

ԱՂԷՏԻ ՊԱՀԱՊԱՆԸ¹

ԱՇՈՏ ՈՍԿԱՆԵԱՆ

a.voskanian@mfa.am

Իսկ դու արթուն ես, հսկողներից մէկն ես, գտնում ես միւսին, թափահարելով այրուող փայտի կտորը, որ վերցրել ես կողքիդ ցախակոյտից: Բնչո՛ւ ես արթուն: Մէկն արթուն պէտք է լինի՝ ասուած է: Ներկայ պէտք է լինի մէկը:

Ֆրանց Կաֆկա

Ա. ՓՆՏՌԻՈՒՄ Է ԴԱՆԹԷ

Երեւի, Եղիշէ Չարենցի *Պատմութեան Քառուղիներով* պոեմը հայ ժողովրդի ճակատագրի մասին գրուած ամենայոռետես գործն է՝ Խորենացու «Ողբը» ներառեալ: Երկի վերլուծութիւնը ես այլ տեղ եմ տուել²: Այստեղ միայն յիշեցնեմ, որ պոեմի խորքիմաստը հայերի «անանցեալ անցեալն» է: Հայ ժողովրդի պատմութիւնը, ըստ Չարենցի, պատմական չէ. այն «որպէս անմիտ զրոյց» տրոհուում է առանձին չկապակցուած պատահիկների, ի վիճակի չլինելով իրականանալ որպէս ինքնաշարժ ամբողջութիւն: Այդ անինքնություն եւ անազատ տեղապտոյտի արդիւնքը հայոց համընդհանուր ցրումն է: Արտաքին եւ ներքին ճնշումների ներքոյ հայ հասարակութիւնն այլասերուել, վերածուել է անհատների տձեւ կոյտի, որոնք դարեր շարունակ իրենց հոգու ստեղծարար հուրը բոլորից թաքուն վառել են միայնակ, վախժիւնով՝ ինչպէս յանցագործն է վառում իր լապտերը միգում՝

Ջլատուել է այսպէս ժողովրդի անեզր

Հաւաքական հանճարը զարկիչների հանդէպ,-

Եւ դարձել է ահա ժողովուրդը ե՛ւս,

Իր տէրերի նման անուղի ու անդէմ ..³:

Չարենցն առաջինը չի եղել, որ արձանագրել է հայ ժողովրդի հաւաքական հանճարի ցրման, ատոմացման (atomization) իրողութիւնը, ոչ էլ միակը, որն այդ ցրումը յաղթահարելու համար անհրաժեշտ է համարել զօրաշարժի ենթարկել պատմական աւանդոյթի ստեղծագործ բաղկացուցիչը, նրա չօգտագործուած ներուժը: *Պատմութեան Քառուղիներով* պոեմի եւ «Պատգամ» բանաստեղծութեան լոյս աշխարհի գալուց տասնինը տարի առաջ, 1914ին երիտասարդ Յակոբ Օշականը (այն ժամանակ դեռեւս՝

Քիւֆէճեան), ազգային կեանքի անմխիթար վիճակը նկատի ունենալով, դառնութեամբ գրել է. «...Պատռտուած, հինցած, իր կեդրոնէն, իր երկրէն, իր կրօնքէն վռնտուած, թափառիկ, աննպատակ արշաւի մը գետնաքարշութեան մէջ նիւթացած, անուն չունեցող, մարմին չունեցող, իյրտուն զանգուած մը կայ մեր սառել...»⁴:

Օշականը, ի տարբերութիւն ազգային ամբողջը սոցիալական տեսանկիւնից դիտարկող Չարեանի, ժողովրդի նախասկզբնական, կորիզային հաւաքականութիւնը կրօնական աւանդոյթի միաւորիչ ուժի մէջ է տեսել: Հոգեւոր ամբողջականութիւնը խախտուել է, քանի որ «*հայ եկեղեցիները դադրած են մեր ժողովուրդին հոգիին համար քեւեռներ ըլլալէ*»⁵: Հաւատի ժողովող գործառոյթի անհետացմամբ սպառուել է այն լարման դաշտը, որն առանձին անհատներից հաւաքականութիւն է ձեւաւորում:

Այս մտահոգութեամբ է, որ Պոլսում ստեղծագործող մտաւորականների աստեղային խումբը (Կոստան Չարեան, Օշական, Դանիէլ Վարուժան, Գեղամ Բարսեղեան, Ահարոն Տատուրեան)⁶ ձեռնարկել է *Մեհեան* հանդէսի հրատարակութիւնը: Մեհեանականների հոգսը «ցեղի հոգին» է եղել, նպատակը՝ հոգեւոր հաւաքականութեան վերականգնումը:

Եթէ Օշականը հայ հոգու աղետալի վիճակը մակաբերել է եկեղեցու ազդեցութեան պատմականօրէն հասկանալի թուլացումից, ապա *Մեհեանի* խմբագրապետ Չարեանը, հանդէսի երկրորդ պրակի էջերում աւելի կտրուկ հարցադրում է արել, կասկածի տակ դնելով «Հայու Յիսուս»ի, հետեւաբար՝ քրիստոնէութեան հայկական կերպի, նախասկզբնական որակները. «*Յիսուս օտար է մեզի: (...Ազգային հանճարը, հիանալի յայտնատեսութեամբ մը ընդունելով Քրիստոնէութեան հիմնադրին պատուէրները, չէ ըմբռնած, չէ սպրած անոր ներքին ու արտաքին պայքարը*»:

*...Յաւով ըսենք՝ Հայ Հոգւոյն մէջ տուայտանք չկայ): Այս ժողովուրդը, որ ապրած է հարիւր հազար Գողգոթաներ հարիւր հազար Յիսուսներու, այս ժողովուրդը ապրած չէ երբեք ներքին, բարոյական Գողգոթայ մը*⁷:

Ելքը, ըստ Չարեանի, վրիպած ճանապարհը նորովի անցնելն է. «*Ուստի, որպէսզի ապրինք կենդանի կեանքով, հարկ է կա՛մ վերաստեղծել զայն նորէն ապրելով իր անձնական, ներքին*

պայքարը՝ արիական իտէալին հասնելու համար, կա՛մ պէտք է մարտնչիլ անոր դէմ, տապալել զայն, ստեղծելու համար նոր պատկերը մեր նոր հոգիին»⁸:

Անկախ Օշականի եւ Զարեանի ձեւակերպումների ելեւէջներից, նրանց հարցադրումների միտումը միասնական է: Երկուսն էլ համոզուած են, որ ժողովրդի սկզբնական միասնականութիւնն ապահովող աւանդոյթի կենդանի սինկրետիզմը (syncretism) քայքայուած է, եւ որ նոր սերնդի խնդիրը «հայ հոգու» միասնութիւնը նոր հիմքի վրայ վերանուաճելն է:

Այդ ըմբռնումից ելնելով, Օշականը հարց է դրել ազգային հաւաքականութեան դիցաբանական առասպելաբանումն արուեստագէտի գեղարուեստական կեղծաբանումով փոխարինելու մասին: Նպատակը՝ ազգային գոյութիւնը օրինականացնող պատումի վերաձեւակերպումն էր գեղարուեստական գրականութեան միջոցներով: Ժողովրդի նիւթական պատկերաստեղծման խաթարուած կարողութեան տեղը պէտք է զբաղեցնէր հայաստանեայց գրականութիւնը: «Հայաստանեայց» բնորոշումը կարելու էր, քանի որ շեշտում էր հայ գրականութեան երկու՝ արեւմտեան եւ արեւելեան ճիւղերի միասնականութիւնը: Խնդիրն այն էր, որ բանաստեղծական համադրութեան ուժով կայանայ այնպիսի «տիեզերական կեղծիք» (fiction universelle)⁹, որն իր մէջ ամփոփի հայերի Սուրբ Գիրքը, հայ ժողովրդի հաւաքականութիւնը նորովի հաստատող սրբազան գիրք:

Քանի որ «ցեղի հոգին» արտայայտելու գործառնոյթն այլեւս արխայիկ (archaic) հաւաքականութիւններից անցնում էր մեծ անհատականութիւններին՝ բանաստեղծներին, Օշականը խօսում է հայկական Դանթէի անհրաժեշտութեան մասին. «Հատուածեալ մեր գոյութիւնը ամբողջութեան տանելու համար, կը սպասենք մեր Տանթէին»¹⁰:

Բ. ՎԱՄՆԶԻ Ռ՞Վ Է ՉԱՐԵՆՅԸ

Արդեօ՞ք հայաստանցի բանաստեղծ Զարենցն էր լինելու ժողովեալ հայաստանեայց գրականութեան հիմքերը ձեւաւորող այն նոր Դանթէն, որի գալստեանը սպասում էր արեւմտահայ հոգու անզուգական թարգմանը: Երեւակայելու համար, թէ ինչ տարակուսանք կարող էր առաջացնել նման ենթադրութիւնն

Օշականի մօտ, բաւական է յիշել վերջինիս՝ Չարենցին տուած գնահատականը. «Վասնզի ո՞վ է Չարենցը: Ո՞վ է այս՝ ինքզինքէն մատ մը անդին չտեսնող, ինքզինքէն դուրս պուտ մը կրակ չունեցող, իրմէն դուրս ոչ մէկ բանի հաւատացող մարդուկը, որ... իր պապերուն աճիւնները կոխկոտեց առանց գիտնալու, թէ ուր կ'երթայ»¹¹:

Այնուամենայնիւ, նոյնիսկ այս անբարենպաստ յուգական յենքի վրայ հարցադրումն անտեղի չէ: Ոչ միայն այն պատճառով, որ մեծ ֆլորենտացու համադրական հանճարի ազդակները բացորոշ ձեւով երեւան են գալիս Չարենցի բազմաթիւ գրութիւններում¹²: Ընտրուած տեսանկիւնից առաւել հետաքրքրականն այն է, որ Օշականը 1924ին հրատարակած քննադատական յօդուածում ինքն է անդրադարձել Չարենցի «Դանթեական յաւակնութիւններ»ին: *Դանթեական Առասպելի* առանձին դրուագները գուսպ դրուատելուց եւ ընդհանուր արդիւնքով իր անբաւարարութիւնն արտայայտելուց յետոյ, Օշականն ամփոփել է. «Ու Տանթէներուն ստուերը լաւ էր հանգիստ ձգել, երկու դիակ ու երկու պզտիկի մահ պատմելու համար:

Բայց ես հաւատք ունիմ, որ Եղիշէ Չարենց կրնար Տանթէն անգամ ստուերի մէջ ձգել, եթէ կենար, կենար իր ոտքերու վրայ, նեխած դիակներուն մէջտեղը ու նայէր, նայէր, նայէր...: Իր տեսածները գիտութիւններ պիտի չըլլային այն ստեն: Ու իր գոյգ մը աչքերէն ցեղը պիտի նայէր, այդ օր-ցերեկով, առանց պատճառի մորթուած աչքը մեր ժողովուրդին»¹³:

Օշականի անբաւարարութիւնը բանաստեղծի ստեղծագործութեամբ տարիների հետ միայն աճել է: Եթէ քսանչորս թուին, հրաժարուելով Չարենցի մէջ Դանթէ տեսնելուց, Օշականը, այնուամենայնիւ, բաց է պահել հեռանկարը՝ «Ան մտած է առեղծուածի շրջանին մէջ: Ինչպէ՞ս դուրս կու գայ անկէ: Ապագան պիտի ըսէ ատիկա»¹⁴, ապա քառասնականներին Երուսաղէմի Ժառանգաւորաց Վարժարանի ուսանողներին թելադրած իր դասախօսութիւններում նա հնարաւոր է համարել վերջնական եւ անբեկանելի դատաւճիռ կայացնել. «Իրողութիւն է, որ Չարենցի շինծու համբաւը, գերակառոյց վարկը բան չէ աւելցուցած արեւելահայ քերթողութեան»¹⁵:

Գ. ԱՂԷՏԻ ՀԱԻԱՔԱԿԱՆ ՈՒԺԸ

Որո՞նք էին այն բացերը, որ թոյլ չտուին Չարենցին ստանձնելու ժողովրդի հաւաքական ոգին արտայայտողի դերը՝ «ստուերելով անգամ Դանթէին»: Ահա դրանց ցանկը, ըստ Օշականի. *«...անոր պարտականութիւնն էր տալ մարդերը»*. *«...չկայ հոն մեր ցեղին աւանդական թշնամին, այնպէս՝ ինչպէս գիտէինք մենք՝ արեւմտահայերս»*. *«...կը սպասէինք առնուազն տեսնել մեր Երկիրը... Աղէտի տարին...»*¹⁶:

«Աղէտի տարին» - ահա կիզակէտը: 1924ին Օշականին *Մեհենից* բաժանում էին տասը ողբերգական տարիներ եւ Աղէտը: Նրա եւ Չարենցի անհամատեղելիութիւնն Աղէտի նկատմամբ որդեգրած դիրքորոշման մէջ է: Օշականը, մի կողմից մեղադրում է Չարենցին սուբեկտիւիզմի (subjectivism), սեփական ապրումների վրայ կենտրոնացած լինելու, միւսից՝ հեռակայող քննադատականութեան մէջ՝ այն դէպքում, երբ նա պէտք է իր հայեացքը վերածէր միջոցի, որով աշխարհին է նայում *«օրը ցերեկով, առանց պատճառի մորթուած աչքը մեր ժողովուրդին»*:

Այս երկու, հակադիր թուացող մեղադրանքները համատեղող եւ վէճի նետարդն ի ցոյց դնող բանալին առանց պատճառի մորթուած ժողովուրդն է:

Արդե՞՞ք, խօսքը ճիշտ ենք ընկալում: Ի՞նչ է նշանակում Օշականի «առանց պատճառի»ն - Մեծ Եղեռնի զոհերի անմեղութիւնը (տեսակէտ, որ անշուշտ նաեւ Չարենցինն էր), թե՞ Աղէտը քաղաքական, ընկերային եւ այլ պատճառներով բացատրելու անհնարինութիւնը, այսինքն՝ Աղէտի «պատճառ չունենալը», հետեւաբար, հասարակական օրինաչափութիւնների ոլորտին չպատկանելը:

Որ «պատճառ»ն այստեղ նաեւ երկրորդ իմաստով է օգտագործուած՝ վկայում է նոյն վերլուծականի այն հատուածը, որում Օշականն իր քննադատութիւնը տարածում է «Ազգային Երագ»ի երգիծական կառոյցի վրայ.

