, որքան էլ հիշեցնում է ռոմանտիկներին, ներդաշնակում է արվեստի ծագման ու զարգացման մասին Պալասանյանի ողջ տեսական կառույցին: Այն շրջանում, երբ մարզը դեռևս լավ չէր ճանաչում շրջապատող աշխարհը, այսինքն դեռևս չէր կարողանում թափանցել իրերի ու երևույթների խորքը, ստեղծում է էպոսը, էպիկական բանաստեղծությունը՝ որպես այդ արտաքին հայացքի արդյունք: Հետագայում, Պալասանյանի նախնիքով, հատկապես քրիստոնեության շրջանում, երբ կարևորվում է մարգ աշհատը, և Ավետարանը ստիպում է մարդուն նայել ոչ միայն դեպի դուրս, գեպի արտաքին աշխարհը, այլև դեպի ներս, դեպի իր էության խորքը, զարգանում է քնարական բանաստեղծությունը: Իսկ դրամայի առաջացումն արդեն կապված է զարգացման ավելի բարձր մակարդակի հետ, և դրամա ունեն միայն այն ազգերը, ովքեր ապրել են ավելի հարուստ քաղաքական կյանքով և ընդհանրապես ավելի քաղաքակրթված են: Գեղեցիկ կերպով հարմարեցրած այս տեսությունն ունի իր խոցելի կողմերը: Դժվար է պատկերացնել, որ հերոսական անձերի մասին դյուցազնական երգեր հյուսող, վիպասություններ ստեղծող ժողովուրդը չունենար իր քնարական երգերը, որոնք ուղեկցել են նրան մարզու ծննդից, օրորոցից մինչև գերեզման: Ժիշտ է, հայ բանահյուսության մեջ վաղընթացական ժամանակներից մեզ չեն հասել օրորոցային, հարսանյաց կամ թաղման երգեր, բայց դա դեռևս բավարար ապացույց չէ այն բանի, թե նրանք չեն եղել: Հստ որում չպետք է անտեսել այն փաստը, որ Պալասանյանը իսկական բանաստեղծական արժեքներ տեսնում էր հատկապես քնարերգության մեջ և նրա հետ էր կապում բուն բանաստեղծության զարգացման փաստը: Քնարերգությունը մարդու զարգացման ավելի բարձր մակարդակի արդյունք է, բացատրում է Պալասանյանը, քանի որ երևան է գալիս այն ժամանակ, երբ մարդու անհատականությունը շեղվում է, երբ նա իբրև մաս անջատվում է ամբողջից, իբրև անհատ բաժանվում է կոլեկտիվից:

Պալասանյանի նման հայացքներն ունեն երկու ակունք. մեկը հունական գեղարվեստի փորձն է, որ նա տարածում է մյուս ժողովուրդների վրա՝ համոզված լինելով, որ բոլոր ժողովուրդներն անցնում են զարգացման նույն պատմական փուլերը, հետևաբար հույների անցած ճանապարհը օրինակալի է նաև մյուս ազգերի համար: Եվս պատճառով հունական գեղարվեստի զարգացման եղանակը (ազգային կյանքի առավել լրիվ արտացոլում գեղարվեստի մեջ—Ժ. Ք.) մեզ համար պետք է մեծ նշանակություն և հեղինակություն ունենա: Հելլենական կյանքի մեջ վեպը ամենից առաջ զարգացավ, ինչպես որ դրամատիկական բանաստեղծությունից առաջ երևան ելավ քնարերգությունը (էջ 154): Շատ կարևոր տեղ հատկացնելով ազգերի զարգացման ընդհանուր օրինաչափություններին, Պալասանյանը, սակայն, հարցին մոտենում է միակողմանիորեն՝ անտեսելով յուրաքանչյուր ազգի զարգացման պատմական առանձնահատկությունները և ընդհանուր օրինաչափությունից դուրս ունեցած շեղումները, որոնք հաճախ պայմանավորում են այս կամ այն ազգի գրականության ու արվեստի ինքնատիպությունը: Բացի այս կարևոր սկզբունքի անտեսումից, Պալասանյանը սխալվում է նաև հունական գրականության սկիզբը էպոսը համարելով, քանի որ մինչև Հոմերոսը և մինչև հունական էպոսի առաջացումը հույները ևս ունեցել են քրմական ու ծիսային քնարական երգեր:

Գրական սեռերի, հաջորդականության նման սահմանման համար Պալասանյանը առաջնորդվել է նաև գերմանական իդեալիստական փիլիսոփայության ու ռոմանտիկների առաջադրած սկզբունքներով: Պետք է համաձայնել Ս. Քոլմասյանի դիտողության հետ. «Բանաստեղծական ժանրերի զարգացման այս չափազանց ներդաշնակ, բայց, դժբախտաբար, արվեստի զարգացման փաստերին հակասող սխեման Պալասանյանը փոխ է առել գերմանական ու ռոմանտիկներից, որոնք իրենց կոնցեպցիայում հենվում էին ամենից առաջ ոչ թե փաստերի, այլ զարգացման հեգելյան տրագիդիոն սխեմայի վրա՝ էպոս (թեզիս), քնարերգություն (անտիթեզիս) ե, վերջապես, դրամա (սինթեզիս), որ մարմնավորում է իր մեջ հակադրությունների, այն է՝ էպիկական բանաստեղծության օբյեկտիվության և քնարական սուբյեկտիվության հակոցնությունը»¹²:

¹² Ե. Ս. Քոլմասյան. Սա. Պալասանյանի գեղագիտական հայացքները. Երևան, 1959, էջ 100—101:

Հակառակ դիցարանական դպրոցի հետևորդության մասին վկայող վերը հիշված փաստերի, և թովմասյանն այն կարծիքն է հայտնում, թե դրանք բնորոշ չեն Պալասանյանի համար. «Սակայն արդարացիությունը պահանջում է նշել, որ Պալասանյանը երբեք չի եղել առասպելարանական դպրոցի հետևորդական կողմնակիցը» — գրում է նա¹³։ Թովմասյանի նման վճռական հայտարարության հիմնական փաստարկը հայացքների այն տարբերությունն է, որ, ըստ նրա, Պալասանյանն ունեցել է այսպես կոչված «թափառող սյուժեներին» վերաբերյալ, Հայտնի է, որ տարրեր ժողովուրդներ, երբեմն պատմությամբ ու աշխարհագրական միջավայրով շատ հեռու, ունեն նմանատիպ հեքիաթներ, դրույցներ, լեգենդներ։ Այս նմանության մասին գրականագիտությունը տարրեր վարկածներ է առաջարկել։ Դիցարանական դպրոցի ներկայացուցիչները գտնում էին, որ գոյություն է ունեցել հնդեվրոպական լեզուներով խոսող ժողովուրդների նախնայունիք, որտեղ և առաջացել է այսպես կոչված նախաառասպելարանություն։ Հետագայում, երբ հնդեվրոպական ընտանիքի ժողովուրդները ցրվել են, ապա նրանցից յուրաքանչյուրն իր «նախնայուն» է նույն նախնայությամբ, որ ենթարկվել է հետագա փոփոխությունների։ Այստեղից էլ առաջացել են նմանատիպ սյուժեները։ Թովմասյանի կարծիքով Պալասանյանը հենց այս կետում տարբերվում է դիցարաններից։ Սակայն հարցի ավելի խոր ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Պալասանյանը, որոշ կարևոր տարբերություններով հանդերձ, չի հակադրվում դիցարաններին, այլ կրկնելով շարունակում է նրանց։ Արդ, ինչու է տարբերությունը և ինչու է նմանությունը։

