

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Բ
2020



ՀԷ. ՏԱՐԻ

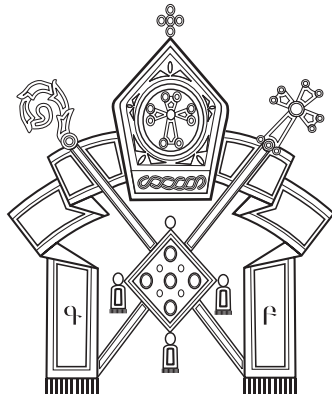
ԷՐԱՄԱՆ

ՊԼՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՐՄԱՆԻՐ
ԱՐԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԼՆ
ՄԵՅՐ ԱԹՈՒՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԼԾԻ

Փ Ե Գ Դ Ե Կ Ե Կ

2020

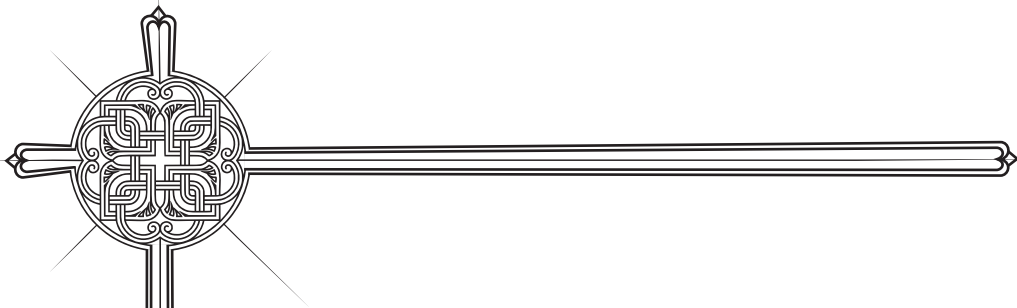
Ս. ԷԶՄԻԼԾԻ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

**ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ**



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրակազմ

Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մադոյեան**

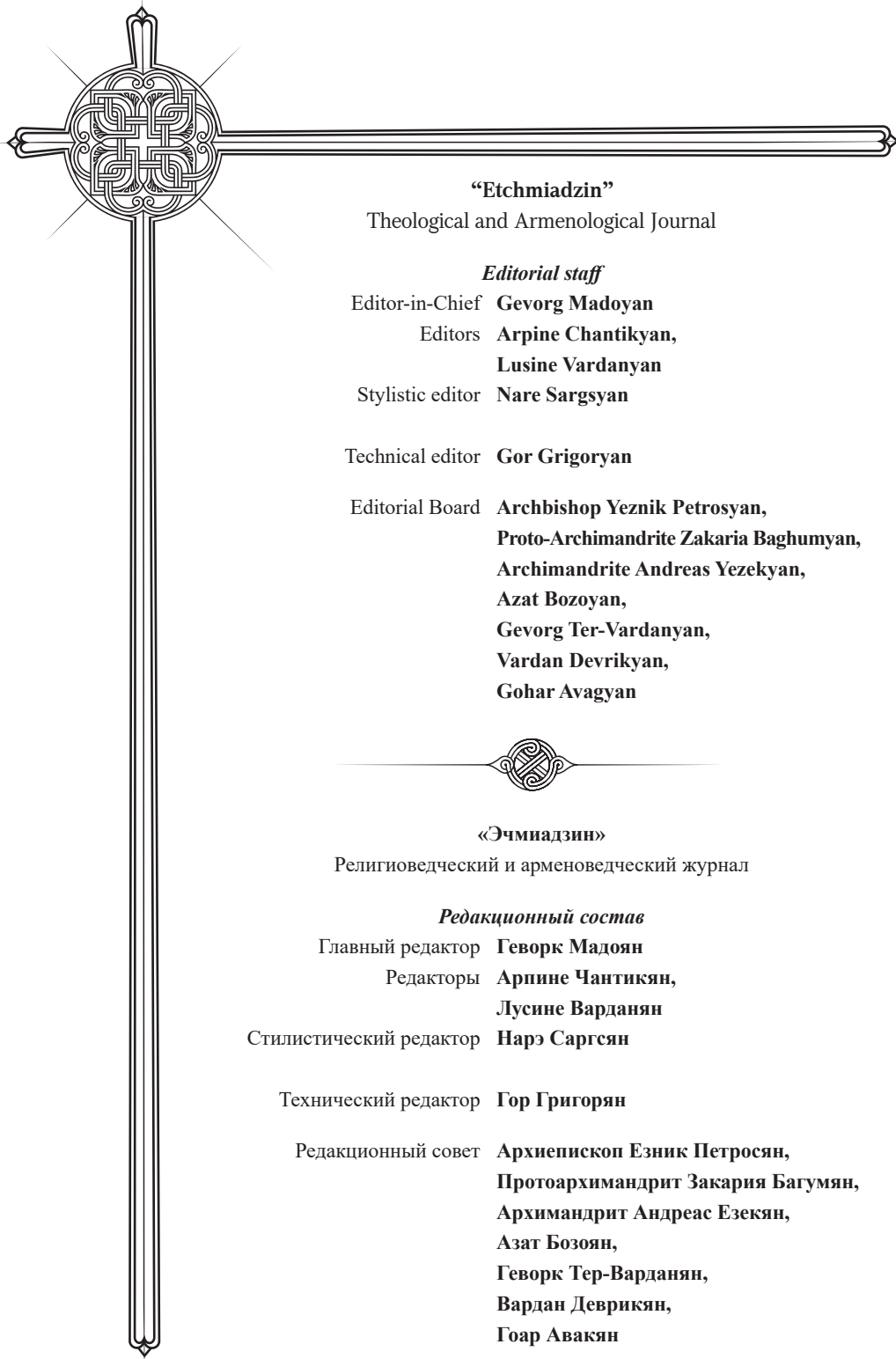
Խմբագիրներ՝ **Արփինէ Զանթիկեան,
Լուսինէ Վարդանեան**

Լեզուառնական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան,
Տ. Չաքարիա ծ. վրդ. Բաղումեան,
Տ. Անդրէաս վրդ. Եզեկեան,
Ազատ Բօզոյեան,
Գեորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դերիկեան,
Գոհար Աւագեան**





“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**

Editors **Arpine Chantikyan,
Lusine Vardanyan**

Stylistic editor **Nare Sargsyan**

Technical editor **Gor Grigoryan**

Editorial Board **Archbishop Yeznik Petrosyan,
Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Archimandrite Andreas Yezekyan,
Azat Bozoyan,
Gevorg Ter-Vardanyan,
Vardan Devrikyan,
Gohar Avagyan**



«Эчмнадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

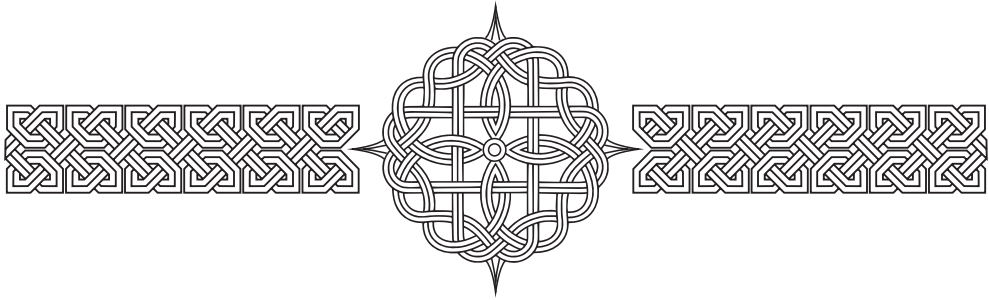
Главный редактор **Геворг Мадоян**

Редакторы **Арпине Чантикян,
Лусине Варданян**

Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Архиепископ Езник Петросян,
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Андреас Езекиан,
Азат Бозоян,
Геворг Тер-Варданян,
Вардан Деврикян,
Гоар Авакян**



ԽՄԲԱՊԳՐԱԿԱՆ

Մենք չգիտենք, թէ ինչպէս լուսացաւ այն մայիսեան առաւօտը... Մենք չգիտենք, թէ ինչպէս արեգակը բարձրացաւ եւ գրաւելով իր դիրքը՝ սկսեց լուսաւորել աշխարհի չորս ծագերը, որ Անդաստանի ժամանակ օրհնել էր Յովսէփ Կաթողիկոսը: Մենք չգիտենք՝ առաւօտն այն սառնաշունչ էր, թէ մեղմ հովիկն անտառի դալարասաղարթ ծառերի եւ նորաբողբոջ ծաղիկների բոյրն էր բերում հեռուններից՝ իր տաք հոսանքով: Մենք չգիտենք եւ չենք կարող գիտենալ, թէ անծայրածիր երկինքն այդ օրն ինչ երանգ էր ընտրել իր համար իբրեւ զգեստաւորում՝ բիւ, լազուր, լաշուարդ, թէ ամպերով ծածկուած արեգակը հորիզոնն ամբողջովին ներկել էր բոսոր՝ այն գոյնով, որ շուտով ողողելու էր դաշտն Աւարայրի:

Եւ մենք չգիտենք՝ արդեօք այս մի օրով էր սկսւում եւ աւարտւում ամեն ինչ, թէ ընդվզման եւ պայքարի սկիզբն աւելի վաղ էր դրուել... Չգիտենք, թէ երբ էր տրուել մեկնարկը... Շահապիւանի ժողովում, թէ մարտակոչով Վարդանի, որ տեղեկանալով Փայտակարանում կենտրոնացած պարսկական մեծաքանակ զօրքի մասին՝ դիմեց իր զինակիցներին՝ ասելով. «Գունդ բազում հասեալ գայ, բերելով աստուածասիրացն պսակս երկնաւորս. արդ՝ որ ոք ցանկայ առնուլ՝ աճապարեցէք»: Եւ կամ սկիզբը եղաւ այն, որ հաւատափոխութեան դիմաց փառքի ու պատուի խոստումներ, իսկ յետոյ նաեւ չարչարանքի ու մահուան սպառնալիքներ լսելով Պարսից արքայից՝ Վարդանը պատասխանեց. «...զօրէնս, զոր ուսայ յԱստուծոյ ի մանկութենէ իմմէ, թողուլ եւ ընդ երկիւղի մարդոյ փոխանակել՝ չէ՛ հնար»: Եւ գուցէ Հայոց յաղթանակը հէնց սա էր, որ փաստօրէն առանձին անհատի շուրթերով խօսում էր մի ամբողջ ժողովուրդ, որը պատրաստ էր դէմ կանգնելու հրին ու սրին, դիմակայելու ցանկացած վտանգի եւ անգամ մահն ընդունելու առանց երկիւղի... Իրաւամբ սա յաղթանակ էր, յաղթանակ, որովհետեւ այլեւս ոչ ոք չէր կարող պարտութեան մատնել այն բանակն ու այն ռազմիկներին, այն ժողովրդին, որ մարտից առաջ գոչելու էր. «Հաւասարեսցի մահս մեր ընդ մահու արդարոցն եւ

հեղումն արեան մերոյ ընդ արիւն սուրբ մարտիրոսացն»։ Եւ այն պահին, երբ թշնամին գիտակցեց, որ անկարող է իրականացնել հաւատափոխու-թեան իր ծրագիրը, թերեւս նաեւ գիտակցեց, որ պարտութիւն է կրել այդ ասպարէզում։ Կամ գուցէ յաղթանակն աւելի վաղ էին կռել հայերը. գուցէ այն պահին, երբ Մաշտոցը երկնել էր տառերը, կամ երբ Լուսաւորիչն օծել էր Տրդատի գլուխը, եւ կամ երբ խայտակն Հսկան ընդվզել էր բաբե-լոնեան տիրակալի դէմ։ Մենք չգիտենք...

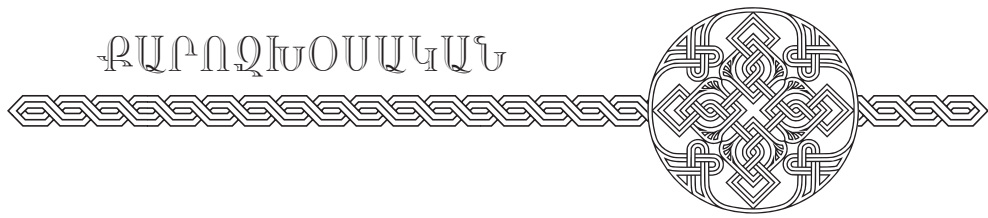
Զգիտենք նաեւ, թէ երբ աւարտուեց Աւարայրի ճակատամարտը, օրուայ ո՞ր ժամին... Մայիսի 26-ի երեկոյեան՝ մայրամուտի պահին, թէ այն բանից յետոյ, երբ Վարդանն ու զինակիցները հեռացան, գնացին միանալու անմահների գնդին... Եւ երբ վերանայում ու նորից ենք թեր-թում մեր պատմութեան չխունացող էջերը, տեսնում ու համոզուում ենք, որ իրականում ճակատամարտը շաւարտուեց, այն պարզապէս չվերջա-ցաւ, չեզրափակուեց մայիսի 26-ով, այլ շարունակուեց Վանում, Զէյթու-նում ու Սասունում, Սարդարապատում ու Ապարանում, Արցախում... Եւ շարունակում է ամենուր ու ամեն օր, ամեն քայլափոխի, ուր մարդուն՝ Հայ Քրիստոնեային պատրաստ են խոշտանգել ու յօշոտել՝ զուտ կրօնի եւ ազգային պատկանելութեան համար։ Եւ այսօր եւս՝ ամեն պահի, մենք պէտք է գիտակցենք ու յիշենք, որ դեռ չի աւարտուել մեր Աւարայրը, որ ամեն պահի պարտաւոր ենք պատրաստ լինել պաշտպանելու մեր լեզուն ու հողը, մեր կրօնն ու Եկեղեցին, մեր ինքնութիւնը։

Այսօր փոխուել է աշխարհը, փոխուել են թշնամու որոգայթներն ու խարդաւանքները, սակայն չենք փոխուել մենք եւ մեր նախնիների սահմանած ազգապահպանման պատուիրանները, եւ «...զօրէնս, զոր ուսայք յԱստուծոյ եւ ի հարցն մերոց, չիք ինչ հնար թողուլ եւ ընդ երկիւղի մարդոյ փոխանակել»։ Այս է, որ պէտք է միշտ յիշենք եւ փոխանցենք սերնդեսերունդ...

Մենք չգիտենք, թէ ինչպէս լուսացաւ այն մայիսեան առաւօտը... Մենք չգիտենք, թէ ինչպէս արեգակը բարձրացաւ եւ գրաւելով իր դիր-քը՝ սկսեց լուսաւորել աշխարհի չորս ծագերը, որ Անդաստանի ժամա-նակ օրհնել էր Յովսէփ Կաթողիկոսը։ Մենք չգիտենք՝ առաւօտն այն սառնաշունչ էր, թէ մեղմ հովիկն անտառի դալարասաղարթ ծառերի եւ նորաբողբոջ ծաղիկների բոյրն էր բերում հեռուններից՝ իր տաք հոսան-քով։ Զգիտենք եւ չենք կարող գիտենալ, թէ անծայրածիր երկինքն այդ օրն ինչ երանգ էր ընտրել իր համար իբրեւ զգեստաւորում՝ բիլ, լազուր,

լաշուարդ, թէ ամպերով ծածկուած արեգակը հորիզոնն ամբողջովին ներկել էր բոսոր՝ այն գոյնով, որ շուտով ողողելու էր դաշտն Աւարայրի... Բայց մենք հաստատ գիտենք, որ ազգի միասնական ոգին մայիսեան այդ օրն արդէն տօնել էր իր յաղթանակը՝ անկոտորում կամքով բոլորին խմբելով անհղ մարտի դաշտում... Եւ այլեւս կարելոր չէր ճակատամարտի ելքը, որովհետեւ ակնյայտ էր արդիւնքը. բռնութեամբ, դաժանութեամբ, սպանդով անհնար է հայ մարդուն հաւատափոխ անել, զրկել հայրենի արմատներից, հեռացնել նախնեաց աւանդներից: Եւ մենք հաստատ գիտենք նաեւ, որ յաղթութեան շեփոր հնչեցնող հրեշտակներն այն օրն առաւօտեան արդէն բրաբիոն ծաղկի անթորշոմ պսակներ էին հիւսել Հայոց 1036 մարտիրոսների համար... 1036 լուսապսակ, որոնց ցոլաշող պայծառութիւնը չի խամրի երբեք:





**Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ
ՏՅԱՌՆԸՆԴԱՌԱՋԻ ՏՈՆԻՆ ՍԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(14 փետրվարի 2020 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

Սիրելի՛ հավատավոր քույրեր եւ եղբայրներ,

Ընդհանրապէս մարդիկ ցանկանում են երկար ապրել, կյանքի ընթացքում բազում նպատակներ են ունենում իրագործելու: Երբեմն այդ նպատակներով այնքան են տարվում, որ կյանքը գալիս անցնում է նրանց կողքով ու մնում չապրված: Մարդիկ ցանկանում եմ ընտանիք կազմել եւ երջանիկ կյանք ունենալ, իրենց թոռներին տեսնել, նրանց հաջողություններով ուրախանալ: Իսկ ոմանք էլ իրենց կյանքում այլ նպատակներ են ունենում՝ իրենց անձը միայն Աստծու հետ կապելով:

Երբ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս արդեն քառասուն օրական էր, Ս. Կույս Աստվածածինը եւ Հովսեփը նրան տաճար տարան, որովհետեւ հրեական օրենքն այդպէս էր պահանջում. պետք է տանեին արու զավակի քառասուն օրը լրանալուն պէս եւ մի զույգ տատրակ կամ աղավնու երկու ձագ զոհաբերեին Աստծուն. այդպէս նաեւ մայրը պետք է մաքրվեր, որով եւ հրեական օրենքը կատարած կլինեին:

Ահա տաճարում կար մեկը, որ երկար կյանք էր ուզում ունենալ եւ նպատակ էր դրել տեսնել աշխարհի փրկությունը. ցանկանում էր տեսնել եւ նոր միայն մեռնել: Հայտնի է, որ Սիմեոն ծերունին երկար է ապրել: Հստ ավանդության՝ նա Աստվածաշունչ մատչանի՝ Հին Կտակարանի թարգմանիչներից մեկն էր, հետեւաբար նրա կյանքի նպատակն է եղել իր աչքով տեսնել Քրիստոսին. հավանաբար, երբ ընթերցում էր Եսայու մարգարեության է. գլուխը, այնտեղ այդ խոստումը կար, թե՛ «Ահա

կույսը պիտի հղիանա եւ մի որդի պիտի ծնի, եւ նրան պիտի կոչեն Էմմանուէլ, որ նշանակում է՝ Աստված մեզ հետ» (Շա. է. 14): Ահա սրանով է, որ Սիմեոն ծերունին ապրում էր, սա էր նրա կյանքի նպատակը եւ երկարակեցության պատճառը: Ինչպես Օգոստինոս Երանելին է ասում իր աղոթքում. «Դու ստեղծել ես մեզ Քեզ համար, Տէր բարերար, եւ մեր սիրտը հանգիստ չի ունենում, մինչեւ որ այն չի հանգչում Քո գրկում»:

Այսօրվա սուրբգրային մեր ընթերցումները հետաքրքիր կերպով ներկայացնում են ոչ թե «տյառնընդառաջ» բառի մեր պատկերացրած բացատրությունը, այսինքն՝ Տիրոջն ընդառաջ գնալը, այլ, ըստ էության, Տերն է գալիս մարդկանց ընդառաջ: Երբ ընթերցում ենք Պողոս առաքյալի այսօրվա թուղթը, տեսնում ենք, որ իսկապես մենք այլեւս ծառա չենք, այլ Աստծու զավակն ենք, հետեւաբար Աստված գալիս է մեզ ընդառաջ, որպեսզի իր որդեգրությունը տա մեզ (Գաղ. Գ. 24–29):

Ավետարանական ընթերցումը պատմում է, թե ինչպես Տեր Հիսուս Քրիստոս, դեռ տասներկու տարեկան լինելով, տաճար է գնում եւ այնտեղ խոսում է վարդապետների հետ ու հարցեր տալիս ուսուցիչներին (Ղուկ. Բ. 41–52): Ուրեմն՝ Տեր Հիսուս երբեք չի սպասում, որ նախ մենք գնանք Իրեն ընդառաջ, այլ Ինքն է գալիս մեզ ընդառաջ: Ահա այս հույան էր, որ թեւածում էր տաճարում, ուր Սիմեոն ծերունին եւ Աննա մարգարեուհին սպասում էին Հիսուս Քրիստոսի՝ աշխարհի փրկչի գալուն: Եւ երբ այդ լույսը տաճար մտավ, այդ պահին Սիմեոն ծերունին տեսավ աշխարհի փրկությունը՝ այն լույսը, որով պետք է աշխարհը լուսավորվեր: Եւ իր գիրկն առնելով մանկանը՝ ասաց. «Այժմ, ո՛վ Տեր, խաղաղությունմբ արձակիր քո ծառային՝ ըստ քո խոսքի, որովհետեւ աչքերս տեսան փրկությունը քո, որ պատրաստեցիր բոլոր ժողովուրդների առաջ, լույս, որ կլինի հայտնություն հեթանոսների համար եւ փառք՝ Իսրայելի քո ժողովրդի համար» (Ղուկ. Բ. 29–32):

Եւ ահա այսօր Քրիստոս գալիս է տաճար: Սակայն գալիս է որպես քառասուն օրական մի մանուկ, որը դեռ հասակ պիտի առնի: Ուրեմն ինչպե՞ս պիտի փրկի աշխարհն այդ քառասուն օրական մանուկը: Ահա այստեղ է, որ շափազանց կարեւորված է Ս. Կույսի՝ Մարիամ Աստվածածնի դերը, որովհետեւ Քրիստոսին նա իր սիրով սնուցանեց եւ այն տարիքին հասցրեց, երբ Քրիստոս սկսեց իր առաքելությունը:

Սիրելիներ, այսօր քառասուն օրական Քրիստոս եկել է տաճար եւ մեզանից է սպասում, որ փայփայենք Իրեն, պահենք Իրեն մեր սրտի

տաճարների մեջ, որպեսզի Իր փրկությունը միայն անհարազատ պարգեւ չլինի, այլ մեր միջոցով մարդիկ հասկանան, թե ինչ է փրկությունը, ինչ է այդ սերը, որի մասին Աստված ասում է եւ ի լրումն ժամանակի՝ Իր զավակին է տալիս աշխարհի փրկության համար: Սիմեոն ծերունին այս զգացումով է, որ սպասում էր աշխարհի Փրկչին եւ տեսավ Նրան: Ծերունու արտաբերած խոսքերն այսօր եկեղեցիներում հնչում են ժամերգության ժամանակ՝ որպես հույս փրկության: «Այժմ, ո՛վ Տեր, խաղաղություն արձակիր քո ծառային՝ ըստ քո խոսքի, որովհետեւ աչքերս տեսան փրկությունը քո, որ պատրաստեցիր բոլոր ժողովուրդների առաջ» (Ղուկ. Բ. 29:31): Այս խոսքով, սիրելիներ, մենք ունենք Քրիստոսի ներկայությունը մեր կյանքում, սակայն արդյոք ունենք ցանկություն՝ որդեգրվելու Աստծուն: Մկրտության ժամանակ, երբ մենք մեղքերի ծառայությունից մաքրվում ենք, Քրիստոսի միջոցով ընդունում ենք Հայր Աստծու որդեգրությունը: Սա պարզեւ է մեր Հոր կողմից, որին արժանի պիտի դառնանք մեր ողջ կյանքի ընթացքում:

Եւ ահա այսօր մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս առաջին քայլն է անում եւ գալիս է մեր կյանք, մեր տաճարներ: Հաջորդ քայլը մերն է: Մենք պե՞տք է ապրենք Սիմեոն ծերունու՝ մեր կյանքում Աստծուն գեթ մեկ անգամ դեմ հանդիման տեսնելու հույսով՝ հաշվի առնելով, որ Տերն արդեն իսկ ընդառաջ է եկել մեզ, թե՛ այլ է մեր կյանքի նպատակը:

Յուրաքանչյուր մարդ այս ապրումն ունենալու համար հույսի պետք ունի: Չեմ պատկերացնում, թե Սիմեոն ծերունին ինչպե՞ս պիտի կարողանար սպասել այդքան տարիներ, եթե իր մեջ հույսը չունենար՝ Քրիստոսի գալստյան: Կյանքում զանազան դեպքեր մեզ հուսահատության են տանում, մեզ մշտապես փորձում են հեռու պահել Աստծու հանդեպ հույսից, հետեւաբար Սիմեոն ծերունու օրինակը, թե պետք է սպասել այնքան, որքան պահանջվում է, որ Աստված մեկ օր պետք է գա եւ հայտնվի, մեզ համար ներշնչում ու վստահություն պիտի լինի՝ հարատեւելու հույսի մեջ:

Հեղինակներից մեկը՝ Ժան Պոլ Սարտրը, որը իր ողջ կյանքում հայտնի էր որպես աթեիստ՝ Աստծուն չընդունող, երբ արդեն մահվան մահճում է լինում, վախ է զգում: Նա մեծապես տիրապետում էր փիլիսոփայական գիտությունը: Եւ ահա իր կյանքի վերջում, զգալով, որ իր ամբարած ողջ իմաստասիրությունն ու գիտությունն այլեւս պետք չեն իրեն, ասում է. «Ինչպե՞ս պետք է այս ճշմարտության մեջ մեռնեմ: Պետք է իմացած

ճշմարտությունն էտ տամ եւ դրա փոխարեն հույս ստանամ»: Սակայն երբ մտածում է հույսի մասին, ասում է. «Ձեմ կարող պարզապես հույս ունենալ, քանզի հույսը հիմք է ունենում...»:

Մեզ համար, սիրելիներ, հստակ է, որ այդ հույսի հիմքն Աստված է: Հույսի հիմքը նա է, ով բաշխում է այն, եւ եթե Աստված չունենանք մեր մեջ, կյանքը կվերածվի լոկ գոյատեւման:

Մեր աշխարհն այսօր մեծ քաղց ունի հույսի, աստվածային հույսի, ինչը ոչ միայն մեզ կլցնի լավատեսությամբ ապագայի հանդեպ, այլ նաեւ կգորացնի մեզ ներկա կյանքում:

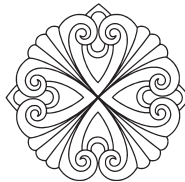
Մի մարդ մահացու հիվանդ է լինում եւ պարբերաբար գնում է հիվանդանոց՝ ստուգվելու: Հերթական անգամ գնում է ստուգման, եւ հերթապահ բժիշկը, որ նոր է նշանակված լինում այդ հիվանդանոցում, ասում է. «Դուք հավանաբար գիտեք, որ ձեր վիճակը շատ ծանր է, եւ մինչեւ տարեվերջ չեք ապրի»: Հիվանդը, թեեւ գիտեր իր հիվանդության մասին, հեռանալիս մոտենում է տնօրենին եւ ասում. «Գիտե՞ք՝ նոր ընդունված բժիշկը հենց նոր ամբողջ հույսս ի չիք դարձրեց, կոտրեց բոլոր նպատակներս ու հույսերս»: Եւ սկսում է լալ: Հիվանդանոցի տնօրենը պատասխանում է. «Այո՛, Դուք ճիշտ եք, այդպես է, բայց այս պարագայում չե՞ք կարծում արդյոք, որ ժամանակն է նոր հույս փնտրել ձեզ համար»:

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ, կարծում եմ, որ եթե հույսն իսկական է եւ ճշմարիտ, Հիսուս Քրիստոսից է բխում, այդ հույսը երբեք չի կարող մեզ հուսահատության հասցնել, որովհետեւ հույսն ուղղակի Աստծու խոստման հանդեպ մեր կատարյալ վստահությունն է՝ անկախ մեր կյանքում տեղի ունեցող որեւէ իրողությունից: Եթե մի պահ մեր կյանքի ընթացքում կարծենք, թե բավ է, մեր հույսն այլեւս վերացավ, ուրեմն՝ հիշե՛ք այդ խոսքը՝ «Ժամանակն է նոր հույս փնտրելու ձեզ համար»: Քրիստոսից ստացած հույսը մշտանորոգ է, այն երբեք չի սասանվում:

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ, Քրիստոսի տաճար գալը տոնախմբելու ուրախությամբ լցված՝ մեր Եկեղեցին այս օրը հռչակել է նաեւ նորապսակների օրհնության օր: Սիրահար զույգերը, որոնք ընտանիք են կազմել, պետք է իրար մխիթարեն եւ այդ հույսով լցնեն միմյանց կյանքը՝ այն դարձնելով միասնական ճամփորդություն դեպի ավելի կատարյալ աստվածաճանաչություն, դեպի հուսառատ երանություն:

Անկախ մեր կարգից ու աստիճանից, անկախ մեր սոցիալական կարգավիճակից՝ Աստված թող անպակաս պահի մեր սրտի մեջ Իր հանդեպ հույսը, որովհետեւ այդ հույսի միջոցով է, որ կարող ենք քրիստոնեական կյանքի մեջ հրաշքներ գործել, այդ հույսի միջոցով է, որ կարող ենք այնքան սպասել, մինչեւ որ մենք էլ ասենք՝ «Այժմ, ո՛վ Տեր, խաղաղությամբ արձակիր քո ծառային՝ ըստ քո խոսքի, որովհետեւ աչքերս տեսան փրկությունը քո» (Ղուկ. Բ. 29):

Աստծու սերը, ողորմությունն ու մխիթարությունը թող հարատեւեն մեզ՝ ամենքիս հետ. այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



**Տ. ՆԱԹԱՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ
Ս. ՎԱՐԴԱՆԱՆՅ ՏՈՆԻՆ ՍԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(20 փետրվարի 2020 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եւ մի՛ երկնչիք յայնցանէ՛ որ սպանանեն զմարմին,
եւ զոգի ո՛չ կարեն սպանանել:

Այլ երկերո՛ւմ դո՛ւք առաւել յայնմանէ՛ որ կարաւոյն է
զոգի՛ եւ զմարմին կորուսանել ի գեհեմի»

(Մատթ. Ժ. 28):

Այսօր, սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայներ,

Մենք ազգովի նշում ենք Ս. Վարդանանց հիշատակի տոնը, նշում ենք ոչ թե սգալով, այլ ուրախությամբ, որովհետեւ նրանք, լինելով մեր բարեխոսը, այսօր երկնքում ցնծում են մեզ հետ միասին:

Այս տողերը, որ քիչ առաջ ընթերցեցի, Մատթեոս ավետարանչի արձանագրած՝ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի խոսքերն են եւ լավագույնս բացում են մեր առջեւ Վարդանանց հերոսության նվիրումի եւ սրբացման ամենակարեւոր հիմքերը:

Սրանից գրեթե 15 դար առաջ, երբ հայոց քրիստոնեությունը դեռ բավական երիտասարդ էր՝ ընդամենը դարուկեա, եւ նույն ժամանակ պարսից արքա Հազկերտը որոշեց ողջ հայությանը իր հայրենիքով, երկրով, մարմնով ու հոգով միավորել իրենց հետ: Սակայն նրան հուշեցին, որ հայի մարմինը կարելի է գերել, կարելի է սպանել, բայց հոգին՝ անհնար, որովհետեւ նրա հոգին Ինքը՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսն է: Ահավասիկ այս եղավ պատճառը, որ պարսից արքան որոշեց հայի հոգին հավատափոխ անել, պարտադրեց հեռանալ Տեր Հիսուս Քրիստոսից եւ ընդունել իրենց կրոնը՝ զրադաշտությունը: Եւ ի՞նչ պատասխան ստացավ. պատասխանը տվեց ողջ հայ ժողովուրդը՝ սկսած իշխաններից մինչեւ վերջին գեղջուկը՝ Պողոս առաքյալի խոսքերով. «Այս հավատքից մեզ չի կարող հեռացնել

ո՛չ մարդ, ո՛չ սուր, ո՛չ հուր եւ նույնիսկ երկնային զորությունները, մենք կանք ու պիտի մնանք այն սիրուն մեջ, որ Ինքը՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսն է» (հմմտ. Հռոմ. 9. 35):

Բնական է, որ պարսիկ արքային չգոհացրեց ու նաեւ բարկացրեց նման պատասխանը եւ արդեն 451 թ. ուժով, զենքով ու զորքով հարձակվեց հայերի վրա՝ վերջնականապես գերեվարելու կամ ոչնչացնելու: Սակայն զորացյալ հավատքով ու Հիսուսով՝ հայ ժողովուրդը, ունենալով իր հավատարիմ եւ հավատավոր առաջնորդները, դուրս եկավ պատերազմի, եւ տեղի ունեցավ մեզ հայտնի՝ Ավարայրի ճակատամարտը: Այդ ճակատամարտին մասնակից էին բոլորը՝ իշխանավոր, աշխարհական, զինվորական եւ, անշուշտ, նրանց առաջնորդող հոգեւորականութունը՝ որպես հոգեւոր առաջնորդներն ազգի, որպես Հիսուսի խոնարհ սպասավորներ ու հավատարիմ զինվորներ:

Եղիշե պատմիչը, շատ ու շատ դրվագներ ու մանրամասներ հիշելով, նշում է նաեւ այն կարեւոր խոսքը, որ մեզ համար դարեր շարունակ ոչ միայն իրականություն է, այլեւ մեր կյանքն է՝ «քրիստոնեությունը մեզ համար պարզ հավատք ու հավատամք չէ, այլ քրիստոնեությունը մեր մաշկի գույնն է»: Եւ, բնականաբար, որեւէ ուժով ու զորությամբ այդ մաշկի գույնը փոխել հնարավոր չէ: Տեղի ունեցավ մի ճակատամարտ, ուր ուժերի հավասարություն չկար, հսկա զորագնդերով, նույնիսկ փղերով պարսից զորքը հարձակվեց հայերի վրա, բայց հայերը մինչեւ իրենց արյան վերջին կաթիլը կենաց ու մահու կռիվ տվեցին:

Այսօր մենք հիշում ենք քաջ Վարդանին, որ զորավարն ու առաջնորդն էր, նրա 1036 զորակիցներին, որ նահատակության լուսապսակն առան իրենց վրա՝ ապահովելու համար մեր հավիտենությունն ու փրկությունը: Այսպիսով՝ թեեւ մենք ֆիզիկապես ավելի շատ զոհեր տվեցինք, բայց հայի հոգին ու հավատքը հաղթանակեցին ու մնացին կայուն: Եւ սրանից հետո է, որ պարսիկները դադարեցին ստիպել հայերին հավատափոխ լինել, իսկ մեր ազգը մնաց քրիստոնյա՝ իր մաշկի գույնով:

Այս է մեզ համար ամենակարեւոր դասը՝ տրված մեր սրբերի զոհողությամբ: Սակայն, ցավոք, բոլոր ժամանակներում մեր կյանքում շարունակվում է Ավարայրը, շարունակվում է մեր հավատքի, մեր ճշմարտության եւ ազատության համար պայքարը: Բոլոր ժամանակներում, երբ հետեւում ենք պատմության ընթացքին, տեսում ենք, որ մենք միշտ մղել ենք այն պատերազմը, որ սուրբ Վարդանանք կոչել են՝ «վասն

հավատի եւ վասն հայրենյաց»։ Եւ այսօր էլ այդ պատերազմը շարունակվում է. շարունակվում է ճշմարտության ու կեղծիքի, հավատի ու անհավատության, արդարության եւ անարդարության, մեր հոգու ու մարմնի ազատության պայքարը։

Ցավոք, այսօր Ավարայրը ոչ միայն հայ ժողովրդին է, այլ ողջ քրիստոնեությանը, քանի որ քրիստոնեության դեմ հարձակումներն աշխարհում ավելի ու ավելի մեծ թափ են ստանում։ Այսօր աշխարհականացված հասարակությունների մեջ տեսանելի է Քրիստոսի նկատմամբ խոր վատահոլության ու հավատքի լուրջ պակաս։

Եւ մեզ անընդհատ ուզում են համոզել, որ մենք ազատ ենք ու կարող ենք ազատ լինել՝ առանց Քրիստոսի, երջանիկ լինել՝ առանց հավատքի, մենք կարող ենք մեր հավիտենությունը կերտել՝ առանց Արարչի։ Մենք այսօր մտահոգություններ ու մտածումներ ունենք հատկապես մեր երկրի, մեր ժողովրդի եւ մեր երիտասարդության ապագայի համար։ Եւ բազում հարցեր են առաջանում ու ծառանում մեր առջեւ։ Առաջինը հիշելով Ս. Վարդանանց հերոսներին՝ հարց է առաջանում, թե այսօր մեր ապագա սերնդի, մեր այսօրվա երիտասարդության հերոսը ո՞վ է, ո՞ւմ նմանվելու կամքը եւ ձգտումը կա։ Մեր առջեւ ծառացած է նաեւ այն հարցը, թե որն է այսօր մեր ժողովրդի՝ հայ քրիստոնյայի պատգամը աշխարհին, ինչ ուղերձ է տալու համայն մարդկությանը իր կյանքով եւ հավատքով։

Այսօր արդյոք մենք միայն կարողությունն ունենք ընդունելու օտարածին եւ օտարամուտ, այսպես կոչված, «արժեքներ», նոր տեխնոլոգիաներ, դատարկ ու սին զվարճանքներ՝ համոզելով ինքներս մեզ, որ դա է իրական երջանկությունն ու ազատությունը, թե՛ հավատում ենք մեր հոգեւոր-մշակութային եւ ազգային ունակությանը, որ մենք ինչ կարող ենք տալ ոչ միայն մեր ժողովրդին, այլեւ համայն մարդկությանը։ Ի՞նչ կարող ենք ասել նրանց, ովքեր իրենց կյանքը զոհաբերել են հանուն մեր այսօրվան ու հանուն մեր կյանքի։ Ահավասիկ բազում հարցեր, եւ ամեն մեկս պետք ունի մտորելու, թե արդյոք կարո՞ղ ենք այս ամենը հաղթահարել եւ ունենալ առանց մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի հավատքի եւ զորության։ Արդյոք մարդը կարո՞ղ է ինքնազոհողության գնալ, երբ չի հավատում հավիտենական կյանքին, արդյոք մարդը կարո՞ղ է սիրել իր մերձավորին ինչպես իր անձը, երբ սեր չունի Աստծու նկատմամբ։ Մեր Տիրոջ պատգամն է՝ «սիրեք միմյանց. ձեր անձի նման» (հմտ. Հովհ. ԺԳ. 34)։ Պատգամ, որը կարծես թե օրենք է, սակայն օրենքով կարելի է չսպանել,

չգողանալ, չշնանալ, բայց սիրել օրենքով անհնար է, եթե հավատքն ու վստահությունը չունենք Տիրոջ այդ պատգամի նկատմամբ:

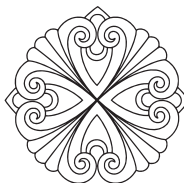
Սիրելիներս, Ս. Վարդանանց հիշատակը եւ նրանց գործը մեզ նոր մղումների, նոր խիզախումների ճանապարհ են տալիս՝ ոգեւորելով ու ապացուցելով, որ միայն հավատքն առ Քրիստոս եւ աստվածատուր սերն են, որ կարող են փրկել մարդկությունն ու աշխարհը: Միայն Հիսուսի հավատքն է, որ կարող է մեզ տալ իրական ազատություն, այն ազատությունը, երբ մարդ վախ չի ունենում զոհելու նույնիսկ իր անձը:

Ս. Վարդանանց տոնին հիշատակում ենք բոլոր զոհված հայ հերոսներին ու զինվորներին, եւ այսօր Հայ Եկեղեցին իր օրհնությունն ու շնորհավորանքն է բերում նաեւ բոլոր նրանց, ովքեր կրում են այդ հերոսների անունները, որ դարձել են իրենց իսկ պահապան հրեշտակներն ու բարեխոսները երկնքում:

Եւ այսօր մենք ազգովի տոնում ենք եւ գալիս ենք շնորհավորելու ազգիս Վեհափառ Հայրապետին՝ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին՝ անվանակոչության օրվա առիթով:

Վեհափառ Տէր, վստահ եմ, որ կարող եմ բոլոր հայորդիների անունից շնորհավորել Ձերդ Սրբությանը՝ անվանակոչության օրվա առիթով, մաղթել, որ Ձեր պահապան հրեշտակները մշտապես բարեխոս լինեն առ Տէր, եւ Տերը առաքի ուժ եւ կարողություն՝ շարունակելու եւ հաղթանակի տանելու մերօրյա Ավարայրի ճակատամարտը, առաջնորդելու հայ ժողովրդին հավատքի հաղթական նավահանգիստը եւ մեր Հայրենիքի՝ խաղաղ ու բարօր կյանքին:

Լրանալով Ձեր գահակալության 20 ամյակը՝ մաղթում ենք, որ Տերը երկար ու արեւշատ գահակալության տարիներ պարգեւի Ձեզ, Ձեր գավազանը միշտ պահի ծաղկուն եւ Ձեր ժողովրդին՝ Ձեր իսկ օրհնության ներքո. ամեն:





Տ. ՆԱՐԵԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՎԱԳՅԱՆ

ԹԱՂԱՆ ՍԵՍԻ ՄԱՍԻՆ ԴԻՇԱՏԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ

Նայ պատմագրության մեջ կարեւոր տեղեկություններ են հաղորդվում ոչ միայն պատմական տարբեր իրադարձությունների, այլև տվյալ ժամանակաշրջանի ընդհանուր բարքերի ու սովորույթների մասին, որոնցով ուրվագծվում է այդ շրջանի կյանքի ընդհանուր խճանկարը: Պատմիչների նկարագրություններն ունեն նաեւ ազգագրական կարեւոր արժեք: Թաղման ծեսին վերաբերող նկարագրություններն առանձնակի են կարեւորվում, որովհետեւ մեզ հասած հնագույն «Մաշտոցները» թվագրվում են Թ.—Ժ. դարերով: Հետեւաբար, մինչ այս ընկած շրջանի ծեսերի, այդ թվում եւ թաղման կատարման ձեւի ու նկարագրության առաջին սկզբնաղբյուրներն են դառնում պատմիչների գործերի համապատասխան հատվածները:

Պատմիչների տողերի, տարբեր ժողովների կանոնախմբերի կանոնների, ժողովրդական արարողությունների, ինչպես նաեւ հնագույն «Մաշտոցների» կանոնների համագրմամբ կարելի է պատկերացում կազմել, թե ինչպես է կատարվել թաղման ծեսը հիշյալ դարերում՝ հեթանոսությունից դեպի քրիստոնեություն անցման շրջանում: Պատմիչների տողերից երևում է, թե ինչպես դարից դար հեթանոսական անհուսության վրա հիմնված կոծերն ու գրեթե վայրենության հասնող տարբեր արարողությունները, որոնք սերտորեն կապված էին հեթանոսական շրջանի զոհաբերությունների հետ, քրիստոնեության ընդունմամբ աստիճանաբար փոխարինվում են փրկության եւ հարության հույսի վրա խարսխված արարողությամբ, թեեւ թաղման կարգի արտածիսական ժողովրդական մասը շարունակում է որոշակիորեն կապված մնալ հեթանոսական շրջանի հավատալիքների հետ:

Նախաքրիստոնեական Հայաստանում կատարված թաղման ծեսի առաջին նկարագրությունը գտնում ենք Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ¹։ այն վերաբերում է Բելի թաղմանը։ Խորենացին գրում է. «Բայց զդիակն Բելայ պաճուճեալ դեղովք, ասէ, հրամայէ Հայկ տանել ի Հարք, եւ թաղել ի բարձրաւանդակ տեղւոջ, ի տեսիլ կանանց եւ որդւոց իւրոց»¹։ Այստեղ ծիսահավատալիքային արտահայտությունն այն է, որ Բելին զմուսում՝ մոմիացնում են՝ Հին Արեւելքում եւ մասնավորապես Հին Եգիպտոսում ընդունված սովորույթով։

Արտաշես Երկրորդի թաղմանը նվիրված հատվածով Խորենացին արդեն ներկայացնում է հեթանոսական Հայաստանի թաղման ծեսի ամփոփ նկարագրությունը², որից պարզորոշ երևում է երկու իրողություն։

Առաջին՝ Հայաստանում եւս թագավորական թաղումը կազմակերպել են այնպես, որ երկրային կյանքի թագավորական կենցաղը եւ իշխանության համակարգը շարունակվի նաեւ անդրաշխարհում՝ դառնալով կյանքի շարունակություն։ Թաղման այս ծեսը բնորոշ էր նախաքրիստոնեական շրջանի տարբեր երկրներին։

Երկրորդ՝ Խորենացու գրածից պարզորոշ երևում է, որ Հայաստանում եւս մահացածի հետ կատարվել են խմբակային թաղումներ ու կամավոր մահեր։ Խորենացին թեեւ միայն կամավոր մահերն է հիշում՝ որպես քրիստոնյա պատմիչ մեղմելով գույները եւ Հայաստանը համեմատելով հելլենական մշակույթը կրող երկրների հետ, այնուամենայնիվ նրա նկարագրությունից երևում է, որ Հայաստանում եւս մահացած թագավորի հետ մարդկանց են թաղել։ Ըստ Խորենացու՝ Արտաշեսի գերեզմանի վրա տեղի ունեցող մահերը նկատի ունենալով է Արտավազդը դիմում հորը.

Մինչ դու գնացեր,
եւ գերկիրս ամենայն ընդ քեզ տարար,
ես աւերակացս ո՛ւմ թագաւորեմ³։

¹ «Մովսիսի Խորենացուց Պատմութիւն Հայոց», աշխատ.՝ Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, Տփղիս, 1913, էջ 37. ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Հայոց պատմություն, աշխատ.՝ Ստ. Մալխասյանցի, Երեւան, 1981, էջ 113։

² «Մովսիսի Խորենացուց Պատմութիւն Հայոց», էջ 190–191. ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Հայոց պատմություն, էջ 203–205։

³ «Մովսիսի Խորենացուց Պատմութիւն Հայոց», էջ 190–191. ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Հայոց պատմություն, էջ 205։

Ազգաթանգեղոսի շնորհիվ պահպանվել է Հայոց դարձից հետո Գրիգոր Լուսավորչի ձեռամբ կատարված առաջին քրիստոնեական թաղման նկարագրությունը: Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչը, դիմելով Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության վայրում հավաքվածներին, ասում է. «Եւ արդ՝ եկայք շինեսցուք զվկայարանսն, փոխել զվկայսս ի հանգիստ (ընդգծումը.— Ն. Վրդ. Ա.). զի եւ սոքա փոխեսցեն զձեզ ի նորոգութիւն» (Յ756)⁴: Հայաստանում քրիստոնեական թաղման առաջին իսկ հիշատակությունում գերեզմանն անվանվում է հանգստարան, որը ցույց է տալիս քրիստոնեական նոր ըմբռնումը:

Վկայարանների, այսինքն՝ գերեզմանների պատրաստումից հետո, ինչպես ընդունված էր դեռեւս հեթանոսական շրջանի դամբարանային թաղումներում, պատրաստված տեղերը «...զարդարեցին ոսկի եւ արծաթի կանթեղօք լուցելովք, եւ լապտերօք վառելովք, եւ աշտանակօք բորբոքելովք» (Յ759)⁵:

Վկայարանների զարդարմանը հաջորդում է տապանի (դագաղի) պատրաստումը. «Եւ հրամայեաց մէն մի իւրաքանչիւր արկղագործ, տախտակամած, մայրափայտեայ, բեւեռապինդ, հաստահողոյս, երկաթագամ տապան գործել» (Յ760)⁶: Լուսավորիչը, այս շրջանում դեռեւս ձեռնադրված չլինելով, չի օրհնում սրբերի համար կառուցված վկայարանները: Նույն ձեռով նա թաղման քահանայական կանոնը չի կատարում, այլ «...զմի մի իւրաքանչիւր ի սրբոցն առեալ յիւրաքանչիւր արկեղ դնէր՝ իւրաքանչիւր հանդերձով եւ իւրեանց կազմութեամբ պնդէր, եւ կնքէր քրիստոսանշան կնքովն» (Յ760)⁷:

Թաղման ծեսի մասին ոչ միայն ուղղակի նկարագրություններ, այլ նաեւ քննադատական-մեղադրական բնույթի անուղղակի վկայություններ ենք գտնում միջնադարյան հեղինակների երկերում: Դրանցում հիշվում են թաղմանը վերաբերող հեթանոսական բնույթի այն արարողություններն ու սովորությունները, որոնք մերժել ու դատապարտել են հայ մատենագիրները: Երբ ի մի ենք գումարում նման բոլոր քննադատությունները, ուրվագծվում է քրիստոնեության առաջին դարերում դեռեւս իր կենսունակությունը պահած եւ հեթանոսական շրջանից եկող թաղման ժողովրդական կարգը:

⁴ «Ազգաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», աշխատ.՝ Գ. Տէր-Մկրտչեանի եւ Ստ. Կանայեանի, 1983, էջ 426:

⁵ Անդ:

⁶ Անդ:

⁷ Ն. տ., էջ 428:

Դ.—Ե. դարերի մատենագրության մեջ այս առումով ամենաարժեքավորը Փավստոս Բուզանդի եւ Հովհաննես Ա. Մանդակունու (կթղ. 478—490)՝ թաղման կարգը հեթանոսաբար կատարելու մասին քննադատության խոսքերն են։ Ներսես Ա. Մեծի (կթղ. 353—373) գործունեությունը դրվատելով Բուզանդը գրում է. «Եւ առ յոյսն յարութեան ցուցանէր ունել ակնկալութիւն. զի մի՛ զմահ մարդկանն առանց դարձի միւսանգամ կենդանանալոյ համարիցին, եւ անյուսութեամբ ի վերայ գնացելոցն ոճիրս գործիցեն լալեալ կոծոյն, զանառակութիւնս աշխարհին դնելոյ. այլ յուսով Տեառն գալստեանն ակն ունել եւ յարութեանն նորոգութեան, եւ իւրաքանչիւր գործոցն զյաւիտենական հատուցումն առնուլ իւրաքանչիւր յոյս ունելով աւուր գալստեանն Տեառն սպասել»⁸։

Բուզանդն այնուհետեւ գրում է, թե ինչպես Ներսես Մեծի մահից հետո գլուխ են բարձրացնում հին հեթանոսական սովորությունները, եւ այս հատվածը մի հակադրության մեջ ներկայացնում է թե՛ նախաքրիստոնեական շրջանի եւ թե՛ նորահաստատ քրիստոնեության շրջանի թաղման ծեսերը. «...եթէ յանկարծ մեռանէր ոք, ոչ ոք իշխէր անյուսութեամբ արտաքոյ կարգի կանոնի եկեղեցւոյ լալ զմեռեալն. եւ ոչ կոծ ոք դնէր կամ աշխարանս մեռելոյն, եւ ոչ ձայնս ոք արկանէր ի վերայ մեռելոյն յաւուրսն Ներսիսի. այլ լոկ արտասուօք եւ ըստ արժանի սաղմոսիւք եւ օրհնութեամբ, կանթեղօք եւ մոմեղինօք լուցելովք զմեռեալսն յուղարկէին... Ապա յետ մահուան Ներսիսի յորժամ զմեռեալսն լային, փողովք եւ փանդօք եւ վնօք զկոծսն պարուցն կաքաւելով, զտիգսն հատեալս, զերեսս պատառեալս, արք եւ կանայք պղծութեամբ ճիւղաղութեամբ պարուք դէմ ընդ դէմ հարկանելով, եւ կամ ասիս հարկանելով, զմեռեալսն յուղարկէին»⁹։

Բուզանդը նման ձեւով թաղման մի նկարագրություն է բերում՝ գրելով Գնելի սպանության մասին։ Սպանությունը ենթադրում էր ավելի մեծ սուգ եւ վերջինիս արտահայտման ձեւեր։ Կարելոր հանգամանք է եւ այն, որ այստեղ Արշակն է պատվիրում ողբալ Գնելի սպանվելու համար։ Այսինքն՝ թագավորը ոչ թե փորձում է զսպել հեթանոսական կոծերը, այլ հակառակը, նա է պատվիրում, որ դրանք կատարվեն։ Բուզանդը գրում է. «Իսկ ինքն թագաւորն գնացեալ ի լալիսն, նստեալ լայր զեղբօրորդին

⁸ ՓԱՍՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴ, Հայոց պատմություն, աշխատ.՝ Ստ. Մալխասեանցի, Երեւան, 1987, էջ 120։

⁹ Անդ, էջ 348, 350։

իւր, զոր ինքն եսպան: Երթեալ նստէր մօտ առ դին, լայր ինքն, եւ տայր հրաման՝ կոծ մեծ եւ աշխար դնել շուրջ զսպանելով դիակամբն»¹⁰:

Թաղման կոծի եւ հեթանոսական սովորույթների նկարագրութեան ենք գտնում նաեւ Հովհան Ա. Մանդակունու «Թուղթ մխիթարութեան վախճանելոց յաշխարհէս» ճառում: Հայոց Հայրապետն ասում է, թե ուրիշներ իրենց Աստծուն նվիրեցին, այսինքն՝ քրիստոնյա դարձան, չպետք է խայտառակվեն «...հեթանոսական անարէնութեամբք, եւ ոչ շարաշար խզել եւ փետել եւ մոխիր ի վերայ նուիրեալ գլխոյն արկանել, այլ ամենեւին ի բաց հեռանալ յանարէն եւ ի սատանայական վայիցն եւ յողբոցն եւ անարէն ձաղանացն: Ոչ զհերս փետել հրամայեսցէ քրիստոնէիցն, ոչ զայտս ցտել, եւ ոչ ի կոծ մտանել, ոչ զառիգածն ածել, ոչ զուսովքն մերկանալ, ոչ զճակատն հարկանել, ոչ քուրձ զգենուլ»¹¹:

Մանդակունու այս հատվածն առանձնակի կարեւոր է նրանով, որ ցույց է տալիս, թե անգամ Ե. դարի վերջին թաղման ժամանակ ոչ միայն կոծում էին, այլեւ տարբեր աստիճանների խեղման ենթարկում իրենց: Առաջինը, որ նշում է, մազերը կտրելն ու փետելը՝ պոկելն է: Թվարկման հաջորդ խումբը կազմում են ինքնախեղման տարբեր ձեւերը՝ այտերը եղունգներով փորելը եւ ճակատը գետնին կամ որեւէ տեղ հարվածելը: Թե՛ Բուզանդը, թե՛ Մանդակունին եւ թե՛ մի շարք այլ պատմիչներ նշում են, որ թաղման ժամանակ կանայք բացում էին իրենց կուրծքը: Մանդակունին հավելում է նաեւ ուսերը մերկացնելը:

Սգալու նման ձեւերը հայոց հայրապետը ոչ միայն մերժելի է համարում որպէս հեթանոսական ձեւեր, այլեւ տալիս է հետեւյալ հետաքրքիր բացատրութիւնը, թե ոչ միայն անթույլատրելի է գլխի մազերը կտրել, այլեւ «մոխիր ի վերայ նուիրեալ գլխոյն արկանել», թե նվիրյալ՝ Աստծուն նվիրված գլխին, որը խորհրդանշում է մարդուն, մոխիր լցնել:

Հայ մատենագիրների վկայութիւններից տեսնում ենք, որ այս սովորույթները թեեւ կենսունակ են մնում հաջորդող դարերում, սակայն զգալիորեն մեղմվում են քրիստոնեական աշխարհայացքի եւ սահմանված կանոնների շնորհիւ: Կաղանկատվացու պատմութեան այն հատվածը, որը թվագրված է է. դարով եւ վերաբերում է Վաչագան թագավորի՝ Աղվենից ժողովի հաստատած կանոններին, ներկայացնում է նույն է. դարի ըմբռնումները: Մահացածի վրա կատարվող

¹⁰ Անդ, էջ 190:

¹¹ «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Ա., Ե. դ., Անթիլիաս, 2003, էջ 1253:

լաց ու կոծի մասին ժԲ. կանոնում ասվում է. «Եւ այնք, որ կոծ դնեն, զտանուտէրն եւ զգուսանսն, կապեսցեն եւ ի դուռն արքունի տար-ցին եւ պատուհաս ի վերայ դիցեն, եւ ընտանիքն զհետ արտասուել մի՛ իշխեսցեն»¹²:

Հաջորդ՝ Ը. դարի պատմիչ Ղեւոնդը, գրելով Բագրեւանդի ճակատա-մարտում հայկական բանակի կրած պարտության եւ զոհված 3.000 հայ զինվորների մասին, նրանց վրա սգալու եւ թաղելու համար գրում է. «Եւ եւս դժնգակ նեղութիւն էր, զի եւ ոչ տեղի անգամ գոյր լալոյ եւ ողբոց հա-մարձակապէս զննջեցեալսն, եւ ոչ հաց սգոյ բեկանել ի տունս իւրեանց, եւ ոչ տալ գերեզմանի զվախճանեալսն»¹³: Այստեղ ասվում է, որ զոհված-ների հարազատները արաբների ահից չեն կարողանում զոհվածների վրա սգալ, ինչպես նաեւ սգո հաց՝ հոգեհաց տալ, որն արդեն քրիստո-նեական երեւույթ էր եւ ցույց է տալիս, որ քրիստոնեական ծեսը զնալով ամրապնդվում էր ժողովրդական միջավայրում՝ հարկադրանքից վերած-վելով գիտակցված ըմբռնման:

Կիրակոս Գանձակեցու «Պատմութիւն Հայոց»-ում գործում են Կոս-տանդին Բ. Կատուկեցի կաթողիկոսի (կթղ. 1286—1289) սահմանած կա-նոնները: Այս կանոնների Զ. կետով ոչ միայն հեթանոսաբար լացելն ու կոծելն են արգելվում, այլեւ պատվիրվում է քրիստոնեաբար կատարել մկրտությունը, պսակը եւ թաղումը. «Ամենայն քահանայագործութիւն՝ կնունք, պսակ եւ թաղումն, երկիւղիւ եղիցի՝ առանց զրուցի եւ ծաղու. մեծաւ յուսով եւ աղօթիւր մերձակայից»¹⁴:

Ըստ մարդկային կյանքի ընթացքի՝ այստեղ նշվում են կյանքի երեք գլխավոր կանոնները՝ ծնունդ-մկրտություն, ամուսնություն եւ թաղում: Կոստանդին կաթողիկոսը, պատահական չէ, որ այս երեք կանոննե-րը միասին է հիշում: Եթե թաղման ծեսն ուղեկցվում էր հեթանոսական վայրի ձեւեր ընդունող սգով, ապա մկրտությունն ու պսակն էլ արդեն ուղեկցվում էին ժողովրդական ուրախության արարողություններով, որոնք շատ բան էին ժառանգել հեթանոսական շրջանից, եւ կաթողիկոսն զգուշացնում է, որ թե՛ ուրախությունը եւ թե՛ վիշտը պետք է արտահայտ-վեն համապատասխան պատշաճ ձեւերով:

¹² ՄՈՎՍԷՍ ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, աշխատ.՝ Վ. Առաքելեանի, Երեւան, 1983, էջ 92:

¹³ ՂԵՒՈՆԴ, Պատմութիւն, Սանկտ Պետերբուրգ, 1887, էջ 151-152:

¹⁴ ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, աշխատ.՝ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 304:

Ժամանակի ընթացքում թաղման այս ձևերը գնալով ոչ միայն մեղմվում են, այլև անհամեմատ ավելի զուսպ են կատարվում հատկապես քաղաքային միջավայրում եւ գաղթավայրերում: Ժողովրդական սգո դրսեւորման առումով այս իրողությունը նկատելի է նաեւ այսօր քաղաքային եւ գյուղական միջավայրում կատարվող թաղումների միջեւ: Այս առումով բնորոշ է Դավրիժեցու հետեւյալ վկայությունը: Շահ-Աբասի՝ հայերի հանդեպ ունեցած բարյացակամության գլխավոր կետերից մեկը պատմիչը համարում է այն, որ շնորհած տնտեսական ազատություններից հետո շահը թույլ է տալիս հայերին ազատորեն իրենց եկեղեցական արարողությունները, ծիսական կանոնները եւ հատկապես թաղման կարգը կատարել, որպեսզի նրանք չմտածեն վերադառնալու մասին. «...զամենայն կարգ եւ զաւանդութիւնս քրիստոնէական համարձակութեամբ կատարէին քրիստոնեայքն. զկոչնակ հարկանել, զժամ կանչել, զջրօրհնէքն մեծախումբ հանդիսիւ առնել, այլ եւ ինքն շահն եւս գայր ի ջրօրհնէքն եւ խրախանայր ի տեսութիւնն: Եւ զմեռեալսն խաչալամով եւ ձայնիւ շարականաւ հանեալ ի քաղաքէն անցուցանէին ընդ մէջ շուկային՝ եւ տանէին ի թաղել՝ եւ ո՛չ ոք ի պարսից ազգէն եպերանաց եւ հայհոյանաց բանս ասէր»¹⁵: Եւ այսպիսի շատ օրինակներով ու տեսակ-տեսակ միջոցներով շահն ամոքում էր քրիստոնյաների սրտերը, որի համար էլ հայերը մնացին Պարսկաստանում: Այսպիսով Դավրիժեցին առանձնաշնորհման արտահայտություն է դիտում ընդունված եկեղեցական կարգով եւ քահանայի՝ սգո թափորի գլուխն անցած թաղելու՝ հայերին տրված իրավունքը:

Մովսէս Կաղանկատվացու «Պատմության» մեջ ունենք նաեւ թաղման ծեսի բանաստեղծական մի նկարագրություն: Այն գրվել է Աղվանից իշխան Զեւանշիրի դավադրական սպանության առիթով այդ սպանության ժամանակ իշխանի պալատում հյուրընկալված Դավթակ Քերթոզի կողմից եւ կոչվում է. «Ողբ ի մահն Զեւանշիրի մեծի իշխանի»: Այս ողբում Դավթակը, գովելով սպանված իշխանին եւ անիծելով սպանողին, գրում է նաեւ թաղման ծեսը հիշեցնող հետեւյալ տողերը.