Երկինքէն կախուած՝ կը նայի մեր երկրին: ...հոս մարդերը վիշտին ու Եղեռնին մարդերը չեն: Այլ կարծր ու բիրտ հեգնութեան մը տակ ծիծաղելի հերոսներ...:

Բայց պէտք չէ մոռնալ, որ մեր աղէտը իր ծիծաղելիութեամբը չէ, որ մեծ եղաւ: Մեծ է անիկա քայքայուող լերան մը նման: Մեծ է անիկա ծովերուն տակը սուզուող երկրամասի մը

կործանումին նման: Ու անտեղի է այդ հսկայ վերիվարումներուն դիմաց զբաղիլ պատիկ, եղկելի կիրքերու պայքարովը¹⁷:

Հայոց Մեծ Եղեռնը համեմատելով «քայքայուող լեռան» կամ «սուզուող մայրցամաքի կործանման» հետ, Օշականն այն օժտում է բնութեան երեւոյթներին յատուկ տիեզերական ընդհանրականութեամբ եւ վերածում է բացարձակ իրադարձութեան, որը սոցիալական քննադատութեան մակարդակով, իհարկէ, բացատրելի լինել չի կարող: Այստեղից, Չարենցին ուղղուած մեղադրանքը՝ «մանր, եղկելի կրքերի պայքարով» զբաղուելու վերաբերեալ:

Հասկանալի է, իհարկէ, որ Չարենցին՝ հայոց ազգային ողբերգութեան սոցիալական արմատների հետազօտման առումով, անհատ մարդկանց դէմ պայքարը չէ, որ հետաքրքրել է: «Ազգային Երազ»ում եւ մանաւանդ «Մահուան Տեսիլ»ում պատկերուած պատմական անձնաւորութիւնները՝ Ալիշանից մինչեւ առաջին հանրապետութեան քաղաքական առաջնորդները, որոշակի գաղափարների, հասարակական հոսանքների եւ միտումների մարմնաւորումներ են, որ մէկը միւսի ետեւից ասպարէզ ելնելով, ի բաց են դնում հայոց մշակութային, գաղափարական եւ քաղաքական կեանքի համայնապատկերը. այն համայնապատկերը, որի վերջում երեւակում է Աղէտը: Եւ եթէ ճիշտ է, որ պտուղներով կը ճանաչէք նրանց (Մատթ. 7,16), ապա ճիշտ է նաեւ Չարենցի համոզմունքը, որ հայոց պատմութեան մէջ գործող «բարոյական ուժերը» անմասն չեն կատարուածի համար պատասխանատւութիւնից:

Գիտենք, որ այդ հարցերն Օշականին էլ են տանջել: Մառնարիւն բանականութեան եւ անողոք ինքնառեֆլեքսիայի օրինակները, որ տուել է նրա Աղէտից սնուող արձակը¹⁸, հագուագիւտ են ոչ միայն հայ գրականութեան, այլեւ հայ տեսական մտքի համար: Ակնյայտ է, որ հայ հասարակութիւնն Օշականի վէպերում էլ անմեղ չէ, առնուազն՝ պատրանքներ ունենալու, միամտութեան կամ թրքացման ընթացքին չդիմակայելու առումով¹⁹: Ուրեմն հակասութիւնն այստեղ չէ: Երկու հակոտնեաների վէճն այլ հողի վրայ է ծաւալում:

Օշականը կասկածով էր վերաբերում «համամարդկային-ընկերային» բնոյթի փաստարկներին: Ոչ միայն այն պատճառով,

որ մտավախություն ուներ, որ «համաշխարհային առաջընթացի» թոհուրոհում կարող է մոռացուել-կորչել տառապող ժողովրդի ողբերգությունը²⁰: Որոշիչն այն էր, որ Օշականն Աղետի արմատները ընկերային յարաբերություններից անդին էր փնտռում՝ «հողով եւ արինով» պայմանաւորուած ազգային ենթագիտակցութեան խորքում, ուր, նրա ներզգացողութեան համաձայն, բիրեղացել են «թուրքի թրքութիւնն» ու «հայի հայութիւնը»²¹: Այս անհամատեղելի սուբստանցների (substance) փոխներթափանցումից առաջ է եկել Մեծ Եղեռնի երկրաշարժը, որը - անկախ պատմութեան յորձանուտը ներքաշուած հերոսների գիտակցուած կամ չգիտակցուած գործողութիւններից - մնում է անկասելի եւ անշրջանցելի՝ մայրցամաքներ կործանող ենթակեղեւային հրահեղուկի մակընթացութեան յանգոյն:

Սրա հետ ոչինչ անել հնարաւոր չէ: Եւ դա նշանակում էր, որ հայաստանեայց գրականութեան գալիք Դանթէների կոչումն այսուհետեւ ոչ թէ Աղետի բացատրութիւնն էր լինելու, այլ՝ նրա նկարագրութիւնը, այսինքն՝ պահպանումը գրութեան մէջ:

Այդպէս, *Մեհեանի*ց տարիներ յետոյ, բայց մեհենականների հարցադրումներին լիովին համապատասխան, Օշականը յայտնաբերել է հայոց սուրբ գրքի նոր տապանակը: Անբերելակայելի պարադոքսն (paradox) այն էր, որ հայ ժողովրդի հաւաքական հանճարի ցրումը վերջնական ջախջախման հասցրած Աղետը գալիս էր լցնելու աւանդական հաւատալիքների սպառման արդիւնքում առաջ եկած պարապը:

Աղետն էր յենքն այն նոր, տիեզերական կեդիքի²², որի միջոցով Օշականը ջանալու էր կանխել ազգային կորիզի վերջնական քայքայումը:

Դ. ԿԵԱՆՔԸ ՈՐՊԷՍ «ԱՇԽԱՐՀ, ՄԻՋՈՑ ԵՒ ՆՊԱՏԱԿ»

Կործանման անխուսափելիութեան շնորհիւ՝ Աղետի պատումը մերձենում է հին յունական ողբերգութեան սեռին - հանգամանք, որ անիմաստ է դարձնում եղելութեան այլեւայլ, մանաւանդ՝ ընկերային պատճառների որոնումը եւ յարաբերականացնում նրա յորձանուտը ներքաշուած հերոսների մեղաւորութեան կամ անմեղութեան մասին հարցադրումը: Յարաբերականացնում է, բայց աւելորդ չի դարձնում, քանի որ սեփական գործողութիւնների կործանարար հետեւանքները

կանխել չկարողանալը, միեւնոյն է, մեղք է, որը *սուրեկտիօրէն* անմեղ մասնակցին միաժամանակ նաեւ մեղաւոր է դարձնում: Ամենաականառու օրինակը *Էդիպ Արքան* է:

Միւս կողմից, սակայն, անտիկ ողբերգութիւնը բաւականաչափ «սուրեկտի» չէ մեզ անհանգստացնող դէպքն ամբողջութեամբ արտացոլելու համար: Ճակատագրի հարուածների տակ կործանուող յոյների ապրումներն ու յոյգերը հանդիսատեսի մօտ համակրանք կամ հակակրանք, սարսափ կամ կատարսիս (catharsis) առաջացնելով հանդերձ, հանդէս չեն գալիս որպէս վերջինիս գործողութիւնն առաջ մղող ազդակներ²³:

Այլ է ողբերգականի նորժամանակեայ ըմբռնումը, որն իրադարձութիւնների ճակատագրական անկասելիութիւնը մակաբերում է հերոսների հոգեկերտուածքից²⁴: Դրանով է, որ բնաւորութիւնների դրաման տարբերում է իրավիճակների դրամայից, հերթական անգամ արդարացնելով սոկրատեան թեզն այն մասին, որ «մարդու բնաւորութիւնը նրա դէմ է»:

Անհատների կեանքի ելեւջների նկատմամբ սեւեռուն ուշադրութիւնը Օշականի գրական մեթոդի կորիզային բաղկացուցիչներից է եղել: Բայց նրա ստեղծագործութեան գերնպատակն արեւմտահայութեան հաւաքական ճակատագիրն էր, իսկ վերջինիս «դէմոն»ը - եթէ նման *համատեքստում* այդ արտայայտութիւնը դեռեւս իմաստ ունի - հանրութեան հաւաքական բնաւորութիւնը պէտք է լինէր, երեւոյթ, որը սովոր ենք իմաստաւորել որպէս «բարքեր»: Ինքը, Օշականը գերադասել է «հոգեխառնութիւն» արտայայտութիւնը, իր նպատակը համարելով «ժամանակի հոգեխառնութեան համապատկերի»²⁵ նկարագրութիւնը:

Կենտրոնացումը «հոգեխառնութեան» վրայ որոշիչ է: Օշականի խօսքը քաղաքական գաղափարների եւ նոյնիսկ բարոյական սկզբունքների մասին չէ: Հետազօտութեան առարկան հանրութեան մէջ գերակշռող մտածելակերպի եւ գործելակերպի այն օրգանական (organic) միաձուլումն է, որ յօդաբաշխուած չէ բացորոշ կանոնների ձեւով, այլ աւելի շուտ սնւում է լաւի եւ վատի մասին հանրային փորձառութեան մէջ արմատաւորուած ներունակ պատկերացումներից: Այստեղ էլ, ինչպէս հնադարեան դիցազնավէպում հաստատուած կարգն ու անհատական գործողութիւնները նոյն ակունքից են սնւում, քանի որ

անհատներին օրեկտիվի զսպաշապիկը պարտադրող միջավայրը նույն այդ անհատների գործողություններից հիստոլոգ հանրային յարաբերությունների ցանցն է²⁶: Եւ եթէ նման հաւաքական սուբեկտի հնարաւոր է «ողբերգական մեղք» վերագրել, ապա այն փառայեղօրէն միամիտ գոյա-բարոյաբանական իմաստով, որով Անաքսիմանդրոսը «մեղաւոր» է համարել բնութեան երեւոյթները, իրերի վախճանը դիտելով որպէս դրանց գոյութեան ընթացքում առաջ բերած անիրաւութեան հատուցում²⁷:

Այդ կերպ գոյութիւն ունեցող աշխարհն ինքնաբաւ տարերք է: Այն չի ենթարկուում ո՛չ դրսից պարտադրուող որեւէ (նաեւ աստուածային) կարգի, ո՛չ էլ առանձին անհատների իմացական ճիգի միջոցով իմաստաւորուած եւ յանձնառութեան վերածուած սկզբունքների եւ - այդ իմաստով - կարող է բնորոշուել որպէս կեանքը իր գոյտ ընթացքի մէջ՝ կեանքը որպէս այդպիսին:

Օշականն աներկբայօրէն գիտակցել եւ ընդունել է այդ իրողութիւնը, յիշեցնելով, որ կեանքը գրողի համար *«աշխարհ է, միջոց եւ նպատակ»*²⁸:

Ե. ԻՆՉՊԷՍ «ՍՐԲԱ-ԳՐԵԼ» ԱՂԷՏԸ

Հոգեխառնութեան նոյնակերպ նկարագրութեան միջոցն արդէն ոչ թէ ողբերգութիւնն է (որը չէ՞ որ օրէնքի մասին միանշանակ պատկերացման եւ նրա խախտման հետ կապուած ընդհարումից է սնուում), այլ՝ վէպը, որի միակ հեղինակութիւնը կեանքն ինքն է, իսկ գաղափարները (հեղինակային կամ այլ) ոչ թէ ուղենիշներ են, այլ կերպաւորման ենթակայ տարրեր, բազմաթիւ այլ բաղկացուցիչների եւ բաղադրամասերի հետ մէկտեղ:

«Վէպը Աստծուց լքուած աշխարհի հերոսապատումն է», - ասում է Լուկաչը²⁹:

Եւ այն դրականը, հաստատողը, որ վիպական ձեւն արտայայտում է՝ անկախ իր նիւթի վշտալից անմխիթարութիւնից, ոչ միայն խաւարում մարմրող իմաստն է, որ հազիւ է երեւակում ձախողուած որոնումների մթնշաղում, այլ՝ կեանքի լրիւութիւնը, որն իյայտ է գալիս հենց որոնումների եւ պայքարի բազմակողմ ապարդիւնութեան մէջ³⁰:

Տարօրինակ եւ մեղամաղձոտ մի *պարադոքս* է որ կեանքի անյաջողութիւնը դառնում է արժէքի բաղկացուցիչ՝ որպէս