Տարբեր ժողովուրդների դրույցների նմանության հիմնական փաստարկը Պալասանյանի համար պատմական զարգացման ճանաչողական փոփոխություններն են, դեպի բազմափուլային մարդկային աճից մինչև միակերպ ճանաչողություն։ Բայց պետք չէ կարծել, թե այս նմանությունները պատահական լինեին, կամ թե լուրջ դրույցների մեկ երկրից մյուսը անցնելուց առաջացել են, ո՛չ, այլ ազգերի իրենց կյանքի դուրսնաբերական ժամանակները միակերպ հայացվածք ունենալուց բնութան վրա, որի երևույթների վրա հիմնվում են միշտ սկզբնական ժողովուրդների կրոնական ու բարոյական համոզմունքները։ Այս կողմից դրույցները կարելի է համեմատել նմանաձայն բառերին՝ հետ, որոնք պատահում են միևնույն անգամ ուրիշ ցեղերի պատկանող լեզուներում, որովհետև հետևյալ ամենի աղբյուրը մեկ է — հետևորդություն բնության մեջ լսված ձայներին ու հնչյուններին, որոնք ամեն տեղ միակերպ տպավորություն են գործում ականջի վրա, — եզրակացնում է Պալասանյանը հայկական ու հունական որոշ առասպելներ համեմատելուց հետո (Արտավազդ — Պրոմեթեոս — Սիդիփոս) (էջ 180)։ Բոլոր մյուս փաստարկների մեջ նրա համար էականը այս առողջ տեսակետն է, որ զնալով, նրա հայացքների դարգացմանը դուրսհանալով, ավելի կայուն տեղ է գրավում նրա տեսության մեջ։ Ավելի ուշ, Գ. Սրվանձատյանցի «Մանանա» ժողովածուին նվիրված առաջին գրախոսության մեջ Պալասանյանը կրկին պնդում է իր այս տեսակետը առանց որևէ մերապահության։ Նա «Մանանայի» մեջ հավաքված որոշ դրույցներ համեմատում է Գրիմի «Եղբայրների» հավաքած գերմանական դրույցների և այլոց նմանատիպ նյութերի հետ և եզրակացնում. «Այս տեսակ նմանություններ շատ կան զանազան ազգերի առասպելների մեջ և սխալ կարծիք կլինի, եթե ենթադրենք, թե նոքա փոխառությունից առաջ եկած են։ Ո՛չ, այդ նմանությունները բխում են այն հանգամանքից, որ ազգերը, մանավանդ ցեղակից ժողովուրդները, իրանց կյանքի մանուկ հասակում (ինչպես ներկայումս էլ զանազան ազգերի փոքրահասակ մանուկները) հսկայականությամբ նման են միմյանց, այս պատճառով շատ անգամ նույն և մի առասպելներ են ստեղծում։

Մրան այն ժամանակ, երբ ժողովուրդները գրավոր գրականության ուղղեցությամբ ազդեցություն առանձին պատկեր են ստանում, նոցա կյանքի հետ մտավոր արդյունքներն էլ որոշվում են միմյանցից¹⁴։ Պատմական այս առողջ հայացքը, արտահայտված դեռևս 1860-ական թթ. հասերին, պատիվ է բերում հայ մտածողին և ցույց տալիս նրա ինքնուրույնությունը։ Բայց անհրաժեշտ է սլարգել երկու հարց. նախ՝ իսկապե՞ս բացարձակ ինքնուրույն է հանգել Պալասանյանը այս տեսակետին և ապա՝ արդյո՞ք նման տեսակետով նա հակադրվում է դիցարաններին և անկասկածաբար նրանցից։

1860-ական թթ. կեսերին, երբ Պալասանյանը շարադրում էր իր «Պատմությունը», նվիրված ձևավորվել էին նոր ուղղություններ։ 1850—60-ական թթ. նվիրված, 1860—70-ական թթ. Ռուսաստանում ձևավորվում է փոխառությունների դպրոցը, որի սկիզբը դրեց Տ. Բենֆիլդը իր

¹³ Նույն տեղում, էջ 90։

¹⁴ «Փոքր», 1976, № 2, էջ 350։

«Панчатантра» գրքով: Այս դպրոցի հետևորդները հակադրվում էին դիցաբանական մեկ նախաշարժի սկզբունքին և առաջադրում էին մշակութային փոխազդեցությունների, հետևաբար և այլոժների փոխառման տեսությունը: Ըստ էության նրանք չէին ժխտում նախորդ դպրոցը: Այս երևույթը միանգամայն օրինալափ էր համարում Ա. Ն. Վեսելովսկին. «Այդ գրքերը (Գրիմի և Բենֆեյի) չեն բացառում մեկը մյուսին, ինչպես և չեն բացառում Լերկու ուղղությունները, նրանք նույնիսկ անհրաժեշտորեն լրացնում են մեկը մյուսին, պետք է գնան ձեռք-ձեռքի տված միայն այդպես, որ դիցաբանական մեկնության փորձը պետք է սկսի, երբ արդեն փակված լինեն բոլոր հաշիվները պատմության հետ»¹⁵: Այսինքն ըստ էության, դիցաբանները ցույց էին տալիս զրույցների ու հեքիաթների ծագումը, իսկ փոխառության դպրոցը՝ նրանց սլատմական ճակատագիրը, ուստի այդ երկու ուղղությունները լրացնում էին միմյանց:

Սակայն ֆուկլորագիտությունը կանգ չառավ այս մակարդակի վրա: 1871 թ. անգլիացի նշանավոր մարդաբան, ազգագրագետ և նախնադարյան մշակույթի հմուտ գիտակ էդուարդ Բերներ Թեյլորը (1832—1917) հրատարակեց իր «Նախնադարյան մշակույթ» աշխատությունը, որով դրեց, այսպես կոչված, մարդաբանական դպրոցի սկիզբը Եվրոպայում: Թեյլորի հիմնածո ուղղությունը կոչվում էր անտրոպոլոգիական կամ մարդաբանական, որովհետև նա մարդ անհատի պատմությունը դիտում էր իբրև ընդհանրապես մարդկության պատմություն, որն ընդգրկում է և՛ քաղաքակրթ մարդուն, և՛ նախնադարյան մարդուն, որին նա վայրենի էր անվանում: Ի տարբերություն գերմանացիների, որոնք նախապատվություն տալիս էին արիական ցեղերին, Թեյլորը մտածողության, լիարժեք մարզու իմաստով տարբերություն չէր տեսնում նախնադարյան և քաղաքակրթված մարդկանց միջև: «Թեյլորի համար (ինչպես առաջ Բաստիանի համար) չկա սկզբունքային տարբերություն վայրենու մտածողության և քաղաքակրթված մարդու մտածողության միջև, եթե նույնիսկ առաջինի մտքերը առաջին հայացքից ինչ-որ աստիճանով տարօրինակ են»¹⁶: Վերջապես, Թեյլորն էր, որ փոխառությունների դպրոցին հակառակ, գիտական շրջանառության մեջ դրեց այն տեսակետը, թե տարբեր ժողովուրդների դրույցների նմանությունը հետևանք է նրանց միակերպ պատմական զարգացման, զեպի քաղաքակրթությունն անցած նման պատմական ճանապարհի: «Առասպելը ծագել է վայրենության շրջանում, որի միջով, հեռավոր զարբերում, անցել է ողջ մարդկությունը»¹⁷,— եզրակացնում էր Թեյլորը:

Ուրեմն, այն, ինչ առաջարկում էր Պալասանյանը զրույցների նմանությունը բացատրելու համար անցյալ դարի 60-ական թթ., Եվրոպայում ըմբռնվեց միայն 70-ական թթ.¹⁸: Ամենին էլ լցանկանալով նսեմացնել հայ մտածողի արժանիքները, ուզում ենք այստեղ նշել երկու հանգամանք: Նախ՝ Թեյլորից առաջ տեսարանները արդեն որոշ նախադրյալներ ստեղծել էին մարդաբանական դպրոցի ստեղծման համար: Նախնադարյան մարդու մշակույթի մասին շատ արժեքավոր տեսություններ էին առաջադրել Լաֆիտոն, Վիկոն, Ռուսսոն, Գոգեն, Մոտենը և ուրիշներ, իհարկե, այլ ձևակերպումներով և այլ մեթոդներով շարադրված: Ըստ էության Թեյլորը ընդհանրացրել էր նախորդների փորձը՝ առաջ անցնելով նրանցից: Չի բացառվում, որ եվրոպական լեզուներ իմացող Պալասանյանը ևս ծանոթ լիներ Թեյլորի նախորդների կարծիքներին: Կա նաև այն հանգամանքը, որ ինչպես արդեն նշել ենք, իր գիրքը շարադրելիս Պալասանյանը ձեռքի տակ ուներ Ֆեոդոր Իվանովիչ Բուլաևի աշխատությունները: Իսկ հայտնի է, որ ռուսական դիցաբանական դպրոցի այդ խոշոր ներկայացուցիչը նույնպես ապրել է հայացքների էվոլյուցիա և, ֆուկլորագիտության զարգացմանը զուգահեռ, փոխառությունների տեսության միջով, 1870-ական թթ. արդեն հանգել մարդաբանական դպրոցի սկզբունքներին: Բայց, ինչպես ցույց են տալիս հետազոտողները, նրա վաղ շրջանի մի քանի հոդվածներում («О вліянніи христіанства на славянскій язык», «Опыт истории языка по Остромирову евангелию» և այլն) և 1857—1858 թթ. դասախոսություններում արդեն կան հետազայում ճանաչում գտած մարդաբանական դպրոցի տեսության տարրերը: Օրինակ, իր աշխատություններից մեկում Բուլաևը գրում է. «Ոմանք (ընդգծումը մերն է—ժ. Ք.) ենթադրում են, որ տարբեր ժողովուրդների հեքիաթների միջև եղած նմանությունը հիմնվում է ոչ թե ազգերի կամ լեզուների ցեղային ազ-

¹⁵ Академические школы в русском литературоведении. М., 1975, с. 42.