Ո՛հ, թէ խունկ անուշութեան

Բուրեալ լինէաք քո գերեզմանին:

¹⁵ ԱՌԱՔԵԼ ԴԱՎՐԻՋԵՑԻ, Գիրք պատմութեանց, աշխատ.՝ Լ. Խանլարեանի, Երեւան, 1990, էջ 94:

Վերացաւ մեր թագ, վերացաւ աթոռ.

Եւ փառք վայելչութեան ընդ քեզ թաղեցաւ¹⁶:

Ժողովրդական սգո եւ եկեղեցական ծեսի միահյուսումն ենք գտնում Ստեփանոս Օրբելյանի՝ Վասակ Գաբուռ իշխանի՝ Թ. դարում կատարված թաղման ծեսի նկարագրության հետեւյալ տողերում. «Ապա առեալ երանելի տիկնոջն Մարիամայ զդի նորա զարդարեալ թագաւորական զարդուք, անհուն ամբոխիւ եւ անչափ աղաղակաւ եւ ողբերգական պարուք փողոց եւ քնարահարաց հանդերձ կաթողիկոսին Զաքարիայիւ տարեալ հանգուցանէին ի քնարանի ընդ հարս իւրեանց»¹⁷:

Արդեն լիովին եկեղեցական արարողությունամբ է ներկայացված Սյունյաց Սմբատ իշխանի հուղարկավորությունը, որը վախճանվել էր Թավրիզում 1273 թ., երբ գնացել էր Արդուն խանի մոտ. «Եւ եկեալ ամենայն մեծամեծացն լացին զնա եւ մեծապէս պատուով զարդարեցին զդագաղս նորա արքայակերպ ճոխութեամբ, եւ այնպէս բարձրացուցեալ բազմականօք, խաչիւք վառելովք, ջահիւք եւ մոմեղինօք, պաշտամամբք մեծաձայն, բազմութեամբ քահանայից զարմացուցանելով զաշխարհագումար մայրաքաղաքն՝ հանին հանդիսիւ ընդ դուռն նորա. եւ բերեալ ի հայրենի դամբարանն սուրբ ուխտին Նորավանից. եւ աշխարհախումբ հանդիսիւ եղին ի տապանի ընդ հարս իւր ի թուականին 722 (1273 թ.)»¹⁸:

Թագավորների թաղումը, որը կատարվում էր բարձրաստիճան հոգեւորականության եւ հայոց ավագանու մասնակցությամբ, կոծերի առումով բնականաբար ավելի զուսպ պետք է լիներ, քան ժողովրդական միջավայրում ազատորեն կատարվող սգո արարողություններն էին: Ցավոք, պատմությունը որեւէ հիշատակություն չի թողել Տրդատ Մեծի հուղարկավորության մասին: Ազաթանգեղոսի «Հայոց պատմություն»-ում Տրդատը մինչեւ վերջ ողջ է ներկայացվում, իսկ Խորենացին միայն գրում է, թե թունավորելով սպանեցին նրան, սակայն թաղումը չի նկարագրում: Հետագա շրջանի ճառընտիրներում գտնվող մի բնագրում, սակայն որը պետք է գրված լինի Ժ.—ԺԲ. դարերում, մանրամասն

¹⁶ ՄՈՎՍԷՍ ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, նշվ. աշխ., 1986, էջ 229-230:

¹⁷ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԷԼՅԱՆ, Պատմություն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 172: Տե՛ս նաեւ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԷԼՅԱՆ, Սյունիքի պատմություն, աշխատ.՝ Ա. Աբրահամյանի, Երեւան, 1986, էջ 175:

¹⁸ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԷԼՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 420, տե՛ս նաեւ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԷԼՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 335:

նկարագրվում է Տրդատի թաղումը: Այդ հատվածի բնագրագիտական քննությունը ցույց է տալիս, որ այն բնագրային առումով երկշերտ է. մի կողմից՝ զգացվում է Արշակունյաց շրջանի Մեծ Հայքի շունչը, մյուս կողմից՝ Բագրատունյաց Հայաստանի ծիսական կարգը, ուստի կարելի է ենթադրել, որ ճառընտիրային այս բնագիրն իր հերթին գրվել է մի ավելի հին նախորինակի հիման վրա: Հիշյալ հատվածում ասվում է. «Եւ բարձեալ տարան զնա ի Թորդան, արծաթապատ դիակիր դագաղօք, յորում լծեալ ջորիք ոսկեսանձք, եւ գունակ հանդերձիւք զդագաղսն զարդարելով, եւ վաշտք զօրացն աստի եւ անտի վառեալք զինուք եւ նշանակօք. իսկ առաջի դագաղացն՝ ձայն աստուածօրհնութեան եւ բուրմունք խնկոց. իսկ աստի եւ անտի՝ բարեկամք եւ սիրելիք, ընտանիք, եւ բազումք յորդոցն նորա հետեւակ անկեալ. եւ զկնի դագաղացն՝ փողք եւ տաւիղք ողբոց, եւ կուսանք ողբասացք. թող զայլ ամենայն ռամիկսն՝ որ երթային զհետ՝ անթիւ բազմութեամբ»¹⁹:

Ոսկեսանձ լծված ջորիներով Տրդատին տանելը հիշեցնում է Ս. Գրիգորի՝ Կեսարիայից վերադառնալիս նման ջորիներով այնտեղից մասունքներ բերելը: Ոսկեսանձ ջորիներով Տրդատին տանելը հիշեցնում է Ս. Գրիգորի՝ Կեսարիայից վերադառնալիս նման ջորիներով այնտեղից մասունքներ բերելը: Թաղումն ուղեկցվում է նաեւ զինվորական պատիվներով, երբ ճանապարհին դիմավորում են սպառազեն վաշտերը: Որ Տրդատի մարմինը տարվել է եկեղեցական արարողությամբ, երեւում է այն տողերից, որոնցում ասվում է, թե դագաղի առջեւից հնչում էին աստվածօրհնության ձայները, եւ տարածվել էր խնկի բուրմունքը, այսինքն՝ հոգեւորականները խնկարկություն են կատարել: Եկեղեցական թաղման եւ հեթանոսական ակունքներ ունեցող ժողովրդական սգո զուգակցումն արտահայտվել է բավականին հետաքրքիր ձեւով: Եթե դագաղի առջեւից ընթացող հոգեւորականները կատարել են եկեղեցական կարգը, ապա դագաղի ետեւից գնացել են ընտանիքի անդամներն ու ժողովուրդը՝ փող հնչեցնողների, ողբի տավիղներ նվագողների եւ ողբասաց կույսերի ուղեկցությամբ: Քրիստոնյա անանուն հեղինակը, չցանկանալով գրել «ձայնարկու կանայք», որոնք թաղման ժողովրդական ծեսի անբաժանելի մասն էին, ավելի հոգեւոր բնորոշում է ընտրել՝ «կուսանք ողբասացք»:

¹⁹ Հ. Ղ. ԱԼԻՇԱՆ, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 105:

Տրդատի վախճանման ժամանակ Ս. Գրիգորն արդեն առանձնացել էր Սեպուհ լեռան ճգնարանում, ուստի չի մասնակցում հայոց արքայի թաղմանը: Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցի (կթղ. 898—929) կաթողիկոս պատմիչը նկարագրում է Բագրատունյաց թագավորության հիմնադիր Աշոտ Ա. Բագրատունու թաղումը, որին մասնակցել է եւ ժամանակի հայոց հայրապետը: Այս նկարագրությունը թե՛ ծիսական առումով եւ թե՛ ընդհանուր պատկերավորությամբ հիշեցնում է Տրդատի թաղման՝ վերը բերված հատվածը: Դրասխանակերտցին գրում է. «...բարձեալ ապա դիակիր դագաղօք՝ տարան զնա ի թագաւորանիստ աւանն Բագարան, ոսկեհունն հանդերձիւք եւ ոսկեզօծ վառիւք զդագաղսն զարդարեալ. եւ խումբք զօրաց զինուք եւ զարդուք, ընտրանօք եւ նշանակօք շուրջ պաշտպանեալք մեծի կաթողիկոսին, եւ այլ եւս կղերց եկեղեցւոյ առաջի եւս գնացեալ՝ զխաչակրօն սաղմոսերգութիւնս եւ զձայնս օրհնութեանց նուագէին: Իսկ երեք որդիք նորա՝ գահերէցք տան արքունի, եւ այլ եւս բարեկամք հետամտէին զկնի դագաղացն»²⁰: Այստեղ եւս սգո թափորն ընթանում է հատուկ զարդարանքներով եւ զինվորական պատիվներով: Դագաղի առջեւից գնում են կաթողիկոսը եւ այլ հոգեւորականներ՝ սաղմոսներ եւ օրհնության երգեր ասելով: Նույն կարգով դագաղի ետեւից արդեն ընթանում են ընտանիքի անդամները եւ աշխարհականների բազմությունը:

Այս երթի ժամանակ կոծի եւ համանման այլ ձեւերի մասին որեւէ ակնարկ չկա, փոխարենը դրանք հիշվում են թաղման ժամանակ. «...անդ էր ապա տեսանել կուսանս ողբերգակս եւ արտօսրաթոր կականումն եւ աշխարանս տիկնացն եւ տանտիկնացն, եւ այլ եւս բազմութեան ռամկացն եւ անռամկացն»²¹: Այսպես ձայնարկու կանայք անվանվում են «կուսանս ողբերգակս», ինչպես Տրդատի թաղմանը նվիրված գործում, որը եւս մի ոճական եւ ժամանակային ընդհանրություն է գծում նրանց միջեւ: «Անռամկացն» բնորոշմամբ կաթողիկոս պատմիչը ցանկանում է ասել, որ ոչ միայն հասարակ ժողովուրդը, այլեւ նախարարական տների ներկայացուցիչները եւս մասնակից են դառնում այս արտասովոր կականումին: Հետագա շարադրանքից պարզ է դառնում, որ անգամ Սմբատ թագաժառանգն է մասնակցել նման ողբերին: Այս մասին

²⁰ «Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն Հայոց», Թիֆլիս, 1912, էջ 143:

²¹ Անդ:

Դրասխանակերտցին գրում է, թե Երազգավորսից գալիս եւ հասնում է Սմբատը «վշտահար հեծութեամբ»։ Նրա մոտ է շտապում կաթողիկոսը եւ «...դադար վշտացն տայր, ոչ փոփոխել յընդրի իւր բարրական բնութենէն»²²։ Այս խոսքերով, թե կաթողիկոսը Սմբատին թույլ չի տալիս փոխվել իր բարեբարո բնավորությունից, Դրասխանակերտցին ցանկանում է ասել, որ կաթողիկոսը Սմբատին թույլ չի տալիս քրիստոնեական իր բարքը փոխել հեթանոսական սգո ձեւերով եւ նմանվել թաղման արարողության մյուս մասնակիցներին։

Թաղման ծեսն արքունական միջավայրում ժողովրդական արարողությունամբ կատարելու եզակի մի օրինակ են ներկայացնում Թովմա Արծրունին ու նրա «Պատմության» շարունակող Անանուն Արծրունին, ընդ որում, ԺԱ. դարում կատարված, որը մեկ անգամ եւս վկայում է այդ ավանդների՝ ժողովրդի մեջ խոր արմատներ ունենալը։ Դերենիկ Արծրունուն դավաճանաբար սպանելը սգո մեծ ալիք է բարձրացնում Վասպուրական աշխարհում։ Այս վկայությունը կարելու է նրանով, որ ցույց է տրվում, թե նրա թաղմանն ինչ ձեւով են մասնակցել հասարակական տարբեր խավերի ներկայացուցիչները։ Անհրաժեշտ է նշել, որ այս սպանության մասին լսելով ականատեսներից՝ ինքը եւս խորապես ազդվել է, ու նրա գրածը թեեւ միջնորդավորված, սակայն դարձյալ կարելի է ականատեսի վկայություն համարել։ Որպեսզի հեթանոսական ակնհայտ երանգով կատարված արարողությունը կարողանա համապատասխանեցնել քրիստոնյա պատմիչի իր շարադրանքին, նա փորձում է այն ներկայացնել որպես մի ողբ եւ դա արտահայտելու իրավունքն ավելի ունենալու համար հետեւելով Զաքարիա մարգարեին՝ ասելիքն սկսում է հետեւյալ խոսքերով. «Լացէք, լացէք, արեւելք առ արեւմուտս, հիւսիս առ հարաւ, ազգք առ ազգս, ժողովուրդք առ ժողովուրդս» (հմմտ. Զաք. ԺԲ. 12–14)։

Թե ինչպիսի վիշտ են ապրում Դերենիկի զինակիցները, Անանունն այսպես է ներկայացնում. «...Խեղդ զպարանոցան արկեալ զարինս անձանց փութային հեղուլ, լաւագոյն զմահ քան զկեանս համարելով»²³։ Այս խոսքերը վկայում են, որ ԺԱ. դարում պահպանվել է ի նշան վշտի՝ ինքնախեղման եւ անգամ ինքնազոհաբերման գիմելը։ Լսելով ամուսնու

²² Նշվ. աշխ., էջ 144։

²³ ԹՈՂՄԱ ԱՐԾՐՈՒՆԻ ԵՒ ԱՆԱՆՈՒՆ, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, աշխատ.՝ Մ. Դարբինեան-Մելիքեանի, Երեւան, 2006, էջ 293։

մահվան լուրը՝ Սոփիա տիկինը սկսում է կոծել մերձավորների հետ. «... տիկնայք եւ աղախնայք թողեալ զկանացի բնութեանն պատիւ՝ ի գոեհս եւ ի փողոցս բացագլխաւ ընդ երկիր զանձինս իւրեանց քարշէին: Որք յանհնարին սգոյն դառնութեան՝ մատաղ մանկտոյն զսովորականն մոռացան դիեցուցանել զկաթն, ողբոց միայն պարապեալ միմեանց ձայնակցելով: Ուստի եւ ի կրծաբախ ճակատահար ճայթմանցն եւ ի բարձրաճիշ աղաղակացն հնչեաց դուռն դարպասու արփիագեղ տիկնոջն մեծին Սոփեայ: Որք յաշխարհէն իւրեանց ասէին այսպէս. «Վայ, կորեաւ մեծանուն իշխանն, եւ անտերունչ մնաց երկիրս Հայոց»²⁴: Պատմիչը նշում է, որ կանայք, թողնելով իրենց կանացի բնության ամոթխածությունը, սկսում են ողբալ զլիաբաց եւ գետնատարած՝ անգամ իրենց մանուկներին կուրծք տալն ու կերակրելը մոռանալով: Սգո սաստիկ դրսեւորումների մասին են վկայում նաեւ Սոփիայի ապարանքից լսվող ճակատին հարվածելու, կուրծք բախելու ձայներն ու բարձրաճիշ աղաղակները: Միաժամանակ քրիստոնյա պատմիչը, աշխատելով մեղմել «վայ»-երով ողբացող կանանց տեսարանը, այդ «վայ»-երին որոշակի հայրենասիրական երանգավորում է հաղորդում՝ գրելով, որ ամուսնու մահվան լուրն առնելով Սոփիա տիկինը «վայ» է ասում Հայոց աշխարհի անտերունչ մնալու համար՝ այս «վայ»-ը կտրելով ժողովրդական նույնաձեւ ողբերի համատեքստից: Երբ պարզվում է Դերենիկ իշխանի զոհվելու լուրի ճշմարիտ լինելը, Սոփիա տիկինը զլիսին անգամ մոխիր է ցանում: Անանունն ասում է, որ ինքն այս ամենը լսել է նրանցից, ովքեր «...տեսողք լեալ էին գործոցն»²⁵, այսինքն՝ ներկա էին եղել կատարվածին:

Ինչպես որ Սմբատ արքայորդուն կաթողիկոսն է մխիթարում՝ ասելով, թե մի փոխիր քրիստոնյայիդ բարքը, այնպես էլ այստեղ դարձյալ «...հայրապետաց եւ ճգնաւորաց դասք զարթուցանէին զմիտս կնոջն եւ զայլոց կոծողացն յերկիւղն Աստուծոյ, եւ առ սակաւ մի փարատէին աղէտ սգոյն դառնութեան»²⁶: Այստեղ իրավիճակային մի ընդհարություն է ստեղծված Դրաստիանակերտցու «Պատմության» եւ Թովմայի «Պատմության» շարունակող Անանունի գրածների միջեւ: Փաստորեն, ինչպես որ քահանաներն էին սաստում ժողովրդական միջավայրում վայրենի սովորությամբ կոծելը, այնպես հայրապետն ու բարձրաստիճան

²⁴ ԹՈՎՄԱ ԱՐԾՐՈՒՆԻ ԵՒ ԱՆԱՆՈՒՆ, նշվ. աշխ., էջ 293-294:

²⁵ Անդ, էջ 295:

²⁶ Անդ:

հոգեւորականներն էին վարվում արքունիքում: Անանունի բնորոշմամբ՝ նրանք առ Աստված էին արթնացնում կոծողների միտքը եւ իրենց խոսքով մի փոքր փարատում սգո դառնությունը՝ վիշտը:

Ամենազարմանալին այստեղ, սակայն, Անանունի հետեւյալ խոստովանական տողերն են. «Եւ արդ սիրելի էր ինձ եւս հրաշափառագունիւ անցանել բանիւ ընդ ողբերգականացս հանդէս. այլ զի մի լսողացն խռովեսցին միտք՝ լռեսցի»²⁷: Այս խոսքերից կարելի է եզրակացնել, որ Անանունի ժամանակ ժողովրդական ողբն ու կոծն այնքան տարածված են եղել Վասպուրականում, որ ինքը նույնպէս ցանկացել է ողբակից դառնալ «ողբերգականացս», մանավանդ, որ իր վրա եւս այնպէս ծանր է ազդել այս մահը, սակայն վախեցել է, որ դրանով դիմացիներն միտքը կխռովեցնի եւ լուռ է մնացել սգո այդ հանդեսին: Այս տողերը լավագոյնս ցույց են տալիս թաղման ծեսի եւ սգո ժողովրդական արարողությունների տարածվածության մեծ աստիճանը եւ անգամ մտքի նման գործիչների կողմից ընդունելի եւ ընկալելի լինելը:

Թաղման եկեղեցական կարգի կատարումն ավելի հստակ երեւում է հոգեւորականների թաղման նկարագրությունից, քանի որ եկեղեցական միջավայրում բնականաբար առաջնայինը պետք է լիներ եկեղեցական արարողությունը: Պայմանավորված այն հանգամանքով, թե տվյալ հայրապետը որքանով էր սիրված ժողովրդի կողմից՝ ի հայտ են գալիս ժողովրդական սգո արտահայտություններ, որոնք թեեւ որոշակի պատշաճությամբ, սակայն դարձյալ դրսեւորվում են ավանդական ձեւերում: Թեեւ Ե. դարի մեր պատմիչները գրում են Ս. Գրիգորի եւ Ս. Արիստակեսի վախճանման մասին, սակայն նրանց թաղման արարողությունները չեն նկարագրում: Եկեղեցականի թաղման առաջին մանրամասն նկարագրությունը գտնում ենք Բուզանդի երկում, եւ այն վերաբերում է Ս. Վրթանեսի թաղմանը: Բուզանդը գրում է. «...մեծաւ պաշտմամբ, սաղմոսիւք եւ երգովք հոգեւորօք, կանթեղօք եւ մոմեղինօք եւ խնկածու հոտովք, արքունական կառօք զսուրբն Վրթանէս... մեծաւ լալեաց տրտմութեամբ մինչեւ ի գեւղն Թորդան» են տանում²⁸: «Սաղմոսներով ու հոգեւոր երգերով» արտահայտությունը ցույց է տալիս, որ թաղման կարգի ժամանակ թե՛ սաղմոսներ են ասվել եւ թե՛ հոգեւոր երգեր երգվել: Ցավոք, սակայն, դժվար է որոշել՝ ինչ լեզվով են ասվել սաղմոսներն ու այդ երգերը,

²⁷ Ն. տ., էջ 296:

²⁸ ՓԱԽՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԳ, նշւ. աշխ., էջ 48:

եւ թե հիշյալ երգերը դարձյալ Աստվածաշնչից ընտրված հատվածներ են եղել, թե՛ սաղմոսների հարասացությամբ առաջ եկած կցուրդներ, այսինքն՝ այս շրջանում արդեն սկզբնավորվել է հայ հոգեւոր երգը, թե՛ դեռեւս ասվել են թաղման ծեսի ժամանակ հունական եւ ասորական կանոնում կատարվող համապատասխան երգեր: Բուզանդի այս մի վկայությունը եւս խոսում է այն մասին, որ հուղարկավորության արարողությունն ուղեկցվել է կանթեղների, մոմերի եւ խունկերի կիրառմամբ: Բուզանդը նաեւ գրում է, թե ժողովուրդն է մասնակցել երկար ճանապարհանցած հուղարկավորության թափորին «մեծաւ լալեաց տրտմութեամբ», որից կարելի է ենթադրել, որ այն, որպէս ժողովրդական սգո արտահայտություն, որոշակիորեն ուղեկցվել է հին կոծերով:

Որ այս շրջանում եղել է թաղման ձեւավորված ծես, վկայում է այն հանգամանքը, որ Բուզանդը գրեթե միանման կերպով է նկարագրում նաեւ Ներսէս Մեծի թաղումը՝ չհիշելով միայն ժողովրդական սգո արտահայտությունները, որոնք, իհարկե, եկեղեցական կանոնի մաս չեն կազմում: Բուզանդը գրում է. «Հանդերձ սաղմոսիւք եւ օրհնութեամբ, կանթեղիւք վառելովք եւ մեծապաշտմամբք եւ բազում յիշատակօք զսուրբն յուղարկեցին»²⁹: Այստեղ Բուզանդը նաեւ մի կարեւոր հավելում ունի՝ «մեծապաշտմամբք», որը ցույց է տալիս, որ թաղման ծեսը հավելվել է նորանոր միավորներով՝ դառնալով մեծ պաշտամունքով կատարվող արարողություն: Այսպիսով՝ Վրթանեսից մինչեւ Ներսէս Մեծն ընկած շրջանում այս կանոնը եւս մի աստիճան ծիսական զարգացում է ապրել:

Սահակ Պարթեւի թաղման մասին գրում է Կորյունը: Ս. Սահակի վարքը որոշակի վերախմբագրմամբ մուտք է գործել նաեւ «Տոնական» ժողովածու, որն իր հերթին տարբեր դարերում մի շարք վերախմբագրությունների է ենթարկվել: «Տոնականում» վերախմբագրվել եւ ըստ ժողովածուի գրություն (ԺԱ.—ԺԲ. դարեր) ժամանակի է ներկայացվել այս թաղման արարողությունը: Ասվածն ավելի պարզորոշ ցույց տալու համար ստորեւ բերենք այդ հատվածը՝ ըստ Կորյունի եւ «Տոնականի»:

Կորյուն. «Բարձեալ զսուրբն սաղմոսիւք եւ օրհնութեամբ եւ հոգեւոր բարբառով, յետ սակաւ ինչ աւուրց ընդ տիւ եւ ընդ գիշեր ի Տարօն հասուցանէին»³⁰:

²⁹ Անդ, էջ 334:

³⁰ ԿՈՐԻՒՆ, Վարք Մաշտոցի, աշխատ.՝ Մ. Աբեղեանի, Երեւան, 1981, էջ 136:

«Տոնական» ժողովածու. «...եւ բարձեալ զմարմին երանելոյն բազում ամբոխիւ, եպիսկոպոսաւք եւ քահանայիւք, սարկաւագաւք եւ դպրաւք, սաղմոսիւք եւ արհնութեամբ եւ երգաւք հոգեւորաւք՝ ածին ի Տարաւն գաւառ»³¹։

Վրթանեսի եւ Ներսես Մեծի թաղումների նկարագրության հետ համեմատելիս այստեղ մի էական հավելում կա։ Եթե Բուզանդը նրանց համար գրում էր՝ «սաղմոսներով ու հոգեւոր երգերով», ապա Կորյունը գրում է՝ «սաղմոսներով, օրհնությամբ ու հոգեւոր բարբառով», իսկ «Տոնականի» խմբագրությունում՝ «սաղմոսներով, օրհնությամբ ու հոգեւոր երգերով»։ Եթե ըստ Բուզանդի երկում եղածի՝ կարելի է ենթադրել, որ սաղմոսերգությունից հետո հիշվածը սկզբնավորված հայ հոգեւոր երգն է, կամ օրհնությունն ասելով՝ նկատի են առնվում Սուրբ Գրքի համապատասխան այլ հատվածներ, ապա այստեղ արդեն վստահաբար երրորդը վերաբերում է եկեղեցական ծեսերի ժամանակ կատարվող հայ հոգեւոր երգին, որն արդեն սկզբնավորվել էր Սահակ-Մեսրոպյան դպրությունից։

Կորյունի հատվածի «Տոնականի» խմբագրության մեջ, սակայն, կա մի էական հավելում։ Ասվում է, թե Ս. Սահակի մարմինն առնելով՝ «վաղվաղակի պարսպէին հանդերձանաւք ըստ խորհրդածութեան քահանայապետութեան թաղմանն (ընդգծումը.— Ն. Վրդ. Ա.)»³²։ Ընդգծված այս կապակցությունում ասվում է, որ նրան թաղում են ըստ քահանայապետի թաղման կարգի։ Այսպիսով ԺԲ.—ԺԳ. դարերի խմբագրությունում Կորյունի գրվածքը խմբագրվել է ըստ այս ժամանակաշրջանի եկեղեցական ծեսի, որով եւ նշվել է, թե Ս. Սահակը թաղվել է համաձայն քահանայապետական՝ կաթողիկոսական թաղման կանոնի։

РЕЗЮМЕ

Ритуал погребения возник в начале истории человечества и изначально основывался на ужасе смерти, горе и безнадёжности, а после принятия христианства получил новый смысл и содержание, как церковный канон, основанный на надежде на воскресение.

³¹ ԿՈՐՅՈՒՆ, Վարդ Մաշտոցի, աշխ.՝ Ա. Մաթեոսյանի, Երեւան, 1994, էջ 124։

³² Անդ, էջ 123։

Данные из армянской летописи показывают, как совершались ритуалы погребения в Армении дохристианского периода, представляют начало формирования церковного канона, о котором мы формируем наше представление благодаря описаниям патриархов и царей, а также известных церковнослужителей, святых, князей и военачальников. Хронология этих свидетельств показывает, что начиная с IV века и особенно в период Нерсеса Великого Армянская Церковь последовательно боролась против языческого понимания оплакивания и варварских обычаев, стараясь заменить их на христианскую скорбь.

Эти усилия нашли свое выражение и в армянском каноническом праве, где установлены инструкции и специальные наказания за языческие вопли вместе христианской скорби.

Что касается церковного канона погребения, то, как было показано, в IV—VIII вв. он начал совершаться посредством четко сформированного ритуала, о котором мы составляем представление из свидетельств историков и разных летописных источников.

На протяжении веков канон погребения, естественно, подвергался определенным редакциям: вносились ряд добавлений и сокращений. Ритуальное развитие и изменения, однако, относятся не только к оригиналу самого канона погребения, но и к канонам ряда правил погребения, которые постепенно расширяются.

SUMMARY

The burial rite was originated with the history of mankind and originally being based on the fear of death, grief and despair, gained a new content after the adoption of Christianity as a church canon anchored in the hope of resurrection.

The data of the Armenian literature show how the burial ceremonies took place in pre-Christian Armenia, and illustrate the creation of the church canon evidenced by descriptions of the funeral ceremonies of Armenian patriarchs and kings, prominent clergymen, saints, princes and soldiers. According to the chronological course of these evidences, it is obvious that starting from the 4th century, especially from the period of Nerses the Great, the Church has consistently struggled to put an end to the pagan customs of weeping and wild rituals of burial and to replace them with grief and mourning peculiar to Christians.

These efforts have also found their expression in the Armenian canon law, in which special penalties and instructions have been set if pagan weeping is preferred to Christian mourning.

As for the burial canon of the Church, as shown above, from the 4th to the 8th centuries, it began to be performed according to a well-established ritual, as evidenced by the testimonies of historians and various literary sources.

Over the centuries, the burial canon has naturally undergone certain changes with a number of additions and reductions. The ritual development and change, however, do not only refer to the original burial canon, but also to the canons of burial regulations, which are gradually expanding.



ԻՎԱՆ ԻԼՅԻՆ

ԱԶԳԱՅԻՆ ՍԵՍԱՄՏՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ. ՀԱՅՐԵՆԱՍԵՐԻ ՕՐԱԳՐԻՑ¹

Այն, որ մարդը սիրում է յուր հայրենիքն ու հավատարիմ է յուր ժողովրդին, բնական է, գովելի, պատվարժան: Իսկ այլ կերպ կարո՞ղ է լինել: Այլ կերպ չի կարող լինել: Մարդը նման է ծառի՝ բոլոր արմատներն ընդերքի մեջ արձակած, որտեղից կենսական ավիշ է առնում եւ այն լքում միայն այն ժամանակ, երբ ծառը հիմքից կտրում են: Մարդը նման է որդու, որ մորից ժառանգել է ամեն լավագույնը՝ սեր, առողջություն ու ոգու կորույ, եւ այդպիսով յուր մեջ կրում է նրա էությունը (սուբստանցը²): Հայրենասերի եւ յուր Հայրենիքի միջեւ խորհրդավոր հոգեւոր նույնակա-նություն գոյություն ունի. հայրենասերը յուր մեջ կրում է յուր «հողը», իսկ «հողը», հանձին նրա, արարող գործիք ունի:

Ամենայն ճշմարիտ հայրենասեր (լուսյայն) խոսում է յուր ժողովրդի հետ. «Ես քոնն եմ: Ես քո հոգուց, միս ու արյունից եմ: Իմ մեջ հուրհրում է նախնիներիս նույն հոգին: Ինձ առաջնորդում է քո ինքնապահպանու-թյան բնագղը՝ այն նույնը, որ անցկացրել է քեզ քո պատմության բոլոր աղետների ու ձախորդ օրերի միջով: Իմ կրծքի շունչը քո շունչն է. հեծե-ծում ես դու, հեծեծում է եւ նա: Ես հզոր եմ քո ուժով, ուստի իմ զորու-թյունը ծառայում է քո գործին: Ես քեզ հետ կապված եմ անբաժանելի «մենքով»: Ես հավատում եմ քո զորությանն ու քո ստեղծագործ շավիղ-ներին: Քո լեզուն նաեւ իմ լեզուն է, եւ երբ ես ստեղծագործում եմ, ստեղ-ծագործում եմ քո պատկերով ու նմանությամբ: Ես ապրում եմ քեզ հետ. քեզ պես հայում ու մտածում. ես անսահման ուրախ կլինեի, եթե օժտ-ված լինեի քո բոլոր շնորհներով ու ունակություններով. սրտի ծածուկ ցավով եմ խորհրդածում քո թուլությունների, քո անկատարությունների

¹ Թարգմանությունը կատարված է հետեւյալ հրատարակությունից՝ И. ИЛЬИН, Огни Жизни, Москва, «Русская книга — XXI век», 2006, էջ 311—316, 297—302:

² * Սուբստանց — 1. (փիլ.) Ի հակադրություն առանձին իրերի եւ առարկաների փոփո-խական հատկությունների՝ գոյություն ունեցող ամեն ինչի անփոփոխ հիմքը: 2. Հիմք, որեւէ բանի էություն:

շուրջ: Քո պետական շահը նաեւ իմ շահն է: Հպարտ եմ, որ ինչ-որ առումով հաղորդակից եմ քո փառքին: Բայց կրժողող տրամուլթյունն է այրում սիրտս, երբ քեզ չարիքներ են պատում, կամ երբ դու հիվանդանում ես: Քո բարեկամները նաեւ իմ բարեկամներն են, իսկ քո թշնամիները՝ իմ թշնամիները: Քեզ է պատկանում իմ կյանքը, իսկ ինձ՝ քո հողը: Քո հուսալի զորքը նաեւ իմ զորքն է, եւ նա, ով ձեռք է բարձրացնում քեզ վրա, ձեռք է բարձրացնում ինձ վրա: Ես չեմ քեզ ընտրել. դու ես ինձ քո արգանդում կրել, պահպանել ու դաստիարակել. եւ այն բանի համար, որ լույս աշխարհ ես բերել ինձ ու շնորհներով օժտել, ես խոնարհությամբ ու երախտագիտությամբ ընդունում եմ քեզ եւ քեզ հավատարիմ մնալով՝ ազատ ամփոփում եմ քեզ սրտիս մեջ: Մենք մի ամբողջություն ենք. մենք կենդանի նույնություն ենք...»:

Երբ հայրենասերի սիրտն այսպես է խոսում ժողովրդի հետ, ճիշտ է վարվում եւ ձեւավորում է երկրային կյանքի ամենանշանակալից՝ ստեղծագործական առումով արդյունավետ աղբյուրներից մեկը: Երբ հայրենասերն այսպես է խոսում ու այսպես գործում, անարդարացի կլիներ մեղադրել նրան ազգային մեծամտության մեջ: Քանի որ մեծամտությունը սեր չէ, ճշմարիտ բարեկամական միասնություն չէ, այլ ամբարտաճանություն: Իսկ հայրենասերին մեծամտություն վայել չէ: Մեծամտությունը հոգեւոր կուրությունից է բխում եւ յուր մեջ պատրանքներ է ծնում: Իրական հայրենասիրությունը ամենեւին կուրություն չէ. նա խուսանավում է նաեւ ամեն տեսակի պատրանքից. ընդհակառակը, կոչված է իրատեսություն նայելու իրերին, գնահատելու ու ըստ այդմ գործելու: Ով իրերին իրատեսորեն է նայում, տեսնում է դրանք այնպիսին, ինչպիսին որ են. տեսնում է յուր ժողովրդի թույլ եւ ուժեղ կողմերը, տեսնում այլ ժողովուրդների վրիպումներն ու նվաճումները: Սա մի բան է, որ անպայմանորեն պիտի հատուկ լինի հայրենասերին, քանզի հոգու հուր ու հայացքի սթափություն է: Աստված պահպանում է նրան մեծամտությունից եւ ազգային պարծենկոտությունից: Չէ՞ որ այն սկիզբ է առնում միամիտ վեհության մոլուցքից եւ յուր աղետալի գազաթնակետին հասնում քաղաքական ամբարհավաճության մեջ:

Եթե ես սիրում եմ իմ ժողովրդին, ապա պիտի հիմնավորապես ճանաչեմ նրա պատմական լինելությունը, վտանգները, բնավորության յուրօրինակությունը, նրա տարածքային, քաղաքական ու տնտեսական

խնդիրները, հոգեւոր գործողութեան (ակտի³) կառուցվածքը. միով բանիվ՝ նրա բոլոր ազգային առաքինութիւններն ու արատները, նրա նվաճումները, նրա հետամնացութիւնը, այն ամենը, ինչ հատուկ է նրան, վերաբերում է նրան, պակասում է նրան: Այդ ամենը ես պետք է մանրամասնորեն իմանամ եւ արդարացի գնահատեմ. ոչինչ չթաքցնեմ, ոչինչ չչափազանցնեմ, ոչինչ չնվազեցնեմ: Լավը բարին է. նա պիտի ծավալվի ու փթթի: Վատը չարն է. այն պիտի հաղթահարվի ժողովրդի նոր դաստիարակութեամբ: Ճանաչելով իմ ժողովրդին՝ ես նրանից ոչինչ չեմ թաքցնի. բարին կարգարացնեմ, որպէսզի մարդիկ իմանան, թե ինչն է պետք պահպանել, վատի մասին ոչ միայն չեմ լռի, այլեւ կբացահայտեմ, ի հայտ կբերեմ, կնկարագրեմ, կքննեմ դրա պատճառներն ու աղբյուրները, ժողովրդին կոչ կանեմ սթափվել, մաքրագործվել, ճանապարհ հարթել այն հաղթահարելու:

Սերը չպիտի կույր լինի. ընդհակառակը, նա պիտի սիրողի հայացքը պարզ ու խորաթափանց դարձնի: Սիրելի ժողովրդին միամտաբար իդեալականացնելու կարիք չկա: Բացի այդ, նա դրա կարիքը չունի էլ: Իրապէս ծառայել ժողովրդին՝ չի նշանակում ամբոխավարի պէս մեծարել նրան, շողոքորթել ու զարկ տալ ազգային մեծամտութեանը, այլ, ընդհակառակը, սթափ, անաչառ գնահատել, հստակ վերլուծութեամբ ի հայտ բերել նրա վրիպումներն ու թերութիւնները: Պատմականորեն այստեղով է անցնում ազգային ամբոխավարությունն ու ազգային մարգարեությունը սահմանազատող գիծը. ամբոխավարը ջրհորներ թունավորող է, իսկ մարգարեն՝ դաստիարակ: Ընդ որում, դաստիարակութիւնը կույր ամբարտաւանութեան չի առաջնորդում, այլ ընթանում է համեստութեան, հանապաղ խորհրդածութեան ու խոնարհութեան ճանապարհներով:

Այսպէս ուրեմն, ազգային գոռողութիւնն սկսվում է անդ, ուր ժողովուրդը լռվել է պարզունակ ինքնագիտակցութեան մակարդակում, որտեղից նրա մարգարեները, գաղափարախոսներն ու դաստիարակներն ի վիճակի չեն նրան դուրս բերել:

Պարզունակ ինքնագիտակցութիւնն այն է, որ մարդը կաշկանդված է սեփական ինքնաընկալմամբ եւ դրանից անդին ոչինչ չի տեսնում: Այն, ինչ նա ըմբռնում է յուր մեջ ու յուր համար, նրան այնքան կարեւոր ու կատարյալ է թվում, որ այդ սահմանն անցնելու ձգտում չունի: Անձնականը

³ * Ակտ — Առհասարակ՝ գործողութիւն, գործ, իսկ հեղինակի ըմբռնմամբ՝ մարդու «անձնական հոգեւոր վիճակ»:

զբաղեցնում է նրա ողջ ուշադրությունն ու սերը: Նրա եսը դառնում է նրա ցանկությունների, նրա կամքի, ջանքերի ու ուրախությունների միակ կենտրոնը. իր իսկ սեփական իրականությունը նա չի էլ կասկածում, իսկ մնացյալ ամեն ինչ նրան առնվազն կ'ամ խնդրահարույց, կ'ամ անհավան է թվում: Հար եւ նման մի բանի ենք հանդիպում Անդերսենի հեքիաթում, որում ասվում է, թե ինչպես տաք վառարանի ետեւում լավ տեղավորված ծեր բազն ու ծեր կատուն իրենք իրենց աշխարհի կեսն էին համարում, ընդ որում՝ լավագույն կեսը: Այս ամենից առօրյայում վանող եսասիրություն է առաջանում. հոգեախտաբանությունը (պսիխոպաթոլոգիա) կարող էր այս երեւույթը «առատիզմ»⁴ կամ «առատէրոտիզմ» անվանել, իսկ փիլիսոփան կկիրառեր «եսակենտրոնություն»⁵ («էգոցենտրիզմ») կամ «սոլիպսիզմ»⁶ եզրերը: Հասարակական կյանքում սրանից նեղմիտ դասակարգային քաղաքականություն է առաջ գալիս, իսկ առանձին ժողովուրդների կյանքում՝ ազգային ամբարտաւանություն:

Պարզունակ ինքնագիտակցության տեր մարդը մորթապաշտ է՝ ուրիշի վիճակի մեջ մտնելու անընդունակ: Երբեմն մինչեւ իսկ չի էլ կասկածում, որ դա առհասարակ հնարավոր է, չգիտի՝ ինչից սկսել: Նա միամիտ է յուր եսակենտրոնության մեջ: Նրա «էգոն»՝ եսը, նրա համար ամեն ինչ է. դա նրա աշխարհն է, նրա գանձը, նրա նպատակն ու նրա հպարտությունը: Խորթ է նրա համար կարեկցանքն այլ մարդկանց եւ ժողովուրդների նկատմամբ. այն էլ ասենք, որ դա նրան բնավ պետք էլ չէ. չէ՞ որ ինքը տեղով մեկ կատարելություն է: Նույնքան էլ քիչ գիտի նաեւ ուրիշի վիճակի մեջ մտնելու, խղճահարության, նրբանկատության եւ, վերջապես, ուշադրության մասին: Նա կյանքի եւ երկրագնդի կենտրոնն է, իսկ մնացյալ ամեն ինչ՝ այնքանով, որքանով որ... Մնացյալ ամեն ինչ ընդամենը միջավայր է, որում նա փայլում է (սա Մաքս Շտիրներին⁷

⁴ * Առտիզմ — Ուղեղի զարգացման խաթարման հետեւանքով առաջ եկող խանգարվածություն, որը հատկորոշվում է խիստ արտահայտված շփման անբավարարությամբ, նաեւ սահմանափակ հետաքրքրություններով եւ կրկնվող գործողություններով:

⁵ * Եսակենտրոնություն — Լատիներեն էգոցենտրիզմ՝ «ես» եւ «կենտրոն» բառերից. վերաբերմունք աշխարհի նկատմամբ, որը հատկորոշվում է սեփական, անհատական եսի վրա կենտրոնացվածությամբ:

⁶ * Սոլիպսիզմ — Սուբյեկտիվ իդեալիստական տեսություն, ըստ որի՝ գոյություն ունեն միայն մարդը եւ նրա գիտակցությունը, իսկ օբյեկտիվ աշխարհը, այդ թվում եւ՝ մյուս մարդիկ, գոյություն ունեն միայն անհատի գիտակցության մեջ:

⁷ Մաքս Շտիրներ (իսկական անունը՝ Կասպար Շմիդտ (1806—1856), գերմանացի նորհեգեղական փիլիսոփա: Մայրահեղ ինդիվիդուալիզմի եւ եսակենտրոնության շատագույն:

«եզակիրությանն ու յուր սեփականությանը» քարոզող անբարոյական-պրագմատիկ սոլիպսիզմի՝ այդ բնավ ոչ միամիտ ջատագովի հիմնարար գաղափարն էր): Ուշիուշով մինչեւ վերջ ընթերցելով նրա գիրքը՝ պարզապես զարմանքից քարանում ես, թե այս մարդն ինչ աստիճանի է զուրկ հումորից (humor sui):

Նման մի բան կատարվում է ժողովրդի պարզունակ գիտակցության հետ. նա ընկնում է ազգային մեծամտության գիրկը, որում էւ միամտություն, էւ ամբարտապանություն է կարդացվում: Ազգային մեծամտությունը հետեւանք է ինքնահիացության, որը ժողովուրդներին ասես գելարանի⁸ մեջ է սեղմած պահում: Մեկ անգամ ի հայտ գալով՝ նա յուր ուժերը քաղում է երկու առողջ, սակայն անշրջահայացության արդյունքում վտանգավոր դրդապատճառներից՝ ինքնապահպանության բնագոյից եւ փառասիրության բնագոյից: Ինքնապահպանության բնագոյն ազգային մեծամտությանը հատուկ թափ է հաղորդում, իսկ հավակնություններին՝ սնունդ մատակարարում: Փառասիրության բնագոյը այլասերում է նրա արժեքային պատկերացումները եւ հպարտության գիրկը նետում: Սրա հետեւանքով ծայր են առնում սեփական անձի չափազանց մեծ գերազնահատումն ու այլոց թերազնահատումը: Հաշտ այս պարծենկոտի՝ մյուս ժողովուրդները նսեմ են երեւում. կա՛մ յուր իսկ սեփական պատճենն է, հետեւաբար ինքնուրույն գոյության որեւիցե իրավունք չունի, կա՛մ ավելի ցածրակարգ ժողովուրդ է, հետեւաբար չպիտի կանգնի առաջնակարգ ժողովրդի ճանապարհին: Ամեն դեպքում այլ ժողովուրդների կյանքի ու ստեղծագործության մեջ ներթափանցումը անտեղի ու անցանկալի է, քանզի դա «դավաճանություն» կորակվեր սեփական ժողովրդի նկատմամբ: Մյուս ժողովուրդներն ընդամենը ուսումնասիրության նյութ են, հատկապես հարաճուն օտարացման դեպքում. դրանք, անտարակույս, կյանքում ո՛չ իրավունակ, ո՛չ էլ ինքնուրույն սուբյեկտներ են, որոնց հետ կարելի է բավական ազատորեն վարվել: Այստեղից են սկիզբ առնում այլ ժողովուրդների յուրահատուկ չիմացությունը, փոխըմբռնման բացակայությունը, պատրանքների կոտակումն ու դիվանագիտական վրիպումները, որոնք լիովի բնորոշ են հարաճուն ու ահագնացող ազգային մեծամտությանը:

Եւ դա ամեն ինչ մեծարելու ու գովաբանելու պատճառով է՝ հայրենիքի նկատմամբ սիրո, մշակույթի մեծ վարպետներով հպարտանալու,

⁸ * Գելարան — 1. Գործիք (մամուլ, կոճղ, փոկ եւն), որով մի բան պրկում՝ ճմլում են: 2. Նույնպիսի գործիք՝ պատվոլին տանջելու համար:

սեփական ժողովրդի զորության գնահատականի, դրացի ժողովուրդների նկատմամբ վերաբերմունքի պատճառով: Իսկ եթե այս մեծամտությունը համակի ժողովրդի դաստիարակներին ու մարգարեներին, ապա նրա ինքնահավանությունը կվերաճի իսկական գոռոզության. իսկ եթե ժողովուրդն ու նրա դաստիարակները զուսպ ու մաքրագործող ինքնահեգնանքի զգացման պակաս ունենան, այդժամ լուպագության սալն անկասելի զառիվար կսլանա յուր կործանմանն ընդառաջ: Այդժամ կավանդվեն պատմականորեն մեծ ժողովրդի եւ աշխարհում յուր առաքելության մասին տխուր դասերը: Եւ այս ժողովրդի համեմատությամբ մյուսներն ընդամենը մեծ խուլներ են յուր ճանապարհին կամ պարզապես պատմական թյուրիմացություններ...

Իրականում, սակայն, մարդկանց աշխարհը կարելի է համեմատել Աստծու պարտեզի հետ: Միայն մշտնջենավոր պարտիզպանը գիտի, թե ինչ ծաղիկներ, երբ եւ որտեղ է տնկել եւ ապագայում ինչպիսիք պիտի տնկի: Յուր վեհ գաղտնիքները նա, սակայն, գաղտնի է պահում եւ թույլ չի տալիս գեթ մի ականթարթ աչք գցել դրանց վրա: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ՝ իբրեւ Աստծու ծաղիկ, մտահոգված է այնու, որ յուր ծաղկաբույլն առավելագույնս փթթի եւ զարմանահրաշ անուշահոտությամբ վարձահատույց լինի յուր պարտիզպանին: Բայց ոչ մի ծաղիկ որեւիցե հիմք չունի իրեն Աստծու պարտեզում գերագույնը համարելու՝ արհամարհելով ու իրենով այլոց աճը խեղդելով:

Մեզ համար ավելորդ չէ այս հարցի պատասխանի իմացությունը. իրո՞ք այս երկրային դրախտում փթթուն աճի համար կանխորոշված գլխավոր ծաղիկներ կան, եւ իրո՞ք ծաղիկներ կան, որոնք որեւիցե այլ արժեք չունեն, քան պատմության գոմաղբ լինելը: Պարզ է, սակայն, մի բան. Աստծու գլխավոր ծաղիկն իրապես հակված չէ մեծամտության, իսկ անչափ հպարտացած ծաղիկը լավ օր չի տեսնի:



ԿՅԱՆՔՆ ԱՌԱՆՑ ՍՐԲՈՒԹՅԱՆ

Մեր ժամանակների առաջին մեծ շարիքը անսուրբ կյանքն է:

Աննկատ է մեր կյանքը զրկվում սրբություններից: Երբեմն մինչև իսկ չենք էլ կասկածում՝ երբ է սկիզբ առնում եւ ինչպես ընթանում. մենք մի տեսակ մոռանում ենք այդ մասին՝ ամենեւին չմտածելով վտանգի մասին, եւ ահա, խնդրեմ, ամեն ինչ կատարված է: Մեզանից շատերը դա չեն նկատում: Իսկ հանկարծ նկատելիս էլ բավական զարմանում են ու անգամ տրտմում, քանզի ոչ ոք այդ բանը չէր կամենում եւ չի կարող ասել՝ ինչպես դա պատահեց: Իսկ պատճառը ոչ թե գործերի, այլ անհոգության եւ անփութության մեջ է. մենք ի վիճակի չեղանք, չկամեցանք մեր մեջ փայտայել հակոտնյան՝ հոգեւոր լուրջումն⁹ ու կյանքի խորությունը:

Զէ՛ որ մեր երկրային կյանքը յուր նվիրական, գերագույն իմաստն ունի: Նա առօրեականության եւ սին ունայնության մակերեսին չէ: Նա չի հավակնում ու չի պարտադրում: Նա կամենում է ցանկալի, ազատորեն ձեւակերպված, որոնելի, գտնված, ձեռք բերված ու խնամքով պահպանված լինել: Նա մեզանից անբռնազբոսիկ ճանաչում ու վճռական նախապատվություն է պահանջում: Միայն այդ ժամ նա մեզ համար կբացվի հեշտ ու առատաձեռնորեն, իրենով կլցնի մեր կյանքը: Իսկ եթե մենք չբավարարենք այդ պահանջը, չարձագանքենք յուր հարցումներին, որոնումներին ու աջակցություն գտնելու հույսին, այդ ժամ կյանքի վեհ իմաստը կսպրդի մեզանից, եւ կյանքն աննկատորեն կսկսի պղծվել: Եւ դա տեղի կունենա ոչ թե այն պատճառով, որ կյանքն ինքնին կիմաստազրկվի, այլ այն պատճառով, որ կսկսենք ապրել այնպես, ինչպես, ասեմք, այն անիմաստ եղած լինեք: Իրականում ամեն ինչ կմնա այնպիսին, ինչպիսին որ է, այսինքն՝ ինչպիսին որ է միշտ: Ամեն ինչ՝ անձրեւի կաթիլից մինչև վետիկետուն քարայծր, թռչունների ճովողչունից մինչև մայրական քնքշալից գորովանքը, հյուսիսափայլից մինչև նահատակի հերոսական մահը, օժտված է կատարյալ իմաստով, կմնա հրաշալիորեն կարգավորված, էականորեն (սուբստանցիոնալ) հագեցած, Աստծու

⁹ * Լուրջումն — 1. Լիքը լինելը: 2. Լի՝ կատարյալ լինելը, ամբողջություն: 3. Լրիվ՝ անթերի լինելը՝ լրիվություն:

շնչով համակված: Ամեն ինչ ինքն իր մեջ հաստատված է, ամեն ինչ աստվածային գրերով գրված տեքստ էլ կմնա. ամեն ինչ իմաստության թելերով հյուսված՝ Աստծու գործվածք է. ամեն ինչ խորհրդավոր երաժշտություն է՝ պահպանված հստակ տոնայնության ու հոգին ազատագրող ներդաշնության մեջ: Իսկ մենք՝ այդ մասին այլևս ոչինչ չիմացողներս, ավելի ճիշտ՝ իմանալ չկամեցողներս, մեզ պահում ենք այնպես, ասես կապը կտրած ու ամեն տեսակ մոլորյալ տրված լինեմք: Մենք արդեն չենք քննում այդ տեքստը. պատառոտել ենք այդ հավերժական գործվածքը. խլացել ու չենք ունկնդրում այդ երաժշտությունը: Արդյունքում մենք ակնհայտորեն խեղաթյուրեցինք մեր գոյությունը: Եւ մեր բովանդակ կյանքը դարձավ սարսափազդու ճակատագրական թյուրիմացություն, «սխալների ողբերգություն». դարձավ սուրբեկտիվորեն անիմաստ, նղմիմ ու մեռյալ՝ հար եւ նման մերթ ողորմելի արարածի ու վիժվածքի անբովանդակ՝ գորշ կյանքի, մերթ դանդաղ անկման, մերթ կատարյալ սնանկություն, մերթ քառասյին աղբակույտի:

Եւ մեզ համար այլևս առ ոչինչ է բնության եւ պատմության աստվածային ծրագիրը. առ ոչինչ է հոգեւոր մշակույթի լուսատու խորքը. հիմա նա մեզ համար իսկ եւ իսկ այն է, ինչ «շոշափելի խավարը». մեզ համար ամենայն ինչ անպետք ու անկշիռ է, ինչպես ծառից ընկած չոր տերեւը, ինչպես քամուց քշված փողոցային աղբը: Մենք անագորույն ու ամուլ ենք դառնում, բայց եւ՝ ամբարտավան ու կրքերով բռնված. մեր իսկ կամքով աստվածային բովանդակությունից պարպված տիեզերքը մեզ անհեթեթ է թվում ու ծաղրաբար ծիծաղում մեզ վրա...