իմաստատրումն ու ապրումն այն ամենի, ինչում կեանքը չի յաջողել, որպես աղբիւր, որից կարծես բխելիս լինի կեանքի լրիւութիւնը: Թէեւ պատկերուողն իմաստի իրականացման լիակատար բացակայութիւնն է, պատկերումն ինքնին բարձրանում է այնպիսի հարուստ եւ աւարտուն լրիւութեան մակարդակի, որը յատուկ է կեանքի իրական ամբողջականութեանը³¹:

Լուկաչի միտքը լրացուցիչ համոզչութիւն է տալիս յայտնի թեզին, թէ՛ Օշականը «սրբացրել է Աղէտը»³²: Կրթեալ ընթերցողի ուշադրութիւնից չի վրիպի, որ Մարկ Նշանեանի այս ձեւակերպումն աղերսուած է (կարծում եմ, գիտակցաբար) հեգնական փաստարկին, որով *Մնացորդացի* հազարապետ փաշան հակադարձում է յեղափոխական Մաթիկ Մելիքիանեանցին. «...մենք կը սրբագրենք մեր պատրանքները ու ձեզի պէս անոնք չենք սրբացնել»³³: Այդ զուգահեռը, սակայն, կոչուած չէ հաստատելու փաշայի կարծիքը եւ չի վկայում անցեալից դասեր քաղելու անկարողութեան մասին: Նախ, որովհետեւ սրբա-գրութիւնը մեղքերի անտեսում չի նշանակում: Անսքող գործվանքը, որով Օշականը սրբացրել է «արեւմտահայ մայր ցամաքի» վախճանը, երեւան է գալիս այնպիսի դրուագներում, որտեղ գրողը վիրաբուժի անողորմութեամբ ի ցոյց է դրել արեւմտահայ հանրութեան գոյակերպի գնալով ահագնացող այլասերումը³⁴: Բացի այդ, որ առաւել կարեւոր է, Օշականի խօսքը արեւմտահայութեան գոյութեան վերջը հանդիսացող տիեզերական Աղէտի մասին է, որը սկզբունքօրէն սրբագրելի լինել չի կարող³⁵:

Ասուածը նկատել է տալիս *Մնացորդացի* եւ *Երկիր Նայիրիի* զուգահեռականութիւնը: Չէ՞ որ Չարենցի վէպն էլ արեւելահայերի գոյութեան աւանդական ձեւի աւարտի մասին է, իսկ նրա նոստալգիական (nostalgic) գործվանքը հայրենի քաղաքի նկատմամբ, ի վերջոյ, երեւակում է գրական հերոսների «որոնումների եւ պայքարի բազմակողմ ապարդիւնութեան» ցուցադրման մէջ³⁶: Ընդ որում, այստեղ էլ կորուստն անսրբագրելի է. Չարենցը դա հաստատել է վէպի երկրորդ հրատարակութեան «պոստ սկրիպտումում» դրուած մեկանիստիկ հարցով. «Գերեզմանից յետոյ - էլ ի՞նչ շտկում...»:

Երկու գլուխգործոցների սկզբունքային տարբերությունն այն է, որ արելեալահայության ասանդական գոյակերպի ասարտն ազդարարող չարենցեան վեպը ողողում է նոր բացուող քաղաքական հեռանկարի լոյսով³⁷, այն դեպքում, երբ Օշականի ստեղծագործության գագաթը ոճաւորում է որպէս վերջնական եւ անբեկանելի կործանումը սրբացնող պատում:

Զ. ԻՆՔՆԱԿԵՆՍԱԳՐՈՒԹԻՒՆԸ ՈՐՊԷՍ «ՆՈՅՆԱԶԳԱՅ ՀԱՄԱԿՐՈՒԹԵԱՆ» ԲԱՐՁՐԱԳՈՅՆ ՁԵԻ

«Հետեւել պատմութեանը,- ասում է Ռիկիորը,- նշանակում է առաջ շարժուել պատահականությունների եւ պատահարների միջով, ենթարկուելով սպասմանը, որն իրականանում է ասարտում: Այդ ասարտը ինչ-որ նախորդող նախադրեալների տրամաբանական հետեւանքը չէ: Այն պատմութեանը տալիս է 'ասարտական կէտ', որն իր հերթին պայմանաւորում է պատմութիւնը որպէս միասնական ամբողջ հասկանալու տեսակէտը:

...Երբ որեւէ պատմութիւն լաւ յայտնի է դառնում, պատմութեանը հետեւելն արդէն աւելի շուտ նշանակում է ճանաչել լայնօրէն յայտնի դրուագները որպէս այնպիսիք, որ առաջնորդում են դէպի տուեալ վախճանը»³⁸:

Ռիկիորի այս դրոյթները մեզ համար ուսանելի են երկու առումով: Նախ, դրանք խորհուրդ են տալիս պատմութեանը մօտենալ ոչ թէ «բացատրելու» (ասարտը նախորդող նախադրեալների տրամաբանական հետեւանքը չէ), այլ՝ «հասկանալու» ակնկալիքով, երկրորդ՝ տուեալ պատմութեան վախճանը առաջադրում են որպէս ողջ պատմութիւնը հասկանալու դիտակէտ:

Այս տիպիկ հերմենեւտիկական (hermeneutical) սկզբունքները ներկայանում են որպէս Վիլհելմ Դիլթայի «կեանքի փիլիսոփայութեան» յղացքի յետագայ զարգացումը արդի փիլիսոփայութեան միջոցներով: Դիլթայն, ինչպէս գիտենք, գտնում էր, որ (ա) կեանքը հնարաւոր է հասկանալ միայն ներթափանցող վերապրման միջոցով, (բ) վերապրումը պէտք է հիմնուի մասի եւ ամբողջի շարունակական յարաբերման վրայ, (գ) ամբողջի մասին վերջնական պատկերացում կարելի է ձեռք բերել միայն, երբ կեանքն արդէն ասարտում է (ամբողջացած է), (դ)

պատմական իրադարձությունների վերաբերեալ նոյնակերպ պատկերացում տուող ամենակատարեալ հիսուածք այդ իրադարձությունները ներքինից վերապրած նշանակալից անհատի ինքնակենսագրությունն է³⁹:

Դժուար չէ տեսնել, որ Օշականի իրականացրած Աղէտի սրբագրութիւնը մեծապէս համապատասխանում է դիլթայ-ոիկիորեան հերմենեւտիկական մոդելին⁴⁰:

Օշականը Չարենցի *Դանթեական Առասպելի* հիմնական թերութիւնը տեսնում էր նրանում, որ այն գուրկ է «անմիջական թափանցումը առաջացնող հոգեկան նոյնազգաց համակրութենէն»⁴¹, եւ երեւի ունէր այդ իրաւունքը, քանի որ սեփական ստեղծագործութեան մէջ - արդէն *Խոնարհներից* սկսեալ - գրողը մշտապէս ձգտել է նկարագրուող հերոսների հոգեկան աշխարհի նոյնազգաց համակրութեան: Հոգեթափանցման այդ ունակութիւնն իր յետագայ զարգացումն է գտել *Մնացորդացում* եւ միւս ուշ գրուած ստեղծագործութիւններում, կիրառուելով ոչ միայն անհատ մարդկանց հոգեբանութեան, այլեւ Օսմանեան Կայսրութեան մէջ իշխող հոգեխառնութեան բազմաթիւ կողմերի իմաստաւորման ընթացքում, ուր մշտական յարաբերութեան մէջ են դրուել հանրային բարքերն ու առանձին հերոսների ճակատագրերը:

Հեռանկարը, որից ելնելով Օշականը ներկայացնում եւ ամբողջացնում է արեւմտահայոց պատմութիւնը, Աղէտն է: Բայց Աղէտը որպէս վախճան դիտակէտ չէ՝ ընդունուած իմաստով: Այն մի կողմից՝ տեսանկիւն է, որից ելնելով իմաստաւորում է ընդհանուր պատկերը, միւսից՝ տիեզերական իրադարձութիւն, որն իր ամենակործան բնոյթի պատճառով, մնում է *տարբուաւորուած* եւ անհասանելի: Աղէտին անվերջ մօտենալու եւ նրանից անընդհատ խոյս տալու Օշականի մարտավարութիւնը կարող է բնութագրուել որպէս «պաշտպանութիւն Սրբազանի հետ անմիջական հանդիպման խելագարութիւնից»⁴²:

Այդ հոգեմաշ շրջապտոյտի փուլերը յայտնի են: *Մնացորդացը* կիսատ թողնելով, Օշականը ձեռնամուխ է եղել *Համապատկեր Արեւմտահայ Գրականութեան* շարադրանքին: Արտաքնապէս խնդիրը չի փոխուել, մանաւանդ որ գրողը վստահ է եղել, որ «գրքերի կեանքը շատ չի տարբերում մարմինների (միսերու) կեանքից»⁴³, եւ որ գրական քննադատութիւնն ինքնին պատկանում

է գրականութեան ժանրին⁴⁴: Յայտարարուած նպատակն էր «հայ գրականութեան հոգեխառնութիւնը» դուրս բերել «միգամածային վիճակից» եւ նրան մարմին տալ թղթի վրայ⁴⁵:

Համապատկերի տասներորդ հատորով Օշականը սկսել է երրորդ շրջանը՝ արեւմտահայ գրականութեան վերաբերեալ անդրադարձը տարածելով իր իսկ ստեղծագործութեան վրայ: Սեփական գրական կենսագրութեան վերլուծական ամփոփումը դարձնելով «նոյնազգաց համակրութեան» բարձրագոյն ձեւ, նա հերթական անգամ հաւաստել է իր պատկանելութիւնը *հերմենէւտիկական* յարացոյցին:

Է. ԶԳՐՈՒԱԾԸ

Հասկացման *հերմենէւտիկական* ճիգը հոգեվերլուծական երանգներ է ձեռք բերել *Վկայութիւնի* այն հատուածներում, ուր գրողը փորձում է արդարացումներ գտնել *Մնացորդացն* անաւարտ թողնելու համար: Այդ խնդրին նուիրուած երկարաշունչ ինքնաերկիսօտութեանը (որի նախակադապարն անշուշտ Իւան Կարամազովի գրոյցն է սատանայի հետ)⁴⁶ կ'անդրադառնանք ստորեւ: Առայժմ տեղին է յիշատակել 371-372 էջերում ծուարած (մարդկայնօրէն խորապէս յուզիչ) ծանօթագրութիւնը, ուր Օշականը խօսում է իր զգացած «գրիչէն անհուն զգուանքի մը» մասին եւ խոստովանում, որ *Համապատկերն* ինքնին փախուստ է եղել վէպը շարունակելու պարտականութիւնից. «*Մնացորդացը* լարում մըն էր, ուր այդ լարումը կը քանդէր անոր ջիղերը... *Համապատկէ թը*: Անիկա ստեղծում մը չէ»⁴⁷:

Եղեռնը ապրած եւ այն գրականացրած գրողի մօտ իյայտ եկած հոգեկան գերլարումը զարմանալի չէ: Կարելի է, իհարկէ, այլեւայլ վարկածներ կառուցել *Մնացորդացի* ընդհատումը բացատրելու համար: Սակայն, հետազօտութեան նպատակի առումով, առաւել արդիւնաւետ է թուում հարցն այն մասին, թէ ի՛նչն է, որ պէտք է գրուէր եւ չի գրուել վերջին հատորում: Ուրեմն, անհրաժեշտ է հայեացք նետել այն վիպական շրջադարձերի վրայ, որոնք հեղինակը նախատեսում էր կերպաւորել *Դժոխք*ում⁴⁸:

Օշականի վկայութեամբ, չորրորդ հատորի աւարտական հատուածը պատկերելու էր հայ դատապարտեալների վերջին հրաժեշտը, երբ նրանք՝ մինչ թուրք ասկեարների կողմից շղթայուած մահուան ճանապարհը բռնելը, ներկայ են լինում

Կոմիտասի յանպատրաստից մատուցած պատարագին, որի բարձրակետն է դառնում վարդապետի բեկբեկուն ձայնով հնչեցրած «Տէր Ողորմեա»ն⁴⁹:

Թէեւ Օշականը, գոնէ սուրեկտիօրէն, վստահ է եղել այդ դրուագը գեղարուեստական միջոցներով մարմնաւորելու իր կարողութեանը՝

«Այս տողերը կը կարդաք: Բայց «Մնացորդաց»-ին այդ գիրքը պիտի նուաճէր այդ ժամը տեւողութեան ամէն մէկ մանրերկրորդը վերածելով ապրող իրողութեան»⁵⁰:

Մեզ՝ այսօրուաններին, այդ համարեա անմարդկային յուզական գերձիգ պահանջող գրական խնդիրն, այնուամենայնիւ, թուում է անիրագործելի, ստիպելով թաքստոց փնտռել Լիոտարի յայտնի աստթում. *«Ես կարող եմ միայն ասել, որ իվիճակի չեմ պատմել այս պատմութիւնը»:*

Այլ է վիպական պատմութեան միւս բաղկացուցիչը, որն ըստ Օշականի տեղեկութեան, պէտք է զբաղեցնէր չգրուած գրքի մօտ կէսը եւ (նման Բ. հատորի Մաթիկի եւ թուրք փաշայի երկխօսութեան) ներկայացնէր հայ աքսորեալների խօսակցութիւնները, որոնցում ամենատարբեր խաւերի ներկայացուցիչների հայեացքների խաչաձեւման միջոցով կերպաւորուելու էր 1914ի արեւմտահայ հասարակութեան «մտահայեացքը» ընդհանուր խնդրի՝ «հայ-թուրք հարցի» վերաբերեալ⁵¹:

Նաեւ այս դրուագում վտանգներն ու ներքին խորխորատներն ահռելի են, իսկ իրականութիւնը՝ այն աստիճան հոգեխոցիչ, որ շատ բան պարզապէս անասելի է թուում: Բայց տուեալ դէպքում իրավիճակը փոքր-ինչ այլ է, քանի որ այն, ինչ Օշականը արդէն իսկ ասել է «հայ-թուրք» հարցի մասին իր վէպի գրուած հատորներում, ինչպէս նաեւ կեանքի մայրամուտին երկնած միւս գործերում, որոշ նիւթ է տալիս գոնէ մասնակիօրէն վերակազմելու *Մնացորդացի* չգրուած հատորի չասուած անասելին:

Ը. ԹՈՒՐԲԸ ՈՐՊԷՍ ՃԱԿԱՏԱԳԻՐ - I

Հոգեխառնութիւնը, որն Օշականը կերպաւորել է իր վէպերում, հայ-թուրքական է հաւասարապէս: Այդ հանգամանքն, ի վերջոյ, անսպասելի չէ, մանաւանդ, երբ խօսքը գնում է հայ-թուրքական համակեցութեան բնական ձեւերի մասին, ինչպիսին է, օրինակ,

թուրքեւիայ գիւղացիութեան խաղաղ գոյակցութիւնը՝ պայմանաւորուած նահապետական կենսակերպի նմանութիւններով, որի մասին յիշատակումները սփռուած են գրողի ամենատարբեր երկերի էջերում:

Ըմբռնելի են նաեւ երկու ազգերի մշակութային ներթափանցումները, նոյնիսկ այն դէպքերում, երբ Օշականը, իրեն յատուկ *պարադոքսալութեամբ*, այդ մասին խօսքը սրում-հասցնում է տագնապի, ինչպէս արել է, օրինակ, կոմիտասեան երաժշտութեան ծագումը բնորոշելիս.