¹⁶ Дж. Уэзеппе Коккьяра. Указ. соч., с. 397.

¹⁷ Э. Тейлор. Первобытная культура. М., 1939, с. 206.

¹⁸ Թեյլորի տեսության հետ նմանությունները դրսևորվում են և այլ հարցերում, որոնց լենք աղերարարում անդի սղության պատճառով:

ակցություն, այլ մարդկային ողու զարգացման ընդհանուր օրենքների վրա, որը իր մանկույսան ժամանակ ամենուրեք է միշտ արտահայտվել է միանման երևույթներով, որին, իմիջիայլոց, պատկանում է նաև Հեքիաթների հրաշապատում նյութը¹⁹։ Հնդգծումը ցույց է տալիս, որ Վուսյանն իր հերթին արտահայտում էր արդեն արմատավորվող կարծիքները։

Նոտ. Պալասանյանը չէր կարող ծանոթ չլինել Բուսլաևի այս տեսակետներին, քանի որ իր՝ աշխատությունը շարադրելիս ձեռքի տակ ուներ ուսու գիտնականի վերը հիշված գիրքը և քաղվածքներ էր անում նրանից։ Սակայն ամեն դեպքում, ազդվել է Պալասանյանի ուսու կամ եվրոպական գիտնականներից, թե ոչ, կարևորն այն է, որ նա արտահայտել է ժամանակի նամար խիստ առաջադիմական տեսակետ՝ նման սյուսմեների գոյությունը բացատրելով ժողովուրդների ռադիկալ և քաղաքացիական միաբնակությամբ։ Եվ եթե նույնիսկ Պալասանյանից առաջ ուրիշները ևս նման մտքեր հայտնել են, ապա թերևս այնքան հետևողական չեն եղել, որքան Պալասանյանը, մանավանդ. որ նա իր բոլոր փաստարկների մեջ առաջին տեղը հատկացնում է պատմական զարգացման միաբնակությանը։

Վերջապես, նման առաջադիմական տեսակետները Պալասանյանին շեն կտրում և շեն հակադրում դիցարանական դպրոցին։ Նախ՝ իբրև սյուսմենների նմանության երկրորդ փաստարկ Պալասանյանը առաջ է քաշում նախաձյունների գաղափարը. «Բայց զրույցների մեկգմեկու նմանելուն մի ուրիշ պատճառ էլ կա, ազգերի ծագման նախնական միությունը, որոնք սկզբնական ժամանակներում մեկ կյանք ունեին և միայն վերջերը սկսան առանձին կյանքով ապրել։ Բայնակելով նույնասեռ ցեղի, անցկենալով ուրիշ երկրներ և իր սեփական կյանքը ապրել սկսելով, յուրաքանչյուր ազգ պահպանեց նախնական ավանդությունները, կրոնական կարծիքները և բանաստեղծությունը։ Հնությունը, զրույցների անկախ զարգացման մեջ էլ բուրրավիճի շանհետացավ, հապա միայն ուրիշ ձև ու կերպարանք ստացավ» (էջ 180)։ Ինչպես տեսնում ենք, Պալասանյանը չի հրաժարվում դիցարանական դպրոցի սկզբունքներից և հավասարապես պաշտպանում է և դրանք։ Մյուս կողմից էլ պետք է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ դիցարանական դպրոցը ևս մեկընդմիջտ օրված երևույթ չէ, նրա ներկայացուցիչները ևս ապրեցին իրենց էվոլյուցիան։ Դիցարանական դպրոցի մեջ հայտնի ուսու ներկայացուցիչներից շատերը աստիճանաբար հանգեցին գիտության մեջ արմատավորվող նորագույն ուղղություններին։ Այս առումով զարմանալի ոչինչ չկա, որ զրույցների նմանության առաջին (նման, միակերպ հայացք) և երկրորդ (հնդեվրոպական ժողովուրդների նախաձյուններ և նախաառասպելաբանություն) պատճառներին Պալասանյանը հավելում է և երրորդը՝ իբրև գիտության մեջ վերջին շրջանում տարածված տեսակետ. «Եվ ճշմարիտ, աչքի առջև ունենալով այլ և այլ ազգերի մեկգմեկու հետ ունեցած սերտ հարաբերությունները, հարկ է ընդունել, որ դրացի ժողովուրդները շատ զրույցներ միմյանցից փոխ են առնում, երբեմն նրանց սկզբնական կերպարանքը անփոփոխ պահելով, և կամ՝ միայն մի քանի երկրորդական հանգամանքները փոխելով» (էջ 136)։ Այդպես՝ նա նմանություն է տեսնում վրաց Ամիրանի և հայոց Արտավազգի զրույցների միջև։ Պալասանյանի «Հասարակապետություն» գրքի մեջ հիշվող էր անունով հայկազնի և Շամիրամի հարաբերությունների հետ կապված զրույցներում։ Նմանություններ նա հայտնաբերում է նաև կենդանիների մասին պատմվող զրույցներում։ Այսուհանդերձ, Պալասանյանը սյուսմենների փոխառման հնարավորությունը տեսնում է միայն մշակութային փոխազդեցությամբ իրար հետ կապված երկրներում։

Պալասանյանը գրականագիտության ասպարեզ մտավ այն ժամանակ, երբ Եվրոպայում դիցարանական դպրոցը արդեն կորցրել էր իր առաջին թարմությունն ու նորությունը և տեղը սկսել էր զիջել պատմականորեն նոր ձևավորվող ուղղություններին։ Սակայն Ռուսաստանում այդ դպրոցը դեռ չէր սպառել իրեն, իսկ Հայ իրականության մեջ դեռևս խոր արմատներ չէր ձգել, ուստի Պալասանյանը մի կողմից ազգականներ էր ստանում արդեն նահանջող հեղինակից, մյուս կողմից՝ ընկալում էր այն նորը, ինչ առաջարկում էր ժամանակակից գիտությունը։

Գրականագիտության բնագավառում Պալասանյանի հարցազրույցները շեն սպառվում վերոհիշյալով։ Հստ ամենայնի ուշադրության արժանի է նաև գրական ուղղությունների նրա բնութագրությունը։ Թեև նա տեսավ ու ողջունեց նաև ոեալիզմի ծնունդը (առանց օգտագործելու՝ «ոեալիզմ» տեղանիք), բայց իր համակրանքով մնաց ումանտիզմի գիրքերում։ Եվ ինչու նույն կերպ էլ Պալասանյանը թեև երբեմն-երբեմն հաղթահարեց իդեալիզմը, բայց աշխարհայացքով ու մտածողությամբ նա հիմնականում իդեալիստ էր, որը հասարակության (բնականաբար արվեստի ու

¹⁹ Ф. И. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1, с. 309.

գրականության) զարգացումը բացառում էր զազափարների ու հոռանների հաջորդականությամբ և անտեսում էր հասարակության զարգացման նյութական հիմքը՝ արտադրական հարաբերություններն ու սոցիալական ուժերը:

Իր աշխարհայացքային սահմանափակություններով հանդերձ, Պալասանյանը առաջիններից մեկն էր, եթե ոչ առաջինը, որ հայ բանավոր գրականության պատմությունը շարագրեց՝ նյութիկո ունենալով ժամանակին նվիրված ու Ռուսաստանում ճանաչում գտած գրականագիտական սկզբունքները և հայ գրականագիտությունը գրեց դիսական հիսքերի վրա, որքան այդ թույլ էին ապիս նրա ժամանակն ու հնարավորությունները:

ОТРАЖЕНИЕ ПРИНЦИПОВ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ В АРМЯНСКОМ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ

Ж. А. КАЛАНТАРЯН

Резюме

В статье делается попытка показать, что в армянской действительности принципы мифологической школы получили наиболее определенное и яркое отражение в книге Ст. Паласаняна «История армянской литературы» (1865). Характеризуя происхождение фольклорных жанров и последовательные этапы их развития, как и в некоторых смежных вопросах, Паласаняп руководствуется критериями мифологической школы. Однако в оценке Паласаняном бродячих сюжетов выявляются отклонения от принципов этой школы. Ст. Паласаняп рассматривается нами как ученый, внедрявший передовой европейский научный опыт своего времени в армянское литературоведение.