

ԶՈՀՐԱՊԻ ԴԻՐՔՈՐՈՇՈՒՄԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՖԵՄԻՆԻԶՄԻ ՆԿԱՏՄԱՍԻ

19-րդ դարի երկրորդ կեսին ֆեմինիստական շարժման կողմից առաջադրված կնոջ էմանսիպացիայի անհրաժեշտությունը դարձավ մշակույթի և իմաստասիրության քննության առաջնահերթ խնդիր: Ֆեմինիզմի («լատիներեն *femina*՝ կին, բառից, տղամարդկանց հետ կանանց իրավահավասարության համար տարվող շարժման ընդհանուր անվանումն է»¹) հիմքում երկու սեռերի իրավական հավասարության հաստատման պահանջն է, որ բխում է այն սկզբունքից, թե մարդկային անհատականություններն ի սկզբանե եղել են հավասար, և սեռերի անհավասարությունն առաջացել է տղամարդկանց կողմից կանանց բռնի կերպով ենթարկելու հետևանքով: Ուստի՝ ֆեմինիզմը ձգտում է ազատագրման ակտի իրականացման, բնական վիճակի վերականգնման, իրավունքի հաղթանակին բռնատիրման նկատմամբ:

19-րդ դարում հայ իրականության մեջ ևս ձևավորվեց ու վերելք ապրեց կանանց շարժումը, որի մասնակի դրսևորումներից են հատկապես կանանց շնորհիվ և հիմնականում նրանց ջանքերով հիմնված հասարակական կազմակերպությունները, որոնք «փրենց առջև խնդիր էին դնում մախ և առաջ նպաստել լուսավորության գործին, կրթական գործունեությունը ծավալել բուն Հայաստանի գավառներում՝ թափանցելով մինչև ամենահեռավոր անկյունները»²: Ու թեև, «կանանց շարժումը հայ իրականության մեջ, որքան էլ դրոված լիներ արևմուտքի կանանց շարժման ազդեցությամբ, ոչ միայն կանանց իրավահավասարության, կանանց իրավունքների խնդիրներ էր հետապնդում, այլև լծված էր ընդհանուր ազգային ազատագրական գործին՝ նպաստելով ու օժանդակելով լուսավորական ձեռնարկումներին»:

Կանանց առաջին հասարակական կազմակերպությունները հիմնվեցին արևմտահայ իրականության մեջ, մասնավորապես՝ Կ. Պոլսում. 1860թ. հիմնադրվեց «Ժամանակալ տիկնանց ընկերությունը», 1864թ.՝ «Աղքատախնամ տիկնանց ընկերությունը»: Հասարակությունը գրկաբաց էր ընդունում կանանց նորաստեղծ կազմակերպությունների ծնունդը³: 1879թ. ապրիլի 11-ին Պոլսի Սկյուտար թաղամասում հիմնադրվեց «Ազգանվեր հայուհյաց ընկերությունը», որի նպատակն էր նպաստել հայազգի իգական սեռի դաստիարակությանը: Հիմնադիրն էր 16-ամյա Ջապել Խանջյանը (հետագայում՝ Ջապել Ասատուր, Սիպի): 1880թ. դեկտեմբերին ընկերությունը Զոլիի Գասպա գյուղաքաղաքում բացում է իր առաջին աղջկանց վարժարանը: Իգական դպրոցներ հիմնվեցին Մուշում, Հաճընում,

Մղերդում և այլուր: Այս վարժարանների շրջանավարտուհիները հետագայում դասավանդում էին դպրոցներում ու վարժարաններում: 1879թ. մայիսի 1-ին Պալատն հիմնադրվում է «Դպրոցասեր հայուհյաց ընկերությունը», որի հիմնադիրներն էին Օրթագյուղի Հովհաննիսյանց աղջկանց վարժարանի մի քանի շրջանավարտուհիներ, որոնցից մեկը՝ Սրբուհի Տյուսաբը, ապագայում հեղինակելու էր «Մայտա», «Միրամույշ», «Արաքսյա կամ վարժուհին» ֆեմինիստական վեպերը: Դպրոցասերը Օրթագյուղում հիմնում է իր անդրանիկ վարժարանը, որտեղ ուսանելու էին գալիս գիշերօթիկ աշակերտուհիներ Վանից, Ալմից, Կեսարիայից և Կեյվեյից⁴:

Կանանց էմանսիպացիայի առնչությամբ Գրիգոր Ջոհրապի դիրքորոշումը որոշակիորեն արտահայտվեց նրա հրապարակախոսությամբ, գրական ժառանգությամբ՝ դառնալով իր ժամանակի և հետագա գոհրապագիտության շրջանակներում ամենից շատ արծառծված ու շրջանառված թեմաներից: Ֆեմինիստական շարժմամբ առաջադրված կանանց ազատության և սեռերի հավասարության նկատմամբ Գրիգոր Ջոհրապն, ըստ էության, ուներ ընդգծված հակաֆեմինիստական դիրքորոշում, որի պատմամշակութային բովանդակությունը, կարծում ենք, նորովի, խորքային և ամբողջական դիտարկման կարիք ունի, և որին անդրադառնալիս մեզ հետաքրքրում է հարցի պատմական դրվածքը, դրա արտահայտությունների իմացաբանական պատճառաբանությունը: Խնդիրը հետազոտելիս խուսափելու ենք զնահատումներից՝ Ջոհրապի հետևողությամբ կարծելով, որ այդ խնդիրը բացահայտելը, տարբերակելը և զնահատելը գրականագիտության մենաշնորհը չէ ու դուրս է նրա ոլորտից: Մեռերի տարբերությունների խնդրի գործառականացումը՝ շնորհիվ հասարակական կյանքի այս կամ այն ոլորտում գիտական-փորձարարական հետազոտությունների, նկատակած, ավելի ու ավելի կարող է խորանալ և ամբողջանալ՝ օգտակար ու նպատակահարմար տվյալներ տրամադրելով սոցիալական հոգեբանությանն ու գործնական հասարակագիտությանը:

Արևմտահայ իրականության մեջ ֆեմինիստական շարժման արձագանքների արտահայտություններից մեկը դարձավ Սրբուհի Տյուսաբի «Մայտա» վեպը, որի վերաբերյալ 1883թ. «Երկրագունդ» հանդեսում տպագրված Ջոհրապի գրախոսությունը մեծ աղմուկ բարձրացրեց:

Ջոհրապի հակաֆեմինիզմը համադրվում է սեռերի կենսաբանական, բնական տարբերակվածության, սոցիալական դերերի նախասահման գործառույթների իմաստասիրության ուսումնառությամբ, հայկական իրականության մեջ նման հարցադրման ժամանակավրեպության, և ի վերջո՝ կնոջն առավելապես իր իսկ բնական շնորհի մեջ պահելու գեղապաշտ հայեցողությամբ: Ըստ մարդաբանության (անտրոպոլոգիա) հիմնարար տեսական ընդհանրացումների՝ կյանքի գլխավոր նպատակը տեսակի պահպանումն ու վերարտադրությունն է: Եվ այդ նպատակաբանվածությ-