Հետեւաբար, մարդկային կյանքի յուրօրինակ «որակ» գոյություն ունի, եւ ըստ այդմ էլ՝ դրան համապատասխան «չափում», մասշտաբ եւ չափանիշ, որոնց հետ մենք պիտի հաշվի նստենք: Սույն չափանիշն ամենեւին նույնական չէ այնպիսի չափանիշներին, ինչպիսիք են կրոնական ուղղադավանությունը, բարոյականությունը, արվեստը, գիտելիքի հավաստիությունը, հավատարմությունն օրենքին (լույալություն¹⁰): Այն, ավելի ճիշտ, հարկ էր անվանել հոգեւոր նշանակալիության չափանիշ, իսկ տվյալ դեպքում՝ կյանքի դատարկության, պղծման չափանիշ:

Սույն հատկությունը կարելի է նաեւ առավել ստույգ հատկորոշել. այն ծնունդ է առնում այնտեղ, որտեղ մարդու մեջ հոգեւոր սկզբունքը

¹⁰ * Լոյալ — Արտաքուստ օրինապահ, չեզոք, հավատարիմ օրենքի նկատմամբ (թեկուզ ներքնապես հակառակ էլ լինի այդ օրենքին):

մարում կամ սպառվում է, ինչը, այսպիսով, կյանքի նույն անհոգեղենությունն է: Այն ծայր է առնում այնտեղ, որտեղ մարդկային թեթևամտությունը, որը նույնիսկ տակավին պատկերացում չունի, թե ինչ է խորիմաստությունը, միամտաբար ու անհոգ սահում է կենցաղային ալիքների վրայով: Այն սկիզբ է առնում այնտեղ, որտեղ կյանքի գծուծությունը յուր բովանդակ կարճատեսությամբ ու տափակությամբ դառնում է գերիշխան: Այսպիսով՝ այն սկիզբ է առնում կրոնական բթամտությունից ու հագնանում այն ժամանակ, երբ կրոնական բթամտացումը դառնում է ինֆնալստահ ու անճնապաստան, վերջնականապես հաստատվում մարդու մեջ եւ ինֆնամեծարման դրոշմով կնքվում: Այդժամ այդ հատկությունն ինքն իրեն ընկալում է իբրեւ ինչ-որ ինքնին հասկանալի, միակ ճիշտ ու խելացի, որոշակի «աշխարհայացքի» մեջ առնված մի բան:

Սույն աշխարհայացքը սոսկ անաստված չէ. կրոնական առումով այն նույնիսկ բթամիտ ու հանդուգն է: Ոչինչ չիմանալով հոգու մասին՝ ծաղրուծանակի է ենթարկում այն: Նա ռոմանտիկ չէ, հեգնող է, չորուցամաք, դժգույն, միով բանիվ՝ անապատ է: Նրա մասին այն էլ կարելի է ասել, որ ծայրաստիճան սթափ, մեքենայական ու մատերիալիստական է: Իսկ եթե նրա՝ աշխարհի պատկերը զննելիս լինենք, այնպիսի զգացողություն կունենանք, որ տիեզերքի բոլոր գույները խամբել ու նսեմացել են, որ թռչունները լռել ու անկենդան վայր են ընկել հողին, որ աշխարհի վրա թեւածում է անվերջանալի, հավերժական խորշակը, որը ծածկել է խորհրդավորի բոլոր խորքերը, սրբությունից զրկել բովանդակ գոյությունը: Եւ այս ամայի, Աստծուց լքված տարածքներում սանձազերծվել է համառ, դժնդակ՝ «Բոլորն ընդդեմ բոլորի պատերազմը» («bellum omnium contra omnes»)¹¹, որի վերջը չի երեւում: Իսկ սա նշանակում է, որ կյանքը պղծված է, եւ այս պղծությունը հարկ է լիովին վերացնել: Գավաթը լի է թույնով, բայց այն պիտի խմվի մինչեւ վերջին կաթիլը:

Այս անսուրբ ճղճիմությունը կարող է աներես կերպով ամեն ինչի կպչել, ամեն ինչի մեջ արմատներ արձակել, իսկ անդ, ուր նա թափանցում ու ընդարձակվում է, ամեն ինչ այլասերվում է, ինչպես առանձին անհատի, այնպես էլ շատուշատ սերունդների կյանքում: Նա, զորօրինակ, նվաճում է հավատացյալի հոգին: Այդժամ նրա կրոնասիրությունը աստիճանաբար սմբում է, դառնում մանրախնդիր, հավակնոտ, սնոտիապաշտ, կեղծավոր՝ նմանվելով վախի ու բռնության հոգեգարություն

¹¹ * Ժէ. դ. անգլիացի հռչակավոր փիլիսոփա Թոմաս Հոբսի ասույթը:

(պսիխոզի), աստվածամերժ կեղծ բարեպաշտության: Այս դատարկությունը թափանցում է արվեստ, որն իսկույնեւեթ մոռանում է յուր վեհ ու խորիմաստ կոչումը. նրա պայծառատես հայեցողությունը աղոտ է դառնում, իմաստությունն ի դերեւ ելնում, ներողամտությամբ քաջալերում է հեշտասիրության գոեհիկ ու անդիմադրելի տենչանքներին, ենթարկվում ձեւապաշտական (ֆորմալիստական) պճնամոլությանը, կյանքի քաղաքական բնագավառում աղախին դառնում: Ծանծաղացած գիտությունը ծայրաստիճան ինքնավստահ է դառնում՝ կարծելով, որ աշխարհում ամենայն ինչ կարելի է բացատրել մեքանայական (իմասեխանիստական¹²) եղանակով, այդու ընկնելով անբեւեակայելի տափակության եւ ծայրահեղ պարզունակության գիրկը: Սրբազան հովանուց զրկվելով՝ բարոյականությունը դառնում է չոր, հարկադրական, անսիրտ ու երկդիմի: Նվիրական բովանդակությունից զուրկ ֆաղափականությունը վերածվում է անձնական հաջողության եւ իշխանության հետեւից ընկնելու, շահերի անթաքույց պատերազմի եւ շատ շուտով դառնում գաղափարազուրկ, ստեղծագործական առումով անզոր ու ամբողջատիրական (տոտալիտար):

Ահա այսպես է աշխարհում ի հայտ գալիս սրբությունից զրկված ճղճիմությունը:

Բարին մանրանում, աղքատանում ու անկարանում է: Չեզոքը երկիմաստ, սառն ու վտանգավոր է դառնում: Բայց դրա փոխարեն չարը դառնում է հավակնոտ, զորեղ ու վնասաբեր:

Բարին զրկվում է արմատներից, դառնում հեղհեղուկ ու ոչ հերոսական: Չեզոքը դառնում է միանգամայն անտարբեր, դյուրությամբ վերացող, ծախու ու դավաճան, իսկ չարը՝ սանձարձակ, աննրբանկատ ու անզուսպ: Կարծես ամեն ինչ Աստծուց լքված լինի, Աստուծով անկարացած, անխուսափելի վախճանին պատրաստ:

Այս ապականությունը տարածվում է մարդկային կյանքի բոլոր անդատաններով մեկ: Բայց մանավանդ ամայացնում է սերը: Անհոգեղենությունը մարդկային սերը վերածում է բնության տարրական պահանջի, ինքն իր մասին բարձրաձայնում, քմահաճորեն պահանջում, աննրբանկատորեն ու լկտիաբար գործում եւ անպատասխան մարում:

¹² * Մեխանիզմ — ֆիլիսոփայական ուսմունք, որը աշխարհի բոլոր բարդ երեւոյթները հանգեցնում է մատերիալի միատեսակ մասնիկների մեխանիկական շարժմանը, իսկ զարգացման բարդ օրինաչափությունները՝ մեխանիկալի պարզ օրենքներին:

Հոգեւոր սկզբունքի վրա չխարսխւած ամուսնությունը ո՛չ հավատարմություն է խոստանում, ո՛չ երջանկություն, ո՛չ կենսակայունություն եւ ո՛չ էլ՝ առողջ դաստիարակություն: Սրբությունից զուրկ ընտանիքն սկիզբ է առնում տղայական խաղերից, որոնք տանելի կամ նույնիսկ խրախուսելի են հասարակաց տներում եւ ավարտվում են անթաքույց անառակությամբ ու ընտանիքի կազմալուծմամբ:

Սրբությունից զուրկ մտածողությունը դառնում է երերուն ու լարծուն: Նա այլեւս նպատակահարմարություն չի որոնում, այլեւս «համոզմունքներ» չունի: Ճշմարտացիությունն ու հավաստիությունը նրան այլեւս բացարձակապես բնորոշ չեն: Ավելին՝ շահախնդրություն ու յուր հնարավորությունների գորեղ փաստարկումներ է որդեգրում, ինչպես որ դա երբեմնի բնորոշ էր հույն սոփեստներին¹³ եւ հռոմեացի հռետորներին:

Այս կարգի գիտնականների համար միտքը ծառայություն չէ, այլ ավելի շուտ անձնական հաջողության հասնելու միջոց, հաղթանակի խաղադրույք մոլեխաղի մեջ՝ փողի հետ իշխանություն ստանալու ակնկալիքով: Այս արմատազուրկ մտածողությունը բովանդակ կյանքին արկածախնդրության երանգ է հաղորդում եւ իր էությունը անբարոյականություն է: Ճշմարիտ իրականության մասին բնավ ոչինչ իմանալ չի կամենում, ուստի անպատասխանատվության եւ ռելյատիվիզմի¹⁴ յուր՝ էական հարցեր չարծարծող մանր-մունր թեմաների մեջ հասնում է ցինիզմի եւ հաճախ, ավա՛ղ, պարզունակության:

Սրբությունից զուրկ կամֆը հասարակայնորեն վտանգավոր ուժ է: Եւ որքան մեծ է այդ ուժն անհատի մեջ, այնքան վտանգավոր է մարդը: Անզուսպ ու անպարկեշտ մարդն ամեն զնով ձգտում է իշխանության, օգտագործում բոլոր եղանակները, ոտնատակ տալիս բոլոր ճանապարհները՝ գործի դնելով բոլոր միջոցները՝ ընդհուպ մինչեւ կեղծավորություն, զրպարտություն, սուտ եւ զանգվածային սպանություններ: Եւ որքան նրբամիտ է նման կամքի տերը, այնքան հնարամիտ է հանուն կյանքի մղած յուր պայքարը, այնքան ցայտուն է քրեական իրավունքի խոչընդոտները հաղթահարելու յուր ունակությունը, այնքան հաջող է նա շրջանցում իրավակարգի բացերն ու թերությունները, այնքան շատ է

¹³ * Ք. ա. Ե.—Դ. դարերում փիլիսոփայական դպրոցի ներկայացուցիչներ, որոնք, վեճերի ժամանակ իրենց կեղծ գրույթներն ապացուցելու համար, ընդդիմախոսներին մոլորեցնելու նպատակով, հարցերը դիտավորյալ բարդացնում ու խճճում էին:

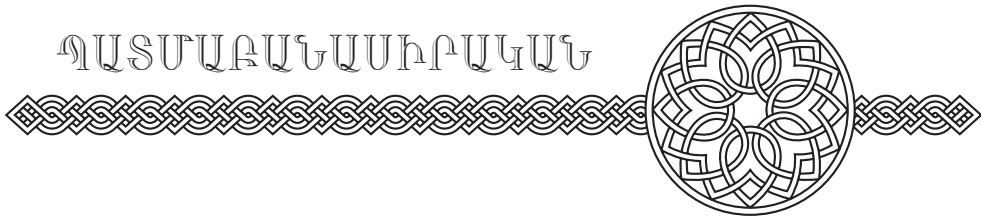
¹⁴ * Ռելյատիվիզմ — իմացության տեսության իդեալիստական ուղղություն, որը ժխտում է օբյեկտիվ ճշմարտությունը՝ հիմք ընդունելով մեր բոլոր գիտելիքների հարաբերականությունը:

«վեր» բարձրանում կյանքի աստիճաններով, այնքան վնասակար է նրա ազդեցությունը: Հենց այս չար կամքն է, որ ժողովրդավարության տակը քանդում է ու քայքայում, հենց նա է հորինել եւ կյանքի կոչել ամբողջատիրական պետության գաղափարը: Սրբությունից զուրկ այս կամքը, սակայն, դեռ յուր վերջին խոսքը չի ասել:

Աննկատ է մեր կյանքը կորցնում նվիրականը: Եւ այս գործընթացը ծայր է առնում աննշան բացթողումներից ու անփութությունից եւ մեծ ճգնաժամերով ու ցնցումներով ավարտվում: Իսկ այս չարիքների սկզբնապատճառը երեխաների ոչ հոգեւոր դաստիարակությունն է:

Թարգմանությունը՝
ԳՐԻԳՈՐ ԴԱՐԲԻՆՅԱՆԻ





ԱՐՄԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու, եՊՀ

ՀԱՅՈՅ ՑԵՂԱՄՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴՐԻ ՀԱՄԱՊԱՏԿԵՐՈՒՄ (ՆԺՂԵՅԻ ԵՒ ԱՍՏՈՐՅԱՆԻ ՕՐԻՆԱԿՈՎ)

Աղետաւոր չէ կորուստներ ունենալը, աղէտաւոր է զուր կորուստներ ունենալը, այսինքն՝ անցեալի դէպքերից խրատուել, փորձուել, սքափուել չիմանալը. պարզ՝ աղետաւոր է վերագնահատումների անընդունակ լինելը:

...Բախտահաս Քեմալիստանի ապագայից աւելի յուսալի է անապատի աւագութների վրայ իր ձեռնափայտի ծայրով լուսակաթ Այբը գրող հայ որբի ապագան:

Գարեգին Նժդեհ

Ի. դարասկզբին Օսմանյան կայսրութիւնում հայերի նկատմամբ երիտթուրքերի կազմակերպած եւ հետեւողականորեն իրականացրած ցեղասպանութեան վերաբերյալ գոյութիւն ունեն բազմաթիւ հետազոտութիւններ, արխիւային փաստաթղթեր, դատապարտող հայտարարութիւններ, բանաձեւեր եւ այլն: Ավելին. Հայոց ցեղասպանութեան 100-ամյակին ընդառաջ տարբեր պետութիւններ համալրեցին այն ճանաչած երկրների շարքը՝ դատապարտելով Թուրքիայի մերժողական կեցվածքը, վերջինիս կոչ անելով առերեսվելու սեփական պատմութեանը: Չնայած Հայոց ցեղասպանութեան միջազգային ճանաչման գործընթացում նկատելի առաջընթացին՝ այնուամենայնիւ հարկ է փաստել, որ այդ ոճրի բացասական հետեւանքների հաղթահարումն ու հետագա հնարավոր ցեղասպանութիւններից զերծ մնալը ենթադրում

են ոչ միայն եղելություն ու դրա պարտականության դատապարտում, պատմական արդարություն վերականգնում, այլև այն հնարավոր դարձրած գործոնների ու պատճառների վերհանում: Իսկ այդ պատճառները, անշուշտ, ոչ միայն քաղաքական էին, այլև հոգեբանական, ունեին ոչ միայն արտաքին (էքստերնալ), այլև ներքին (ինտերնալ) բնույթ, կապված էին ինչպես ցեղասպանի, այնպես էլ ցեղասպանվածի ինքնության, ազգային (ցեղային) նկարագրի առանձնահատկությունների հետ: Ճիշտ է՝ զարհուրելի այդ եղեռնագործության մասին կան բազմաթիվ ուսումնասիրություններ եւ այլ նյութեր, սակայն «հայկական աղէտն սպասում է հաննարաւոր իր դիւցազնեղերգուին»¹: Այսինքն՝ Հայոց ցեղասպանության խորհուրդը դեռ պետք է վերհանվի, պետք է դրանից դասեր առնենք ու համապատասխան ճշմարտություններ հարազատենք, պետք է այն մեր հոգիների հեղաշրջման գործին ծառայեցնենք, քանզի «յեղաշրջուած ոգին է յեղաշրջում իրականութիւնը»²: Ասել կուզենք, որ թեպետ Հայոց ցեղասպանության ճանաչումն ու դատապարտումը շատ կարեւոր են, սակայն դրանցով գոհանալն ու բավարարվելը չի կարելի արդարացված համարել: Չի կարելի ոչ թե այն պատճառով, որ պատմական արդարության հաստատումը՝ տարբեր ըմբռնումներով հանդերձ, կարող է որոշակիորեն առկախվել, այլ այն պատճառով, որ ազգային այդ «գողգոթան» կարծես յուրատեսակ «ղողանջ» է՝ միաված ապրման, համագգացման նանապարհով մեր հավաքական «մաքագործմանն» ու հոգեվերամորգմանը: Իսկ դա նշանակում է, որ եղեռնի խորհուրդը, անմեղ զոհերի հանդեպ նշմարիտ հարգանքը ենթադրում են լինելիական շարժ դեպի ցեղասպանման ոչ ենթակա եւ ինքնախրացման կամք ունեցող հավաքականության կայացում, ենթադրում են ոչ թե «վերբալ» (բերանացի) պահանջատիրություն, այլ ինքնապահանջի գործնականություն: Այլապես, օրինակ, յուրաքանչյուր տարի կարելի է բարձրանալ Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիր՝ հարգանքի տուրք մատուցելու կամ պահանջատիրություն «աղաղակելու», բայց վերագառնալուն պես փաստել, որ հաջորդ «նվիրական» քայլը մեկ տարի հետո նույն բարձունքը «լրջախոհ»

¹ Հ. ԱՍԱՏԵՅԱՆ, Հատընտիր, Երեւան, Ամարաս, 2004, էջ 255: Հեղինակը հավելում է, որ իրօրյա հայր դեռ հոգեկան կարողություն չունի լույս աշխարհ բերելու նմանին, քանի որ շատ է մոտ արշունոտ դեպքին, դեռ լալիս է իր զոհերի վրա:

² Ն. տ., էջ 100:

հայացքով «վերանվաճելն» է լինելու: Պահանջատիրության համար նախ պետք է ունենալ պահանջատիրոջ ինքնությունն եւ կարողականությունն, այլ ոչ թե «պերճախոսություն» քողարկված անգործություն: Ներելու համար պետք է ունենալ շներելու գործիքնականություն, առանց որի ցանկացած ներում լինելու է քծնախոսություն, հարմարում պարտադրված իրականությունը:

Դատելով սույն հոդվածի վերնագրից՝ ընթերցողն ամենայն հավանականությամբ կկռահի, որ հետագա շարադրանքը վերաբերելու է Հայոց ցեղասպանության պատճառագիտությանը: Այսինքն՝ քննարկվելու են ցեղասպանի եւ նրա զոհի ինքնությանը կամ նկարագրին աղերսվող այն պատճառները, որոնք հնարավոր դարձրեցին եղեռնը: Իսկ դրանք հիմնականում վերլուծվելու են Նժդեհի եւ Հ. Ասատրյանի³ հայացքների համապատկերում: Դա առավելապես պայմանավորված է հետեւյալ գործոններով՝

— Հայոց ցեղասպանության պատճառագիտության հարցում նշված մտածողները գաղափարապես «միաձուլ» են: Իսկ գաղափարական ընդհանրության համատեքստում հնարավոր պատասխանը կլինի առավել ամբողջական:

— Հայ մտածողները լրացնում են միմյանց, կազմում են «օրգանական» միասնություն, մեկ միասնական «շարադրանք»: Նժդեհի միջոցով հնարավորություն ենք ունենում ավելի լավ հասկանալու Ասատրյանին, իսկ վերջինիս շնորհիվ՝ Նժդեհին:

— Որոշակի պատճառների վերաբերյալ Ասատրյանի հանգամանալից շարադրանքն առավել հստակ ու հիմնավոր է դարձնում Նժդեհի մոտեցումը:

Եթե Հայոց ցեղասպանության պատճառներին Նժդեհը հիմնականում անդրադարձել է «Ցեղային արթնութիւն» հոդվածաշարում, «Ցեղի յաւիտեմական զէմբը» եւ «Ինչո՞ւ ստեղծուեց ցեղակոծ շարժումը», «Ե՛ւ զոհ, ե՛ւ զոհարար» հոդվածներում, ապա Ասատրյանը՝ «Հայաստան—Արիական նախադիրք Առաջատու Ասիայում» գրքի Ա. մասում: Իհարկէ, նրանց ուրիշ աշխատանքներում էլ քննարկվող հարցի տեսանկյունից հետաքրքրություն

³ Ասատրյանի հայացքները ներկայացնելիս հիմնականում հիմք է ընդունվել տողերիս հեղինակի հոդվածներից մեկը (տես Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Մենք եւ նրանք. հայոց ցեղասպանությունն ինքնության խնդրի համատեքստում (Հայկ Ասատրյանի օրինակով), // «Հայոց ինքնության հարցեր», Երեւան, 2015, էջ 57–79):

ներկայացնող բազմաթիվ մտքեր կամ անդրադարձներ կան, սակայն նշվածներն այն հիմնական գործերն են, որոնք հնարավորություն են տալիս հասկանալու հայ մտածողների հայացքները, դրանց բնորոշ գծերը: Ի սկզբանե նշենք, որ ի տարբերություն Նժդեհի գործերի՝ Ասատրյանի ուսումնասիրությունն առանձնանում է առավել հետեւողական եւ հանգամանալից շարադրանքով: Նա հարուստ փաստական նյութի ներկայացմամբ ու վերլուծությամբ փորձում է ուղղել զգացմունքային կամ նախապաշարված ընթերցողի պատճառախույզ «տեսողության» սխալները, բացահայտել գիտության «սեւ շուկայում» Հայոց ցեղասպանության մասին շրջանառվող դիցերը: Եւ պատահական չէ, որ այդ գիրքը խորապես արժեւորվել է նաեւ Նժդեհի կողմից, որն իր գնահատանքի խոսքը չի ուղեկցել առարկություններով կամ քննադատական նկատառումներով: Դրա առաջաբանում Նժդեհը գրում է. «Առաջին անգամն է, ինչ հրապարակ է դրում մի գիրք, արժանի մեր ցեղի անցեալին, օրուայ մեր տառապանքի մեծութեան եւ մեր դատին: Դա պատկանում է ճշմարտօրէն մեծ այն մատենաների կարգին, որոնք գալիս են խռովելու եւ լուսաւորելու ընթերցողի գերագոյն խղճմտանքը: Իբրեւ գիտութեան եւ տեսական խղճմտանքի մարդ՝ հեղինակն իր խօսքը ծառայեցրել է ճշմարտութեան, իսկ փրկարար ճշմարտութիւնը՝ իր անիրաւուած ժողովրդին: Չի կարելի խորանալ այդ գրքի մէջ եւ իրեն չզգալ խաշուած հայկական խաշով, նաեւ՝ չլեցուել խորագոյն յարգանքով դէպի հաւատքի, սրի եւ իմացականութեան հսկաներ ծնող հայ ցեղը: Պատմական փաստերի եւ փաստաթղթերի լոյսի տակ ներկայացուած են՝ ոճրագործ թուրքը, ոճիրի բարոյական հնարաւորիչը՝ հին Եւրոպան եւ սրանց զոհը՝ հայութիւնը»⁴:

Հայոց ցեղասպանության պատճառներին անդրադառնալիս Նժդեհը հատուկ չի քննարկում այն «փաստարկները», որոնք հաճախ վկայակոչվում էին հարգարացումն հայերի նկատմամբ թուրքերի վարած քաղաքականության: Հայ մտածողը պարզապես փաստում է, որ թուրքիայում կատարված հայերի ցեղասպանությունն արդարացնելու կամ ծայրահեղ դեպքում հասկանալի դարձնելու նպատակով՝ թուրքերը, մի շարք եւրոպական ծախու գրչականների ու հասարակական գործիչների աջակցությամբ, հակահայկական քարոզչության արշավ սկսեցին: Ըստ այդմ՝ հայկական սպանդին հետեւում է բարոյական եղեռնը՝

⁴ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, *Նշվ. աշխ.*, էջ 182–183:

հայերի վարկաբեկումը: Համաձայն Նժդեհի՝ ամերիկյան ու եւրոպական ամբիոններից ոչ թուրքերը հաճախակի հայտարարում էին. «Իրենց անարգ բնավորության պատճառով հայերը դարձան թուրքերի նողկանքի, այլ ոչ թշնամության զոհերը»: Միլիոնավոր զոհերին վարկաբեկող հակահայկական քարոզչությունը պնդում էր, որ մեղավոր են սպանվածները, ոչ թե մարդասպանները: Իսկ սպանվածներին վերագրվում էին գոյություն չունեցող արատներ. ֆոշվորականություն՝ իբր հայերն իրենց հողը չեն սիրում, տնտեսական բնագավառում՝ անամոթ գիշառչի վերաբերմունք իրենց «զոհերի» նկատմամբ, բարոյականության բնածին պակաս է, ըստ այդմ, հակահասարակական կեցվածք⁵: Ավելին. Հայոց ցեղասպանությունը երբեմն «արդարացվում» էր Թուրքիայի պետական շահի վկայակոչմամբ: Այս առումով, համաձայն Նժդեհի, աչքի է ընկել նաեւ թուրքի հետ եղբայրացած բոլշեւիկյան իշխանությունը: «...Դիւանագիտական խարդաւանքների վարպետ Մոսկուան,— գրում է նա,— յանձին Ռադեկի⁶, եկաւ արդարացնելու Թուրքիոյ հայաչինջ քաղաքականութիւնը. «Իթիհատը, իր երկրին անկախութիւնը պահելու համար, ըրաւ ինչ որ կրնար: Ան վճռեց ոչնչացնել ամբողջ հայ ժողովուրդը: Եւ կասկածէ դուրս է, որ Պոլսոյ մէջ նստած իթիհատական ղեկավարները այս հարցին մէջ շարժեցան պետական անհրաժեշտութեան գաղափարով: Թուրքերի համար խնդիրը շատ սուր էր դրուած - ապրել կամ մեռնել: Անոնք նախընտրեցին ապրել»: Այսպէս խօսեց կարմիր հրէշը՝ սեղմելով Թուրքիոյ արնոտ թաթը»⁷: Իսկ քրիստոնյա աշխարհը, ասում էր Նժդեհը, լրբություն ունեցավ, որպես կարեկցանքի արտահայտություն, մեզ նետելու մի երկբառ նախադասություն՝ «մարտիրոս ժողովուրդ»:

Թեպետ Նժդեհի գործերում կարելի է հանդիպել մտքեր, որոնք վերաբերում են Հայոց ցեղասպանության հարցում տարբեր պետությունների, քաղաքական ուժերի մեղսակցությանը, սակայն նա այդ ոճրագործության պատճառները հիմնականում քննարկել է հայի եւ թուրքի

⁵ Տէս Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 476—477:

⁶ Ամենայն հավանականությամբ՝ նկատի ունի Կարլ Ռադեկին: Վերջինս ծնվել էր Ավստրո-Հունգարական միապետության Լեմբերգ քաղաքում (մերօրյա Ուկրաինայի Լվով քաղաքն է)՝ հրեական ընտանիքում: Կյանքի որոշակի փուլում եղել է ՌԿԿ(բ) Կենտկոմի անդամ: 1920 թ. դարձել է Կոմիտեերնի քարտուղար, իսկ հետո՝ գործկոմի անդամ: Աշխատակցել է խորհրդային եւ կուսակցական գլխավոր լրագրերին՝ «Պրավդա», «Իզվեստիա» եւ այլն:

⁷ Ն. տ., էջ 614:

հոգեբարոյական նկարագրերի ետնախորքին: Այս առումով փոքր-ինչ այլ պատկեր է Ասատրյանի դեպքում: Խնդրո առարկա հարցը քննարկելիս վերջինս նույնպես «խոսափող» է տրամադրում հակառակ կողմին, տվյալ դեպքում՝ թուրքերին եւ տեսական խղճմտանքից զուրկ, հաճախ պարզապես վաճառված, երբեմն էլ պատմական հարցերում կատարելապես տգետ եւրոպացի փաստականերին: Սակայն հայ մտածողը ոչ միայն ներկայացնում է նրանց «փաստարկները» (հայերի դավաճանություն, կամավորական շարժումներ, վաշխառություն), այլեւ հարուստ փաստական նյութի հիման վրա հանգամանալից ցույց է տալիս դրանց սնանկությունը: Եւ այդ ամենից հետո է անցնում Հայոց ցեղասպանության բուն պատճառների վերհանմանը՝ ընթերցողին հնարավորություն ընձեռելով ծանոթանալու երկու կողմերի մոտեցումներին, հասկանալու դրանց հիմնավոր կամ անհիմն լինելը: Նշված աշխատության մեջ Ասատրյանի ուշագործությունն առավելապես սեւեռված է թուրքի ցեղային նկարագրի, ինչպես նաեւ եւրոպական երկրների քաղաքական վարքագծի վրա: Պատահական չէ, որ ամփոփելով իր վերլուծության արդյունքները՝ նա գրում է. «Փակում ենք խօսքը Հայկական Նդեռնի պատճառների մասին: Ոճիրը հնարաւոր դարձաւ թուրք ազգի եղեռնաբաղձ ոգու պատճառով: Լրացուցիչ շարժառիթներ էին թուրքերի համաթուրանական ցնորքը եւ նրանց ձգտումը՝ ազատուելու Եւրոպայի քաղաքական ազդեցութիւնից: Եւրոպական մեծ ոյժերից եւ ո՛չ մէկն է անմեղ: Ոճրակից է ռուս քաղաքականութիւնը: Նահատակների արիւնը կեղծ կարեկցանքով բարոյապէս շահագործելու տեսակէտով, մեղսակից են միւս Դաշնակիցները, ձեռնապահութեամբ՝ հայութեան թշնամիների կողմից մոլորանքի մատնուած գերման որոշ տարրերը»⁸: Իհարկե, այս տողերն ապացույցը չեն այն բանի, թե Ասատրյանը Հայոց ցեղասպանության հարցում անտեսում է մեղքի մեր մասնաբաժինը: Ինչպես եւ Նժդեհը, նա նույնպես չի հրաժարվում մեր մեղավորությունն ընդունելուց: Սակայն եթե Նժդեհն իր գործերում հիմնականում շեշտում է մեր եւ թուրքերի նկարագրի թերիները՝ որոշակիորեն հետին պլանում թողնելով արտաքին, քաղաքական գործոնները, ապա Ասատրյանը կենտրոնանում է թուրքի ցեղային նկարագրի, դրան աղերսվող իրողությունների, եւրոպական դիվանագիտության վրա

⁸ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, *Նշվ. աշխ.*, էջ 321:

եւ այլն: Ի դեպ՝ վերջինիս «շեշտադրումները» հիմնականում բաժին են ընկնում վերը նշված աշխատություններ, քանզի նրա այլ գործերում հանդիպում են մտքեր, որոնք անմիջականորեն կամ միջնորդավորված վկայում են Հայոց ցեղասպանության եւ հայոց նկարագրի թերիների միջեւ կապի մասին:

Հաշվի առնելով այն, որ ներկա հոգւածում Հայոց ցեղասպանության պատճառագիտությունը խնդիր ունենք ներկայացնելու ցեղասպանի եւ ցեղասպանվածի ցեղային ինքնության, ցեղային նկարագրի մասին Նժդեհի եւ Ասատրյանի հայացքների համապատկերում, ուստի հատուկ չենք անդրադառնա պատմագիտական, քաղաքագիտական տեսանկյունից հետաքրքրություն ներկայացնող ասատրյանական մտքերին: Քաղաքական գործոնների մասին հընթացս կխոսվի այն դեպքում, երբ հստակ կլինի դրանց ու ցեղասպանի կամ ցեղասպանվածի նկարագրի միջեւ կապը: Ի դեպ՝ հետագա շարադրանքը կսկսենք Ասատրյանի հայացքներին անդրադարձով, քանի որ նրա շարադրանքի համակարգվածությունը հնարավորություն է տալիս առավել պարզ ու հետեւողական դարձնել ասելիքը: Այսինքն՝ սկզբում Նժդեհի հայացքներին չանդրադառնալը բնավ պայմանավորված չէ նրա հայացքների պակաս կարեւորմամբ:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Ասատրյանը խստորեն դատապարտում եւ քննադատում է Հայոց ցեղասպանությունը հայի նկարագրով բացատրելու կամ արդարացնելու այն փորձերը, որոնք տեղ էին գտել թուրքական եւ եւրոպական իրականության մեջ: Նա համոզված է, որ դրանցով խեղաթյուրվում էր հայոց ազգային նկարագիրը, հայությանը վերագրվում էին իրեն ոչ բնորոշ հատկություններ: Այդօրինակ փորձի արտահայտություն էր հայերին որպես վաշխառու, միջոցների մեջ խտրություն չդնող ներկայացնելը, որի նպատակն էր ապաբարոյականացնելու հայի (հայ առեւտրականի) կերպարը: «Շնորհիւ հայութեան դահիճների մղած քարոզչութեան եւ հրեաների նիւթած առասպելների,— գրում է Ասատրյանը,— Եւրոպայում բաւականաչափ խորացել է մոլորանքը՝ հայ առեւտրականների անխտրողական բարոյականի մասին: Հայոց պատմութեան եւ հայ ժողովրդի հոգեգծութեան անծանօթ հեղինակներից շատերն են զոհ գնացել այդ մոլորանքին: Լուրջ համարուած մի քանի գրքերում իսկ տեղ են գտել այսպիսի

մտքեր. «Հայերը զոհ գնացին ո՛չ միայն իրանց քրիստոնէութեան, այլեւ իրանց նկարագրին»⁹: Քննադատելով եւ հիմնավորապէս հերքելով հայերի վաշխառութեան մասին փաստարկները, հայերին բացասական լուսի ներքո որպէս առեւտրական ժողովուրդ ներկայացնելու փորձերը՝ նա ցույց է տալիս, որ դրանք որոշակի վկայությունն են այն բանի, որ ցեղասպանությունը ոչ թե պատահական, դիպվածային բնույթ ունէր, այլ սառնասրտորեն մշակված էր եւ իրագործված: «Պատահական ոճրագործն աւելի իր զոհի ուրուականից է վախենում,— գրում է նա,— քան՝ օրէնքի դատավճռից: Եղեռնաբաղձ էակին, սակայն, յատուկ է իր զոհի ուրուականն եւս սպանելու մոլուցքը: Ուրիշ որեւէ հոգեգիտական բացատրութիւն կարելի չէ տալ հայ ժողովրդի դահիճներին՝ զոհերին զրպարտելու ճանապարհով ինքնարդարացմանը (ընդգծ. իմն է.— Ա. Ս.)»¹⁰:

«Հայաստան — Արիական նախադիրք Առաջաւոր Ասիայում» աշխատութեան մեջ հակառակ կողմի փաստարկները ներկայացնելուց եւ հիմնավորապէս քննադատելուց հետո Ասատրեանը վերլուծում է Հայոց ցեղասպանութեան բուն պատճառները: Վերջիններս քննարկվում են հետեւյալ ենթակետերում. մոնղոլական եղեռնաբաղձություն, համախառնականություն, համաքուրանականություն, եւրոպական գործոն: Ընդ որում՝ նշված հաջորդականութիւնը կարծես պատահական չէ, քանի որ, օրինակ, «մոնղոլական եղեռնաբաղձութիւն» հատվածում քննարկվում է մոնղոլատիպ էակի (թուրքի) ցեղային նկարագիրը, վերհանվում են դրա բնութագրական գծերը, իսկ արդեն «համախառնականութիւն» կոչվող հատվածում ներկայացվում են այդ ցեղային նկարագրի յուրօրինակ դրսեւորումները համախառնականութեան քարոզչութեան ու տարածման գործում եւ այլն:

Չնայած վերը նշված ենթակետերից յուրաքանչյուրը կարելոր է Հայոց ցեղասպանութեան ասատրեանական պատճառագիտութեան վերհանման տեսանկյունից, այնուամենայնիվ «մոնղոլական եղեռնաբաղձութիւն» ենթակետն ունի առանցքային, հիմնարար նշանակություն: Այդ հատվածում Ասատրեանը դրսեւորում է որոշակի էթնոկենտրոն կամ ցեղակենտրոն մոտեցում, քանի որ Հայոց ցեղասպանութեան հարցն անմիջականորեն

⁹ Ն. տ., էջ 277:

¹⁰ Ն. տ., էջ 279:

քննում է ոչ թե պետական-հաստատութենական (ինստիտուցիոնալ), այլ ցեղային կամ ազգային նկարագրի մակարդակում: Շատերն այդ մոտեցումը գուցե համարեն անընդունելի, տարօրինակ եւ դատապարտելի, քանի որ այն կարող են մեկնաբանել որպես որոշակի տուրք էթնոկենտրոն անհանդուրժողականությանը (չէ՞ որ ցեղասպանությունը ծրագրվել էր թուրքական պետության կողմից): Իրականում, սակայն, այդպիսի մեկնաբանության համար լուրջ հիմքեր չկան: Բանն այն է, որ մոնղոլատիպ էակի (թուրքի) ցեղային նկարագրի բնորոշ գծերը վերհանելիս Ասատրյանն առավելապես հիմնվում է պատմության հոլովույթում այդ ցեղի գործունեության առանձնահատկությունների վրա, որոնք, իրենց հերթին, դրսևորվում են նաեւ պետական, հաստատութենական մակարդակում: Այսինքն՝ Ասատրյանն օրգանական կապ է տեսնում թուրքի ցեղային նկարագրի եւ թուրքական պետության (Օսմանյան կայսրության) փառափառության միջեւ, իսկ այդ կապը հաստատվում է ոչ թե սոսկ Ասատրյանի «տեսողությամբ», այլ պատմության «դատավճռով»: Պատահական չէ, որ հայ մտածողն իր դատողությունները «կառուցում» է ոչ միայն Հայոց ցեղասպանության հետ կապված իրողությունների, այլեւ թուրքերի գոյության տարբեր ժամանակաշրջաններից վերցված փաստերի համապատկերում: Ասվածը չի նշանակում, թե թուրքի ցեղային նկարագիրն ամեն վայրկյան առարկայանում է կամայական թուրքի վարագծում¹¹: Դա նշանակում է, որ կարծես գոյություն ունեն որոշակի ցեղային արքետիպեր, որոնք կարող են դրսևորվել ինչպես անհատ, այնպես էլ հավաքական թուրքի գործունեության մեջ: Այսինքն՝ կարելի է ասել, որ մոնղոլատիպ էակի (թուրքի) ցեղային նկարագրի ասատրյանական տարբերակում գործ ունենք այնպիսի ցեղային արքետիպերի վերհանման հետ, որոնք բարենպաստ նախադրյալների դեպքում կարող են առարկայանալ, իրականության փոփոխության հիմք հանդիսանալ: Ուստի պատահական չէ, որ մոնղոլատիպ էակը (թուրքը) թեպետ «կարող է պատմական եւ ո՛չ մի յիշողութիւն չունենալ Տուղրիլի, Ալի Արսլանի, Թիմուրի, Ճենկիզի մասին,

¹¹ Ասատրյանը երբեմն ներկայացնում է փաստեր, երբ ցեղասպանության օրերին պաշտոնյա կամ ոչ պաշտոնյա թուրքը քննադատում եւ դատապարտում էր հայերի հանդեպ բռնությունները, հայերի բռնի տեղահանությունները եւ այլն: «Երբ Կ. Պոլսից հրահանգուել է հայերին (իմա՝ կարինահայությունները,— Ա. Ս.) տեղահանել,— գրում է Ասատրյանը,— դրա դեմ, հրաժարուելու աստիճան բողոքել են ո՛չ միայն Կարինի բերդապետ, գերմանացի զորավար Պոսելտը, ո՛չ միայն տեղի գերմանական հիւպատոս Ֆօն Շոյբեներ-Րիխտերը, այլեւ թուրք երեւելիները եւ հէնց ինքը՝ կուսակալ Թահսին բեյը: Բողոքել եւ մինչեւ վերջ ընդդիմացել է Զմիւռնիայի թուրք կուսակալը» (տե՛ս Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 274):

բայց բնագղների շղթայագերծման ժամանակ հարազատօրէն վերակրկնում է նրանց գործերը»¹²:

Համաձայն Ասատրյանի՝ մոնղոլատիպ էակի ցայտուն հոգեգծերից են սեռակեանորոնությունն ու եղեռնաբաղձությունը: Առաջինով նա ուրվագծում է իր բաղձանքները, երկրորդը՝ ծառայեցնում որպէս նպատակահասութեան միջոց: Հայ մտածողը համոզված է, որ թե՛ սեռակեանորոնությունը, թե՛ եղեռնաբաղձությունը հետեւանքն են այդ էակի ներքին անզորութեան զգացումի, ինչը, իր հերթին, պայմանավորում է նրա նկարագրի այլ թերիները: Այդ էակը հաճոյասեր է, բայց չունի ուրախ հոգի: Անընդունակ է արժեքներ ստեղծել, բայց ունի զգայական վայելքի մոլուցք: Մշակութաստեղծ չի, բայց համեմատաբար շուտ է յուրացնում նյութական քաղաքակրթությունը եւ դրա հարմարություններից օգտվելու ձեւերը: Նրա քաջությունը բխում է նենգությունից, քաղաքական իրապաշտությունը՝ հավատարմության զգացումի կատարյալ բացակայությունից: Նա զուրկ է պատմական ապրումից, բայց սքանչելիօրեն գիտի օգտվել վայրկյանից:

Մոնղոլատիպ էակի ներքին անզորութեան զգացման եւ դրանով պայմանավորված սեռակեանորոն ու եղեռնաբաղձ վարքագծի վերաբերյալ ասատրյանական միտքն ակամա «հիշեցնում» է Ֆ. Նիցշեի¹³ փրիսոփայության եւ փրիսոփայական մարդաբանության (Մ. Շելլեր¹⁴) մեջ տեղ գտած ռեսենտիմենտ հասկացության մասին: «Ռեսենտիմենտը» փրիսոփայական եզր է, որը նշանակում է անզոր նախանձ, թշնամություն այն ամենի հանդեպ, ինչը սուբյեկտը համարում է իր անհաջողությունների ու թերությունների պատճառ: Անզորութեան, թերարժեքութեան զգացումն ու նախանձը հանգեցնում են արժեքների այնպիսի համակարգի ձեւավորման, որը որոշակիօրեն ժխտում է դիմացինի արժեքները եւ «օգնում» է սուբյեկտին ազատվելու սեփական անկարողութեան զգացումից: Այսինքն՝ անզորութեան զգացում ունեցողը սեփական անհաջողություններում մեղքի իր մասնաբաժնից ազատվելու, սեփական անզորութեան ցավը մեղմելու

¹² Ն. տ., էջ 288:

¹³ Տե՛ս Փ. Ницше, Соч. в 2 т., т. 2., М., 1990: Ռեսենտիմենտի (գերմ. resentment — ոխակալ) խնդրի տեսանկյունից կարելոր են նշված հրատարակության մեջ տեղ գտած «Բարոյականության ծննդաբանության շուրջ» եւ «Բարոց եւ շարից անդին» աշխատությունները:

¹⁴ Տե՛ս М. Шеллер, Ресентимент в структуре моралей, //Пер. с нем., 1999:

եւ «մխիթարվելու» համար ստեղծում է թշնամու կերպար՝ նրա վրա բարդելով իր անհաջողությունների, պարտությունների եւ անգործության պատասխանատվությունը (այս տեսանկյունից հիշեմք Ասատրյանի վկայակոչած այն փաստարկները, որոնք թուրքերը հաճախ բերում էին «յարդարացումն» հայերի ցեղասպանության)։ Անդրադառնալով տերերի եւ ստրուկների բարոյականությանը՝ Նիցշեն նշում է, որ ի տարբերություն առաջինի՝ ստրուկների բարոյականությունը միշտ կոդմնորոշված է դեպի ուրիշը, ստրուկը կամ թույլը ինքնաիրացվում կամ ինքնահաստատվում է ժխտման կամ ժխտողականության մեջ։ Այսինքն՝ տերերի բարոյականությունը նախաձեռնողական է, իսկ ստրուկներինը՝ «հակադարձողական»։ Համաձայն գերմանացի մտածողի՝ ռեսենտիմենտը ամենից առաջ բացահայտվում է «գնահատող հայացքի փոփոխման» մեջ. դեպի ներս ուղղվելու փոխարեն՝ հայացքը կոդմնորոշված կամ ուղղված է դեպի դուրս։ Այսպիսով՝ կարելի է ասել, որ ռեսենտիմենտալ (ինքնաթունավորված) հավաքականությունների «հակաթույնը» որոշակիորեն դիվայնացված թշնամու կերպարն է։ Եւ վերջինս որքան զորեղ ու ազդեցիկ է, այնքան խորն է ինքնաթունավորվածի հաճելի ինքնախաբեությունը։ Հատկանշական է, որ ռեսենտիմենտի բնութագրական գծերի մասին են հուշում մոնղոլատիպ էակի նաեւ մյուս հատկությունները։ «Ժանտազգացօրէն նեղսիրտ է,— գրում է Ասատրյանը,— եւ իր ամենագորաւոր զգացումն է ատելութիւնը։ Իր ոյժերը ծնունդ են իր ներքին տկարութեան։ Անշափելիօրէն վախկոտ է, բայց եւ անհունօրէն անգութ։ Մի վայրկեանում դա աւելի է ստրկանում, քան թէ արիատիպ մարդը՝ տարիների, սերունդների ընթացքին»¹⁵։ Հայ մտածողը համոզված է, որ որպէս ներքին սարսափի էակ՝ մոնղոլատիպն իրեն պարտադրում է սարսափով։ Ավելին. նա իրենից դուրս է տեսնում գեղեցկությունը, ազնվությունը։ Դրանով էլ պայմանավորված է նրա անհաղթահարելի մղումն առարկունախառնություն։ «Այդ անյաղթահարելիութիւնը,— շարունակում է Ասատրյանը,— հանդիպելով մասնաւորապէս սպիտակ ցեղի գարշողական վանումին, մոնղոլի մէջ յարուցում է նախանձի մղձաւանջ, որ բաւարարութիւն է ստանում պղծումով կամ ոչնչացումով։ Ահա՛ թէ ինչո՞ւ մոնղոլական ցեղի վարած բոլոր կռիւների շարժառիթներն եղել

¹⁵ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 280։

են սեռային եւ հետեւանքները՝ ոճրախառն պղծագործումներ: Ահա թէ ինչո՞ւ այդ ցեղի բոլոր ներկայացուցիչների մէջ անեղծանելի բնագոյների ոյժով գործում են նենգամտութիւնը, ճարպկօրէն կեղծելու անմրցելի ընդունակութիւնը, պղծաբաղձութիւնը, եղեռնաբաղձութիւնը, կողոպուտի, ոչնչացումի տենդը, եւ այդ բոլորի հետ՝ դաժան սրամտութիւնը, սադիստական հեգնանքը»¹⁶:

Մոնղոլատիպ էակի ցեղային նկարագրի բնութագրական գծերը դրսեւորվել են նաեւ իսլամի ընդունման եւ Հայոց ցեղասպանութեան համապատկերում իսլամն ի շահ յուրս ծառայեցնելու մակարդակում: Պատահական չէ, որ թուրքերի կողմից իսլամի ընդունումն Ասատրյանը դիտարկում է ոչ թե իմաստնանալու, բարոյապես մշակվելու, այլ սեփական ցեղային նկարագրի թերիները կյանքի կոչելու, իրենց կենսական շահերին ծառայեցնելու շարակարգում: «Օսմանեան պետութեան կազմաւորման պատմութիւնն ինքնին գալիս է հաստատելու,— գրում է Ասատրյանը,— որ թուրքն երբեք չի եղել իսլամի հոգեւոր տէրը, նրա ճշմարիտ դրօշակիրը, ո՛չ էլ քրիստոնեաների ուղղակի յաղթականը, այլ՝ առաջինի բարոյական թերիներից, վերջինների մարդկային տկարութիւններից օգտուող մի մակաբոյծ»¹⁷: Ավելին, նկատի ունենալով մոնղոլատիպ էակին (թուրքին)՝ հայ մտածողը մեկ ուրիշ տեղ գրում է. «Նրա ընտանեկան, ընկերային թէ կրօնական ամբողջ կեանքը դառնում է սեռային յոյզերի շուրջ: Նրան մահմեդական է դարձրել ո՛չ թէ Ղուրանի իմաստութիւնը, շքեղ ոճը, այլ՝ նրա զգայական խոստումը՝ դրախտային կանանց մասին»¹⁸: Այսինքն՝ թուրքն իսլամում կարծես տեսնում էր սեփական բնագոյնի, ցեղային նկարագրի ստվերոտ կողմերի կենսագործման, բայց ոչ այդ բնագոյնի սանձահարման, Ղուրանի իմաստությամբ բարոյապես մշակվելու հնարավորությունը: Ասատրյանի համոզմամբ՝ թուրքը չօգտվեց իսլամի հոգեւոր ուժերից, նա օգտվեց միայն նրա արտաքին հմայքից, որ մասնավորապես եւրոպական դիվանագիտութեան աչքին ծառայեցրեց որպէս քաղաքական խայծ: Պատահական չէ, որ եթե արաբները, պարսիկները իսլամական ճարտարապետութեան, արվեստի հետ զարգացրել են նաեւ հոգեւոր արժեքներ, կրօնական-բարոյական

¹⁶ Ն. տ., էջ 281—282:

¹⁷ Ն. տ., էջ 290:

¹⁸ Ն. տ., էջ 281:

ըմբռնումներ, անգամ՝ յուրատեսակ բարեպաշտություն, ապա «թուրքը մահմեդականութիւնից օգտուել է միայն քաղաքական հաշիւներով»¹⁹: Նա համախալամականության ցնորքով բավականին ժամանակ կարողացել է բարոյական ուժ կեղծադրել Եւրոպայի առաջ եւ խաբել նրան: Թուրքերի իսլամացումը համարելով արաբ մարգարեի կրոնի քաղաքական նպատակադրմամբ շահագործում՝ Ասատրյանը գրում է, որ թուրքը «մահմեդական է դառնում, որպէսզի օգտուելով իսլամի ոյժերից՝ ոչնչացնի աւելի՛ խորքոտ, աւելի՛ յաւիտենականօրէն մի կրօն՝ քրիստոնէութիւնը: Իբրեւ մահմեդական՝ դա աւելի քրիստոնեաների կրօնին, Աստծուն, Խաչին, Աւետարանին է հայհոյում, քան իր իբրեւ թէ դաւանած Ալլահին, մարգարէին աղօթում»²⁰:

Թուրքերի՝ իսլամն ի շահ իւրս ծառայեցնելու ջանքերը ցայտուն արտահայտվել են նաեւ Հայոց ցեղասպանության տարիներին: Այս առումով Ասատրյանը հարց է ձեւակերպում՝ ինչո՞ւ թուրքերը հայկական եղեռնը կապեցին իսլամի անվան հետ: Կարելի է ասել, որ այս հարցի պատասխանը հայ մտածողը ներկայացնում է երկու մակարդակով՝ ցեղային նկարագրի եւ համապատասխան իրավական-քաղաքական համատեքստի: «Ճիւղազործութեան մէջ նրբացած բոլոր ցեղերն,— գրում է նա,— օժտուած են դիւային խորամանկութեամբ: Գիտակ իրանց բարոյական տկարութեան՝ նրանք ապրում են մտքի խարդախումի ոյժով եւ յաջողում, յաղթում են մոլորանքի զէնքով»²¹: Եթե թուրքի ցեղային նկարագրին հարիր դիվային խորամանկությունը թույլատրելի էր դարձնում իսլամի շահարկումը, ապա որոշ հանգամանքներ հասկանալի են դարձնում թուրքերի շարժառիթներն առ դրա շահարկում: Ասատրյանի համոզմամբ՝ այդ շահարկումով թուրքերը նպատակ ունեին մեղսակիցներ, ոճրակիցներ գտնել ինչպես գործի հաջողության, այնպես եւ պատասխանատվության բաժանման առումով: Ըստ նրա՝ հայկական եղեռնի ականատես ականները հիշում են, որ ջարդերի եւ կոլոպուտի ժամանակ թուրքերն ասում էին՝ «մնացորդն էլ քիւրդերի, մնացորդի մնացորդն էլ՝ արաբների բաժինը»²²: Հայ մտածողը համոզված է, որ բաժնեկից դարձնելով արաբներին եւ

¹⁹ Ն. տ., էջ 289:

²⁰ Անդ:

²¹ Ն. տ., էջ 295:

²² Ն. տ., էջ 296:

քրդերին՝ թուրքերը ձգտում էին մի կողմից նրանց մեջ հրահրել իսլամական ոգին եւ համաիսլամական շարժման պատրանք ստեղծել, իսկ մյուս կողմից՝ «նրանց սարսափեցնել քրիստոնեայ պետութիւնների վրէժխնդրութեամբ, արուեստականօրէն խորացնել նրանց մէջ վտանգուածութեան զգացումը եւ այդ ձեւով՝ քաղաքականապէս կապել իրանց»²³։ Բացի այդ՝ համաիսլամական շարժում կեղծելով՝ թուրքերը նպատակ ունեին հոգեբանորեն զինաթափել հայերին՝ վերջիններիս համոզելով, որ իրենց դեմ է ոչ միայն թուրքիայի կառավարութիւնը, այլեւ ամբողջ իսլամական աշխարհը։ Ավելին, հայերի դեմ հոգեբանական պատերազմը վարվում էր նաեւ այն թեզի շրջանառմամբ, թե իրենք դավադրված եւ իսլամի գթությանն են հանձնված անգամ քրիստոնյա աշխարհի կողմից։

Թուրքերի ցեղային նկարագրի եւ իսլամի շահարկման միջեւ կապի մասին Ասատրյանի մտքերը խիստ այժմեական են։ Այս տեսանկյունից ուշագրավ են թուրքական երկրորդ պետութեան՝ Ադրբեջանի Հանրապետութեան իշխանութիւնների գործողութիւններն ինչպես 1990-ական թվականների արցախյան պատերազմի տարիներին, այնպես եւ հետգինադադարյան շրջանում։ Բանն այն է, որ այդ երկրի իշխանութիւնները հաճախ փորձել են եւ այսօր էլ փորձում են արցախյան հակամարտութիւնը ներկայացնել որպէս կրոնական հիմքեր ունեցող երեւույթ՝ նպատակ ունենալով իսլամական աշխարհի գորակցութեան ապահովումն ու հակամարտութեան մեջ այս կամ այն կերպ ներքաշումը։ Եւ պատահական չէ, որ, օրինակ, ռազմական ծավալուն գործողութիւնների տարիներին Արցախում հայերի դեմ պատերազմում էին իսլամական տարբեր պետութիւններից վարձկաններ եւ այլն։ Ավելին, Ադրբեջանը ցանկանում էր արժանանալ նաեւ Իրանի աջակցութեանը, բայց վերջինիս իշխանութիւնները զոհ չգնացին Ադրբեջանի «իսլամական» խայծին եւ շարունակեցին ամրապնդել բարիդրացիական կապերը Հայաստանի հետ։ Այսինքն՝ իրողութիւնն այն է, թուրքական երկու պետութիւնները տարբեր ժամանակաշրջաններում կարծես հանդես են եկել միեւնույն «ձեռագրով», հաստատութենական մակարդակում փորձել են առաջնորդվել թուրքի ցեղային նկարագրի՝ Ասատրյանի արձանագրած հատկանիշներից որոշների ոգով։

²³ Ն. տ.։

Ասատրյանի կարծիքով՝ ԺԹ. դարավերջին թուրքերը կրոնական ցնորքը փոխարինում են ցեղայինով, որի իրականացման ճանապարհին գլխավոր խոչընդոտը Հայաստանն էր: Ավելին. այդ ժամանակահատվածում թուրքերի հոգեւոր, բարոյական կապն իսլամի հետ արդեն այն աստիճանի կեղծ ու մակերեսային էր, որ երբ ծագեց խալիֆայությունը կրկին արաբներին վերադարձնելու հարցը, «նրանք ջնջեցին այդ հաստատութիւնը, հրաժարուեցին արաբական տառերից, բառերից, այսինքն՝ իսլամական իսկական աւանդութիւններից, մշակույթից, եւ այս նահանջը հռչակեցին «բարենորոգում»²⁴: Բայց այդ քայլը եւրոպական էությունը հաղորդակից դառնալու ճիգ չէր, այն ոչ թե հոգեվերանորոգման պահանջի, այլ քաղաքական նոր ցնորքի հետեւանք էր, քանի որ «արդիականացմանը» զուգահեռ՝ թուրքերը ձեւակերպեցին թուրանական ցեղային տեսիլքը, այսինքն՝ «իդեալներով կապուեցին մոնղոլական իրանց նախօրօրան Կենտրոնական Ասիային»²⁵:

Ողջ վերոգրյալից պարզ է դառնում, որ Հայոց ցեղասպանությունն ասատրյանական պատճառագիտության մեջ առանցքային նշանակություն ունի ցեղասպանի ցեղային նկարագիրը, որը պատմության հոլովոյթում՝ կախված իրավիճակից եւ պայմաններից, յուրատեսակ առարկայական դրսեւորումներ է ունենում: Այսինքն՝ համաիսլամականությունը, համաթուրանականությունը եւ գաղափարական այլ համակարգերն իրականում մոնղոլատիպ էակի ցեղային նկարագրի կենսագործման գործիքներ են կամ այնպիսի «նագուստներ», որոնց տակ բողաբկված է այդ ցեղային նկարագրի «մարմինը»:

Ասատրյանը Հայոց ցեղասպանության բուն պատճառների վերհանմանը նվիրված «Եւրոպական գործօնը» ենթակետում քննարկում է եւրոպական տարբեր պետությունների դերակատարությունը: Հաշվի առնելով այն, որ նպատակ չունենք պատմագիտական կամ քաղաքագիտական մանրամասներ ներկայացնելու, ուստի Հայոց ցեղասպանության մեջ Ռուսաստանի (ռուսական քաղաքականության), Անգլիայի, Ֆրանսիայի, Գերմանիայի եւ այլ երկրների մեղսակցության վերաբերյալ Ասատրյանի մոտեցումները հոգվածում հանգամանալից չեն քննարկվի: Նշենք միայն, որ նշված պետությունները, ըստ Ասատրյանի, այնուամենայնիվ մեղսակիցներ են՝ մեղքի տարբեր «չափաքանակով»: Ճիշտ է՝ Հայոց

²⁴ Ն. տ., էջ 297:

²⁵ Ն. տ.:

ցեղասպանության տարիներին եւրոպական երկրներում հնչեցվում էին դատապարտող հայտարարություններ, ցեղասպանին պատասխանատվության ենթարկելու սպառնալիքներ, բայց դրանց «անատամ» լինելը թուրքական իշխանություններին չէր կաշկանդում սեփական ծրագրերի իրականացման հարցում (այսօր եւս չի կաշկանդում Հայոց ցեղասպանության փաստը ժխտելու գործում): Բանն այն է, որ «ապագայի զգացումը թուրքի մէջ այնքան է աղօտ, որ նա ո՛չ ապառնի խոստումներից է շլանում, ո՛չ էլ նման սպառնալիքներից վախենում: Որպէս չոր ներկայապաշտ՝ դա միշտ էլ համոզուած է, որ «մինչեւ գարուն՝ կամ էլը կը սատկի, կամ իշուն տէրը»: Դա չի մտածում իրերի սկզբի եւ վախճանի մասին, եւ հէնց այդ պատճառով էլ քաղաքականապէս անսահմանօրէն գործնական է իմաստասիրող հայից»²⁶: Ավելին, Հայոց ցեղասպանության հարցում եւրոպական պետություններից շատերի գործելաոճը նպաստում էր կամ կարող էր նպաստել թուրքիայի քաղաքական «աճաբարությունը», այդ պետությունների միջեւ առկա հակասություններից պատշաճ օգտվելուն եւ պատասխանատվությունից խուսափելուն: «Անգլիան, Ֆրանսիան, — իրավացիորեն գրում է Ասատրյանը, — ցնցուեցին, անշուշտ, հայկական եղեռնից, բայց նրանք ցուցահանեցին ո՛չ թէ չարիքի դէմ մաքառելու, այլ՝ նրանից օգտուելու կամք: Լոնդոնի թէ Փարիզի կառավարությունների ձեռքում, հայկական նահատակությունը դարձաւ քարոզչութեան անփոխարինելի գէնք՝ Գերմանիայի դէմ»²⁷: Այսինքն՝ Լոնդոնը եւ Փարիզը իրենց շահերի սպասարկման համար Գերմանիայի դէմ Հայոց ցեղասպանության «խաղաքարտն» էին շրջանառում, իսկ թուրքիան քարոզչական այդ պատերազմում շարունակում էր «ապահովել» պատասխանատվությունից խուսափելու հիմքերը:

* * *

Հայոց ցեղասպանության պատճառների շարքում Նժդեհը եւս առանցքային է համարել թուրքի ցեղային նկարագիրը: Այն հատկությունները, որոնցով նա բնութագրել է թուրքին, ընդգծված ներդաշնակության մեջ են Ասատրյանի բնորոշումների հետ: Ավելին, Նժդեհը չի սահմանափակվել միայն սեփական տեսակետը ներկայացնելով: «Պատմութիւն՝ յեղափոխութիւն» հոդվածում նա վկայակոչում է թուրքերի մասին

²⁶ Ն. տ., էջ 309:

²⁷ Ն. տ., էջ 310:

երեք մեծ ազգերի ընտրանու բարոյական դատավճիռները, որոնցով ի ցույց էին դրվում թուրքերի նկարագրի ստվերոտ կողմերը: Օտար հեղինակներին Նժդեհը դիմում էր գուցե նաեւ այն պատճառով, որ թուրքի մասին իր բնորոշումները չշահարկվեին, չորակվեին որպես կանխակալ եւ թշնամությունից ծնունդ առած:

Գերմանացի փիլիսոփա Կանտ, անգլիացի իրավաբան, պատմաբան Ջեյմս Բրայս, ֆրանսիացի պատմագետ Ժորժ Մորգան, ահա՛ այն հեղինակների ոչ ամբողջական ցանկը, որոնց քննադատական հայացքը չի շրջանցել թուրքին, եւ որոնց չի անտեսել Նժդեհը: Վերջինս գրում է, որ գերմանացի մեծագույն փիլիսոփա Կանտը թուրքին ներկայացրել է հետեւյալ կերպ. «Ժողովուրդի մը համար յայտնորոշ նկարագիր մը իւրացնելու տեսակէտէն՝ Եւրոպական Թուրքիա կոչուածը երբեք չեղաւ, եւ ո՛չ ալ պիտի ըլլայ»²⁸: Կարծես ասել կուզի, որ Թուրքիայի եւրոպականացումը, եւրոպական արժեքներին թուրքի հաղորդ դառնալը իրականութիւն չեն դարձել ու չեն էլ դառնա: Իսկ թէ ինչո՞ւ առնվազն կարելի է կռահել: Եթէ Կանտի «դատավճիռը» խիստ էր, ապա, համաձայն Նժդեհի, շատ ավելի խիստ է Ժ. Մորգանի դատաստանը. «Որքան ծանրապէս կը սխալին անոնք, որ հակառակ ամեն բանի, տակաւին կըսեն՝, թէ թուրք ժողովուրդը ուղղելի է, թէ պէտք չէ ջնջել իր անունը քարտէսի վրայէն»²⁹: Հատկանշական է, որ հայ մտածողը արդարագույնն է համարել նշանավոր անգլիացու դատաստանը՝ «Թուրքիան առ յաւէտ պէտք է դադարի կառավարելէ ուրիշ կրօնի պատկանող ժողովուրդները: Թուրք կառավարութիւնը դարերէ ի վեր մարդկութիւնը տառապեցնողներուն ամենէն զարհուրելին եղած է: Թուրքերը միշտ եղած են, ինչ որ նախորդ սերունդին պատկանող նշանաւոր պատմաբան մը զանոնք անուանած է՝ գողերու խմբակ մը»³⁰:

Հայ մտածողը գրում է, որ թուրքն ամեն պատերազմից առաջ կոտորած է անում, որպեսզի գազանացնի իսլամադավան զանգվածներին: Նա կոտորած է անում նաեւ ամեն պատերազմից հետո, որպեսզի այդ զանգվածներին զերծ պահի պարտվողականութիւնից: Դարեր շարունակ թուրքական պետութիւնը կառավարման հիմնական զենքն ու եղանակը եղել է ահաբեկումը: «Պատմութիւնը կը վկայէ,— գրում է

²⁸ Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 611:

²⁹ Ն. տ.:

³⁰ Ն. տ.:

Նժդեհը,— որ թուրք առաջնորդութիւնը սպանութեամբ, աւարով եւ աւերածութեամբ է սնուցել իսլամ խուժանի մոլեռանդութիւնը»³¹։ Թուրքի վայրագությունները բնավ պատահական չեն։ Դրանք սերտորեն կապված են իր ցեղային նկարագրի հետ։ Վախից ու սեփական անզորության կամ տկարության ցավից են ծնունդ առել Հայոց ցեղասպանությունը հղացածի վայրագությունները, դաժանությունները, գազանաբարո վարքի դրսեւորումները։ «Թշնամու յաղթական բանակների առջեւ,— գրում է Նժդեհը,— Թուրքիան արդէն սկսել էր հաւաքել իր աշխարհագրական փէշերը։ Ահա թէ ինչու նա՝ իր սարսափէն խթանուած եւ իր ցաւը մեղմելու բնագոյով՝ իր տկարութեան վրէժը պիտի լուծէր անգէն հայէն, որին վտանգաւոր կը համարէր իր գոյութեան համար։ Եւ նա իր կառավարութեան օրհնութեամբ կազմակերպեց Ապրիլեան Եղեռնը, որի ժամանակ կիրարկած իր միջոցները ամեն բանից առաջ մատնում են երկշտտութիւնը թուրք ցեղի»³²։

Թուրքը երկշտտ է եւ բարբարոս, սակայն այն տարբերությամբ, որ, վախով պայմանավորված, նա ոչ թե փախչում է, այլ հարձակվում։ Հարձակվում է մանավանդ այն դեպքում, երբ գործ ունի անգէն ու անպաշտպան ժողովուրդների հետ։ Ուստի թուրքերի քաջության առասպելը ծնունդն է իրենց բարբարոսության, այլ ոչ թե մարտական առաքինությունների։ «Նրանց անուան ու զէնքի սարսափը,— գրում է Նժդեհը,— Արեւելքում եղել է ոչ այլ ինչ, եթէ ոչ խաղաղ եւ անգէն ժողովուրդների կոտորածն ու կողոպուտը։ Եւ միշտ էլ թուրքն իր բարբարոսութիւնը ծառայեցրել է որպէս ահ ու սարսափ տարածելու միջոց»³³։ Ավելին. նա վճռական է կռվի սկզբում։ Եւ եթե թշնամու հետ նրա առաջին իսկ հանդիպումն անհաջող ընթացք է ունենում, նա հիմնականում դառնում է «ընկած ձի՝ անընդունակ ափսոսելու»³⁴։ Թուրքը կարող է բազմաթիւ փաղափակաւ ցուցանակներ փոխել, բայց միշտ եղել է ու կմնա նենգ եւ տմարդի։ Ի տարբերություն ուրիշ ժողովուրդների՝ թուրքի մարդկայնացումը, ըստ հայ մտածողի, իր թուլության մեջ է։ «Եթէ երբեւիցէ քեզ յաջողուել է մի հատիկ ազնիւ թուրք տեսնել,— գրում է նա,— նշանակում է թէ դու նրան տեսել ես անզօրի, անզէնի,

³¹ Ն. տ., 498։

³² Ն. տ., էջ 497։

³³ Գ. Նժդեհ, Յիշիր պատերազմը, Երեւան, 2016, էջ 30։

³⁴ Ն. տ.։

պարտեալի վիճակում»³⁵։ Նժդեհն այն կարծիքին է, որ թուրքն ունի ցավ պատճառելու ուժեղ հակում։ Նա սադիստ է, վայրագ տանջարար, իսկ նմանը միշտ էլ երկչոտ կամ վախկոտ է։ Թուրքը եղեռնամուլ է, վախն ու կրոնական կեղծիքն են օրորել նրա պետական «մանկությունը», վախն է եղել նրա դաստիարակության հիմքն ու խարիսխը։ Եւ այդ պատճառով է, որ նա միայն բռնակալներ է տալիս։ Հայոց ցեղասպանությունը հղացածն ու իրագործածը նաեւ մահացուորեն տգետ է, իսկ այդպիսին չի կարող արի լինել։ Նա ճակատագրապաշտ է, նրա անցյալը խեղդում է ներկան եւ ժխտում ապագան։ Ուստի պատահական չէ, որ թուրքը զուրկ է վերածննդի եւ կատարելության գաղափարից։ Վկայակոչելով արեւելյան «Ինչ որ Աստուածն է, այն էլ իր երկրագոյնեմ են» իմաստությունը՝ Նժդեհը նշում է, որ թուրքին պետք է ճանաչել Ալլահին վերագրված հատկություններով։ «Աշխարհի ամենասեռականորոն ժողովուրդն է նա,— գրում է հայ մտածողը,— որի շնաբարոյությունը սեռն իսկ փոխադրուած է երկինք»³⁶։

Ուշագիր լինելու դեպքում ընթերցողը կնկատի, որ թուրքի նժդեհյան եւ ասատրյանական բնորոշումներն իրենց խորքում գրեթե չեն տարբերվում։ Ավելին նույնիսկ կարող է տպավորություն առաջանալ, որ Ասատրյանն իր աշխատության մեջ կարծես զարգացրել, առավել պարզաբանված եւ հիմնավոր ներկայացրել է Նժդեհի մտքերը։ Գուցե այդպես է (եթե հաշվի առնենք այն, որ Նժդեհի մտքերն ավելի շուտ են արտահայտվել), սակայն առավել հավանական է, որ նրանց հայացքների ու մոտեցումների միջեւ ընդհանրությունը պայմանավորված է Հայոց ցեղասպանության աղերսվող երեւույթների որպիսությունը նույն կերպ հասկանալու եւ ըմբռնելու գործոնով։

Այսպիսով՝ եթե համեմատենք Նժդեհի եւ Ասատրյանի բնորոշումները, ապա կարող ենք առաձնացնել առնվազն հետեւյալ էական ընդհանրությունները.

- թուրքը եղեռնամուլ է (Նժդեհ), թուրքը եղեռնաբաղձ է (Ասատրյան),
- թուրքը ամենասեռականորոն ժողովուրդն է (Նժդեհ), թուրքի ամենացատուն հոգեգծերից է սեռականորոնությունը (Ասատրյան),
- թուրքն Ալլահին վերագրել է որոշակի հատկություններ, որոնցով էլ պետք է ճանաչել նրան։ Այսինքն՝ ի դեմս իսլամի՝ կարծես տեսել

³⁵ Ն. տ.։

³⁶ Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 498։

է իր բնագոյների, ցանկությունների բավարարման հնարավորություն (Նժդեհ), թուրքին իսլամադավան է դարձրել ո՛չ թէ Ղուրանի իմաստությունը, շքեղ ոճը, այլ՝ նրա զգայական խոստումը դրախտային կանանց մասին, իսկ դա պատշաճում է իր սեռականտրոնությանը (Ասատրյան),

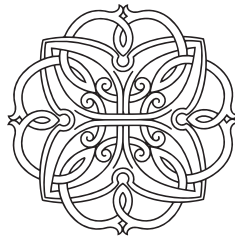
— թուրքը վախկոտ է, ունի ներքին անզորության զգացում, ներքին տկարության ցավով պայմանավորված վայրենաբարո վարքագիծ:

Իհարկե, ընդհանրությունների շարքը կարելի է լրացնել, սակայն նշվածներն էլ բավարար են, որ հասկանալի դառնա հայ մտածողների գաղափարական հարազատությունը, Հայոց ցեղասպանության եւ թուրքերի ցեղային նկարագրի միջեւ սերտ կապը: Ավելին. սույն հոդվածի սկզբում նշվել էր, որ Ասատրյանի եւ Նժդեհի հայացքները կարծես մեկ միասնական բնագիր լինեն, ուր առաջինի հանգամանակից եւ հետեւողական շարադրանքն առավել հասկանալի է դարձնում մյուսի տեսակետը: Հիրավի, եթե Նժդեհը Հայոց ցեղասպանության խնդրի համապատկերում թուրքի ցեղային նկարագիրը ներկայացնելիս հիմնականում չի դիմել մշակութաբանական, կրոնագիտական, քաղաքական կամ քաղաքագիտական ինչ-ինչ մանրամասների, բազմաթիվ էջեր չի նվիրել համապատասխան պարզաբանումներին, ապա Ասատրյանը որոշակիորեն հաղթահարել է այդ «բացը»: Օրինակ, եթե Նժդեհը փաստում է թուրքի սեռականտրոնությունը՝ հպանցիկ անդրադառնալով իսլամին եւ Ալլահին, ապա Ասատրյանը հնարավորինս հիմնավոր ու պարզաբանված է դարձնում Նժդեհի փաստածը: Ավելին. նա բավականին համոզիչ ցույց է տալիս, թե թուրքի ցեղային նկարագրի զորու՝ իսլամը քաղաքականացման ինչպիսի ճանապարհ է անցել, ինչպես է շահարկվել՝ ծառայելով թուրքի ցեղասպան ծրագրի բարեհաջող ընթացքին եւ այլն:

Այն, որ Հայոց ցեղասպանությունը հնարավոր դարձավ թուրքի ցեղային նկարագրի պատճառով, հայ մտածողների համար կասկածից վեր է: Սակայն դա միակ պատճառը չէր, քանի որ հայոց հոգեբարոյական նկարագիրը եւս որոշակի դերակատարություն է ունեցել ցեղասպանության գործում: Իսկ դա նշանակում է, որ վերջինս ենթադրում է ոչ միայն այլոց դատապարտում, այլեւ ինքնադատապարտում: Ինքնադատապարտում այն պատճառով, որ քաղաքականապես, ռազմական առումով, հոգեբանորեն ի զորու չենք եղել խուսափելու ցեղասպանվածի կարգավիճակից, չենք ունեցել կռահումը մոտալուտ աղետի, չենք ապահովել անհրաժեշտ դիմակայությունը: Այսինքն՝ մեր նկարագրի որոշակի թերիներով ենք

հնարավոր դարձրել ցեղասպան ծրագրի հաջողությունը: «...Մեզ պատժողը,— արդարացիորեն գրում է Գ. Նժդեհը,— թուրք չէր, այլ՝ մեր տկարությանը թուրքի միջոցով»³⁷: Այլ խոսքերով՝ մենք ե՛ւ զոհ էինք, ե՛ւ զոհարար: Ուստի մեր նկարագրի թերիների վերհանումը չպետք է անտեսել, քանզի, հակառակ դեպքում, վերստին ստիպված ենք լինելու հավաստել Նժդեհի հետեւյալ մտքի ճշմարիտ լինելը. «...Հայոց պատմությունը մեզ մի հատիկ բան է սովորեցնում — այն, որ հայն իր պատմությունից բնաւ չի սովորում»³⁸:

Շարունակությունը՝ յաջորդիւ



³⁷ Ն. տ., էջ 536:

³⁸ Ն. տ., էջ 586:

ՄԱՐԻՆԷ ՂԱԶԱՐԵԱՆ
ԵՊՀ

ԿՐԱԿԻ ԽՈՐՀՐԴԱՊԱՏԿԵՐԸ ՍՈՒՇԵՂ ԻՃԽԱՆԻ «ԿՐԱԿԸ» ԺՈՂՈՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Կրակը՝ որպէս բնութեան երեւոյթ, իր տարբեր մեկնաբանութիւններն ու արտայայտութիւնն է գտել հայ եւ համաշխարհային մշակոյթում: Կրակի խորհրդապատկերը իւրայատուկ տեղ է զբաղեցնում նաեւ սփիւռքահայ գրող, քննադատ եւ հրապարակախօս Մուշեղ Իշխանի (Ճենտերեճեան) գեղագիտական համակարգում: Թէեւ կրակի ռեյայայտնութիւն (էպիֆանիա) գրողն ունեցել է ստեղծագործական կեանքի տարբեր փուլերում, սակայն «Կրակը» (1938 թ.) ժողովածուում այն առանցքային դեր է կատարում:

Այս ուսումնասիրութեան նպատակն է վերլուծել կրակի խորհրդապատկերը Մ. Իշխանի պօէզիայում, մասնաւորապէս «Կրակը» ժողովածուում:

Ժողովածուի գլխաւոր նշանը կրակն է, որի գեղարուեստական պատկերները քննել ենք բանաստեղծական բնագրերում հանդէս եկող կրակի եւ այլ նշանների զուգորդութեամբ՝ մեկնաբանելով դրանց խորհուրդը:

Քննութիւնից պարզուում է, որ այստեղ կրակի խորհրդապատկերային փոփոխականներն են արիւնը, վարդերը, լապտերը, ճառագայթը, գինի, արեւը, լոյսը, բոցը, մոմը, կիւրքը, տապը, տեմդը, կայծակը, հեշտանքը: Կրակի յիշեալ նշաններն ու դրանց իմաստները նպատակայարմար ենք համարել կարգաբերել համակարգային մի շարք սկզբունքներով՝ նկատի ունենալով կրակի հիմնական գործառնոյթները՝ ստեղծման (այսինքն՝ կեանքի), ոչնչացման (այսինքն՝ մահուան), փոխակերպման եւ զոհաբերման:

Իշխանի բանաստեղծութիւններում արտայայտուած են անհատի հոգեւոր ազատութեան, բնութեան հետ հաղորդակցուելու միջոցով ինքնակատարելագործուելու, անդրանցական աշխարհի հետ հաղորդակցուելու գաղափարները: Այս բոլորից կարելի է եզրակացնել, որ Մ. Իշխանի ստեղծագործութեան մէջ դրսեւորուում են ամերիկացի փիլիսոփայ Ռալֆ

Ուալդո Էմերսոնի՝ անդրանցականության փիլիսոփայության մի շարք գրոյթներ՝ կրակի նշանների միջոցով ներկայացնելով իրական եւ անդրանցական աշխարհների պատկերը:

Ինչպէս շատ գրողների, այնպէս էլ Իշխանի քնարերգության մէջ կրակի երկու վիճակները՝ վառուելը եւ մարելը, արտայայտում են գոյության երկու ձեւերը՝ կեանքը եւ մահը: Ուստի գրողի երկերում հետաքրքիր դրսեւորում եւ լուծումներ է ստանում կեանքի եւ մահուան թեման: Քնարական հերոսը տարբեր հոգեվիճակներում առնչում է մահուան գաղափարի հետ, եւ կրակը մեծ մասամբ հանդէս է գալիս մահուան գաղափարի եւ գիշերուայ պատկերների զուգորդումներում: Բանաստեղծութիւններում երբեմն սրում է մահազգացողութիւնը, որը, սակայն, չի դառնում ողբերգական տրամադրութիւնների պատճառ: Սրա ապացոյցն են կրակի բոցկտացող, հուրհրատող, թուլացող, խամրող, սակայն երբեք չմարող պատկերները, որոնք խորքում փրկութեան յոյսի ու անյուսութեան տագնապն են միահիւսում: Դրա վառ օրինակն է «Երգ յամեցման ու կարօտի» բանաստեղծութիւնը, որտեղ քնարական հերոսի՝ քայլ առ քայլ յուսալքուող, սակայն ուրախ օրերի սպասումով աւարտուող հոգեվիճակները ներկայացնում են կրակի ընտրուած փոփոխակների եւ նրանց ճառագած լոյսի ուժգնութեամբ. Սկզբում՝ արեւ, յետոյ՝ լապտեր, վերջում՝ մոմ:

Իշխանի՝ մահուան ընկալման մասին եւ ինքնազննութիւն պարունակող բանաստեղծութիւնները կրում են հեղինակի իմաստնութեան կնիքը եւ դառնում նրա բնաւորութեան գեղագիտական արտայայտութիւնը:

Հարկ է նշել, որ Իշխանի քնարերգութիւնն այս առումով նկատելի աղերսներ ունի իր անմիջական նախորդի եւ ուսուցչի՝ Վ. Թէքէեանի ստեղծագործութեան հետ: Գրականագէտ Վ. Գաբրիէլեանը, գնահատելով Մերձաւոր Արեւելքի գաղթօջախների բանաստեղծների՝ Վահէ-Վահեանի, Մուշեղ Իշխանի, Անդրանիկ Ծառուկեանի, Ժագ Յակոբեանի դերը, հետեւեալ դիտարկումն է անում. «Երիտասարդ բանաստեղծների այս սերունդը հաւատարիմ ժառանգորդն էր արեւմտահայ բանաստեղծութեան աւանդների եւ յատկապէս Վահան Թէքէեանի, որ շարունակում էր ապրել ու ստեղծագործել երիտասարդների կողքին՝ իր հարուստ կենսափորձով ու բանաստեղծական վաստակով դառնալով նրանց համար ուսուցիչ: Հէնց Մուշեղ Իշխանի խոստովանութեամբ՝ իրենց սերունդը իր հոգեկան կազմաւորումը ստացաւ մեծ մասամբ Թէքէեանի

քերթուածների ազդեցութեան տակ»¹: Ասուածի վկայութիւնը կարելի է համարել նաեւ մահուան թեմայով գրուած նրանց բանաստեղծութիւնները: Պէտք է նկատել, որ երկու գրողների նոյնական մեկնաբանութեամբ՝ մահուան խորհուրդն իր ամենօրեայ գոյութեամբ խորթ չէ մարդկային էութեանը: Սակայն, եթէ Թէքէեանը մահուանը նայում է սառն անտարբերութեամբ, Իշխանի բանաստեղծութիւններում անտարբեր վերաբերմունքին գումարում է մահուան գովքը, ինչը խորքում անմահութեան գովքն է:

Ինչպէս արդէն նշուեց, Իշխանի գեղարուեստական տարածութիւնը կազմում են երկու աշխարհները, որոնց սահմանագծին քնարական հերոսն է՝ երկու տարբեր աշխարհների մասին իր խոհերով ու պատկերացումներով: «Քայլերգ մահուան»² երկն իր մէջ խտացնում է բանաստեղծական տարբեր գրքերում առկայ այդ խոհերը:

Բանաստեղծութիւնն սկսում է «խենթ հոգուն՝ ձեռք ձեռքի տուած այս աշխարհից հեռանալու» անմիջական դիմումով, ինչը իւրօրինակ նախերգանք է.

Այ հերիք է, խեղճ հոգի,
Այս աշխարհէն ալ մեկնի՛նք.
Համդարտ ու վեհ, ձեռք-ձեռքի,
Դէպի գիշերն աներկիմ,
Իմ խեղճ հոգիս, ա՛լ մեկնի՛նք...³

«Կրակը» ժողովածուում առանցքային նշանակութիւն ունեցող այս բանաստեղծութիւնը կառուցուածքային զարգացման առումով

¹ Վ. ԳԱՐՐԻԵԼԵԱՆ, Դիտարկումներ գրականութեան ճանապարհին, Երեւան, 2018, էջ 123:

² Ուշարժան է բանաստեղծութեան վերնագիրը՝ «Քայլերգ մահուան»: Գիտենք, որ գրողներն իրենց երկերի վերնագրերի միջոցով ուղղորդում-կարգաւորում են ընթերցողի ընկալումները, բնագիրը հասկանալու որոշակի մեկնակէտ մատնանշում: Ուստի դատողութիւններ անելիս չպէտք է շրջանցենք վերնագրի պօէտիկայի հարցը: Քայլերգը երաժշտական ժանր է, որի տարատեսակներից է թաղման կամ սգոյ քայլերգը: Իշխանի բանաստեղծութիւնը վերնագրուած է «Քայլերգ մահուան», բայց այն, վիշտ եւ տխրութիւն արտայայտելու փոխարէն, գրուած է «լուսաւոր թախծի» (Վ. Տէրեան) տրամագրութեամբ: Հեղինակը կարծես փորձում է ետ վանել մահուան մասին կարծրացած սարսափելի պատկերացումները, եւ իրեն, եւ ընթերցողին հաշտեցնել մահուան գաղափարի եւ անդրերկրեայ աշխարհի գոյութեան փաստի հետ:

³ Մ. ԻՇԽԱՆ, Երկեր, Երեւան, 1990, էջ 82: Այսուհետ նոյն աղբիւրից արուած մէջբերումների էջերը կը նշուեն տեղում:

սկսում է իր հոգուն անմիջական դիմումով⁴, եւ երկի ողջ ընթացքն այդ դիմումի զարգացումն է⁵: Այսինքն՝ «Քայլերգ մահուան» բանաստեղծութիւնը գրուած է իբրեւ հիմնային քնարերգութեան համանմանութիւն (անալոգիա):

Երկրորդ մասից սկսած՝ բանաստեղծութիւնը դառնում է ապրածի եւ չապրածի, փայփայած թաքուն երազների, «թաղուած գանձերի», մորմոքող կարօտների հաշուեյարդար, ինքնավերլուծութիւն-ինքնախոստովանութիւն՝ տուածի եւ ստացածի, գտածի եւ կորցրածի.

Ի՞նչ ունիմք արդ, ի՞նչ մնաց.—
 Լոկ յոգնութիւն անսահման,
 Դատարկութիւն միգամած՝
 Յամբած ծովու մը նըման: (էջ 82)

Յոյսն ու սէրը եւ դրանց չիրականանալը ծնում են հիասթափութիւն՝ հետաքրքիր փոփոխութեան ենթարկելով այդ հոգեվիճակներն արտայայտող նշանները: Հոգեբանական այս անցումները, հոգեվիճակների փոփոխութիւններն արտայայտելու համար Իշխանը կիրառում է կրակի փոխակերպման գործառնությունը. արիւնը դառնում է վէրք, կրակը՝ մոխիր: «Այնցաւ լուսէ կուրծքիդ տակ.// Օրերուն վէրքը թունոտ// Եւ նոր մոխիր, նոր գարշանք// Բերաւ ամէն մէկ կարօտ...» (էջ 82) արտայայտութիւնները, որոնք կապուած են կրակի զուգորդութիւնների հետ, ներքին զուգորդումներով կապւում են յոյսի եւ յուսալքութեան տրամագրութիւնների հետ:

Երկրային աշխարհից իր խենթ հոգուն «մահուան անմահ հանգստի» մեկնելու կոչ անող հերոսն ուզում է հեռանալ ոչ թէ այս աշխարհի դուռը փակելով, այլ այն աշխարհի գաղտնիքները բացայայտող դռները

⁴ Հետաքրքրական է, որ ժողովածուն ամփոփող «կրակը» վերնագրուած բանաստեղծութիւնը նոյնպէս դիմումնային ձեւ ունի: Հեղինակը կրկին դիմում է հոգուն, սակայն այս անգամ ոչ թէ սկզբում, այլ վերջնամասում՝ կարծես կարեւորելով հոգեկան զգացումները:

⁵ Այստեղ Մ. Իշխանը, ինչպէս շատ հայ բանաստեղծներ, կիրառում է հին յունական «օրֆիկեան» հիմների ձեւը: Հիմնային քնարերգութեան մէջ հիմնը, որն ուղղուած է որեւէ աստուածութեան, սկսում է դիմումով տուեալ աստուածութեանը: Ինչպէս այդ քնարերգութեան մէջ, Իշխանի բանաստեղծութեան կառուցուածքում եւս երկի սկիզբը «մուտք» կամ «նախերգանք» է: Ինչպէս քայլերգը՝ որպէս երաժշտական ժանր, այնպէս էլ Իշխանի երկը, ունեն եռամաս կառուցուածք: Գիտակցաբար է արուած թէ ենթագիտակցաբար, միանշանակօրէն չենք կարող պնդել:

բանալով: «Բացուեցէ՛ք լա՛յն, դարպասներ// Անծանօթին մոգական» (էջ 85) տողերն արտայայտում են այն աշխարհում թաքնուած կեանքի խորհուրդը որոնելու, ըմբռնելու՝ բանաստեղծի ձգտումը:

Հարկ է նշել, որ Իշխանի բանաստեղծական աշխարհը միայն անդրանցականութեամբ (տրանսցենդենտալիզմով) չի սահմանափակում, որովհետեւ յաճախ նոյն բանաստեղծութիւնն արտայայտում է նաեւ նրա աշխարհիացումն ու անսահման բերկրանքը կեանքի նկատմամբ⁶: «Կրակը» ժողովածուի շատ բանաստեղծութիւններ գրուած են կեանքի փառաբանութեան եւ օրհներգութեան շնչով: Գրականագէտ Մ. Թէօլէօլեանը նկատում է. «Հակադրաբար կեանքի ունայնութեան, յոռետեսական աշխարհահայեացքին, Իշխան կը հաւատայ կեանքը տրուած ձեւով ապրելու վայելքին: Կ'ընդունի զայն, իր բոլոր ցաւերով ու տառապանքներով, սուտով ու կեղծիքով, արցունքով եւ ժպիտով: Կ'ողջունէ զայն՝ թեւաբաց, իբրեւ իրական միակ ուժը, որ մարդուն տրուած է իբրեւ ստեղծագործ տառապանք, ներշնչման աղբիւր եւ ակ' վայելքի: Կը գրկէ զայն «կաթոգին սիրով», որովհետեւ անով կը զգայ թէ կայ ինք, կ'ապրի ու կը շնչէ»⁷: Այդ փառաբանութիւնն էլ յանգեցնում է մարդ արարածի աստուածացման: Եւ եթէ ընդհանրացնելու լինենք այս թեման, պէտք է ասենք, որ Իշխանը կեանքի եւ մահուան յաւէրժական առեղծուածը լուծում է ոչ այլ կերպ, քան կեանքի օրհներգութեամբ:

Իշխանի բանաստեղծութեան ժամանակի մէջ այնաշխարհի տեսանումը որոշակի փոփոխում է ընթանում: Սկզբում լուծութիւնն է, արարմանը նախորդող վիճակը. «Աննիւթ ու բարձր ենք ահա// Զով բոցերու մէջ ծփուն,// Մեր շուրջն անվերջ կը լայննայ// Դաշտն ու հնչեղ լուծութիւն...» (էջ 84): Յետոյ դէպի լոյսը գնալու նախապատրաստական ընթացք է՝ անդէնական գինու փոխարկուած արեան պատկերով. «Արդէն հովերն են նինջի// Խորհրդաշունչ ու խռով,// Արիւնս արդէն կը յորդի// Անդէնական գինիով...» (էջ 84): Սրան յաջորդում է լոյսի տեսազգացողութիւնը.

⁶ Մ. Իշխանի կենսասիրութիւնն արտայայտուած է նրա ողջ քնարերգութեան մէջ, սակայն «Ողջոյն, քեզ, կեանք» բանաստեղծական շարքի (1958) խորագիրը այդ կենսասիրութեան առանցքային գաղափարների ձեւակերպումը կարելի է համարել: Կեանքի նկատմամբ սէրը նկատելի է նաեւ «Մեռնիլը որքան դժուար է» թատերախաղի հերոս Սամի խօսքում. «Հասկացայ. երջանիկ օրերուդ յիշատակն է քեզ քաշողը: Իմ խելքս ալ հոն է դեռ, վարը: Ինչքան ալ գանգատիք, ընդունէ, որ հաճելի բանէր շատ կային երկրի վրայ...» (Մ. Իշխան, Երկեր, Երեւան, 1990, էջ 450):

⁷ Մ. Թէօլէօլեան, «Ողջոյն, քեզ, կեանք» Մուշեղ Իշխանի, Այգ, Բէյրութ, 7.05.1958:

«Կ'ըզգաս բոցերն հոգեցող՝// Բացաստանին դեռ անյայտ»։ Յետոյ սպասման հոգեվիճակն է. «Բացուեցէք լայն, դարպասներ՝// Անծանօթին մոգական,// Ալ հեւասպառ, անհամբեր՝// Կ'ուզենք գրկել ապագան»⁸ (էջ 85)։ Եւ լոյսի վերջնական տեսանումը. «Նուազն ահա՛ լուսահոս՝// Սիրոյ անհուն ջուրերուն» (էջ 85)։ Իսկ «Ահա՛ կեանքի տօնն է հոս,// Աստուածացում եւ գարուն...» (էջ 85) եզրափակիչ տողով աւարտում է արարումը, եւ իրագործում է աստուածացումը։

Բնագրի նման ընթերցումը յանգեցնում է այն եզրակացութեան, թէ «բոցը» անկասկած լոյս է նշանակում։ Լոյսի նշանակութեամբ է հանդէս գալիս «լուսահոս նուազ» բառակապակցութիւնը։ Իսկ «բացաստան», «ապագայ», «բոցավառ փառքի ուրիշ հորիզոն» բառերն ու կապակցութիւններն ընկալւում են որպէս լոյսի տարածութեան նշաններ։ Լոռիքիւն-լոյս նշանները կառուցում են Իշխանի անդրանցական աշխարհի պատկերը։ Այսաշխարհ-այնաշխարհ բառերի աշխարհ բաղադրիչը հիմք է տալիս կարծելու, որ թէեւ այս երկու աշխարհները հակադրւում են, սակայն երկուսն էլ բնակելի վայրեր են։ Հետեւաբար Իշխանի երկերը մահը դիտարկում են որպէս գոյութեան մէկ այլ ձեւ, արտայայտում են հոգու անմահութեան գաղափարը եւ աստուածացման տիեզերական զգացողութիւնը։

Ըստ Միրզա էլիահէի «Շամանիզմ. էքստազի արխայիկ տեխնիկաներ» գրքի՝ երեք տիեզերական չափումների՝ Երկնքի, Երկրի եւ Անդրաշխարհի միջեւ գոյութիւն ունեն երկու կարեւոր խորհրդանիշներ՝ բլուրը եւ ծառը⁹։ Եւ քանի որ Իշխանի անդրանցական մտածողութիւնն արտայայտող բանաստեղծութիւնների հիմնական գաղափարը դէպի յաւէրժութիւն ձգտող մարդու հոգեվիճակն է, ապա կարելի է կարծել, որ բանաստեղծութեան մէջ հանդէս եկող մայրին¹⁰ նոյն կենաց ծառն է՝ որպէս առասպելաբանական խորհրդապատկեր, սարերը՝ սրբազան բլուրները, որոնք կապ են հաստատում երկնքի, երկրի եւ անդրաշխարհի հետ։

⁸ Նոյն տրամադրութիւններն են արտայայտուած «Մեռնիլը որքան դժուար է» պիէսի հերոս Սամի խօսքերում. «(Ձեռքը առաջ պարզելով եւ ցոյց տալով Երկնքի թագաւորութիւնը) Աղուոր տեղ է, չէ... քանի կը մօտենամ, այնքան անհամբեր կը դառնամ։ Ինծի կը թուի, թէ ներս մտածիս պէս բոլոր տառապանքներս կը մոռնամ»։ Տէս Մ. ԻՇԽԱՆ, Երկեր, Երեւան, 1990, էջ 451։

⁹ https://armellie.wordpress.com/2016/01/05/15-2/#_ftn10։

¹⁰ «Մայրի» երբ. նշանակում է ամուր լինել եւ խորհրդանշում է անմահութիւն։

Կրակին զուգակցուող միևս նշանը նախառդ թռչնի պատկերն է, որն ըստ անդրանցականութեան (տրանսցենդենտալիզմի) ուսմունքի¹¹ «տիեզերական գերհոգու» արտայայտութիւնն է երկրի վրայ, եւ բանաստեղծական կառույցներում այն հանդէս է գալիս ձայնի զգայութեանը¹² զուգահեռ. «Օրհներգութիւն զանգերու... ճախրող թեւեր թռչունի» («Գիշերամուտ», էջ 74): Ճախրող թռչնի պատկերը՝ մահագուշակ նշանակութեամբ, ի յայտ է գալիս նաեւ «Քայլերդ մահուան» երկում, որտեղ կրակի արտայայտութիւն են դառնում խումկը, մարող ճաճանջը, իսկ հերոսի եւ խենթ հոգու երթը համեմատում է ստուերի եւ խունկի ամպի հետ: Այս բոլոր նշանները խորհրդապաշտական-փոխաբերական ետնախորքին մահուան իմաստակիրն են: Ասուածից կարելի է ենթադրել, որ անդրանցական աշխարհը բնութագրող հիմնական նշանը բոցն է՝ իրեն յարակցուող կրակ – գիշեր – թռչուն – մայրի – սարեր – մշուշ – խումկ – ստուեր նշանաշարով, որն ստեղծում է այդ աշխարհի պատկերը:

Իշխանի քնարերգութիւնը յատկանշուում է խոհական (մեղիտատիւ) բնոյթով: Է. Բաղդասարեանը «Մուշեղ Իշխանի խոհափիլիսոփայական քնարերգութիւնը» յօդուածում, Իշխանի երկերը քննելով փիլիսոփայական տարբեր ուղղութիւնների համատեքստում եւ խոհականութիւնը համարելով Մ. Իշխանի պօէզիայի առանձնապատկութիւններից մէկը, գրում է. «Դեռեւս 1938 թ. լոյս տեսած «Կրակ» ժողովածուում թանձրանում է բանաստեղծութեան խոհական ընդգրկումը, բանաստեղծական պատկերը յանգում է դատողութեան կամ հակառակը»¹³: Քնարական հերոսի խոհերը ծնւում են յատկապէս անցումային վիճակներում, որոնք ինքնին հակոտնեայ (բինար–օպօզիցիօն) զոյգեր են կազմում՝ ինչպէս գիշեր–ցերեկ, լոյս–խաւար, փուն–արթնութիւն, գարուն–ձմեռ, հիմ տարի – նոր տարի, այսաշխարհ–այնաշխարհ: Այս զոյգերն իրենց խորքում կեանքի եւ մահուան խորհուրդ են կրում: Եւ քանի որ սրանք կրկնուող երեւոյթներ են, սրում են կեանք–մահ–յաւերժութիւն զգացողութիւնը:

¹¹ Տէն Ս. Գրիգորեան, Պարոյր Սեւակը եւ համաշխարհային պօէզիան, Երեւան, 2018, էջ 210:

¹² Իր ներաշխարհն արտայայտելու գործում Իշխանը դիմում է զգայական ընկալումների պատկերմանը: Զգայութիւնները պատկերւում են եւ առանձին-առանձին, եւ համազգացողութեամբ՝ սինեսթեզիայի միջոցով: Կան բանաստեղծութիւններ, որոնցում արտայայտուած են ոչ թէ զգացողութիւնները, այլ որոշակի հանգամանքների պարտադրանքով՝ զգայութիւններից զուրկ հոգեվիճակները:

¹³ Է. ԲԱՂԳԱՍԱՐԵԱՆ, Մուշեղ Իշխանի խոհափիլիսոփայական քնարերգութիւնը, Լրաբեր հասարակական գիտութիւնների, Երեւան, 2009, թ. 3, էջ 255:

Անցումային իրավիճակներում քնարական հերոսը ապրում է իր եւ համայն մարդկութեան նոյնութեան զգացումը, որի արմատները նոյնպէս պէտք է անդրանցութեան ուսմունքի մէջ փնտրել: Հէնց անդրանցականներն էին փառաբանում առանձին անհատի եւ տիեզերական գերհոգու, այսինքն՝ մարդկութեան եւ բնութեան կապը: «Գիշերամուտ» եւ «Կաղանդի գիշեր» բանաստեղծութիւններում համակեցութեան դրսեւորում են մարդկանց գործած մեղքերը համազգայու պատկերները: Հետեւաբար, «Այնքան մեղք կայ կեանքիս մէջ, այնքան արին խղճիս վրան» («Գիշերամուտ», էջ 74) բանաստղծ մեղքերով բեռնաւորուած մարդկային կեանքի եւ դրա գիտակցութիւնից ծնուած տառապանքի պատկերն է¹⁴ (եւ խօսքը միայն սեփական մեղքերի մասին չէ): Իսկ վերոնշեալ բանաստղծ իմաստային դաշտին զուգահեռ գործածուող «լուսնի լոյս» արտայայտութիւնը՝ իրեն յարակցուող «բուրեան բալասան» եւ «հեշտագով ցօղ» նշաններով, իր խորքում ամփոփում է գործած մեղքերի եւ ջրի ցօղման միջոցով դրանցից բժշկուելու, յարութիւն առնելու խորհուրդը: Այս ամէնից կարելի է բխեցնել, որ Իշխանն արտայայտում է կրօնադիցաբանական այն գիտակցութիւնը, ըստ որի՝ աշխարհի, ինչպէս նաեւ սեփական հոգու մաքրագործումը (կատարսիսը) կատարւում է ջրի եւ կրակի միջոցով:

Իշխանը պատկերում է նաեւ հոգեկան մաքրագործման հասնելու ճանապարհը, որը ոչ միայն քնարերգութեան մէջ, այլեւ «Մեռնիլը որքան դժուար է» թատերախաղում հնչում է որպէս աստուածաշնչեան միջնորդաւորուած պատգամ. հրաժարուելով երկրային կեանքի վայելքներից՝ հասնել մաքրագործման: Այդ պատգամը յիշեալ թատերախաղում իր գեղարուեստական ձեւակերպումն ստանում է ուսուցչի խօսքում՝ կարողանալ մարդանալ հոն (երկրային կեանքում), որպէսզի հոգիանան հոս (երկնային կեանքում)¹⁵: Իսկ «մարդանալը» ենթադրում է հրաժարում

¹⁴ Մեղքերով բեռնաւորուած մարդկային կեանքի եւ անհուն տառապանքի պատկերը հայ գրականութեան մէջ իր լաւագոյն արտայայտութիւնը գտել է Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկում: Սակայն տարբերութիւնն այն է, որ «Մատեան»-ի ողջ պօէտիկան ուղղուած է այդ ճանապարհի պատկերմանը, մարդ արարածի՝ մեղքերից ազատագրուելու ցանկութեանը, դրա անհնարինութեան գիտակցութեանն ու դրանից ծնուած ողջ ողբերգութեան ներկայացմանը (այստեղից էլ վերնագիրը՝ «Մատեան ողբերգութեան», ոչ թէ «Մատեան ողբի»): Իսկ Իշխանի երկում գիշերամուտի պահին ներկայացուող հերոսն է, որը մտովի վերապրում է իր գործած մեղքերը, ինչը ընկալելի է որպէս համայն մարդկութեան մեղք: Եւ եթէ Նարեկացին ուզում է տեսնել մարդուն աստուածացած, Իշխանի հերոսը քաւութիւն եւ պաշտպանութիւն է խնդրում Աստուծոց գիշերամուտին:

¹⁵ Տէս Մ. ԻՇԽԱՆ, Երկեր, Երեւան, 1990, էջ 453:

բոլոր տեսակի կրքերից ու հաճոյքներից: Այս դէպքում կրակը դառնում է նախ կրքերի արտայայտման, յետոյ նաեւ՝ փրկութեան լոյսի նշան.

Ամէնուն փնտռած նոյս սեղանին բռլ
Այսօր անգիջող, լո՛ւտ, խստակրօն՝
Վաղը դուն սակայն կը հասնիս շուտով
Բոցավառ փառքի ուրիշ հորիզոն...
(«Աթափում», էջ 85)

Կամ՝

Մահացէ՛ք մո՛ւնջ, անառտո՛ւնջ,
Տենդ ու որոտ կրօնու,
Մահացէ՛ք դո՛ւ ոսկեհունջ
Բոժոժներ հի՛ն սէրերու:
(«Քայլերդ մահուան», էջ 84)

Այս համապատկերում տենդն ու կիրքը իմաստային զուգահէտ են կազմում կրակի հետ՝ ցոյց տալով մարդու վրայ դրանց ներգործութիւնն ու հոգու փրկութեան համար մատնանշում դրանցից ազատուելու կարելորդութիւնը: Մարմին—հոգի հակոտնեայ զոյգը կրակի նշանների միջոցով մեկնաբանելիս պարզւում է, որ Իշխանի պատկերած կրակն ունի երկպլան կառուցուածք. այն բաժանւում է ներքին՝ ցոյց տալով երկրային կեանքի ցաւերն ու կրքերը, եւ վերին՝ մատնանշելով Աստծու լոյսն ու հոգու անմահութիւնը:

Կրակի նշանները զուգակցելով այլ նշանների հետ՝ Իշխանն արտայայտում է նաեւ հոգու մասին մարդկանց հնագոյն պատկերացումները: Այդ պատկերացումների համաձայն՝ հոգին համարուել է իւրաքանչիւրի աննիւթական կերպարանքը, որը նմանեցուել է գոլորշու, օդի կամ ստուերի: Այն լքում է մարմինը եւ արագօրէն տեղաշարժւում տարածութեան ու ժամանակի մէջէ:

Ինչպէս ճանաչ մը մաւրող
Ու նուազ մը նուաղուն,
Ինչպէս հեռուն մթափող
Փշող ալիքը ծովուն՝
Շո՛ւտ, ալ մեկնինք, անհետինք...

Մեր երթն ստուեր մը ըլլայ
 Եւ խումկի ամպ մը թեթեւ,
 Խորութեան մէջ գիշերուայ՝
 Մեր երթն ըլլայ զոյգ մը թեւ...
 («Քայլերդ մահուան», էջ 84)

Հետեւաբար, «հոգու» իմաստաբանական շարքը հետեւեալն է. զով բոցեր – մարող նանանչ – նուաղուն նուագ – փշող ալիք – ստուեր – խումկի ամպ – զոյգ մը թեւ, որի միջոցով Իշխանը կերպաւորում է մարդկային հոգին եւ արտայայտում դրա մասին իր ընկալումները:

Եսի եւ համայնի հարազատութեան զգացողութիւնից ծնւում է անձնագոհութեան ցանկութիւնը: Այն արտայայտուած է եւ անձնական կեանքի, եւ հայրենիքի մասին գրուած երկերում: Այս դէպքում կրակի փոփոխակներ դառնում են ոչ միայն իրերը, այլեւ կրակի գոյները, մասնաւորապէս դեղինը, կաւմիրն ու կապոյտը: Իշխանի քնարերգութեան մէջ հոգեկան անձնագոհ տրամադրութիւնների դէպքում հանդէս են գալիս կապոյտի, կանաչի եւ կարմիրի երանգները: Օրինակ՝

Խիղնս կապոյտ է այսօր երկնքին պէս ու խորի՛ն.
 Աշխարհին դէմ կը լեցուիմ ես անսահման ճիւղօղով,
 Կ'անի տրոփն արիւնիս զոհաբերման մեծ կրփն
 Եւ շրթներն իմ կը դողան եղբայրութեան համբոյրով:
 («Զատկի առաւօտ», էջ 77)

Իսկ եթէ զոհաբերումը հանուր մարդկութեան համար է, զոհաբերում է կանաչ արեւը՝ մատաղ կեանքը: Սիրած էակին զոհաբերուելու ցանկութիւնն արտայայտող երկերում արիւնը փոխարկւում է գինու՝ դառնալով արբեցման եւ կրքի զգացողութիւնների նշան: Կարծում ենք՝ անձնագոհութեան թեմայով բանաստեղծութիւններում պատահական չէ արեան եւ գինու նշանների զուգադրումը, ինչպէս պատահական չէ երկերից մէկի վերնագրի ընտրութիւնը՝ «Զատկի առաւօտ»: Դիմիւն իր մէջ կրում է սիրոյ եւ կրքի, Քրիստոսի արեան, Հաղորդութեան գինու եւ Յարութեան խորհուրդները: Հետեւապէս, գինի-արիւն զոյգի խորհրդանշական իմաստաւորումներ են յարութիւնն ու կեանքը:

Այն, որ Սուրբ Գրքի իմացական եւ գեղարուեստական անսպառ հնարաւորութիւններից տարբեր չափերով օգտուել են շատ արուեստագէտներ, նորութիւն չէ: Անմասն չի մնացել նաեւ Մ. Իշխանը: Թէ՛ աստուածաշնչեան յղումներում, թէ՛ Աստծու մասին արուած դիտարկումներում Մ. Իշխանը երեւում է իբրեւ մեծ հաւատացեալ¹⁶: Եւ որքան էլ տողերի արանքում նկատելի է գրողի հաւատն առ Աստուած, այնուամենայնիւ նրա թէ՛ քնարերգութիւնը, թէ՛ թատերգութիւնը զերծ են բացորոշ բարոյախրատական շեշտերից:

Աստուածաշնչեան պատումներն ու տարրերը արտայայտուած են նրա թէ՛ անձնական կեանքի, թէ՛ հայրենաբաղձութեան մասին խորհրդում: Պէտք է նշել, որ Իշխանի քնարերգութեան մէջ դրանց գործածութիւնը բխում է տուեալ երկի ներքին տրամաբանութիւնից եւ գեղարուեստական մեկնաբանութիւններում գործածուած որպէս համեմատութիւն: Նշենք նաեւ, որ այդ զուգահեռները հաստատական են:

Ակնյայտ է գրողի հետաքրքրութիւնը սուրբգրային այն տարրերի նկատմամբ, որոնք կապուած են կրակի հետ: «Կարօտի նամակ» բանաստեղծութեան մէջ առկայ է հերոսի կարօտի ու տենչերի տեւականութիւնը խորհրդանշող անկէզ մորենու պատկերը.

Կը հալածէ տեսիլքդ ինձ, իմ հեռաւոր սիրելի.

Ամեն տեղ եւզ կ'որոնեմ՝ աստանդական, մտացի,

Սեղմած կարօտդ կուրծքիս՝ իբրեւ անկէզ մորենի,

Որ կը վառի անդադար, սակայն երբեք չի հատնիր: (էջ 67)

Աստուածաշնչեան միւս միաւորը, որին դիմում է Իշխանը, «Տասը կոյսերի առակն» (Մատթ. Իէ. 1—13) է, որը գեղարուեստականացուել է «Երգ համեցման ու կարօտի»¹⁷ բանաստեղծութեան մէջ՝ քնարա-

¹⁶ «Կրակը» ժողովածուում առանձնանում է «Կենդանի մահացում» վերնագիրը կրող բանաստեղծութիւնը, որի քնարական հերոսը գտնուում է անվրդովութեան (ատարաքսիայի) մէջ: Բացակայում են հոգեկան տանջանքները եւ զգայական ընկալումները: Բայց հետաքրքրականը ոչ այնքան հոգեկան անզգայութեան (ապատիայի) վիճակն է, որքան այդ վիճակին հասնելու հերոսի ճանապարհը: Արդեօք Աստծու նկատմամբ անվերապահ հաւատն է մահուան մասին սառը դատողութիւններ ծնում, թէ՛ հեղինակը տրամաբանական մտածողութեամբ կարողանում է իրականութիւնն ընկալել վախի եւ տագնապների յաղթահարումով: Չի կարելի շրջանցել գրողի անցած կեանքի ուղին, որն ընթացել է կորուստներով՝ տեղի տալով յուզապառ հոգեխռովքների, որոնք էլ իրենց հերթին յանգեցնում են ատարաքսիոս վիճակների:

¹⁷ Բանաստեղծութեան վերնագրի «յամեցման» բաղադրիչը, այնուամենայնիւ, անհասկանալի է մնում: Կամ միգուցէ հեղինակն ակնարկում է հարսանեկան այն խնջոյքը, օրին

կան հերոս — յիմար կոյս զուգորդումներով: Համեմատութեան հիմքը, առանց լապտերի ձէթի, փողոցում յայտնուած յիմար կոյսերի եւ քնարական հերոսի վիճակների նմանութիւնն է: Շարժման եւ գործողութեան իմաստային ձեւերի՝ «եկան», «դարձան» եւ «միայն ես մնացի» կրկնութիւնները, բանաստեղծութեան կառուցուածքում կրակի նշաններ հանդիսացող բոցեղէն երգ, տեմպոս սոյլեր, հանգչող լոյսեր, թոյլ ճառագայթ, լապտեր, մոմ նշանների հետ գործածուելով, դառնում են կեանքի լուսանցքում յայտնուած, սակայն յոյսն ամենեւին չկորցրած մարդու հոգեվիճակի նկարագրութիւնը:

Բանաստեղծի երկերում կրակի խորհրդապատկերները հետաքրքիր դրսեւորումներ են ունենում անցեալ-ներկայ հակոտնեայ զոյգը մեկնաբանելիս: Անցեալը դրսեւորում է հերոսի՝ հայրենի տան եւ սիրած էակի մասին յիշողութիւնների եւ կարօտի միջոցով: Վեհանոյշ Թեքեանը գրում է. «Հայրենիքի ամենակարող ոյժի, անոր անմահութեան սերմերուն մասին խօսեր են գրեթէ մեր բոլոր գրական սերունդները, բայց Երանգը Մուշեղ Իշխանի սերունդն է, որ հնարեց — կարօտ ու երազ ամէն գրողի անձկութիւնն են. կարօտը կ'այրէ, մինչ երազը կը դարմանէ: Երկուքն ալ նոյնքան անհրաժեշտ, գլխազիր Որբութեան դիմանալու տաժանքին»¹⁸: Սակայն այս տրամադրութիւնների մէջ գերիշխողը հայրենիքի կարօտախտի ապրումն է: Այս պարագայում Իշխանը հետաքրքիր հնարք է կիրառում՝ բանաստեղծական բնագիր ներմուծելով մեղեդի, երաժշտութիւն եւ այդ ոլորտին վերաբերող բառ-հասկացութիւններ: Ասպիսով՝ երաժշտութիւնը դառնում է անցեալ տեղափոխուելու միջոց: Եւ այս ամէնի արտայայտութեան հիմքում կրակն է՝ իր հոգեբանական փոփոխականերով՝ առիւն, զոհաբերման գինի, տեմպ, այրող կարօտ: Կարող ենք ասել, որ բանաստեղծութիւններն սկսելով մահուան, աւարտելով յարութեան գաղափարի արծարծումներով՝ Իշխանն արտայայտում է հայ ժողովրդի յարատեւութեան գաղափարը: Այս ամէնը խորքում նաեւ իր եւ սեփական ժողովրդի ողբերգութիւնը զուգահեռելու միտում ունի:

Տան կարօտի զգացողութիւնից էլ ծնւում են յաւերժական վերադարձի խոհերը, որոնք ստանում են անձնական եւ ազգային տարազա-

պիտի մասնակցէին տասը կոյսերը, բայց նրանցից հինգը այգպէս էլ շմասնակցեցին, գրսում մնացին:

¹⁸ Վ. Թեքեան, Մուշեղ Իշխան՝ մրգաստանին լիութիւն, Գարուն, Երեւան, 1994, թ. 2:

ւորում: Այդ խոհերը կերպաւորւում են իբրեւ յաւերժական վերադարձ դէպի նախասկիզբ: Այս տրամադրութիւնների պօէտական արտայայտութիւնն է «Զատիկի առաւօտ» բանաստեղծութիւնը: Երկի բնագրային միջավայրը սուրբ տօնի միջավայրն է: Իսկ «Փողոցներուն մէջ տակաւ օրը ազատ կ'արթննայ...// Հագուստներու երփներանգ կը ծաղկի տօնն անդադար» («Զատիկի առաւօտ», էջ 76) բանաստեղծական տողը վերակենդանացնում է հեթանոսական շրջանում նշուող տօնի պատկերը, երբ պարտադիր նորացւում եւ կարգաբերւում էին հագուստները: Սակայն նկատելի է, որ տարբեր են տօնի խորհուրդն ու բանաստեղծի ցանկութիւնները: Գիտենք, որ «զատիկ» նաեւ անցարան է նշանակում, որպէս յիշատակութիւն հրէաների՝ Եգիպտոսից դուրս գալու եւ Կարմիր ծովով անցնելու: Զատիկ նշանակում է նաեւ զատում, բաժանում, հեռացում մեղքերից, չար գործերից, չարչարանքներից եւ վերադարձ առ Աստուած ու բարին: Բայց իրականում ինչի՞ց էր ուզում զատուել եւ ո՞ր էր ուզում գնալ բանաստեղծը: Հերոսի «զատումը» վերադարձ է դէպի նախասկիզբ, եւ Զատիկ տօնը պարզապէս միջոց է՝ արտայայտելու «տարագիր տունէն» դէպի «պապենական տունը» վերադառնալու իր ցանկութիւնը.

Ահա կ'երթամ ես դարձեալ, նման անմեղ հին տղուն,
Մեր մատուտին մէջ նծդեմ ծնւադրել անձկագին,
Հայ տաղերու խորհուրդով հաղորդով դարեւում
Եւ բարձրանալ պապերու հրաշագօր հաւաաթին...
(«Զատիկի առաւօտ», էջ 77)

Սա հայրենի տուն վերադառնալու այն նոյն տրամադրութեան արտայայտութիւնն է, ինչը տեղ էր գտել «Կրակը» ժողովածուին նախորդած «Տուներու երգը» (1936 թ.) ժողովածուում: Դա բանաստեղծի երազն է, որ արտայայտւում է տարբեր գրքերում՝ մերթ հայ մամիկի բերանով («Հայ մամիկին աղօթքը»), մերթ գնչուհու ցանկութեամբ («Գնչուի վրանը»): Իսկ «Դո՛ւք, մամիկներ սեւազգեստ» բանաստեղծութեան մէջ հայ մամիկներին «ափ մը հայրենի հող» ցանկանալը, որը, ըստ էութեան, ցանկութիւն էր սեփական հոգուն, կրկին յաւերժական վերադարձի գաղափարն է արտայայտում: Այս եւ մի շարք այլ երկերում արդէն յաղթահարուած են կորստի վախերը:

Կրակի եւ զոհաբերման խորհրդապատկերների միջոցով բանաստեղծին յաջողում է հիւսել հայրենագրկուած սերնդի լքուածութեան, զրկուածութեան եւ կարօտի զգացումները. «Ա՛հ, իմ արիւնս գինիի պէս քրմական// Հրդեհներով, զոհերգներով կը թնդայ.// Բայց չկրցայ ու չե՛մ կարող թափել զայն// Մեծ երազի մը սրբազան բոցին վրայ» (էջ 62): Ունենալով եղբայրակիցներին զոհաբերուելու մեծ ցանկութիւն՝ բանաստեղծը չի կարող զոհաբերուել, քանի որ հէնց ինքը զոհ է.

Իմ արիւնս երկումներէ միշտ խոռվ
 Ունայնաբոս ծառի մ'ափշ է եռում,
 Ու կը հոսի անարգասիք պոռթկումով
 Եւ ոստերում կը նամբէ լոկ քաղցր թոյն...
 («Իմ արիւնս», էջ 62)

Ստացւում է, որ արիւն-կրակ զոյգը հայրենասիրական թեմայով գործերում արտայայտուած է հակասութեան մէջ. արիւնը՝ իբրեւ քաղցր թոյն, այսինքն՝ մահ, եւ արիւնը՝ իբրեւ զոհաբերութիւն, այսինքն՝ կեանք: Առաջին դէպքում «քաղցր թոյն» արտայայտութիւնը խորհրդանշում է սփիւռքահայութեան դանդաղ, աննկատ ուծացումը, ինչը տանում է ձուլման, այսինքն՝ հոգեւոր մահուան: Իր «Տրովադայի ձին» յօդուածում Իշխանը գրում է. «Մեր պաշտպանած հոգեկան բերդի պարիսպները խոշոր ճեղքեր ստացած են: Տրովադայի ձին բերդէն ներս սահած է, մեր մէջ է արդէն: Ժամանակը է ահագանգը լսելու»¹⁹:

Սփիւռքում տիրող ընկերային-հոգեբանական բարդ տեղաշարժերի, ցաւալի եւ տագնապալի երեւոյթների եւ ձախողումների այս շղթան Իշխանը խտացնում է որոշակի նշանաշարում: Իմաստային այս դաշտում «անարգասիք պոռթկումներով», «երկումներից զուրկ», «ունայնաբոյս ծառի ափշ», «քաղցր թոյն» բառակապակցութիւններով յատկանշուող արիւնը, որը, ըստ էութեան, սփիւռքահայութեան ուծացման վտանգն է կանխորոշում, «Կաղանդի գիշեր», «Կենդանի մահացում» եւ «Դո՛ւք, մամիկներ սեւազգեստ» բանաստեղծութիւններում հակադրում է աստղերին, աստղերից վառուող մոմին եւ արեւի լոյսին՝ հայ մամիկների սրտի մշտավառ արեանը: Աստղ-մոմ-արեւ նշանաշարն ունի խորհրդաբանական ներքին իմաստ. այն խորհրդանշում է հաւատքի մշտավառ եւ կենդանի պահող

¹⁹ Մ. Իշխան, Տրովադայի ձին, «Մարմարա», Պոլիս, 11. 07. 1969, էջ 2:

լոյսը: Եւ սա այն հաւատ-լոյսն է, որ «մանկութիւն չունեցող մարդկանց» արինը մաքրում է թոյնից եւ կենարար աւիշ ներարկում:

Առհասարակ հայրենիքի անցեալը ներկայացնող բանաստեղծութիւններում հեղինակն անցում է կատարում ներկայից անցեալ՝ դէպի հայերի ցեղասպանութիւնը: Այդ անցումը յատկանշում է եղեռնական իրադարձութիւնների պատկերման բացակայութեամբ, սակայն ողբի յատկանիշներով եւ լաւատեսական տրամադրութիւններով: Այս յատկանիշը բնորոշ է Իշխանի միւս գրքերին եւս: Տեղին է յիշատակել գրականագէտ Ռ. Փիրումեանի հետեւեալ դիտարկումը. «Մուշեղ Իշխան, Համաստեղ, Զարեհ Որբունի, Նիկողայոս Սարաֆեան, Շաւարշ Նարդունի, Շահան Շահնուր հասել են մեզ իրենց անկեղծ, անբռնազբօսիկ, արուեստով բաբախուն հոգու հառաչանքներով, երազներով, ընդվզումով, սիրոյ ոգեւորումի ու յուսահատութեան արտայայտութիւններով: Սրանց ստեղծած գրականութիւնը եթէ արտաքինապէս ուղղակի առընչութիւն չունի Աղէտի հետ, եթէ չի պատմում Աղէտը, սակայն կրում է ազդեցութիւնը Աղէտի, յատկանշօրէն արտացոլում է այդ որբացած սերնդի գոյապայքարը — բառի ամենալայն առումով — յետեղեռնեան Սփիւռքի մէջ»²⁰: Իշխանի երկերում մի դէպքում այս ամէնի կենտրոնում հայ մայրերն են՝ իրենց բարձր նկարագրով: «Դո՛ւք, մամիկներ սեւազգեստ» բանաստեղծութիւնը հայ մայրերի հետ զրոյց է, որն իր մէջ ներառում է գաղթահայութեան դառը ճակատագիրը, ներկայ «քարուքանդ բարքերը», միեւնոյն ժամանակ՝ լուսաւոր ապագան:

Դո՛ւք հայրենիքն Է՛ շարժում, մէկ-մէկ գաւառ կենդանի.

Ներկայի «սուտ երազ»էն աչքերնիդ փակ երբ կ'անցնիք՝

Դո՛ւք կ'ապրիք լոկ ամէն ժամ մշտաւրթուն կեանքն անցեալի

Մեր սարերուն, մեր ջուրին եւ մեր լուսինի բացառիկ: (էջ 78)

Ստացում է, որ պատմական հայրենիքը կերպաւորւում է արտացոլանքի գործառոյթ ունեցող աչքեր, ջուր եւ լուսին նշանների միջոցով, որոնց ընտրութիւնը, կարծում ենք, պատահական չէ:

Պարզ է, որ հայ մայրերի տառապանքներն Իշխանը զուգակցում է ողջ հայ ժողովրդի շարշարանքների հետ: Մայրերը դիտւում են ոչ միայն

²⁰ Ռ. Փիրումեան, Սփիւռքահայ գեղարուեստական գրականութիւնը Մեծ եղեռնի մասին. «Պատմա-բանասիրական հանդէս», Երեւան, 1990, թ. 2, էջ 26:

իբրեւ զոհեր, այլեւ «անողոք պահակները» ազգային հնաւանդ արժէքների, որի արտայայտութիւնը «տոհմային լոյս» նշանն է: Իսկ հայ մայրերի՝ Հայ Առաքելական Եկեղեցու նկատմամբ ունեցած անսահման սիրոյ ու նուիրումի նկարագրութեամբ գրողը մատնանշում է ազգի փրկութեան ուղին: Եւ բանաստեղծութեան սկզբում կիրառուող «որոտացող փոթորիկ-մահաշունչ անապատ» նշանների իմաստը բանաստեղծութիւնն ամփոփող տողերում հակադրում է եկեղեցում վառուող մոմերի եւ երկնքում փայլող աստղերի լոյսին: Այս եւ մի քանի բանաստեղծութիւններում Մ. Իշխանը երեւում է իբրեւ մեծ հաւատացեալ եւ քրիստոնէական վարդապետութեանը հաւատքով մօտեցող արուեստագէտ:

Գրողի անտարակոյս հաւատի, հայ ժողովրդի անմահութեան եւ յաւերժական գոյութեան երաշխիք է հայ մամիկների օրհնանքի խօսքը, որը, սակայն, իր անմիջական արտայայտութիւնը չի գտնում բանաստեղծութեան մէջ.

Բարի՛, բարի՛ հայ մայրեր, ահա կ'իյնանք ձեր առջեւ,
Օրհնեցէ՛ք մեզ սրտագին ձեր իսկ ձեռքով թառամող,
Որ չմարի կէս ճամբուն աստղ ու հաւառք մեր վերեւ
Եւ ձեզի տանք, ձեր մահուան, հայ աշխարհէն ափ մը հող... (էջ 78)

Եւ եթէ հեղինակը ժողովրդի յաւերժական գոյութեան գաղափարն իրագործուած է տեսնում հայ մայրերի օրհնանքի մոգական խօսքում, ապա «Անունի մը համար» երկում քնարական հերոսը կրկին զգում է մոգական խօսքի կարիքը, բայց այս անգամ անձնական-անհատական ցաւերը բուժելու նպատակով, «...Իբրեւ Յաղթերգ Ունայնութեան դէմ նետուած» («Անունի մը համար», էջ 59): Հեղինակն աշխատում է ցոյց տալ տարագիր մարդու ներաշխարհի վրայ մայրենիի թողած հրաշագործ ազդեցութիւնն ու արձագանքը՝ հայահունչ կրակ-խօսքի մէջ տեսնելով ապրելու, գոյատեւելու միակ հնարաւորութիւնն ու կեանքի զարգացումը:

Գրականագէտ Վ. Գաբրիէլեանը, խօսելով Մ. Իշխանի «Կրակը» ժողովածուի առանձնայատկութիւնների մասին, բացայայտում է կրակի խորհրդանշական տարբեր իմաստները՝ կրակը որպէս տան, օջախի պահպանման խորհրդանշ, որպէս ջերմացուցիչ օտար սառնութեան մէջ, որպէս բորբոքիչ անորոշ յուսալքութեան պահերին, կորցրածը վերագտնելու ճանապարհը լուսաւորող ջահ, սիրոյ եւ կեանքի, յոյսի,

հաւատի ու մաքառման²¹։ Մեր կարծիքով՝ գրականագէտի մատնանշած կրակի բոլոր իմաստներն ակնարկուում են ժողովածուն բացող «Անունի մը համար» երկում, որը մի տեսակ մուտք է դառնում ժողովածուի բանաստեղծական աշխարհը ներթափանցելու։ Արդէն իսկ առաջին բանաստեղծութեան մէջ առկայ պատկերները՝ շէն տան հետ համեմատուող «հայահունչ մէկ բառ» — «արիւնիս մեղեդի» — «լոյսի մատեան» — «արիւնող վշտերուն շոյանք եւ օրօր» — «տենդէն այրած ջիղերուն նոր աւիշ» — «արիւնոտ խենթութեամբ պայքար» համեմատութիւններով, արտայայտուում են կրակի գլխադիր գաղափարները եւ խորհրդանշական իմաստները, որոնք մասնաւոր դրսեւորումով կամ նշանաշարերով ի յայտ են գալիս ժողովածուի առանձին բանաստեղծութիւններում եւ դառնում ժողովածուի էութիւնը։

Հաշուի առնելով Իշխանի ստեղծագործութեան մէջ խօսքի մոգութեան դրսեւորումները՝ կարելի է ասել, որ նրա բանաստեղծութիւնները պահպանում են առասպելական մտածողութեան կնիքը։ Դրանք յիշեցնում են կրօնադիցաբանական պատկերացումներում հաստատուած խօսքի՝ իրերի վրայ իշխանութիւն ձեռք բերելու գաղափարը։ Առասպելական կառոյցի նուազագոյն միաւորը (միֆեմ) խօսքն է, որը հանդիպում է ինչպէս Աստուածաշնչում («Աստուած ասաց, թող լինի լոյս, եւ եղաւ լոյս» (Ծննդ. Ա. 3), այնպէս էլ յունական դիցաբանութեան կրակի աստծուն՝ Հեփեստոսի (հռոմէական դիցաբանութեան մէջ՝ Վուլկան) մասին պատմող առասպելում. «Ջարմանահրաշ փութսեր են դրանք. գործի են ընկնում առանց ձեռքերի օգնութեան. Հեփեստոսի խօսքին են ենթարկուում։ Մի խօսք կասի նա, եւ գործի կանցնեն փութսերը՝ վառ բորբոքելով հնոցի կրակը»²²։

Ուրեմն՝ ինչպէս կրօնադիցաբանական ընկալումներում, այնպէս էլ Իշխանի բանաստեղծութիւններում, խօսքը դառնում է գոյին շարժման մէջ դնող եւ տիեզերական լոյսի ճառագման մոգական ուժ.

Բա՛ն մը միայն, որ ամէն ժամ, ամէնուր

Պիտի դառնար իմ արիւնիս մեղեդին,

Լոյսի մատեան, հաւատքի զանգ հեշտալուր (ընդգծ.— Մ. Ղ.),

Իմ կեանքիս մէջ՝ սիրասուն կեանքն ուրիշին։ (էջ 59)

²¹ Վ. ԳԱՐՐԻԷԼԵԱՆ, Հայաստանի տարագիր բանաստեղծը. Դիտարկումներ գրականութեան ճանապարհին, Երեւան, 2018, էջ 127։

²² Ն. Ա. ԿՈՒՆ, Հեփեստոս, Հին Յունաստանի լեգենդներն ու առասպելները, Երեւան, 1979, էջ 77։

Հետեւաբար, այս համատեքստում ամբողջացնելով կրակի խորհրդապատկերները, պէտք է ասենք, որ կրակը՝ իր տարատեսակ փոփոխականերով, խօսքն է, որն արարւում է եւ բարձրաձայն, եւ լռութեան մէջ: Սա են վկայում մի շարք բանաստեղծութիւնների եզրափակիչ տողերը. «Բայց ես կ'ըզգամ լռութեան տրոփիւնին մէջ մեծղի, // Որ դուն միշտ կաս, ո՛վ Աստուած, ով անհուն սէր մեծագոր, // Եւ դեռ կրնաս զիս փրկել, եթէ քեզի գամ այսօր...» («Գիշերամուտ», էջ 74), կամ՝ «Նուագն ահա՛ լուսահոս՝ // Սիրոյ անհուն ջուրերուն, // Ահա՛ կեանքի տօնն է հոս, // Աստուածացում եւ գարուն...» («Քալերգ մահուան», էջ 85): Սա «ի խորոց սրտի» դուրս եկած աղերսական խօսք է, աղօթք է առ Աստուած: Իսկ աղօթքի նպատակը փրկութիւնն է: Հետեւաբար, լոյս-լռութիւն բառմաստները խորքում «Աստուած» են նշանակում:

«Կրակը» ժողովածուն ամփոփւում է «Կրակը» բանաստեղծութեամբ, որտեղ կրակը հանդէս է գալիս ոչ միայն որպէս վերացական հասկացութիւն, այլեւ որպէս երկնային տարերք՝ կայծակ, եւ երկրային տարերք՝ ակութ: Կրակի պատկերները կարծես յուշում են, որ Իշխանի գեղարուեստափիլիսոփայութիւնը սնւում է հեթանոսական շրջանի տիեզերաճանաչողութիւնից.

Փետրուարի ցուրտ գիշեր. դուրսը՝ անձրեւ ու քամի
Ընկողմանած ծուլօրէն վառ գոլին դէմ ակութին՝
Ես կը ծխեմ հեշտանքով եւ կը խորհիմ մեկուսի՝
Իմ հեթանոս պապերու, որ կրակն այս պաշտեցին: (էջ 86)

Կրակարանի կողքին նստած՝ աշխարհի մասին միտք անող քնարական հերոսը հոգին ջերմացնելու կայծեր է որոնում: Նա երկմտում է՝ արդեօք կը գտնի՞ «Քանի մը կայծ» հոգու սառնութիւնը տաքացնելու համար: Թէեւ հեղինակն իր մտքերն ամփոփում է հռետորական հարցադրումներով, սակայն դրանք կարելի է դիտարկել ոչ թէ որպէս հարցադրումներ, այլ հաստատումներ հետեւեալ գաղափարի. տիեզերքի լոյսը՝ յոյսն ու հաւատը, մարդ արարածի մէջ է, այլ տեղում այն չպէտք է փնտրել: Կրակի այսպիսի ընկալումներով բանաստեղծը հաստատում է իր եւ իր սերնդակիցների՝ օտարութեան մէջ ապրելու, կարօտի կրակներում այրուելու, սակայն երբեք չյուսալքուելու գոյակերպը եւ հայ ժողովրդի

յարատեւութեան գաղափարը²³: Սա ընդհանրացնող մի աւարտ է, իշխանեան հոգու կրակի փնտրտուքի տրամաբանական աւարտը:

Որպէս ամփոփում՝ պէտք է ասել, որ Մուշեղ Իշխանի բանաստեղծական տողերը՝ իրենց պատկերաւորման-արտայայտչական միջոցներով, արտայայտում են ոչ միայն բանաստեղծի յուզաշխարհը, այլեւ վերարտադրում են նրա սերնդակիցների ապրումներն ու զգացողութիւնները: Իշխանի ստեղծագործութիւններն անկեղծ մենախօսութիւն-խոստովանութիւններ են, որոնք թոյլ են տալիս մեկնաբանելու գրողի ժամանակի հասարակական-քաղաքական կեանքը:

«Կրակը» ժողովածուի գեղարուեստական պատկերները քննելով բանաստեղծութիւններում հանդէս եկող կրակի եւ այլ նշանների զուգորդութեամբ՝ կարող ենք ասել, որ Իշխանի մտածողութեանը բնորոշ է կրակի խորհրդապաշտութիւնը: Միեւնոյն պատկերը երբեմն մի քանի իմաստներ է արտայայտում, եւ դիւրին չէ մեկնաբանել կրակի համանման կիրառումների խորհուրդը, դրանց բոլոր իմաստները: Սակայն համադրելով «Կրակը» ժողովածուում տեղ գտած կրակի գեղարուեստական պատկերները՝ կարող ենք վստահօրէն ասել, որ կրակը խօսք է նշանակում, կենարար խօսք, որ վերածւում է աղօթքի, իսկ աղօթքը հաւատ է: Այդ հաւատն է փրկութեան միակ ճանապարհը, ճանապարհ դէպի արարիչ Աստուած: Հետեւաբար, «Կրակը» ժողովածուի խորհրդանշական աշխարհը կարելի է արտայայտել հետեւեալ նշանաշարով՝ կրակ—լռութիւն—խօսք—աղօթք—աստուածային լոյս:

РЕЗЮМЕ

В статье с помощью сопоставления структурно-значимых и структурно-рациональных методов рассматриваются символы и знаковая система огня, посредством которых строится поэтическая мысль Мушега Ишхана. В работе символы огня и их значения представлены рядом системных принципов, учитывая основные функции огня: создание, уничтожение и трансформация. В разных восприятиях огня подтверждается образ жизни поэта и его современников на чужбине, горящих в огне тоски, но никогда не отчаивающихся

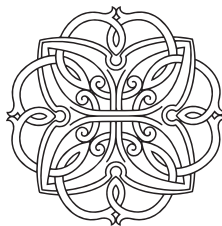
²³ «Կրակը» ժողովածուում իւրաքանչեւ դրսեւորում ունի սիրող կրակը, որը, մեր կարծիքով, առանձին քննարկման նիւթ է:

и верящих в идею вечности армянского народа. Следовательно, его поэтические строки своими образно-выразительными средствами отражают не только эмоциональный мир поэта, но и воспроизводят переживания и чувства его современников.

SUMMARY

In this article, using a combination of structural and structural-semantic methodology, we consider the semantic system and sign-symbols of fire, through which the poetic thought of Mushegh Ishkhan is expressed.

The symbols of fire and their meanings are represented by a number of structural principles, taking into account the basic functions of fire: creation, destruction and transformation. Different perceptions of fire confirm the lifestyle of the poet and his contemporaries in a foreign land, burning in flames of longing, but never despairing and keeping the belief in the idea of eternity of the Armenian nation. Consequently, his poetic lines by their figurative and expressive means reflect not only the emotional world of the poet, but also the emotions and feelings of his contemporaries.



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳՈՐԾԸ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՍԻ ՆԵՐՔՈ

Սկիզբը՝ նախորդի

Ֆրանսիան, թուրքերը եւ պատմության մի էջ

Ֆրանսիայի թագավոր Ֆրանցիս Ա.-ի մայրը՝ Սավուաչի (Սավոյ) արքայադուստր Լուիզան, որին գերեվարել էր Կառլոս Քվինտը, օսմանյան սուլթան Սուլեյման Հրաշալիին ուղղված իր նամակում գրել է.

«Եթե դու, իշխանների՝ իշխան, հոժարես մեզ շնորհել այն աջակցությունը, որ խնդրում ենք, մենք կգերվենք քո բարեհաճությանը»:

Մեծ թուրքը նրան պատասխանեց այնպիսի ոճով, որ կրկին անգամ հաստատեց իր Հրաշալի կոչումը:

«Իշխանագունների ազատագրվումն արդար չէ: Դու մտահոգություն առիթ չունես: Մեր ձիերը թամբած են, իսկ սրերը՝ պատրաստ: Մենք կանենք հնարավոր ամեն բան՝ քո թշնամիներին ձեր երկրից վանելու եւ կալանողներից քեզ փրկելու համար»²⁹¹:

Երբ Ֆրանցիս Ա.-ին հաջորդեց Հենրի Բ.-ն, նա ֆրանսիական դեսպան դ'Արմոնտի միջոցով նամակ ուղարկեց Ստամբուլ. «Ես դիմում եմ իմ հորը՝ Ֆրանցիս Ա.-ին օգնած եւ իբրեւ իր զավակ որդեգրած թուրք արքային, որ ըստ կարելիության օժանդակի ինձ՝ գերման թագավորի ճնշմանը դիմակայելու համար»²⁹²:

Պատմությունն արձանագրում է այն ողջ նպաստը, որ թուրք մեծ իշխանը բերեց ի սեր Ֆրանսիայի:

Իսկ այսօր մենք ականատես ենք լինում, թե ինչպես է Ֆրանսիան խայթում թուրքական՝ թանկագին եւ օգնական ձեռքը:

Հայկական ահաբեկչությունն ու թուրք դիվանագետները

1982 թ. մարտին հանրահայտ Ռոքֆելլեր հիմնադրամը գաղտնի հանդիպում անցկացրեց՝ «Միջազգային ահաբեկչությունն ու դիվանագետների պաշտպանությունն ահաբեկչական հարձակումներից» խորագրով: Հավաքը կայացավ Շվեյցարիայի սահմանի հարեւանությամբ փոխած Կոմո լճի ափին՝ 3000-ից քիչ բնակչություն ունեցող Վիլլա

Սերբեյլոնի կոշվող իտալական փոքրիկ գյուղում: Թուրքիան այս համաժողովին հրավիրված չէր:

Համաժողովի եզրակացություններից դատելով՝ «թուրք դիվանագետները չգիտեն որտեղ պահել իրենց զենքերը. ատրճանակը պետք է թաքցնել աջ ազդրից վերեւ կամ աջ թելից հետ՝ գոտկատեղի շրջանում՝ այնպես, որ դրա բռնակն ուղղված լինի դուրս»:

Ըստ միջազգային ահաբեկչության հարցերով փորձագետների՝ դիվանագետները չպետք է բնակություն հաստատեն շինության առաջին կամ վերջին հարկերում, քանի որ մեջտեղի հարկերի համեմատ առավել դյուրին է այդտեղ մուտք գործելը:

Դիվանագետը չպետք է ամեն օր մեքենան նույն վայրում կայանի: Եւ եթե այդ տարածքում չկա ոստիկանական շուրջօրյա պահպանություն, դիվանագետը պարտավոր է նախքան մեքենա նստելը զննել այն, հատկապես դիտարկել անիվների շրջակայքն ու ստորին հատվածները:

Դիվանագետը պարտավոր է 24 ժամ իր տան դուռը փակ պահել: Նա երբեք չպետք է բացի դուռը՝ առանց այցելուի ինքնությունը պարզելու: Նա պետք է իրազեկված լինի ծանրոցների մեջ թաքցված ռումբերի մասին: Դիվանագետը չպետք է զենքը կրի իբրեւ զարդ: Նա պետք է հնարավորինս շատ ատրճանակ կրակելով մարզվի՝ մշտապես գիտակցելով, որ միակ փամփուշտն ի զորու է փրկել իր կյանքը:

Դիվանագետը պարտավոր է անգամ ամենաչնչին կասկած հարուցող մանրուքների մասին զեկուցել անվտանգության ուժերին, նույնիսկ եթե կասկածի առիթը պարզապես իր տան դիմաց կայանված անծանոթ մեքենա է:

Մինչ նախապես ընտրված սենյակներ ուղեկցելը դեսպանության եւ հյուպատոսարանների բոլոր այցելուների ինքնությունը պետք է պարզվի, ինչպես եւ ստուգվի զենքի առկայությունը՝ հատուկ դրա համար նախատեսված՝ զրահապատ ապակիներով բաժանմունքում:

Փորձագետները եւս երկու հանգամանք են առանձնացնում. տեղական իշխանությունների կողմից թիկնապահների տրամադրումն ու համապատասխան վայրերում անցակետերի հիմնումը:

Նայ ահաբեկիչների կեղծիքները

Բրիտանական արտաքին գործերի նախարարությունն արդեն հայտարարել է, որ օսմանյան ներքին գործերի նախարար Թալեաթ փաշայի

ուղարկած եւ 1922 թ. Լոնդոնի «Daily Telegraph»-ում¹ տպագրված՝ ենթադրյալ հեռագրերը գոյություն չունեն, հետեւաբար չկա նաեւ որեւէ ճշմարտացի հիմք²⁹³: Այդ նամակները հայկական կազմակերպությունները հիշատակում են ամեն տարվա ապրիլի 24-ին [Հայոց նահատակների օրը]՝ իբրեւ ապացույց այն մասին, թե թուրքերը «Հայոց ցեղասպանություն» են ծրագրել եւ իրականացրել:

Ուսումնասիրություններից պարզվել է, որ գեներալ Ալլենբերն², որին ներկայացնում են իբրեւ այդ փաստաթղթերն առգրավող, անգամ չի էլ լսել այդ վավերագրերի մասին, եւ որ դրանք դեռ այն ժամանակ ստեղծել են հայ ապստամբները:

Ինչպես հայտնի է, Ստամբուլի գրավումից հետո օսմանյան կառավարության ու «Միություն եւ առաջադիմություն» կուսակցության որոշ անդամների ֆրանսիական եւ անգլիական ուժերը դատեցին Ստամբուլում՝ դրանց իրականացրած՝ ենթադրյալ ցեղասպանության համար: Դատապարտվածներից ոմանք այնուհետեւ աքսորվեցին Մալթա:

Ավելի ուշ բրիտանացիներն սկսեցին փնտրել Մալթա աքսորվածների մեղավորությունն ապացուցող փաստաթղթեր: Նրանք Օսմանյան պետական արխիվում իրենց մեղադրանքները հաստատող որեւէ վավերագիր չկարողացան գտնել:

Վաշինգտոնի բրիտանական դեսպանությունը գրում է²⁹⁴.

«Ցավով պիտի հայտնեմ, որ Մալթա աքսորված թուրքերի դեմ՝ իբրեւ <հանցանքի> ապացույց օգտագործելու որեւէ բան չկա: Որեւէ դեպք չկա, որ կարող է բավարար ապացույց ծառայել: Կասկածելի վկայությունները որեւէ փաստական հիմք չեն տրամադրում՝ նորին արքայական մեծության կառավարության կողմից արդեն իսկ ժխտված տեղեկությունը վերստին ստուգման ենթարկելու համար»:

Ավելի ուշ բրիտանական ԱԳ նախարարությունը դիմեց թագավորական դատախազին՝ հետագա քայլերն իմանալու համար: Թագավորական դատախազը պատասխանեց, որ Մալթա աքսորված թուրքերի կողմից Հայկական ցեղասպանության հրահանգված լինելն ապացուցող ոչ մի փաստարկ չի գտնվել²⁹⁵:

¹ Տե՛ս «Daily Telegraph», 29 մայիս 1922: Նյութերն առաջին անգամ հրատարակվել են 1920-ին. տե՛ս Aram ANDONIAN, Documents Officiels concernant les Massacres Arméniens, Paris, Armenian National Delegation:

² Էդմունդ Հենրի Հիմման Ալլենբերի (1861–1936):

Բրիտանացիները նշում են, որ Թալեաթ փաշային դատապարտած գերմանական դատարանն իբրեւ բնօրինակ ընդունել է հեղինակ Արամ Անտոնյանի տրամադրած նամակներից միայն հինգը, իսկ մնացյալը որակվել է կեղծիք, ուստի եւ վճռել է, որ գործում զեղծարարության դեպքեր են առկա:

Թալեաթ փաշան իր հերթին չափազանց զգոն է եղել հրամաններ արձակելիս եւ խիստ պատիժ է սահմանել օրինազանցների համար: Նա ասել է²⁹⁶.

«Հայտնի դարձավ, որ մի շարք ծառայողներ ու անհատներ անկարգ եւ ապօրինի քայլերի են դիմել ռազմական, ինչպես եւ անվտանգության ապահովման նկատառումներով իրականացվող՝ հայերի վերաբնակեցման գործողությունների ժամանակ: Հետաքննական երեք հանձնախումբ կստեղծվի, որոնց կառաջադրվի տեղում ուսումնասիրել իրավիճակը եւ մեղավորներին ուղարկել ռազմական ատյան: Հանձնախմբերն իրենց աշխատանքները կսկսեն հնարավորինս շուտ: Գանձարանը միջոցներ կհատկացնի՝ նրանց օրական ծախսերը հոգալու համար»:

Մեղավոր ճանաչվածները խստորեն պատժվեցին: Եւ, փաստորեն, արտաքին ուժերի վրա հայերի գործադրած ճնշումների արդյունքում պատիժ կրեցին նաեւ մի խումբ անմեղ մարդիկ: Այժմ արդեն պարզ է, որ մեղավոր ճանաչված եւ պատժվածների մեծամասնությունը խեղճ եւ թշվառ մարդիկ են, որոնց մշտապես եւ անդառնալիորեն նեղել են հայերը:

Օսմանյան մտավորականությունն ընդդեմ հայկական քարոզչության

Օսմանյան տարածքների հաշվին «Մեծ Հայաստան» հիմնելու հայկական անուրջները ծագում են 1830 թվականից: Օսմանական մտավորականությունը հաճախ է հակադարձել հայկական քարոզչությանը:

Հետեւյալ փաստաթուղթը սուլթանի համար գրել է ոչ մահմեդական եւ արտասահմանյան դպրոցների փոխտեսուչ-քարտուղարը: Այն բաղկացած է երկու մասից եւ նախատեսված տպագրության համար:

ՓԼԱՍՏԱԹՈՒՂԹԸ (Առաջին մաս)

«Արեւմտյան հանրային կարծիքը մեր դեմ ուղղվեց եւրոպական մամուլում հայերի տպագրած կեղծիքի, սխալ տեղեկությունների եւ

գրպարտությունների արդյունքում: Որպես սուլթանական իշխանության հնազանդ հպատակ՝ իմ պարտքն եմ համարում հերքել այս ստերն ու հերյուրանքները՝ պատմական, աշխարհագրական, վիճակագրական եւ քաղաքական համապատկերում, որպեսզի ուղղվեն ներկայումս տարածված սխալական ընկալումները, ու եւրոպական հանրությանը հիշեցվի, որ օսմանյան իշխանության հաստատման հենց սկզբից հայերին առանձնակի արտոնություններ էին շնորհված: Մեր սուլթանն արդեն իսկ տեղյակ է, որ հայկական հարցը մեծ կարեւորություն է ստացել մամուլի շնորհիվ: Այդ իսկ պատճառով նա կարող է հրատարակել այս պաշտպանական <գրվածք>, թե՛ գրքուկի տեսքով, թե՛ լրագրերում: Լրագրերում տպագրելը հավանաբար ավելի արդյունավետ կլինի: Սակայն, բնականաբար, ինչպես միշտ, սուլթանը կկայացնի ամենաճիշտ որոշումը»:

[Ստորագրություն] Մեհմետ Սուկրու, ոչ մահմեդական եւ արտասահմանյան դպրոցների փոխտեսուչ եւ քարտուղար:

(Երկրորդ մաս)

«Հայերի մասին տարատեսակ եւ բավականին շատ մտքեր ու գաղափարներ են վերջերս հայտնվել եւրոպական մամուլում: Հաշվի առնելով, որ հրատարակությունների մի մասը կարծես թե լուրջ հավակնություններ ունի, նախքան մեր մտքերին ու գաղափարներին անցնելը պարտավոր ենք հանգամանորեն ուսումնասիրել նրանց գրածները:

Երբ խորությամբ ուսումնասիրում ենք այդ հրատարակությունները, հասկանալի է դառնում, որ դրանք հայկական քարոզչության վարպետների կողմից տարածվող ստի ու գրպարտության համահավաքն են: Այս նյութի վերաբերյալ այն բազում գրքերից ու հոդվածներից միայն երեքն ունեն պատմական եւ աշխարհագրական բաժիններ, որ ենթակա են իրբեւ հղում կիրառվելու: Եւ նույնիսկ դրանք շտկումների կարիք ունեն: Նրանցից մեկն է 1889-ին Փարիզում տպագրված «Geographical Atlas»-ը, որ պատրաստել են Chradaire-ն ու հեղինակային խումբը՝ գիտական հաստատության համար³: Մյուսը՝ «La Grande Encyclopédie»-ն, նույնպես տպագրվել է հեղինակավոր գիտական հաստատության կողմից: Իսկ երրորդը

³ Նման հրատարակություն նշված չէ համապատասխան մատենագիտության մեջ. տե՛ս «Հայ քարտեզագրական հրատարակությունների մատենագիտություն», Երեւան, 2018:

«Geography»-ն է: Այս երեք աշխատությունների հեղինակները մեծ ճանաչում ունեն Եւրոպայում, եւ նրանց գործերը համարվում են վստահելի: Օրինակ՝ Արարատ լեռն ու Արաքսի հովիտը «Աշխարհագրական ատլասի» 38-րդ էջում պատկերված են իբրեւ հայոց հայրենի բնօրրան: «La Grande Encyclopédie»-ում ասվում է, որ Կուր, Արաքս, Եփրատ գետերով եւ Վանա լճով սահմանվող տարածքում հայերը շատ քիչ են խառնվել արտաքին տարրերի հետ: Էջմիածին ու Արմավիր քաղաքները պատկերված են որպէս այդ տարածքի կենտրոններ: Իսկ իրականում այս երկու կենտրոններից ցանկացած ուղղությամբ 100 կմ ճանապարհ գնալու դեպքում մենք անցնելու ենք շրջաններով, որտեղ թուրքերը, քրդերը, հայերն ու վրացիները փոփոխաբար են մեծամասնություն կազմում: Նույն հոդվածում նշվում է, որ երկիրը 428-ին գրավել են պարսիկները, է. դարում՝ արաբները, ԺԱ. հարյուրամյակում՝ բյուզանդացիները, կարճ ժամանակ անց՝ թուրք սելջուկները, ԺԳ. դարում՝ մոնղոլները, եւ վերջապէս 1514 թվականին՝ օսմանները: Առանց նշելու, որ այդ հոդերն այնուհետեւ գրավել են այլ ուժեր, «Ատլասում» Կարսը, Երեւանը, Ելիզավեթպոլը, Թբիլիսին ու Քութայիսը ներկայացվում են Ռուսաստանի կազմում: Ադրբեջանի մի հատված ներկայացվում է որպէս Իրանի մաս: Ի հավելումն «Ատլասում» նշված այս տարածքների՝ «Encyclopédie»-ն Հարավային Անատոլիայում գտնվող Վանը, Բիթլիսն ու Էրզրումը համարում է Հայաստանի մաս՝ այդպիսով առավել ակնառու դարձնելով մոլորությունները: Պահանջատիրությունը միայն օսմանյան տարածքներին է վերաբերում, ուստի մենք չենք քննարկի Ռուսաստանի եւ Իրանի հայության կացությունը: Մեր հետեւությունները մենք կբխեցնենք եւրոպացիների կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքում ի հայտ եկած տվյալներից, թեեւ դրանք կանխակալ բնույթի են եւ շնորհազրկում են թուրքերին, բայց, այնուամենայնիվ, ունակ են որոշ չափով խնդիրը լուսաբանելու»:

Իր փաստաթղթի այս հատվածում Մեհմետ Սուքրուն ներկայացնում է «Օսմանյան Ասիա» աշխատությունից քաղված մի ցանկ՝ այնուհետեւ շարունակելով.

«Անգամ եւրոպացիների <կիրառած> ուռճացված հաշիվներում՝ խնդրո առարկա տարածաշրջանում 340 000 հայ է ներկայացված շուրջ 1 միլիոն մահմեդականության դեմ: Իսկ իրականում հայերի ընդհանուր քանակը գրվածից կարող է նվազեցվել 100 000-ով, իսկ մահմեդականներինը՝ ավելացվել 500 000-ով: Հետեւաբար՝ հիշյալ տարածքում

240 000 հայ եւ 1,5 միլիոն մահմեդական են ապրում: Նույնիսկ եթե ընդունենք եւրոպական՝ թուրքերի համար տհաճ վիճակագրությունը, հայերն այս տարածքում լոկ 23 տոկոս են, այսինքն՝ բավականին հեռու են մեծամասնություն կազմելուց:

Հիմա, երբ արդեն դիտարկել ենք հայերի ազգագրական եւ աշխարհագրական վիճակը նշյալ տարածաշրջանում, արժե անդրադառնալ խնդրի վերաբերյալ «Encyclopédie»-ում տրված պատմական հանգամանքներին: Ընդունված է, որ ո՛չ օսմանյանները, ո՛չ նրանց նախորդած սելջուկ թուրքերը եւ ո՛չ անգամ դրանցից շատ առաջ աբասյան արաբները, մոտեք գործելով այս տարածք, անկախ Հայաստան չեն տեսել: Ձնայած՝ Տիգրան անունով արկածախնդիր մեկն իսկապես անկախ թագավորություն է հիմնել մոտ 2000 տարի առաջ, բայց շուտով պարտության է մատնվել հռոմեական հրամանատար Լուկուլլոսի կողմից եւ որպես ստրուկ՝ տարվել Հռոմ: Այդ ժամանակներից ի վեր հայերով բնակեցված շրջանները կառավարել են հռոմեացիները, բյուզանդացիները, աբասյան արաբները, սելջուկ թուրքերը, օսմանները, ռուսներն ու պարսիկները: Վանի, Բիթլիսի, Էրզրումի շրջանները, որ մնացին օսմանյան ձեռքերում, մինչեւ վերջերս անվանվել են Արզի Ռում, որը նշանակում է Ռումի երկիր [բյուզանդական հույների]: Այս անունը կիրառել են նաեւ աբասյան արաբները եւ սելջուկ թուրքերը:

Հաղթական ազգերը մշտապես փորձում են վերացնել նվաճյալների մշակույթը, սովորույթներն ու իրավունքները: Անգամ մեր քաղաքակիրթ ժամանակներում Ավստրո-Հունգարիայի, Գերմանիայի եւ Ռուսաստանի պես առաջադեմ ազգերն են փորձում նման քաղաքականություն որդեգրել: Օսմանական կառավարությունը, սակայն, երբեւէ նման կերպ չի վարվել հայերի հանդեպ: Վերջին տարիներին նրանց որոշակի արտոնություններ են շնորհվել, եւ նրանց արժանապատվությունը վնասող որեւէ քայլ չի իրագործվել:

Քաղական ասպարեզում <իրականացվող> վերջին բարեփոխումները վստահություն են ներշնչում, որ Օսմանյան կայսրությունում բնակվող ազգային խմբերը չեն հարստահարվի կամ ստրկացվի: Հայ փոքրամասնությունն էապես շահեց այս հանգամանքից: Իրենց աշխատանքային եւ մասնագիտական կարողություններից ելնելով՝ հայերին պաշտոններ վստահեցին կառավարական հաստատություններում, դեսպանատներում ու հյուպատոսարաններում, <երեսփոխանական> ժողովում եւ

դատարաններում: Նրանք նաեւ լինում են նահանգապետ, քաղաքապետ, գյուղապետ, պաշտոնավարում որպէս պետական ծառայող, աշխատում տնտեսական ու քրեական դատարաններում, քաղաքային խորհուրդներում եւ հանրային կառույցներում, ինչպէս եւ ազգային կրթական խորհուրդներում: Այսինքն, իրենց շնորհիւ՝ արտոնություններից բացի, հայերը նաեւ օգտվում են մահմեդականներին տրված բոլոր իրավունքներից: Այլ կերպ ասած՝ նրանք այնպիսի արտոնություններով են օժտված, որ անգամ մահմեդական բնակչությունը չունի»:

Վերջաբան ու <անդրադարձ> պրոֆեսոր Շոու<ին>

Լոս Անջելեսի Քալիֆորնիայի համալսարանի դասախոս դոկտոր Սթանֆորդ Զ. Շոուն եւ նրա կինը՝ Եզել Քուրալ-Շոուն, տարիների հետազոտությունների արդյունքում երկնել են «Օսմանյան կայսրության եւ ժամանակակից Թուրքիայի պատմություն»²⁹⁸ աշխատությունը, որը վեր է հանում հայկական հարցի վերաբերյալ փաստերը: Երբ համալսարանը հրատարակեց այս գիրքը ու տարածեց համայն աշխարհի գրադարաններում, Միացյալ Նահանգների հայկական ահաբեկչական կազմավորումներն արշավ սկսեցին պրոֆեսոր Շոուի դեմ: Նրա լսարանները բազմիցս բռնի կերպով ցրվեցին, առեւանգվեցին նրա փաստաթղթերը, իսկ տունը ուժեղացավ:

Պրոֆեսոր Շոուն սակայն չհանձնվեց, նա չկեղծեց փաստերը: Արդյունքում՝ նա շահեց համալսարանականների աջակցությունն ու հիացմունքը: Սակայն ստիպված էր ընտանյոք հանդերձ հեռանալ Միացյալ Նահանգներից:

Մենք պահել ենք այդ գրքի վերջաբանը, որ փաստորեն պրոֆեսոր Շոուի գրքի համառոտությունն է: Կոչ ենք անում աշխարհին՝ վերջ տալ «խաչակրաց մտայնությանը» եւ լսել ու հետեւել «հայկական ջարդերում» իրենց կյանքը կորցրած հազարավոր անմեղ թուրքերի դառն ճակատագրին: Մենք խնդրում ենք աշխարհին՝ ականջալուր լինել սվինահար եղած երեխաների ողբահար լացին, հրի մատնված ծերերի, բռնաբարված կանանց հառաչին, ինչպէս եւ մարդկանց, որոնց սպանեցին աչքերը հանելուց, ականջները կտրելուց հետո՝ ենթարկելով այնպիսի տանջանքների, որ մարդու ստիպում են մոռանալ մարդկայնության մասին:

Մենք կոչ ենք անում համայն աշխարհի ազգերին՝ վերջ տալ «թուրքերի նկատմամբ տառապանքները»:

Պրոֆեսոր Շոուն գրում է.

«Երբ ռուսներն ըմբռնեցին, որ անկարող են Բուլղարիայի միջոցով ազդեցություն հաստատել Հարավարևելյան Եվրոպայում, իբրեւ այլընտրանք՝ նրանք ձեռնամուխ եղան Օսմանյան կայսրությունը կործանելու տարբերակին: Ռուսներն իրենց ջանքերն <ու ուժերը> ուղղեցին հայկական փոքրամասնության կողմը, որն այդ ժամանակ սուլթանի դեմ ապստամբելու դուշն-ինչ մտադրություն չունեին: Նրանք <ներգաշնակ կերպով> ներգրավված էին օսմանական ավանդական հասարակության մեջ: Նրանց Գրիգորյան համայնքը, ինչպես նաեւ Ստամբուլի Հայոց պատրիարքությունը վարչական, կրոնական, մշակութային ազատություններով էին օժտված: Ինչպես Օսմանյան կայսրության մյուս՝ ոչ մահմեդական համայնքներում, կառավարման վերաբերյալ հայերի շրջանում ծագող դժգոհություններն իրենց կրոնական նվիրապետության <գործունեության> արդյունք էին:

Սա ակնհայտ է այն փաստից, որ դժգոհություն հայտնող սակավ հայերը դա արտահայտել են կրոնական հարթության վրա, եւ նրանցից ոմանք այնուհետեւ կաթոլիկություն կամ բողոքականություն են ընդունել:

Բարեփոխման ժամանակաշրջանում կաթոլիկության եւ բողոքականության պաշտոնական ճանաչումն օսմանյան կառավարության կողմից՝ ուղղափառ հայերին իշխանության ավանդական կառուցվածքի այլընտրական հնարավորություն ընձեռեց: Հայ համայնքը կաշկանդված էր հարուստների, կրոնական առաջնորդների եւ վաշխառուների դաշինքի տիրապետության պայմաններում: Բարեկամումը, որ եկավ վերափոխումներին զուգընթաց, ժողովրդավարացման ճանապարհ հարթեց՝ ինչպես հայ, այնպես եւ այլ համայնքների համար: Թեեւ ունեւոր դասը տարբեր ուղիներով պահպանում էր իր գերիշխանությունը, համայնքի պակաս բարեկեցիկ անդամները նույնպես սկսեցին լսելի դարձնել իրենց ձայները:

Միջին Արեւելքում հայերն իշխող դիրք էին գրավում գրամական, թանկագին քարերի եւ ազնիվ մետաղների վաճառքի ասպարեզներում, արտաքին առևտրում, շինարարության, դեղագործության եւ թատրոնի ոլորտում: Նրանք մշտապես կարեւոր դերակատարում են ունեցել օսմանական արդյունաբերության եւ առևտրի մեջ:

Այստեղ հարկ է նշել, որ հունական հեղափոխությունից հետո կայսրության տարածքի կրթական հաստատությունների եւ պետական <հիմնարկների> հույն պաշտոնեությունը փոխարինեցին հայերը: Պետական հիմնարկների բարեփոխումների ժամանակ օտար լեզուների վարժ իմացությունը, դրամական եւ առեւտրային հարցերում կուտակած փորձը հայերին օգնեցին մասնագիտական առաջընթաց արձանագրել բոլոր ոլորտներում, ներառյալ՝ արտաքին գործերի, ֆինանսների, կրթության, արդարագատության, փոստային, երկաթուղին եւ ժողովրդագրական ծառայությունները:

Եւրոպացի որոշ ճանապարհորդներ ու միսիոներներ նշել են, որ սուլթանի օրոք մոտ 2 միլիոն հայ է ապրելիս եղել <կայսրության տարածքում>: Մարդահամարի օսմանյան գրասենյակը, որ բնակչության քանակի վերաբերյալ տեղեկությունները պարբերաբար քաղում է անձնագրային համակարգի տվյալներից, կայսրությունում բնակվող հայերի կապակցությամբ մատնանշում է 988 887 թիվը: Դիցուք թե 160 166 կաթոլիկների եւ 36 339 բողոքականների երկու երրորդը հայեր էին. այդ ցուցանիշը կբարձրանա մինչեւ 1 125 000: Սա կազմել է <Թուրքիայի> բնակչության ընդհանուր թվի՝ 20 475 225-ի ընդամենը 5,5 տոկոսը (չհաշված Եմենի, Տրիպոլիի, Բենդագիի, Եգիպտոսի եւ Թունիսի շրջանները, ուր մարդահամար չի անցկացվել):

Նույնիսկ Ստամբուլում, ուր հայերի գերակշիռ մասն է ապրելիս եղել, 1878 թ. վիճակագրության համաձայն, 97 782 ուղղափառ հայ կար, որոնք 407 կաթոլիկ եւ 340 բողոքական հայերի հետ կազմում էին քաղաքի ընդհանուր բնակչության (542 437) 18 տոկոսը:

Հայերն սկսել են սփռվել աշխարհով մեկ բյուզանդական տիրապետության հաստատումից հետո, եւ երբ թուրքերը նվաճեցին Անատոլիան:

1882-ի դրությամբ հայերը փոքրամասնություն էին բոլոր գավառներում եւ մարզերում, որոնք իրենց հայրենիք էին հռչակում: Շատ հազվադեպ նրանք մեծամասնություն էին կազմում շրջանային մակարդակում՝ գյուղական բնակավայրերում: Այդպիսի լոկ երկու շրջան կար:

Գյուղական վայրերում մահմեդական գյուղացիների հարեւանությամբ ապրող հայերի տնտեսական վիճակն ավելի լավ էր, քան այլ վայրերում՝ նստակյացների կամ քոչվորների ընկերակցությամբ: Խոշոր հողատերերի եւ պետական պաշտոնյաների վատ վարչարարության արդյունքում երբեմն-երբեմն քոչվորներն արշավում <եւ ներխուժում> էին

հողագործությունը զբաղվողների տարածքներ: Այս հարձակումներն անկասկած վնասում էին թե՛ մահմեդականներին եւ թե՛ քրիստոնյաներին: Ներհայկական բոլոր խնդիրները ծագում էին իրենց հոգեւոր առաջնորդների միջեւ ընթացող պայքարի պատճառով:

Հար եւ նման սուլթանի մնացյալ հպատակներին, հայերը եւս կարող էին ապրել այնպես, ինչպես իրենք կկամենային: Նրանք կարող էին ըստ իրենց ցանկության կառավարել դպրոցները, եկեղեցիներն ու հիվանդանոցները:

ԺԹ. դարի սկզբներին կաթոլիկ եւ բողոքական հայերն արեւմտյան միսիոներների ազդեցությամբ նոր ուժ հաղորդեցին հայոց ազգային մշակույթի զարթոնքին:

Համապատասխանաբար զարգացավ նաեւ դասական հայագիտության ուսումնասիրությունը: Աստվածաշունչը դասական հայերենից թարգմանվեց աշխարհաբար: Գրական նոր դպրոց հիմնվեց: Հայ ուղղափառ համայնքը, մասամբ նաեւ կառավարական ճնշումների արդյունքում, ավելի ժողովրդավար կառուցվածք սկսեց ընդունել: Դրան զուգահեռ՝ ստորին խավերի ճնշումն ստիպեց նրանց որդեգրել համեմատաբար աշխարհիկ կրթական համակարգ, որից սկզբնավորվեց ազգային մշակույթի վերածնունդը:

Բազմաթիվ ունեւոր հայեր իրենց զավակներին ուսանելու էին ուղարկում Եւրոպա (հիմնականում՝ Ֆրանսիա): Այդ մարդկանց վրա բնականաբար ներգործում էր ֆրանսիական մշակույթը, եւ երբ վերադառնում էին հայրենիք, դառնում էին արմատական բարեփոխումների շարժման առաջամարտիկներ: Նրանց պահանջներն էին դառնում աշխարհիկացումն ու անկախացումը: Նմանօրինակ հայացքների շնորհիվ էր, որ նրանք միացան ու ակնառու դեր խաղացին «Երիտթուրքական» շարժման ժամանակ:

Օսմանյան կառավարության տարիներին հայ ուղղափառ համայնքը բարգավաճում էր: Ուստի հայ վաճառականներն ու քաղաքացիական ծառայողները դեմ էին հանդես գալիս չնչին փոքրամասնության՝ անկախացման մասին պահանջներին:

Բեռլինի կոնգրեսին հաջորդած՝ Բուղարիայի եւ Սերբիայի անկախացումը ոգեշնչեց հայերին: 1877 թ. ցարական բանակում ծառայող հայ սպաներն ու պաշտոնյաները զլխավորեցին Կովկասը եւ Արեւելյան Անատոլիան նվաճելու ռուսական գործողությունները: Երբ նրանք սուլթանի

դեմ միավորվելու կոչով դիմեցին թուրքահայությանը, որոշ հայեր հանձն առան, եւ ապստամբական շարժումն ընդլայնվեց:

Սան Ստեֆանոյում եւ Բեռլինում ներսես պատրիարքը փորձեց շահել եւրոպացիների աջակցությունը Արեւելյան Անատոլիայում հայկական պետություն հիմնելու գործում: Դրան զուգահեռ՝ ռուսների քաջալերմամբ որոշ հայեր իրենց նպատակներին հասնելու համար ապավինում էին ահաբեկչությանը:

Արդյունքում մի շարք հայկական հեղափոխական կազմավորումներ ստեղծվեցին: Այդ կազմակերպություններն սկսեցին Եւրոպայի մեծ քաղաքներում լրագրերի տպագրությամբ զբաղվել եւ օտարերկրյա փոստային ծառայությունների միջոցով տարածել Օսմանյան կայսրությունով մեկ:

Թբիլիսյան մի խումբ սկսեց Բաթումիից Ռիգե գնեք եւ զինամթերք առաքել: Թավրիզի հայերն զբաղվում էին մահմեդական գյուղերում գործակալներ ներդնելով: Սակայն, ի տարբերություն Բուլղարիայի եւ Սերբիայի, հայկական շարժումը հաշտության չպսակվեց, քանի որ նրանք ջանքերը չէին կենտրոնացրել մի որեւէ շրջանում: Բացի այդ՝ Ռուսիո կայսր Ալեքսանդրը դադարեց հայերին օժանդակել՝ վախենալով, որ սուլթանի իշխանության խարխուլումը կարող է իր իսկ հարազատ ժողովրդի մեջ արմատական գաղափարներ հրահրել:

Հայերն ահաբեկչական հրոսակախմբեր հիմնեցին եւ Արեւելքում բազմաթիվ սպանություններ ու ահաբեկչական գործողություններ իրականացրին, որպեսզի ռուսներին ու բրիտանացիներին ստիպեն միջամտել: Այդ գործողությունների արդյունքում աստիճանաբար ավելի ու ավելի էր դժվարանում մահմեդական եւ քրիստոնյա համայնքների համակցությունը, չնայած Սուլթան Աբդուլհամիդ Բ.-ի անվտանգության ուժերը երբեմն կանխում էին հայերի դեմ վրեժխնդրության մահմեդականների փորձերը:

Հնչակյան կուսակցությունը հիմնել են Ֆրանսիայում եւ Շվեյցարիայում սովորող հայ ուսանողները: 1890-ին Ռուսաստանում ստեղծվեց Հայ հեղափոխական դաշնակցությունը, որ հայտնի է նաեւ որպես Դաշնակցական կուսակցություն: Նրա նպատակն էր համախմբել հայերին, որոնց մասնատել էր կայսրը՝ ցանկանալով արմատախիլ անել երկրում ծագող ծայրահեղական շարժումները: Այս երկու կազմակերպություններն ստանձնեցին Օսմանյան կայսրությունում իրականացված

ահաբեկչական գործողությունների պատասխանատվությունը: Նրանք հարձակումներ ու ջարդեր ծրագրեցին եւ իրականացրին կայսրության ժողովրդի եւ պաշտոնատար անձանց դեմ: Նրանք անգամ հարձակվել են այլ հայերի վրա: Նրանց գերակա նպատակն էր տարածաշրջանի մահմեդական բնակչության արտաքսումից ու բնաջնջումից հետո Արեւելյան Անատոլիայի վեց նահանգներում անկախ եւ ընկերվարական Հայաստան հիմնել:

Դաշնակցական կուսակցությունն Ստամբուլում, Տրապիզոնում եւ Վանում բռնի ստեղծեց, բայց որեւէ նշանակալից քայլ չկարողացավ իրականացնել մինչեւ 1895 թվականը: Հնչակյան կուսակցությունը, մյուս կողմից, էրզրումը, Խարբերդը, Զմյուռնիան, Հալեպն ու Ժնևը ներառող ընդլայնված ցանց ստեղծեց եւ հաջողություն ուներ թե՛ Կայսրության ներսում, թե՛ դրսում: Այս կազմակերպությունը նաեւ համագործակցում էր Մակեդոնիայի, Կրետեի եւ Ալբանիայի՝ Օսմանյան կայսրության դեմ պայքարող խմբերի հետ:

Հնչակյան կուսակցությունը նաեւ Կայսրությունով մեկ հեղափոխական գրականություն տարածեց, ուժահարում իրականացրեց մի քանի հասարակական վայրերում եւ սպանեց պաշտոնյաների:

Այդ ժամանակ մահմեդական <քոչվոր> ցեղերն ու գյուղացիներն սկսեցին վրեժ լուծել հայերից: Տվյալ պահին միլիոնավոր փախստականներ կային, որ ջարդերի էին ենթարկվել Ռուսաստանում, Բուլղարիայում եւ Բոսնիայում: Եւ դժվար չէր, գլխավորապես հիմնվելով այդ փախստականների վրա, աշխարհագոր կազմել հայերի դեմ:

Սկզբնապես սուլթան Աբդուլհամիդ Բ.-ն սերտ կապեր էր պահում հայերի հետ: Սակայն հետագայում նա փոխեց իր այս դիրքորոշումը: Նա հայերին մեղադրեց անհնազանդության մեջ եւ կառավարությանը հանձնարարեց քայլեր ձեռնարկել հայ ձեռներեցների տնտեսական անվիճելի հզորությունը կրճատելու ուղղությամբ: Արեւելքում ապստամբությունները ճնշելու համար նա գործի դրեց համիդիե ջոկատները:

1890—1893 թթ. հայկական ահաբեկչությանն առերեսվելուց հետո կառավարությունը հարկադրված էր երբեմն-երբեմն դիմել խիստ միջոցների: Սակայն այս խստությունն այնքան կտրուկ չէր, որ Հնչակյան կուսակցության ձայնը լսելի դառնար Եւրոպայում:

Հնչակյան կուսակցությունը հայկական մեծ բնակչություն ունեցող Սասունում ապստամբություն կազմակերպեց եւ գյուղաբնակներին

հրահրեց հարձակվել կառավարական հարկահավաքների վրա: Երբ կարգուկանոնը վերականգնելու նպատակով զորախումբ ուղարկվեց, ապստամբներն այրեցին մահմեդական գյուղերն ու հեռացան լեռները: Երբ բանակն ու համիրդիե շոկատները Սասուն հասան, բոլոր գյուղերն ավերված էին, իսկ բնակչությունը՝ սպանված:

Այդ ժամանակ եւրոպացիներն օսմանական կառավարությանը մեղադրեցին հայկական 25 գյուղերի հրկիզման ու 20 000 հայության կոտորածի մեջ: Ստեղծվեցին հանձնաժողովներ, որ պատրաստ էին հավատարմ վատթարագույն վկայություններին անգամ: Սակայն Աբդուհամիդ Բ.-ն կանխեց օտարերկրացիներին՝ խոստանալով, թե բարեփոխումներ կիրականացնի Արեւելքում:

Եւրոպացիների կեցվածքը հիասթափեցրեց Հնչակյան կուսակցությանը: Եւ այս անգամ նրանք Ստամբուլն ընտրեցին որպես թիրախ: 1895 թ. սեպտեմբերի 30-ին դեսպանությունների թաղամասում ու Բաբի-ալիում հանձնաժողովի ղեկույցի դեմ բողոքի պատրվակով նրանք քայլերթ իրականացրին: Բայց մայրաքաղաքային զանգվածները, այդ թվում՝ գործազուրկներն ու տնանկ փախստականները, կատաղած էին: Անվտանգության սպայի սպանության ասեկոսները զանգվածային անկարգությունների պատճառ դարձան: Եւ միայն ռազմական դրություն սահմանելով՝ կառավարությունը կարողացավ իրավիճակը վերահսկողության տակ վերցնել: Նմանատիպ միջադեպեր եղան նաեւ Տրապիզոնում եւ այլ քաղաքներում: Դրանից հետո Եւրոպան սկսեց աղաղակել, թե կառավարության աջակցությամբ մահմեդականները կոտորում են քրիստոնյաներին: Սակայն որեւէ միջամտություն չեղավ, եւ դա առավել հիասթափեցրեց ահաբեկիչներին:

1895—1896 թթ. անվտանգությունն առավել թուլացավ. տեղի ունեցան ցավալի դեպքեր: Իրենց խնդրի վրա ուշադրություն հրավիրելու նպատակով 1896 թ. օգոստոսի 26-ին մի խումբ հայեր գրավեցին Բեյօղլուի Օտոմանյան դրամատունը: Նրանք ռումբեր տեղադրեցին շենքի շուրջն ու պատանդ առան աշխատակիցներին (Մի ուրիշ անգամ հայերն այլ քայլերթ իրականացրին դեպի Բաբիալի, սպանեցին մի քանի զինվոր եւ սպառնացին ոչնչացնել մեծ վեզիրին: Ստամբուլի զանազան հատվածներ ռմբահարվեցին, եւ զոհվեցին անմեղ մարդիկ: Սուլթանի մեքենայի տակ տեղադրված ռումբը սպանեց սուլթանի 20 թիկնապահներին): Իր հեղինակությունը չկորցնելու համար սուլթանը մերժեց հայերի

պահանջները: Իրամատան դեպքն ավարտվեց մեկ օր տեւած գրավումից հետո. պատանդներն ազատվեցին, ապստամբները ցրվեցին:

Լարվածությունը կրճատելու եւ հետագա դեպքերից խուսափելու նպատակով սուլթանը համաներում հայտարարեց: Քրիստոնյա զգալի փոքրամասնություն ունեցող շրջաններում քրիստոնյա կառավարիչներ նշանակվեցին:

Այն ժամանակ լորդ Սոլսբերին ցար Նիկոլայ Բ.-ի գործակցությանն էր ձգտում: Նա առաջարկում էր բրիտանական նավատորմն ուղարկել Ստամբուլ՝ իբրեւ աջակցություն հայոց պահանջներին: Սակայն վախենալով, որ դրանով Օսմանյան կայսրության վրա բրիտանական ազդեցությունը կարող է ուժեղանալ, Ռուսաստանն ու Ֆրանսիան մերժեցին այդ առաջարկը:

Այսպիսով՝ արտասահմանյան աջակցությունից զրկված հայկական ահաբեկչական խմբերն սկսեցին ներսից կազմալուծվել: Եւ երբ նրանց սադրիչ ազդեցությունը չեզոքացվեց, միջհամայնքային հարաբերությունները շատ վայրերում բնականոն վիճակի վերադարձան: Օսմանյան կառավարությունն առանց վարանելու կրկին անգամ հայերին վստահեց հանրային ծառայության բարձր պաշտոններ: Հայ ձեռներեցն ու երկրագործը վերադարձան իրենց գործին: Մի շարք հայ ձեռներեցներ ու որոշ հեղափոխական մտավորականներ գաղթեցին Իրան, Եգիպտոս, Եւրոպա եւ Միացյալ Նահանգներ: Հայկական հարցը մոռացվեց մինչեւ 1897 թիվը: Սակայն երբ կայսրությունը կորցրեց նաեւ Բալկանյան թերակղզին, բնակչության ընդհանուր թվում հայերի հարաբերական տոկոսն ավելացավ:

Էնվեր փաշան նախապես կամենում էր իր նպատակներն իրականացնել Արեւելքում: Եւ երբ նա ստանձնեց ռազմական նախարարի պաշտոնը, սկսեց հզորացնել էրզրումում տեղակայված երրորդ բանակը, որի պաշտպանական շրջանում էր գտնվում ողջ հյուսիսարեւելյան Անատոլիան՝ Վանա լճից մինչեւ Սեւ ծով: Ուստի երբ սկսվեց Առաջին աշխարհամարտը, նա պատրաստ էր հարձակման: Նա տարածաշրջանի հայ բնակչության աջակցությունն ստանալու մի վերջին փորձ ձեռնարկեց: Սակայն հայ առաջնորդների հետ իր հանդիպումն ավարտվեց ձախողմամբ: Կովկասում եւ Արեւելյան Անատոլիայի մի քանի շրջաններում հայկական ինքնիշխան պետություն ստեղծելու ռուսական խոստումը կարեւոր ազդեցություն ունեցավ այդ հանդիպման հանգուցալուծման

հարցում: Հայերը հույս ունեին, որ ռուսական օժանդակությամբ կարող են ավարտին հասցնել տարածքի մահմեդական բնակչության մեծագույն մասի արտաքսումն ու բնաջնջումը: Ուստի եւ հայերն էնվեր փաշային պատասխանեցին, թե իրենք չեզոքություն կպահպանեն: Սակայն անհնար էր թաքցնել ռուսների նկատմամբ իրենց համակրանքը: Հանդիպումից անմիջապես հետո հայկական պատվիրակությունը, ի թիվս այլոց՝ նաեւ թուրքական խորհրդարանի մի անդամ, Կովկաս ուղևորվեց՝ ռուսական բանակային հրամանատարության հետ քննարկելու համագործակցության հարցերը: Ակնհայտ էր, որ հայերը փորձում են խաթարել օսմանյան ռազմական ներուժը:

Եւ նույնիսկ այս պայմաններում էնվեր փաշան պնդում էր, որ օսմանյան անվտանգության ուժերն ունակ են կանխելու հայկական նենգամիտ ու վնասարարական գործողությունները:

Երբ թուրքերը պատրաստվում էին ձմեռային հարձակմանը, հայերի հետ համագործակցության ռուսական վերջին ծրագրին ծանոթանալու նպատակով Նիկոլայ Բ. կայսրն ուղևորվեց Կովկաս: Հայկական ազգային վարչության առաջնորդներին Նիկոլայ Բ. կայսրն ասաց.

«Ողջ աշխարհի հայերն շտապում են միանալ ռուսական բանակին, որպեսզի սեփական արյամբ իրենց ներդրումն ունենան ռուսական ուժերի հաղթանակի գործում: Ռուսական դրոշը կծածանվի Բոսֆորի եւ Դարդանեղի վրա: Թուրքական անուրի տակ կքած ժողովուրդները կստանան իրենց բաղձալի ազատությունը: Թուրքիայի հայերը, որ տառապել են Քրիստոս դավանելու համար, ռուսական պաշտպանության ներքո կու-նենան նոր եւ ազատ կյանք»:

Այսպիսով՝ հայերն սկսեցին անդամակցել ռուսական բանակին: Վստահանալով, որ Ստամբուլի առման օրը մոտ է, Նիկոլայ Բ. կայսրը վերադարձավ Սանկտ Պետերբուրգ:

Ռուսները գրոհեցին 1914 թ. նոյեմբերի 14-ին, բայց մի քանի օրվա ընթացքում ետ մղվեցին: Դեկտեմբերի 21-ին Օսմանական երրորդ բանակը հակահարձակման անցավ: Այդ միավորումն առաջնորդում էր էնվեր փաշան: Գործողության նպատակն էր ռուսներին կտրել Կարսում տեղակայված նրանց գլխավոր հենակետից եւ ետ վերցնել Կարսը, Արդահանն ու Բաթումը: Օսմանացիների առաջին նպատակակետը Սարիղամիշն էր: Դեկտեմբերի 26-ին օսմանական բանակը նվաճեց Սարիղամիշը, սակայն շուտով կորցրեց այն՝ թողնելով ռուսներին: Բանակի վատթարացող

բարոյական վիճակը ճանապարհ հարթեց Անատոլիայում ռուսական հարձակում իրականացնելու եւ իշխանություն դեմ հայկական ապստամբություն բարձրացնելու համար:

Ռուսներն արդեն հայերին դուրս էին բերել իրենց սահմանային տարածքից եւ այն վերածել պատերազմական գոտու: Ռուսական այս քայլին հայերը համաձայնել էին առանց երկմտելու, քանի որ վստահ էին, թե ռուսները կհաղթեն:

Մտտավորապես 1915 թ. մարտ ամսվա կեսերին, երբ պատերազմը դեռ շարունակվում էր ռուսների, ինչպես նաեւ Եգիպտոսում՝ բրիտանացիների դեմ, բացառապես անվտանգության նկատառումներից ելնելով՝ որոշում կայացվեց Վանից, Էրզրումից եւ Բիթլիսից հայերին տարահանելու վերաբերյալ: Այս տարահանվածները պետք է վերաբնակեցվեին հյուսիսային Իրաքի Մոսուլի շրջանում գտնվող գյուղերում ու ճամբարներում: Սիրիական հարթավայրերում ապրող հայերը նույնպես պիտի խորքային շրջաններ ուղարկվեին: Բանակին հատուկ հրահանգ տրվեց, գաղթի ընթացքում եւ նոր տարածքներում վերահաստատվելու ժամանակ հայերին պաշտպանել քոչվորների հարձակումներից: Տարահանվածների կարիքները հոգալու նպատակով հատուկ միջոցներ ձեռնարկվեցին: Ռազմական առաջնորդներին հրահանգվել էր կանխարգելել բոլոր հնարավոր դեպքերը, եթե տարիներ շարունակ հայկական ահաբեկչական գործողություններից տուժածները փորձեն օգտվել առիթից: Հայերը պետք է հոգածության եւ պաշտպանության ներքո լինեն, մինչեւ որ պատերազմի ավարտից հետո վերադառնան իրենց տները: Մասնավոր օրենքով ստեղծված հատուկ հանձնախումբը գրանցել է հայերի թողած սեփականությունը, ի պահ վերցրել գույքի վաճառքից գոյացած հասույթը, որ գաղթյալների ետ դառնալուն պես հնարավոր լինի ամեն բան վերադարձնել տերերին: Տարահանվածներին պատկանող շինություններում մահմեդականները կարող էին հաստատվել վարձակալի կարգավիճակով՝ պայմանով, որ տերերի վերադառնալուն պես պիտի դուրս գան:

Հայերն ու Արեւմուտքը մշտապես պնդել են, որ Առաջին աշխարհամարտի ընթացքում ավելի քան մեկ միլիոն հայ է կոտորվել: Ներկա պնդումը հիմնված է այն ենթադրության վրա, թե պատերազմից առաջ Թուրքիայում ապրելիս է եղել 2,5 միլիոն հայ: Սակայն, ըստ օսմանյան վիճակագրության, նախապատերազմյան շրջանում Թուրքիայում ապրող հայերի թիվը 1,3 միլիոն էր: Այս մարդկանց միայն կեսն էր ապրում այն

վայրերում, ուր տեղի են ունեցել նշված միջադեպերը: Այսպիսով՝ մոտ 400 000 հայ վերաբնակվել է Իրաքում: Գրեթե 500 000-ը պատերազմի ընթացքում մեկնել է Կովկաս: Պատերազմից հետո 150 000—200 000 հայ գաղթել է Արեւմտյան Եւրոպա ու Միացյալ Նահանգներ՝ Կայսրության սահմաններում թողնելով ընդամենը 100 000 հայ բնակչություն: Մոտավորապես 200 000 հայ մահացավ սովից, հիվանդություններից ու պատերազմական ծանր պայմաններից, եւ ոչ թե տարհանման արդյունքում: Զի կարելի մոռացության մատնել, որ նույն պատճառներով երկու միլիոնից ավելի մահմեդական է զոհվել: Օսմանյան կառավարության գաղտնի արխիվներից եւ ոչ մեկը չի ներառում «Միություն եւ առաջադիմություն» կուսակցության որեւէ առաջնորդի կամ կենտրոնական իշխանության որեւէ պաշտոնյայի արձակած որեւէ հրաման ցեղասպանության մասին: Փոխարենը կարող ենք գտնել տեղական առաջնորդներին ուղղված հատուկ հրամաններ, որոնցում պահանջվում է միջոցներ ձեռնարկել՝ մարդկային կորուստների հանգեցնող բախումներն ու անկարգությունները բացառելու համար:

Երբ 1915 թ. ապրիլին սկսվեց հայերի տարհանումը, ռուսահայ դաշնակցականներն ապստամբություն կազմակերպեցին Վանում, ուր ապրում էր 33 789 հայ (հայ բնակչության ընդհանուրի 42,3 տոկոսը): Վախենալով, որ այն կարող է իրենց վնասել, տեղի հայ առաջնորդները դեմ էին այդ գաղափարին, բայց այն բանից հետո, երբ մահմեդական բնակչությունը վտարվեց, նրանք ի վերջո համոզվեցին, որ ռուսները ռազմական օգնություն կտրամադրեն: Այսպիսով՝ Ռուսաստանի Կովկասյան բանակը գրոհ սկսեց Վանի ուղղությամբ: 1915 թ. մայիսի 14-ին հայերի աջակցությամբ ռուսական ուժերը մուտք գործեցին Վան: Երկու օրում այդ ուժերը կոտորեցին մահմեդական բնակչությունը: Օսմանյան սակավաթիվ կայազորը հարկադրված էր նահանջել դեպի Վանա լճի հարավակողմ: Այսպիսով՝ ռուսների հովանու ներքո հայկական պետություն հիմնվեց: Վանա լճի հարավային ափերից թուրքերին դուրս մղելու եւ ճապաղջուրում ռուսական ուժերի հարձակման համար հող նախապատրաստելու նպատակով հայկական բանակ կազմավորվեց: Մուշում եւ խոշոր այլ կենտրոններում բնակվող հազարավոր հայեր սկսեցին գաղթել դեպի հայկական նորաստեղծ պետությունը: Հուլիսին արդեն 250 000 հայ կար Վանում, որ մինչեւ պատերազմն ընդամենը 50 000 մահմեդական եւ ոչ մահմեդական բնակիչ է ունեցել: Թուրքերի՝ այնտեղ ուղարկված օգնական զորքերը

հայերին ստիպեցին նահանջել: Օսմանական ուժերին օժանդակեցին բազմաթիվ հայեր, որ վախենում էին իրենց աջակցությունը իրագործած ջարդերի պատասխանատվությունից: Մեկ ամիս տեւած դիմադրությունից հետո Զեւդեթ բեյի շնորհիվ Վանը վերադարձվեց: Նահանջող ռուսական բանակի հետ մոտ 200 000 հայ գաղթեց Կովկաս: Այդ փախստականների մեծ մասն ապրել էր շրջաններում, որոնք տարհանման հրամանում ներառված չեն եղել: Այդ հայերից շատերը մահացան, երբ օսմանյան զինվորները հետապնդում էին փախչող ռուսներին»:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

285. Secretariat General of the National Security Council, “Before and After 12 September”, pp. 215—217.

286. Istanbul HURRIYET, 19 Jan 82.

287. Istanbul TERCUMAN, 15 Jan 82.

288. Tokay Gozutok, “In Armenian Cultural Centers”, Istanbul TERCUMAN, 15—19 Mar 82.

289. Istanbul MILLET, 18 Feb 77.

290. Arthur Beylerian, *Les Origines de la Question Armenienne, du Traite de San Stefano et Congres de Berlin* (1878), *Revue d'Histoire Diplomatique*, Jure 1973, A. De-
lon, Paris.

291. “Correspondences, Traités du Grand Seigneur”, Paris, 1886, p. 49.

292. “Memoires des Ambassadeurs de France auprès des Sultans Ottomans”, Pa-
ris, 1891.

293. Istanbul MILLIYET, 27 Apr 82.

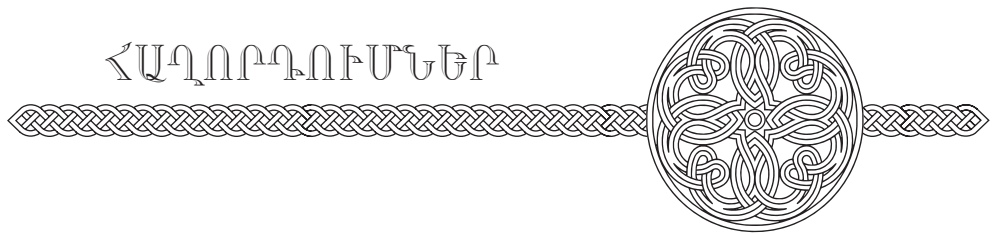
294. “From British Ambassador in Washington R. C. Craige to Lord Curzon”, Brit-
ish Foreign Ministry Archives, 13 July 1921, 371/6504/8745.

295. Ibid., 29 July 1921, 371/6504/8745.

296. Prime Ministry Archives, Istanbul Assemble Cabinet Minutes, No 149.

297. Prime Ministry Archives, Yildiz Documents, Section 19, Document No 123,
File No 143, Carton No 56.

298. J. Stanford Shaw and Ezel Kural Shaw, Ibid. <History of the Ottoman empire
and modern Turkey>, Cambridge University Press, 1977.



ԴԱՎԻԹ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ

ՎԱՅ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԻՍԱՍՏԱՎՈՐՈՒՄԸ ՎԱՐԵՓԻՆ ԼԵՒՈՆՅԱՆԻ «ՊԵՂԱՐՈՒԵՍ» ԱՄՍԱԳՐՈՒՄ

Ինքնության ազգային չափումներում մշակույթն առանձնակի դեր ունի: Այն ձևավորում ու հղկում է ազգի քաղաքակրթական դիմագիծը, մեծացնում նրա դիմադրողականությունը գոյության հարատեւ պայքարում: Մշակութային ինքնությունից են բխում նաեւ միջմշակութային երկխոսությունները, դրանց տեւական ընթացքն ու տարաբնույթ դրսեւորումները ժամանակի հոլովույթում: Ճիշտ է նկատված, որ «ինքնությունը նախ եւ առաջ անհրաժեշտ է ավանդական արժեքների պահպանման եւ տարբեր մշակույթների միջեւ երկխոսությունների հաստատման համար»¹: Մշակութային երկխոսությունները ինքնության որակական փոփոխությունների լավագույն հարթակ են. դրանք նաեւ խթանում են ինքնության հակադիր բեւեռը՝ այլությունը, առանց որի ինքնությունը գոյատեւել չի կարող: Ըստ այդմ՝ այլությունը հնարավորություն է ինքնության համար՝ հաղորդակցվելու համաշխարհային մշակույթի ու քաղաքակրթության արժեքներին՝ դրանով իսկ հարստացնելով ոչ միայն մշակութային, այլեւ ազգային ինքնության արժեքատիպերը²:

Այս առումով Ժ. Դարավերջը եւ Ի. հարյուրամյակի սկիզբը յուրօրինակ փորձություն էին հայ մշակութային ինքնության ստեղծագործ

¹ Տե՛ս В. А. Куц, Культурная идентичность как способ реализации защитных функции культуры <https://cyberleninka.ru/article/n/kulturnaya-identichnost-kak-sposob-realizatsii-zaschitnyh-funktsiy-kultury>: Մշակութային ինքնության մասին տե՛ս նաեւ Е. П. МАТУЗКОВА, Культурная идентичность: к определению понятия, «Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта», 2014, вып. 2, էջ 62—68. О. А. РАДУГИНА, У. Ф. БОЙМАТОВ, Проблематизация культурной идентичности в эпоху глобализации, «Вестник ВГУ», серия философия, 2018, էջ 53—61. Հ. ԲԱՅԱԴՅԱՆ, Տեղեկատվամիջոցներ եւ մշակութային ինքնություն <https://hetq.am/hy/article/31574>:

² Տե՛ս մասնավորապես Ա. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ, Ինքնության ազգային չափումը (նախնական դատողություններ), «Ինքնության հարցեր», Երեւան, 2002, էջ 11—31:

կրողի՝ մտավորականության համար: Դարերով պետականագուրկ հայ ժողովրդին պետք էր վերստին իր ինքնության արժեհամակարգի տերը դարձնել: Այդ նպատակին էին միտված հիշյալ ժամանակաշրջանում լույս տեսած արեւելահայ ու արեւմտահայ «Մուրճ», «Հանդէս Ամսօրեայ», «Ազգագրական հանդէս», «Բանբեր գրականութեան եւ արուեստի», «Անահիտ», «Մեհեան», «Նաւասարդ», «Գեղարուեստ» մշակութային պարբերականները:

Հայ մշակույթի նվիրյալ Գարեգին Լեւոնյանի խմբագրությամբ 1908 թ. Թիֆլիսում լույս տեսած «Գեղարուեստ» ամսագրի առաջին համարը ոգեւորությամբ ընդունվեց մտավորականների շրջանում³: Ամսագրի թարմության հայտը նախ եւ առաջ նրա պարունակած նյութերի լայն ընդգրկումն էր եւ կառուցվածքային ինքնատիպ բաժանումները՝ «Գեղարուեստի տեսականը», «Գեղարուեստի պատմականը», «Գեղարուեստի գրականը», «Գեղարուեստը ընտանիքում եւ դպրոցում», «Գեղարուեստական նամականի» եւ այլն: Մինչ այդ արեւելահայ որեւէ այլ պարբերականի մեջ արվեստը, մշակույթը նման համակողմանիությամբ ընթերցողին չէին ներկայացվել: 1908—1921 թթ. հրատարակվել է «Գեղարուեստի» յոթ համար, որոնցից յուրաքանչյուրը հայ մշակութային ինքնության փոքրիկ հանրագիտարան է: Հոգվածում կսահմանափակվենք «Գեղարուեստի պատմականը» բաժնի ուսումնասիրությամբ, քանի որ պատմության մշակութային շերտերն արդեն իսկ ինքնության ուշագրավ բացահայտումների առիթներ են ընձեռում:

Ա. Հայ մշակույթի պատմությունը «Գեղարուեստ» ամսագրում

Իրավացի է ինքնության հայտնի տեսաբան Մ. Գիբերնաուն, երբ գրում է. «Անտիկ դարաշրջանն ընդգծում է ինքնության ամենաառանցքային հատկանիշներից մեկը՝ շարունակականությունը, որը նպաստում է հավաքական «ես»-ի պահպանմանը» (ընդգծ. մերն է.— Դ. Պ.)⁴:

³ Մեջբերենք ամսագրի «Խրախոյս, քաջալերություն, բարեմաղթություն» խորագրի ներքո նամակներից մի հատված. «Ուղիղ խոստովանեմ, ես զարմանում եմ Ձեր խիզախ ձեռնարկութեան վերայ, բայց «սահմանք քաջաց զէնն իւրեանց», որ սկսել էք, ճակատը բաց առաջ գնացէք: Ի սրտէ շնորհաւորում եմ Ձեր կարեւոր գործը. Սեդրաք Մանգինեան», «Գեղարուեստ», 1908, № 1, էջ 117:

⁴ M. GUIBERNAU, D. ANTHONY, Smith on Nations and National Identity: A Critical Assessment, "Nations and Nationalism", 10 (1/2), 2004, p. 136.

Ի. դարասկզբին հայուիթյան հավաքական «ես»-ի» վերահաստատման պահանջը դարձյալ առաջնային խնդիր էր: Ներկան իմաստավորելու համար նախ պետք էր հետ նայել՝ դեպի ազգային մշակույթի պատմության խորքերը: Լսարանի հետ հաղորդակցության լավագույն հարթակն այդ տարիներին մամուլն էր, մասնավորապես՝ մշակութային պարբերականները: «Հանդէս Ամսօրեայ»-ի հոդվածները գրաբարի, միջին հայերենի համակողմանի ուսումնասիրությամբ վեր էին հանում հայոց լեզվի զարգացման պատմական ճանապարհը, «Ազգագրական հանդէսը» մատուցում էր հայ ժողովրդի տարբեր հատվածների կյանքի, կենցաղի պատմությանն առնչվող բանահյուսական ինքնատիպ նմուշներ, «Մեհեանն» ու «Նաւասարդը» հայոց հեթանոսական անցյալի աշխարհազգացողությունն էին փոխանցում ընթերցողին:

Այս համապատկերում պետք է դիտարկել նաեւ «Գեղարուեստի պատմականը» բաժինը: Գ. Լեւոնյանը հստակեցնում է խնդիրը. «Որն է հայոց գեղարվեստի պատմության ներածությունը գրելու գլխավոր դրդապատճառը. «...Մեր արդի իրականութեան մէջ նկատուող մտաւոր-կուլտուրական վերածնունդը, նրա գեղեցիկ արշալոյսը, որ կարմրին է տալիս մեր մինչայժմեան մոայլ հորիզոնում, որ մենք սկսել ենք մեզ հասկանալ, մեզ գնահատել ու ազգային ինքնաճանաչութեան⁵ գիտակցումին հասնել...»⁶ (ընդգծ. մերն է. — Գ. Պ.): Այդ ինքնաճանաչողությունը սկսվում է պատմությունից. «Որովհետեւ մի ազգի գեղարուեստը, գիտությունը, գրականությունը չի կարող նրա պատմությունից, քաղաքական ու այլ խոշոր դէպքերից բոլորովին անկախ լինել, ու ինքն էլ այդ պատմությունեանն է ձուլւում, նրա մի մասը կազմում...»⁷:

Հայ մշակույթի պատմության մեջ ձեւավորվել է մեր ազգային ինքնության նախնական մանրակերտը՝ ի դեմս նրա պատմության, առասպելների, լեզվի, կրոնի, քաղաքական ու օրենսդրական գործընթացների եւ այլն: Այդ պատճառով «Գեղարուեստի պատմականը» բաժնի հոդվածներում հեղինակները յուրովի են գնահատում ազգային պատմության դերը մշակութային ինքնության համապատկերում: Առանձնացնենք նրանցից երկուսի կարծիքները, որոնցից մեկը դրսի հայացք է, մյուսը՝ ներսի:

⁵ «Ինքնություն» եզրույթը գիտական շրջանառության մեջ է դրվել Ի. դարի երկրորդ կեսին: Գ. Լեւոնյանի գործածած «ազգային ինքնաճանաչություն» եւ մի շարք այլ հասկացություններ ինքնության կարեւոր բաղադրիչներն են:

⁶ Գ. Լ., Ներածություն հայոց գեղարուեստի պատմության, «Գեղարուեստ», 1913, № 5, էջ 32:

⁷ Ն. տ., էջ 34:

Իր «Ուրուագիծ միջնադարեան հայ նկարչութեան» հոգովածի ներածութեան մեջ մատնանշելով հայ գեղարվեստի պատմութեանը նվիրված հետազոտութիւններ խիստ սակավութիւնը՝ Գ. Լեւոնյանը մեջբերում է ռուս հայտնի գեղարվեստագետ Վ. Ստասովի հետեւյալ նկատառումը. «Պարոն, դուք՝ հայերդ, շատ անտարբեր էք դէպի ձեր պատմական թանկագին յիշատակարանները, գեղարուեստի, երաժշտութեան պատմութիւններ են լոյս տեսնում, եւ ո՛չ մի խօսք հայոց մասին, որովհետեւ ոչինչ չկայ հրապարակի վրայ մասնագիտօրէն քննած, լուսաբանած: [...] Մենք՝ օտարներս, համեմատաբար շատ աւելի բան գիտենք ձեր գեղարուեստի մասին, քան դուք...»⁸: Թե՛ Լեւոնյանը եւ թե՛ մյուս հոգովածագիրները «Գեղարուեստի» էջերում տարբեր առիթներով հաստատում են այս իրողութիւնը, նաեւ մատնանշում առկա իրավիճակը սեփական ուժերով շտկելու ուղիներ: Ուշագրավ է հատկապէս Թ. Թորամանյանի պատկերավոր ձեւակերպումը. «...Վերջապէս հայ ճարտարապետութեան եւ գեղարուեստի ուսումնասիրութիւնը եւրոպական գիտնականներին ուսումնասիրութեան նիւթ է դարձեր, ասկէ ետքը դժուար թէ կռուողներ գէնքերնին վար դնեն, եթէ մենք կարողանանք անընդհատ ռազմամթերք հասցնել հայ գեղարուեստի անհատնում շտեմարանէն, որուն հետեւանքով քիչ ատենէն հայ ճարտարապետութեան պատմութիւնն ալ իր պատուաւոր տեղը պիտի բռնէ ուրիշ ազգաց արուեստներու պատմութեան մէջ»⁹:

Դրսի եւ ներսի հայացքների այս համադրութեան մէջ հարկ է փնտրել այն դրդապատճառները, որոնք մղեցին Գ. Լեւոնյանին ամսագրում առանձին բաժին տրամադրելու հայ գեղարվեստի պատմութեանը: Հրատարակված յոթ համարներում ուշագրավ ուսումնասիրութիւններ կան մեր պատմութեան հին եւ միջին շրջանների, մասնավորապէս հայոց արքունական ու իշխանական ապարանքների ներքին կենցաղի (Թ. Թորամանյան), Արշակունի թագավորների օրոք գործածված դրամների (Ատրպետ), միջնադարյան ոսկերչական արվեստի (Գ. Հովսեփյան), մշակույթի ասպարեզում հայ-վրացական փոխառնությունների (Լ. Մելիքսեթ-Բեկ) եւ այլ խնդիրների մասին: Իսկ բաժնի առավել ծավալուն մասը կազմում են Գ. Լեւոնյանի երկու մեծ՝ «Ուրուագիծ միջնադարեան

⁸ Գ. Լ., Ուրուագիծ միջնադարեան հայ նկարչութեան (փորձ ուսումնասիրութեան), «Գեղարուեստ», 1908, № 1, էջ 25:

⁹ Գ. Լեւոնյան, Ներածութիւն հայոց գեղարուեստի պատմութեան, «Գեղարուեստ», 1917, № 6, էջ 32:

հայ նկարչութեան» եւ «Ներածութիւն հայոց գեղարուեստի պատմութեան» հոգեվածաշարերը, որոնք հատվածաբար տպագրվել են ամսագրի տարբեր համարներում:

Բ. Հայ մշակութային ինքնությունը պատմության հոլովույթում

Ամսագրի առաջին իսկ համարից հոգեվածագիրներն այս բաժնում որդեգրում են ինքնության որոնումների շարունակական մի գործընթաց, որի արդյունքները փորձել ենք ի մի բերել հայ գեղարվեստի պատմության տարածական ու ժամանակային կտրվածքով:

ա) Ինքնությունը հայ գեղարվեստի պատմության տարածական չափումներում

Տարածությունը գեղարվեստի դրսեւորման, նրա ընկալման հիմնական միջոցներից մեկն է: Հնարավոր չէ պատկերացնել մասնավորապես ճարտարապետությունը, նկարչությունը, քանդակագործությունը առանց այն հնարավորությունների, որոնք տարածության շնորհիվ բացահայտվում են արվեստագետի հոգում: Ընդ որում՝ արվեստում այն դառնում է գեղարվեստական տարածություն: Վերջինս ստեղծագործությանը հաղորդում է «որոշակի ներքին միասնություն եւ ավարտունություն, ինչն էլ ապահովում է նրա՝ որպէս գեղագիտական երեւույթի գոյությունը»¹⁰:

«Գեղարուեստի» հոգեվածագիրներն առանձնակի ուշադրությունամբ են անդրադառնում հայոց պատմական տարածությունն արժեւորող հուշարձաններին: Այս առումով ուշագրավ բացահայտումների ենք հանդիպում Թորոս Թորամանյանի «Հայաստանի արքունական ու իշխանական ապարանքները եւ անոնց ներքին կենցաղը» հոգեվածում: Հայոց հին ճարտարապետական կառույցների մասին նրա հետազոտությունները, որոնք հայտնություն էին եւրոպացի արվեստագետների համար, ստիպում էին նորովի իմաստավորել հայ մշակութային ինքնության չբացահայտված շերտերը: Թորամանյանի հոգեվածն ունի կարեւոր մի առանձնահատկություն. այնտեղ այդ ինքնության բաղադրատարրերն ի հայտ են գալիս հայկական ճարտարապետական

¹⁰ Տէս «Художественное пространство», https://studme.org/37376/etika_i_estetika/hudozhestvennoe_prostranstvo#778:

կառույցների (եկեղեցիներ, պալատներ, տաճարներ, խորաններ, հրապարակներ, հանգիստարաններ եւ այլն) եւ նրանց բեկորների մանրակրկիտ վերլուծություններում: Դրանք ի մի բերելով՝ հեղինակն ստեղծում է պատմական տարածության համահավաք մի «տեքստ», որում բացվում են հայ ստեղծագործ հանճարի մտքի եւ հոգու գանձարանները: Հատկապես Անիի ավերակներին եւ այնտեղ կատարված պեղումներին նվիրված էջերում որքան կորստյան ցավ, նույնքան էլ հպարտության անթաքույց տողեր կան: Տարածության արհեստավարժ կառուցապատման գործում մեր նախնիների տաղանդն այնքան մեծ է ու ինքնատիպ, որ համաշխարհային մշակույթի մեջ հայկական ինքնություն կնիքը հաստատում են նաեւ օտարազգի գիտնականները. «Անիի ճարտարապետական գոհարները այնպիսի հետաքրքրություն զարթեցուցին եւ այնպիսի հրապույր ստեղծեցին իրենց շուրջը,— գրում է Թորամանեանը,—որ երբեմն Հայ ցեղը հոթենթոտներու հետ համեմատող գիտնականներ ակամայ խոնարհեցան անոր իրական արժանաւորութիւններու առջեւ եւ մէկը աշխարհահռչակ գիտնականներէն վերջապէս խոստովանեցաւ անոր ինքնուրոյն զարգացումը հայ ցեղի սեփական դրոշմի ներքեւ»¹¹:

Տարածական արվեստներից հաջորդը՝ նկարչությունը, նույնպես գտնվում է «Գեղարուեստի» հեղինակների ուշադրության կենտրոնում: Ամսագրի առաջին իսկ համարից ընթերցողին է ներկայացվում Գ. Լեւոնյանի «Ուրուագիծ միջնադարեան հայ նկարչութեան» հոդվածաշարը, որտեղ նյութերի նախընտրությամբ ու ժամանակագրական սկզբունքով հեղինակը բացահայտում է այս ասպարեզում մեր նախնիների գեղարվեստական որոնումների հետքերը: Նրան առանձնապես գրավում է հայ մանրանկարչությունը:

Ինքնություն իմաստասիրական-գեղագիտական ընկալումների մեջ, ինչպես արդեն նշել ենք, տեսաբանները նույնքան կարեւորում են նրա հակադիր բեւեռը՝ այլությունը, եւ ինքնություն—այլություն փոխակերպումների շարունակականությունը: Գ. Լեւոնյանի ուսումնասիրությունն այս համապատկերում հետաքրքիր դրսեւորումներ ունի: Նրա կարծիքով՝ հայ մանրանկարչության մեջ սկզբնական շրջանում մեծ է օտար տարրերի ազդեցությունը (այլություն): Հետագայում՝ հատկապես

¹¹ Թ. ԹՈՐԱՄԱՆԵԱՆ, Հայաստանի արքունական ու իշխանական ապարանքները եւ անոնց ներքին կենցաղը, «Գեղարուեստ», 1917, № 6, էջ 78—79:

ԺԲ. դարից հետո, ստեղծվում է «ինքնուրույն, բուն հայկական ոճը»՝ ձեւավորելով «հայ մանրանկարչութեան փառաւոր շրջանը»¹² (ինֆնություն)։ Հետազոտության մեջ հեղինակը նկատում է ինքնուրույն մշակութային շրջումի (ինվերսիա)՝ հայ մանրանկարչության դպրոցին բնորոշ ուշագրավ մի օրինակափություն։ Համեմատելով Մեծ Հայաստանի եւ Կիլիկիայի մանրանկարչական դպրոցների նմուշները՝ նա եզրակացնում է. «Մեծ Հայաստանում մանրանկարչութեան արուեստը սկզբնական տարիներում միայն օտար ազդեցութեան տակ լինելով՝ հետագայում ինքնուրույն, անկախ գոյն ստացաւ (այլություն—ինքնություն.— Դ. Պ.), այստեղ, Կիլիկիայում, սկզբում ինքնուրույն եւ անկախ լինելով, հետզհետէ տարւում է օտար հովերով ու ընկնում հարեւան ազգերի ուժեղ ազդեցութեան տակ (ինքնություն—այլություն.— Դ. Պ.)»¹³։ Ինքնության այլափոխման դրսեւորումներից մեկն է սա, որ բնորոշ էր հայ մշակույթի զարգացման միջնադարյան շրջանին։

Այս հոգւածաշարում Լեւոնյանին հետաքրքրում է մի կարեւոր խնդիր եւս. որո՞նք են այն ինքնատիպ պատկերները, գծերը, որոնք ազգային շունչ են հաղորդում մանրանկարներին։ Նա առանձնացնում է հետեւյալ բաղադրատարրերը՝ ա) գործող անձերի դեմքերը «ճիշտ հայկական են», բ) հյուսվածքներն ու ծաղկազարդերը աչքի են ընկնում «հարազատ կոլորիտով ու գունաւորութեամբ», գ) բուսական, կենդանական զարդանկարները հիացնում են նուրբ կատարումներով։ Սրանք իրողություններ են, որոնք հավաստում են հայ մանրանկարչության նոր որակը համաշխարհային արվեստի մեջ։ Այս ամենով հանդերձ՝ հեղինակը համոզված է. հայ մշակութային ինքնության լավագույն մարմնավորումը «զուտ հայկական, մանրանկարչութեան թէ՛ այլ օրնամենտի մէջ, այդ խաչն է, քրիստոնէութեան գեղեցիկ էմբլեմը,— խաչ իր հորիզոնական կարճ թեւերով, ինչ որ ուրիշ ազգերի մէջ չը կայ»¹⁴ (ընդգծ. մերն է.— Դ. Պ.)։

Տարածական արվեստի այս եւ մյուս տեսակները (որմնանկար, պատկերազրույթ, ոսկերչական արվեստ եւ այլն) Ի. դարասկզբին բացում էին հայ մշակութային ինքնության նոր պատկերը, որոնց գիտական հետազոտության գործում «Գեղարուեստի» ներդրումն ակնհայտ էր։

¹² Գ. Լ., Ուրուագիծ միջնադարեան հայ նկարչութեան, «Գեղարուեստ», 1909, № 3, էջ 25։

¹³ Գ. Լ., Ուրուագիծ միջնադարեան հայ նկարչութեան, «Գեղարուեստ», 1911, № 4, էջ 28։

¹⁴ Ն. տ., էջ 29։

բ) Ինֆնուրյունը հայ մշակույթի պատմության
ժամանակային չափումներում

«Գեղարուեստի պատմականը» բաժնում գեղագիտական իմաստավորման նոր շերտեր են բացահայտվում ազգային երաժշտության պատմությանը նվիրված էջերում: Հեղինակը դարձյալ Գ. Լեւոնյանն է, որի՝ երաժշտությանը նվիրված պատմաքննական ակնարկը զետեղված է «Ներածութիւն հայոց գեղարուեստի պատմութեան» հոդվածաշարում:

Տեսական գրականության մեջ շատ է գրվել երաժշտության ու ժամանակի խորքային առնչությունների մասին: Իրենց տարաբնույթ մոտեցումներով հանդերձ՝ տեսաբանները մի հարցում համամիտ են. «Երաժշտությունն արվեստի այն տեսակն է, որ ամենասերտ կերպով կապված է ժամանակի հետ, քանի որ նրա բուն էությունը շարժման մեջ է»¹⁵: Ինչ խոսք, արվեստի յուրաքանչյուր ստեղծագործության բնորոշ է տարածաժամանակային ընկալման սկզբունքը: Բայց եւ այնպես տարածական արվեստների ու երաժշտության համեմատական քննությունը ի հայտ է բերում նրանց մեջ տարածության եւ ժամանակի մեկնության ուշագրավ մի նրբություն, այն է՝ նկարչության, ճարտարապետության, քանդակագործության մեջ զերիշխում է տարածությունը՝ ժամանակի ուղեկցությամբ, իսկ երաժշտության մեջ առաջնայինը ժամանակն է՝ տարածության, ավելի կոնկրետ՝ հոգեւոր տարածության ուղեկցությամբ:

Այս համապատկերում փորձել ենք դիտարկել Գ. Լեւոնյանի՝ հայ երաժշտությանը նվիրված պատմաքննական ակնարկում մշակութային ինքնության դրսեւորումները: Նրա հոդվածաշարում ազգային երաժշտության անցած ճանապարհը քննության է առնվում երկու ուղղությամբ՝ աշխարհիկ եւ եկեղեցական երաժշտություն: Սրանցից յուրաքանչյուրն իր ուրույն ներդրումն ունի հայ մշակութային ինքնության կայացման գործում:

Աշխարհիկ երաժշտությունն ավելի հին է. «Աշխարհիկ երգերը, եղանակները դեռ հեթանոսական դարերից սիրելի են մնացել ժողովրդին, ազնուականներին ու պալատականներին»¹⁶: Այս երգերի ժողովրդական բնույթը, հարեւան ազգերի հետ անմիջական շփումների արդյունքում

¹⁵ Դ. Ի. ԲԱԽՏԻԶԻՆԱ, Время в музыке, «Вестник Омского университета», 2009, № 4, с. 30.

¹⁶ Գ. Լ., Ներածութիւն հայոց գեղարուեստի պատմութեան, «Գեղարուեստ», 1913, № 5, էջ 53:

կրած ազդեցությունները մղում են մեզ ենթադրելու, որ հայ աշխարհիկ երաժշտությանը թերեւս առավել բնորոշ է ինֆնուքյան հարափոփոխությունը՝ ինքնություն—այլություն, այլություն—ինքնություն փոխատեղումներով: Պատմական այս ընթացքի դրսևորումներն են նաեւ, ըստ Գ. Լեւոնյանի, աշխարհիկ երաժշտության երեք հիմնական ճյուղերը՝ ա) բարձր սալոնական, բ) միջին աշուղական, գ) ստորին ժողովրդական-ռամկական երաժշտություն¹⁷: Հեղինակի կարծիքով՝ առաջին եւ երկրորդ տեսակներին բնութագրական են փոխառությունները (այլություն): Սրանց հակառակ՝ «Երրորդ տեսակի եղանակները, որոնց հեղինակներն անյայտ են, իրենց երգերի հետ ամենքից աւելի ինքնուրոյն են եւ հարազատ, ստեղծուելով պարզ, անարուեստ, դաշտերում ու լեռներում»¹⁸: Այս նյութերի հղկման, մաքրման ու նոտագրման գործին է նվիրվել հանճարեղ Կոմիտասը՝ դրանք այնուհետեւ ներկայացնելով նաեւ եւրոպական բեմերում:

Աշխարհիկի համեմատությամբ եկեղեցական երաժշտությունը պահպանողական է: Այն ձեւավորվել է Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու դավանաբանական արժեւորմանը զուգընթաց: Եւ բնական է, որ Հայոց Եկեղեցին պիտի ստեղծեր սեփական ինքնուրույն երաժշտություն՝ հայկական խազերով՝ ձայնանիշներով, որ դարերի ընթացքում քիչ է ենթարկվել ազդեցությունների: Ուշագրավ է, որ Աստուծո միաբնակության մասին Հայ Եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքն անմիջական արտահայտություն է գտել նաեւ եկեղեցական երաժշտության մեջ: Հենց այդ սկզբունքից ելնելով՝ Հայոց Եկեղեցին մերժում էր բազմաձայն երգեցողությունը՝ պատճառաբանելով. «Աստուած մէկ է [...] ուրեմն պէտք է միաձայն երգենք»¹⁹:

Կրոնական ինքնության մեջ առկա այս կարծրացումը ԺԹ. դարավերջին ճեղք ավելց. Մ. Եկմալյանի, Ք. Կարա-Մուրզայի եռաձայն, քառաձայն երաժշտական ստեղծագործությունները նոր որակ հաղորդեցին հայ հոգեւոր երաժշտությանը՝ այս ոլորտում նույնպէս հարստացնելով մեր մշակութային ինքնությունը:

Հայ գեղարվեստի պատմության համապատկերում գրված Գ. Լեւոնյանի հետազոտությունը ազգային երաժշտության մեկնության

¹⁷ Տէս ն. տ., էջ 54:

¹⁸ Ն. տ., էջ 55:

¹⁹ Ն. տ., էջ 61:

առաջին ինքնատիպ փորձերից է, որ փաստագրական արժեքավոր նյութ էր նաեւ հայ մշակութային ինքնության մի շարք կողմեր բացահայտելու տեսանկյունից:

Ամփոփենք: «Գեղարուեստ» հանդեսը մշակութային ինքնության ազգային շերտերն ի մի բերող լավագույն պարբերականներից մեկն է Ի. դարասկզբի արեւելահայ իրականության մեջ: Ամսագրի «Գեղարուեստի պատմականը» բաժինը հետազոտության լայն հնարավորությունների հարթակ է՝ իմաստավորելու հայ մշակույթը պատմական տարածության եւ ժամանակի ծիրում:

Տարածական արվեստներին նվիրված հոդվածներում հայ մշակութային ինքնության բաղադրատարրերը բացահայտվում են պատմական հուշարձանների, ճարտարապետական կառույցների ոգեղեն համակցության մեջ, միջնադարյան մանրանկարների գունային եւ պատկերային նուրբ կատարումներում («Ճիշտ հայկական դէմքեր», ազգային դիմաստվեր, «հայկական խաչ՝ իր կարճ հորիզոնական թեւերով» եւ այլն): Հիշյալ արվեստների ինքնութենական շերտերը վեր հանող դիտարկումներում առանձնակի դեր ունեն նաեւ ինքնություն—այլություն փոխակերպումները:

Հայ մշակութային ինքնության ուժեղ ազդակներից մեկն ազգային երաժշտությունն է, նրա պատմության արժեւորումը ժամանակի չափումներում: Այդ երաժշտության աշխարհիկ ու եկեղեցական թեւերը մի դեպքում՝ իրենց հարափոփոխ ընթացքով, մյուս դեպքում՝ պահպանողական ուղղվածությամբ յուրովի են իմաստավորվում «Գեղարուեստ» հանդեսում՝ նոր ժամանակների պահանջներին համընթաց:

РЕЗЮМЕ

В статье журнала Г. Левоняна «Гегарвест» рассматривается ряд вопросов, касающихся армянской культурной идентичности. В основе исследования лежит раздел журнала «История искусства», предоставляющий широкий спектр возможностей для осмысливания армянской культуры в историческом пространстве и времени. Предпринята попытка выявить компоненты армянской культурной идентичности с особым акцентом на пространственные виды искусства (архитектура, миниатюра) и музыку. Исторические слои

этих видов искусства были рассмотрены также в контексте трансформации идентичность-несхожесть.

SUMMARY

The article addresses a number of issues related to the Armenian cultural identity in G. Levonyan's journal "Gegharvest". The study focuses on the section of the journal "History of Art", which provides a wide range of opportunities for understanding the Armenian culture in the prospect of historical space and time. An attempt was made to discover the components of the Armenian cultural identity with a special emphasis on spatial arts (architecture, miniature) and music. The historical layers of these forms of art were also considered in the context of identity-dissimilarity transformation.



ՀՌԻՓՍԻՄԵ ԱՍԱՏՐՅԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ

ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԵՒ ՀԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՓՈԻԼԵՐԻ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄՆԵՐԸ ՎԱՅՈՑ ԽԱՂԱՅԻՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ

Վայկական միջավայրում մինչ օրս կենցաղավարած խորհրդային եւ հետխորհրդային խաղերի կառուցվածքային ձեւերի ուսումնասիրությունը մեր գիտական քննություն խնդիրներից է, քանի որ այն հնարավորություն է ընձեռում իմաստավորել դեռեւս անցյալ դարի 20-ական թվականներից սկսած՝ խորհրդային սկզբնական փուլում հայ իրականության մեջ ձեւավորված խաղերի ընկերային-քաղաքական, սոցիալ-մշակութային երանգավորումները: Հոգվածի մեթոդաբանական հիմքը կառուցվածքաբանական եղանակն է, որի կիրառումը թույլ է տալիս քննության ենթարկել ոչ թե խորհրդային եւ հետխորհրդային խաղերի տարրերը կամ բաղադրիչները (երգ, պար, բանահյուսական ասելի, հագուստ եւ այլն), այլ խաղի կառուցվածքը եւ դրանում նրանց տեղը, կառուցվածքային ձեւերը, գործառույթները, խաղերի զարգացման գործընթացները ժամանակակից հայ իրականության մեջ:

Խորհրդային սկզբնական շրջանում, ընկերային-քաղաքական զարգացումներին համընթաց, Հայաստանում եւս զգացվում է խորհրդային քաղաքական մշակույթի նկատելի ազդեցությունը, որը չէր կարող իր հետքը չթողնել ժամանակի հասարակական մտքի, մթնոլորտի, կենցաղի, մշակութային կյանքի եւ մասնավորապես մանկական բանահյուսության եւ խաղերի վրա՝ առաջ բերելով առարկայական փոփոխություններ: Խաղերում սկսվում են շոշափվել այնպիսի թեմաներ, ինչպիսիք են՝ պատերազմը, կոռիվը, եւ հերոսականացվել է այնպիսի անհատի անուն, ինչպիսին է Կարմիր բանակի հրամանատար Վ. Զապաևը:

Այս առումով շատ բնութագրական օրինակներ են մեր կողմից գրանցված հետեւյալ խաղերը.

«Կոիվ-կոիվ»¹ խաղացել են միշտ, սակայն այս շրջանում խաղի մեջ ավելացան նոր հերոսներ ու որոշ տարրեր: Խաղացողները կարող էին ճակատներին

¹ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2013, ՀՀ Շիրակի մարզ, գ. Հառիճ, բանասաց՝ Արտավազ Աբգարյան, ծնվ.՝ 1951 թ.:

կարմիր աստղ նկարել եւ այլն: Այն խաղացել են խառը կազմով՝ մինչեւ 13—14 տարեկան տղաները: Վերջիններս բաժանվել են երկու խմբի, ով լավ կռվող է համարվել եւ լավ հրամաններ է արձակել, նրան ընտրել են որպէս առաջնորդ, որին Չապաեւ են անվանել: Նա ձեռքով պահել է մի փայտ, որը, կռվի ժամանակ թափահարելով, զենք է ձեւացրել: Եթե վերջինս լավ հրամաններ չարձակեր, ապա մեկ ամիս, որպէս պատիժ, այլեւս Չապաեւ չէր ընտրվի: Խմբերը կռվի ժամանակ օգտագործել են փայտ ու քար:

Երեխաների շրջանում սկսեցին կիրառվել Վ. Չապաեւի անվան հետ կապված հաշվերգեր եւ հանելուկ-զվարճախոսություններ.

Ես, դու ըն-կեր, //Չապա-եւի զոր-քեր <...>

— Այն ի՞նչն է, ի՞նչը, բեխերն էսենց (ցուցամատ(եր)ը սահեցնում է շրթունքի վերեւի հատվածով), սուրն էսենց (ցուցամատը սահեցնում է ոտքի կողքով):

— Չապաեւի բեղերը, Չապաեւի թուրը,— հնչում էր պատասխանը:

Խաղերում ի հայտ եկան նաեւ Բոլշեւիկյան կուսակցության ղեկավար Վ. Լենինի անվան հետ կապված գեղեցիկաբանություններ, որոնք քիչ տարածված էին.

Լենին պապին մեռել ա<...>

Կամ՝ Լենին պապին մեռել է, //Մեզի ավանդ թողել է, //Պունուր բալեմ մեծացեմ, //Այս աշխարհը կառուցեմ:

Հարկ է նշել նաեւ, որ խորհրդային համակարգի վաղ շրջանում դեռեւս պահպանված էին ավանդական կենցաղում սովորութային իրավունքով խստորեն կիրառվող տարիքային եւ սեռային բաժանումները խաղերի կազմակերպման ժամանակ:

Խաղային փոփոխությունների ժամանակագրության առումով բավական ուշագրավ փուլեր էին նաեւ Երկրորդ աշխարհամարտը եւ հետպատերազմյան շրջանը²:

Այդ շրջանում նկատելիորեն զգացվում են նաեւ խաղերի թեմատիկ եւ առարկայական փոփոխություններ: Կան խաղեր, որոնք խիստ բնութագրական են տվյալ ժամանակաշրջանի համար:

«Война и мир»³ խաղալիս 12—14 տարեկան աղջիկ-տղա հաշվերգով բաժանվում էին երկու խմբի: Այնուհետեւ փորում էին մի փոս եւ

² Խաղերի ընկերային-քաղաքական բնույթն առավել դրսևորվել է 1950-ականներից հետո ծնվածների շրջանում:

³ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2011, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, ք. Ապարան, բանասաց՝ Քոչարյան Գեւորգ Գուրգենի, ծնվ.՝ 1955 թ.:

2—3 մետր հեռավորությունից միաժամանակ փոսի մեջ էին նետում կաղինի չափ հինգ հատ կլոր քար: Որ խմբի նետած քարերը փոսի մեջ ավելին էին, այդ խումբն էլ սկսում էր խաղը՝ հեծնելով մյուսի անդամներին որպես ձի, եւ հեծյալներն սկսում էին կռվել միմյանց հետ:

Խաղերում սկսում են շոշափվել ոչ միայն պատերազմն ու կռիվը, Ստալինն ու Հիտլերը⁴, այլեւ ի հայտ են գալիս գիտական առաջընթացի արդյունքները՝ սարքավորումներ կամ մանրակներ, որոնք օգտագործվում են խաղերում:

Այս առումով շատ բնութագրական օրինակ է մեր գրառած հետեւյալ խաղը.

«Շարիկ պաշեֆնիկ»-ը⁵ խաղացել են պատանի տղաները (մինչեւ 5-րդ դասարան) առանցֆակալի միջուկով (գնդիկներով): Սա, ինչպես ասվեց, կապվում է Խորհրդային շրջանի գիտական նորամուծություններին: Երեխաները, գնդիկների քանակին համապատասխան, գծել են մի շրջան, ու յուրաքանչյուրը 2—30 գնդիկ է գցել մեջը: Եւ որքան շատ են եղել գնդիկները, այնքան հեռվից են «խփել»՝ մեկ այլ գնդիկով: Ում գնդիկը մոտ է ընկել շրջանին, նա իրավունք է ստացել առաջինը «խփելու»: «Խփողը» այնքան գնդիկ էր վերցնում իրեն, որքան կարողանար հանել շրջանից: Եթե գնդիկը դեպի շրջան նետելուց միանգամից ընկներ շրջանի մեջ, համարվում էր «пожар», եւ բոլոր գնդիկները նետողին էին, իսկ եթե նետված գնդիկը մնար շրջանի մեջ ու կանգ առներ, նետողը պարտվում էր:

Այստեղ պատերազմի գաղափարը թեեւ արտահայտված չէ (եթե հաշվի չառնենք ականարկային «пожар» եզրույթը), սակայն կարելու է նշել, որ կենցաղում նոր միջոցների կիրառումը «հուշել» է երեխային խաղի մեջ օգտագործել այդ միջոցների հնարավորությունները, որի հետեւանքով, ենթադրում ենք, ավանդական «Լեփ», ինչ-որ չափով նաեւ «Քարկտիկ» խաղերը ենթարկվել են տիպաբանական փոփոխությունների եւ երեխաների միջավայրում այլ անվանում ստացել:

⁴ Հատկանշական է, որ «1910—1920-ականների պատերազմների ժամանակ «ձնե մարդերը» անպայման թուրք փաշաների անուններ էին ստանում, իսկ 1941—1945 թթ.՝ Հայրենական պատերազմի ժամանակ, դրանք արդեն հայտնի էին Հիտլեր անունով, որին ոչնչացնելիս երեխաները երգում կամ արտասանում էին հետեւյալ երգը՝ «Հրեն, կաշկեն գալիս ա, //Հիտլեր մեջը լալիս ա. //Մի՛ լա, մի՛ լա, քո՛ն Հիտլեր, //Հրեն, գյուլեն գալի՛ս ա» (տե՛ս Վ. ԲԿՈՅԱՆ, Հայ ժողովրդական խաղեր, հտ. II, Երեւան, 1980, խաղ 543, էջ 208—209):

⁵ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2013, ՀՀ Շիրակի մարզ, գ. Հառիճ, բանասաց՝ Հովհաննիսյան Սամվել Ալեքսանի, ծնվ.՝ 1955 թ.:

Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի շրջանում երեխաների միջավայրում հաճախ կարելի է հանդիպել հետեւյալ զվարճախոսություններ.

- Հայ, Հիտլեր,
- Պապիի <...>⁶:

Մեր դաշտային աշխատանքների համաձայն՝ խորհրդային շրջանում, ընդհուպ մինչեւ 1970-ականները, տարածված էր խաղային հետեւյալ պատկերը, որոնցից ոչ բոլորն են ձեւավորվել այդ շրջանում⁷: Դրանք են՝ փայտով («Ցից», «Բիստ»), գնդակով («50–50», «Ֆուտբոլ», «Թոփ»), թաքնվելու («Պախկվոցի», «Պահմտոցի», «Թու թու գյորդում», «Թը գյորդում»), կռահելու կամ գուշակելու («Գուշակ», «Ճըզ»), գոտիով («Ղայիշ տփոցի», «Ղայիշ», «Ճիպոտ», «Գոդ ծեծող»), թռնելու («Մարդաբոյ», «Էրկեն էշ», «Երկար էշ», «Էշ-միլիցա», «Հավալա»), առարկաներով («Ծայր», «Սանկա», «Կլաս», «7 ֆար կամ բլավա», «Շարիկ», «Շախմատ», «Քարկտիկ», «Պարան», «Չիկ», «Հոլ», «Կոն») եւ տոնածիսական ու մրցումային խաղերը («Մենամարտ», «Գյուլաշ» (բասմայի վրա), «Համբարձում»)⁸ եւ այլն:

Խորհրդային միջին շրջանում եւս խաղերը պահպանեցին կանոնների որոշակի հստակություն. խմբերը բաժանվում էին վիճակահանությամբ՝ ֆար եւ չոփ պահելով կամ ոտք գցելով եւ հաշվեդրով:

Խորհրդային ուշ շրջանի (1970-ականներից մինչեւ ԽՍՀՄ փլուզումը) խաղերն իրենց բնույթով քիչ էին տարբերվում նախորդ փուլի խաղերից:

Այդ շրջանի խաղերը կազմակերպվում են փայտով («Չալի չիբուխ»), թռիչքներով («Էշ-միլիցա», «Հալամուլա»), առարկաներով՝ գնդակ,

⁶ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2009, ՀՀ Արարատի մարզ, գ. Ազատական, բանասաց՝ Ասատրյան Ստյոպա Գարիկի, ծնվ.՝ 1984 թ.:

⁷ Խորհրդային ժամանակաշրջանի բաժանումներում բանասացների նշած բոլոր խաղերի անունները բերում ենք՝ պատկերացում կազմելու համար տվյալ ժամանակաշրջանում խաղերի տարածվածության վերաբերյալ: Թավ եւ շղագիր են ներկայացվում միայն այն խաղերը, որոնց անունները չենք հանդիպել ավանդական խաղերում, եւ, հնարավոր է, որ դրանք ձեւավորվել են հենց այդ շրջանում:

⁸ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2008, ՀՀ Արարատի մարզ, գ. Արեւշատ, բանասաց՝ Ասատրյան Մարտիկ Աղվանի, ծնվ.՝ 1957 թ.: ԴԱՆ 2009, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, գ. Մաստարա, բանասաց՝ Թորոսյան Մուկուշ Գրիշայի, ծնվ.՝ 1956 թ.: ԴԱՆ 2009, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, գ. Մաստարա, բանասաց՝ Հովսեփյան Ալվարդ Տարոնի, ծնվ.՝ 1958 թ.: ԴԱՆ 2011, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, գ. Ապարան, բանասաց՝ Քոչարյան Գեորգ Գուրգենի, ծնվ.՝ 1955 թ.: ԴԱՆ 2011, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, ք. Մարտունի, բանասաց՝ Հակոբյան Ռիմա Ժորայի, ծնվ.՝ 1952 թ.: ԴԱՆ 2011, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, ք. Մարտունի, բանասաց՝ Ոսկանյան Հերիքնազ Գուրգենի, ծնվ.՝ 1961 թ.: ԴԱՆ 2012, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, ք. Վարդենիս, բանասաց՝ Կարապետյան Վաչագան Հրանտի, ծնվ.՝ 1959 թ.: ԴԱՆ 2013, ՀՀ Շիրակի մարզ, գ. Հառիճ, բանասաց՝ Հովհաննիսյան Սամվել Ալեքսանի, ծնվ.՝ 1955 թ.:

պարան, քար, ռեզին («Պոբեդա», «16», «50», «Իրոշակ», «Ռեզին», «Քարտեզ», «Կլաս», «Պարամ», «Քարկտիկ»), մրցմամբ («Գոռս Բել») եւ այլ ձեւերով («Սոլ մակարոն», «Աղջիկփախցնոցի», «Սագեր, սագեր»)՝⁹:

Խորհրդային ուշ շրջանի խաղերում նկատելի է որոշակի «ազատության» եւ տարիքային, եւ սեռային խտրականության հարցում:

Անկախության ժամանակ հիմնականում պահպանվել են վերը նշված խաղերը, բայց դրանց մի մասը ձեռք է բերել նոր երանգավորում: Խաղերում արդեն շեշտադրվում է ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարը, ձեւավորվում են խաղային նոր եզրույթներ եւ դրանց համապատասխան բանահյուսական ասելի-ասելուկներ (հայ-թուրք դերային բաժանումները, սահմանը, քարտեզը կամ քաղաքի հատակագիծը՝ որպես պատերազմական գործընթացի կարեւորագույն հանգամանք, դրոշմ՝ որպես հաղթանակի խորհրդանիշ, նախկին победа-ին փոխարինում է հաղթանակ¹⁰ եզրույթը եւ այլն): Անկախության շրջանում տարածվեցին հետեւյալ ռազմական բնույթի խաղերը՝ «Ձնե քաղաք», «Քարֆցիկ»:

Բավական ուշագրավ է երիտասարդների խաղացանկին բնորոշ ռազմական գործողություններով հարուստ «Ձնե քաղաք»¹¹ խաղը, որը համեմատելի է «Խան-փաշա» խաղի կամ «Բերդախաղի» հետ: Ապարանում, ըստ դաշտային տվյալների, այդ խաղը, մի խումբ նախաձեռնողների գլխավորությամբ, առաջին առատ ձյան տեղալուն պես կազմակերպվում է մեծ հանդիսավորությամբ¹²:

Նախապատրաստական աշխատանքներն սկսվում են մեկ շաբաթ առաջ: Պարիսպի շինարարությունը կարող է տեւել 2—3 օր, իսկ խաղը՝ 5—12 ժամ: Զգեստների պատրաստությունը եւս հոգում են նախապես: Հագնում են հնաոճ շորեր (տեղացի չեն՝ խթոնիկ խորհրդանիշ), թիկնոցներ են գցում իրենց վրա: Յուրաքանչյուրն ունի իր անհատական հագուստը:

⁹ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2011, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, ք. Ապարան, բանասաց՝ Բագրատյան Մխիթար Աշոտի, ծնվ.՝ 1983 թ.: ԴԱՆ 2011, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, գ. Թթու ջուր, բանասաց՝ Մարգարյան Սոնա Տիգրանի, ծնվ.՝ 1985 թ.: ԴԱՆ 2011, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, ք. Ապարան, բանասաց՝ Պարույրյան Մարիամ Արարատի, ծնվ.՝ 1983 թ.: ԴԱՆ 2013, ՀՀ Շիրակի մարզ, ք. Արթիկ, բանասաց՝ Հակոբյան Վահրամ Վալդիսի, ծնվ.՝ 1978 թ.:

¹⁰ Հմմտ. հաղթանակը կյանք դարձած մահն է... հաղթողը նա է, ով ողջ է մնում՝ Օ. Ֆրեյդենբերգ, Поэтика сюжета и жанра, Семантика победы, М., 1997, с. 69—70.

¹¹ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2011, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, ք. Ապարան, բանասաց՝ Բագրատյան Մխիթար Աշոտի, ծնվ.՝ 1983 թ.:

¹² Խաղի նկարագրությունը բերում ենք ամբողջությամբ, քանի որ այս խաղը պահպանել է «խան-փաշա» թատերախաղի եւ կառուցվածքը, եւ իմաստը:

Բաժանվում են երկու խմբի. «պարսիկները» կամ «թուրքերը» դնում են քոլոզներ, իսկ «հայերը»՝ մորթե գլխարկներ: Օգտագործում են փայտյա սրեր, գինու տակառի խուփերը կիրառում են որպես վահաններ, թագերը պատրաստում են փայլաթիթեղից: Երբ խաղացողները շատ են լինում, մինչև 200 մ երկարությամբ ձնե պարիսպ է սարքվում: Պատերի բարձրությունը հասնում է մինչև 2 մ, հաստությունը՝ 30 սմ: Յուրաքանչյուր մետրը մեկ նախատեսվում է կանգնեցնել մեկ հոգի պաշտպան-զինվոր: Կառուցվում է երկու՝ ճշտությամբ իրար նման «ձնե թագավորություն», որոնց միջև ընկած տարածությունը 100—140 մետր է: Այդ տարածքը կոչվում է չեզոք գոտի: Որոշված սահմաններից բացի՝ նախատեսվում են մի հոգատարածք եւս, որին տալիս են կոլախնձառ անվանումը: Պատրաստում են ձնագնդիկներ ու վրան ջուր լցնում, որպեսզի սառույց դառնա: Այնուհետև որոշված օրը հավաքվում են Բերդի գլուխ կոչվող վայրում մոտ 50—70 հոգի երիտասարդ տղաներ ու աղջիկներ (աղջիկների մասնակցությունը խաղին ուշ շրջանի երեւույթ է): Նախապես փոքրիկ թղթերի վրա գրված են լինում բոլոր խաղացողների անունները: Դրանք լցնում են մի ամանի մեջ, հետո սկսում հանել ու բարձրաձայն կարդալ: Լցված թղթերի կեսը կարդալուն պես մի խումբ է կազմվում: Այնուհետև յուրաքանչյուր խումբ իր ներսում (աղջիկներն առանձին, տղաներն առանձին) ցեղա¹³ է գցում ու որոշում, թե ով է լինելու իր թագավորության թագուհին եւ թագավորը: Սրանից հետո գալիս է երրորդ վիճակահանության հերթը՝ երկու թագավորությունները չափ պահելով որոշում են, թե որ խումբն է հին Ապարանը, որ խումբը՝ Ստամբուլը¹⁴: Ում բաժին է ընկնում կարճ չոփը, նա էլ դառնում է ներքեւի թագավորությունը, այսինքն՝ թուրքերի թագավորությունը: Յուրաքանչյուր թագավորության տարածքի կենտրոնում դրվում է սլալա թագավորության դրոշմ, որի տակ բազմում են թագավորն ու թագուհին: Վերելի հատվածում՝ Բերդի գլխին, միշտ հայերի թագավորությունն է լինում: Հաշվի են առնում, որ հայերը միշտ էլ բարձր են եղել թուրքերից: Յուրաքանչյուր թագավորություն ունենում է իր հրամանատարը: Հայերինը կոչվում է Մխիթար Սպարապետ, թուրքերինը՝ ումն Գյուլլար (Պարսկաստանի

¹³ Ցեղան գործողություն է, որն ուղեկցվում է բանավոր ասելի-ասելուկով եւ շատ ընդունված է ժամանակակից խաղերում. բոլոր խաղացողները բացված ափերը հերթականությամբ դնում են մեկը մյուսի վրա, բարձրացնում են եւ բացականչում՝ ցեղա, ես հեղա:

¹⁴ Խմբեր կազմելիս խաղացողները հաշվի են առել հայ-պարսկական կամ հայ-թուրքական հարաբերությունները, իսկ խաղում, կարեւորելով այդ հանգամանքը, հանդես են եկել կամ ի դեմս թուրքերի, կամ ի դեմս պարսիկների:

դեպքում՝ Սալախադի): Սկսվում են բանակցություններ կռվախնձոր համարվող հողի տարածքի շուրջը.

Թուրք — էս հողերը մերն են:

Հայ — Ո՛չ, մերն են, մենք կյանքի գնով էլ պայքարելու ենք, մենք հաղթելու ենք:

Հայտարարվում է պատերազմ: Հայոց թագավորը հրամանատարին կոչ է անում հարձակվել: Այդ ժամանակ վերելից սահնակներով իջնում են դեպի ներքեի թագավորություն՝ միաժամանակ սառցե գնդիկներով հարվածելով: Բնականաբար, ներքեի թագավորությունը հնարավորություն չի ունենում ազատորեն առաջ գալու, դրա համար էլ վերելից հեշտությամբ իջնում են հայերը եւ ձնե դարպասներն ավերելով՝ մտնում են թուրքերի սահման ու առաջինը դրոշն իջեցնում, ապա՝ թագավորին «սպանում» ու թագուհուն գերի վերցնում: Թագուհուն տանում են վերելի թագավորություն ու մի կես ժամ պահելուց հետո հայհույելով¹⁵ տանում ուրիշ պետության սահման, օրինակ՝ Պարսկաստան: Խաղի մեջ ամեն ինչ թուլատրելի է: Սկսում են թագուհուն համբուրել, եթե գեղեցիկ է, ապտակել ու վիրավորել, եթե տգեղ է (հաջորդ օրը, իհարկե, ներողություն են խնդրում): Սրանից հետո միայն հաղթող թագավորությունը քանդում է սահմանը եւ միացնում իր թագավորությանը, որով եւ ավարտվում է խաղը:

Խաղի մեջ Պարսկաստանի սահմանը ոչ միայն շոշափելի տարածք է, այլեւ, ըստ էության, չեզոք՝ անորոշ, բայց խորհրդանշական մի վայր, որտեղ «դատ» է տեղի ունենում:

Ժողովրդական խաղում, ինչպես կարելի է հասկանալ պահպանված ու գրանցած նյութերից, դատելու վայրը՝ «քննարանը», պարտադիր կերպով լինում է առանձին տեղում՝ բնակության վայրից դուրս: Դատելու համար չեզոք վայրի ընտրությունն ամենեւին պատահական չէ: Այն սրբազան (սակրալ) մի տարածք է, որն իր անմատչելիությամբ ու բնակության վայրից դուրս գտնվելու տեղայնությամբ նշանագրված է:

Խաղի՝ Ապարանի տարբերակում դատում կամ փորձությունների են ենթարկում գերի ընկած թագուհուն, որ պարտված թագավորության խորհրդանիշն է, տերը կամ տիրուհին, որին դատելով՝ «սպանելով»՝ վերականգնում են կյանքի բնականոն ընթացքը: Այս խաղի մեջ իրավիճակը

¹⁵ Արտահայտությունը բերում ենք ըստ բանասացի՝ եզդիերեն. «կիրեմըն բո խոյ»:

ներկայանում է «շրջված», «թարս»¹⁶ ձևով՝ ճիշտ այնպես, ինչպես Բուն բարեկենդանի օրը՝ տեր—ստրուկ հարաբերության ժամանակ, երբ տեղի էր ունենում դիրքերի փոխանակում¹⁷, իսկ «խան-փաշաներում» փորձության է ենթարկվում առաջնորդը, ղեկավարը, բեկը, շահը, խանը՝ տերը, բայց քանի որ վերջինս չի կարող «մեռնել», անհրաժեշտ է փոխարինող, որին եւ կարելի է «սպանել»՝ սկիզբ դնելով բարի կենդանությանը: Խաղի իմաստը դատն է, նպատակը՝ մաքրվելը (Մեծ պատից առաջ՝ մինչեւ գարնանային աշխատանքների սկսվելը, ըստ ժողովրդական պատկերացումների, բոլորը պետք է հասցնեին իրենց մեղքերը գցել ուրիշի վրա ու ազատվել դրանցից՝ պահքի ընթացքում Աստծուն հաղորդակից լինելու համար): Այս, ինչպես մյուս նմանատիպ խաղերում, հարց ու պատասխանը, «դատվելու» ու «փրկագնվելու» արարողություններն ունեն խաղ—նպատակ—արդյունք—հատուցում¹⁸ քառամաս կառույցը, որը համապատասխանում է բարեկենդանյան յուրաքանչյուր փուլի ծիսական բաղադրատարրերին եւ կրում է «քավության նոխազի» գաղափարը (յուրաքանչյուր անախորժ, վատ կամ ամոթալի արարք գործած անձնավորություն պետք է պատասխանատվություն կրի՝ դատապարտվի, դատվի):

Բարեկենդանյան «խան-փաշաների» մեջ կարելի է տեսնել նաեւ մարդու ենթագիտակցական ընկալումները՝ աշխարհի կառուցվածքի մասին, առասպելական պատկերացումների եռամաս համակարգի¹⁹ շերտեր, որոնք ժողովրդական խաղում անձնավորված են. երկու հակադիր կողմ, որոնք բախվում են իրար, պարտվում եւ հաղթում (հայ—թուրք), եւ երրորդ

¹⁶ ՍՏ. ԼԻՍԻՑՅԱՆ, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը (ազգագրական ակնարկ), ՀԱԲ, 12, Երեւան, 1981, էջ 69:

¹⁷ «Ստրուկը»՝ ժողովուրդը, պայքարում էր Մարդու՝ Տիրոջ դեմ (խան, փաշա, շահ) եւ միտում հաղթանակի (սրա մասին մանրամասն տե՛ս Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, Թատերականը հայ ժողովրդական խաղերում // ԵԹԿՊԻ, Հանդես (գիտական հոդվածների ժողովածու), №6, Երեւան, 2006, էջ 17–22):

¹⁸ Ծիսական մտածողության հետ փոխկապակցված այս խաղային համակարգը համապատասխանում է Բարեկենդանի ծիսական փուլերին.

1. երթ, որի մեջ մտնում են բոլոր տեսակի խաղերը, պարերը եւ այլն,
2. պայքար (Կոսմոսի ու Քաոսի), որի նպատակը պիտի լինի կործանելը, քանդելը, իսկ արդյունքը՝ մեղավորի մահվամբ ու հարության մահվամբ այդ ամենը վերականգնելը,
3. խնջույք, որով եւ ամփոփվում է տոնը:

¹⁹ Առասպելական հնագույն պատկերացմամբ՝ աշխարհն ունի եռամաս կազմություն՝ բաղկացած երկնքից, երկրից եւ (ծիրանի) ծովից (Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ 2000 թ., էջ 9: Մ. Дьяконов, Арханческие мифы востока и запада. М., 1990, с. 54. Հմմտ. А. ДАНДЕС, О морфологии игры: исследование структуры невербального фольклора // Фольклор: семиотика и / или психоанализ: Сборник статей. М., 2003. с. 30–45).

կողմ (պատժող), որը դատում կամ փորձության է ենթարկում պարտվողին կամ մեղավորին՝ բնակության վայրից դուրս, մեկ այլ սահմանին: Այս եռամաս կազմության մասին պատկերացումների դրսևորումները կարելի է գտնել ոչ միայն հայ ժողովրդական խաղերում²⁰, այլև հեքիաթներում²¹:

Նվիրագործումն իր հերթին ենթադրում է «պատժի» փուլը (ժողովրդական խաղում՝ փորձության իմաստով), որը նույնպես ունի եռամաս համակարգ՝ անհատի վտարում հասարակությունից, սահմանային շրջան՝ մի քանի օրից մինչև մի քանի տարի տեղափոխմամբ, եւ վերադարձ՝ վերամարմնավորված²²: Խոսքը մի դեպքում տարածական եռամաս կառույցի մասին է, մյուս դեպքում՝ ժամանակային: Ժամանակային եռամաս այս կառույցն իր իմաստաբանական բոլոր հատկանիշներով պահպանվել է բարեկենդանյան բոլոր խաղերում, քանի որ, լինի շահ, դատավոր թե ծպտված անձ, իր՝ առօրյայից տարբերվող, ուրիշ աշխարհին հատուկ զգեստավորումով արդեն ենթադրում է անհատի առանձնացում հասարակությունից:

Բարեկենդանյան երկշաբաթյա շրջանն այն փորձությունների ժամանակահատվածն էր, որում խաղերի, պարերի, թատերական գործողությունների միջոցով յուրաքանչյուրը (բոլորն էլ մեղավոր են)²³ պիտի հասցնի անցնել ժամանակային եռամաս կառույցի այդ փուլերով՝ իրեն նվիրաբերելով վերին ուժերին՝ մաքրվելով, որ իրավունք ունենա մտնելու Մեծ պահլի հիսնօրյա շրջան: Բուն բարեկենդանն այս ու այն աշխարհի սահմանագիծն է, որում գործում են՝ դատում ու զոհաբերում²⁴: Սահմանային շրջանն ավարտվում է հերոսի «հարությանմբ»՝ ազդարարելով մեղավորի, «պատժվածի»՝ այն աշխարհից հետ եկածի՝ նոր կյանք, բարի կենդանություն²⁵ ստացածի վերադարձը:

«Ձնե Բաղաֆ» խաղը, բացի բարեկենդանյան «Բեռդախաղի» հետ ունեցած իր արտաքին համանման գծերից, ունի նաեւ ներքին

²⁰ Վ. ԲՈՅԱՆ, նշվ. աշխ., հտ. I, Խաղ 27, Փաշա, էջ 109 եւ այլն:

²¹ ՀԺՀ, հտ. I, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան, 1959, №39, հ. III, №9, հ. IV, №50, հ. V, № 25, հ. VI, № 12, հ. VII, № 176, հ. VIII, № 54, հ. IX, № 64, հ. XI, №16, հ. XIII, №12 եւ այլն:

²² Г. ЛЕВИНТОН, Инициация и мифы. — Мифы народов мира, т.1, М., 1987, с. 543—544.

²³ Ինչպես գրուած է, թէ՛ «Ո՛չ գոյ արդար՝ եւ ո՛չ մի». Հռովմ., Գ. 10:

²⁴ Հմմտ. Քրիստոնեության ապաշխարության խորհուրդի հետ, ըստ որի՝ մարդը փրկության արժանանալու համար պետք է ինչ-որ բան զոհի իր գործած մեղքերի դիմաց:

²⁵ Բարի կենդանությունն այն դրախտային կյանքն է, որը ժողովուրդը հասկանում է «ամառ թե ձմեռ մի կանաչ բաղ ու բախշա, անուշ հոտով սիրուն ծաղիկներ, ամեն տեղ ուրախություն, կեր ու խում, երգ ու պար, որտեղ ոչ մի՛նչ գեշություն չի անում, ուրիշի ունենալուց էլ ուրախ ա» (տե՛ս Վ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, ՀԱԻ ԱԲԱ, 4/110, №1, Թղթ. 3, Ձեռագիր, էջ 399, Գուգարքի շրջանի Մարգարովիտ գյուղի ազգագրությունը, Հանդերձյալ կյանք, էջ 374):

իմաստաբանական կապ տոնի հետ, որն ապացուցվում է ոչ միայն խաղի մեջ կերպարների գործառույթները, այլև կատարման ժամանակահատվածը քննելիս: Դաշտային ազգագրական նյութերի մեր տարբերակն իր կառուցվածքով, կերպարներով, խաղային եղանակներով ու կատարման ժամանակով նույնությունը համապատասխանում է Մատենադարանի թիվ 4184 ձեռագրում պահպանված «Բերդախաղին»²⁶: Այստեղ շատ որոշակի նկարագրված է, թե ինչպես Վարդանանց տոնի հինգշաբթի օրը Շարանենց խաչոն, հավաքելով թաղի բոլոր տղաներին, ձեն բերդ է սարքում՝ երկու մարդաչափ բարձրությամբ եւ 80—100 ոտք լայնությամբ: Հակառակորդ խմբերից մեկը հայերի բանակն է խորհրդանշում, մյուսը՝ պարսից: Այնուհետեւ «...խաչոն յարձակման նշան տալուն պէս պարսից եւ հայոց բանակաց պէս իրարու վրայ սաստիկ եւ ուժգին յարձակում կընէինք: Մի կողմանէ խնդալով, մի կողմանէ զիրար գնդակով հարուածելով: Բերդերու գնդակներ սպառելով այնչափ ձիւն իրարու երեսին եւ գլուխն կուտայինք, մինչեւ ամենք եւս ձիւնաթաթախ լինէինք: Յաղթող կողմն յաղթուողաց բերդի վերայ յարձակուելով բերդ կառնէր եւ կիսոյ չափ կը քանդէր: Յետոյ խաչոն հրաման կընէր նորէն նորոգել. ամենքս միաբանած աւերակ բերդ շինէինք, գնդակներով խորշեր լեցունելով կերթայինք տուներ: Թորուան զգեստներ չորացնելով կռուոյ շարունակութիւն յաջորդ աւուր թող տալով եւ այս էր շարունակութիւն մինչեւ Մեծի պահոց չորեքշաբթին: Մեր ձիւնակոյտ բերդեր երբեմն մինչեւ Լուսաւորչին [մուտն ի վիրապ] եւ Ծաղկազարդ առանց հալելոյ իբրեւ կոթող արտերու մէջ կը կենային...»²⁷:

«Քարեցիկը»²⁸ խաղում են միայն տղաները (10—13 տարեկան), որի նպատակը դիպուկ խփելն է: Բաժանվում են խմբերի: Եթե խաղացողները շատ են լինում, մինչեւ 5 խումբ են կազմում (այդ ժամանակ խաղն սկսվում է ժամալաքի պտույտի ուղղությամբ), եթե քիչ են, ցելա են գցում, որպեսզի իմանան, թե որ խումբն է առաջինը նշված սահմանագծից քարը նետելու դեպի նշանակետ, որն անվանում են «կոլ» (խողովակ կամ ցից): Այն ցցում են խաղադաշտի կենտրոնում՝ գետնից 20—25 սմ բարձրությամբ, որի վրա դնում են քար: Յուրաքանչյուր խումբ (հերթականությամբ) ցցից

²⁶ ՄՄ, թիվ 4184, ԵՐԵՄԻԱ ԵՊՍ. ՏԷՐ-ՍԱՐԳՍԵԱՆՅ (Տեկանց), Տոհմային չիշատակարան, գիրք Ա. եւ Բ., Վարազ, 1881, թերթ 82ա - 86ա:

²⁷ Անդ: Այս խաղի եւ Վարդանանց այլ խաղերի նկարագրությունների մասին տե՛ս նաեւ Վ. ԲՈՅԱՆ, նշվ. աշխ., հտ. I, էջ 68—71:

²⁸ Այդ խաղի տարբերակներ գրանցել ենք այլ մարզերում եւս (Արարատ, Արագածոտն):

10 մետր հեռավորությունից նետում է խմբին պատկանող քարը: Եթե ցցի վրա դրված քարին դիպչի ու վայր գցի, տվյալ խումբը մի սահմանագիծ՝ 2 մետր, առաջ կգա: Ցցից մինչև խաղացողների մոտ ընկած տարածությունը 2-ական մետր սահմանագծերով է բաժանված, իսկ ցցից հետո անմիջապես ամենաառաջինը՝ 1 մետր սահմանագծով: Ցցի վրայի քարը գցելու դեպքում, խմբի անդամները մի սահմանագիծ առաջ են գալիս:

«Կոլ» եզրույթը հարազատ չէ հայերենին եւ հեռու է թվում խորհրդանշական ատրիբուտ լինելուց: Եթե այն դիտարկենք խաղի համապատկերում, կտեսնենք, թե ինչ իմաստ ունի: Բառարաններում առկա են կոլ արմատի տարատեսակ բացատրություններ²⁹, բայց, ելնելով խաղի մեջ օգտագործվող առարկայի՝ խողովակի ձևից եւ կիրառական նշանակությունից, կարծում ենք, որ այն համապատասխանում է վիզ, պարանոց բառին: Այս դեպքում քարը տրամաբանորեն պետք է համարել գլուխ, գունդ: Խաղի մեջ խողովակը եւ քարը՝ կոլը, իմաստային առումով, կարծես, համապատասխանում են մարդու մարմնի մասերին՝ վիզ եւ գլուխ: Եւ թվում է՝ խաղի մեջ քարը ցցի վրայից գցելը համեմատական է հակառակորդին գլխատելու հետ:

Նորագույն շրջանում (1991 թ. մինչև մեր օրերը) ավանդական խաղերն աստիճանաբար մոռացության են մատնվում, չնայած դրանց մի մասը գոյատևում է, եւ քանի դեռ ավագ սերունդը հիշում է, նրանց նախաձեռնությամբ որոշ խաղեր երբեմն «բեմադրվում են», որոշներն էլ՝ ձեռք բերում «նոր կյանք՝ այլ ձևերով» եւ առաջին հերթին՝ համակարգչային խաղերում: Այս փոփոխություններին նպաստում են, իհարկե, նոր զարգացող գիտատեխնիկական հնարավորությունները, որոնք իրենց հետ բերում են արտադրողական ուժերի զարգացման նոր ձևեր:

Արդի կենցաղում փոփոխությունների, տեխնիկական նորագույն սարքավորումների համապատկերում մի բան մնացել է անփոփոխ, եւ, ինչպես ավանդականում, գործում են խաղն սկսելու գրեթե միեւնույն կանոնները՝ խմբերի բաժանվելու տարբերակները, վիճակահանության ասելիները, բայց ո՛չ ձևերը, ղեկավար ընտրելու սկզբունքը, խաղի կանոնները՝ այլ բնորոշումներով ու ձևերով, իսկ սեռային ու տարիքային բաժանումներն առավել քիչ են արտահայտված՝ կապված սեռերի հավասարության ժամանակակից ընկալումների հետ: Խաղն սկսելուց առաջ

²⁹ Կոլ՝ պարանոց: Կոլոնն առաջին նշանակությամբ գունդ է, երկրորդով՝ դիզել (տե՛ս ՀԼԲԲ, Երեւան, 2003, էջ 534):

Գունդ եզրը նշանակում է գնդաձեւ մարմին (տե՛ս ՀՐ. ԱՅԱՌՅԱՆ, ՀԱԲ, Երեւան, 1971, հտ. I):

խմբեր կազմելու արդի ձեւերից են քայլերով գործողությունները՝ ծիփ-ծիփը կամ ծիպուկը³⁰, որոնց ժամանակ խմբերի ավագները որոշակի տարածութեան մէջ կանգնում են դեմ դիմաց եւ հաջորդաբար առաջ գալիս մեկական քայլերով՝ արտասանելով՝ «ծիփ» կամ «ծիպուկ»³¹:

Այսօր երեխաների կենցաղում տարածված են խաղի հետեւյալ բանաձեւերը՝ «Ես դրսի ափնու եմ» կամ «դու դրսի ափնու ես», «դու պիտուշկ ես» կամ «Ես պիտուշկ եմ», «Ես ազատ ֆաղաֆացի եմ», «Ես՝ ճիտուկ» կամ «Ես՝ մշու» (գրսի աթոր)³²: Առաջին շորս բանաձեւերից մեկն ասում է այն խաղացողը, որը հաշվերգի կամ վիճակահանութեան կանոններից դուրս է, բոլորի հետ խաղում է եւ իրավունք ունի «ազատելու» յուրաքանչյուրին: «Ես ազատ ֆաղաֆացի եմ» արտահայտութեան ասում են եւ խաղն սկսելուն պես, ինչը նշանակում է, որ առաջին «այրվելու», «մեռնելու» դեպքում խաղից դուրս չի գալիս եւ շարունակում է խաղալ, մինչեւ հաջորդ «մեռնելը», եւ հետապնդող՝ գնդակով խաղերի ժամանակ, երբ խաղացողները տեսնելով, որ ներսի խաղացողն արդեն ընտրել է իր «գոհին», այսինքն՝ վազում է որեւէ մեկի հետեւից կամ պատրաստվում է գնդակով հարվածել որեւէ մեկին, եւ իրենք ազատ են: Իսկ «ճիտուկը» կամ «մշուն» այն խաղացողն է, որը բոլորի հետ խաղում է, սակայն «կյանք հանելու», իմա՝ «կյանք տալու» իրավունք չունի: Այսինքն՝ այդ խաղացողի համար կարեւորը ոչ թէ որեւէ խմբի անդամ լինելն է կամ կանոններով խաղալը, այլ անդադար՝ առանց «մեռնելու» կամ «այրվելու» խաղալը: Սովորաբար ճիտուկ կամ մշու դառնում են անհավասար քանակով խաղացողների դեպքում, կամ դառնում է ամենափոքր խաղացողը, որի համար դժվար է խաղալ կանոններով, կամ մեկը, որը պարզապես չի ուզում խաղալ կանոններով: Օրինակ՝ «Գործնագործ»³³ կամ «Բաղերն ու ուսուրդները» խաղալիս, երբ ճիտուկը կամ մշուն պաւ³⁴ է բռնում, «կյանքը չի տալիս» ընկերներից որեւէ մեկին, այլ շարունակում է խաղալ³⁵:

³⁰ Ծիպ-ծիպ՝ մանր, փոքր, նաեւ՝ հավերին կանչելու ձայն (տե՛ս ՀԼԲԲ, հտ. Բ., էջ 407: ԷԱԺ, Գաւառական բառարան, հ. Թ, Թիֆլիս, 1913, էջ 515):

³¹ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2011, ՀՀ Արարատի մարզ, Արտաշատի տարածաշրջան, գ. Այգեպատ, բանասաց՝ Առաքելյան Սյուզի էդիկի, ծնվ.՝ 1988 թ.:

³² Խաղի ժամանակ խաղացողների կենտ թվի դեպքում բոլորի հետ խաղացող երեխա:

³³ Խաղը կոչվում է «Горда за горда», որը ոչ թարգմանաբար, իհարկե, հայացվել է:

³⁴ Երեխաների միջավայրում «պաւ բռնել» նշանակում է փոխանցում (դեպի իրեն եկող գնդակը բռնել առանց ձեռքից զցելու՝ մինչեւ գնդակի գետնին ընկնելը):

³⁵ Հ. ԱՍԱՏՐՅԱՆ, ԴԱՆ 2012, ՀՀ Շիրակի մարզ, գ. Սառնաղբյուր, խաղը ներկայացողներ՝ Անտոնյան Ֆենյա Գարեգինի, ծնվ.՝ 2000 թ., Անտոնյան Ռաֆիկ Գարեգինի, ծնվ.՝ 2003 թ.,

Ինչպես դիտարկվեց, խաղային մշակույթը վերջին հարյուրամյակում էականորեն փոխվել է: Մենք առանձնացրինք զարգացման չորս փուլ՝

Ա. վաղ խորհրդային,

Բ. միջին խորհրդային (Երկրորդ աշխարհամարտ եւ հետպատերազմյան շրջան),

Գ. ուշ խորհրդային (1970-ականներ),

Դ. անկախության (1991-ից մինչեւ մեր օրերը):

Հստակ հետազոտությունների՝ թեեւ մոռացվել են ավանդական խաղերի շատ տարրեր, եւ խաղի կանոնները փոխվել են, դարձել ավելի պարզունակ, այնուամենայնիվ դրանք, որոշակի ձեւափոխումներով հանդերձ, կենցաղավարում են առ այսօր:

РЕЗЮМЕ

Начиная с 20-х годов прошлого века, в советском начальном этапе игры, сформированные в армянской реальности, получили социально-политическую окраску. В них начали затрагиваться такие темы, как война и бой, героизировались имена таких личностей, как В. Чапаев и В. Ленин.

В плане хронологических изменений довольно примечательными этапами являлись также Вторая мировая и послевоенный период. В играх начали затрагиваться темы войны и боев. Героизировались Сталин и Гитлер: первый — идентифицировался с силой и мужеством, второй — как военный руководитель государства противника. Появились мелочи и части оборудования — в результате новых технических средств, которые использовались в играх.

На позднем советском этапе в играх заметно некоторая «свобода» и в возрастном, и в родовом дискриминационном вопросе.

В новейшем периоде (с 1991 годов до наших дней) традиционные игры стали забываться, несмотря на то, что часть их до сих пор существует.

В последнем столетии игровая культура существенно изменилась.

Мы выделяем четыре этапа развития:

Անտոնյան Վահե Գարեգինի, ծնվ.՝ 2005 թ: ԴԱՆ 2011, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, գ. Սարուխան, Հակոբյան Սոֆի Արսենի, ծնվ.՝ 2001 թ: ԴԱՆ 2010, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, Գավառի տարածաշրջան, գ. Բատիկյան, Հարությունյան Գրիշա Զորիկի, ծնվ.՝ 2000 թ. եւ բանասաց Վարդանյան Նաիրի Ամրալի, ծնվ.՝ 1999 թ.:

1. ранний советский,
2. средний советский (Вторая мировая война и послевоенный период),
3. поздний советский (1970-е),
4. независимости (с 1991 гг. до наших дней).

Согласно исследованиям, хотя многие элементы и правила игр забылись, стали более примитивными. Тем не менее они с некоторыми преобразованиями бытуют по сей день.

SUMMARY

At the beginning of the 1920s, at the first phase of the Soviet era, the games outlined in the Armenian reality received a socio-political coloring. In the games, such themes as war and battle began to be touched upon and such individuals as V. Chapaev and V. Lenin started becoming heroes.

In terms of chronological changes, the Second World War and the post-war period were also quite remarkable stages. In the games, not only the themes of war, battles and heroization of Stalin and Hitler (identified with strength, courage and military leadership of the hostile country), but also small items of equipment appeared as a result of new technological means and used in the games began to be touched upon.

At the late stage of the Soviet era, a certain “freedom” is noticed in age and gender discrimination.

In New Period (from 1991 till nowadays), traditional games have been gradually forgotten, despite the fact that some of them still exist.

The game culture has essentially changed during the last hundred years.

We distinguish four stages of development:

1. Early Soviet period,
2. Middle Soviet period (World War II and the post-war period),
3. Late Soviet period (1970s),
4. Independence period (from 1991 to the present day).

According to studies, although many elements and rules of traditional games have been forgotten and become more primitive, they still exist with some transformations.

ԳԱՅԱՆԵ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

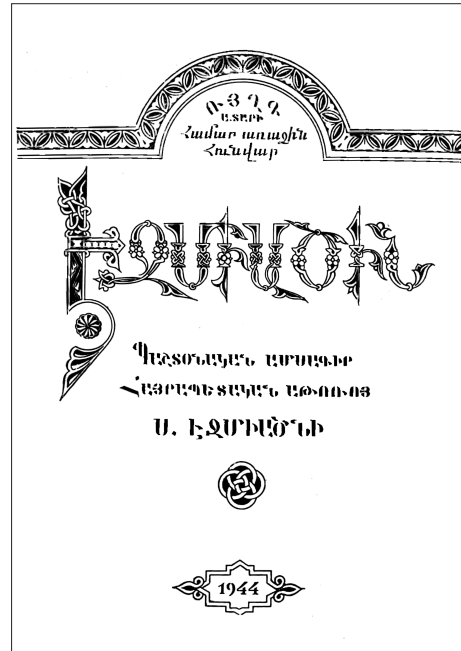
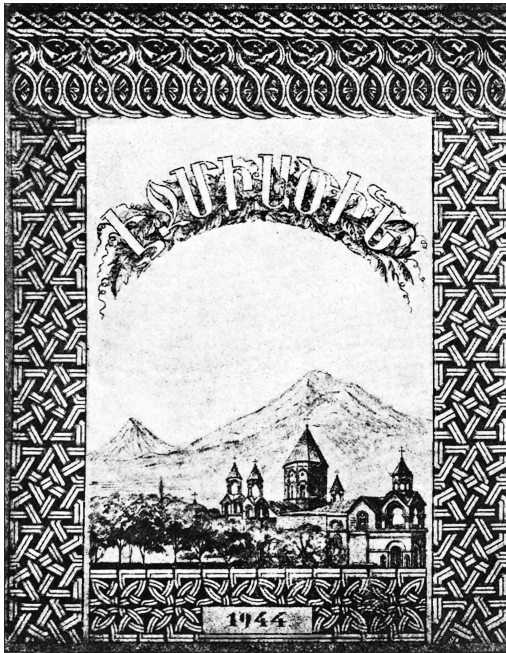
ՀՀ ԳԱՆ արվեստի ինստիտուտ

«ԷԶՄԻԱԾԻՆ» ԱՄՍԱԳՐԻ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ՁԵԽՎՈՐՈՒՄԸ (ՇԱՊԻԿՆԵՐ ԵՒ ՏԻՏՂՈՍԱԹԵՐԹԵՐ)

Սույն հոդվածը 1944 թ. հունվարից տպագրվող «Էջմիածին» կրոնագիտական եւ հայագիտական ամսագրի գեղարվեստական հարդարման ուսումնասիրություն է: Հոդվածի շրջանակում քննության են առնված ստեղծման օրվանից մինչ 1990-ականները լույս տեսած ամսագրային համարների շապկանկարներն ու տիտղոսաթերթերը: «Էջմիածին» պաշտոնական ամսագիրը, որը հրատարակման օրվանից հայագիտական ավանդույթներ ու արժեքներ հրապարակող ու լուսաբանող լուրջ հրատարակություն է, «Արարատ» ամսագրի արժանի ժառանգորդը, իր գեղարվեստական հարդարմամբ հայկական արժեքների պահպանության մասին է վկայում: Ամսագրում տարիներ շարունակ հրապարակվել են արժեքավոր հոդվածներ ու բնագրեր, այն հաջողություններ է գրանցել հայ ձեռագրագիտության, հնագիտության, հայ արվեստի պատմության եւ այլ բնագավառներում: «Էջմիածին» ամսագրում իրենց կարեւոր տեղն ունեն միջնադարյան մատենագիրների անտիպ գործերի բազմաթիվ ուսումնասիրություններ: Տարիներ շարունակ հրատարակիչները մեծ ուշադրություն են դարձրել հայ միջնադարյան հուշարձանների ուսումնասիրությանն ու հրապարակմանը:

Եւ ահա այսպիսի ամսագրի գեղարվեստական ձեւավորումը պետք է համապատասխան լիներ իր ներքին բովանդակությանը: «Էջմիածին» ամսագրի առաջին՝ 1944 թ. լույս տեսած համարի շապկանկարն ու տիտղոսաթերթը ձեւավորել է հայ անվանի նկարիչ Հակոբ Կոչոյանը¹ (նկ. 1, 2): Նրա նկարազարդած շապկանկարն օգտագործվել է 1944 թ. բոլոր համարների հարդարանքում: Հակոբ Կոչոյան արվեստագետի կայացումը

¹ «Էջմիածին» ամսագրի արխիվային նյութերում նշված է, որ 1944 թ. փետրվարի 17-ին շապիկն ու տիտղոսաթերթը զարդանկարելու համար Հակոբ Կոչոյանին վճարվել է 7652 ռուբլի: Տե՛ս Հայաստանի ազգային արխիվ (այսուհետ՝ ՀԱՆ), ֆոնդ 1143, ցուցակ 12, գործ 152, թերթ 3:



Նկ. 1, 2, 1944 (նկարագաղթումը՝ Հակոբ Կոջոյանի)

համընկել է 20-րդ դարասկզբի խռովահույզ ժամանակաշրջանի հետ, որից էլ նկարիչը ժառանգել է որոնումների իր անխոնջ ոգին: Մեծ է Կոջոյանի դերը 20-րդ դարի հայ մշակութային կյանքում: Նրա տաղանդը կերպարվեստում իր ողջ ուժով բացահայտվել է հատկապես գծանկարչության բնագավառում, ուր պատկերավոր մտածողության, ինչպես նաեւ ալյեւալ եղանակների եւ միջոցների կատարյալ տիրապետման համար Կոջոյանին կարելի է ընդունել որպես մի ամբողջ գեղարվեստական դպրոցի հիմնադիր: Նա, իր արվեստում զուգակցելով տարատեսակ ուղղություններ, ներկայացրել է իր աշխարհընկալմանը համապատասխան արտահայտչամիջոցներ: Նրա գծանկարչական ձեռագրում եւ գեղազարդային (գեկորատիվ) մտածողության վրա մեծ ազդեցություն են թողել ոսկերչությամբ հուշակված էրզրումից Ախալցխա գաղթած վարպետները՝ իրենց հարուստ փորձով²: Կոջոյանական զարդապատկերներում արտացոլված է վարպետի՝ գեղեցիկի՝ ժողովրդական պատկերացումների համադրությունը: Հենց ժողովրդական միջավայրում է ծնունդ առել արվեստագետի սերնավանդական պարզ ու նրբին ձևերի նկատմամբ:

² Հ. Կոջոյան, Ցուցահանդեսի կատալոգ (հեղինակ-կազմող՝ Իրեն Աղամյան), Երեւան, 1987:

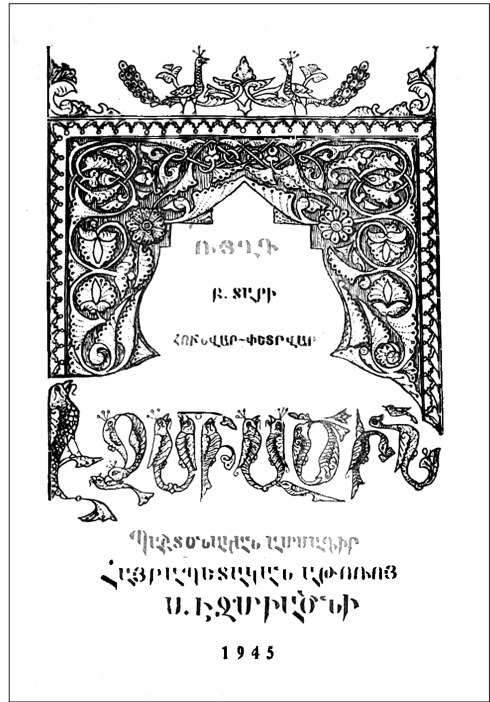
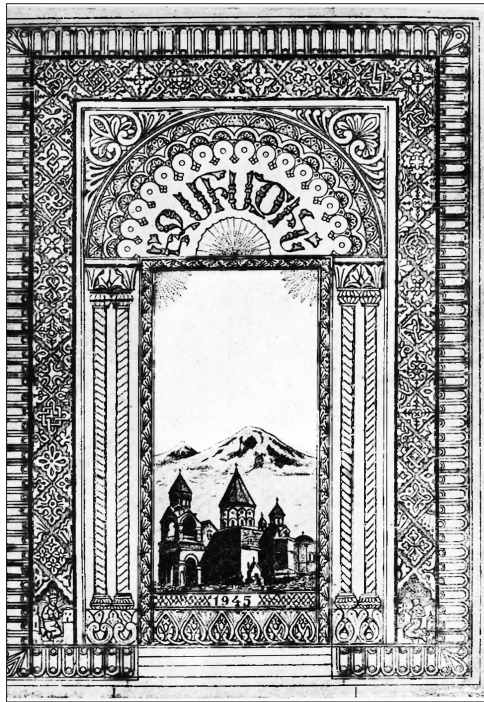
Հակոբ Կոչոյանի գրաֆիկական աշխատանքներում նկարչի դրսևորած ստեղծագործական անկաշկանդությունն ակներե է: Առանձնակի պետք է անդրադառնալ նրա գրաֆիկայի դեկորատիվությանը, որը սնվել է ոսկերչության, արեւելյան պատկերի եւ հայ արվեստի հարուստ ժառանգությամբ, մասնավորապես մանրանկարչության եւ քանդակազարդման ավանդույթներով: «Էջմիածին» ամսագրի պատկերազարդման մեջ միջնադարյան հայ գրքի ձեւավորման ոճական սկզբունքները հնչում են պարզորոշ, բայց ամենից հաճախ այդ ազդեցությունները միահյուսված են նկարչի անհատական ձեռագրին: Շապկանկարի թերթի մակերեսը հագեցած է հայկական խաչքարերին հատուկ ուղղաձիգ հորինվածքային կառուցվածքով: Գծանախշերում արտացոլվում է գծի հանդեպ նկարչի բնածին զգացողությունը: Նախազգարդ, հյուսկեն եզրագոտու մեջ ամփոփված է Մայր տաճարի համայնապատկերը՝ վերին մասում «Էջմիածին» գրությամբ: Հորինվածքն ունի խաչասալերին բնորոշ սլացիկություն: Թերեւս պատահական չէ այն հանգամանքը, որ ամսագրի կոչոյանական գեղարվեստական նկարագիրը ոգեշնչված է խաչքարի «փրկագործական» գաղափարից: Կոչոյանի կատարյալ վարպետությամբ եւ հորինվածքային ամբողջականությամբ, խաչքարային արվեստին հատուկ ճարտարապետական ձեւերով, երկրաչափականացված ցանցկեն հյուսվածքային լուծմամբ հորինվածքի ամբողջականն ու մանրամասնը ձեռք են բերում զարմանալի գեղարվեստական հավասարաթեքություն:

Շապկապատկերը, սերելով միջնադարյան ձեռագրերում խորաների եւ անվանաթերթերի նկարազարդման սկզբունքներից, ունի կոթողային կառուցվածք եւ հստակ նկարված գեղազարդային (դեկորատիվ) բնույթ: Այստեղ Հ. Կոչոյանը նախընտրել է պարզ ու հասկանալի ձեւեր: Ողջ հորինվածքի ընկալմանը նպաստում է շքեղ զարդագոտին, որը, ինչպես հայկական խաչքարերում, ընդգծում է խորհրդանշական մուտքը: Տիտղոսաթերթի ձեւավորման մեջ նկարիչը որպես ամսագրի նախադուռ՝ վերին կենտրոնական հատվածում կիրառել է պատուհանների կամարունքների՝ վաղմիջնադարյան ճարտարապետական կառույցներում հանդիպող գեղարվեստական հարդարման տեսակը, որում հիմնականում իշխում են բուսանախշերը:

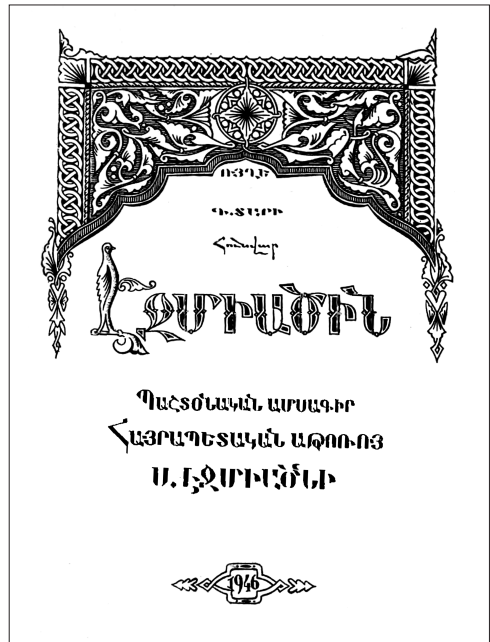
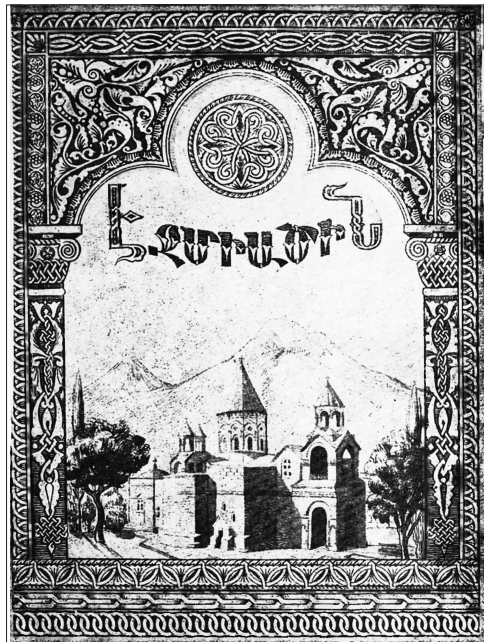
Դրվածքի հարդարանքում Հ. Կոչոյանն օգտագործել է դարերի խորքից մեզ հասած միջնադարյան զարդատառային պատկերային ձեւերը:

Բարդ հյուսվածքային ու ծաղկազարդ այս զարգատառերում ուշարժան է պարզ, բայց խորհրդանշական այն փաստը, որ այստեղ եւս, ինչպես միջնադարյան ձեռագրերում, հայկական տառերը վերածված են գեղարվեստական միավորների՝ դառնալով մեր ազգային ու հոգեւոր մշակույթի յուրատեսակ կրողը: Շապկականկարի ոճավորված տարրերը միահյուսվելով դառնում են միասնական մի զարդանկար, որում չկա սահմանազատում գլխավորի եւ երկրորդականի, հիմնագույնի եւ հիմնապատկերի միջեւ, քանզի մեկը մյուսի սահուն շարունակույթունն է: Պատկերզարդման արվեստը պահանջում է վառ երեւակայություն, ամսագրի բովանդակությանը համահունչ ճկուն լուծումներ, զուսպ ու պատշաճ մոտեցում ամսագրի նշանակությանը: Միջնադարյան ձեռագրերի կատարյալ նմուշների ձեւավորման դժվարին խնդիրն աչքի առաջ ունենալով՝ 20-րդ դարի նկարիչը դարեր տեւած ընդհատումների պատճառով կտրված էր նրանց ավանդույթներից: Հենվելով իր վարպետության եւ տաղանդի վրա՝ նկարիչն հաջողվել է շապկանկարում կյանքի կոչել եւ նոր շունչ հաղորդել մոռացված ավանդական զարդաձեւերին: Դրանցում ակնհայտ է վեհության ու կոթողայնության միջոցով հյուսված պատկերներին հաղորդված վիթխարի թափը: Ամսագրի էջերին ամբողջականություն հաղորդելու եւ այն գեղագիտական ավարտուն ստեղծագործություն դարձնելու համար նկարիչն օգտագործել է ձեւավորման բազմազան տարրեր, ստեղծել մեծ հմտությամբ ու անսպառ հնարամտությամբ գծագրված զարդանախշ տարրեր: Նկարազարդման ասպարեզում Հ. Կոչոյանն աշխատել է արտակարգ ոգեւորությամբ: Նա, 20-րդ դարի գեղագիտական պահանջներից ելնելով, ուսումնասիրել է թե՛ ձեռագիր, թե՛ տպագիր գրքարվեստի համաշխարհային փորձը³: Շապկյանների ու տիտղոսաթերթերի նկարազարդումներում երկրաչափական ու բուսական զարդապատկերները հյուսելիս, գծի, ձեւ ու հարթության կազմակերպման խնդիրները լուծելիս Հ. Կոչոյանը, դիմելով միջնադարյան ծաղկողների ու քանդակագործների ժառանգությանը, առավելապես ընթացել է ոչ թե սոսկ ընդօրինակման, այլ արվեստագիտական հմուտ ոճավորման ուղիով: Միջնադարյան վարպետների պես նա այս ամսագրի հարդարանքում ստացել է տարածաժամանակային ալիքներով ծավալվող համաշափություններ, ներդաշնակ ու նրբորեն շեշտված գեղեցիկ առարկայական տեսք:

³ Վ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Հակոբ Կոչոյան, Երեւան, 2003, էջ 184:



Նկ. 3, 4, 1945 (նկարազարդումը՝ Տարագրու Տեր-Վարդանյանի)



Նկ. 5, 6, 1946 (նկարազարդումը՝ Տարագրու Տեր-Վարդանյանի)

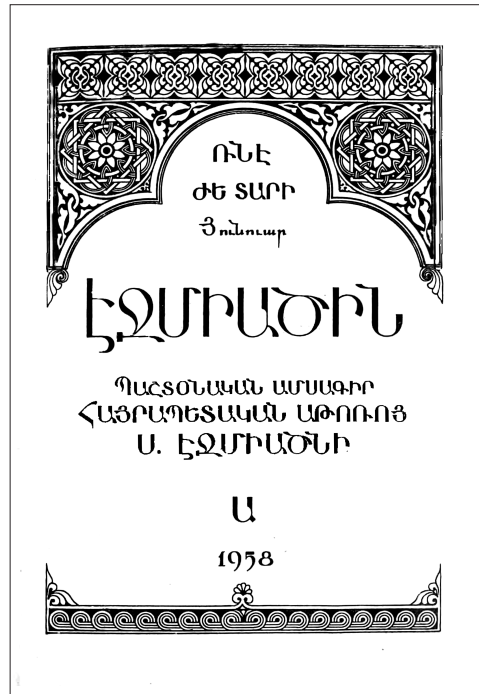
1945—1957 թթ. շապկանկարների նկարազարդումը կատարել է հայ կերպարվեստի պատմության մեջ իր ուրույն տեղն զբաղեցնող վաստակավոր նկարիչ Տարագրոս Տեր-Վարդանյանը⁴ (նկ. 3, 4, 5, 6): Նա առաջին նկարիչն է, որն առանձին սիրով թերթել է Սեւանի, Էջմիածնի եւ այլ գրադարանների հազարավոր հին գրչագրեր եւ մեծ վարպետության ընդօրինակել միջնադարյան նկարչության թանկագին մնացորդները՝ պահպանելով մանրանկարների բնորոշ գծերը⁵: Նա նաեւ հայ կերպարվեստում գծանկարային ձեւավորման լավագույն վարպետներից է: Տարագրոսն իր արվեստում եւս օգտագործել է հայկական ձեռագրերի ձեւավորման դարավոր արվեստը, այդ տեսակետից ուշագրավ են հայկական մանրանկարչական ոճով զարդարված շապկանկարն ու տիտղոսաթերթը, որոնցում կիրառվել է միջնադարյան ձեռագրերում մեծ տարածում գտած մուտքապատկերների ձեւավորման սկզբունքը: Հայկական զարդարվեստում մուտքերն ու խորաններն ամենաբարդ տարրերն են, որոնք սերտորեն կապված են ճարտարապետության հետ: Մուտքապատկերները, որոնք ընդունված է կոչել նաեւ կեսխորաններ (ըստ Ա. Մնացականյանի՝ ճիշտ չէ⁶), արտահայտում են ոչ թե մուտքի, այլ նրա վերին մասի գաղափարը: Այս խորանապատկերը, ինչպես Ավետարանագրքերում⁷, հավանաբար որպես նախադուռ է ծառայում դեպի ամսագրի մտավոր գանձերը: Փաստորեն՝ Տարագրոսն ամսագիրը դիտարկել է որպես յուրօրինակ կոթող, որի ճակատային մուտքի ձեւավորման համար նախընտրել է հնուց եկած ճարտարապետագեղարվեստական այս զարդը, որտեղ համադրված են երկրաչափական ու բուսական զարդերի տարրերը: Բավական ուշագրավ է 1945-ից ամսագիրը հարգարող շապկանկարի երկչափ մուտքապատկերի վերին ճակատամասի մեջ գծագրված «Էջմիածին» անվանումը, որը, ենթարկվելով ստորին մասում

⁴ Եզրակացությունը կատարված է՝ հիմնվելով այն փաստի վրա, որ Տարագրոսի՝ հետագա տարիների շապկանկարներում ակնհայտ է նույն պատկերագրական ոճը: 1945 թ. արխիվում բացակայում են նյութերն այս առթիվ: Տեղեկություններ կան ամսագրում Բ. Մազմանյանի եւ Հ. Խուսկյանի կատարած գրաֆիկական աշխատանքների վերաբերյալ: ՏՆ՝ ՀԱԱ, ֆ. 1143, ց. 12, գ. 152, թ. 19:

⁵ Ա. ԵՐԵՄԵԱՆ, Հայ արեստագետներ, Արեստագէտ Տարագրոս, «Քուլիս», 1951, փետրվար, 0. Ավետիսյանի արխիվից, Հայաստանի ազգային պատկերասրահ:

⁶ Ա. ՄՆԱՅԱԿԱՆՅԱՆ, Հայկական զարդարվեստ: Հիմնական մոտիվների ծագումն ու գաղափարական բովանդակությունը, Երեւան, 1955, էջ 369:

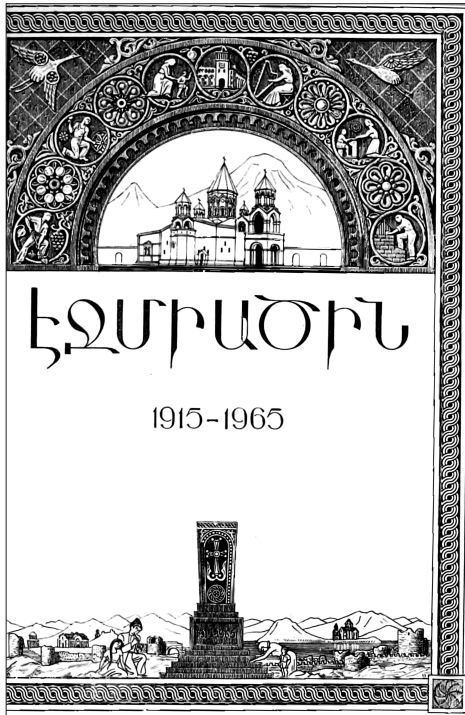
⁷ Ավետարանագիրքը սկսող խորանապատկերները դիտվում են իբրեւ «նախադրուծիւն փառազարդ եւ աստուածապայծառ մտաւոր գանձոյն»: ՏՆ՝ «Խորանների մեկնություններ» (աշխ. եւ առաջաբ.՝ Վ. Ղազարյանի), Երեւան, 1995, էջ 5:



Նկ. 7, 8, 1958 (նկարագաղթումը՝ Բաղդասար Արզումանյանի)

ոճավորված արեւապատկերի կառուցվածքին, կազմում է լուսավառ մուտքազարդ: Տիտղոսաթերթում ամսագրի անվանումն սկսվում է կենդանազարդով եւ շարունակվում բուսազարդված տառաձեւերով: Ոճավորված տառերի հորինվածքային արտահայտչամիջոցները, բարեձեւ ու գեղագիտական հատկանիշների ներդաշնակումը ներկայացնում են նկարչի նուրբ ճաշակը: Յուրօրինակ այս մուտքապատկերներում կիրառված են նաեւ իրենց գեղարվեստական ուրույն լուծումներով աչքի ընկնող հայկական ճարտարապետության այնպիսի տարրեր, ինչպիսիք են խոյակազարդ սյուները:

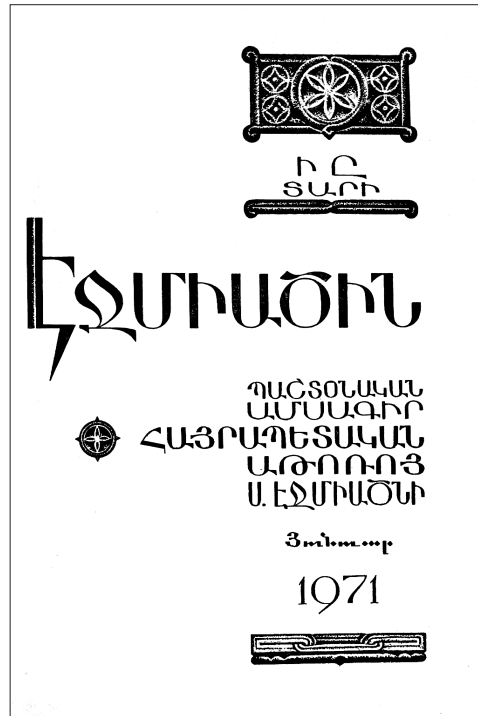
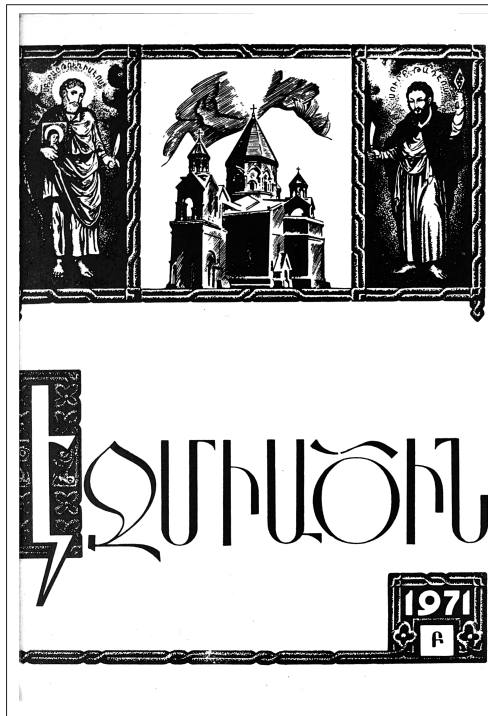
1958 թ. ամսագրի գեղարվեստական ձեւավորմամբ զբաղվել է ճարտարապետ Բաղդասար Արզումանյանը, որը համեմատաբար պարզ եզրանախշով եւ նույն մեթոդով ոճավորված ազգային յուրահատուկ նախազարդերով հարդարված մուտք է կազմակերպել (նկ. 7, 8): Հատկանշական է 1965 թ. վերջին շապկանկարը, ուր թղթի վերին հատվածում նախշերից կամարի տակ է առնված Մայր տաճարը՝ պատկերված Արարատի ներքո, իսկ կենտրոնական հատվածն



Նկ. 9, 10, 1965 (նկարագրողումը՝ Բաղդասար Արզումանյանի)

զբաղեցնում են ամսագրի անվանումն ու թվականը՝ բավական զուսպ տպագրածեւերով: Ստորին մասի հորինվածքային հատվածում ավերակների վերածված Անիի եկեղեցաշեն համայնապատկերն է՝ կենտրոնում ներկայացված հայկական խաչքարային հուշարձանին երկրպագող սգացողների կերպարներով՝ որպես Հայոց եղեռնի ողբերգության հիսնամյա հուշապատկեր (նկ. 9, 10): Բաղդասար Արզումանյանին է վերագրվում նաեւ «Էջմիածին» ամսագրի 1990-ականների համարների՝ Վազգեն Ա. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պատվերով⁸ արված գեղարվեստական ձեւավորումը, որտեղ կիրառված են նաեւ Գրիգոր Խանջյանի՝ ժամանակին կատարված պատկերամոտիվները: Ակադեմիկոս Գրիգոր Խանջյանն ամսագրի 1970–80-ականների համարների շապկանկարը կառուցել է պարզ եղանակով՝ որպես վերնամասի հարդարանք ընտրելով եռապատկեր՝ կենտրոնում Մայրավանքը՝ աջ ու ձախ հատվածներում շրջանակված Սբ. Թադեոս եւ

⁸ Վ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Նորօրյա ոսկեձեռիկը. ճարտարապետ Բաղդասար Արզումանյանի կյանքն ու ստեղծագործական վաստակը, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 51:



Նկ.11, 12, 1971 (նկարագրողումը՝ Գրիգոր Խանջյանի)

Սբ. Բարդուղիմեոս առաքյալների պատկերներով (նկ. 11, 12): Հայոց քրիստոնեական հավատքի պատմությանն ու Հայ Եկեղեցու երկու հիմնադիրներին անդրադառնալը ծառայում էր ամսագրի բովանդակությանը համահունչ գաղափարների մարմնավորմանը, այն է՝ խորհրդային տարիներին հայոց պատմության ու հավատքի հնարավորինս վերարծարծումը: Նրա արվեստն առհասարակ լուսավորված է եղել մի հիմնական գաղափարով՝ արտահայտել Հայաստանի պատմական անցյալն ու աշխարհին ներկայացնել հայկական մշակույթի ձեռավորման էությունն ու առանձնահատկությունները:

Այսպիսով՝ հոգվածի շրջանակում փորձ է կատարվել հակիրճ ներկայացնել հայ կերպարվեստի կարկառուն ներկայացուցիչների ավանդը «Էջմիածին» ամսագրի գեղարվեստական հարդարանքում: Այդ նկարչական ձեռավորումները՝ իրենց հիանալի մշակվածությամբ, արտացոլում են հայկական զարդարվեստի լավագույն նմուշների համադրությունն ու նոր ժամանակների վարպետների ավանդաբար փոխանցված վարպետությունը:

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена обзору художественного оформления обложек и титульных листов официального журнала Эчмиадзинского католикосата. Обложки и титульные листы журнала «Эчмиадзин» имели цельную развитую композиционную структуру и систему декоративного иллюстрирования по традициям средневекового рукописного наследия и зодчества Армении. В данной статье рассматриваются художественные композиции внешнего оформления журнала по авторским рисункам Акопа Коджояна, Багдасара Арзуманяна, Тарагроса Тер-Варданяна и Григора Ханджяна начиная 1944—1990 гг. В разные годы художниками была установлена система иллюстрирования, соответствующая к общему идейному содержанию журнала.

SUMMARY

The article is devoted to the analysis of the artistic design of the covers and title pages of the official magazine of the Mother See of Holy Etchmiadzin. The covers and title pages of “Etchmiadzin” monthly had an integral, developed, compositional structure and decorative illustration system according to the traditions of the medieval manuscript heritage and architecture of Armenia. This article discusses the artistic composition of the external design of the magazine based on the author’s drawings of Hakob Kojoyan, Baghdasar Arzumanyan, Taragros Ter-Vardanyan and Grigor Khanjyan from 1944 up to the 1990s. Over the years, artists have established an artistic illustration system that is consistent with the general ideological content of the magazine.



ԼԻԱՆԱ ԴԱԼԼԱՔՅԱՆ

ԿՆՈՋ ԴԵՐԻ ԸՆԿԱԼՈՒՄԸ ԱՍՈՒՄՆԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՊԱՏԿԵՐՈՒՄ (ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՀԱՄԱՌՈՏ ԱԿՆԱՐԿ)

Ամուսնությունը՝ իբրեւ հետազոտական հիմնահարց, եղել եւ մնում է ազգագրագետների, պատմաբանների, կրոնագետների, իրավաբանների, հոգեբանների եւ այլ ոլորտների մասնագետների մշտական ուշադրության տիրույթում:

Երկրագնդի վրա չեն եղել եւ չկան էթնիկ հանրույթներ, որոնք հընթացս ժամանակի՝ ձեւավորած չլինեն ամուսնության որոշակի կանոններ կամ սկզբունքներ՝ իրենց կրոնական, իրավական ու սովորույթային ավանդույթների համապատասխանությամբ: Հայտնի է, որ մի շարք ազգեր անցյալում թույլատրել են մերձավորների ամուսնություններ, իսկ որոշներն արգելել են ազգականների ամուսնությունը: Հնդկաստանում, օրինակ, ապօրինի էր համարվում ամուսնությունը անգամ միեւնույն տոհմական անունը կրող աղջկա հետ: Զինաստանում տղան չէր կարող ամուսնանալ այն աղջկա հետ, որն ուներ միեւնույն ազգանունը: Օրենքը թույլ չէր տալիս նաեւ երկու եղբայրների ամուսնությունը երկու քույրերի հետ, ինչպես նաեւ այրիացած տղամարդը չէր կարող իր որդուն ամուսնացնել այն այրի կնոջ դստեր հետ, որի հետ ինքն էր ուզում ամուսնանալ¹:

Շառլ Լետորնոն², անդրադառնալով նախնական հասարակություններում տիրող անկանոն ու ազատ սեռական հարաբերություններին, նշում է, որ նման անասնաբարո կապերի պայմաններում կանանց կյանքն ու ազատությունը հազիվ թե պաշտպանված լինեին³: Լ. Մորգանը⁴ եւս նշում

¹ Տե՛ս Ա. ԵՊՍ. ՍԵՐԱԿԵԱՆ, Ամուսնական խնդիրներ, գիրք առաջին, Մոսկուա, 1891, էջ 15–16:

² Ֆրանսիացի ազգագրագետ, հասարակագետ, Փարիզի մարդաբանական դպրոցի պրոֆեսոր. հեղինակել է բազմաթիվ աշխատություններ՝ հասարակության զարգացման եւ մարդկային մշակույթի պատմության վերաբերյալ: Ազգագրական եւ ոչ թե պատմական նյութի միջոցով է Շառլ Լետորնոն շարադրել մարդկային հասարակության զարգացման պատմությունը. տե՛ս «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона», т. 17а, СПб, 1896, էջ 609:

³ Շ. ԼԵՏՈՐՆՈ, Մարդաբանություն. Ամուսնութեան զարգացումը, Աձ, գիրք Ա., Շուշի, 1896, էջ 61:

⁴ Լյուիս Հենրի Մորգան (1818–1881 թթ.). ամերիկացի գիտնական, ազգագրագետ, հնագետ. ուսումնասիրելով ամերիկյան հնդկացիների կենցաղը՝ հավաքեց նախնադարյան

է, որ յուրաքանչյուր ցեղում եղել են ոչ մի սահման չճանաչող սեռական հարաբերություններ⁵: Եւ այն հանգամանքը, որ կինը պատկանում էր տարբեր տղամարդկանց, խիստ ոտնահարում էր նրա արժանապատվությունը: Այդ իսկ պատճառով, ըստ էնգելսի, բազմամուսնությունից անցումը մենամուսնության իրականացվել է գլխավորապես կանանց շնորհիվ: Նրանք ստեղծված իրավիճակից փրկության ելք էին փնտրում՝ փորձելով ձեռք բերել երկարատեւ ամուսնության իրավունք միայն մի տղամարդու հետ⁶:

Այս տեսակետին համամիտ է նաեւ Լետոռնոն, որ մենամուսնության առաջացումը համարում է պատմական զարգացմամբ թելադրված անհրաժեշտություն: Հնարավոր պատճառներից մեկը նա համարում է կանանց սակավաթիվ լինելը, իսկ մյուսը՝ կանանց մեջ առաջացած մրցակցությունն ու հակամարտությունը: Բայց ամենագլխավոր պատճառն այն էր, որ ընտանիքի կարեւորագույն առաքելությունը՝ որդեծնությունը, ավելի կանոնավոր եւ ավելի ճիշտ էր կատարվում միակնության պայմաններում: Սակայն բազմակնությունից անցումը միակնության, ըստ ամենայնի, արագ տեղի չի ունեցել: Բավականին երկար ժամանակ միակնությունն օրինավոր կեղծիք էր ամուսնու համար: Գրեթե ամեն տեղ նրան թույլատրված էր, օրինավոր կնոջը զուգահեռ, հարձեր պահել: Լետոռնոն նաեւ նշում է, որ արիական ցեղերի կյանքում մենամուսնությունն առավել հեշտ հաստատվեց, սակայն սկզբնական շրջանում նրանց տղամարդկանց շատ թույլ կերպով էր արգելվում դրժել ամուսնական դաշինքը⁷: Այստեղ պետք է նկատել, որ «բազմակնությունն օտար է եղել հին հայոց համար»⁸, իսկ եթե նման երեւույթ անգամ եղել է, ապա «եղել է [լոկ] իբրեւ մի առանձին արտօնութիւն թագաւորների, իշխանների եւ առհասարակ մեծատունների համար»⁹:

Նախնադարյան հասարակարգում, ընտանիքի մեջ տիրող աշխատանքի բաժանման համաձայն, տղամարդուն էին բաժին ընկնում սննդի

հասարակության վերաբերյալ հսկա փաստական նյութ: Մորգանն առաջիններից մեկը պարզեց, որ ընտանիքը պատմական երեւույթ է, որը զարգանում է հասարակության առաջադիմությանը զուգընթաց. տե՛ս «Փիլիսոփայական բառարան», Երեւան, 1975, էջ 298:

⁵ Ֆ. էնգելս, Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության եւ պետության ծագումը, Երեւան, 1965, էջ 38:

⁶ Անդ, էջ 70:

⁷ Շ. ԼեՏՈՐՆՕ, նշւ. աշխ., էջ 117:

⁸ «Հայկական ընտանիք (գրվագներ ավանդույթի եւ ավանդության)», Երեւան, 2018, էջ 20:

⁹ ՎԱՀԱՆ ՎՐԴ. ԲԱՍՏԱՄԵԱՆՅՈՒՆ, Կանոնադիտական երկեր, Ս. էջմիածին, 2015, էջ 255:

հայթայթումը եւ դրա համար անհրաժեշտ աշխատանքային գործիքների ստեղծումը, հետեւաբար նաեւ՝ դրանց սեփականության իրավունքը: Բաժանության դեպքում նա իրեն էր վերցնում այդ ամենը, իսկ կնոջը մնում էին տնային, անկողնային պարագաներն ու սպասքը¹⁰:

Ամուսնական հարաբերությունների զարգացմանը զուգընթաց նկատվում էր կնոջ որոշակի իրավունքների ձեռքբերում, նրա դերի բարձրացում, այնքան, որ ընտանիքում ավագագույն «կինը, իսկ ավելի ճիշտ՝ մայրը, հորից կամ նահապետից ոչ պակաս կարեւոր դիրք էր զբաղեցնում»¹¹: Կամ, օրինակ, միջնադարում արդեն իշխանական կանայք հավասար իրավունքով սկսում են կրել պատրոն¹² կամ պարոն կոչումները: Դա շատ ուշագրավ երեւոյթ է նաեւ հայ ավատատիրական իրավունքի բնագավառում, ուր բնորոշվում է կնոջ ընկերային-հասարակական, իրավական դրույթունը¹³: Այն հանգամանքը, որ կանանց անվանել են պարոն, վկայում է, որ կանայք օժտված էին լիակատար տնօրինության իրավունքով: Այսպիսի իրավունքով նրանք տնօրինում էին, օրինակ, ամուսնու տուն բերած իրենց օժիտը:

Ներկայիս մարդկության հեռավոր նախնիները դարերի ընթացքում քայլ առ քայլ հեռացել են վայրենի կամ կիսավայրենի ապրելաձեւից՝ հասնելով քաղաքակիրթ կենցաղավարության, ինչի արդյունքում ամուսնությունը եւ ընտանիքը ձեռք են բերել իրենց որոշակի ձեւն ու արժեքը: Այսպիսի զարգացումների շնորհիվ կինը ձեռք է բերել իր հարգանքն ու արտոնությունները թե՛ կենցաղային, թե՛ հասարակական հարաբերություններում: Այս ամենին զուգընթաց՝ օրենքները եւս նպաստել են կնոջ դերի հաստատմանն ու ամրապնդմանը՝ սահմանելով վերջինիս կանացի եւ մայրական իրավունքները:

Պատմական այդ գործընթացները չէին կարող շրջանցել նաեւ Հայաստանը:

Ընդունված է, որ նախաքրիստոնեական Հայաստանում ամուսնությունը հիմնված է եղել ազատ ու անմիջական փոխհարաբերությունների վրա: Հեթանոսական կարգերը ազատ ընտրության հնարավորություն

¹⁰ Ֆ. ԷՆԳԵԼՍ, նշվ., աշխ., էջ 72:

¹¹ «Հայկական ընտանիք», էջ 25:

¹² Միջնադարյան իշխանական մի աստիճան, ֆրանս.՝ patron՝ «պատրիկ, պաշտպան, պետ», ծագում է լատիներեն patronus հոմանիշից. տե՛ս ՀՐ. ԱՃԱՌԵԱՆ, Հայերէն արմատական բառարան, հտ. Դ., Երեւան, 1979, էջ 54:

¹³ Խ. ՍԱՄՈՒԵԼՅԱՆ, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հտ. 1, Երեւան, 1939, էջ 246:

են տվել երիտասարդ զույգերին¹⁴: Քրիստոնեության ներթափանցումից հետո ամուսնական հարաբերություններում կանոնական կերպով որոշակի կարգեր սահմանվեցին: Ժամանակի ընթացքում (ընդհուպ մինչև Ի. դարը) այդ կանոնները կատարելագործվեցին՝ ըստ անհրաժեշտության խստացվելով կամ մեղմացվելով, արգելվեցին, ասենք, մերձավոր ազգակիցների ամուսնությունն ու բազմակնությունը, ինչպես եւ այլ խոտելի երեւոյթներ¹⁵:

Ուշագրավ է, օրինակ, որ ինչպես Արեւելքի շատ երկրներում, այնպես եւ Հայաստանում տարածված էր մանկահասակ աղջիկների նշանադրությունը: Մանուկ հասակում աղջիկներին նշանելու ավանդույթից բացի՝ կար նաեւ օրորոցախազի սովորույթը, որը նորածիններին նշանադրելու եւ հասունանալիս պսակելու կարգ էր¹⁶: Սա որոշակի առումով ցույց է տալիս, որ հայոց մեջ ամուսնությունը կատարվել է ավանդական դրվածքով: Ազատ ընտրության իրավունքը ձեւական բնույթ էր կրում, քանի որ իրականում ամեն ինչ որոշում էին գերդաստանի ավագները: Ընտրության հնարավորությունը տղաների հարցում համեմատաբար ավելի մեղմ էր, սակայն ամուսնության վերաբերյալ վերջնական վճիռը երիտասարդների ծնողներին էր վերապահված: Առանձնապես մեծ էր հոր իրավունքը, որ կարող էր մերժել զավակների նախապատվությունները¹⁷: Այս կապակցությամբ դիտելի է, որ հայ իրականության մեջ գերակայել է ընտանիքի հայրիշխանական¹⁸ ձեւը¹⁹: Ազգագրական ուսումնասիրություն-

¹⁴ Վ. ԲԳՈՅԱՆ, Հայ ազգագրություն, Համառոտ ուրվագիծ, Երեւան, 1974, էջ 119:

¹⁵ Տե՛ս, օրինակ, «Կանոնագիրք հայոցի» (հտ. Ա., Երեւան, 1964) ԶԶԲ. (ԶԶԴ.), ՌԴ. (ԶԶԶ.), ՌԿԳ. (ՌԾԵ.), ՌԿԶ. (ՌԾԼ.) եւն կանոնները. հմտ. Մ. ԳԱՆՍՅԱՆ, Ռ. ՕՆՆՋԱՆՅԱՆ, Թ. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, Գ. ՀԱԿՈՅԱՆ, Արդի հայ ընտանիքը փոխակերպվող հասարակությունում, Երեւան, 2017, էջ 11:

¹⁶ Վ. ԲԳՈՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 138:

¹⁷ Անդ:

¹⁸ Ընտանիքի կամ գերդաստանի նահապետը (ղեկավար, տանտեր, տան գլուխ, տան մեծ եւ այլն) ավագ տղամարդն էր: Նրա ձեռքում էր կենտրոնացած ընտանիքի բյուջեն: Նա միանձնյա կարող էր տնօրինել ոչ միայն ընտանիքի ողջ ունեցվածքը, այլեւ ընտանիքի անդամների ճակատագրերը: Տեսականորեն նա օժտված էր անսահմանափակ իրավունքներով եւ իշխանությամբ: Նրա մահից հետո, ավագության կարգով, պարտականություններն անցնում էին մեծ որդուն: Բայց սրա հետ միասին շատ կարեւոր էր նաեւ մեծ մոր հանգամանքը: Լալայանի բնորոշմամբ՝ «...գերդաստանի ներքին կառավարությունը գտնուում է տատի կամ մոր ձեռքին» (Նահապետական գերդաստան. «Ազգագրական հանդէս», Ժ., էջ 120), եւ ընդունված է, որ նա էր ներտնային գործերի ղեկավարը եւ մեծ հեղինակություն էր վայելում. տես Մ. ԳԱՆՍՅԱՆ..., նշվ. աշխ., էջ 17–18:

¹⁹ Կան տեսակետներ, որ մարդկային հասարակության հիմքը հայրիշխանական ընտանիքն է, որի հետեւորդներն առհասարակ մերժում են մայրիշխանության գոյությունը

ները ցույց են տալիս, որ ընդհուպ մինչեւ Ի. հարյուրամյակի սկզբները ընտանիքում կանանց իրավունքները որոշակիորեն սահմանափակված էին²⁰, բայց ոչ երբեք՝ նսեմացված: Իրականում այդ սահմանափակումները պայմանավորված էին ավանդական կանոններով, որոնք, ըստ էության, տվյալ ժամանակի սովորույթների համապատկերում հարգանքի դրսևորման ձևեր էին: Այս առումով խոսքը վերաբերում է նաև չխոսկանությունը, անունով միմյանց ուղղակի չդիմելու սովորույթին եւ այլն:

Որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով՝ ամուսնության ամենատարածված ձևերից է եղել հարսնացուի առեւանգումը²¹: Եւ բնավ զարմանալի չէ, որ այդ երեւույթին հակադրվում է Բարսեղ Մեծի 22-րդ կանոնը, ըստ որի՝ առեւանգած կանանց հետ ապրողները կամ նշանված աղջիկներ փախցնողները ապաշխարանքի կարժանանան լոկ այն ժամանակ, երբ թույլ տան, որ կանայք ազատ ընտրություն կատարեն՝ նախապես նշանվածի հետ միավորվելու կամ իրենց հետ մնալու հարցում: Եթե առեւանգված աղջիկը նշանված չէ, եւ աղջկան հետ դարձնելուց հետո ծնողները համաձայնեն, առեւանգողը կարող է ամուսնանալ նրա հետ: Առեւանգողը կամ բռնություն մղողը անառականների պատժին է ենթարկվում, այսինքն՝ 4 տարվա ապաշխարանքի²²:

Հովհան Մանդակունին չի հանդուրժում բազմակնության դեպքերը, որ, հավանաբար, իր օրոք գոյատևում էին. մի կին, մի ամուսին՝ այս է նրա սկզբունքը: Ընդ որում՝ ամուսինը պետք է համարվի կնոջ գլուխը, նրա փառքը եւ օրենքը: Նա քարոզում է հավատարմություն ամուսինների միջև:

որեւէ ժամանակաշրջանում: Բայց կան նաև շատ հետազոտողներ, որ ընդունում են մայրիշխանության պատմական փուլը. տես Մ. КОСВЕН, Матриархат, М., 1948, էջ 4:

²⁰ Հայ տղամարդն օտարների եւ նույնիսկ տեղիների ներկայությամբ թույլ չի տվել, որ կինը խոսի: Ընտանիքի արական եւ իգական սեռի ներկայացուցիչները հաց ճաշակել են առանձնաբար: Գավառական ընտանիքներում կնոջը հայհույելն ու ծեծելը երբեմն «տղամարդկություն» եւ «քաջություն» է համարվել: Տան փոքր հարսի նկատմամբ, բացի իր ամուսնուց, իշխանություն ունեին նաև սկեսրայրը, սկեսուրը, մեծ տեղերը եւ տեգորկանայք: Եթե տանը կար նույնիսկ տասը տարեկան տեգոր, ընտանիքի հարսը պարտավոր էր հարսնություն անել նաև նրա առաջ. տես Ն. ԼԱՆՅԵԱՆ, Զաւախք, ԱՂ, Գիրք Ա., էջ 232:

²¹ Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Աղձնիքահայերի ամուսնահարսանեկան սովորույթներն ու ծեսերը, Երեւան, 2007, էջ 20:

²² Ն. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, Ա. գիրք, էջ 210: Բարսեղ Մեծի այս կանոնը փոքր-ինչ մեղմ մոտեցում է ցուցաբերում տվյալ իրավիճակին՝ տալով ընտրության հնարավորություն, իսկ Անկյուրայի ժողովի 11-րդ կանոնում շատ խիստ անդրադարձ է կատարվում աղջիկներ առեւանգելու հարցին: Կանոնը պարտադրում է, որ նշանված աղջիկները պետք է գնան առաջին նշանածին, թեկուզ առեւանգողի կողմից լվման ենթարկված լինեն. տես Ն. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ, նշւ. աշխ. էջ 165:

Կնոջն ատելը Մանդակունին համարում է անձնասպանություն: Ընդունելով, որ կինը բացարձակ իրավագույրկ չի կարող լինել, նա զգուշացնում է, որ ամուսնու թշնամական վերաբերմունքը հակակրանք է առաջացնում, հետեւաբար առաջարկում է տղամարդու իրավունքներն ի չարս չգործածել²³:

Գրիգոր Տաթեւացին կնոջը համարում է տղամարդու կես եւ կենակից, իսկ օտար կնոջ հետ կենակցությունը համարում է պղծություն. «Օտար կինն՝ ոչ է կէս մարմնոյ նորա եւ ոչ կցորդի կենաց նրա, վասն այն ոչ է Լաւալ»²⁴:

Աստվածաշունչը խիստ է անդրադառնում օրինական ամուսնությունից դուրս ցանկացած հարաբերությանը. «Բայց վասն պոռնկութեան, իւրաքանչիւրոք զիւր կին կալցի, եւ իւրաքանչիւրոք կին՝ զիւր այր կալցի: Կնոջ՝ այր իւր, զպարտն հատուցէ. նոյնպէս եւ կինն՝ առն իւրում: Զի կին՝ մարմնոյ իւրում ոչ իշխէ, այլ այրն. նոյնպէս եւ այրն՝ իւրում մարմնոյ ոչ իշխէ, այլ կինն: Մի՛ զրկէք զմիմեանս: Բայց եթէ ինչ ի միաբանութենէ առ ժամանակ մի, զի ուխտիցն պարապիցէք, եւ դարձեալ ի նոյն դարձչիք. զի մի փորձեսցէ զձեզ սատանայ վասն անխառնութեանն ձերոյ» (Ա. Կորնթ. է. 2–5):

Պողոս առաքյալը եփեսացիներին ուղղված թղթում գրում է. «Այլ եւ դուք նոյնպէս մի ըստ միոջէ. զի իւրաքանչիւրոք զիւր կին՝ այնպէս սիրեսցէ՝ իբրեւ զիւր անձն. եւ կին երկնչիցի յառնէ իւրմէ» (Եփես. Ե. 33): Հետեւաբար ամուսինը պարտավոր է կնոջը սիրել «իբրեւ զիւր անձն», իսկ կնոջ կապակցությամբ հիշված է «երկնչել» բառը, որ պետք է հասկանանք Հայկազյանի՝ «ակն ածել, պատկառել»²⁵ իմաստներով, այսինքն՝ ամուսնու հանդեպ հարգանքի ու ակնածանքի: Ուստի Պողոս առաքյալը «երկյուղ» բառով ցանկանում է մատնանշել այն նվիրվածությունը, խոնարհությունն ու հնազանդությունը, որ կինը պարտավոր է պահել իր ընտանիքում: Այդ հնազանդությունը, փաստորեն, ընտանեկան ճշմարիտ սիրո արտահայտումն է, որը վերապահված է կնոջը: Իզուր չէ, որ կնոջ մեջ ի սկզբանե գրվում էր համբերող լինելու հատկանիշը: Սրան էր միտված, օրինակ, այն հանգամանքը, որ աղջիկ երեխա լույս աշխարհ բերելով՝ մայրը նրան կարող էր առաջին օրն ընդհանրապես կաթ չտալ՝ համբերատարություն սերմանելու նպատակով²⁶: Իրավիճակը նույնը չէր տղայի դեպքում: Սեռային այս տարբերակումը՝ «բարձր» կամ «ցածր» լինելու ընկալումները, մի տեսակ

²³ Վ. ԲԴՈՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 119:

²⁴ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Ամարան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 123:

²⁵ ՏԵՆ ՆՆՔ, հտ. Ա.:

²⁶ Ե. ԼԱՆՑԵԱՆ, Զաւախք, էջ 268:

աններդաշնակություն են ստեղծում կնոջ եւ տղամարդու միջեւ եղած հարաբերություններում: Տղամարդու հետ մրցակցությունը ոչ միայն չի զարգարում կնոջը, այլ խախտում է նրանց միջեւ եղած սերն ու խաղաղությունը²⁷: Կինն ու տղամարդն ընդամենը տարբեր են իրենց դերերով: Հենց այս տարբերության ու փոխլրացման մեջ է իրականանում եւ կատարելության հասնում կնոջ ու տղամարդու միությունը: Ամուսնական հարաբերություններում սեռային տարբերությունները որեւէ ստորադասություն կամ գերադասություն չեն ենթադրում: Եթե կինն իր հոգում կրում է աստվածային շնորհները, ապա նա ուշադիր կլինի իր խոսքերին, կլինի խոնարհ ու հնազանդ, միեւնույն ժամանակ իրեն կզգա ոչ թե որպես ստրուկ, այլ իր ամուսնու օգնական եւ ուղեկից²⁸: Ահա սա է ամուսնական կյանքում կնոջ դերի վերաբերյալ քրիստոնեական ճշմարիտ ընկալումը:

Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ամենամեծ արժանիքներից է այն, որ հազարամյակներով անսասան են պահվել ու պահպանվել հայոց վաղնջական ընտանեկան ավանդույթը, նահապետական սրբությունն ու կարգը: Եւ այդ ամենը հնարավոր դարձավ այն բանի շնորհիվ, որ Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո ամուսնական, ընտանեկան հարաբերությունների կարգավորումն ամբողջապես անցավ Եկեղեցու իրավասության ներքո²⁹: Ինչպես նկատում է Վահան վարդապետ Բաստամյանցը, «...մեր պետությունը Եկեղեցուն էր թողած առհասարակ ամուսնութեան վերաբերեալ օրէնսդրութիւնը... ներկայ հարցի մասին եկեղեցական կանոնը ունէր պետական օրէնքի զօրութիւն»³⁰: Նույնիսկ պետականության կորստից հետո ընտանեկան հարաբերությունների ձեւավորման եւ կարգավորման հարցերում օտար նվաճողները ճանաչում էին Հայ Եկեղեցու օրենքների գերակայությունը եւ ամուսնական ու ամուսնալուծական գործերի կարգադրությունը թողնում էին Հայ Եկեղեցուն ու եկեղեցական վարչությանը³¹: Իսկ Հայ Առաքելական Եկեղեցին պատմության ողջ ընթացքում մշտապես ձգտել է կարգավորել եւ լրամշակել ամուսնական հարաբերությունների վերաբերյալ կանոնները, որոնք բխել են ոչ թե տղամարդկանց կամ կանանց՝ որեւէ մեկ կողմի շահերից, այլ ծառայել են ամուր եւ ազգային ընտանիք ստեղծելու գերակա նպատակին:

²⁷ *Տէն Յալ* Կատ, Мужчина и женщина, Архетипы египетской мифологии, С.-П., 2014, էջ 31:

²⁸ Գ. ԳԵՒՈՐԳՅԱՆ, *Կինը նոր ուխտի եկեղեցում*, Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 185:

²⁹ Տէն «Հայկական ընտանիք», էջ 28:

³⁰ ՎԱՀԱՆ ՎՐԻ. ԲԱՍՏԱՄԵԱՆՑ, ՆՇԻ. ԱՇԽ., էջ 250:

³¹ «Հայկական ընտանիք», էջ 28:

РЕЗЮМЕ

В статье обобщены изменения роли женщин в контексте семейно-брачных отношений. Изначально, в брачных отношениях женщины занимали довольно низкую позицию. В языческую эпоху господствовало многоженство. Однако после принятия христианства ситуация полностью изменилась.

Армянская Апостольская Церковь своими канонами и нравственными поучениями всегда способствовала укреплению роли женщин в армянских семейно-брачных отношениях. В Библии, в частности в посланиях апостола Павла, четко подчеркнуто отношение к женщинам. Святое Писание осуждает любые внебрачные половые отношения.

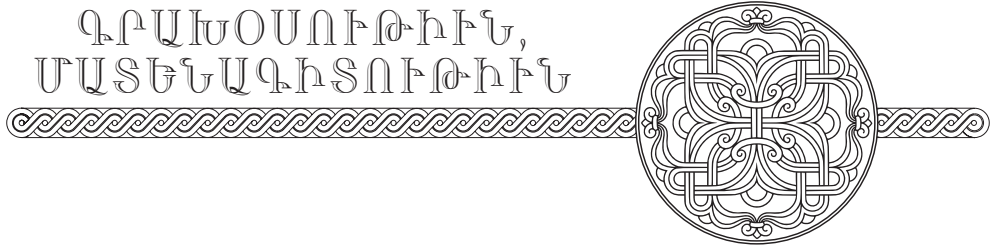
Таким образом, можно утверждать, что по мере развития брачного законодательства, роль женщины в армянских семейно-брачных отношениях подверглась новому, христианскому осмыслению.

SUMMARY

The article summarizes the changes in the role of women in the context of marital relations. It is well-known that initially women held a rather low position in marriage. In pagan times, polygamy was a widespread phenomenon. However, after the adoption of Christianity the situation completely changed.

The Armenian Apostolic Church, with her canons and moral teachings, has always contributed to strengthening the role of women in the Armenians' marital relations. In the Bible, in particular in the epistles of Apostle Paul, attitudes toward women are clearly emphasized. The Holy Scripture condemns any extramarital relationship.

Thus, it can be stated that with the development of marriage legislation, especially with the penetration of Christian values, the role of women in the Armenians' marital relations was reassessed.



ԵՐԳԻՇԱՆՔ՝ ՉՆԱՅԱԾ ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԱՅԵՂ «ԳԼԱՎԼԻՏԻ» ԳՈՅՈՒԹՅԱՆ ԿԱՄ ՅԱԿԱՌԱԿ ԴՐԱ

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ լույս է տեսել պատմագիտության թեկնածուներ Համո Սուքիասյանի եւ Նարինե Երանոսյանի գիրքը՝ «Խորհրդային Հայաստանի երգիծական մամուլը 1920-ական թվականներին («Շեշտ», «Զուռնա», «Կարմիր մոծակ»)», Երեւան, «էդիտ պրինտ» հրատ., 2018, 136 էջ: Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՄՍ նախարարության՝ Գիտության կոմիտեի ֆինանսավորմամբ:

Կարծում ենք՝ չափազանցություն չի լինի, եթե պնդենք, որ երգիծանքը գրական ամենաբարդ սեռերից է, ուր շատ երերուն, նուրբ ու զգայուն է ճաշակի ու անճաշակության, չափավորի ու չափն անցածի, հանդուրժելիի եւ անթույլատրելիի սահմանը: Դեռեւս նախանցյալ հարյուրամյակում արեւմտահայ մտավորականները երգիծանքը շատ դիպուկ կերպով համեմատում էին բաղձալի դպրոցի հետ, որի դուռը փափագողներից քչերն են համարձակվում, սակավներն են հաջողում բանալ ու ներս մտնել, մինչդեռ, որքան հեշտ է այնտեղից դուրս վռնդվելը¹:

Խորհրդային՝ միաբեւեռ, գրեթե զորանոցային երկրում կրկնակի դժվար էր այդ ասպարեզը, ինչպես ներկայացվող աշխատության հեղինակներն են վկայում. «...երգիծական բնույթի պարբերական հրատարակելու համար մեծ համբերություն եւ համարձակություն էր պահանջվում» (էջ 18): Ընդ սմին. «Որոշ բուլշեւիկ գործիչներ պնդում էին, որ խորհրդային իրականության մեջ երգիծանքն անհրաժեշտություն չէ եւ գոյության իրավունք չունի» (էջ 20): Լենինը, օրինակ, խնդիր էր դնում երգիծանքն իջեցնել կենցաղային, ամենօրյա հոգսերի մակարդակի, որ բնակչության ուշադրությունը շեղվի, որպեսզի ընթերցողը չսեւեռվի քաղաքական լուրջ հիմնախնդիրների վրա (էջ 22):

¹ Գ. ՄԱԳՈՅԱՆ, Հակոբ Պարոնյան, Երեւան, 1960, էջ 190:

Այսպես՝ հրատարակության թույլտվությունը շնորհում էր «Հայգլավ-լիտը»՝ ՀԿ(բ)Կ կենտկոմի հետ համաձայնեցնելուց հետո, եւ աչալուրջ գրաքննիչի մամլիչն այնքան խիստ էր, որ ցանկության դեպքում, անգամ միանգամայն ճերմակ թղթի վրա, կարելի էր «հակախորհրդային քարոզչության նշաններ» հայտնաբերել եւ «չարակամությամբ խորհրդային կյանքի առանձին կողմերը ծաղրող» հանգամանքներ նկատել: Եթե հավելենք նաեւ նյութական բազում, լուրջ դժվարությունները, որոնք կրնակալու ուղեկցում էին պարբերականների խմբագրակազմերին, ապա պատկերը կամբողջանա. Ի. հարյուրամյակի 20-ականներին արվել է ժամանակի համար գրեթե անհնարինը: Աշխատության հեղինակների դիտարկումով հարաբերականորեն բարվոք են եղել ՏՆՔ (ՀՅՍՀ) տարիները (1923—1926 թթ.), երբ տնտեսական գործունեության որոշակի ազատություններ տրվեցին:

Այն, որ բոլշևիկները սարսափում էին երգիծական ժանրից, վեր է կասկածից, այլապես ինչով կարելի բացատրել, որ 20-ականներին անդադար որոշումներ էին ընդունվում, եւ հետզհետե սեղմվում, ձգվում էր զսպողակը: 1927-ին ընդունված ՀամԿ(բ)Կ որոշմամբ քննադատվում էր այն պարբերականների մակարդակը, որոնց «մեծամասնությունը դեռ չի կարողացել դառնալ իրականացվող պետական շինարարության բացասական կողմերի եւ հին կարգերի մնացուկների, նախապաշարմունքների, քաղքենիության, ծայրահեղական տրամադրությունների դրսևորման, աշխատավոր խավի առանձին շերտերում՝ հետամնացության դեմ ուղղված քաղաքական երգիծանքի օրգան» (էջ 21): Երգիծական պարբերականները մեղադրվում էին ընթերցող հանրությանը եւ նոր բուրժուազիայի ճաշակին հարմարվելու ճանապարհն ընտրելու մեջ:

Ուսումնասիրված պարբերականները երկու խմբագրի՝ Վահան Թոթովենցի եւ Էդուարդ Խոճիկի երախայրիքն են: Երկու խմբագիր՝ արմատապես տարբեր ճակատագրերով: Արեւմտյան Հայաստանի խարբերդ նահանգի Մեզիրե քաղաքում ծնված, արմատներով ակնեցի Վահան Թոթովենցը, որ ամերիկյան կրթություն էր ստացել ու կարող էր հաստատվել այնտեղ, առանց վարանելու հայրենիք վերադարձավ Առաջին աշխարհամարտն սկսվելուն պես: Իր երկրի ու ժողովրդի համար օրհասի պահին չէր կարող հեռվից պարզապես դիտորդ լինել...

Յավոք, ստալինյան բռնատիրության ամենահաս ձեռքը 1936 թվականի հուլիսի 20-ին «գիպավ» նաեւ Թոթովենցին: Գրողին կտտանքների

միջոցով պարտադրեցին ստորագրել «խոստովանություն» առ այն, որ հակահեղափոխական գործունեություն է ծավալել: 1938-ի հուլիսի 18-ին կայացվեց դատավճիռը՝ գնդակահարություն, եւ իրականացվեց նույն օրը՝ առանց հապաղելու... Հապշտապ... Հապճեպ... Շտապում էին... Ո՛ւր...

Մտավորականի ողիսականը բեկեց նաեւ նրա ընտանիքի անդամների ճակատագրերը: Գրողի ստեղծագործական ժառանգությունը տեւական ժամանակ գոց, արգելված մնաց: Միայն 1956-ի փետրվարին ԽՍՀՄ գերագույն դատարանի զինվորական կոլեգիան վավերացրեց նրա արդարացումը...

Էդուարդ Խոճիկյանը ծնունդով թիֆլիսցի էր: Մոսկվայի՝ Արեւելքի աշխատավորների կոմունիստական համալսարանում կրթությունը կիսատ մնաց առողջական խնդիրների պատճառով: 1922-ից հաստատվեց Երեւանում: 1955 թվականին եղել է ազգային-եկեղեցական ժողովի պատգամավոր, թեեւ անթաքույց աթեիստ էր ու նույնիսկ «Անաստված» թերթի պատասխանատու քարտուղարը լինելու «պատեհությունն» էր ունեցել: 1961-ի նոյեմբերի 29-ին երգիծաբանը հրաժեշտ է տվել երկրային կյանքին:

Գրքի հեղինակները խմբագիրների կենսագրությունները լրացրել են արխիվային նյութերից քաղված նոր մանրամասներով, տարբեր աղբյուրների համադրության արդյունքում կատարել են էական ճշգրտումներ, շտկումներ: Եւ եկել են եզրակացության. «Վահան Թոթովենցն ու Էդուարդ Խոճիկը հանդիսացել են ոչ միայն իրար շարունակող երգիծական պարբերականների հիմնադիր-խմբագիրներ, այլեւ մտերիմներ ու համախոհներ» (էջ 43):

1923 թ. հունիսի 3-ին Վահան Թոթովենցի խմբագրությամբ լույս է տեսել Խորհրդային Հայաստանի անդրանիկ երգիծաթերթը, որի ամբողջական անվանումն էր՝ «Շեշտ. ժուրնալ ծաղր ու ծանակի, մարդկանց եւ ժամանակի»: Պարբերականը փոքր էր՝ 6 ծավալով (4 էջ), և տպաքանակով (լույս է տեսել երեք թողարկում՝ 400—500—400): Երրորդ համարում խմբագրակազմն ավետել է հեղինակներին (Լեո Կամսար, Գուրգեն Մահարի («Գուրիս» ծածկանունով), Էդուարդ Խոճիկ, «Ալյոզան-Ֆան», «Վահրամ Անողոք») հոնորար տալու մասին: Սակայն ոչ միայն հոնորար չտվեցին, այլեւ տպագրությունը շարունակություն չունեցավ: Հենց սկզբից ակնհայտ էին թերթի առաջնահերթությունները: Ինչպես սպասելի էր, քաղաքական երգիծանքի հիմնական թիրախներից էր ՀՅԴ-ն: Իշխանությունից,

ըստ էության, նաեւ երկրից հեռացած կուսակցությունը դեռ որոշակի հեղինակություն ուներ, եւ դա լրջորեն անհանգստացնում էր (էջ 48):

Անխնա երգիծանքի, անգամ ծաղրի թիրախ էին նաեւ լուսավորության, կրթության, արվեստի գործիչները՝ Տիգրան Հախումյան, Եղիշե Չարենց, Ազատ Վշտունի, լուսժողովոմ Ասքանազ Մուսվյան, Ռոմանոս Մելիքյան, Յուլակ Խանզադյան: Անշուշտ, այս փաղանգից չէր կարող դուրս մնալ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին: Ազգային ինքնության գլխավոր վահանը թիրախավորելով՝ բոլշեւիկները ջանում էին նսեմացնել մեր հոգեւոր գործը կառույցի դերն ու նշանակությունը: Այն համարում էին հնի մնացուկ, որը թունավորում է ժողովրդական զանգվածների գիտակցությունն ու խոչընդոտում կոմունիստական դաստիարակությանը (էջ 56):

«Շեշտի» տպագրության դադարեցումից ամիսներ անց՝ 1924 թվականի մարտին, լույս տեսավ մի նոր պարբերական, որն ավելի կարճ կյանք էր ունենալու՝ մեկ թողարկում: Խմբագիրը՝ Խոճիկը, ամիսներ շարունակ նախապատրաստական աշխատանք էր կատարել: Պարբերականը բաղկացած էր 16 էջից, լույս էր տեսել 1000 օրինակով, օժտված էր գունավոր երգիծանկարներով: Հեղինակների խումբը գրեթե նույնն էր՝ Դերենիկ Դեմիրճյան, Լեւ Կամսար, Գուրգեն Մահարի («Գուրիս»), Աթաբեկ Խնկոյան («Յուվենալ»), «X», «Ս. Թ. Ալվոդ», «Տավուշի»: Պահպանվել էին նաեւ արդեն ավանդական դարձած թիրախները՝ դաշնակցական, կրթության ու մշակույթի գործիչներ, Տիգրան Հախումյան - Վահան Թոթովենց հակադրություն եւ, իհարկե, անպատճառ նաեւ հոգեւորականություն: «Անաստված գուռնա» էջն ամբողջությամբ վերջիններին էր նվիրված: Պարբերականն ուներ նաեւ «Գանգատների արկղ», որն ընթերցողների հետ հետադարձ կապի օրինակ պետք է դառնար:

Պարբերականի անշափ կարճ կյանքը կարող էր պայմանավորված լինել միջոցների սղության, գուցե նաեւ Խոճիկի՝ 1924-ին Մոսկվա մեկնելն էր պատճառը: Հեղինակները չեն բացառում նաեւ գրաքննության գործոնը (էջ 69):

Մեկ տարի անց՝ 1925-ի ամռանը, Երեւան վերադառնալուն պես Խոճիկը ձեռնամուխ է լինում պարբերականի վերահրատարակմանը: Սակայն «Երգիծաթերթի անվանումն առավելապես հիշեցնում էր հայկական մինչխորհրդային երգիծական մամուլը, նաեւ ՀՍԽՀ-ում ընդհատված «Զուռնայի» ավանդույթներին հետեւելու մասին: Խորհրդային իրականությունում այս ամենը չէր կարող պարբերականի համար նպաստավոր

հանգամանք դիտվել: Խոճիկը, հաշվի առնելով այս իրողությունը, խորհրդային գրաքննության ծալքերում խուսանավելու հաջողված քայլ կատարեց, դա պարբերականի անվանման՝ «Զուռնայից» «Կարմիր մոծակի» անցումն էր: Նա նպատակահարմար համարեց ընտրել կրկին հայ երգիծանքին հոգեհարազատ «Մոծակ» անվանումը՝ դրան հավելելով «կարմիր» պիտակը՝ իբրեւ խորհրդային կառավարության քաղաքականությանը հետեւելու թափանցիկ ակնարկ (էջ 71):

1926 թվականի գարնանը դիմեցին «Հայգլավիտ»՝ հրատարակության իրավունք ստանալու համար: Խմբագիրները երկուսն էին լինելու՝ Արամայիս Երզնկյանն ու էդուարդ Խոճիկը: Նախատեսված երկշաբաթաթերթը լույս էր տեսնում անկանոն պարբերականությամբ: Բացի խմբագիրներից՝ աշխատակցում էին Դերենիկ Դեմիրճյանը, Աշոտ Աթանասյանը («Սալ-Ման»), Գուրգեն Մահարին («Գուրիս»), Մուշեղ Բագրատունին («Փալանդուկ Մկո»), Հակոբ Աղաբաբը («Ակոփ Բեժանիշ»), Հրաչյա Աճառյանը («Մանուկ աղա»), Պարույր Հարությունյանը («Լուռ-Կամսուս»), Սարգիս Մելիքսեթյանը, («Ն. Անունյանը», «Վարդ Կամսարը», Թիֆլիսից՝ «Ճանճունին» եւ ուրիշներ: Երգիծականների հեղինակները Միքայել Արուստյանն ու Վահրամ Գալֆեճյանն էին: Երկշաբաթաթերթը բաժանորդներ ուներ նաեւ արտերկրում:

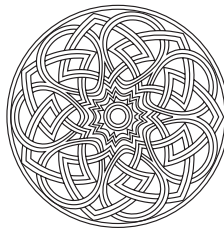
Ակնհայտ է, որ նախորդ պարբերականներից փորձ էր կուտակվել, ու ավելի բազմազան եւ հագեցած էր դարձել գործունեությունը՝ գովազդ, հայտարարություններ, Խոճիկի համար ներշնչանքի ու պաշտամունքի աղբյուր հանդիսացող Հակոբ Պարոնյանի հիշատակին նվիրված գրական-գեղարվեստական երեկոների կազմակերպում, թատերական ներկայացումներ: Ավելին, էդուարդ Խոճիկը մտորում էր երգիծանքի թատրոն հիմնելու մասին՝ պարբերականին համանուն: Տեսանելի ապագայում ծրագրում էին երգիծական թատերգության մրցույթ հայտարարել, տպագրել համաշխարհային սատիրայի գլուխգործոցների շարք՝ «Երգիծաբանական գրադարան»: Մտորում էին նաեւ «Մամուլ» հրատարակչատան ստեղծման մասին, որը կիրականացներ եւ երկշաբաթաթերթի, եւ գրական շարքի տպագրությունը, սեփական գործակալների միջոցով կսփռեր այն մարզերում: Սա, այսօրվա չափանիշներով, պարբերականի գործունեությունը կազմակերպելու շատ գրագետ ծրագիր է:

Դարձյալ, արդեն կուտակած փորձի շնորհիվ, «Կարմիր մոծակը» փորձել է շրջանցել գրաքննությունը. «Այսպես՝ 1926 թ. հուլիսի 17-ին

ՀԿ(Բ)Կ կենտկոմի ագիտացիայի ու պրոպագանդայի բաժնին ուղղված «միանգամայն գաղտնի» նշագրումով զեկուցագրում Հայգլավիտի նախագահ Սարգիս Մելիքսեթյանը, իր հատուկ ընդգծմամբ, «թյուրիմացություններից կանխորեն խուսափելու համար» տեղեկացնում էր, որ «Կարմիր մոծակ»-ի երրորդ համարի նկարների մակագրությունները տպագրվել են առանց իրենց իմացության» (էջ 87): Նույն զեկուցագրից պարզ է դառնում, որ «Հայգլավիտի» կողմից հատուկ զգուշացվել են խմբագրական ու տպարանի վարիչը: Կենցաղային հոգսեր, ընկերային անհավասարություն, այս խնդիրներին անդրադառնում էին նուրբ ակնարկներով, Միքայել Արուտչյանի երգիծականերով, որոնք, սակայն, անհետևանք չէին կարող մնալ: Եւ պատժամիջոցները շատ չուշացան: Առավել եւս, որ երկիրը սրընթաց մոտենում էր ստալինյան բռնատիրության շրջանին: Հետազոտողները մանրակրկիտ վերլուծել են պարբերականը կասեցնելու պատճառներն ու հանգամանքները: «Խորհրդահայ կյանքի բազմաշերտ թերությունները ծիծաղի հայելու միջով արտացոլելու առաքելությունը խնդրո առարկա երգիծաթերթերը հաջողությամբ են կատարել, ինչը եւ դարձավ նրանց կարճակյացության հիմնական պատճառը», — ամփոփում են այս շատ հետաքրքիր ու կարեւոր ուսումնասիրության հեղինակները՝ Համո Սուքիասյանը եւ Նարինե Երանոսյանը:

Հավելենք, որ ուսումնասիրությունն օժտված է արխիվային նյութեր պարունակող հավելվածով, անձնանունների եւ տեղանունների ցանկով:

ԱՆԻ ԽՈՒԴԱՎԵՐԴՅԱՆ
Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ՀԱԱՀ



СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ	5
-------------------	---

ПРОПОВЕДИ

Проповедь АРХИМАНДРИТА ГАРЕГИНА АМБАРЦУМЯНА , произнесенная в монастыре Св. Гаяне во время Св. Литургии в честь праздника Сретения Господня	8
Проповедь АРХИЕПИСКОПА НАТАНА ОГАНЕСЯНА , произнесенная в монастыре Св. Гаяне во время Св. Литургии в честь праздника Вардананца	13

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

АРХИМАНДРИТ НАРЕК АВАГЯН — Упоминания ритуала погребения в армянской летописи.	17
ИВАН ИЛЬИН — О национальном высокомерии: из дневника патриота. Жизнь без святости.	34

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АРМЕН САРГСЯН — Геноцид армян на фоне вопроса идентичности (по примеру Нжде и Асатрян)	46
МАРИНЕ КАЗАРЯН — Символы огня в сборнике «Огонь» Мушега Ишхана	67
Рассекреченный документ: армянский конверт	87

СООБЩЕНИЯ

ДАВИД ПЕТРОСЯН — Осмысление армянской культурной идентичности в журнале «Гегарвест» Гарегина Левоняна	106
РИПСИМЕ АСАТРЯН — Отображения советского и постсоветского этапов в армянской игровой культуре.	117
ГАЯНЕ ПОГОСЯН — Художественное оформление журнала «Эчмиадзин» (обложки и титульные листы)	131
ЛИАНА ДАЛЛАКЯН — Восприятие роли женщины в контексте брачных отношений (краткий исторический обзор).	141

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АНИ ХУДАВЕРДЯН — Сатира: невзирая на существование грозного советского «главлита» или вопреки ему	149
---	-----

CONTENTS

<i>EDITORIAL</i>	5
------------------------	---

SERMONS

Sermon delivered by ARCHIMANDRITE KAREKIN HAMBARDZUMYAN during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery on the Feast of Presentation of the Lord to the Temple	8
Sermon delivered by H.E. ARCHBISHOP NATHAN HOVHANNISYAN during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery on the Feast of St. Vardan and his companions	13

RELIGIOUS STUDIES

ARCHIMANDRITE NAREK AVAGYAN — References to the burial rite in the Armenian literature	17
IVAN ILYIN — On the national arrogance: from the patriot's diary. Life without holiness ..	34

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

ARMEN SARGSYAN — The Armenian Genocide in the context of the identity issue (in the example of Nezhdeh and Asatryan)	46
MARINE GHAZARYAN — Symbol of fire in Mushegh Ishkhan's collection of works entitled "Fire"	67
A declassified document: Armenian portfolio	87

ESSAYS

DAVID PETROSYAN — Significance of the Armenian cultural identity in G. Levonian's "Gegharvest" magazine	106
HRIPSIME ASATRYAN — Reflections of the Soviet and post-Soviet phases in the Armenian game culture	117
GAYANE POGHOSYAN — Artistic design of "Etchmiadzin" monthly (Covers and title pages)	131
LIANA DALLAKYAN — Perception of the role of women in the context of marital relations (Brief historical review)	141

LITERARY REVIEW

ANI KHUDAVERDYAN — Satire, despite the existence of the terrible Soviet censorship or in defiance of it.	149
--	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ 5

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՀԱՄԱԲԱՐՁՈՒՄԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ վանքում Տեառնընդառաջի տօնին մատուցուած Ս. Պատարագին 8

Տ. ՆԱԹԱՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ վանքում Ս. Վարդանանց տօնին մատուցուած Ս. Պատարագին 13

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՆԱՐԵԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՄԱԳԵԱՆ – Թաղման ծէսի մասին յիշատակութիւնները հայ մատենագրութեան մէջ 17

ԻԲԱՆ ԻԼՅԻՆ – Ազգային մեծամտութեան մասին. հայրենասէրի օրագրից: Կեանքն առանց սրբութեան 34

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՐՄԷՆ ՍԱՐԳՍԵԱՆ – Հայոց ցեղասպանութիւնն ինքնութեան խնդրի համապատկերում (Նժդէիի եւ Ասատրեանի օրինակով) 46

ՄԱՐԻՆԷ ՂԱԶԱՐԵԱՆ – Կրակի խորհրդապատկերը Մուշեղ Իշխանի «Կրակը» ժողովածուում 67

Գաղտնագերծուած մի փաստաթուղթ. հայկական թղթածրար 87

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԴԱԻԹ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ – Հայ մշակութային ինքնութեան իմաստաւորումը Գարեգին Լեւոնեանի «Գեղարուեստ» ամսագրում 106

ՀՈՒՓՄԻՄԷ ԱՍԱՏՐԵԱՆ – Խորհրդային եւ յետխորհրդային փուլերի արտացոլումները հայոց խաղային մշակոյթում 117

ԳԱՅԱՆԷ ՊՕՂՈՍՅԱՆ – «Էջմիածին» ամսագրի գեղարուեստական ձեւաւորումը (Շապիկներ եւ տիտղոսաթերթեր) 131

ԼԻԱՆԱ ԴԱՂԱՔԵԱՆ – Կնոջ դերի ընկալումը ամուսնական յարաբերութիւնների համապատկերում (Պատմական համառօտ ակնարկ) 141

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԱՆԻ ԽՈՒԴԱՎԵՐԴԵԱՆ – Երգիծանք՝ չնայած խորհրդային ահեղ «Գլաւխտի» գոյութեան կամ հակառակ դրա 149

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազերեան, Գր. Ճէլալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Արեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՃ** - Գեղորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՄ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեան), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմիւյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյան, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲՆ** - Հայ ազգագրություն եւ քանակաբանություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Մարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Սո. Մալխասյան), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՄ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Սո. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երեւան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երեւան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Միւրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն եւ մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէ՛ն» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի եւ Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԴՅ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, ИАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- САН** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ISSN 1829-4243

Հրատարակում է
Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտխորհրդի երաշխաւորությամբ եւ որոշմամբ

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

ՀՀ ազգային եւ ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատուական հանգոյցի» ձեւաւորման աշխատանքներին:

Այս հանգոյցում ի մի են բերում հայագէտների եւ գիտութեան տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչների հրատարակած յօդուածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցութիւնն են բերում հայաստանեան եւ Սփիւռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչութիւնները, գրադարանները:

Հանգոյցը հասանելի է համացանցային հասցէով:

Բոլոր նիւթերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման համար:

Ունեցէ՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտուելով հանգոյցից, տարածելով տեղեկատւութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Զ. ՎԱՂԱՐՇԱԴԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ

«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, редакция журнала «Эчмиадзин»

Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com

Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-196/174

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.03.2020 թ.



ՄԱՅՐ ԱԹՈՐ ՍՈՒՐԲ
ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