Այն հողերը, ուրկէ բխած է այդ ոսկի երիզը, բնակուած են նոյն ատեն թուրքով: Ու երաժշտութիւնը թերեւս այդ հողերուն թելաւորումն է... Ո՞ւր է արուեստագէտը, որ համարձակէր վերլուծել մեր սրբազան երաժշտութիւնը ու գտնէր անոր մէջ կշիռը ինքնեկին եւ օտարամուտին⁵²:

Թուրքը, քիւրտը, ասորին, եզիտին, կովկասեան փախստականներ կ'երգեն մեզի պէս: Որքա՞նը Կոմիտասով ոճաւորուած իրաւութիւն կը պարունակէ իսկապէս հայ հոգին... Հարցուր եւ լո՛ւէ⁵³:

Բայց հայ-թուրքական *սիմբիոտիկ* (symbiotic) փոխթափանցումը դրանով չի սահմանափակուում: Օշականը այդ երեւոյթն այնքան արմատական է համարել, որ այդ մասին հնարաւոր է գտել խօսել հետեւեալ ձեւակերպումներով.

«Օշականի վէպը իբրեւ յատակ ունի հայ-թուրք հարցը իր ընդարձակութեան ողջ սարսափով»: Չի կարելի ասել, որ այդ հարցը *«իմացական լինելուց առաջ ընկերային է»*, քանի որ 1880ից 1910ը մեր ժողովուրդն ունեցել է միայն գոյութեան հարց՝ «իր անգիտակցութեան իջած»: Եւ այս հարցը պայմանաւորուած է եղել թուրքով:

Այդ պատճառով *«թուրքին լիակատար վերլուծումը տիրական ազդակ մը ինչպէս իջած էր Օշականի անգիտակցութեան ու կը գործէր»:* Այդ բարդոյթը պայմանաւորուած է նրանով, որ *«արեան դրութիւն մըն էր թուրքը մեր ներսը»:*

Թուրքի մասին գրելն, այդպիսով, չի նշանակել օտարի մասին գրել: Ֆրանսիացի պոռնիկ պատկերելու պարտքը ֆրանսիացուն է պատկանում: *«Բայց թուրքը ահաւոր ազդակ մըն էր ու ձակատագիր մը: Որով՝ վէպի առադձ»*⁵⁴:

Թ. ԸՆԿԵՐԱՅԻՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԿԵՐՊԱՓՈԽՈՒՄԸ

Ուշագրաւ է այս մէջբերումներում նկարագրուող երեւոյթի ընկերային բնոյթի ժխտումը: Հարցն, ինչպէս տեսանք, ընկերային չէ, դա գոյութեան խնդիր է՝ անգիտակցութեան իջած եւ պայմանաւորուած թուրքով: Եւ իսկապէս, ընկերային յարաբերութիւններն ազգայինով փոխարինելու միտումը կարմիր թելով անցնում է Օշականի հասուն շրջանի բոլոր գրութիւններում:

*Վկայութիւն*ում, անդրադառնալով Դոստոեւսկուց իր գրական մեթոդի ազդուածութեան հանգամանքին, Օշականը նկատել է. «Ռուս ազնուականութեան, ոստիկանութեան, չինովնիկներուն փոխարէն՝ մենք ունենք թուրքը»⁵⁵: Այս անսպասելի համատեղումից առաջ եկող խճողման պատճառը միայն այն չէ, որ Դոստոեւսկու «պաշտօնեաները» ընկերային խաւ են, իսկ Օշականի «թուրքերը»՝ ազգային խումբ: Առաւել էական է, որ այդ պաշտօնեաները՝ անկախ դրանց տրուող բացասական կամ դրական գնահատականներից, կազմել են ռուս հասարակութեան բնականոն եւ անքակտելի մասը: Նոյնը, բնականաբար, ճիշտ է «թուրքերի» վերաբերեալ: Այսինքն, ինչպէս Ռասկոլնիկովները, իշխան Միշկինները կամ Կարամազով եղբայրները մտածելի չեն առանց վերը թուարկած, Ռուսական Կայսրութեան կմախքը կազմող ընկերային խաւերի՝ Սուիդրիգայլովների, Պորֆիրի Պետրովիչների եւ այլոց, այնպէս էլ արեւմտահայութեան գոյութիւնը մտածելի չէ առանց Օսմանեան Կայսրութիւնը կազմաւորող թուրքերի: Այդ անքակտելի փոխադրութեան պատճառով հայեւթուրք էթնոսների նոյնիսկ մտովի տարանջատումը դառնում է անհնարին, իսկ բոլոր դատողութիւնները հայոց ինքնաբաւ ազգային կեանքի մասին ընկալւում են որպէս չիմնաւորուած եւ անբովանդակ վերացականութիւններ:

Ասուածը ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է նկատի ունենալ, որ խօսքն այստեղ ոչ թէ տարբեր ազգութիւնների կողք կողքի, համատեղ կամ մէկը միւսի ենթակայութեան տակ գոյութեան մասին է, այլ՝ ընկերային խմբերի գործառոյթներն էթնիկական խմբերին վերագրելու, սոցիալական կապերը ազգային յարաբերութիւններով փոխարինելու մասին:

Դրա վառ օրինակն է գիւղի եւ քաղաքի հակադրութիւնը, որն Օշականի մօտ գուտ ազգային բնորոշում է ստանում - գիւղը հայն է, քաղաքը՝ թուրքը:

Դարձեալ բաշխուած՝ գեղին ահաւոր ձգողութեան եւ քաղաքին անասելի խռովքներուն մէջտեղ: Գիւղը... հողն էր, ու ասոր արթնցուցած հայրական, աստուածային բոլոր ապրումները:

...Քաղաքը՝ թուրքը, իր պալատներուն, մզկիթներուն, գորանոցներուն, ջերմուկներուն, կիներուն անորակելի ծորումներովը:

Գիւղի եւ քաղաքի հակադրութիւնը ուրեմն Օշականի արուեստին մէջ սանկ ետքէն ճարուած, քննադատի վարպետութեան գրաւականը չէ, այլ՝ ամէնէն հիմնաւոր, ամէնէն բախտորոշ կնիք մը⁵⁶:

Այսպիսով, Օշականն արձանագրել է մի իրողութիւն, որը միաժամանակ անշարժ է եւ քայքայիչ: Անշարժ, քանի որ ազգային ինքնութեան խորքային բաղկացուցիչները համարեա ենթակայ չեն փոփոխութեան, եւ քայքայիչ՝ որովհետեւ ինքնութիւնները փոխկապակցուած են - գիւղն առանց քաղաքի կամ քաղաքն առանց գիւղի գոյութիւն ունենալ չեն կարող, եւ դա նշանակում է, որ ընդհանուր ընկերային կառոյցում դրանց տեղի հետ կապուած ամէն մի փոփոխութիւն ազգային հակամարտութեան ձեւ է ստանում:

Այդ օրինաչափութիւնը դրսեւորուել է Արեւմտահայաստանի հայաթափման ընթացքում, որ տեղի ունեցաւ որպէս Օսմանեան կառավարութեան 1840ին իրականացրած բարենորոգման, Թանգիմաթի տարիմաստ արդիւնք: Աւանդական ճորտատիրական կարգերի փոխարինումը ձեւականօրէն առաջադէմ վարձակալական յարաբերութիւններով, որը փաստօրէն դրսեւորուել է պարենային հարկը դրամականով փոխարինելու ձեւով, յանգեցրել է հայկական հողերի զանգուածային կորստի եւ լայն թափ հաղորդել գիւղը լքելու եւ քաղաք տեղափոխուելու գործընթացներին⁵⁷: Որ աւանդական գիւղի քայքայումն այն անխուսափելի գինն է, որ համարեա բոլոր երկրները վճարել են իրենց հասարակութեան արդիականացման համար՝ յայտնի է: Բայց Օսմանեան Կայսրութեան շրջանակներում, ուր ընկերային բաժանումը շարունակաբար հանդէս է եկել էթնիկականի տեսքով - ճորտացուած հայ

գիղացուքին, աւատատէր քուրդ բէկեր (որոնք, ըստ Լեոյի, եկել են փոխարինելու հայ նախարարների չքացած դասը⁵⁸), սեփական շահերը հետապնդող թուրք կառավարութիւն - ընկերային քայքայումը ազգային աղէտի տեսք է ընդունել, իսկ հողագրկումը վերածուել է հայրենիքի կորստի⁵⁹: Եւ պատահական չէ, որ գիղացիական հարցի քաղաքականացումը, որի մասին խօսում է Լեօն⁶⁰, տեղի է ունեցել Հայկական Հարցի տեսքով:

Ընկերայինի ազգային փոխակերպումը տեսանելի է նահապետական գիղի քայքայմանը հետեւած գործընթացներում: Սովորական բան է, որ հողագուրկ գիղացիական ընտանիքների գաւակներն իրենց բախտը փնտռում են քաղաքում: Այդ գաղթային հոսքի արդիւնքներից է եղել «հայ Պոլիսի» ձեւաւորումը եւ շարունակական համալրումը: Բայց Օշականը (առնուազն իր թուրք հերոսի բերանով) կասկած է յայտնում, արդեօք պոլսահայութիւնն իվիճակի կը լինէր պահպանելու իր ներունակ զարգացման ազդակը, երբ կտրուէր նրան գաւառի հետ կապող պորտալարը. *«ստ ալ ձեր Պոլիսն է, որմով խանդավառուիլ կանխահաս է դեռ: ...Գաւառներէն անդադար թարմ հոսանքն էր, որ արգիլեց նեխելէ, ճղճիմ ճռգելէ սարաֆներու, պագիրկեաններու, չերչիներու, էսնաֆներու կտորուանքներէն սանկունանկ ճարուած ձեր հասարակութիւնը»*⁶¹:

Մանաւանդ նկատի ունենալով, որ պոլսահայութեան կեանքը գուտ թաղային է, ըստ Էութեան՝ *գետտոյական*. *«Բերան եւ Մթամպուլը գատ, իրարու անթափանց կոյտեր են, էին»*⁶²:

Նոյնքան անհեռանկար են դիտւում էթնիկական փոխներթափանցման արդէն իսկ առկայ կերպերը, կապուած առաւել շարժունակ երկու խաւերի՝ ազգային բուրժուազիայի եւ օսմանեան հաստատութիւններում ծառայող հայ պաշտօնեաների՝ «էֆենդիների» հետ:

Հայ մեծահարուստներն, ըստ Օշականի, ազգային կառոյցին մաս չեն կազմում. *«Անոնք դուրս են մեր ազգէն, ինչպէս բոլոր հարուստները դուրս են իրենց ժողովուրդէն: Մեր ժողովուրդը այդ հարուստները կը դասէ օտար»*⁶³:

Հայ «էֆենդիների» կարգավիճակն առաւել հակասական է. այդ անբնական ընկերային շերտը հաւասարապէս մերժուած է ինչպէս հայերի, այնպէս էլ թուրքերի կողմից: Առաջինները հայերի

համարկումը օսմանեան հիմնարկային կառոյցում ընկալում են որպէս թրքացում եւ այլասերում.

Կը վարձատրէք շատ գողնալուն, շատ մատնելուն, շատ տուն մարելուն համար այն թշուառականը, որ իր ցեղին փոխանակ յատկացնելու իր ընդունակութիւնները, ծառայեց ձեզի: Դուք էք ստեղծած մեր նոր դասակարգին ամենէն անտանելի, ամենէն եսասէր, անարգ տարրը, - էֆէնտին⁶⁴:

Երկրորդներն այդ «համարկուած» հայերին չեն ընդունում որպէս իւրայիններ, քանի որ դրանց մէջ, միեւնոյն է, տեսնում են հաւանական դաւաճանների. *«Թուրքէն աւելի թուրք, բայց այդ իսկ պատճառով կասկածելի»*⁶⁵:

Ասուածից երեւում է, որ ինքնուրոյն ընկերային կառոյցի չգոյութիւնը եւ դրանով պայմանաւորուած *սոցիալականի* եւ ազգայինի փոխարինելիութիւնը, որ բնորոշ են Օշականի գեղարուեստական աշխարհին, գրողի *սուրեկտիւ* հակումների կամ նրա կամայականօրէն ընտրած իմացական ռազմավարութեան արդիւնքը չեն: Դա պատմական իրողութիւն է⁶⁶, որում արմատաւորուած են Օշականի ստեղծագործութեան գոյաբանական նախադրեալները:

Այդ իրողութիւնը ճշգրտօրէն որսացել է Հրանտ Մաթեոսեանը, որը մէկ այլ արեւմտահայի՝ Յակոբ Մնձուրու ստեղծագործութեան կապակցութեամբ գրել է. *«Նման երկրում սոցիալական բողոքը փոխանակ քաղաքացիական կռուի՝ վերաճում էր ազգամիջեան կոտորածների: ...Գիւղացու յաւերժական ատելութիւնը առ արհեստաւորն ու առեստրականը՝ այստեղ դառնում էր թուրքի ատելութիւնը առ հայր...»*⁶⁷:

Ժ. «ԴԻԻԱՅԻՆ ԷՍԹԵՏԻԶՄԻ» ՈՐՈՐԳԱՅԹՆԵՐԸ

Անգիտակցութեանն իջած եւ թուրքով պայմանաւորուած խնդիրը, որի հիմքում ընկած է «արեան եւ սեռի փոխձգողականութիւնը», հոգեբանական, աւելի ճշգրիտ՝ հոգեվերլուծական մօտեցում էր պահանջում: Օշականի լուծումը կարող է այդպիսին համարուել: Բայց նրա հոգեվերլուծութիւնը, որքան էլ գրողն իր գործերում յիշատակում է Ֆրէյդի ուսմունքը, ոչ այնքան ֆրէյդական է, որքան դոստեւսկիական:

Դոստոեւսկու գրական ազդեցութեան իւրայատուկ նմուշ է *Միւլէյման Էֆենտի* վեպը, որի գլխաւոր հերոսը՝ Քէլ Էտիէմը,

ակնյայտօրէն աղերսուած է ռուս մեծ գրողի «մութ կերպարներին»՝ Սուիդրիգայլովին *Ոճիր Եւ Պատիժից* կամ Ստաւրոգինին՝ *Դեւերից*⁶⁸: Այդ դիւային կերպարի գործողութիւնները պայմանաւորող ազդակները արիւնը եւ սեռականութիւնն են⁶⁹:

Օշականի «արիւնը» բազմիմաստ եզր է: Մի կողմից այն նշանակում է սպանութիւն, մահ, միւսից՝ բնութագրում է մարդկային էութեան խորքային, բնագոյային մակարդակը՝ այն, ինչ արեան մէջ է երեւան գալիս: Որպէս սպանութեան բնագոյի մարմնաւորում արիւնը ներկայանում է որպէս *«խուլ ու բնագոյական մոլութիւն մը... խաղին կամ ալքոլին կամ սեռին համահաւասար»*⁷⁰: Բայց նաեւ սեռականութիւնը՝ որպէս խորքային կենսականութեան արտայայտութիւն, նոյնպէս արեան խնդիր է: Երկուսն իրար հետ կազմում են հոգեվերլուծութիւնից մեզ յայտնի այն յարացոյցը, որի բեւեռներն են Էրոսը եւ Թանատոսը:

Իրենից դուրս որեւէ կարգաւորիչ ատեան չճանաչող, բացառապէս անձնական, յաճախ բնագոյային մոլումներով եւ կրքերով ապրող հերոսները, ինչպէս գիտենք, պատկանում են «Էսթետիզմի» յարացոյցին: Դրանց արքետիպային նախակադապարը Դոն Խուանն է: Էսթետիզմի զարգացած, «դիւային» փուլը ներկայացուած է Կիրկեգորի եւ Նիցշէի գործերում⁷¹:

«Դիւային Էսթետիզմ»ի լարման դաշտը ներքաշուած կողմերի յարաբերումը երբեմն գայթակղութեան երանգներ է ձեռք բերում: Այդպիսի հոգեբանական խաղ ստանձնած հերոսները պարզ գգայական հաճոյքից գերադասում են հակառակ կողմին տարբեր հնարքներով գրաւելը եւ նրա նկատմամբ ֆիզիկական եւ հոգեբանական գերիշխանութիւն ձեռք բերելը: Ձգողականութիւնը յաճախ երկուստեք է, իսկ գայթակղութեան ենթարկուածի կեցուածքը՝ երկիմաստ: Նոյնիսկ ատելով իրեն ցաւ պատճառողին, նա դժուարանում է ազատուել իր համար ճակատագրական դարձած իրավիճակի ձգողականութիւնից: Այսպէս, արքետիպային Դոն Խուանի եւ նրա կողմից լքուած Դոննա Էլվիրայի մասին Կիրկեգորն ասում է.

Էլվիրան յանուն Դոն Խուանի ուրացել է իր աշխարհը, նրա միակ ունեցածը Խուանն է, եւ թէեւ նա նրան ատում է

դաւաճանութեան համար, բայց սպանել ի վիճակի չէ, քանի որ սպանելով Դոն Խուանին, նա կը սպանի ինքնիրեն⁷²:

Այն մասին, որ տարօրինակ, սադո-մազոխիստական փոխձգողութեան յարաբերութիւններ են առաջանում նաեւ դահճի եւ նրա զոհի, խոշտանգողի եւ խոշտանգուողի միջեւ, նոյնպէս յայտնի է: Նման կախուածութիւն բնորոշ է *Միւլէյման Էֆենտի*ի հերոսներին՝ Քէլ Էտհէմին եւ Նայիլէ հանըմին:

Այս ամենն, իհարկէ, ընդհանուր հոգեվերլուծական դատողութիւններ են: Օշականի վիպական աշխարհի իւրայատկութիւնն այն է, որ դիւային էսթետիզմը մարմնաւորող կենսակերպը նրա մօտ բացառապէս էթնիկական դիմագիծ է ստանում, հանդէս գալով որպէս թուրքի բնաւորութեան խորքային գծերի արտապատկերում:

Գրողի փաստարկները զուրկ չեն համոզութիւնից - որոշ չափով այնտեղ, ուր պարզապէս վկայակոչում են թուրքական էթնոսի ոչ այնքան հեռաւոր քոչուոր անցեալը, շատ աւելի՝ այն դէպքերում, երբ նա խօսում է թուրքական հասարակութեան մէջ ընտանիքի եւրոպական ասանդոյթի բացակայութեան, տղամարդու եւ կնոջ իսլամով պայմանաւորուած իւրակերպ յարաբերութեան, կենցաղի համատարած սեռականացման մասին, որի արտառոց դրսեւորումն է հարէմային կեանքի էրոսականութիւնը (սեռականութիւնը), որով ներծծուել են թուրքական հասարակութեան բոլոր շերտերը:

Օշականին ճիշտ հասկանալու համար յատկապէս կարեւոր է յիշել, որ նրա երկերում թուրք բնաւորութեան տիրական գիծը, «նիւթապաշտ, վայելապաշտ գիշախանձութիւնը» չի կաղապարում կենսաբանօրէն, այլ դիտարկում է որպէս քաղաքակրթական յատկութիւն, որի ազդեցութիւնը դուրս է գալիս թուրք էթնոսի շրջանակներից. *«Բվերջոյ, մեր՝ հայերուս, բոլոր իմաստութեան՝ հակառակ, ու հակառակ Եւրոպայի ընդարձակ շահերուն, թուրքը իրականութիւն մըն է, պատմական մեծ acte մը, ու իբր այդ՝ որոշ քաղաքակրթութիւն մը: ...Մենք իսկ, մեր հաշուոյն, չենք բանաձեւած, այսօր մեզի համար անհասկնալի իմաստութիւնը.*

- «Սահման քաջաց զէնն իւրեանց»⁷³:

Թէեւ *Միւլէյման Էֆենտի*ում որեւէ հայ հերոս ներկայացուած չէ, ակնյայտ է, որ Օշականի դիտակէտը մնում է «հայ-թուրք»

յարաբերութիւնը, վերցուած որպէս «արեան դրութիւն», իսկ թուրքի բնաւորութեան երկու հիմնական բաղկացուցիչները⁷⁴ ձեւաւորում են հայի հետ յարաբերուելու յաւերժական յարացոյցը: Իրողութիւն, որ յիրաւի տանջալից է Օշականի համար:

Գուցէ թուում է, որ հեղինակի կեցուածքն էլ երկիմաստ է դառնում. մի կողմից՝ հեռակայ հայեացք, բարոյական խիստ գնահատականներ, դատապարտում, նողկանք եւ պարսաւանք, միւսից՝ մանրամասների նկատմամբ այնպիսի ուշադրութիւն եւ նկարագրութեան այնպիսի մանրակրկիտութիւն, որոնցով հոգեկան նոյնագգաց համակրութեան նրա կարողութիւնը դուրս է գալիս գրական մեթոդի սահմաններից, վերածուելով որոշակի հիւանդագին հմայուածութեան՝ սեփական հերոսի դիւային փշացածութեամբ:

Արդեօք Օշականն էլ է ներքաշում այդ հոգեմաշ երկուստեք խաղի մութ որոգայթները: Ինքը պիտի ասէր. «Հարցուր եւ լռէ»:

ԺԱ. ԹՈՒՐԿԸ ՈՐՊԷՍ ՃԱԿԱՏԱԳԻՐ - II

Հայ-թուրք յարաբերութեան «յաւերժական յարացոյցի» ընթացքը բացորոշ է դառնում *Մնացորդացում*: Ընդ այդմ, վեպը հաւաստում է, որ այդ ճակատագրական ձգողականութիւնը միակողմանի - թուրքի սադիստական գործիականութեան եւ հայի մագոխիստական կրաւորականութեան - ճանապարհ չէ: Այն նկարագրում է շատ աւելի խճողուած եւ, որ կարելոր է, երկսայր փոխառնչութիւնների միջոցով⁷⁵:

Ասումս Վկայութիւնն են գրուած վեպի վերջին հատորն ամփոփող Սողոմենց Սողոմի հարցաքննութեան եւ հաւատարացութեան տեսարանները, որ ըստ էութեան ներկայացուած են որպէս գայթակղութեան յարաբերութիւններ: Երիտասարդ գիւղացու ուրացութիւնը չի բացատրում մահուան վախով. նրա ապրած ֆիզիկական եւ հոգեկան տառապանքները նրան անտարբեր են դարձրել մահուան հանդէպ: Թրքացումը, որ միեւնոյն ժամանակ նաեւ կեանքի փրկութիւն է նշանակում, հնարաւոր է դառնում թուրք փաշայի Սարայլ կնոջ եւ սրանց հայ խոհարար Աւետիս-Հաւատիսի սիրային կապից ծնուած՝ կիսով չափ հայ Կոզէլ-Եղնիկի դրդմամբ եւ յամառ ջանքերով: Ընդ որում, Եղնիկի աղջկական հրապուրուածութիւնը Սողոմով եւ նրա մօր թողտուութիւնն ու մասնակցութիւնն այդ վտանգաւոր արկածին

ենթադրել են տալիս, որ երկուսին էլ այս կամ այն ձևով հետապնդում է դատապարտուած հայի «արեան կանչը»⁷⁶:

Աղջկայ եւ Սողոմի հանդիպումը բանտում, ուր դեռեւս պահպանւում են նախորդ սահմոկեցուցիչ գիշերը բզկտուած մարմինների մնացորդները, ներկայանում է որպէս կրկնակի գայթակղութիւն՝ մի կողմից իսլամի երկնքի զգայական գրաւչութիւնը հակադրւում է երկնքի մասին քրիստոնէութեան ունեցած խստաբարոյ պատկերացումներին, միւսից՝ մթնոլորտը, ուր իշխում է Թանատոսը, յագենում է դեռատի իզականութեան ձգող ներկայութեամբ.

Ան ի նչ խեղճ բան է աս ձեր երկինքը: ...Դուն լսեի՛ր մերինէն...

...Յանկարծ զգաց, որ պատասխանին դժուարութենէն աւելի, անիկա ողորդուած էր մարմինովը սա աղջկան, որ տեսիլքի՝ «արմանք» առթող տեսիլքի իր նկարագիրէն ելեր էր դուրս ու կ'ազդէր անոր զգայարանքներուն, անվրէպ մագնիսովը սեռին⁷⁷:

Սրան հետեւող բոլոր դրուագները՝ Սողոմի մօր յայտնուելուց մինչեւ ուրացութեան հետ կապուած հանդիսութիւնները նորից ու նորից ցուցադրում են «հայ-թուրք» կծիկի խճողուածութիւնը:

Հայոց ճակատագրում թուրքի հիմնարար՝ գոյաբանական, ներկայութեան անխուսափելիութեան գիտակցումն ու վերհանումը Օշական-գրողի գերագոյն նուաճումն է եւ դժբախտութիւնը միեւնոյն ժամանակ:

Ի տարբերութիւն քաղաքական միջոցներով պատմական արդարութեան վերականգնմանը ձգտող ուժերի եւ անհատների, Օշականը գիտէ, որ հայրենիքի կորուստն անսրբագրելի է, եւ (քանի որ ինչպէս Սփիւռքի, այնպէս էլ հայաստանեան կենսակերպերը նրան օտար են) իրեն հաշիւ է տալիս, որ արեւմտահայութեան կործանուած տիեզերքը գոնէ գրութեան մէջ պահպանելու միակ միջոցը թուրքի հետ մշտապէս գործ ունենալն է՝ նրա մասին պատմելը, նրան նկարագրելը, նրա հետ մտովի կռիւ տալը: Աւելին, նա ստիպուած է թուրքին - որի ներկայութիւնը հայ կեանքի «*խոնարհագոյն, ինչպէս բարձրագոյն խաւերուն*» ընկալել է որպէս «*աննահանջ քաղցկեղ՝ մը*»⁷⁸ - ընդունել որպէս իր միակ, սիրեցեալ եւ կորուսեալ աշխարհի անքակտելի մաս (չէ՞ որ քաղցկեղն էլ օրգանիզմի անքակտելի մաս է) եւ, այդպիսով, որպէս հայի անխուսափելի alter ego:

Արդեօ՞ք այդ անտանելի գիտակցութիւնից է առաջ եկել այն հոգեխոցումը, որն անհնար է դարձրել *Մնացորդացի* շարունակութիւնը: Եւ գուցէ դա՞ է պատճառը, որ տասներորդ հատորի երկարաշունչ հատուածը, որ նախատեսուել էր որպէս վեպի յանձնառութիւնից խուսափելու ինքնարդարացում, իրականում վերածուել է թուրքից գերծ հայկականութեան փնտռոտութի:

ԺԲ. ՎԱՆՔԸ

ՎԱՆՔ – Μοναστήριον, Monasterium,
Մենաստան, ...բնակարան միաբնակեցաց...
*Նոր Բաղդիքը Հայկազեան Լեզուի*⁷⁹

Շրջադարձը սպասելի էր: *Էսսենցիալիստական* (essentialist) մօտեցումը թուրքի «թուրքականութեան» նկատմամբ պարտադրում է նոյն մօտեցումը հայի նկատմամբ: Այստեղից էլ՝ ինքնաբաւ, զտուած, թուրքականի ներկայութիւնից ձերբազատուած «հայկականութեան» որոնումները «երկու Օշականների» երկխօսութեան մէջ:

Մօտ հարիւրքսան էջ կազմող այդ հատուածը նորից սկսում է հայ գրականութեան թռուցիկ համապատկերով, որից մօտ տասնհինգ էջը նուիրուած է Զարեանի՝ «հայկականութեան խորհուրդը» գտնելու ապարդիւն փորձերին: Վերջինիս որակելով որպէս «*սուտ գործաւորն ... սուտ խորհուրդին*»⁸⁰, Օշականը պնդում է, որ Զարեանի միակ տարբերութիւնը հայոց ինքնութիւնն անցեալում փնտռող «արմենիզմի մունետիկներից» այն է, որ սա, յենուելով Շպենգլերեան Փուլերի («սիքլերի») յղացքի վրայ, յաւակնութիւն ունի «արմենիզմը փոխադրել ապառնիին» եւ ապագայ առաքելութիւն վերագրել հայ ժողովրդին⁸¹:

Նոյն բացասական վերաբերմունքին են արժանանում հայ մշակոյթի համաշխարհային դերի մասին խօսող ընթացիկ տեսութիւնները, մասնաւորապէս, Ստրժիգովսկու գաղափարը եւրոպական միջնադարեան ճարտարապետութեան հայկական արմատների մասին: Օշականը մերժում է դրանց մտահայեցողականութիւնը, համարելով «*բռնի ճարուած, որով եւ ոչ հարազատ վկայութիւններ*»⁸²:

«Հայ խորհուրդի» վերաբերեալ սեփական պատկերացումների շարադրանքն Օշականը սկսում է ազգային բնաւորութիւնից, թուարկելով հայի այնպիսի յատկութիւններ, որպիսիք են «չարքաշութիւնը», «ղիմանալը», «իմաստութիւնը», «քաղցրութիւնը», «լաւատեսութիւնը» եւն., չմոռանալով յիշատակել հայոց մշակութային նուաճումները:

Հարցն այն մասին՝ թէ ո՞րն է իր առաջարկած շարքի առաւելութիւնը միւսների նոյնատիպ մտավարժանքների համեմատ, Օշականին չպետք է որ անակնկալի բերէր: Նա կը բացատրէր, որ մտացածին «արմենիզմներին» հակադրել է «ապրուած» բնորոշումներ: Նաեւ կը յիշեցնէր, որ իր տեսակետի հիմնաւորումն իր անցած ճանապարհն է՝ *Խոնարհներից Մնացորդաց, Համապատկերից Վկայութիւն:*

Այնուամենայնիւ, Օշականը չի սահմանափակուել ազգային հոգեկերտութեան յատուկ գծերի պարզ թուարկմամբ, այլ առաջարկել է հայկականութեան համադրական մոդել՝ «վանքը», որն ըստ իր վարկածի, կենտրոնական տեղ ունի հայ մշակոյթի հոգու «իրաւ շերտերում»:

...վանքը տեսակ մը խորհրդաւոր վառարան, որ իրեն քաշեր է հոգեղէն բոլոր ճառագայթումները, խորունկէն փրթած բոլոր վերելակող ուժերը, պատրաստելու համար ինչ որ մշակոյթի հոգի կ'անուանենք⁸³:

Վանքի յղացքն առաջին անգամ չէ, որ յայտնուում է Օշականի ստեղծագործութեան մէջ: *Մնացորդացի* երրորդ հատորում այդ անուան տակ ներկայանում է Պրուսայի Առաջնորդարանը, որի ցուցադրական շքեղութիւնն այլասերման բացայայտ նշաններ է ցուցաբերում:

Ու տաղաւարներ, եղեգնահիւս ու ծաղկեբոլոր, որոնց գազաթին կը հանգչէր թրքական խորհրդանիշը, մահիկը՝ ծոցին աստղ: Ու աւազաններ, որոնց պաստառին վրայ հեղուկ ջահեր կը բռնկեցնէին լեզուները շատրուաններուն: Սարփինայ: Արեւադարձային արմաւենիներ: Ահա տարրէ՛րը հայոց առաջնորդարանի պարտէզին, որուն պաշտօնական անունը Վանք էր երկու հարիւր տարիէ ի վեր, ինչպէս կը վկայէին հին արձանագրութիւնները Սուքիաս Էֆենտիի դիւանին:

...- Փաշաներու բուրաստաններէն ընդօրինակուած իր պարտէզովը, ու անոնց սէլամըզները յիշեցնող իր վիլլայովը հայոց եկեղեցիին այդ մասը փաստը կը բերէր ուրիշ, փոխուած քաղաքակրթութեան մը⁸⁴:

Այլասերումը միայն արտաքին չէ. էականը հաւատի բովանդակագրկումն է: Այսպէս, Առաջնորդարանը որպէս շահագրգիռ ատեան որեւէ կերպ չի դիմադրում Սողոմի իսլամացմանը ոչ միայն չջանկանալով սրել յարաբերութիւններն օսմանեան իշխանութիւնների հետ, այլեւ զուտ գործնական նկատառումներից ելնելով՝ դրանում տեսնելով երիտասարդի կեանքը փրկելու միակ միջոցը: Ընդվզումը, անսպասելիօրէն, գալիս է Սողոմի գեղջուկ մօրից, որին անհանգստացնողն, իհարկէ, հաւատի կամ ազգային ինքնութեան պահպանման վերացական խնդիրները չեն, այլ մէկ այլ - ոչ պակաս գործնական - նկատառում՝ իր ձագուկի անմահ հոգին փրկելու անհրաժեշտութիւնը. «- Թող մեռնէր պապային պէս, մեռելը տանէի ժամ, շարը անցընէի ճիտին, հագցնէի փեսութեան հագուստ, մազերս փետտէի վրան, ձեռքովս ալ իջեցնէի հողը: Հոգին ազատած կ'ըլլար: Կը հասկնա՞ք հիմա»⁸⁵:

Իհարկէ, չէին հասկանայ, ո՛չ կղերականները, ո՛չ «բարձր խաւի» այն տիկինը, որին ուղղուած է մօր խօսքը: Չէին հասկանայ, քանի որ ձեւատրուած «բարեխառնութեան» պայմաններում հաւատն ինքնին յարաբերականացուած էր եւ վերածուած խորհրդանշական պայմանականութեան: Իրողութիւն, որ Օշականն արդէն իսկ *Մեհեան*ում արձանագրել էր միանշանակ վճռականութեամբ. «*հայ եկեղեցիները դադրած են մեր ժողովուրդին հոգիին համար բեւեռներ ըլլալէ*»⁸⁶:

Իր կորիզային յատկութիւնները կորցրած հիմնարկութեանը Օշականը հակադրել է նոյն տեղում երկու հարիւր տարի առաջ գոյութիւն ունեցած ՎԱՆՔԻ մասին վերյուշը, ուր շատրուանների, «լիւքս ու անբեր» ծառերի տեղը յատկացուած է եղել «*լուիկի, բողկի, վարունգի, դդումի եւ ընթացիկ բանջարեղէններու*», մարդիկ տներում ապրելիս են եղել Նարեկացիին եւ Շնորհալիին «երկնառաքելով», իսկ առաջնորդները, եպիսկոպոս կամ վարդապետ, ողջ-առողջ տուն են ուղարկելիս եղել իրենց քղանցքին համբոյրի երկարած հիւանդներին, բժշկելով կոյրերին, անդամալոյծներին, գառնուկ ժողովրդի վրայից հեռացնելով

ցատումը անհաւատի⁸⁷: Հովուերգակա՛ն աշխարհ, որն իրականում երեւի երբեւէ գոյութիւն չի ունեցել...

Երկուհարիւր տարի առաջ իսկապէս գոյութիւն ունեցածը գիւղական համայնքն է՝ իր պարզ բնատնտեսութեամբ եւ նահապետական բարքերով: Եւ Օշականի նկատի ունեցած Վանքն էլ ոչինչ այլ բան չէ, քան համայնքային կեանքի իդէալականացումը, «հոգեւորացումը»՝ այն միջնադարեան Վանքին յատուկ կրօնական եւ մշակութային *համատեքստ* ներմուծելու միջոցով:

Փոխատեղումը զարմանալի չէ. *«Պետականութիւնը կորցրած ազգի որդիներ՝ նրանք իրենց հայրենիքը, երկիրը, պետականութիւնը իրենց համայնքի, իրենց գիւղի մէջ էին տեսնում»*, - յիշեցնում է Մաթեւոսեանը⁸⁸:

Միւս կողմից, չպէտք է մոռանալ, որ վանքը մենաստան է: Նրա կազմորոշ յատկութիւններից են ինքնաբաւութիւնը, մեկուսացումը, արտաքին աշխարհից կտրուած գոյութիւնը: Նոյն «վան» արմատից է առաջանում «վանելը»՝ արտաքսելը⁸⁹, իսկ բանադրուելը, ինչպէս գիտենք, միայն վանականների շարքը դասուել չէ, որ նշանակում է՝ այն ունի նաեւ հասարակութիւնից դուրս մղուելու, վտարուելու իմաստը: Եւրոպական լեզուներում վանքը (գերմ. Kloster, անգլ. cloister) ծագում է լատիներէն claudereից, «փակելուց», նոյն clausioից ծագում է նաեւ «փակ տարածութեան վախի» բժշկագիտական անուանումը՝ claustrophobia:

Այդ յատկութիւնների շնորհիւ Վանքի փակ տարածութիւնն առաջարկում է այն միակ ձեւաչափը, որում հնարաւոր է արտաքին (ընկերային կամ ազգային) կործանարար ազդեցութիւններից զերծ պահել, յաւերժացնել քայքայուող գիւղական համայնքը որպէս անխառն-անշփոթ հայկականութեան մարմնաւորում⁹⁰:

Վանքը որպէս հիմնարկութիւն ոչ միայն պահպանում է աւանդական-ազգայինը, այլեւ սերնդէ սերունդ փոխանցում է այն: Հասկանալի է, սակայն, որ արտաքին աշխարհի ազդեցութիւններից պաշտպանուած փակ տարածքում իրականացուող այդ փոխանցումը զուրկ է իրական զարգացման մղումից: Խօսքն աւելի շուտ եղածի պահպանութեան մասին է: Հանգամանք, որ լիովին համահունչ է Օշականի վերը մէջբերուած

այն պնդմանը, որ 1880ից 1910ը մեր ժողովուրդն ունեցել է միայն գոյութեան հարց:

Այս գնահատականը կապ չունի Օշականի անձնական նախասիրությունների կամ նրա ընտրած իմացական ռազմավարութեան հետ: Այն անմիջականորեն բխում է արեւմտահայ իրողությունների սթափ վերլուծությունից: Եւ պատահական չէ, որ հայոց ազգային բնաւորութիւնը ներկայացնող նրա բնորոշումներում կենտրոնական տեղ է գրաւում «*դիմանալը, որուն աւելի խորունկ հոմանիշն է տելելը*»⁹¹:

ՀՄԿՈՒՄ ԵՒ ԸՆԹԱՅՔ (ՈՐՊԷՍ ՎԵՐՋԱԲԱՆ)