յան շրջանակներում սեռերից յուրաքանչյուրն ունի իր մախասահման գործառնությունը, որով էլ պայմանավորված են նրա բնավորությունը, իրավունքներն ու պարտականությունները: Տեսակը պահպանելու, պաշտպանելու և վերարտադրելու համար կնոջ մախասահման դերն ամուսին և մայր լինելն է, իսկ տղամարդու համար սահմանված է իշխանությունն ու աշխատանքը: Այստեղից՝ կինն իր գործառնությամբ բնական էակ է, իսկ տղամարդը՝ հասարակական: Հետևաբար՝ տղամարդն իր բնական դերերը (պաշտպանություն, աշխատանք) գործարկում է հասարականորեն և կարգավորիչ լծակների (կրոն, բարոյականություն, իրավունք, գաղափարաբանություն, արվեստ և այլն) կարիք ունի⁵:

Ճանաչողական այս դիրքերից Ձոհրապը մերժում է այն ամենն, ինչ կնոջը շեղում է իր բնական կոչման մախասահմանվածությունից. «Ուսեալ կին մը՝ կին ըլլալն կը դադրի իմ աչքիս. արհեստատու մ'է մտքի որոնումներու մէջ ընկղմուած, գիտութեան կամ գրագիտութեան հետամուտ, որ կանացի պշտանքը մերժած է առնական խոհունութիւնը, լրջութիւնը առնելու համար...»⁶:

Հարցադրման ժամանակավրեպությունը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ հայկական ֆեմինիզմն ավելի շատ եվրոպական մշակութային ազդեցությունների արդյունք էր և չէր մակաձվում հայկական իրականությունից. առաջադրած գաղափարները համադրվել էին զարգացման առավել բարձր ու տարբերակված հասարակական համակարգում և թելադրվում էին հայկական ավանդականորեն կազմակերպվող ընտանիքին:

«Ամերիկայի եւ Եվրոպայի մէջ իզական սեռի պահանջմանց աղաղակներն մեր մէջ ալ արձագանգն գտնելու վրայ են» (Գ, 54), - գրում է Ձոհրապը: Ըստ էության, գաղափարներն առաջ էին ընկել իրականությունից և մարմնավորվում, կերպավորվում ու կյանք էին տտանում լուսավորական դիդակտիկ, գաղափարական գրականության հյուսվածքում: Պատահական չեն արձագանքներն այդ կապակցությամբ, թե այդ ազատության ձգտող կին հերոսները դեռևս չեն որոշակիացել և հոգեբանորեն խորթ են մեր ավատական իրականությամբ:

Կնոջ ազատության և իրավահավասարության հարցադրումը ֆեմինիստները հիմնավորում և պաշտպանում էին հիմնականում բնական իրավունքի տեսության կանխադրյալներով, որոնք մշակվել էին լուսավորիչների իմաստասիրական տրակտատներում՝ անհատական ազատությունը հռչակելով բարձրագույն նպատակ և զնահատության չափանիշ: Համաձայն այդ իմաստասիրության, մարդկային անհատականություններն ի սկզբանե եղել են հավասար, և սեռերի անհավասարությունն իր ծագումով արդյունք է տղամարդկանց կողմից կանանց նկատմամբ բռնությունների կիրարկման: Լուսավորիչների՝ ճշմարտությանը ոչ այնքան համարժեք և մակերեսային այս ըմբռնումն արդյունք է մասն այն պատկերացման, որի

համաձայն մարդու բնավորությունը ձևավորվում է դաստիարակությամբ, գաղափարների ենթակայության ներքո: Այդ աշխարհըմբռնումը հաղթահարվեց գիտությունների (կենսաբանություն, հոգեբանություն մարդաբանություն, ժառանգականություն տեսություն և այլն) հետագա զարգացմամբ: Մեղը և բնավորությունը դարձան իմաստասիրական քննության առարկա, ինչի շնորհիվ բացահայտվեց և տեսականացվեց մարդու էության, հոգեբանության կենսաբանական պատճառաբանությունը:

Գրիգոր Ջոհրայի հարցադրումների պատմականությունը հանգում է հարցի հրապարակախոսական պարզաբանումը բնական իրավունքի լուսավորական տեսականացումից կենսաբանական դետերմինիզմի առավել արդիական և առավել գիտական հետազոտության ոլորտ տեղափոխելուն, ինչն ավելի մոտ է Ռուսոյի փիլիսոփայության ընդերքում մշակած բնական իրավունքի տեսությամբ: Ռուսոն արդեն հաշվի էր առնում սեռերի բնական տարբերակվածությունը և կոչվածությունը: Այդ առումով, Ջոհրայի հրապարակագրության առաջադրումները, հասկալալի կամանց էմանսիպացիայի առնչությամբ, ուղղված էին խնդրի հետազոտության գիտականացմանը:

Մյուս կարևոր, գիտական անհրաժեշտ քննություն պահանջող պատճառակիրը Ջոհրայի գեղապաշտությունն էր, որը մասամբ ելնում էր Ռուսոյից ուսումնառած բնական մարդու տեսությունից, մասամբ արդյունք էր մարդու, հասկալալի կնոջ էության բնական, անբասիր, անեղծ հոգեբանության ու վարքի հանդեպ նրա նախամեծար խառնվածքի: Մինչդեռ որոշ գրականագետներ կամանց խնդրի նկատմամբ Ջոհրայի դիրքորոշումը համարում են նրա աշխարհայացքի հակասություններից: Օրինակ՝ Ա. Տերտերյանը վկայակոչելով Ջոհրայի միտքը՝ «Ֆեմինիզմի դեմ կմաքառեմ, համոզված որ ատով կինը կը կորսնցնե քան կը շահի իր շնորհին մեջ որ յուր կոչումն է», գրում է, որ «Ջոհրայի գրական ստեղծագործության մեջ այդ թեզը մերթ քարոզվել է, մերթ՝ մխտվել»⁷:

Ջոհրայյան հրապարակախոսությունն, առհասարակ, առանձնացնում է ազգային և հասարակական կյանքին առնչվող բոլոր խնդիրների քննությունը գիտականացնելու անհրաժեշտության շեշտադրմամբ: «Արևելքը կազմող ոյժերը մասամբ այսօր անջատուած են առանց շեղելու իրենց նպատակէն, Հայրենիքի, Մասիսի մէջ շարունակելու միասին սկսուած վաստակը. եւ իրարու մօտ բայց ոչ իրարու դէմ հանելով իրենց պէսպէսիութիւնը, զատ թերթի մէջ ու ինքնագլուխ մնալուն համար լաւ եւս ճանցնալով հանրային խնդրոց հոգածութեան պէտքը, եւ օր օրի ալլափոխառող գիտութեանց ու գրականութեան հետամտելու, ճշմարտութիւնը ամենուրեք փնտռելու հարկը» (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ.) (Ե, 142):