Գիտակցելով հանդերձ պատմական հանգամանքների ճակատագրական անշրջանցելիութիւնը, որից ելնում էր Օշականը Արեւմտահայաստանը կործանած Ադէտի *հսկումը* գրական միջոցներով նախաձեռնելիս, պարտաւոր ենք արձանագրել, որ «տելելը»՝ որպէս միեւնոյնի յաւերժական կրկնութիւն, այն «յոռի անվերջութիւնն» է (Հեգել), որն արգելակում է պատմութեան ասպարեզից բռնի արտաքսուած ժողովրդի՝ սեփական պատմականութեան վերստանձնումը: Նոյն այդ կրաւորական (re-active) կեցուածքը նկատի ունի Չարենցը *Պատմութեան Քառուղիներով* պոէմում, երբ խօսում է հայոց «անանցեալ անցեալի» մասին⁹²: Եվ այդ իրողութեան՝ յաղթահարումն է, որ այսօր պէտք է նախաձեռնի հայ ժողովուրդը՝ խնդիր ունենալով վերականգնելու պատմութեան լիիրաւ *սուրբկտի* իր կարգավիճակը:

Մի բան, սակայն, անկասկած է՝ ինչ կեոմաններով էլ անցնելու լինի հայոց ապագայ պատմութիւնը, Օշականի կանգնեցրած անձեռակերտ կոթողի խորհուրդը դեռ երկար է իմաստաւորելու նրա *ընթացքը*:

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

⁹¹ Ներկայացնող գրութիւնը հատուած է հեղինակի «Պատմութիւնը Որպէս Ինքնայաղթահարում. Չարենցի Ժամանակը» անտիպ խոհագրութիւնից, ինչով եւ պայմանաւորուած են յղուածում տեղ գտած չարենցեան աղերսները: Խոհագրութեան վերաբերեալ մասնակի կարծիք կարելի է կազմել նրա՝ հետեւեալ հասցէներով տեղադրուած անցանց հատուածներից, <http://www.arteria.am/hy/1328535111> նաեւ

- <http://www.arteria.am/hy/1365918104>. նաև՝ <http://www.arteria.am/hy/4>,
<http://www.arteria.am/hy/1349452672> :
- ² Տե՛ս՝ «Մերկություն Պէս Տկլոր Եւ Անանցեալ», <http://www.arteria.am/hy/1349452672>:
- ³ Եղիշէ Չարենց, *Երկերի Ժողովածու, Հտր. 4*, Երեւան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ Հրատ., 1968, էջ 211-212:
- ⁴ Յակոբ Քիւֆէճեան, «Հայաստանեայց Գրականութիւն», *Մեհեան*, Հտր. 3, Մարտ 1914 - *Մեհեան*, Հալէպ, Կիլիկիա Գրատուն, ա.թ., էջ 40: Օջականին նուիրուած գրականութեան մէջ նշուել է, որ նախապատերազմական 1914ին ծնուած այս տղերը Մեծ Եղեռնով պայմանաւորուած ցրումը չէ, որ նկատի ունեն: Խօսքը նաև զաղափարական երկպառակութեան, այս կամ այն քաղաքական կուսակցութեան ծրագրի շուրջը միատրուելու մասին չէ: Ժողովումի ուժը քանդուել է ներսից. «Աղէտ մը կայ աղէտէն առաջ: Հասեր է կորիզին: Պայթեցուցեր է ան կորիզը, ցրուելով, պատռտելով, կեղորոնէն վտարելով» (Մարկ Նշանեան, «Գրական Կանգնումը», *ԿԱՄ*, թիւ 3-4, Փարիզ-Պոսթըն-Թորոնթօ, 1986, էջ 217):
- ⁵ *Մեհեան*, էջ 39:
- ⁶ Նկատի ունենալով, որ Վարուժանը Կոստան Զարեանի հետ ունեցած տարակարծութիւնների պատճառով շուտով հեռացել է *Մեհեանի* խմբագրութիւնից, անդրադառնում եմ խմբակի երկու անկասկած առաջնորդների՝ Օջականի եւ Զարեանի ասոյթներին:
- ⁷ Կոստան Զարեան, «Հայուն Յիսուսը», *Մեհեան*, էջ 48-49:
- ⁸ Նոյն, էջ 49: Այստեղ մենք մի կողմ ենք դնում Զարեանի՝ Օտտօ Վայնինգերի ակնյայտ ազդեցութեամբ զարգացուող «հակասեմական Յիսուսի» անպաշտպանելի թեզը եւ կենտրոնանում «ներքին վերապրումի» խնդրի վրայ:
- ⁹ Թւում է՝ խօսքն այստեղ աւելի շուտ, «համընդգրկուն (ունիւերսալ) յօրինուածքի» մասին է: Կարծում եմ, Նշանեանն իրաւացի է, ենթադրելով, որ Օջականը ոչ այնքան իր առաջարկած թարգմանութիւնն է նկատի ունեցել, որքան մտքում պահած ֆրանսերէնը (*ԿԱՄ*, էջ 220, ծնթ. 79):
- ¹⁰ *Մեհեան*, էջ 40:
- ¹¹ Յակոբ Օջական, «Եղիշէ Չարենց». նոյնի՝ *Արեւելահայ Դէմքեր*, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէրեան Տպարան, 1999, էջ 278:
- ¹² Յցուն օրինակներ են *Դանթէական Առասպելը*, *Մահուան Տեսիլը*, որոնց մէջ Դանթէին յատկացուած է հեղինակին դժոխքի շրջաններով առաջնորդող Վերգիլիոսի դերը, Չարենցի արխիւում պահուող նախապատրաստական գրառումներն *Աստուածային Կատակերգութիւնի* կառուցուածքային տարրերի վերաբերեալ (Ե. Չարենց, *Անտիպ Եւ Չաւաքուած Երկեր*, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ., 1983, էջ 480), բայց նաև՝ Դանթէի դիմանկարի մշտագոյ ներկայութիւնը բանաստեղծի բնակարանում:
- ¹³ Օջական, *Արեւելահայ Դէմքեր*, էջ 258:
- ¹⁴ Նոյն, էջ 305:
- ¹⁵ Յակոբ Օջական, *Ջուզակչիո Արեւելահայ Եւ Արեւմտահայ Գրականութեանց*, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէրեան Տպարան, 1999, էջ 77:
- ¹⁶ Նոյն, էջ 254, 257, 258:

- ¹⁷ Նոյն, էջ 260:
- ¹⁸ Բաւական է յիշել Մաթիկ Մելիքիանեանցի եւ թուրք հազարապետ փաշայի աւելի քան եօթնասուն էջ գրաւող զրոյցը *Մնացորդացի* (Յակոբ Օշական, *Մնացորդաց, Հտր. Գ.*, Անթիլիաս, Տպարան Կաթողիկոսութեան Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1988, էջ 221-294):
- ¹⁹ «...Այնքան աններելի միամտութեամբ մը թողուցինք, որ վճիռը գործադրէ այդ ժողովուրդը այնքան անպատիժ երանութեամբ» (Յակոբ Օշական, *Համապատկեր Արեւմտահայ Գրականութեան, Հտր. 10*, Անթիլիաս, Տպ. Կաթողիկոսութեան Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1982, էջ 530):
- ²⁰ Դիքորոշում, որ նա պաշտպանելիս է եղել դեռեւս հետաւոր 1914ին, Ռուբին Մեւակի հետ վէճի ընթացքում (*ԿԱՄ*, էջ 203-204) եւ որը վերջնականապէս որդեգրել է քսանականներին՝ Հայոց Մեծ Եղեռնի ողբերգութիւնն անձնապէս վերապրելու արդիւնքում:
- ²¹ Օշականն, իր իսկ բնորոշմամբ, գրականութիւնը դաւանել է որպէս «արեան երեւոյթ», իսկ արիւնը ոչինչ այլ բան չէ, քան «ներկուած ու հեղուկ դարձող հող մը»: Արեւմտահայ գրականութիւնը «*ծնունդն է այն հողերէն, որոնցմէ երակներ բացուած են հայուն, թուրքին միսերէն ներս*»: Իր բացառիկ վաստակն Օշականը տեսել է նրանում, որ վկայել է հաւասարապէս երկուսի մասին (Օշական, *Համապատկեր, Հտր. 10*, էջ 644):
- ²² Հմմտ.՝ ծանօթ. 9:
- ²³ Այսպէս, *Էդիպ Արքայ*ում հերոսն ընդունում է աստուածների կամքը, *Էդիպը Կոլոնոս*ում ընդվզում է դրա դէմ, բայց այդ ամէնը կապ չունի բեմական պատմութեան զարգացման հետ:
- ²⁴ Տիպական օրինակը Աննա Կարենինան է, որի կործանումը - որքան էլ ճակատագրօրէն անխուսափելի - պայմանաւորուած չէ աստուածային կամ այլեւայլ ուժերի միջամտութեամբ:
- ²⁵ Տե՛ս՝ Օշական, *Համապատկեր, Հտր. 10*, էջ 131: Օշականն օգտագործում է նաեւ բարեխառնութիւն եզրը, որը երեւի աւելի ճշգրիտ է, քանի որ ակնարկում է բարքերի միախառնուածութիւնը: Նշանեանն իրաւացի է, նշելով, որ բարեխառնութիւն բառի բովանդակութիւնն առաւել մօտիկ արտայայտում է գերմաներէն Sittlichkeit (Մ. Նշանեան, «Քննադատութիւնը Եւ Սրբազնութեան Փորձընկալումը», *Կայք. Գրականութեան Տարեգիրք*, թիւ 3, Փարիզ, 1993, էջ 67, 70):
- ²⁶ «Էպոս» եզրն այստեղ հասկանում եմ Գեորգ Լուկաչի իմաստով՝ որպէս «կորուսեալ բնական վիճակը» նկարագրող պատմութիւն: Էպոսը պատկերում է «ինքնապարփակ կեանքի ամբողջութիւնը», որին յատուկ են կենսակերպի, արժէքների եւ ընկերային յարաբերութիւնների հաստատուն կարգ եւ պարտադրող աշխարհըմբռնում: Վէպը, սրան հակառակ, աշխարհը նկարագրում է մասնաւորի կտրուածքով՝ այնպիսի մի ժամանակ, երբ արժէքային եւ ընկերային կարգերն արդէն խնդրայարոյց են դարձել (Georg Lukacs, *Die Theorie des Romans. Ein Geschichtsphilosophischer Versuch Über die Formen der Großen Epik*, Paul Cassirer (Վէպի տեսութիւն. պատմամփիլիսոփայական փորձագրութիւն մեծ վիպական ձեւերի մասին), Berlin, 1920, էջ 44-60):

- ²⁷ «Ինչից իրերն առաջանում են, նոյնում էլ լուծւում են անհրաժեշտաբար: Քանզի նրանք պատժւում են իրենց անիրաւութեան համար եւ հատուցում են միմեանց ժամանակի կարգի համաձայն»:
- ²⁸ Օշական, *Համապատկեր, Հտր. 10*, էջ 315:
- ²⁹ Lukacs, էջ 85:
- ³⁰ Ebenda, էջ 131-132:
- ³¹ Նոյն, էջ 135-136:
- ³² Տե՛ս՝ Նշանեան, «Գրական Կանգնումը», էջ 248:
- ³³ Տե՛ս՝ Օշական, *Մնացորդաց, Հտր. Գ.*, էջ 236:
- ³⁴ Այդպիսին է նաեւ մէկ այլ «աստծուց լքուած աշխարհ» նկարագրող *Երկիր Նայիրի*:
- ³⁵ Օշականի վէպը հնարաւոր է դառնում միայն այն պահին, երբ աշխարհը կործանուած է, ասում է Նշանեանը (*ԿԱՄ*, էջ 247):
- ³⁶ Տե՛ս՝ ծանօթ 30:
- ³⁷ Հասկանալի է, որ այսօրուայ վերաբերմունքն այդ հեռանկարին՝ վէպի ուղղուածութիւնը չի փոխում:
- ³⁸ Paul Ricœur, *Vremia I Raskaz* (Ժամանակ եւ պատում), *Հտր. 1*, Մոսկուա-Սանկտ Պետերբուրգ, Ունիւերսիտետսկայա Կնիգա, 1985, էջ 82, 83:
- ³⁹ Տե՛ս՝ Աշոտ Ոսկանեան, «Վիլիելմ Դիլթայ. Պատմական Բանականութեան Քննադատութիւնից Դէպի Հերմենէւտիկա», *Գիտական Աշխատութիւններ. Հասարակական Գիտութիւններ, Պրակ 3*, «Լինգուա», Երեւան, 2005, էջ 123-150:
- ⁴⁰ Գրական ազդեցութիւնների առումով այս *համատեքստ*ում յիշատակելի է Մարսէլ Պրուստը, քանի որ օշականեան էպոպէան, իվերջոյ, ոչինչ այլ բան չէ, քան «կորուսեալ ժամանակի որոնում»: Այդ հանգամանքը լիովին գիտակցուել է գրողի կողմից. «Մնացորդացը որոշապէս կը հետապնդէ փրուստեան ճարտարապետութիւն մը» (Օշական, *Համապատկեր, Հտր. 10*, էջ 94:
- ⁴¹ Օշական, *Արեւելահայ Դէմքեր*, էջ 257:
- ⁴² J. Derrida, “Nasilye I Metafizika: Ocherki Misli Emmanuela Levinasa” (Բռնութիւն եւ մետաֆիզիկա. ակնարկներ Էմանուէլ Լեւինասի մտքի). նոյնի՝ “Pismo I Razlichye” (Գիր եւ տարբերութիւն), Մոսկուա, Ակադեմիչեսկի Պրոեկտ, 2000, էջ 157:
- ⁴³ Օշական, *Համապատկեր, Հտր. 10*, էջ 330:
- ⁴⁴ Գրական քննադատութիւնը բաջադանք է, եթէ գրուած չէ, այսինքն չի պատկանում գրականութեանը (նոյն, էջ 77, ծնթ.):
- ⁴⁵ Նոյն, էջ 132:
- ⁴⁶ Այդ մասին տե՛ս՝ Օշականի յիշատակումը տասերորդ հատորի էջ 377ում: Սա Դոստոեւսկու հետքերով գրուած միակ երկխօսութիւնը չէ. ակնառու է, օրինակ, որ Մաթիկի եւ հազարապետի խօսակցութիւնն աղերսում է քննիչ Պրֆիրի Պետրովիչի գրոյցին Ռասկոլնիկովի հետ:
- ⁴⁷ Նոյն, էջ 372, ծնթ.:
- ⁴⁸ Պէտք է ենթադրել, որ դժուարութիւնը ֆիզիկական բռնութիւնը վէպի միջոցներով արտացոլելը չէր: Թէ որպիսի գեղարուեստական ուժով կարող էր Օշականը նկարագրել զարհուրագրու խոշտանգումների պատկերները

տեղեակ ենք *Մնացորդացի* դրուագից, ուր պատկերուած է Մաթիկի նահատակութիւնը (Օշական, *Մնացորդաց, Հտր. Գ.*, էջ 324-341):

⁴⁹ Օշական, *Համապատկեր, Հտր. 10*, էջ 102-106:

⁵⁰ Նոյն, էջ 105:

⁵¹ Նոյն, էջ 171:

⁵² Նոյն, էջ 469

⁵³ Նոյն, էջ 476: Հասկանալի է, իհարկէ, որ այս դիտողութիւնը կասկածի տակ չի դնում Կոմիտասի երաժշտութեան «հայկականութիւնը», այլ, աւելի շուտ, հարց է դնում կոմիտասեան երկերում «ազգագրական»ի եւ «անհատական-հեղինակային»ի փոխարարբերութեան մասին:

⁵⁴ Նոյն, էջ 103-104, ծնթ.:

⁵⁵ Նոյն, էջ 84:

⁵⁶ Օշական, *Համապատկեր, Հտր. 10*, էջ 528-529:

⁵⁷ Տե՛ս՝ Լէօ, *Թուրքահայ Յեղափոխութեան Գաղափարաբանութիւնը, Հտր. Ա.*, Երեւան, «Շաղիկ», 1994, էջ 33-48:

⁵⁸ Նոյն, էջ 34:

⁵⁹ Գիւղացիական համայնքն իր էութեամբ կայուն է: Երբ այն շարժման մէջ է դրում, համակարգը ջախջախւում է: Ռուսաստանում էլ նման գործընթացներ տեղի են ունեցել: Այլ բան է, որ ռուսը հայերին բռնի արդիացրել է - նախ օրապակաս, յետոյ՝ պայթիւնավտանգ յեղափոխական ձեւերով - թուրքը գերադասել է արդիանալ՝ ֆիզիկապէս ազատուելով իրեն խանգարող հայերից:

⁶⁰ Լէօ, էջ 49 եւ յաջորդները:

⁶¹ Օշական, *Մնացորդաց, Հտր. Գ.*, էջ 261:

⁶² Նոյն, էջ 256: Այդ մասին է վկայում նաեւ ազգային սահմանադրութեան երեւոյթը, որն - իր բոլոր դրական կողմերով հանդերձ - տարածուելով միայն հայերի համայնական կեանքի վրայ եւ վերաբերուելով միայն հայերին, խորացնում էր *սպարթիեիդը* (apartheid):

⁶³ Նոյն, էջ 275:

⁶⁴ Նոյն, էջ 276:

⁶⁵ Օշական, *Համապատկեր, Հտր. 10*, էջ 103:

⁶⁶ Մրանով արեւմտահայութեան վիճակը որակապէս տարբերուել է օսմանեան գերութեան տակ գտնուող այլ ժողովուրդների՝ յոյների, բուլղարների, սերբերի եւ այլոց վիճակից:

⁶⁷ Հրանտ Մաթեոսեան, *Մպիտակ Թղթի Առջեւ*, Երեւան, Հայագիտակ, 2004, էջ 144:

⁶⁸ Հմմտ.՝ նոյն, էջ 138:

⁶⁹ Ուշագրաւ է, որ դրանց մասին խօսելիս Օշականը նկատել է, որ հայկական աւանդոյթում ընդունուած է կենտրոնանալ միայն մահուան վրայ, աւելի քիչ ուշադրութիւն դարձնելով սեռականութեանը, այնինչ ինքն այդ երկուսը փոխկապակցուած է դիտարկում:

⁷⁰ Յակոբ Օշական, *Միւլէյման Էֆենտի*, Անթիլիաս, Տպարան Ալթափրէս, 1985, էջ 83:

- ⁷¹ Դիւային էսթետիզմի մասին տե՛ս՝ Աշոտ Ոսկանեան, «Homo Trickster, Կամ Էսթետիզմի Ծուղակները», *Ռուբիկոն*, Երեւան, 2/7/2004, էջ 69-72 եւ 86-94, առցանց՝ <http://www.arteria.am/hy/1349514646>:
- ⁷² S. Kierkegaard. *Entweder – Oder* (Կամ – կամ), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2007, էջ 226:
- ⁷³ Օշական, *Միւլէյման Էֆենտի*, էջ 172: Տողերիս հեղինակն իրեն բաւարարուած կը զգար, եթէ մեջբերուած հատուածում նկատուէր այն փառահեղ ժեստը, որով Օշականն ի ցոյց է դրել հայոց արհեստավարժ-հայրենասէրների սիրած կարգախօսի պատկանելութիւնը դիւային էսթետիզմի յարացոյցին (Հմմտ.՝ Ոսկանեան, «Homo Trickster», էջ 88, ծանօթ. 82):
- ⁷⁴ Տե՛ս՝ թուրքի օշականեան բնորոշումը որպէս ժողովրդի, որ «*կեանքը կը տեսնէ սեռին ու արիւնին ակնոցով*» (Օշական, *Միւլէյման Էֆենտի*, էջ 173):
- ⁷⁵ Ուշադիր ընթերցողը պէտք է որ նկատած լինի, որ Օշականի վերը մեջբերուած հատուածում գիւղն աւելի շուտ արական է՝ հայրական, իսկ քաղաքը՝ կիներին, անորակելի ծորումներով, աւելի շուտ՝ իգական:
- ⁷⁶ Իրավիճակի տիպականութեան մասին Օշականը խօսում է *Համապատկերի* հետեւեալ հատուածում. «*Սուլթան Համիտին հայրը՝ խոհարար հայ մը շշուկող առասպելը 1850ական բարքերու արձագանգ մը չէ լոկ, այլեւ 1900էն երկարաձգուող պատմութիւն մը, այս անգամ պատմական ստուգութեամբ: Պրուսացիք, 1900ին, կը տեսնէին Հաուստէս աղբար մը, ա՛ն՝ որ «Մնացորդաց»ի մէջ կ'երևի: ...Իրա՛ւ, սու՛տ: Կը պատմուէր իր տարփանքը Համիտի ծոցին արժանացած ու յետոյ կին (փաշայի մը) իբրեւ, Պրուսա եկած սարայլոյի մը հետ: Նման արկածներու համար միշտ կարիք չկայ Պալզաքներու: Երբեմն պարզ մարդերը օժտուած են այս կոչումով, սեքս-ափէլը րտուածը երոպացիներու» (Օշական, *Համապատկեր*, Հտր. 10, էջ 140-1:*
- ⁷⁷ Օշական, *Մնացորդաց*, Հտր. Գ., էջ 399-400:
- ⁷⁸ Օշական, *Համապատկեր*, Հտր. 10, էջ 38:
- ⁷⁹ Նոր Բաղդիրք Հայկազեան Լեզուի, Հ. 2, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատ., 1981, էջ 783:
- ⁸⁰ Օշական, *Համապատկեր*, Հտր. 10, էջ 419:
- ⁸¹ Նոյն, էջ 446:
- ⁸² Նոյն, էջ 490:
- ⁸³ Նոյն, էջ 487:
- ⁸⁴ Օշական, *Մնացորդաց*, Գ., էջ 424-425:
- ⁸⁵ Նոյն, էջ 453:
- ⁸⁶ Մեհեան, էջ 39:
- ⁸⁷ Օշական, *Մնացորդաց*, Գ., էջ 424-425:
- ⁸⁸ Մաթեոսեան, *Մպիտակ*, էջ 134:
- ⁸⁹ ՎԱՆ - «վոնտելը, քշելը, դուրս վտարելը, ...որից՝ վանել...»՝ Հր. Աճառեան, *Հայերէն Արմատական Բառարան*, Երեւան, Համալսարանի Ապակետիպ No 10, Հտր. VI, 1926, էջ 535 եւ 537:
- ⁹⁰ Որքան էլ անսպասելի հնչի, կենսագրական առումով, վանքի՝ որպէս փակ տարածքի մարմնաւորումը Օշականի համար նրա հայրենի քաղաք Պրուսան է: Պնդումը անսպասելի է, քանի որ խօսքը թուրքերի պատմական մայրաքաղաքի

մասին է՝ լեցուն գուտ օսմանեան մշակոյթին պատկանող բազմաթիւ յուշարձաններով: Միւս կողմից, սակայն, «Պրոսան քիչ անգամ հանդիպելի նմոյշ մըն էր մարդոց խումբի մը, ուր արեան նորոգման պատեհութիւնը ըլլար անկարելի: Այդ գաղութը չէ ընդունած եկուոր տարր: Ու պահած էր ԺԷ. դարու մեր բարքերուն գումարը, ուր ունենային մուտք ժամանակին ժանիքովը ներս նետուած օտար ալ յատկանիշներ: Չէին խօսեր մեր լեզուն, բայց կ'ապրէին մեր հայրենիքին ամէնէն հզօր աւանդութեանցը մէջ: Ըսեր եմ տեղ մը, հիւանդն իսկ չէր կրնար Կիրակի օր մը պատարագը փախցնել: Ու փարթամ վաճառականներ հոգի կու տային շապիկ հագնելու, ժամուն լուր Կիրակիներն իսկ. տաղաւարները շինել՝ ձեզի» (Օշական, Համապատկեր, Հտր. 10, էջ13):

⁹¹ Նոյն, էջ 420:

⁹² Տե՛ս՝ Ե. Չարենց, Պատմութեան Քառուղիներում նոյնի՝ Երկերի ժողովածու Վեց Հատորով, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ., 1968, էջ 204: Մէկ այլ տեղում Չարենցի գրական հերոսը՝ իմաստուն Բուդդան, թէեւ գնահատում է նոյն երկում հայ գեղջուկին մարմանաւորող Կիկոսի՝ անվերջ փորձութիւնների ու բազում դժբախտութիւնների դիմակայելու անսպառ կարողութիւնը, բայց եւ «անմիտ ու սին» է համարում նրա կեանքը, քանի որ նա ոչ թէ ապրում է, այլ գոյատևում. «Յարգում եմ թէկուզ ես այդ Կիկոսին, / Բայց չեմ նախանձում այդ անվերջ, անխոնջ / Չգտումին նրա անպայման տեւել...» (Եղիշէ Չարենց, «Հերոսի Հարսանիքը». նոյնի՝ Անտիպ Եւ Չհաւաքուած Երկեր, էջ 401):

THE GUARDIAN OF THE DISASTER
(SUMMARY)

ASHOT VOSKANIAN
ashot.voskanian@gmail.com

Hagop Oshagan, anxious about the symptoms of disintegration of Armenian society, promoted the plan of restoring lost Armenian unity by means of literature as early as 1914 in *Mehyan*. In Oshagan's view future Armenian literature had to replace weakened religious institutions and undertake the renovation of tradition, as had Dante's poetry in the case of Italy.

The Armenian Genocide of 1915 essentially transformed the problem. The Disaster became the focus of Oshagan's literature, making the collapse of Western Armenia its sole theme.

Oshagan looked for the roots of the Disaster beyond social relations, in the national subconscious conditioned by soil and blood, a place where "Turkishness" and "Armenianness" were crystallized. He believed that the interpenetration of these two irreconcilable substances had led to the earthquake of *Medz Yeghern*.

While comparing the Armenian catastrophe with devastation of the sinking mainland, Oshagan granted it cosmic universality, as well as the features of a distinct natural phenomenon. Thus the Disaster was turned into an absolute event, inexplicable to social critique.

Accordingly, the mission of the future Dante of Armenian literature was not the explanation of the Disaster, but its preservation and guarding by writing. Ironically, it is the Disaster that led the dispersed collective genius of Armenians to full disintegration, while it was supposed to fill the vacuum caused by the exhaustion of conventional beliefs and to shape a ground for new moral and social consolidation.

Another expression of the same conservative trend has been the idea of "monastery," which Oshagan considered an authentic symbol of Armenianness. However, what Oshagan meant by "monastery" is nothing else but the idealization of the traditional Armenian village community in the context of religious and cultural factors which are unique to a medieval cloister.

On the other hand, the cloister is a place of isolation from the outside world. This "closed space" is the only place where tradition can be transmitted from generation to generation and the fading village community (traditional embodiment of a "pure Armenianness") can be preserved from outside destructive influences.

However, the transfer of tradition in a closed circuit lacks the momentum of real development. *Duration* as the eternal repetition of the same is the vicious infinity (Hegel), which deters the nation from reengaging its own historicity.