Ակներևաբար, Ջոհրայն առաջադրում է հարցադրումների մասնագիտական քննություն և ուսումնասիրություն, ինչի անհրաժեշտությունը հայ

մտավորականության շրջաններում, ըստ Ձոհրապի, դեռևս բավարար չափով չի գիտակցվում: «Մենք մասնագիտությունը կ'արհամարհենք, մասնագիտությունն՝ սահմանափակ միտքերու կը պատշաճի միայն և հայկական համճարն ազատ կը պահանջէ թոյլ ու ասպարեզ» (Ե, 64), - դառը հեղձանքով ընդգծում է նա:

Այս մտահոգությունն առավել շեշտված ձևով ի հայտ եկավ կանանց ազատության, հայկական ֆեմինիզմի և առհասարակ ֆեմինիզմի զոհրապյան ըմբռնումներում՝ հարուցելով ժամանակի մտավորականության մեծ մասի տարակուսանքը և մերժողական կեցվածքը: Տարածայնությունները, Ձոհրապի ուսումնառության առավել գիտականացված աստիճանի հարաբերությամբ, կարծում ենք, հիմնականում արդյունք են հակադրվողների կողմից մասամբ պահպանողական ավանդական «հայկաբանության», մասամբ՝ լուսավորական իմացաբանության շրջանակները չհաղթահարելու: Արձագանքելով հայկական ֆեմինիզմի ջատագովներին՝ Ձոհրապն ընդգծում էր, որ այդ խնդրի ճանաչողությունն ու քննությունը դուրս է պատմաբանասիրական հումանիտարիզմի շրջանակներից՝ վերստին շեշտադրելով, որ «իմաստասիրական ամենաբարձր խնդիրների» քննությունն անհրաժեշտ է դուրս բերել հայկաբանության շրջանակներից և մասնագիտական հետազոտության ու գնահատության ենթարկել: Այս հարցում Ձոհրապին համակարծիք է Ե. Օսյանը՝ վկայելով, որ. «Մեր մեջ «քաջ» հայկաբանները ողորմելի գողներ եղած են միշտ»⁸:

«Իգական սեռի իրավահավասարութեան խնդիրն իսկապես իրավաբանական փիլիսոփայութեան (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ.) կը վերաբերի եւ փափագելի է, որ այդ գիտութեան հմուտ անձ մը ձեռք առնուր այս կարգի կարևոր հարց մը» (Ե, 63): Մակայն ժամանակի արևմտահայ իրականության մեջ բավական էր «քաջ հայկաբան մը լինել գիտական բոլոր ծանօթութեանց տէր համարուելու համար», սահուն ոճի և ներդաշնակ բառակազմությունների գաղտնիքներն իմանալը բավական էր «իմաստասիրական ամենաբարձր խնդրոց վրայ դատաստան ընելու համար»:

Ի դեպ, Տյուսաքի «Մայտա» վեպում արծարծվող կանանց էմանսիպացիայի գաղափարների կապակցությամբ նմանատիպ ըմբռնումներ էր առաջադրում Հակոբ Պարոնյանը. «Այս խնդիրները լուծելու համար գավելշտական հողվածներ գրելն, դաշնակ զարնելն, լրագիր կարդալն, գեղեցիկ ոտանավորներ հյուսելն բավական չեն, պետք է նախ երկրին օրենքներն ճանաչել, կանանց կրթության համեմատ օրենք խմբագրելու համար հարկ եղած գիտություններով օժտված ըլլալ (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ.) և այլն, և այլն, և այլն»⁹ (5, 246):

Այդ «հարկ եղած գիտությունների» իմացության և ուսումնառության տեսանկյունից է Ձոհրապը դիտարկում հարցադրումը, որը «դուստոտութեան շավղին մեջ հազիւ թեակոխող մեր ազգին համար» (Գ, 54) իղի է

վտանգավոր հետևանքներով և հիմնավորում, որ կնոջ իրավունքի մասին սխալ պատկերացումները կարող են կործանարար և աղետաբեր լինել ազգի ընտանեկան և բարոյական պատվի համար: Քանզի ազատության և իրավունքների հավասարության ձգտող կանայք դառնում են «մեղապարտ բնութեան դեմ որոյ օրենքներն ուտնակոխ ընել կը ջանան, մեղապարտ մարդկութեան դեմ որոյ պարտադրութիւններէն կը խուսափին» (Գ, 65): Նա նաև հիմնավորում է կնոջ և տղամարդու իրավունքների ու պարտականությունների վերաբերյալ սեփական տեսակետները, որոնք սոսկական չեն, ունեն գիտական, իմաստասիրական որոշակի հենք և սերվել են երևույթի ճանաչողության առավել խորացված գիտական, իմաստասիրական համատեքստից: Ինչպես ասվեց, 19-րդ դարում իմաստասիրական և գեղարվեստական մտածողության մեջ անհատի ներաշխարհը և վաքագիծն արդեն բացահայտված էր իր էական, հիմնարար համարվող «բնութեական», «կենսաբանական» պատճառակիրներով: Չոհրապեյ իմացության այդ դիտակետից է մերժում «կանանց ընկերական կացութեան համար» բողոքող վեպի դյուրյները: Նա բացատրում է, որ իրավունքի մասին սխալ և ծայրահեղացված պատկերացումը կարող է պարտականությունները մոռացության մատնել, ինչը հղի է աղետաբեր հետևանքներով ընտանեկան կյանքի ներդաշնակ կազմակերպման համար:

Չոհրապեյի հայացքներում հարցի գիտականացման երկրորդ ելակետը հետևյալն է. կնոջ դերի «անհավասարության» հանգամանքն ունի ոչ թե պատմական, ինչպես հնչեցնում են լուսավորիչները և ֆեմինիզմի տեսաբանները, այլ՝ բնութեական պատճառաբանություն: «Եւ միթէ ի՞նչ են իրաւունք՝ եթէ ոչ օրինաց վայելումն. եւ օրենքն անհատի մը էական բնութեան պարտի համաձայնիլ միշտ, ինչպէս կը գրէ Մօնդեսքիտօ» (Գ, 67): «Մայտա»-ում քարոզվող իրավահավասարության պահանջն, ըստ նրա, անհիմն է, քանի որ տղամարդը առավել զորավոր է կնոջից ոչ միայն ֆիզիկապես, այլ՝ մտավոր կարողությամբ, աշխատանքակցությամբ, բնույթով. եթե կինն ի բնե ունենար այն հավասարությունը, որ պահանջում է, իր դիրքը վաղուց ձեռք բերած կլիներ. «կնային բնութիւնն է որ պարզապէս նորա (կնոջ - Մ.Գ.) իրաւունքն եւ գոյութեան պայմանները կը ճշդէ» (Գ, 55) (ընդգծումը մերն է - Մ.Գ.): Կնոջ նախասահման և տղամարդուն ոչ հավասար կարողություններն են պատճառը, որ կինն օտարական է «քաղաքակրթութեան այն հսկայ շէնքին որ այր մարդն իւր արիւնունով, իւր քրտամբը կառուցած է», որ մարդկային հանճարի արտադրած բոլոր հրաշալի գոյտերի մեջ կինը դեռ իր բաժինը չունի: Ըստ Չոհրապեյի, առայժմ վաղահաս և անիրավ կլինի բացարձակ իրավահավասարությունը տղամարդու և կնոջ համար:

Չոհրապեյ նախ անհիմն է համարում «Մայտայի» մեջ քարոզված հավասարության պահանջը, ապա՝ զգուշացնում, որ կանանց սիրային

զգացմունքները լույս նրանց պարտքն ու իրավունքը հռչակելը կհանգեցնի բարքերի ապականության և ընտանիքի ալյասերման: Ի վերջո ո՞րն է Ս. Տյուսաբի՝ կանանց համար պահանջած ազատության մպատակը, օգուտը. «Եթե Մայտայի կյանքը քննենք՝ չենք կրնար ըսել, որ իր ազատութիւնը գործածած լինի այնպիսի մը մպատակի մը յորմէ իր ազգն կամ մարդկութիւնը օգտուի:

Աղքատ կանանց համար գործատուն մը բանալու փափաքն բաւական չէ աշխատութիւն մը ապացուցանելու: Ընդհակառակն կը տեսնենք որ իր բոլոր ազատութիւնը, կարողութիւնը իւր զգացմանց միայն յատկացուցած է (ընդգծումները մերն են - Մ. Գ.)» (Գ, 58):

Չոհրապը, Կանտի հետևողությամբ, շեշտված մախամեծար վերաբերմունք ունի բարոյական պարտքի (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ.) սկզբունքի գիտակցման հանդեպ. «Կնոջ բոլոր ընկերական կեանքը իւր ամուսին հաւատարմութեան խոստման մէջ կը կայանայ եւ այդ ուխտին դրժուիլը իւր մեծագոյն ոճիրն է» (Գ, 59), մինչդեռ Տյուսաբը, սերը հռչակելով կնոջ սրտի միակ առաքինությունը, դատապարտում և մախապաշարումներ է համարում օրենքները, կրոնը, ավանդույթները: Չոհրապը «փրկարար» ու «պահպանող» բնութագրիչներն է ընտրում այն «մախապաշարումների» համար, որոնք են կրոնը, օրենքը, բարոյականությունը, պատիվը, և որոնք ապահովում են հասարակության անդորրն ու սանձում կրքերը: Այս ներհակ բևեռների միջև ծփացող սկյռ զգացմունքի ազատությունը կնոջը կարող է մղել առաքինությունից մինչև ոճրագործություն, դուրսագնությունից մինչև նվաստացում: Ուստի, խիստ և աններող ձայնի արձագանքը կարող է միայն փրկարար ներգործություն ունենալ և ոչ թե կնոջ՝ ընտանեկան պատվի դեմ գործած մեղանշումների ջատագովությունը, որով ներկայանում է «Մայտա» վեպը:

Կնոջ դերի վերաբերյալ Չոհրապյան կոնցեպցիան, որ հիմնավորված է իր երապարակախոսական հողվածներում («Մայտա», «Ֆարսույկի մը պետքը կա», «Ինչո՞ւ էրիկ մարդիկ չեն ամուսնանար շատ ուսյալ աղջիկներու հետ», «Մեր աղջկանց վարժարանները»), արժանացավ ամենատարբեր որակումների ու բնութագրումների, զարմանքի ու զայրույթի, չհասկացվածության ու թերագնահատման թե՛ ժամանակակիցների, թե՛ հետագա ուսումնասիրողների կողմից: Չոհրապագիտության մեջ, եթե կան խնդրո առարկաներ, որոնց շուրջ (վերլուծությունների որոշակի փոփոխակներով) գրեթե բոլոր ուսումնասիրողները համակարծիք են, ապա դրանցից մեկը կնոջ ու նրա դերի նկատմամբ Չոհրապի տեսակետներն ու ըմբռնումներն են: Չոհրապի ճանաչողական դրույթների և առաջադրումների հանդեպ հայտնի դիրքորոշումները փորձենք դիտարկել ոչ այնքան հարցի տեսական ըմբռնումը խորացնելու, որքան ընդհանուր պատկերա-

ցում ստեղծելու գոհրապագիտության կողմից տվյալ խնդրի յուրացման բնույթի մասին:

«Տիկին Տիտուսաբ, մեզի համար նոր գաղափարի մը առաջնորդը հանդիսանալ կը նկատեր այդ թուականին, հրատարակելով այդ վարդապետական վեպը, որուն նպատակն էր ջատագովել կիներու հաւասարութիւնը ու ազատագրութիւնը: Զօհրայ որ մինչեւ վերջը չհաշտուեցաւ այս գաղափարին հետ և անմահ հաստատամտութեամբ մը զայն պախարակեց, համբաւ շահած գրագիտուիին դէմ ասպարէզ եկաւ, երբ գրեթէ բոլոր լրագրական աշխարհին մէջ քաջալերիչ ու գովասանական տողեր կը նուիրէին անոր...»¹⁰: «Ամէնէն շատ զինքն գրադեցուցած ըլլալ կը թուի մարդկային ընդհանուր դէմքերէն կինը, այն անծանօթ ու խորհրդաւոր էակը որուն բազմազան գաղտնիքներուն թափանցել շատեր նկատած են և չեն յաջողած: Զօհրայ մասնաւորապէս աշխատած է ներկայացնել կինը իր ժխտական դերովը և կարծես անելի ատելի քան թէ սիրելի էակ մը կ'ստեղծէ»¹¹: «Կիներու մասին իր յայտնած կարծիքներն գուցէ իր ամէնէն անկեղծ համոզումներն են սկիզբէն մինչև վերջը: Այս համոզումը իրեն էլ ամբողջութեամբ ըլլալ կը թուի իր կեանքովը, - իր ապրող կեանքով: Անկախ իր ճանշցած կին - տիպարներէն է որ ընտրած է իր վեպերուն հերոսուհիները, և դժբաղդութիւն մըն է իրապէս որ իր ճամբուն վրայ՝ չէ հանդիպած այն միւս կիներուն (ընդգծումները մերն են - Մ. Գ.) զորս Միպիլ կը բաղձար իր հոյակապ գրչին տակ յատկապէս յայտնաբերուած տեսնել, ապագայ սերունդներու ստույգ գաղափար մը սալու համար ԺԹ-Ի դարու Հայուհիներուն նկատմամբ»¹²:

Այսօրինակ դիտարկումն, անկասկած, միանգամայն թերի է և պարզունակ Զօհրայի աշխարհայացքի, անհատի՝ որպէս կենսաբանական միավորի ըմբռնման հարաբերութեամբ: Զօհրայագետն, ըստ երևույթին, չի ընկալել իրողութիւնը, հեղինակի աշխարհայացքի իմացաբանական ակունքներին անտեղյակ լինելու և համապատասխան ուսումնառութեան չունենալու պատճառով: Մեռերի բնական, մախասահման կենսաբանական տրվածքը Զօհրայի հայացքներուն չի ենթադրում կանանց էության մահն երկրեւոյ բաժանումներ ու բարոյական, հոգեբանական դուալիզմ: Զօհրայը ժամանակի գիտություններից և իմաստասիրական աշխատություններից ուսումնասել էր, որ կնոջ (նաև այլ մարդու) էությունը շարժող մախադրյալները, լծակները ոչ թէ նրա բարոյական ըմբռնումների, այլ կենսաբանության ոլորտում են՝ անկախ ազգությունից և քաղաքակրթվածության աստիճանից: Ի դեպ, այս արմատական ըմբռնումը հիմնականում բացակայում է ստորև ներկայացվող գրեթէ բոլոր գոհրապագետների հետազոտություններում:

Հրանտ Ասատուրը, հանդես գալով «Մայտա» ֆեմինիստական վեպի ջատագովութեամբ ու պաշտպանութեամբ, գրում է. «1883-ին հրատարակո-

ւեց Մայտան, իմաստասիրական վեպ մը, որ իր յուզած ընկերական խնդիրներով մեծ աղմուկ հանեց գրական հրապարակին վրայ: Զօհրապ յարձակուեցաւ Մայտաի դէմ, եւ Պէրպէրեան ասպետօրէն (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ) պաշտպանեց վիպասանուհուն *Երկրագունդի մէջ*¹³:

Ի դեպ, ժամանակի մտավորականությունը ոգևորությամբ է արձագանքում Տյուսաբի ֆեմինիստական գաղափարներին: «Եւ ոչ մի գիրք մ'այնքան աղմուկ յարուցած էր որքան յարոյց Մայտան: Համերք անգամ լեզու ելան՝ որպէս հրաշատեսիլ նորանշան երեւոյթի մ'առջեւ՝ յայտնելու համար իրեց զարմանքն եւ իրենց զարմացումն»¹⁴: Այսպէս, տեսաբանը, շեշտված ջատագովությամբ խոսելով «Մայտաի» գաղափարական ուղղվածության մասին, հատկապէս կարևորում է կնոջ իրավունքների շեշտադրումները: «...Երբ Մայտան երեցաւ, հարցուցին շատեր, թէ Ժողով Սանէ՞ն թարգմանուած էր, թէ *Էնտիանայի* ու *Լեյխի* հեղինակին մէկ անտիպ գո՞րծն էր, ա՛յնքան փայլ ունէր այդ վիպասանութիւնն եւ ա՛յնքան բարձր իմաստասիրական եւ ընկերական յավակնութիւն... Վեր ի վայր ընելու կոչուած էր այդ գործն ըզ Հայ ընկերութիւն: Յայն օր կանայք ուսած էին թէ պարտիք ունին. Մայտա կը գռչէր Հայ կնոջ. «Պարտիք ունիս, Հայ կին, այլ մանաւա՞նդ իրաւունք»: Իրաւունք ինչի՞. - լուսոյ, սիրոյ, կենաց՝ ի մի բառ»¹⁵:

Ուշ շրջանի վերլուծողները նույնպէս չեն կռահել երևույթի խորքային շերտերը: «Լրագրական վիճաբանութեան, հակաճառութեան դասական դարձած օրինակը արդեն տուաւ, երբ հրապարակ կ'ելլէր՝ այն ատեն դեռ շատ երիտասարդ, հազիւ քսաներկու տարեկան, Սրբուհի Տիւսաբին «Մայտա» ֆեմինիստական վեպին հրատարակութեան առթիւ: Զոհրապին հակառակ արտահայտուեցաւ եւ այս վիպասան կնոջ գաղափարները պաշտպանեց՝ Ռեթնո Պէրպէրեան, Հրաչեայ ծածկանումով: Այդ շրջանին անգամ, Զօհրապ ասքերալիստ թէզ մը (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ) ձեռք առած էր, նոր արթնցող ժողովուրդ մը՝ Պոլսոյ հայութիւնը, Եւրոպան կ'ընդօրինակէր:

Ըստ երեւոյթին ֆեմինիզմը. Զոհրապ պէտք էր՝ նայելով իր առաջադիմութիւնը սիրող բնութեան, զայն պաշտպանէր. բայց, ընդհակառակը, անիկա սկսաւ բուռն կերպով քննադատել ֆեմինիստ շարժումը, որովհետեւ կինը կը նկատուի պարզապէս յետադիմութեան, նախապաշարումի, մոլեգնութեան կողմնակից ու պաշտպան: Այլ կերպ կարելի չէ բացատրել իր ելոյթը այս մասին»¹⁶:

«Երբ հարցը վերաբերում է կանանց, ...Զոհրապը ընկնում է զարմանալի հակասության մեջ, գնահատելով այն կինը, որ ուսյալ չէ»¹⁷,- գրում է խորհրդային ժամանակների տեսաբանը:

Փոքր-ինչ դրվատական, սակայն ոչ խորքային բացատրություն է հետևյալ ըմբռնումը. «Զօհրապին ըմբռնած կինը աղետոք պէտք է մնայ

միշտ՝ ժպտելու համար ասոր անոր երեսին: Իրեն համար լկրտած խնդրօք մը անելի արժէ քան ամենապարկեշտ բայց կախ երես մը: Ասիկա ամէն արուի հակումն է իրապէս, բայց քիչեր պիտի ունենան Չօհրապի անկեղծութիւնը՝ ելնել պռռալու զայն աշխարհի երեսին»¹⁸:

Թերևս, զոիրապայան ընկալումներին ավելի անմիջական և ինքնաբոլիս արծագանքեց Չապկ Ասատուրն՝ անկեղծորեն խոստովանելով. «Չօհրապ քերես այն գրագէտն է որ ամէնէն անելի տպատրութիւն գործած է վրաս: Ասոր պատճառը շատ պարզ է. մենք, կիներս, անելի կը յիշենք զմեզ հարուածողները քան զմեզ փայփայողները, որովհետև փայփայանքի վարժուած ենք արդէն, և Չօհրապի գրականութիւնը ճշմարիտ հարուած մը տուած է իմ հաստատ ու միամիտ հաւատքիս՝ կնոջական արժանապատուութեան և կանացի սրբութեան մասին»¹⁹ (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ.): Չապկ Ասատուրը, չբացցնելով իր հիացմունքը Չօհրապի նորավեպերի արվեստի հանդէպ, կնոջ էութեան ըմբռնման հարցում մասամբ դավանում էր դեռևս ավանդական պատկերացումներ, որոնք որոշարկվել էին ընտանիքի հանդէպ կնոջ պարտականություններին հավատարիմ մնալու ավանդական նորմատիվ, համանշանակ ըմբռնումներից և որոնք տարբերակում էին առաքինի ու ոչ առաքինի բնութագրիչներով:

Ըստ էութեան, գնահատության նշված չափանիշները բխում են ավանդական մտախառնվածքից ու բարոյականության արժեքային համակարգից: Ի վերջո, կնոջն իդեալականացնող ռոմանտիկ գրականությամբ սնված և կնոջ մասին իր պատկերացումները մշակույթի այդ համատեքստից համադրած մտափորական հայտնուն անծանոթ էին գեղարվեստի բնապաշտ դարոցի և կամապաշտ իմաստասիրության ըմբռնումները մարդու ու սեռերի փոխհարաբերության մասին:

Ի դեպ, եվրոպական ռոմանտիկական վիպասանության և քնարերգության մեջ կնոջ իդեալականացումը պայմանավորված է ոչ միայն պատմական, այլ նաև՝ էթնոհոգեբանական գործոնով: Ամերիկյան ընտանիքի մասին գրելով՝ տեսաբանը նշում է. «Ամերիկյան ընտանիքում հազվադեպ կհանդիպեք իր երեխաների մոր հանդէպ ամուսնու վատ վերաբերմունքին, ինչը եվրոպական ընտանիքներում հանդիպում է յուրաքանչյուր քայլափոխի: Բայց մյուս կողմից՝ հարգանքը կնոջ հանդէպ չի վերածվել նրա նկատմամբ ստրկական երկրպագության, ինչպես ռոմանական ժողովուրդների մոտ, որոնք կնոջը դարձրին ինչ-որ կոռւք, որին հարկ է մոտենալ կրոնական երկյուղածությամբ: Ամերիկացիների գիտակցության մեջ խորապէս արմատավորվել է մայրության (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ.) մեծագույն նշանակության գիտակցությունը մարդկային սեռի համար»²⁰:

Ի դեպ, սեռերի նախասահման կոչվածության ըմբռնումից է բխում Չօհրապի արհամարհանքը ռոմանտիկական մշակույթով կյանքի կոչված պատկերացումների հանդէպ. «Դեռևս կը յիշեմ յօդուած մը՝ յորում կինն

իրը աստուած կը դաւանուէր: Այս շարժման դէմ կը կանգնին ես, այս հոսանքներուն դէմ կը մաքառին ես. ալ կը բաւեն այն պարահանդէսի խօսակցութիւններն որք իմաստասիրական խորհրդածութեանց ձեւով կը հրատարակուին. գլուխնիս ուռեցաւ մտիկ ընելէ որ կինն մարդէ գերազանց որ է. թէ դրական փիլիսոփայութիւնն շատոնց ի վեր հանրացուցած է այս ճշմարտութիւնն. թէ պաշտուելու նախասահմանեալ է կինն, թէ նորա ուրքին փոշին լինելն երջանկութիւն մ'էր եւ պիտի լինի, եւ թէ քաղաքակրթութիւնն նորա ժպտն պարտէր գեղեցիկն ու ճշմարիտն ուսանիլ: Գծով ու նուաստ խնկարկութիւններ...» (Գ., 68): Մեկ այլ առիթով Ջօհրապը գրում է. «Այրերը կնոջ համար մասնաւոր փափկանկատութիւն մը ցոյց տալու պարտաւոր չեն կարծեր. տկարութիւն մը չենթադրէ՞ր զիրենք ազատ ու զերծ պահել ամէն խստութիւններէ, մինչդեռ կիները ամենէն շատ ունին դիմադրելու ոյժը եւ ամենէն տոկուն խառնուածքը» (Բ., 395):

«Այն միջավայրին մէջ, ուր ապրած ու դաստիարակուած եմ,- գրում է Ջապել Ասատուրը,- այն շրջապատին մէջ ուր անցուցած եմ մանկութիւնս և երիտասարդութեանս մէկ մասը, սա համոզումը ներշնչած եմ ինծի թէ՝ Ջօհրապին հերոսութիւնները մասնաւոր դանակարգի մը կը պատկանին, որոնք իրատուք չունին պատուաւոր մարդոց սիրոյն և յարգանքին: Կրնաք երեւակայել իմ շուարտսն, անոնց քացարձակ աստուածացումը տեսնելով՝ ամէն հիացման ու յարգանքի արժանի մեծ գրագէտի մը գրչին տակ: ...Ի գուր ժամանակակից գրագէտները կը ջանային տարահամոզել զիս իմ աղանդիս մէջ, և ջրել հաւատացեալի խորունկ դաւանանքս, ըսելով թէ իմ ճանչցած կիներս ռոմանթիկ գրականութեան կը պատկանէին, թէ նորաձեւութենէ ինկած էին իրենց տունին-տեղին փարած, յալիտեմական սիրոյ մը կապուած կիները, անձնուիրութեան և պարկեշտութեան հերոսութիւնները, որոնց տիպարը ճանչցուած է մասնաւորապէս Հայոսիին: ...Եւ չենք կրնար համոզուիլ որ իրապաշտ գրականութիւնը մեր մէջ մուտ գտած օրէն՝ անհետացած ըլլան մտքի և սրտի (ընդգծումը մերն է - Մ. Գ.) տէր կիները, տեղի տալով անոնց որոնք իրենց ֆիզիքական շնորհներովը միայն կոչուած են ընտանեկան և ընկերային կեանքը յեղաշրջելու: Ջօհրապին նորավէպերը սակայն ասիկա հաստատելու բնոյթը ունին:

Դիտեցէ՛ք. իր քառասունէ աւելի նորավէպերուն մէջ՝ չկայ մէկ կին մը գոնէ որ ուղղամիտ, պարկեշտ և սրտով ու մտքով հաւատարիմ մնացած ըլլայ իր սիրոյն: ...Աւելորդ է կարծեմ խօսիլ ...նորավէպերուն մէջ յիշուած այն կիներուն վրայ, որոնք բարեբաղդաբար հագուագիւտ ցուցանքներ են մեր ազգին մէջ, և սակայն իրենց անբարոյականութեամբ ոչ միայն չեն զգուցներ զինքը (Ջօհրապը - Մ. Գ.), այլ երբեմն կը հիացնեն իսկ:

...Բայց Ջօհրապը գերազանցապէս կանանց գրագէտն է, ան որուն գրչին տակ պիտի ուզէինք անմահացած տեսնել Հայ կինը իր դարաւոր առաքինութեան դերին մէջ. իր նորավէպերը այսօրուան չեն վերաբերիր

միայն, ապագայինն են անոնք, և եռանդագին պիտի բաղձայինք որ դարեր ետքը, այդ հոյակապ յուշարձաններուն մէջ՝ ապագայ սերունդները իր հերոսութիւններէն տարբեր կիներ ալ գտնէին, ստոյգ գաղափար մը կազմելու համար ԺԹ-Ի դարու Հայրիւնային նկատմամբ»²¹։ Այս պարագայում ևս հայ գրագիտութիւնը կնոջն ընդունում է որպէս բանական և զգացմունքային, մտքի և սրտի էակ՝ նրա առաքիլութիւնը պայմանավորելով այդ նախադրյալներով։ Մինչդեռ Ջոհրապը Ռուստոյի և Շոպենհաուերի հետևողութեամբ, մարդու վարքի և հոգեբանութեան պատճառակիրները պեղում է կենսաբանութեան ոլորտում։

Նույնչափ վերապահումներով և մակերեսային քննութեամբ է հարցը դիտարկում հետագա գոկրապագետը, ով Ջոհրապի հակաֆեմինիստական կեցվածքը բացատրում է նրա անձնական վերաբերմունքով, հակակրանքներով ու համակրանքներով։

«Իր արուեստի գործերէն մերս՝ Ջոհրապ կ'առնէ կեանքը, կինը, տղամարդը, մարդիկը, առ հասարակ, ինչպէս որ են։ Հո՛ս է իր իրապաշտ գրականութեան ըմբռնումը։ ...Տարբեր է հարցը իր լրագրական յօդուածներուն համար։ Հոն՝ ուղղակի կը ներկայացնէ, կը պաշտպանէ, կը բացատրէ, կը հիմնէ իր դասանանքը, իր անձնական գաղափարները։ Ջոհրապ չեղաւ ֆեմինիստ մը՝ իր դարուն ըմբռնումովը. բայց և չեղաւ ալ կինը ստրկութեան մէջ պահել ուզող մը։ Յետադէմ մը չէր, ո՛չ ալ պահպանողական միտք մը։ Ընդհակառակը։ ... Ջոհրապ յառաջադիմական, ու քերես ալ մեր ամենէն յանդուգն ու անկեղծ գրողը եղած է։

Անշուշտ իր բոլոր տեսակետները՝ կնոջ ընկերային կացութեան մասին կարելի չէ ընդունիլ, ոչ իսկ կարդալ առանց վիճաբանութեան։

...Ջոհրապ բուռն, ծանր քննադատումներ ունի կնոջ դէմ։ Իր գաղափարները՝ առ նուազն կնոջ արժէքին նկատմամբ, անիրաւ եւ անհիմն են։ Աւելի շատ՝ այսօր։ Եւ ասիկա զարմանալի, մանաւանդ հակասական կը թուի Ջոհրապին կողմէ, որ ազատամիտ, յառաջադիմական եւ անմախապաշար միտք մըն է, իր երիտասարդ տարիքէն սկսած»²² (ընդգծումները մերն են - Մ. Գ)։ «Երիտասարդ Ջոհրապին խստութիւնը կնոջ հանդէպ, ատելութեան հասնող այս խստութիւնը կնոջ զգացումներուն եւ միտքին հանդէպ, ծնած է իր ներսը, ուրեմն, իր այն գլխատր համոզումէն՝ մանաւանդ, որ կինը «յետադիմական շարժումներու հետ կ'անձնաւորուի միշտ», եւ ան մղեւտանդութեան կուսակից է՝ ինչ որ հաւատքի ազատութիւնը կը քարոզուի»²³ (ընդգծումները մերն են - Մ. Գ)։ Պարզունակ ընկալում է։

Հետագայում նաև շատ գոհրապագետներ տարակուսանքով մերժեցին կանանց խնդրի առնչությամբ Ջոհրապի ելույթները՝ նրանցում արտահայտված տեսակետները որակելով աշխարհայացքի հակասություններ։ Այդ գրությունները «կնամեծար ու ազատասեր շրջանակներու մեջ ինչ խոր զարմացում, չըսելու համար ապշություն, պատճառեցին»²⁴։

Արսեն Տերտերյանը իրողությունը բանաձևեց որպես «աշխարհայացքի սայթաքում», այն հակասություններից ու «քացեերից», որոնք հատուկ էին Ջոհրապին: Եվ այդ հակասություններից մեկն, ըստ գրականագետի, Տյուսաբի վեպի առիթով արված այն դատողություններն են, համաձայն որոնց, կնոջ դերը սահմանափակվում է ամուսին և մայր լինելով, որ կինը տղամարդու թշվառության աղբյուրն է, նրա թռիչքի կաշկանդողը, որ քաղաքակրթության պատմության մեջ կինը դեր չի ունեցել, և վերջապես կնոջ համար բարոյակրթություն է հարկավոր և ոչ՝ կրթություն²⁵:

Արսեն Տերտերյանը բազմաթիվ ինքնատիպ և դիպուկ բանաձևումների հետ, հետևողականորեն հակված է բարձր արվեստի նախապայման համարել սոցիալական բովանդակությունը: Մեթոդաբանական այդ դիրքերից մերժվում կամ թերություն է դիտվում Ջոհրապի երկերում առկա «նատուրալիստական բիոլոգիզմը»: Նա նշմարում է Ջոհրապի նորավեպերում նաև «ժառանգականության գերագնահատում, ասես, Ձուլայի «Էքսպերիմենտալ ռոմանի» ռեցեպտով գրված: Նման դեպքերում նրա մոտ բացակայում է ռեալիզմի ընդհանրացնելու ուժը, մասնակի ֆակտի մեջ սոցիալական իմաստը նշելու կարողությունը»²⁶: Տերտերյանը, սոցիոլոգիական իր ըմբռնումները բացարձակացնելով, հանգում է շեշտված ծայրահեղության, կարծելով, թե իբր «կանանց մասին ունեցած հայացքի միակողմանիության» պատճառով է, որ «Ո՛չ մի կնոջ նա (Ջոհրապը - Մ.Գ.) չի ներկայացրել հասարակական աշխատանքի բնագավառում. կնոջ տիպը նա տվել է անճանկան սիրո և հաճույքի մտահոգություններից և նկատառումներից ելնելով»²⁷: Ոչ իրական սկզբի վրա դիտարկելով հեղինակի աշխարհայացքը՝ անվանի գրականագետն իր ընդհանրացումներում հանգում է ճշմարտությանը չմոտեցող գնահատումների:

Մեջբերումների այս շարքը կարելի է համալրել բազմաթիվ այլ հեղինակների դիտարկումներով, որոնք սակայն հիմնականում արտացոլում են երևույթի արտաքին շերտը միայն՝ չբափանցելով բուն էության մեջ: Առավել ևս, մակերեսային հնչելություն ունեին Տյուսաբի առարկությունները, երբ իր առաջադրած ֆեմինիստական գաղափարները մերժելը պատճառաբանեց ըմբռնելու անկարողությամբ: «Երբ ՄԱՅՏԱՆ երեցաւ, այր մարդկանց շատերն յուզուեցան սաստիկ, եւ ոմանք էլ գայթակեցան: Սակայն կան այնպիսի գաղափարներ գորս մտքերը՝ տակաւին հասուն չ'ըլլալով, դժգոհութեան զգացմամբ մի կ'ընդնշմարեն հազիւ հազ, եւ զանոնք ըմբռնելու կարողութիւն չ'ունենալով՝ կը բողոքեն անոնց դէմ յաջորդ դարուց թողնելով զանոնք ուսումնասիրելու հոգը»²⁸:

Վերոհիշյալ տեսակետների և կարծիքների վերաշարադրումից ակնհայտ է, որ վերլուծություններն ու մեկնաբանությունները (որոնց հեղինակները կամ համակարծիք են Ջոհրապին, կամ չեն կիսում նրա տեսակետները) գլխավորապես հիմնավորվում են սոցիալ-պատմական, հասարա-

կական, կենցաղային, մարդասիրական, անձնական ու այլ բնույթի պատճառակիրներով: Մինչդեռ անհրաժեշտ է կանանց խնդրի վերաբերյալ Ձեռնարկի հայացքները բնապաշտ ճանաչողության որոշակի հայեցակարգի շրջանակներում համակարգել և ամբողջացնել:

«Այս կյանքի բոլոր հորինումները կը քայքայեն մեկիկ, մեկիկ, շիղերը կը զննեն, երակները կը բանամ ու ինչ որ անհմար կը թվի ձեզի, իր հոգին կը գտնեն ու կը վերլուծեն», - գրում է Ձեռնարակը՝ համոզված լինելով, որ մարդու հոգեբանության և վարքի արմատական պատճառակիրները բարոյականության ոլորտում չեն, այլ՝ մարդու կենսաբանական կազմակերպվածության խորքերում: «Հիմք ընդունելով մարդաբանության հիմնարար բանաձևումները, ըստ որոնց Կյանքի մեծագույն նպատակը տեսակի պահպանումն ու վերարտադրությունն է, Ձեռնարակը կարծում է, որ սեռերից յուրաքանչյուրն ունի իր գործառությունը, ինչը պայմանավորում է անհատի բնավորությունը, որից էլ պետք է բխեն նրա պարտավորությունները»²⁹:

Ավելին, նշված հիմնարար գործառություները կյանքի են կոչվում սեռերի փոխադարձ համակեցության համատեքստում՝ արարելով անհատի գոյաբանության դիալեկտիկան:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Ֆեմինիզմի տեսություն և պատմություն, Ե., 1999, էջ 10:
2. Տե՛ս Ֆեմինիզմի տեսություն և պատմություն, Ե., 1999, էջ 371:
3. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 372:
4. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 374-377:
5. Արամ Ալեքսանյանի «Գրիգոր Ձեռնարկի կենսափիլիսոփայությունը», Եր., 1997, էջ 117, աշխատության «Մարդաբանությունը (Մեռ և գործառույթ)» բաժնում հանգամանորեն ներկայացված են սեռի՝ որպես մարդաբանական կարգի գոհրապյան բանաձևումները: Գրականագետի բնորոշմամբ՝ հիմնարար մարդաբանական կարգերը (սեռը, բնավորությունը և այլն) և նրանց առնչվող խնդրադրությունները հիմնականում բացատրվում և ըստ գործառության համակարգվում են Ռուստոյի մարդաբանական ըմբռնումների ներգործությամբ: «Ռուստոյի համամեմությանը նա (Ձեռնարակը - Մ. Գ.) սեռերը դիտարկում է բնության կողմից նախասահմանված կոչվածության և նպատակաբանված կարգավորվածության շրջանակներում»:
6. Գր. Ձեռնարակ, Երկերի ժողովածու չորս հատորով, Հ. Գ, էջ 99, Երևան, 2001-2002 թթ.: Այստեղևտե՛ս՝ մեծատառով կնշվի հատորը, թվով՝ էջը:
7. Ա.Տեղաբերյան, Երկեր, Ե., 1980, էջ՝ 284:
8. «Մանանա», Կ.Պոլիս, 1913, ք. 1, էջ 13:
9. Հ.Պարոնյան, Երկերի ժողովածու, Երևան, 1965, հ. 5, 19 էջ 246:
10. Ա.Ալպոյաճյան, Գր. Ձեռնարակ, Կ. Պոլիս, 1919, էջ 86:
11. Նույն տեղում, էջ՝ 83:
12. Նույն տեղում, էջ՝ 42:
13. Հ.Ասատուր, Դիմաստվեքներ, Կ.Պոլիս, 1921, էջ 159:
14. «Շարժում գրական և իմաստասիրական», 1885, Գ տարի, տետր յոթերորդ, էջ 120:
15. Նույն տեղում, էջ՝ 121:
16. Սո. Շահպալազ, Գր. Ձեռնարակ, 1959, Բեյրութ, էջ 171:

17. Մ.Հյուսյան, Գր. Ջոհրապ, Երևան, 1957թ., էջ՝ 177:
18. Հ. Ավագյան, «Փյունիկ», 1918, ք. 11, էջ 642:
19. Գրական աստվիսներ. Բ.Գր. Ջոհրապի նորավեպերը, Կ.Պոլիս, 1913, էջ 13:
20. Թ. Ղ. Полени, Въ стране свободы, С.-Петербург, 1904, с. 89.
21. Գրական աստվիսներ. Բ. Գր. Ջոհրապի նորավեպերը, Կ. Պոլիս, 1913, էջ՝ 13-19:
22. Մտ. Շահապագ, Գր. Ջոհրապ, Բեյրութ, 1957, էջ 227 - 228:
23. Նույն տեղում, էջ 23:
24. Ա.Ալպոյանյան, Գր. Ջոհրապ, էջ՝ 131:
25. Տե՛ս, Արսեն Տերտերյան, Երկեր, Ե., 1980, էջ՝ 285:
26. Արսեն Տերտերյան, Երկեր, Ե., 1980, էջ՝ 257:
27. Նույն տեղում, էջ 260:
28. Ս.Տյուսար, «Երկրագունք», 1884, ք. 11, էջ 524-525:
29. Ա.Ալեքսանյան, Գր. Ջոհրապի կենսագրիկիստիայությունը, Ե.,1997, էջ 66: