

ԽՈՐԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

ՄԱՆՈՒԿ ԱՐԵՂՅԱՆԸ ԵՎ ՀԱՅ ՀԻՆ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱՅԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ

1946

891-99-12

UFERNOMAS

8174

4-25

4-25 | Hungary, N.

15. *Urtica dioica* L. ^{11.18}
~~*Urtica dioica* L.~~ ^{4p}

Hydrogen peroxide group.

4p

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱՔԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՍՅՈՒԳԱՄ Է 1961 թ.

ԽՈՐԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

ՄԱՆՈՒԿ ԱՔԵՂՅԱՆԸ ԵՎ ՀԱՅ ՀԻՆ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

8144
A II
31478



Տպագրվում է ՀՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի
Նախագահության որոշմամբ

Պատ. խմբագիր՝ Ա.Ս. ԱՍԽՏՐՅԱՆ

Х. САРКИСЯН

**Манук Абегиан и история
древнеармянской литературы**
(На армянском языке)

Изд. АН Арм. ССР, Ереван, 1946 г.

1944 թ. լույս տեսավ Մանուկ Աբեղյանի «Հայոց հին գրա-
փանության պատմութեան» առաջին հատորը, 1946 թ. լույս տե-
սավ նրա երկրորդ հատորը:

Ո՞րն է Մանուկ Աբեղյանի այս մոնումենտալ աշխատու-
թյան բովանդակութիւնը: Ո՞րն է նրա ընդգրկումը: Որո՞նք
են այն սկզբունքները, որ ղեկավար են հանդիսացել այդ աշխա-
տանքը հորինելիս:

Այդ հարցերին պատասխան տալուց առաջ հարկ է մեզ հան-
դամանորեն կանգ առնել Մ. Աբեղյանի նախորդների վրա, հայ-
կական բանասիրութեան այն ներկայացուցիչների վրա, որոնց
ջանքերով ստեղծվել է ինքը այդ դիսցիպլինան՝ «Հայ գրական-
ութեան պատմութիւնը», առանձնապէս նրա հին շրջանը,
նշել նրանց նվաճումները, տեսնել նրանց առավելութիւն-
ներն ու թերութիւնները, իրար հաջորդող քերականների գոր-
ծի մեջ գիտել զարգացում, եթե այն կա, ու այս քննու-
թյան հիման վրա ակնհայտ դարձնել այն նոր խոսքը, այն
մեծ ներդրումները, որ պատկանում են արդեն Մանուկ Աբե-
ղյանին:

1

Առաջին դեմքը, որ գրավում է մեր ուշադրութիւնը այս
կազակցութեամբ—գա Ստեփանոս Նազարյանն է իր երկու
դրբով՝ „Беглый взгляд на историю Гайканской литературы
до конца XIII столетия“ և „Обозрение истории Гайканской
письменности в новейшие времена“, լույս տեսած Ղազանում,
առաջինը 1844 թվականին, երկրորդը երկու տարի անց՝ 1846
թվականին:

Հայ բանասերներից ոմանց կարծիքով Նազարյանի այս

գրքերը մի կողմից ինքնուրույն գործեր չեն՝ աշխատասիրված լինելով գերմանացի հայագետ Կ. Ֆ. Նեյմանի հետևություններով, որին ախորժը, իր հերթին, կղել է Մխիթարյան վարդապետ Սուքիաս Սոմալյանը, մյուս կողմից նրանք՝ առավելապես առաջին գիրքը՝ ազգային կյանքի պատկեր նշալու պատճառով պատմություն էլ չեն, այլ գրավոր հուշարձանների սոսկ արձանագրում դարից դար՝ հավառու տեղեկություններով հանդերձ նրանց բովանդակության ու հեղինակների մասին¹

Եվ իսկապես. Նաղարյանի հրկուս այս գործերն էլ առավելապես բիրլիոգրաֆիա են անոտացիաներով հանդերձ և ոչ թե պատմություն քառիս իսկական առումով. ու այդ տեսակետից նրանց մեջ սկզբունքային տարբերություն չկա, ինչպես այդ փորձում է գտնել Լեոն հագուտ երկրորդի, „Обозрение“-ի² Բայց հարցն այն է, որ Նաղարյանի գրքերի բնութագրումը բիրլիոգրաֆիայով չի սպառվում: Հարցն այն է, որ հրկուս այդ գիրքն էլ սոսկ գիտական չոր շարադրանքներ չեն, այլ քաղաքական ուղղություն ունին, հրապարակախոսական շեշտ, ելնում են հայ ժողովրդի ազգային կյանքի տնօրինման նպատակից, արձարծում են հասարակական նոր ու առաջավոր գաղափարներ:

Ըստ Նաղարյանի հայ հին գրականության պատմությունը սկսվում է 5-րդ դարում ու ավարտվում 13-րդ դարում. դա հին գրականության ոսկե ժամանակներն են: Հայ ժողովրդի քաղաքական ինքնուրույնությունից անկման հետ միասին 14-րդ դարում՝ սկսվում է նաև նրա գրականության թե՛ նոր շրջանը և թե՛ անկումը, որը ավելի ու ավելի խորանում է 15 ու 16-րդ դարերում: 17-րդ դարում նկատելի են վերանորոգության նշույլներ, իսկ բուն վերանորոգությունն արդեն 18-րդ դարն է՝ կապված Մխիթար Սեբաստացու գործունեության հետ:

Հայ գրականության պատմության վերելքի երկու այդ

¹ Տես՝ Ս. Պալատանյան—«Պատմություն հայոց գրականության», Թիֆլիս, 1865, էջ 11—13: Հմմտ. Լեո—«Ստեփանոս Նաղարյան», առաջին հատոր, Թիֆլիս, 1902, էջ 120 և շար. Նեյմանի գիրքը՝ «Բնություն հայոց գրականության վրա» լույս է տեսել Լայպցիգում, գերմաներեն լեզվով, 1836 թ., իսկ Սոմալյանի գիրքը՝ «Երջան հայաստանի գրականության պատմության» — վենետիկում, իտալերեն լեզվով, 1829 թ.:

² Լեո—«Ստեփանոս Նաղարյան», հատոր առաջին, էջ 129:

շրջաններին—ուսկեդար՝ հաջորդ մի քանի դարերի հետ միասին ու Մխիթարյանների գործունեությունը դար—Նազարյանը տալիս է բարձր պահանջատեղանք:

Հայ հին գրականությունը—ասում է Նազարյանը—ճիշտ է, չունի արաբական, պարսկական, հնդկական և չինական գրականությունների հետաքրքրությունն ու հարստությունը, բայց, այնուամենայնիվ, նա արժանի է հստակ ուշադրության: Իսկ հայ մատենագիրների առատությունը մի կողմից, մյուս կողմից հայերի կիրքը՝ ամենավատթար պայմաններում անգամ հրապարակել իրենց գրական հուշարձանները—ցույց է տալիս հայ ժողովրդի բոցավառ սերը գիտությունների մշակման ուղղությամբ:¹

Նազարյանը առանձնապես բարձր է դասում հայ պատմիչներին. «Հայաստանի մատենագիրների մեջ առանձնապես կարևոր են պատմիչները, որոնք ծանոթացնելով մեզ իրենց հայրենիքի գործերին, հաճախ լրացնում են մեր թերի գիտելիքները ասիական մարդկության բախտի ճակատագրի մասին»—ասում է նա: Այդ ապացույցելու համար իր թեզը մի քանի օրինակներ բերելով, շարունակում է. «Ի դրվատում հայ պատմիչների պետք է դիտել նաև, որ նրանք շարադրվող գեպքերի ընտրությամբ, ոճի մշակվածությամբ՝ գերադանցում են արաբական և պարսկական պատմիչներին ու բյուզանդական պատմիչների մեծ մասին»: Վերջում Նազարյանը, համաձայնելով Սեն-Մարտենի հետ, մեջ է բերում նրա հետևյալ խոսքերը. հայ պատմիչների մեջ կան շատերը, որոնք «շարադրության նրբակերտությամբ, ոճի մշակման մաքրությամբ, հետադարձական պարբերությունների գիտական կառուցվածքով արժանի են եվրոպացու ուշադրությանը և ընթերցանությանը՝ նոր եվրոպայի և հին կլասիկ աշխարհի մեծ օրինակելի երկերին հավասար»:²

Հայի հին գրական լեզվի, գրաբարի մասին Նազարյանն ունի միևնույն բարձր կարծիքը: Խոսելով հունարենի ազդեցության մասին հայերենի վրա, Նազարյանն ասում է. առնչված լինելով հելլենական մտածողության ու արտահայտության կեր-

¹ Степан Назарианц—«Беглый взгляд на историю Гайканской литературы до конца XIII столетия», Казань, 1844, էջ 6:

² Անդ, էջ 7—8:

պերին, հայոց լեզուն, այնուամենայնիվ, «կարողացավ ինքնուրույն գործունեությամբ ամեն օտարերկրայինը դարձնել իր սեփականություն, և արդյունավետ անալոգիայի հողի վրա դարգացնել ձևեր, որոնք ընձեռեցին նրան չտեսնված հարստություն»¹

Խոսելով Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մասին, Նազարյանն ասում է. «Աստվածաշնչի թարգմանությունը դարաշրջան է ստեղծում հայ մատենագրության մեջ: Հենց այստեղ է լեզուն ձևով բերում ամուր հիմք ու իրրև գալիք բոլոր ժամանակների օրինակ՝ կազմում իրեն բնածին ձևերի անսպառ հարստություն»²

Խոսելով, վերջապես, հայ ժողովրդի պատմական տիրուքախտի մասին, Նազարյանն ասում է, որ իր ուժերի կենտրոնացման հնարավորության բացակայության և բազմապիսի ու անգաղթում պայքարի պայմաններում անգամ, նա կարողացել է ստեղծել մի լեզու, որ «գիտական է ու նրբակերտ բոլոր հնարավոր ուղղություններով»³

Ինչ վերաբերում է հայ ժողովրդի գրականության պատմության վերելքի երկրորդ շրջանին, այն է՝ Մխիթարյանների գործունեության դարին, ապա այս դարին Նազարյանը այնպիսի բարձր գնահատական է տալիս, որը—որքան մեղ հայտնի է—չի տվել 40—60-ական թվականների և ոչ մի հայ գործիչ:

Միայն է այն կարծիքը—ասում է Նազարյանը—իբր Մխիթարյանների նպատակն է ամբողջ հայ ժողովուրդը կաթոլիկ դարձնել: Հոռմին նրանք ենթարկվել են հարկադրաբար, պատմական-աշխարհագրական պայմանների թելադրանքով, իսկ նրանց հիմնական ձգտումն է հայ ժողովրդի «բարոյական-մտավոր ազնվացումը»⁴

Անհուն են Մխիթարյանների ծառայությունները հայության՝ հայ հին գրավոր հուշարձանների տպագրության, հայկական

¹ Անդ. էջ 4—5.

² Անդ. էջ 17.

³ Անդ. էջ 7.

⁴ Степан Назарианц—«Обозрение истории Гайканской письменности в новейшие времена», Казань, 1846, էջ 73.

բանասիրության, հնախոսության, պատմագրության, աշխարհագրության, թարգմանական գրականության և մանկավարժական գործունեության ասպարեզներում: Մխիթարյան միաբանությունը ունի «այբեր, որոնք իրենց խելքով, գիտնականությամբ և աշխատասիրությամբ պատիվ կարող են բերել Եվրոպայի յուրաքանչյուր գիտական ընկերության»:¹ Հայ հին լեզուն, գրաբարը նրանք մաքրել են միջնադարի կեղտից ու այնքան բազմակողմանիորեն են մշակել ու այնպիսի ոգեշնչման են հասցրել այն, որ «մեր դարի հայը կարող է նրա միջոցով մարմնավորել ու արտահայտել Եվրոպայի մեծ մտածողների ամենավերացական գաղափարներն ու զգացմունքները»:² Հայկազյան բառարանի վրա, հայրենի գրականության սույն փայլուն հուշարձանի վրա—ասում է Նազարյանը—հայը հպարտանքով պիտի նայի. «ավելացնենք—շարունակում է նա—սույն մեծագործության վրա համեմատական բառագրության ասպարեզում, որի հավասարը չկա Եվրոպայում»:³

Վերջապես, Նազարյանը լի է անհուն հարգանքով դիպի ինքը Մխիթար Սեբաստացին, որին նա անվանում է «великий гайканец», «համաշխարհային այր», «երկրորդ Մեսրոպ», «նախահայրության ընտրյալ»⁴...

Սակայն, որքան էլ բարձր լինի մեր հին կուլտուրան հանձինս ոսկեդարի՝ հարակից դարերով հանդերձ ու Մխիթարյան գիտության, որքան էլ մենք հպարտ լինենք դրանցով հանդես եվրոպական մարդկության, այնուամենայնիվ, այսօր նրանք մեզ չեն կարող բավարարել, այսօր նրանք չեն կարող ունենալ ազգային նշանակություն: Այսպես է մտածում Նազարյանը: «Հին ձևը, ասում է նա, որը այլևս չի համապատասխանում նոր ծագած կեցության, և որը խորթացած լինելով ժողովրդական կյանքին ու հանված հասարակական շրջանառությունից՝ կորցրել է իր նշանակությունը, չի կարող ներկայի զավակներին ծառայել իբրև կրթության միջոց: Նա պետք է անհրաժեշտորեն վերածնվի,

¹ Անդ, էջ 94:

² Անդ, էջ 75:

³ Անդ, էջ 98:

⁴ Անդ, էջ 59, 55, 74, 73:

սերտ, բարեկամական դաշն կապի հավերժ երիտասարդացող կյանքի հետ, ու ամեն կերպ պահպանի նրան: Մի խոսքով, անհրաժեշտ է ազգային նոր պրականության զարգացում, որը համապատասխանի մեր դարի պահանջներին»¹

Ահա թե ինչ եզրակացություն է հանգում Նազարյանը: Նա ասում է, որ հայ ժողովուրդը կանգնած է իր հոգևոր կյանքի երրորդ վերելքի, երրորդ վերածնություն շեմքին. «Հայաստանը, բոլոր գիշերվա դարերից հետո, սոսկալի բարբարոսություն դարերից հետո, իհարկե, արդեն ներկայացնում է իր մտավոր վերածնություն առավոտը»²

Այդ վերածնություն բովանդակությունն է, ինչպես արդեն տեսանք, նոր գրականությունը, որ ի նկատի ունենալով անցյալի մեծ փորձը՝ խօսում է «կենդանի ներկայի» մասին: Այդ վերածնություն բովանդակությունն է—ինչպես ասում է Նազարյանը իր գրքի վերջին մասի այլ և այլ էջերում—նոր լեզուն, որ յուրացնելով գրաբարի «բազմակողմանի մշակվածությունը» և «անսպառ հարստությունը»՝ միաժամանակ միանգամայն մատչելի է ժողովրդական լայն զանգվածներին: Այդ վերածնություն բովանդակությունն է, վերջապես, ազատագրումը եկեղեցու կապանքներից, նոր պլուրցը, համաժողովրդական պարբերաթերթը: Հին գրականություն տեսությունը, այգպիսով, առիթ է դառնում Նազարյանի համար առաջին անգամ արժարժեք ունեցող 40-ական թվականներին իր լուսավորական առաջավոր դադափարները:³

Վերածնությունը՝ հենված անցյալի վրա—այս կետն անընդհատ կրկնվում է Նազարյանի մոտ—անհրաժեշտություն է ոչ միայն դարի առաջավոր կուլտուրան սահմանափակ մարդկանց սեփականությունից դարձնելու համար՝ ինչպես կասեր Աբովյանը՝ «հարյուր հազարի» սեփականություն, այլև նրա համար, որպեսզի հայ ժողովուրդը կատարի իրեն վերապահած դերը ժողովուրդների ընտանիքում. «հայերի կոչումը պատմության մեջ—ասում է Նազարյանը—իբրև Արևելքի քրիստոնեական ամենագլխավոր ժողովրդի ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ ճանաչել իր անցյալը

¹ Անդ, էջ 147, 148:

² Անդ, էջ, 147:

³ Անդ, էջ 155, 153, 150 և այլն:

Նրա բոլոր հարաբերություններով ներկայի հետ և ընդունելով իր մեջ եվրոպական կրթության ծաղիկները, մշակել այն յուրատեսակ կերպով, և դրանով առաջ բերել իր ընդերքում ժողովրդական կեցության պայմանները»¹

Նազարյանը բազմաթիվ առիթներով ակնարկում է և ասում, որ ուսական պետականութունը հայերի համար ստեղծել է նման պայմանների իրականացման հնարավորություններ և առհասարակ առաջադիմելու նախադրյալներ։ Հետևապես, բացականչում է նա «Обозрение»-ի վերջին էջում՝ «այսպես է ժամանակի պատգամախոսությունը Ռուսաստանի հողի վրա ապրող հայկադյան սերունդների ապագայի մասին. կամ զեպի առաջ՝ դարի հետ, կամ քարացում և հոգևոր-բարոյական մահ»²

Նազարյանի զույգ գերքը հայ գրականության պատմության մասին գիտական գրքեր են, իհարկե, բայց ունին հրապարակախոսական շեշտված նպատակասլացութուն։ Նրանց բազմաթիվ էջերը՝ առանձին վերցրած՝ գիտական շարադրանք են, բայց ամբողջությամբ վերցրած՝ գրանցից յուրաքանչյուրը իր ժամանակաշրջանի հասարակական այրող հարցերի մի մի վառ փաստաթուղթ է։ Այսպես է սկսվում հայ գրականության պատմության ուսումնասիրությունը։

2

Ս. Նազարյանը «Обозрение»-ում ասում է, որ Մխիթարյանների գործունեությունը ծառայում էր «գերազանցորեն սոսկ գիտական պահանջներ բավարարելուն»³ Ահա հենց այս տեսանկյունից պետք է մոտենալ Նազարյանի երկու գրքից մի քանի տարի հետո լույս տեսած Մխիթարյան վարդապետ Հովսեփ Գաթրըճյանի «Պատմություն մատենադրության հայոց» գործին⁴։ Բայց եթե Գաթրըճյանի գործը չունի Նազարյանի գործերի հրապարակախոսական շունչը, ապա զրա փոխարեն նա ունի այն

¹ Անդ, էջ 151.

² Անդ, էջ 158.

³ Անդ, էջ 148.

⁴ Հովսեփ վ. Գաթրըճյան — «Պատմություն մատենադրության հայոց», Ղիեհնա, 1851.

առավելութունը, որ մի նոր խոսք է ասում հայ գրականության գիտական հետազոտության ասպարիզում:

Հովսեփ վ. Գաթըրճյանի գրքույկը լուրջ ու հիմնականում գիտական ճշգրիտ ուղիով ընթացող հետազոտողի աշխատանք է: Հայտարարելով, որ «ազգի մը պատմության ծանրաշափն՝ իր մատենագրութունն է»,¹ Գաթըրճյանը իրավացիորեն պնդում է, որ յուրաքանչյուր ժողովրդի մատենագրութունը կամ գրականութունը ունի ազգային նկարագիր և որ այն ամենասերտ կերպով կապված է «բոլոր պատմության ընթացքի հետ»: Արժարժելով գրական հրեւոյթների զարգացման, էվոլուցիայի գաղափարը, Գաթըրճյանը նրբորեն դիտում է, որ «ազգի մը... քաղաքային վիճակի հանկարծական փոփոխումը՝ անմիջապես (ընդգծումը հեղինակինն է) մատենագրության մեջ ալ հեղափոխութուն մը միշտ չի բերեր»:²

Գաթըրճյանը բնականորեն ժխտում է ամեն մի նեղաշրջում, ամեն մի ցատկում. «ոստումը միշտ անընական է» — ասում է նա: Բայց գիտող մարդ լինելով, ասում է, որ «շատ հեղ ինչպես ապագան՝ նույնպես անցյալը դեռ ներկային մեջ կենդանի է, թեպետ վերջին շնչովը»,³ ու միաժամանակ զգուշացնում մեզ արդիականացումից. «ճշմարտության չինք հասնի, ասում է նա, եթե մեր հին երգերն ու երգիչներին «ժամանակին ու պարագայից տանելու տեղ՝ զիրենք մեր ժամանակին ու պարագաներուն բերենք, այսինքն՝ մեր հնոց բանաստեղծութունը մեր հիմակվան ճաշակովն ու արվեստովը դիտել ու դատել ուզենք...»:⁴

Գաթըրճյանի գիրքն ընդգրկում է միայն հայ հին ժողովրդական բանահյուսութունը. բայց այս համեմատաբար նեղ սահմաններում անգամ նա մեծ գործ է կատարում՝ նույն այդ հայ հին ժողովրդական բանահյուսության արժեքն ու նշանակութունը հայտարարողներից առաջիններից մեկը հանդիսանալով: Բարձր գաղափար ունենալով մեր նախնիների նյութական-սնտեսական կյանքի մասին — «ոչ լեռնորդյա ազգեր են եղել և ոչ

¹ Անդ, էջ 2.

² Անդ, էջ 5.

³ Անդ, էջ 5.

⁴ Անդ, էջ 31.

հնության ան աղգերեն՝ որոնք աղքատ ու ողորմելի ապրուստով ու հագուստով կյանքերնին կպահեն»¹ — Գաթըրճյանը շեշտում է հայ հին երգերի աշխարհիկ բնույթը, պնդում, որ նրանք «ազատ ու բուռն ազգային մտաց բերքն ու բխումն են» (ընդգրծումը հեղինակինն է)։²

Առանձնապես հետաքրքրական և ուսանելի են Գաթըրճյանի դիտողությունները հին այդ երգերի արվեստի մասին, որին նա նվիրում է հատուկ գլուխ («Երգոց արվեստը, հոգին ու լեզուն»)։ Ըստ երևույթին, «ամփոփությունը» համարելով գեղարվեստականության հիմնական տարրերից մեկը, եթե ոչ ամենահիմնականը, Գաթըրճյանը մեծ հմտությամբ ու ճաշակով վերլուծում է Վահագնի երգը, հայտաբերելով նրա իմաստի գեղարվեստական դարգացման «կոհակաձև» ընթացքը, հակիրճ, բայց սպառիչ բառերով բնութագրում է Արտաշեսի հայտնի անեծքը Արտավազդին, այդ՝ «մանր մանր բառերի շինված, ստեպ շեշտված ու կտրուկ մնացած հատվածը»,³ «ճաշակագետ» ընթերցողի ուշադրությունը դարձնում «ամբողջին քակված ու քայքայված» խոսքերի վրա, ինչպիսիքն են՝ «ուլունք Շամիրամայ», «կռել կոփել զգուռն Երուանդայ» և այլն, կամ այնպիսի ողորկ բառերի վրա, ինչպիսին են՝ «ծիրանի ծով», «սեաւ» (Արտաշեսի ձին) և այլն։

Գաթըրճյանի շարադրանքը, իր հերթին, ամփոփ է, փաստերը՝ անհերքելի, եզրահանգումները՝ զուսպ։ Մխիթարյան գիտնականի գիրքը կառուցված է բանասիրական մեծ փորձի, նուրբ ճաշակի ու ժողովուրդների գրականության—առանձնապես՝ դասական—քաջ իմացություն վրա։

Վերին աստիճանի ուշագրավ է Գաթըրճյանի հայ գրականության պատմության պերիոդիզացիան։ Ըստ այդ պերիոդիզացիայի ամբողջ հայ գրականությունը բաժանվում է երկու «միջոցի»—«առաջին միջոց»՝ քրիստոնեությունից առաջ, «երկրորդ միջոց»՝ քրիստոնեությունից հետո։ «Երկրորդ միջոցը» իր հերթին բաժանվում է երկու շրջանի—առաջին շրջան՝ հայերեն գրու-

¹ Անգ, էջ 12։

² Անգ, էջ 10։

³ Անգ, էջ 38։

թյունից առաջ, երկրորդ շրջան՝ հայերեն գրությամբ ու լեզվով (406 թ. ք. հ. մինչև 1850 թ.):

Երկրորդ շրջանը, իր հերթին, բաժանվում է երկու մեծ ժամանակահատվածի: Առաջին ժամանակահատվածը սկսվում է 406 թ. ու հասնում մինչև 1300 թ., երբ հայ գրականությունը զարգանում է հունական քրիստոնեական մատենագրության ազդեցության տակ: Երկրորդ ժամանակահատվածը սկսվում է 1300 թ. ու հասնում մինչև 1850 թ., երբ հայ գրականությունը զարգանում է հռոմեական (լատին իմաստով) քրիստոնեական մատենագրության ազդեցության տակ:

Հունական ազդեցությունը տեղի է ունեցել թե «ուղղակի», ինչպես, օրինակ, 406—500 թ. թ., և թե «անուղղակի» ու «միջնորդապես», ինչպես, օրինակ, 750—1050 թ. թ. կամ 1250—1300 թ. թ., ըստ որում Գաթրճյանը տարբերում է նաև—ինչպես այդ ընդունված էր հայ բանասիրության մեջ—«թարգմանության» զանազան ժամանակներ («ատեն»)՝ առաջին, երկրորդ և երրորդ: Հռոմեական ազդեցությունը ևս, իր հերթին, միապաղաղ չէ, այլ ունի իտալական, ֆրանսիական, գերմանական և այլ շրջաններ:

Այդպիսով, ըստ Գաթրճյանի, ամբողջ հայ գրականությունը սկզբից մինչև վերջը զարգացել է ազդեցությունների տակ,—մերթ հունական, մերթ հռոմեական,—եղել է վերջին հաշվով մի տեսակ թարգմանություն: Թե ինչպես նա պիտի ապացուցեր իր թեզը՝ մեզ մնում է անհայտ, որովհետև Գաթրճյանը չի իրագործել—կամ եթե իրագործել է, ապա չի տպագրել—իր ծրագիրն ամբողջությամբ, այլ նրա մի շատ փոքր մասը միայն, այն է՝ առաջին «միջոցի» («քրիստոնեությունից առաջ») առաջին «անգիր» բաժինը, ուր, ինչպես տեսանք, նա, հակասելով իրեն, հենց հակառակ դրույթն է զարգացնում, ապացուցելով, որ հայ հին ժողովրդական բանահյուսությունը եղել է միանգամայն ինքնուրույն և ազգային:

Գաթրճյանի գրքի քննարկման սկզբին մենք ասացինք, որ այն սոսկ գիտական գիրք է, առանց հրապարակախոսական շեշտի: Այժմ դրան պետք է ավելացնենք, որ այդպիսին լինելով հանդերձ՝ Գաթրճյանի գիրքը միաժամանակ հիմնականում արտահայտում է իր դարաշրջանի հասարակական առաջավոր գաղա-

վարենբրը, արձագանքում է դրանց՝ որոնելով ու գտնելով հենց այն ժողովրդի թեկուզ անցյալի հոգևոր գանձերը, անպիր բանահյուսությունը, հանուն որի վերածնության կրքոտ կոչ էր արվում:

Գաթերճյանի «Պատմություն»-ից 14 տարի անց լույս տեսավ Ստ. Պալասանյանի «Պատմություն հայոց գրականության» գիրքը:¹ Գաթերճյանի «Պատմության» պես Պալասանյանի «Պատմությունը» ևս չունեցավ իր շարունակությունը կամ երկրորդ մասը, թեև հենց այդ երկրորդ մասը—ինչպես ասում է ինքը հեղինակը—«մեր աշխատության գլխավոր և ավելի ամբողջ մասը պետք է կաղմեր»:² Պալասանյանի գիրքն էլ պարունակում է հայ հին ժողովրդական բանահյուսության տեսությունը միայն—ճիշտ Գաթերճյանի գրքի նման:

Շատ բարձր գնահատելով պոեզիան՝ իբրև արվեստների համադրություն ու նրա պատմական-հասարակական դերը, հայտարարելով, թե բանաստեղծության «իդեալներն են որ ժողովրդի առաջ ճանապարհ են բաց անում»³, Պալասանյանը, բնականաբար, դիտում է այդ բանաստեղծությունը և առհասարակ ժողովուրդների հոգևոր կուլտուրան ոչ թե անջատ իրարուց, այլ, ընդհանրապես, սերտ կապված իրար հետ. «Մասնավոր երևույթը ճիշտ կերպով բացատրելու համար—ասում է նա—հարկ է անդադար ընդհանուրին դիմել, որովհետև ազգերի զարգացման օրենքները միևնույնն են», ու իբրև հետևանք այս ճշմարտության՝ «մենք չենք կարող հայոց հոգևոր գործունեության պատկերը նկարագրել—սխալում է նա—առանց ընդհանուր ազգերի զարգացման պատմությանը դիմելու»:⁴

Մի այլ տեղ նա ասում է, թե քանի որ «ազգերի զարգացման օրենքները ամեն տեղ միևնույնն են», հետևապես հայերը

¹ Ստ. Պալասանյան—Պատմություն հայոց գրականության, Թիֆլիս, 1865.

² Անդ, էջ 58.

³ Անդ, էջ 131—132.

⁴ Անդ, էջ 57.

որևէ խնդրում բացառութիւն կազմել չեն կարող: «Ուրիշ բան է թե—շարունակում է նա—ժողովուրդ ժողովրդից արագ է առաջ գնում, ուրեմն և շուտով իր երեխայական դրութիւնից ազատում,—նայա բանը կարելի է տեսնել, եթե համեմատելու լինենք, օրինակի համար, հունաց և հայոց սկզբնական ժամանակները կյանքը»:¹

Այս խոսքերը կարևոր են այն տեսակետից, որ մինչդեռ Գաթրճյանը (անկախ իր սիրուց և նվիրվածութիւնից հայկական մատենագրութեանը) հակված չէ շատ էլ բարձր գնահատելու մեր հին հոգևոր կուլտուրան՝ համեմատութեամբ անտիկ ու Արևելքի մի շարք ժողովուրդների կուլտուրայի (հայերը շատ երջանիկ պիտի զգան, ասում է նա, թե իրենց հին մատենագրութեան հատկոտորները դիտվեն թեկուզ իբրև երրայնցոց պոեզիայի «սկար արձագանք մը» կամ «աղքատ հավելված»²), Պալասանյանը, ընդհակառակը, աղատ է այդ նախապաշարմունքից ու բնավ չթերագնահատելով, օրինակ, հունական հոգևոր կուլտուրան ու օրինակելի համարելով այն,³ չի նսեմացնում հայկականը, դիտելով երկուսն էլ իբրև միևնույն ընդհանուր օրենքի այլ և այլ արտահայտումներ:

Հիշեցնելով մեզ ընդհանուրի կարևորութեան մասին, Պալասանյանը ոչ միայն չի մոռանում, այլ, ընդհակառակը, անընդհատ շեշտում է մասնավորի նշանակութիւնը: Մասնավորը նրա մոտ չի լուծվում ընդհանուրի մեջ, չի կորցնում իրեն, այլ մինչև վերջը պահպանում է իր ինքնուրույնութիւնը: «Գրականութիւնը ձիգ կապված է ժողովրդի արտաքին ու ներքին կյանքի հետ, ասում է նա: Երկրի բնութիւնը, ազգայնութեան հոգին, կրոնը, լուսավորութեան աստիճանը, մտավոր ու բարոյական վիճակը, մեկ խոսքով ժողովրդական կյանքի բոլոր տարրերը տեղ են գտնում գրականական հիշատակարանների մեջ... Գրականութեան մեջ հրեւում է ազգի անձնավորութիւնը, այսինքն ազգայնութիւնը»⁴: Այդպիսով, ըստ Պալասանյանի, տվյալ առանձին ժողովրդի կուլտուրական անհատականու-

¹ Անդ, էջ 39:

² Գաթրճյան, էջ 32—33, ինչպես նաև էջ 31:

³ Ստ. Պալասանյան—«Պատմութիւն հայոց գրականութեան», էջ 154 և 168:

⁴ Անդ, էջ 9—10, ինչպես նաև՝ 7, 8, 13, 129 և այլն:

թյունը բնավ չի լուծվում ժողովուրդների ու նրանց հոգևոր կյանքի պատմության ընդհանուր օրենքներում:

Տվյալ գրականության արժեքը, ըստ Պալասանյանի, որոշվում է նրա մերձավորությամբ ազգային կյանքին: Պալասանյանը շատ բարձր է դասում հունաց գրականությունը, որովհետև այն «իբրև մի անհրաժեշտ պիտույք հելլենական հոգու համար, ընդհանուր ժողովրդի մասն է եղել միշտ»,¹ որովհետև այն ելնում է մեր առջև «իբրև ամենաճիշտ պատկեր ազգային կյանքի»:² Եվ ընդհակառակը, նա ցածր գնահատական է տալիս հռոմայեցոց գրականությանը, որովհետև այն «ազգային կյանքից չէ բխում, այլ մի տևար հետևողություն է հունական գրականության» ու «այս պատճառով հռոմեական գրականությունը ազգային չէ»:³ Կիրառելով միևնույն չափանիշը, Պալասանյանը դատապարտում է կլասիցիզմը ժողովրդի կյանքից հեռանալու ու պատմական և հոգեբանական ճշմարտությանը չհասկնալու համար և, ընդհակառակը, մեծ համակրանքով խոսում նոր-ռոմանտիկական դպրոցի մասին, որը «գրականությունը ազգային կյանքի հետ միացրեց» ու դրա հետևանքով էլ «գրականության վրա եղած ծուռ ու նեղ հակացողությունը փոխվեցավ ու այնպիսի ընդարձակ նշանակություն ստացավ, որ միայն ներկա լուսավորյալ ու մարդասիրական դարում կարող էր կազմվել»:⁴

Մեզ հայտնի է, որ Գաթրճյանը ևս խոսում է գրականության, մասնավորապես հայ գրականության ազգային նկարագրի մասին, բայց Պալասանյանի մոտ ընդգծված է այդ, գրականության և ժողովրդի կապը՝ շեշտված: Գրականության ժողովրդայնությունը—այսպես կասեինք մենք հիմա—Պալասանյանի դատողությունների ու գնահատականների մեկնակետն է: Հենց այդ տեսակետից մոտենալով հայ հին ժողովրդական բանահյուսությանը, Պալասանյանը առաջիններիցն է եղել, որ միանգամից բարձրացրել է նրա արժեքը իբրև հայ ժողովրդի ազգային կուլտուրական պատմության կարևորագույն տարր:

¹ Անդ, էջ 18:

² Անդ, էջ 253 (բովանդակություն):

³ Անդ, էջ 18:

⁴ Անդ, էջ 36:

«Պատմութիւնն հայոց գրականութեան» գրքում Պալասանյանը ելնում է իբրեւ 60-ական թվականների առաջավոր գաղափարների արտահայտիչ գրականագիտութեան ասպարիզում: Զննվանելով Նազարյանի գրքերը հայ գրականութեան պատմութեան մասին, համարելով այդ գրքերը այլ հեղինակների հետեւեթյամբ կազմած բիրիժորաֆիաներ, Պալասանյանը փաստորեն շարունակում է Նազարյանին ու իր հետագոտած հարցերին տալիս Նազարյանի քարոզած գաղափարներին ներդաշնակ լուծում:

Ավելորդ չենք գտնում մի հանգամանքի վրա ևս կանգ առնել: «Ժողովուրդը, թագավորը և նախարարները, — ասում է Պալասանյանը, — որոնց հետ ընտելացել էր ազգը, և հոգևորական դասը երեք գլխավոր առարկաներն են, որոնց միշտ պետք է աչքի առաջ ունենա գրականութեան պատմիչը: Նրանցից յուրաքանչյուրը իրանց օգուտները, իրանց ձգտողութիւնները, իրանց հասկացողութիւնները ունենին: Որոշ կերպով պարզել յուրաքանչյուրի ձգտողութիւններն ու հասկացողութիւնները, ցույց տալ այն փոխադարձ հարաբերութիւնը, որ նրանք մեկզմեկու հետ ունեցել են զանազան ժամանակներում, ահա այս պետք է լինի պատմչի առաջին գործը, եթե կամենում է ճիշտ կերպով քննել ու ցույց տալ ազգային կյանքը»¹:

Սա շատ ուշագրավ հատված է: Պալասանյանը ոչ միայն ճիշտ կերպով համարում է տվյալ ժողովրդի ու այս դեպքում հայ ժողովրդի քաղաքական-սոցիալական պատմութիւնը նրա գրականութեան պատմութիւնը կառուցելու հենարան (այս բանի մեջ նրան խնդուշտ օգնել է հայ ժողովրդի պատմաբան լինելը), այլև սոցիալական իրականութիւնը իրավացիորեն շերտավորված է տեսնում նա, դասակարգերի բաժանված, ըստ որում, ինչպես տեսանք, նրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր սեփական «օգուտները», «ձգտողութիւնները» ու «հասկացողութիւնները»:

Իր այս տեսակետը Պալասանյանը կիրառում է հոռմեական գրականութեան, ինչպես նաև հայ հին ժողովրդական բանահյուսութեան նկատմամբ, հայտարարելով առաջինը «հարստների ու

¹ Անդ, էջ 54—55, տես նաև էջ 50—Արշակունիների շրջանի հայկական ֆեոդալիզմի գնահատականը:

մեծամեծները» պարապ ժամերի խաղալիք, իսկ հրկրորդը — ճիշտ հունական միջոցողիայի պես — «հասարակաց», այսինքն ընդհանուր ժողովրդի կյանքի արտահայտություն: Թե ինչպես պիտի կերպովեր այն հայ դրավոր մատենագրություն նկատմամբ, որ, իհարկե, ամենից շատ հետաքրքրություն է ներկայացնում, այդ մենք, զժբախտաբար, չգիտենք, որովհետև, ինչպես արդեն հայտնի է մեզ, Պալասանյանի «Պատմությունը» բովանդակում է միայն հայ ժողովրդական բանահյուսություն տեսությունը:

4

Ս. Պալասանյանի «Պատմություն հայոց զբաղանդության» աշխատության հետ միաժամանակ, 1865 թ., վենետիկում լույս տեսավ Դ. Զարբանալյանի «Հայկական հին դպրության պատմության» առաջին հատորը, որ ընդգրկում է Դ—ԺԳ դարերը: 1878 թ. լույս տեսավ նույն դործի երկրորդ հատորը: 1886 թ. վերահրատարակվեց առաջին հատորը՝ «հավելվածներով և փոփոխություններով», իսկ 1897 թ. լույս տեսավ նույնի երրորդ հրատարակությունը:

Առաջին հատորի առաջին տպագրության առաջաբանի մեջ Ջարբհանալյանը ասում է, որ իր գրքի նպատակն է ճշմարտությանը պատմական տեղեկություն մը ավանդել մեր մատենագրաց եռնոնց գրվածոց վրա, առանց ուղեկու քննադատական տեսու-
թյամբ ծանրացնել այնպիսի գրվածք մը, որ վարժարանաց համար սահմանված է»։ Եվ իսկապես, իբրև դասագիրք ու առա-
վելապես իբրև տեղեկագիրք Ջարբհանալյանի աշխատությունը—
մենք ի նկատի ունենք գլխավորապես առաջին հատորը, որով-
հետև երկրորդ հատորը կազմված է այլ պլանով, խառն ու հապ-
ճեպ—մինչև այսօր պահպանում է իր նշանակությունը։

Իր աշխատությունն առաջին հատորում Ջարրհանալյանը ամենայն բարեխղճությամբ տալիս է կենսագրական ու պատմական-բանասիրական սպառիչ տեղեկություններ հայ բոլոր մատենագիրների մասին՝ թե հայտնի և թե քիչ հայտնի ու անհայտ, հանելով վերջիններիս անունները անցյալի հարուստ պատմական-եկեղեցական գրականությունից: Ջարրհանալյանը ճշխասցնում է իր հատորը, վերջում տալով «մանր մատենագիր»

ների» շարքը, ապա նաև մատենագիրներին, «որոց գրվածքը չհիշատակվիր»։ Հաճախ քաժինների վերջում կամ գլուխների արանքում «Հիշատակագիրք» վերնագրի տակ նա նորանոր անուններ է տալիս՝ համառոտ, տեղեկություններով հանդերձ։ Առանձնապես նա ուշադիր է իր սիրած 5-րդ դարի նկատմամբ՝ մեկ առ մեկ արձանագրելով բոլոր թարգմանիչներին, ինչպես նաև առանձին տեղ հատկացնելով Խորենացու գրքում հիշատակած բոլոր մատենագիրներին։ Զարբհանալյանը չի թողնում առանց հիշատակության անուն, որ այս կամ այն կերպ տոնչված է հայկական բառենագրությանը։ Զարբհանալյանի աշխատությունը ոչ այնքան պատմություն է, որքան բանասիրություն ու նամանավանդ ընդարձակ ըրելիոգրաֆիա, կաղմված հմուտ ու բանիմաց հեղինակի կողմից։

Որն է հայ մատենագրության (Գաթրճյան), գրականության (Պալասանյան) կամ դպրության (Զարբհանալյան) առարկան։ Այդ հարցին Գաթրճյանը պատասխանում է այսպես. «մարդու մը, ազգի մը կամ բոլոր մարդկության մտավոր կենացը ձայնավոր կամ գրավոր հիշատակարաններուն գումարը՝ նույն մարդուն կամ ազգին կամ ընդհանրապես մարդկային ազգի մատենագրությունը կամ գրագիրությունը, կանվանենք»¹։ Ծավալելով իր աշխատության ներածական մասը, Գաթրճյանը քիչ հետո ավելի կոնկրետ հասկացողություն է տալիս «մտավոր կենաց գումարի» մասին, բաժանելով այն երեք ճյուղի. բանասիրական-պատմական, ուսողական-ընակն և փիլիսոփայական-աստվածաբանական²։

Այլ է Պալասանյանի պատասխանը. «գրականությունը—ասում է նա—բաղկանում է այն մտավոր արդյունքների բովանդակությունից, որոնց մեջ նկարագրվում է ազգային կյանքն ու բնավորությունը։ Եվ որովհետև ազգային կյանքը ավելի բանաստեղծության ու պերճախոսության մեջ է երևում, այս պատճառով բանաստեղծության և պերճախոսության պատմությունը գլխավոր տեղն են բռնում գրականության պատմության մեջ»³։

¹ Գաթրճյան, էջ 1։

² Անդ, էջ 6։

³ Պալասանյան, էջ 8—9։

Տասն հինգ տարի անց Պալատայանը նույն միտքն է հայտնում, բանաստեղծութիւնը կենտրոնական տեղ հատկացնելով գրականութեան պատմութեան մեջ:¹

Թե ինչպես պիտի կիրառեն իրենց տեսակետները Գաթըրճյանը և Պալատայանը, մեղ լրիվ հայտնի չէ, որովհետև նրանք ոչ միայն չեն վերջացնում իրենց պատմութիւնները, այլ միայն սկսում են: Ինչ վերաբերում է Ջարրհանալյանին, ապա նա, հատկապես չորոշելով իր առարկայի սահմանները, ամբողջ հատորով իր ցույց է տալիս, որ կանգնած է Գաթըրճյանի տեսակետի վրա, «Հայկական դպրութեան պատմութեան» մեջ ընդգրկելով ամբողջ հայ մտավոր կյանքի արգասիքը՝ գրականութիւնը, գիտութիւնը իր բաղմամբ ճշտելով, դավանաբանութիւնը: Այսպիսով, Ջարրհանալյանը մի քայլ ետ է գնում Պալատայանից, որի կարծիքով — ինչպես տեսանք — գրականութեան պատմութեան հիմնական գրադրուները պիտի լինի գեղարվեստական գրականութիւնը:

Հայ մատենագրութեան պատմութեան պերիոդիզացիայի խնդրում Ջարրհանալյանը, խուսափելով Գաթըրճյանի պերիոդիզացիայի խոցիկի կողմից, այն է՝ ամբողջ հայ գրականութիւնը մեկնաբանել իբրեւ համատարած աղբեցութեան արդունք, կիրառում է մի այլ, նույնպես ոչ ընդունելի սկզբունք՝ բաժանելով գրականութիւնն ըստ հարյուրամյակների, որի դեմ առարկել է դեռ Գաթըրճյանը. «Պատմութեան մեջ — ասում է նա — հարյուրական տարվո կամ դար դար բաժանում ընելու սովորութեան անընական բան ըլլալը՝ շատոնց ճանչցւած է»:²

Ոսկեդար (5-րդ դար), որին հետևում է արծաթե (6-րդ դար), ապա արծաթե դար (12-րդ դար, ըստ որում նախորդ՝ 7, 8, 9, 10, 11-րդ դարերի մասին բնութագրական և ոչ մի խոսք), որին նորից հետևում է անկում (13-րդ դար ու առավելապես՝ 16-րդ դար), ապա, վերջապես, Մխիթար Աբրալի գործունեութեան առնչութեամբ մատենագրութեան աշխուժացում (18-րդ դար) — ահա և ամբողջ հայ գրականութեան պատմութեան ընթացքի

¹ «Փորձ», 1880 թ., № 6—7, գրախոսութեան Ջարրհանալյանի հայ մատենագրութեան պատմութեան երկու հատորների մասին, էջ 210—211:

² Գաթըրճյան, էջ 4—5:

պատկերն ըստ Զարհանալյանի, որ գծված է գերազանցորեն հայերեն լեզվի հատակության (չափանիշը՝ ոսկեդարի լեզուն) հիման վրա: Իհարկե, վերին աստիճանի ուսանելի է այն «Պատկեր հայ դպրության ըստ յուրաքանչյուր դարուց» տախտակը, որ տալիս է Զարհանալյանը իր առաջին հատորի սկզբում, վերին աստիճանի կարևոր լուսավորության կենտրոն դարձած վանքերի թվարկումը այդ տախտակում դարից դար—սակայն այս ամենի մեջ բացակայում է զարգացումը, փուլից փուլ անցման ներքին հաջորդականությունը:

Զհետևելով Գաթրճյանին ազդեցության խնդրում, Զարհանալյանը նույն այդ տեսությունից փաստորեն գերված է հայտաբերում իրեն, երբ ասում է, թե «քաղաքական ու եկեղեցական պատմությունն իս ճոխ է, իրավամբը հետաքրքրական ու ընդարձակ դեպքերով, բայց ոչ նույնպես, ինչպես փառաքելի էր, նաև ազգին մտավորական պատմությունն կամ անոր թողած գրավոր արտադրությունք»: Այս պարբերությանը նախորդում է հետևյալը, որ ունի միևնույն իմաստը. «մեր մատենագրական պատմությունը եթե ոչ բոլորովին աղքատ, սակայն և ոչ այնչափ ճոխ կրնա ներթափվել»: Իսկ քիչ հետո հայկական դպրությունը նա անվանում է «չքավոր»:¹

Գաթրճյանի պես Զարհանալյանը ևս անհանդուրժելի է համարում հայ մատենագրության համեմատումը հույն և լատին գրականությունների հետ: Մինչդեռ մեզ հայտնի է, թե որպիսի համոզիչ լուծում է տալիս այդ խնդրին Պալասանյանը, միաժամանակ տարբերություն դնելով երկու անտիկ ժողովուրդների մեջ՝ բարձր դասելով մեկը, քննադատելով մյուսը: Իսկ Մխիթարյան հայերի համար դրանք համարյա միատարր մի դանդաված են:

Զարհանալյանը, որի ծառայությունների մեծ ցանկի մեջ հայկական բանասիրությանը ուշադրավ տեղ է զբաղում նրա «Մատենադարան հայկական թարգմանությանց նախնայաց» հրատարից և շատ կարևոր հատորը,² վերջապես, հակված է հայ ինք-

¹ Գ. Զարհանալյան—«Հայկական հին դպրության պատմություն», Ա. հատոր, Երբորդ հրատարակութուն, 1897 թ., էջ 2.

² Գ. Զարհանալյան—«Մատենադարան հայկական թարգմանությանց նախնայաց», Վենետիկ, 1889:

նուրույն դրականությունից առավել բարձր դասել նույն այդ թարգմանականը. «Իմաստուն Եվրոպա», ասում է նա, երախտագետ է մեզ մեր նախնիների «հմուտ գրչին արդյունք ընտիր պատմական երկասիրությանց, և մանավանդ ընտրելագույն թարգմանությանց համար»¹

Մեզ հայտնի է արդեն, թե որպիսի խոշոր նվաճում էին հայկական բանասիրության համար Գաթըրճյանի և Պալասանյանի «Պատմությունները»—նրանց մեջ առաջին անգամ հայտարարվեց հայ հին անպիր բանահյուսության խոշորագույն նշանակությունը մեր կուլտուրայի պատմության համար: Զարբանալյանը այս ամենը չի ժխտում, բայց չի էլ շեշտում: Ամբողջ հայ հին ժողովրդական բանահյուսությունը նա պարփակում է «Գողթան երգեր» համառոտ գլխի մեջ. վերնագիրն իսկ ցույց է տալիս, որ Զարբանալյանը նեղ սահմանների մեջ է դնում մեր հին ազգային պոեզիան, հակված լինելով մեկնաբանելու այն իբրև գերազանցորեն արքունի պոեզիա:

«Գողթան երգեր» գլուխը Զարբանալյանը հյուսում է ըստ Գաթըրճյանի: Գեղարվեստական գնահատականներն էլ նա տալիս է հետևելով միևնույն գիտնականին: Պալասանյանը, Գաթըրճյանից մի քայլ առաջ անցնելով հայ ժողովրդական բանահյուսության տեսության խնդիրներում, գեղարվեստական գնահատման ասպարիզում, այնուամենայնիվ, ստիպված էր նորից կրկնել նրան: Բայց մինչդեռ Պալասանյանը, միաժամանակ քննադատաբար վերաբերվելով, չէր համաձայնվում Գաթըրճյանի հետ մասնավորապես երբայական բանաստեղծության մասնակի ազդեցության խնդրում հայ հին բանահյուսության վրա, Զարբանալյանը, ամբողջությամբ հետևելով Գաթըրճյանին, առանձնապես շեշտում է նրա գնահատականների հենց այդ թույլ կողմը:

Պիտի ասել, որ գեղարվեստական վերլուծման վրա—իսկ ի՞նչ խոսենք ավելի ընդհանուր առումով՝ առհասարակ գեղարվեստական գրականության վրա—Զարբանալյանը իր մատենագրության պատմության մեջ քիչ ուշադրություն է դարձնում: Նրան հետաքրքրողը պատմագրությունն է ու եկեղեցական դրա-

¹ Զարբանալյան—«Հայկական գրության պատմություն», հատոր Ա.,

կանությունը, մնացածը երկրորդական նշանակութիւն ունի նրա համար: Օրինակ, Մխիթար Գոշի առակների մասին նա խոսում է ընդամենը կես էջ: Նույնը նա անում է Վարդան Այգեկցու առակների նկատմամբ: Հովհաննես Երզնկացու երգերը զբաղեցնում են նրան նույն չափով և այլն:

Սակայն, մի ասպարեզ կա, ուր Զարբհանալյանը հայտաբերում է մեծ հմտութիւն ու ճաշակ-դա ոճն է ու լիզուն և նրանց արժեքավորումը:

Լեզվի «գեղեցկութիւնը և հոգին իր պարզության մեջ է» — ասում է Զարբհանալյանը:¹ Անանիա Շիրակացու մասին խոսելիս նա ցանկութիւն է հայտնում. «տեսնել ի նմա՝ ավելի ճշտութիւն ի կարծիս և պարզութիւն ի բացատրության»:² Սեբեոսին նա զրմատում է, որովհետեւ նրա «լեզուն մերձավոր է մեր մատենագրության ոսկե դարուն հեղինակաց. դեռ կպահի այն նվիրական հնության ոճն և պարզութիւնը, որ հաջորդ դարուն մեջ կխառնվի արաբական բաղմաբանության»:³ Թովմա Արծրունու լեզվի հիմնական թերութիւնը նա համարում է «դարուն քաղաքական ազդեցութեամբ առած եկամուտ ոճը», պերճաբանութիւնը, «որ թեև շատ տեղ սաստկութիւն կու տան բացատրության՝ այլ ընտիր նախնյաց պարզության շնորհքը չունին»:⁴ Զարբհանալյանի իդեալը ոսկեդարի լեզուն է, նրա պարզութիւնը, հստակութիւնն ու թափանցիկութիւնը: Այս դիրքերից ելնելով, Մխիթարյան գիտնականը, բնականորեն, ամենաբացասական կարծիք է հայտնում Գրիգոր Մագիստրոսի ոճի ու լեզվի մասին նրանց՝ «ապականյալ բյուզանդիոնից» փոխ առած խրթնության և մթաժառնության համար:⁵

Զարբհանալյանը գովում է Մովսես Կաղանկատւացու կենդանի և վառվռուն ոճը,⁶ Նարեկացու ու մի փոքր նվազ չափով Շնորհալու «աշխույժն ու խանդը», «որոնցմով քերթողական լե-

¹ Անդ, էջ 471:

² Անդ, էջ 465:

³ Անդ, էջ 440:

⁴ Անդ, էջ 527—528:

⁵ Անդ, էջ 576:

⁶ Անդ, էջ 452:

դուն սրտաշարժ ու աղդու կըլլա»,¹ Հովհան Իմաստասերի հայկա-
բանությունը, ուր «քիչ մը հելլենաբանություն» է թույլ տրված,
որպեսզի լեզուն «նյութույն ծանրությանը և մեծալայելությանը
արժանավորը ըլլա»,² նշում է Սերեոսի կարողությունը՝ «առանց
երկար խորհրդածելու կամ նկարագրելու՝ իրաց և անձանց որոշ
և ճշգրիտ կերպարանք» տալու, թեպետ խոսքով բնութագրում է
միևնույն մատենագրի պատմելու եղանակը, նմանություն
գտնելով վերջինս և նրա «գլուցազին՝ Հերակլ կայսեր՝ արագ արագ
արշավանացը» միջև:³

Նուրբ են ու ճաշակով Զարբհանալյանի՝ գրական հուշար-
ձանների ոճին վերաբերող գիտողությունները: Իգնատիոս վար-
դապետի մասին նա ասում է. «Միջին ոճ մը բռնած է հեղինակս.
ոչ խիստ երկայն՝ որ բառից շատության մեջ իմաստները կորս-
վին, և ոչ այնչափ համառոտ՝ որ սուրբ գրոց մեկնության հար-
կավոր տեղվանքն անբացատրելի մնան»:⁴ Մենք տեսնում ենք,
թե որպիսի վարպետությամբ է Զարբհանալյանը կապում իմաստի
հայտարեբման խնդիրը նախագասության կառուցվածքի հետ:

Մատենագրից Զարբհանալյանը պահանջում է—սերտ կապ-
ված ոճի պարզության պահանջի հետ—չափի զգացում: Նա
գրվատում է Ասողիկին «հանճարեղ չափավորության» համար,
պախարակում Դրասխանակերտցուն, որ նա «ուզելով դարդարուն
ոճ մը գործածել, վայելչականեն անդին կանցնի»,⁵ հավանու-
թյուն տալիս Կաղանկատվացուն, որովհետև նրա հստակ, հա-
րուստ և բնորոշ հայկաբանությամբ փայլող լեզուն, թեև տեղ
տեղ ճոխաբանություն ունի, բայց այն «իրմե վերջիններուն
պես չափազանց չէ», թեպետ և «ոչ առաջնոց չափ ճշտած և սքան-
չելի պարզությամբ»:⁶—Մենք նորից հասանք «առաջնոց», մեր
նախնիներին, ոսկեդարին ու նրա լեզվին:

Լեզուն, ու հատկապես ոսկեդարի լեզուն, Զարբհանալյանի

¹ Անդ, էջ 637:

² Անդ, էջ 480—481:

³ Անդ, էջ 440:

⁴ Անդ, էջ 643:

⁵ Անդ, էջ 513: Քիչ հետո ասված է. «ճարտասանական արվեստը Հով-
հանու գրչին տակ՝ երբեմն սահմանեն դուրս ելած է», էջ 516:

⁶ Անդ, էջ 452:

ըմբռնումները կենտրոնն է: Իր «Պատմութեան» նպատակները մեկն էլ այն է, որպեսզի «ավելի սիրելի ու մեծար ընել... մեր ընտիր և հռչականուն նախնայաց գործածած լեզուն»:¹ Անվանելով, ինչպես մեզ հայտնի է, հայ մատենագրութիւնը «աղքատ» և «չքավոր», Զարբանալյանը միևնույն ժամանակ հակված է, հակասելով իրեն, նրա լեզուն, «նախնայաց լեզուն», հռչակելու նոյան լեզու, այսինքն՝ մարդկութեան առաջին և ամենաընտիր լեզու: Հարյուրամյակները բաժանելով մատենագրութեան պատմութիւնը, յուրաքանչյուր դարի գնահատականը նա տալիս է ելնելով գերազանցորեն լեզվից, նրա մոտ կամ հեռու լինելովը ոսկեդարի լեզվին: Վերջապես, մենք համոզվեցինք, որ նրա գեղարվեստական գնահատականների միակասադրեղնորից լեզուն է: Լեզուն Զարբանալյանի դատողութիւնների հիմնական մեկնակետն է, ոսկեդարի լեզուն նրա գնահատականների հիմնական չափանիշը:

Այսպիսի տեղ հատկացնելով լեզվին ու մասնավորապես 5-րդ դարի լեզվին, այս հարցում, հետեապես, չպահպանելով իր իսկ պահանջած չափի զգացումը, Զարբանալյանը, պարզ է, մի կողմից գրական լեզվի էվոլուցիան՝ սկսած 5-րդ դարից մինչև մեր օրերը՝ խանգարում պիտի համարեր ու հույսեր տածեր արդի գրական հայերենի ավելի ու ավելի մերձենալուն գրաբարին, մյուս կողմից, հա, անխուսափելիորեն, միակողմանի պիտի քններ ամբողջ հայ գրականութեան պատմութիւնը, անտեսեր նրա ներքին բովանդակութիւնը, նրա զարգացման իդեական կորիզը, դարաշրջանների գաղափարական հաջորդականութիւնը:

5

Զարբանալյանի «Հայ գրութեան պատմութեան» առաջին հրատարակութիւնից մոտ 50 տարի հետո ու երրորդ հրատարակութիւնից 17 տարի հետո, 1914 թ., լույս տեսավ Արքայազն Զաւենյանի «Հայ գրականութեան պատմութեան» առաջին

¹ Անդ, էջ 5:

մասը,¹ որ ընդգրկում է հին և միջին շրջանները (մինչև 17-րդ դարը ներառյալ), երկու այդ գրքերի միջև ընկած ժամանակահատվածը այնքան է երկար ու այնքան է այն հագեցված քաղաքական առաջնորդչ դեպքերով (1905 թ. ռևոլուցիան, հայ ազատագրական շարժումը 19-րդ դարի վերջում ու 20-րդ դարի սկզբում), և հարուստ բանասիրական հետազոտություններով (Հ. Տաշյան, Գ. Տ.-Մկրտչյան, Ստ. Մալխասյան, Մ. Արեղյան, Կ. Կոստանյան, Ն. Մառ, Գ. Խալաթյան և ուրիշները), որ Ջամինյանի գրքին այս ամենը նոր տեսք տվավ, առանձնապես միջին դրականության նկատմամբ, թեև մյուս կողմից Ջամինյանը դեռ շատ խնդիրներում շարունակում է կանգնած մնալ հին տեսակետների վրա:

Գրականության պատմության առարկան Ջամինյանը սահմանում է հետևելով Գաթրըճյանին և Ջարբհանալյանին. «գրականութիւն կամ մատենագրութիւն ասելով—գրում է նա—ընդհանրապես կհասկանանք որևէ ազգի հոգևոր արդյունքներու համագումարը՝ գրավոր կամ բանավոր»:² Համաձայն այս սահմանման նրա «Պատմութիւնը» ընդգրկում է պատմական, թարգմանական, վարդապետական, վկայաբանական, մեկնաբանական, դավանաբանական, գիտական, հեռուորական, իմաստասիրական, բժշկական, օրենսգրական և բանաստեղծական կամ քերթողական գրվածքների բաժիններ, ըստ որում Ջամինյանը, հայտարարելով, որ գրականութիւնը ենթակա է «տնտեսական, քաղաքական և այլ պարագաների» ազդեցության, միաժամանակ առանձնապես շեշտում է նրա գորեղ գործոն լինելու հանգամանքը հասարակա-

¹ Ա. Ջամիլյան—«Հայ գրականության պատմութիւն», Նոր Նախիջևան, 1914: Անհրաժեշտ ենք համարում նշել այստեղ, որ մինչ Ջամինյանը, 1899 թ., Ներսիսյան զպրոցի հրատարակութեամբ լույս է տեսել Ստ. Մալխասյանի «Դասընթաց Հայոց մատենագրութեան պատմութեան» հատորը, ուր գրականութեան պատմութիւնը հասցվում է մինչև Մովսես Խորենացին (ներառյալ): Բայց քանի որ այդ գիրքը՝ Վիմատիկ լինելով՝ ձեռագրի իրավունքով է հրատարակվել, այդ իսկ պատճառով մենք հարմար չգտանք խոսել նրա մասին, թեև նա ունի՝ բանասիրական տեսակետից՝ շատ կարևոր ու փայլուն էջեր: Չենք խոսում նաև Վ. Փափազյանի «Հայ գրականութեան պատմութեան» մասին, այն պատճառով, որ նա ընդգրկում է գերազանցօրեն նոր գրականութեան պատմութիւնը:

² Անդ, էջ 7:

կան կյանքում, որ Վինպատես կյանքի դարձացման, որ նոր-
գաղափարներ, նոր հոսանքներ կմտցնեն կյանքի մեջ՝ ազնվաց-
նելով մարդկային սիրտը, ընդլայնելով մտքի հորիզոնը:¹

Զամինյանը ձիշտ է ըմբռնում հայ հին ժողովրդական բանահյու-
սության էությունը, ասելով, որ նրա մեջ ժողովրդի կյանքը լիովին է
արտացոլվել և ոչ թե միակողմանի, ինչպես քրիստոնեություն ժա-
մանակ,² բայց նա, ցավոք, մասամբ տարված է իր ժամանակի որոշ
բանասիրների ոչ այնքան առողջ տենդենցներով՝ տեղաշարժելով
Եղիշին 5-րդ դարից 6-րդը, իսկ Ստրենայուն համարելով 7-րդ
դարի մատենագիր: Ավելացնենք, որ Զամինյանի գիրքը հայ հին
գրականության պատմությունը շարադրող աշխատություններից
միակն է, որտեղ անդրադարձել են բանասիրական այս տեսա-
կետները:

Ինչպես Զարբանալյանի, այնպես էլ Զամինյանի մոտ գե-
ղարվեստական արժեքավորման ասպարեզը սահմանափակվում է
համարյա միայն լեզվով, ըստ որում Զամինյանը ևս բարձր է
գնահատում ոսկիդարյան ընտիր գրաբարը և նշում մեր մատե-
նագիրներից ոմանց հելլենաբանությունը (Շիրակացի, Օձնեցի),
ոմանց արհեստականությունը (Իրասխանակերտցի), ոմանց էլ
ուռուցիկ ոճը (Արծրունի), բայց միաժամանակ ավելի համար-
ձակորեն է արձանագրում լեզվի թեքումը դեպի ժողովրդականը,
ինչպես, օրինակ, Փավստոսի ու Փարպեցու մոտ, ու չի համա-
րում այն շեղում կամ խանգարում: Ոսկեդարի ֆետիշ դարձնելը,
առհասարակ, բացակայում է նրա մոտ:

Սակայն, քանի որ Զամինյանի գրքում բանաստեղծու-
թյունը—ինչպես քիչ հետո կտեսնենք—շատ ավելի տեղ է գրա-
վում, քան իր անմիջական նախորդի մոտ, այդ պատճառով էլ
գեղարվեստական գնահատման ասպարեզը ինքն իրեն ընդարձակ-
վում է նրա մոտ, թեև ավելի նվազ չափով, քան այդ պահան-
ջում է նյութը: Զամինյանը բավականանում է բանաստեղծների
զգացմունքների անկեղծությունն ու ոճի պատկերավորությու-
նը արձանագրելով, ապա հայտարարում, որ աքրոստիքը և առհա-
սարակ նման խաղերը հակառակ են ազատ ու ճշմարիտ ստեղծա-
գործությանն ու բնութագրելիս տեղ-տեղ միայն հասնում, ինչ-

¹ Անդ, էջ 7:

² Անդ, էջ 18:

պէս, օրինակ, Ստեփանոս Սյունեցու նկատմամբ, իսկական ոգն-
վորութեան¹

Հայ հին մտքի ու գրականութեան վրա, իհարկէ, կրօնական-
քրիստոնեական ուղղութիւնը հակայական ազդեցութիւն է թո-
ղել։ Զամինյանը նշում է, որ հայ հոգևոր բանաստեղծութեան
վրա դրոշմվել են Սողոմոնի և Ասակոյց գրքի հայացքները աստծո
մեծավայելչութեան և տիեզերքի ու մարդու ոչնչութեան մասին,
որ հայ մտավորականի աշխարհայացքի, նրա տեսակետների վրա
բնութեան և աշխարհի մասին մեծապէս ազդել են Եփրեմի և
Ոսկերեքանի ու նամանավանդ Բարսեղ Կեսարացու գործերը, որ,
վերջապէս, Եփեսերոսի պատմական գործերը («Եկեղեցական
պատմութիւնը» և «Քրոնիկոնը») խոր հետք են թողել հայ պատ-
միչների երկերում՝ դարձնելով նրանց հաճախ դուրսնափա-
տ պատմական փաստերի նկատմամբ ու նախախնամութեան տնօրի-
նութեան կույր հավատացյալներ։²

Սակայն, Զամինյանը, իհարկէ, սխալվում է, երբ այս ազ-
դեցութիւնը դարձնում է համատարած և հայտարարում ամբողջ
հայ գրականութիւնը շաղախված կրօնական ոգով։ Հայ գրակա-
նութեան «այդ ուղղութիւնը, ասում է նա, որ դարեր շարունակ
պահպանվեցավ, կրօնական էր՝ մանավանդ գրականութեան
սկզբնական ժամանակները։ Մեր մեծ գործիչներու և նոցա աշա-
կերտներու, որոնք մեկ անունով թարգմանիչ կ'ընչվեն, միակ
նպատակն էր քրիստոնեութիւնն արժատացնել հայ ժողովրդի
մէջ, նորան կրօնապէս և բարոյապէս վերածնել»։³

Բայց Զամինյանը, բարեբախտաբար, հակասում է իրեն,
որովհետև մի քանի էջ առաջ, խոսելով Սահակի և Մաշտոցի մա-
սին, նա միանգամայն հակառակն է պնդում։ «Սոքա անգիր հայ
ժողովրդին գիր պարգևեցին և սկիզբը դրին իրապէս ազգային
գրականութեան, որ հայի գոյութեան զխափոր պատմիչներեն
մին դարձավ, որով ազգային արհամարհված լեզուն միութեան
դորեկ օղակ դարձավ, որով քրիստոնեական եկեղեցին ազգայնա-
ցավ. ազգը ճանաչեց յուր անցյալը և ձգտեց որոշ ապագայի»։⁴

¹ Անդ, էջ 179։

² Անդ, էջ 46—47, 47—48, 50—51։

³ Անդ, էջ 42։

⁴ Անդ, էջ 38։

Նա հակասում է իրեն, որովհետև, խոսելով 7-րդ դարի դաժանաբանական գրականության մասին, քաղաքական ճիշտ գնահատական է տալիս այդ գրականությանը՝ համարելով այն «միանգամայն ազդեցիկ ինքնաճանաչության զարթոնմի նշան»:¹ Նույնը նա կրկնում է 8-րդ դարի կրոնական գրականության մասին, ասելով, որ ազդեցությունը արաբներից պաշտպանելու նպատակով «պետք է սրբոց վարքերով արիական նահատակության օրինակներ տալ՝ հավատացյալներու մեջ դիմադրական ոգի ու անվեհերություն զարթեցնելու համար»:²

Այսպես է դրությունը հայ հին գրականության բնագավառում, ուր Զամինյանի միտքը, ավելի ու ավելի աշխարհականանալով—սրանով էն բացատրվում ու անխուսափելի դառնում նրա հակասությունները—մոտ է արդեն հասնելու այդ գրականության մեծագույն պատմական-քաղաքական իմաստի ըմբռնման:

Ինչ վերաբերում է միջին դարերի գրականությանը, ապա Զամինյանը, հատուկ ուշադրություն դարձնելով նրա վրա և մասնավորապես բանաստեղծության վրա ու օրինաչափ համարելով ժողովրդական լեզվի ներխուժումը գրականության ասպարեզը—դրանով իսկ ժխտում է իր թեզը հայ գրականության գերազանցորեն կրոնական լինելու մասին:

Նման պարագաներում, բնական է, որ Զամինյանի տեսակետները միջնագույան հայ գրականության ու նրա այլևայլ հուշարձանների մասին, կարող էին ոչ միայն տարբերվել իր նախորդի, Զարբհանալյանի, տեսակետներից միևնույն խնդիրների շուրջը, այլև հակադրվել նրանց:

Եթե Շնորհալու հանելուկների մասին Զարբհանալյանի մոտ միայն հիշատակություն կա, ապա Զամինյանն ասում է, որ նրանք բանաստեղծի «գրվածներու մեջ նշանավոր տեղ կբռնեն»:³ Եթե Գոշի առակների մասին Զարբհանալյանը ասում է, որ նրանց մեջ գլուտեր չկան, ապա Զամինյանը մեծ նշանակություն է տալիս նրանց, իրև է իր ժամանակվա հայ կյանքի պակասու-

¹ Անդ, էջ 102:

² Անդ, էջ 127:

³ Զարբհ., էջ 641, Զամ., էջ 182:

թյունները հայտարարող երկերի¹ Եթե Սմբատ Գունդատադլի-
Օրինագրքի լեզվի մասին Չարհանալյանը ասում է, որ այն՝
աշխարհիկ բարբառ լինելով՝ «ազգային գերության շղթայից
ախուր արձագանքը կլսեցնե», ապա Չամինյանը հարգանքով
արձանագրում է, որ «սա է միանգամայն առաջին անձը, որ
գրաբարեն աշխարհաբար գիրք կ[թարգմանե]»² Եթե, վերջապես,
Չարհանալյանը Հովհաննես Երզնկացու մասին համարյա ոչինչ
չի ասում, ապա Չամինյանը նշում է, որ այդ նշանավոր բանա-
ստեղծը «իր դավանաբանական կամ մեկնական գրվածքով չի
ներկայանար մեր գրականության մեջ, այլ իբրև բանաստեղծա-
կան տաղանդ», որով և նա «մեր գրականության նոր ուղղու-
թյուն տվավ»³

Չամինյանը, առհասարակ, միշտ պատրաստակամությամբ է
արձանագրում այդ նորը, գիտելով այն արդեն ոչ իբրև շեղում
ոսկեդարյան հիմնական տիպարից, ոչ իբրև այլասերում, այլ
իբրև նոր ժամանակների նոր խոսք։ Ստեղծելով Հովհաննես Սար-
կավազի մասին, նա ասում է, որ միջնադարյան այդ բանա-
ստեղծի «երգ ի սարեակն» գրվածքը «միանգամայն կցուցնե,
թե հայ բանաստեղծության նյութերու շրջանակն արդեն սկսած
է ընդլայնիլ ժի դարեն»⁴ Ստեղծելով Շնորհալու մասին, նա ասում
է, որ ի դեմս «Ողբ Եղևթոյ» հայ գրականության մեջ առաջին
անգամ պատմական իրողությունը դառնում է բանաստեղծական
երկի առարկա։ Միևնույն Շնորհալու մասին նա ասում է, որ նա
«հիշատակաբան առաջին աշխարհաբար գրող մատենագիրը»⁵

Վերջապես, վերև արդեն մենք տեսանք, թե ինչ է նա
ասում Գոշի առակների, իբրև առաջին ռեալիստական երկերի
մասին ու Կոստանդին Երզնկացու մասին, իբրև հայ գրականու-
թյանը նոր բովանդակություն, նոր ուղղություն տվողի մասին։

¹ Չարհ., էջ 696, Չամ., էջ 187։ Իր ժամանակ Ստ. Նազարյանը Գոշի
առակները անվանել է «Славная в Гайканской литературе книга» («Беглый
взгляд», էջ 42)։

² Չարհ., էջ 774, Չամ., էջ 199։

³ Չարհ., էջ 766—767, Չամ., էջ 213։

⁴ Չամինյան, էջ 180։

⁵ Անդ., էջ 183։

Հետաքրքրական է, որ Զամինյանը վերջիվերջո հասնում է մինչև իսկ հոռւմանիզմի դադարեցում, դուզահեռ գիտելով Խոսիայի և Հայաստանի 14-րդ դարի զրական շարժումների միջև: Այնտեղ ձգտում «կյանքը երկրի հետ կապել և մարդկային բնական զգացմունքներու արտահայտությունն ազատություն տալ», այստեղ, մեզ մոտ, ձգտում «մարդկային բնական զգացումները խեղդելու փոխարեն լիբերեն արտահայտել, և այն՝ ոչ թե մեռած, այլ կենդանի, բնական լեզվով»: «Աշխարհականացումն թե ըստ բովանդակության և թե ըստ լեզվի»¹ — եզրահանգում է իր դատողությունները Զամինյանը:

Սակայն, ցավոք, Զամինյանի այս միտքը հումանիզմի մասին Հայաստանում շատ քիչ է անդրադառնում նրա հետագա շարադրանքի վրա: Մինչև անգամ, տեղ-տեղ, նա նորից — հակառակ ծայրից — հակասություն մեջ է ընկնում, ասելով 14-րդ դարի մասին, թե «որքան ալ ժամանակի բերմամբ հայ գրականությունն աշխարհականանալ սկսավ, բայց և այնպես պաշտպանեց նա դարձյալ իր նախկին կրոնական ուղղությունը»² իսկ 15-րդ դարի մասին բացականչելով, թե «դարմանալի կերպով այս դարուս մեջ սակավաթիվ է կրոնական գրականությունը, բայց հարուստ է բանաստեղծությունը»³... Մենք տեսնում ենք, որ Զամինյանի հին թեզը հայ գրականության գերադանցորեն կրոնական լինելու մասին նորից զգալ է տալիս իրեն:

Պերիոդիզացիայի խնդիրներում Զամինյանը հիմնականում հետևում է Զարրհանալյանին, կրկնելով նաև վերջինիս սովորությունը գրականության պատմությունը շարադրել ըստ դարերի: Հարկ է նշել միայն, որ 17-րդ դարը նա, ըստ երևույթին, ազգված Մ. Արեղյանի «Արարատ»-ի 1908—9 թ.թ. համարներում տպագրած հայտնի «Ուրուագծեր»-ից, անվանում է «վերանորոգություն» դար ու այդ վերանորոգությունը — նորից Արեղյանի պես — կապում Սյունյաց անապատի միաբանների գործունեության հետ դարասկզբին:⁴ Սակայն, այս դեպքում ևս նոր հաս-

¹ Անդ, էջ 207:

² Անդ, էջ 209:

³ Անդ, էջ 216:

⁴ Մ. Արեղյան — Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատմությունից, «Արարատ», 1908, № 10, էջ 891: Ա. Զամինյան, էջ 230:

կացողությունը չի անդրադառնում հետագա շարադրանքի վրա, ինչպես և չի սահմանադատվում հայկական «Հումանիզմի» դարը հայկական «Վերանորոգության» դարից:

6

Զամինյանի գրքից հետո, 1916 թվականին, Մոսկվայում, ռուսերեն լեզվով լույս տեսավ „Поэзия, Армении“ հաշվաժոր ժողովածուն՝ Վալերի Բրյուսովի խմբագրությամբ ու նրա պատմա-գրական ակնարկ-առաջարանով՝ «Հայաստանի պոեզիան և նրա միասնությունը դարերի ընթացքում»:¹

Ընդամենը երկու տարի է բաժանում երկու այդ աշխատություններն իրարից, բայց որպիսի հակայական տարբերություն ըմբռնումների ու տեսակետների խորության միջև: Քաջածանոթ կլասիկական ու եվրոպական լեզուներին ու գրականություններին, ներշնչված իր հարազատ ժողովրդի մեծ հոգևոր կուլտուրայով ու նրան հատուկ լայնախոհությամբ և ինտուիցիայով, նշանավոր ռուս բանաստեղծն ու գրականագետը—գլխավուն ու նուրբ ճաշակի տեր մի անձնավորություն—ալիսի մի բարձր, միաժամանակ հիմնավորված և համոզիչ գնահատական տվեց հայ պոեզիային, որ այն մի նոր, անծանոթ աշխարհ բաց արեց ռուս ընթերցողի համար, իսկ հայ ընթերցողին զմայլեցրեց իր համարձակությամբ, մտքի իր թռիչքով, թեև այդ թռիչքը, այդ նոր խոսքը—նյութերի կուտակման տեսակետից—նախապատրաստվել էր, իհարկե, հայ բանասերների տասնյակ տարիներ տևող ժրջան աշխատանքով:

«Երկու ուժ, երկու հակադիր սկզբունք խաչաձևվելով, շաղկապվելով և միաձուլվելով որպես մի նոր միասնական բան՝ ուղղություն էին տալիս Հայաստանի կյանքին և ստեղծում նրա ժողովրդի բնավորությունը հաղարամյակների ընթացքում. Արևմուտքի սկզբունքը և Արևելքի սկզբունքը, Եվրոպայի ոգին և Ասիայի ոգին... Հայ ժողովրդի պատմական միսիան, որ թևադրված է նրա դարգացման ամբողջ ընթացքից, Արևելքի և Արևմուտքի սինթեզը որոնելն ու ձեռք բերելն է: Եվ այս ձգտումը ամենից ավելի կատարյալ ձևով արտահայտվել է Հայաստանի

¹ Հայերեն թարգմանությունը տես՝ «Մոսկուական գրականություն և արվեստ», 1944—№№ 10—12, 1945 — № 1—2, Հրապարակվել է նաև «Բաղմավեպ»-ում, 1918 թ.:

գեղարվեստական ստեղծագործության, նրա գրականության, պոեզիայի մեջ»—այս բառերով է սկսվում Վալերի Բրյուսովի ակնարկը¹։

Իր այս հիմնական միտքը հայ ժողովրդի կուլտուրական-քաղաքական նկարագրի մասին Բրյուսովը ծավալում է երկու ուղղութիւններ՝ պատմական և գրական։

Նվթրպական և ասիական մոմենտներ հայ ժողովրդի ծագման ու կազմավորման իսկ ըոպելին հանձին հնդկա-եվրոպական և ուրարտական տարրերի, ապա դարերի ընթացքում տեական-կուլտուր-պատմական ազդեցութիւններ՝ մի կողմից իրանականութիւն, մյուս կողմից հելլենականութիւն, մի կողմից նոր-պարսկական կուլտուրա, մյուս կողմից հռոմեական կուլտուրա, մի կողմից Սյուրբիա, մյուս կողմից Բյուզանդիա, մի կողմից մահմեդական Արեւելք, մյուս կողմից քրիստոնեական Արեւմուտք, մի կողմից արաբական-սելջուկյան տիրապետութիւն, մյուս կողմից եվրոպական կուլտուրային հաղորդված կլիկկյան թագավորութիւն, մի կողմից ասիականացում 14—18-րդ դարերի ընթացքում, մյուս կողմից զրական երկու, թյուրքահայ և ռուսահայ գաղութի բաժանում 19-րդ դարում իբրև Վերկու սկզբունքների՝ Արեւմուտքի և Արեւելքի՝ հափտնական պայքարի վերջին արձագանքներ Հայաստանում²—ահա հայ ժողովրդի «երկմիասնութիւն» արտահայտութիւնը քաղաքական պատմութիւն ասպարեղում։

Հայ ժողովրդական երգի հուրը մի կողմից, ղսպվածութիւնն ու ողջախոհութիւնը մյուս կողմից, միջնադարյան հայ պոեզիայի հագեցված լինելը կրքի լարվածութիւնը մի կողմից, նրա-

¹ «Սով. գրակ. և արվեստ», 1944, № 10—11, էջ 64։ Ալեկսեյ Նեք համարում նշել, որ Ս. Նազարյանն էլ ընդունում էր երկու այդ սկզբունքները՝ Արեւելք և Արեւմուտք, «Ըմբռնելով—տառն է նա—իր պատմական բարձր կոչումը, գիտակցելով, որ իր մեջ նա կրում է ասիական մարդկութիւն հոգևոր ապագան և որ նրան վիճակված է խաղալ մի գեղեցիկ օր աշխարհի թատերաբեմում միջամտողի դեր՝ երկու հակադիր կենսական սկզբունքների՝ արեւելյան և արեւմտյան սկզբունքների միջև—Ռուսաստանը վաղուց զգացիլ է արեւելյան ժողովուրդների հետազոտութիւն ամբողջ կարեւորութիւնը» («Обозрение», էջ 142—143)։ Որ հայերն էլ մասնակից են միջամտողի այդ դերին, այդ մասին տես ն. տ., էջ 151 և սույն հետազոտութիւն էջ 8—9։

² «Поэзия Армении», էջ 36։

բարեձևությունն ու չափազանցված գործադեղության մերժումը մյուս կողմից—ահա հայ ժողովրդի «երկմիասնության» արտահայտութիւնը գրականության ասպարիզում:¹

Միևնույն սկզբունքի արտահայտութիւնը հայ նոր պոեզիայում Բրյուսովը բնութագրում է հետևյալ խոսքերով. «ուսահայ» և «թյուրքահայ» դպրոցները, «ինչպես արդեն նշեցինք՝ հայ գրականության մեջ եղած Արևելքի և Արևմուտքի սկզբունքների վաղեմի պայքարի վերածնությունն էր՝ նոր ձևով, նոր հագուստով: Ռուս գրականության միջոցով, որն անկասկած ազդել է Ռուսահայաստանի բանաստեղծների վրա, հայ գրականության մեջ թափանցեց խորացած վերաբերմունքը դեպի առաջադրվող խնդիրները, ինչպես որ ֆրանսիական գրականության միջոցով, որ նույնքան աներկրա ազդեցութիւն է գործել արևմտահայ բանաստեղծների վրա, թափանցել է ոճի ու ձևի կատարելության ձգտումը»:²

Իհարկե, շատ բան կարելի է ասել ու շատ դիտողութիւններ կարելի է անել Բրյուսովին այս կոնցեպցիայի կապակցութեամբ հայ ժողովրդի կուլտուր-պատմական էութեան մասին:

Կարելի է ասել, որ Արևելքի ու Արևմուտքի այդ հակադրութիւնը ինքնին մատափրիզիկական է, իդեալիստական, հիպոտոացնում է, բացարձակ սկզբունքների վերածում այն, ինչ պատմականորեն շարժուն է, էլաստիկ, դյուրութեամբ իրար փոխանցվող:

Կարելի է դիտել, որ բրյուսովյան տեսութիւնը հայ ժողովրդի ծագման մասին հնացած է, քանի վոր պատմագրութիւնը ապացուցում է այսօր հայերի տեղացի լինելու հանգամանքը, հետևապէս և նրանց «միասնութիւնը» կամ թերևս «բազմմիասնութիւնը», բայց համենայն դեպս ոչ «երկմիասնութիւնը»:

¹ Սոսերով հայ պատմիչների մասին, Նաղարչանն ասում է. «Նրանք չունին երևակայութեան այն սանձարձակութիւնը, որով հաճախակի գրավւում են արեւելյան մատենագիրները՝ հափշտակված պերճախոսութեամբ: Հայ հեղինակները, բնավ չզավաճանելով իրենց արեւելյան բնույթին, կարողանում են խուսափել այն տարօրինակ համեմատութիւններից, սեթևեթ ու հաճախ անմիտ ալեգորիաներից, որ հանդիպում ենք այլ ասիացիների մոտ» (Веглый ВЗГЛЯД*, էջ 7):

² «Սով. գրակ. և արվեստ», 1945, № 1—2, էջ 86:

կարելի է Բրյուսովի իրանականության հեղինականություն հա-
կադրելը ոչ այնքան ճիշտ համարել, որովհետև հեղինականու-
թյունը սոսկ արևմտյան մի «սկզբունք» է, այլ հենց արևմտյան
և արևելյան կուլտուր-պատմական տարբերի յուրատեսակ մի
խառնուրդ: Ասիականության տեական տիրակալությունը ևս
14—18-րդ դարերի ընթացքում հայ ժողովրդի վրա տաճկական լծի
օրոք դժվար թե հնարավոր լինի համարել երկվիասնություն
կազմող սինթեզի մի տարր. դա պարզապես հայ ժողովրդի բախ-
տի վրա ծանրացած մի չարիք է և ուրիշ ոչինչ: Համաձայնվե-
լով, վերջապես, հայ ժողովրդական պոեզիայի, հայ միջնադարյան
պոեզիայի ու հայ նոր պոեզիայի բրյուսովյան բնութագրումնե-
րի հետ առանձին-առանձին վերցրած, կարելի է առարկել նրան,
որ եթե Ֆրանսիական գրականության ազդեցությունը հայ գրա-
կանության «թյուրքահայ» հատվածի վրա «արևմտյան» սկզբուն-
քի դրսևորում է, ապա մի՞թե ուսս գրականության ազդեցու-
թյունը միևնույն հայ գրականության «ուսսահայ» հատվածի
վրա—այդ խորությունը, կապը ժողովրդի հետ—«արևելյան»
սկզբունքի դրսևորում է ու, վերջիվերջո, առնչվում է անզուսպ
գունազեղության, պատկերների կուտակման և առհասարակ չա-
փի զգացման թուլության այլ և այլ արտահայտումների հետ:
Մի՞թե ուսս գրականությունը, ընդհանրապես, «Արևելքի սկզբունք»
է—բրյուսովյան իմաստով—և ոչ թե «Արևմուտքի սկզբունք»:

Դեռ շատ բան կարելի է ասել ու դեռ շատ առարկություն-
ներ կարելի է անել Բրյուսովին: Բայց մի բան անառարկելի է,
մի բան աներկբա, որ իր մեծությունը երկրորդական է դարձ-
նում վերև հիշված բոլոր վիճելի կետերը: Դա այն է, որ Բրյու-
սովը, մեծ ու բանիմաց վարպետի հմտությամբ, կարողացավ
գտնել հայ գրականության միանգամայն ինքնուրույն ու պատ-
վավոր տեղը համաշխարհային գրականության զարգացման ուղի-
ներում ու դրանով անհունորեն բարձրացնել նրա նշանակու-
թյունը: Այսուհետև մենք գերազույն երջանկությամբ չպիտի հա-
մարենք մեզ համար երբայական կամ որևէ այլ ժողովրդի գրա-
կանության «տկար արձագանք» կամ «աղքատ հավելված» լինե-
լու հանգամանքը (Գաթերճյան), այսուհետև մենք վիզը ծռած
չպիտի հայտարարենք մեզ «աղքատ» ու «չքավոր» (Զարբհանա-
լյան), այլ բաց ճակատով պիտի ասենք, որ հարուստ ենք մենք,

տվել ենք համաշխարհային նշանակութիւն ունեցող արժեքներ, չլրիվ հաղորդակից ենք մարդկային մտքի ամենաբարձր թոփշքներն ու մարդկային հոգու ամենախորը ապրումներին: Բրյուսովը առաջիններից է եղել, որ Խորենացու հայտնի ասացվածքը հայ ժողովրդի քանակով փոքր, բայց գործով մեծ լինելու մասին՝ «գործ» հասկացողութիւնը մեկնաբանել է ոչ միայն ռազմի դաշտում կատարած սերության, այլև ոգու ասպարիզում կատարած մեծագործության իմաստով:

Բրյուսովը վերջ դրեց ազդեցութիւնների այն այլանդակ տեսության, որով համակված է Գաթրըճյանի հայ ամբողջ դրահանության պերիոդիզացիան և որի վերջին արձագանքն է Զամինյանի տեսութիւնը պարսկական պոեզիայի ուսցրած ազդեցության մասին միջնադարյան հայ պոեզիայի վրա: «Հայ միջնադարյան քնարերգութիւնը համարյա ոչ մի կախում չունի հիւրոպական պոեզիայից, — ասում է Բրյուսովը: Եվ ի՞նչ կարող էր տալ լիբիկական ստեղծագործության 13—14-րդ դարերի արևմտա-հիւրոպական պոեզիան, որ դեռ նոր էր ծնունդ առնում բոլոր երկրներում, չբացահայտել և առաջավոր իտալիան»: Ինչ վերաբերում է Արեւելին, «վերջին տարիներս դիտության մեջ առաջ է քաշվում այն կարծիքը, — շարունակում է Բրյուսովը, — որ հայ պոեզիան շատ ավելի պակաս է ենթարկվել Արեւելի ուղղակի ազդեցության, քան առաջ էին կարծում, որ Առաջավոր Ասիայի ամբողջ կուլտուրական աշխարհը, այդ թվում և հայերը, համատեղ են աշխատել ստեղծելու համար այն ոճը, որ բնորոշ դարձավ թե՛ արաբների ու պարսիկների քնարերգության, թե՛ Միջնադարի հայ պոեզիայի համար»:¹

Բայց ոչ միայն այդ, Հայ պոեզիան ոչ միայն ինքնուրույն է, այլև իր բազմադարյան պատմության ընթացքում կարողացել է կանխել համաշխարհային պոեզիայի մի շարք բնորոշ երեւոյթները: Հայ ժողովրդի կրօնական պոեզիայի նմուշները, նրա օրհներգները, հավասար լինելով հունական և հռոմեական օրհներգներին, ճիշդ գեղարվեստական կերպերի ներագեղությամբ մոտենում են արդեն նոր ժամանակների բանաստեղծութիւններին, ընդհուպ մինչև Վեռնի ոգեշնչումները: Գրեգոր Նարեկա-

1. Օ. Սով. գրափ. և արվեստ, 1944, № 10—11, էջ 69—70.

ցին «բարձր կատարելության է հասցրել բանաստեղծության ձև-վը՝ սիրով մշակելով «հնչյունագրությունը» շատ ավելի առաջ-քան դա կծաղկեր պարսկական և արաբական քնարերգության մեջ»։ Հովհաննեսը գտել է այնպիսի խոստովանություններ («Ես քո սիրուն չեմ դիմանար...»), որոնք լիովին հասկանալի դար-ձան միայն մեր օրերում, միայն այն բանից հետո, երբ և՛ Ալ-ֆրեդ դը-Մյուսեն, և՛ Հայնեն, և՛ Բոդլերը տվին իրենց հայտնու-թյունները...»։ Նահապետ Բուչակը 16-րդ դարում «իր պոեզիայի մեջ տվել է իսկական լիրիկայի նմուշներ այն իմաստով, ինչ-պես այժմ մենք հասկանում ենք բոլոր՝ ինտիմ ու անկաշկանդ, անձնական և լոկ մի նպատակ դնող պոեզիա՝ արտահայտել այդ վայրկյանին բանաստեղծին համակած զգացմունքը», այսինքն արել է այն, ինչ 19-րդ դարում արել են Հայնեն ու Վեռլենը։ Վերջապես, Սայաթ-Նովան 18-րդ դարում «կատարեց այն պատ-գամը, որ մեկ դար հետո տվեց Վեռլենը. ոչ թե գույնը, այլ մի-այն նրբերանգը»։¹

Այսպես է հայ պոեզիան ըստ Բրյուսովի։ Հայ պոեզիան մտնում է այն պանթոնի մեջ, որ «ամեն մի կուլտուրական մարդ կանգնեցնում է իր հոգում, որպեսզի այդտեղ պահի բոլոր երկրների և բոլոր դարերի բանաստեղծների սքանչելի ստեղծա-գործությունները»։² Հայ ժողովրդական երգերը այնքան են բար-ձր իրենց կատարելությամբ, որ «քիչ ժողովուրդներ կարող են պարծինալ, որ իրենց ժողովրդական երգերը հասնում են դեղար-վեստական այսպիսի մակարդակի, այսպես նրբազեղորեն գերիչ են, այսպես ինքնատիպորեն ուրույն են՝ իրենց ամբողջ անմի-ջականությամբ և անսեթևեթ անկեղծությամբ հանդերձ»։³ Մեզ արդեն հայտնի է Բրյուսովի բարձր կարծիքը հայ կրոնական պոեզիայի մասին։ Գալով աշուղական պոեզիային ու մասնավորապես Սայաթ-Նովային, Բրյուսովը ասում է. «Այնպիսի բանա-ստեղծներով, ինչպես Սայաթ-Նովան է, կարող է և պետք է պարծինալ բովանդակ ժողովուրդը. դրանք երկնից վեհ ընծաներն են, որ ուղարկվում են ոչ ամենքին և ոչ հաճախակի. դրանք նա-

¹ Անդ, 1944, № 10—11, էջ 62, 68, 72, 74 և № 12, էջ 64;

² Անդ, 1944, № 10—11, էջ 63:

³ Անդ, էջ 62:

խախնամության ընտրյալներն են, որոնք օրհնենք են դրոշմում իրենց դարի և իրենց հայրենիքի վրա»։¹

Ինչ վերաբերում է, վերջապես, միջնադարյան պոեզիային, ապա բրյուսովյան մի շարք փայլուն բնութագրումների մեջ միջնադարյան հայ պոեզիային տված բնութագրումը այնքան է բացառիկ իր խորությամբ ու գեղարվեստական ավարտվածությամբ, որ մենք այն մեջ ենք բերում ամբողջությամբ. «Ծիածանի բուրբ գույներով շողշողացող, բոլոր թանկարժեք քարերի փայլով վետիկտացող, դաշտային ծաղիկների պես հոտավետ և որպես նուրբ բույրեր, մերթ անտառի աղբյուրի նման կարկաչանոս, մերթ լեռնային վտակի պես խոխոջուն, քնքույշ սիրո քաղցրահամ բառերը և հաղթանակող կրքի կիզիչ խոսքերն իմացող, միշտ բարեշնորհ, ներդաշնակ, մասը ընդհանուր մտահղացման ենթարկել կարողացող—միջնադարյան հայ քնարերգությունը հայկական ոգու ճշմարիտ հաղթանակն է համաշխարհային պատմության մեջ...»²

Բրյուսովի՝ հայ գրականությանը մատուցած ծառայությանը քովանդակությունն ու մեծությունը վերջնականապես պարզելու համար անհրաժեշտ ենք համարում—որքան էլ այդ տխուր լինի—հայ միջնադարյան պոեզիայի վառ այս բնութագրումից հետո մեջ բերել Զարբհանալյանի կարծիքը հայ պոեզիայի մասին ընդհանրապես. «Բանաստեղծությունը—ասում է մեծարգո Մխիթարյանը—քիչ առաջադիմություն և քիչ արդյունք ունեցող տարր մըն է մեր հին մատենագրության մեջ։ Նարեկացի և Շնորհալի՝ որ երկու ընտրելագույն քերթողք են, և իրենց լեզվովն ու գրչով արժանավորք այդ անունը կրելու, քիչ հետևողք ունեցած են, ինչպես սակավորք էին նաև իրենց հառաջընթաց նախորդք, Համանման աղբատուության մը կհանդիպենք նաև մեր նոր մատենագրություն մեջ...»³

Զարբհանալյանի և ընդհանրապես Մխիթարյանների համար ու մասամբ նաև մեր տրադիցիոն բանասիրության համար ոսկեդարյան պատմագրությունն է ու լեզուն այն գերագույն արժեքները, որ կարողացել է ստեղծել հայ ժողովուրդը հոգևոր

¹ Անդ, 1944, № 12, էջ 65:

² Անդ, 1944, № 10—11, էջ 70:

³ Փատմություն հայերեն դպրության, Բ. մաս, էջ 234:

կուլտուրայի ասպարիզում իր բազմադարյան գոյության ընթացքում: Բրյուսովը շուտ տվեց այդ դրությունը՝ Նա չժխտեց, իհարկե, ոսկեդարը, նրա գրականութունն ու լեզուն, որոնց մեծարելով հայ բանասիրությունը ի նկատի ունի որչափ համաշխարհային հեռանկարներ, որքան ազգային, հայկական: Նա ցույց տվեց միայն, որ ոսկեդարի հետ միասին ու դրա կողքին կա մի այլ արժեք ևս՝ անտեսված ու հնթակա մինչ այդ սոսկ հավաքման և բանասիրական սառն ուսումնասիրությունների: այդ արժեքն է միջնադարյան հայ պոեզիան: Բրյուսովի հայտարարածը անհուն հարստություններ պարունակող մի գանձարան էր, որ ինքնավստահութուն և հպարտանք ներշնչելով իր տիրոջը, հնարավորութուն էր տալիս նրան աշխարհիս ամենակուլտուրական ու մեծ ժողովուրդների հետ միասին հավասար իրավունքներով բազմակու միևնույն սեղանի շուրջը: Իր սեփական արժանիքները ճանաչեցնելու մեջ է, այդպիսով, Բրյուսովի մեծ ծառայությունը հայ ժողովրդին:

7

Այս վիճակում էր հայ հին գրականության պատմությունը: Իբրև գիտություն 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներում թե՛ ընդհանրապես և թե՛ առանձին խնդիրների ու հիդրանկների նկատմամբ: Յոթանասունից ավելի տարվա ընթացքում, նազարյանի առաջին գրքից մինչև Բրյուսովի հոգվածը տեղի էր ունեցել մեծ փոփոխութուն, զարգացում: Գրականության պատմությունը հարստացել էր փաստերով շնորհիվ հայ բանասիրների տքնաջան ու մանրակրկիտ ուսումնասիրությունների: Ընդարձակվել էր մտահորիզոնը: 60-ական թվականների վերելքը և 1905 թ. ազատարար շունչը այս կամ այն չափով դրոշմվել էին վերև քննարկված հետադրությունների վրա:

Պարզելու համար, թե որոնք են Մանուկ Աբեղյանի ծառայությունները հայ հին գրականության պատմության հետագա ուսումնասիրության ասպարիզում, անհրաժեշտ է նախ և առաջ համառոտ տեղեկութուն տալ այն մասին, թե ինչ աշխատություններ ունի Աբեղյանն այս ուղղությամբ:

Ինչպես երևում է Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության»

պատմութիւն» առաջին հատորի առաջաբանից, հեղինակը այս դիտարկելինայով սկսել է պարագել 90-ական թվականների վերջին: Հայտնի է, որ 1898—99 թվերին նա արդեն ուներ հայ հին գրականութիւն մասին Գեորգյան ճեմարանում կարդացած իր դասախոսութիւնների սեպագրութիւնները¹

1908—1909 թ. թ. «Արարատ» ամսագրի համարներում Արեղյանը հրապարակեց իր բազմահմուտ ու սպառիչ հոդվածաշարը՝ «Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականութիւն պատմութիւնից» վերտառութեամբ, որ ընդգրկում էր նշված դարի առաջին տասնամյակների գրաւար գրականութիւն տեսութիւնը:

1916 թ. «Ազգապահան հանդես»-ում լույս տեսավ Արեղյանի փայլուն հետազոտութիւնը Գրիգոր Նարեկացու մասին: Մի տարի անց հրապարակվեց նրա «Հայոց հին բանաստեղծութիւնը» վերնագրերը կրող գրքույկը, ուր նա թերեւս առաջին անգամ դնում է հայկական վերածնութիւն խնդիրը:

1923 թ. Երևանի Ժողովրդական համալսարանը տպագրեց Արեղյանի «Համառոտութիւն հայ Ժողովրդական վեպի և հին գրականութիւն պատմութիւն» դասընթացը: Ապակետիպ այդ դասընթացից բերված քաղվածքների մի հանրագումար է ներկայացնում իրենից արդեն Արեղյանի «Վերածնութիւնը հայոց հին գրականութիւն մեջ» հայտնի հոդվածը, տպված ՍՍԽՄ Գիտ. Ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագրի» 1941 թ. 5—6-րդ համարում:

Վերջապես, մի կողմ թողնելով Արեղյանի ուսումնասիրութիւնը գոսանական երգերի մասին, իբրև գերազանցորեն Ժողովրդական բանահյուսութիւն վերաբերող նյութ, 1944 թ. լույս տեսավ նրա «Հայոց հին գրականութիւն պատմութիւն» մոնումենտալ գործի առաջին հատորը, իսկ 1946 թ. — երկրորդ հատորը:

Երկու այս հատորները մեծ գիտնականի քառասուն և հինգ տարվա ընթացքում հայ հին գրականութիւն պատմութիւն շուրջը կատարած պրպտումների սինթեզն են: Խոշորագույն երևույթ է սա սովետական հայագիտութիւն ասպարիզում: Արեղյանի

¹ Տես 1) Մ. Արեղյան—«Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականութիւն պատմութիւնից», «Արարատ», 1908, էջ 890 (ծանոթութիւն) և 2) Մ. Արեղյան—«Վերածնութիւնը հայոց հին գրականութիւն մեջ», ՍՍԽՄ Գիտ. Ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի Տեղեկագիր, 1941, № 5—6, էջ 85:

«Հայոց հին գրականության պատմութիւնը» իրեն նախորդող փորձերին վերաբերում է այնպես, ինչպես «Հայկազնեան բառարանը» իրենից առաջ լույս տեսած բառգրքերին:

8

Ինչպես վերևում ասացինք, Գաթընճյանը, Զարբհանալյանը և Զամինյանը գրականութիւն, մատենագրութիւն կամ գպրութիւն ասելով հասկանում էին տվյալ ժողովրդի կամ ազգության մտավոր կյանքի արտագրանքն իր ամբողջութեամբ, իր բոլոր ճշուղերով և ենթաճշուղերով: Այդ իսկ պատճառով վերջին երկուսի գրականության պատմության գրքերում տեղ են գրաւում ոչ միայն գեղարվեստական երկերը, այլև գիտութիւնը իր բաժիններով հանդերձ, բժշկութիւնը, դավանաբանութիւնը և այլն, այն տարբերութեամբ, որ Զամինյանի մոտ բանաստեղծության վրա մի փոքր ավելի է ուշադրութիւն դարձված, քան Զարբհանալյանի մոտ: Հին պատմաբաններից միայն Պալասանյանն էր, որ գրականության պատմության առարկա ընդունում էր բանաստեղծութիւնը և պերճախոսութիւնը, որոնց մեջ ասենք թանձրացած էր արտահայտվում ազգային կյանքը ու ընավորութիւնը: Բայց, ցավոք, մեզ հայտնի չէ, թե ինչպես էլիտի կիրառեր իր տեսակետը Պալասանյանը, որովհետեւ նա գրեց իր գրականության պատմության միայն առաջին գլուխը, ժողովրդական բանահյուսութիւնը:

Այս խնդիրը Արեղյանի մոտ շատ որոշակի է դրված: «Հին գրվածքներից ինչը իբրև հատկակի գրական երկ՝ պետք է նյութ դառնա գրա-պատմական ուսումնասիրութեան»—հարց է տալիս Արեղյանը ու անմիջապես պատասխանում. «Անշուշտ գեղարվեստական երկերը»:

Կոնկրետ մտածողութեան տեր գիտնական լինելով ու երեւոյթներին հանդեպ ունենալով պատմական մոտեցում, Արեղյանը մանրամասնում է իր այդ ընդհանուր պատասխանը առանձին դարաշրջանների նկատմամբ: «Նոր գրականութեան պատմութեան համար այդ պարզ է—ասում է նա—գրամա, վեպ, քնարերգութիւն իրենց ենթատեսակներով»: Ինչ վերաբերում է հին գրականութեան, ապա «բանն այն է, շարունակում է Արեղյանը, որ

վիպական պատումներն ու զրույցները կամ մանրամասնորեն պատմել են որևէ իրողություն, կամ անկեղծ քնարական գեղումներով նկարագրել են իրական կյանքի եղելությունները, Հասկանալի է, որ պատմագիրները, որոնք պատկառելի քանակով են մեր գրականության մեջ, այդ կողմերով մասամբ մտնում են գեղարվեստական գրականության մեջ»:¹

Արեղյանի նախորդները գրականության պատմություն շարադրելիս պատմիչներին քննարկել են նրանց կարևորության տեսակետից պատմագրության համար: Արեղյանը, իհարկե, չի անտեսում այդ հանգամանքը, բայց միացնում է դրան գեղարվեստականության խնդիրը: Ու միանգամայն բնական է, որ մինչդեռ Խորենացին, Եղիշեն և Փարպեցին, առաջին հատորի ամենափայլուն էջերից մեկը հանդիսանալով, գրավում են այնտեղ յուրաքանչյուրը մի քանի տասնյակ երես, Թովմա Արծրունուն հատկացված է ընդամենը չորս, իսկ Մովսես Կաղանկատվացուն՝ մեկ ու կես երես:

Արեղյանի ուշադրությունից, վերջապես, չեն վրիպում վկայաբանությունները, կրոնական գրականության շատ ցայտուն ու տարածված այդ ճյուղը, որ նրա կարծիքով «երկրորդ կարգի» գեղարվեստական երկեր են, ինչպես նա գրադրում է նաև պերճախոսությամբ և ճառերով, որոնք, նրա բնութագրումով, «երկրորդագրա» են պատկանում գեղեցիկ գրականությանը:

Սակայն մաքուր գեղարվեստական ու գեղարվեստականության այս կամ այն չափով առնչվող երկերով չի սպառվում Արեղյանի գրականության պատմությունը: Հարցն այն է, որ պատմական պրոցեսի միասնականության սկզբունքից ելնելով, Արեղյանը չէր կարող հայոց հին գրականության զարգացումը մեկուսացած դիտել: Զուտ գրական երևույթների հետ միասին նա անհրաժեշտորեն պիտի ընդգրկեր նաև այս կամ այն չափով կուլտուրայի այլ բնագավառները:

Այս խնդրի մասին ինքը Արեղյանը ասում է հետևյալը. «Մի կողմն են մնում բազմաթիվ մաքուր պրոզայիկ գրվածքներ, ինչպես են՝ Ժամանակագրություններ, կենսագրություններ, կանոններ, թղթեր, գավառաբանական ճառեր, մեկնություններ»:

¹ Անդ, էջ 3:

մաթեմատիկական ու տիեզերագրական երկեր և այլն, հաջորդ-
ընթացում նաև բժշկական, իրավաբանական և այլ աշխատու-
թյուններ: Այս ընդարձակ գրականությունից առնված է Անա-
նիա Շիրակացու գործը, որ Եդնիկ Կողբացու գեղեցիկ հակաճա-
ռության հետ միասին կազմել են մեր միջնադարյան աշխար-
հայեցության հիմքը: Մնացածների մասին խոսված է այնքան
միայն, որքան դրանք նշանակութուն են ունեցել հայկական
ընդհանուր կուլտուրայի մեջ, որի զարգացումից մեկուսացած չէ
գրականության պրոցեսը»¹:

Ելնելով այս սկզբունքից, Արեղյանը երկրորդ հատորում
ընդարձակ տեղ է հատկացնում, օրինակ, Գրիգոր Մագիստրոսի
թղթերին կամ էլ Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքին», բայց
բոլորովին չի քննարկում, գիցուք,— ինչպիսի այդ անում էին իր
նախորդները,— հայ բժշկական կուլտուրայի դրավոր հուշարձան-
ները, որքան էլ նրանք ինքնին կարևոր լինեին: Ունենալով
ճիշտ մոտեցում, Արեղյանը կարողանում էր որոշել կուլտուրայի
տվյալ մարզի, կուլտուրական տվյալ հուշարձանի առնչության
չափը գրականության հետ ու ըստ այդմ էլ ուշադրություն հատ-
կացնել նրան, միշտ ուղեցույց ունենալով իրականությունը,
իրականության այլազան արտահայտումների մեջ դրսևորվող մե-
ասնական աշխարհայեցությունը:

Այգալիսով, Արեղյանի «Հայոց հին գրականության պատ-
մության» քննարկման նյութ են հանգիստանում նախ և առաջ
մաքուր գեղարվեստական երկերը, ապա այն գործերը, որոնք
այս կամ այն չափով առնչված են գեղեցիկ գրականությանը,
վերջապես, գրավոր կուլտուրայի այն ոչ-գեղարվեստական, «մա-
քուր պրոդայիկ» գրվածքները, որոնք ընդհանուր կուլտուրական
զարգացման կարևոր օղակներն են կազմում:

Սակայն սրանով չի սպառվում Մանուկ Արեղյանի գրակա-
նության պատմության բովանդակությունը:

Իր գործի առաջաբանի մեջ Արեղյանը դանդաղատվում է, «որ
մինչև այժմ լույս չտեսավ հայոց պատմության մի գիտական
ուսումնասիրություն... Այգալիսի մի գործը պիտի օգնեի գրակա-
նագետին իր աշխատանքը կատարելիս և երբեմն հեշտացնեի

¹ Անդ, էջ 4:

հայտաբերել տվյալ դարաշրջանի այն քաղաքական ու սոցիալա-
կոն իրականությունը, որի անդրադարձումն են եղել այս կամ
այն գրական հիշատակությունները: Եվ քանի որ չկա այդպիսի
պատմություն, գրականագետն ինքը պետք է մտնի պատմական
խնդիրների պարզաբանման մեջ...»¹

Մյուս կողմից, շարունակում է Արեղյանը, «պետք է ասել,
որ գրականություն պատմություն համար առաջուց պիտի որոշ-
ված լինեին բանասիրական խնդիրները... Առանց դրանց հնա-
րավոր չէ ամեն մի հեղինակ ու երկ գնել իր տեղում իբրև տվյալ
ժամանակաշրջանի արտահայտություն և գրականության զար-
գացման պրոցեսն անսխալ կապել հայոց պատմության ընդհա-
նուր ընթացքի հետ»: Քանի որ նման բանասիրական հետազո-
տություններ ևս բավարար չափով չեն կատարված, գրականա-
գետը պատմություն գրելիս ստիպված է կանգ առնել այդ խըն-
դիրների վրա, ինչպես նաև «բանասիրական քննադատությամբ
վրա և շատ անգամ մտնելու հակաճառություն մեջ ընդդեմ
ուրիշների կարծիքների»:²

Եվ իսկապես Մանուկ Արեղյանի «Պատմություն» թե՛ երկ-
րորդ և թե՛ մանավանդ առաջին հատորը հարուստ են այդպիսի
պատմական և բանասիրական էքսկուրսներով, որոնց մի մասը
դետեղված է «Պատմություն» բուն տեքստում, մյուս մասը — աշխա-
տությունը չժանրաբեռնելու դիտավորությամբ — կցված է նրան
իբրև հավելվածներ: Այդ հավելվածները Արեղյանի երկի օրգա-
նական մասն են հանդիսանում ու նրանցից յուրաքանչյուրը
փոքրիկ փայլուն պատմա-բանասիրական մի մոնոգրաֆիա է,
որտեղ եղրակացությունները հիմնավորված են սրամիտ արգու-
մենտացիայով, նյութի սպառիչ իմացությունով, աղբյուրների հիմ-
նավոր բաղդափությունով: Այս հավելվածների մեջ է գերազան-
ցորեն, որ Արեղյանը հայտաբերում է պոլեմիկական հուժկու
տաղանդ ու կիրք՝ իր հղոր բանականություն թրթուրների տակ
առնելով անողորմաբար այն ամենը, ինչ արգելակում է տիրա-
նալու ճշմարտությունը:

Իր հավելվածներում Մանուկ Արեղյանը կանգ է առնում

¹ Անդ, էջ 1:

² Անդ, էջ 2:

Մաշտոցի կատարած գործի կոնկրետ բովանդակության հայտաբերման վրա եղեսիայում և Սամոսատում, պարզում է Փավստոս Բուզանդի «Պատմության» առաջին և երկրորդ դպրությունների խնդիրը, ըստ որում այդ դպրությունների մեջ պարփակված պետք է լիներ հայ ժողովրդի նախնական պատմությունը, ճշտում է Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութեան» թարգմանելու ժամանակը, այն է՝ 480—84 թվականները, որ կարևոր նշանակություն ունի հունաբան դպրոցի պատմության ու քաղկեդոնականության դեմ մղած պայքարի տեսակետներից, վերլուծում է «Պարսից պատերազմ» վեպի պատմականության խնդիրը, Խորենացու Թղթի վավերականության խնդիրը, երկրորդ հատորում մանրամասն կանգ է առնում Հովհաննես Սարկավազի ու Ֆրիկի կենսագրությունների մոլթ կետերի պարզաբանման վրա և այլն, և այլն:

Արդեն ոչ թե հավելվածներում, այլ իր «Պատմության» բուն տեքստում, Մանուկ Աբեղյանը մանրամասն քննարկում է Խորենացու «Պատմության» գրության ժամանակի՝ այնքան վեճեր հարուցող խնդիրը ու մանրամասն վերլուծելով նրա «քննափնտղների» թեր ու դեմ արտահայտած կարծիքները, գալիս այն եզրակացության, որ «այդ բոլոր փոխադարձ հերքումներից, ժխտումներից ու բացասումներից հետո՝ մեր պատմահայր ու քերթողահայր Մ. Խորենացուն էլ ուրիշ բան չի փնտում անել, բացյալ թե ևս քաջվել ու նստել իր հին ու բնական տեղում — 5-րդ դարում»:¹

Առհասարակ նկատելի է, որ Մանուկ Աբեղյանը թերահավատորեն էր վերաբերվում հայ դասական պատմագիրներին, իրենց ընդունված ժամանակաշրջանից տեղահան անելու խնդրին, համարելով այդ բանասիրական ավելորդ նախանձախնդրություն: Խոսելով Նղիշի ժամանակի մասին, Աբեղյանը ասում է. «երբ բանասերները 19-րդ դարի վերջին տասնամյակից սկսեցին ելևելել հին հայ գրողներին իրենց ժամանակից ու տեղից խախտելու համար, եղիշեն ևս ենթարկվեց հարձակումների»:² «Ելևելել» այս բառը արդեն շատ բան է ասում Աբեղյանի վերաբերմունքի մասին:

¹ Անդ, էջ 258:

² Անդ, էջ 294:

Մեղ հայտնի է, որ հայ հին դրականության պատմաբանները, բացառութեամբ Զամինյանի, տեղահան չէին անում հայ պատմիչներին իրենց ընդունված ժամանակից: Այն բանասերները, որոնք կանգնած էին ավանդական տեսակետի վրա, Զարբհանալյանը անվանում է «պահպանողական»: Մանուկ Աբեղյանը, այդ իմաստով, հետևողական «պահպանողական» էր:

Արգ. Խնչն էր ստիպում Աբեղյանին «պահպանողական» լինել: Գուցե՞ ավանդապահությունը, այն նկատառումը, թե չի կարելի ձեռք տալ դարերով սրբագործված լուսաստակ անուններին: Կամ գուցե՞ ռոմանտիկական երկյուղած վերաբերմունքը դեպի անցյալը: Իհարկե, ոչ այս, ոչ էլ այն: Աբեղյանը շատ էր հեռու թե ավանդապահությունից և թե, առավել ևս, ռոմանտիկայից: Մանուկ Աբեղյանին ստիպում էր համառել իր տեսակետի վրա միմիայն նրա ուղղադատությունը, միմիայն նրա խորին համոզմունքը այն բանի մեջ, որ չկա, գոյություն չունի մի այնպիսի փաստ, որը հնարավորություն տար մեղ հիմնավորելու պատմիչներին իրենց ժամանակից տեղաշարժելու անհրաժեշտությունը: Չե՞ որ միևնույն Աբեղյանը, զինված փաստերի ու երկաթե դատողությունների մի հսկա արսենալով, փարատեց Քուչակի շուրջը ստեղծված լեգենդան: Ապա ինչո՞ւ նա պիտի խնայեր խորենացուն կամ Եղիշեին, եթե, իսկապես, ճշմարտացի համարեր նրանց 5-րդ դարի մատենագիր չլինելու հանգամանքը:

Կա մի այլ հանգամանք ևս: Զարբհանալյանը, ի նկատի ունենալով հայ դասական պատմիչների դեմ բարձրացած ուլտրաֆրանսիական ալիքը, ասում է. «ու երբ մեկ կողմանե քաղաքականաբար կմտածվեր անհետ ընել հայերը իրենց հայրենյաց և բոլոր աշխարհիս երեսին, մատենագրությունն ալ քիչ հալածանք չկրեց»:¹ Գուցե և Զարբհանալյանը շատ սուր է դնում խնդիրը, բայց որ խորենացու կամ Եղիշեի բացասումը, նրանց կեղծ համարելը, նրանց վարկարեկումը, նրանց «քննափետումը» կապված է հայ կուլտուրայի նվաստացման, հայ դրականության արժեքի նվաստացման տենդենցի հետ—մենք գիտենք, որ այս խնդրում Զարբհանալյանը ևս մեղքեր ունի—դա, իհարկե, ակնհայտ փաստ է: Բայց փաստ է և այն, որ Աբեղյանը ոչ միայն

¹ Զարբհանալյան, 3-րդ հրատ., 1897, էջ ԺԳ.

ոչ մի կապ չունի նման տենդենցների հետ, այլև նրա գրական-գիտական ամբողջ գործունեությունը—ինչպես կոեսենսը—մի-անգամայն հակառակ թեզն է ապացուցում:

Այդպիսով, պատմագրական և բանասիրական լրացումներով բոլորվում է Արեղյանի հատորների բովանդակությունը: Բարդ է այդ բովանդակությունը, բայց ամեն ինչ կարգավորված է այնտեղ, ամեն ինչ այնտեղ տեղ է գրավում անհրաժեշտություն հետևանքով: Արեղյանը ճշգրիտ պատկերացում ուներ հայ գրականություն, պատմություն առարկայի մասին, նրա ստիմանների մասին—մի բան, որ համարյա բացակայում էր նրա նախորդներին մոտ:

9

Անցնենք պերիոդիզացիայի խնդիրներին: Հայ գրականություն իր՝ մեզ հայտնի պերիոդիզացիայի մասին Գաթրճյանն ասում է. «... նշանակված ժամանակներուն մեջ ելած գրվածնե-րուն ունեցած ընդհանուր նման հատկություններն՝ որոշման ու բաժանման հիմն ու պատճառ տված են»¹ Այդպիսով, Գաթրճյանը ելնում է գրական հուշարձանների ընդհանրությունից:

Մանուկ Արեղյանն էլ հայ գրականության պատմության պերիոդիզացիան մշակելիս ելնում է ընդհանրությունից, բայց արդեն էպոխայի, դարաշրջանի ընդհանրությունից: «Պերիոդի-զացիան կատարված է ոչ թե ձևականորեն,—ասում է Արեղյանը,—... այլ ըստ բովանդակության, նայելով գրականության մեջ արտահայտված պատմական իրականությանը»²:

Այդպիսով, մեկը ելնում է իրականությունից, մյուսը այդ իրականության արտացոլումից, գրական երկից:

Ելնելով իր արծարծած սկզբունքից, Արեղյանը ամբողջ հայ հին գրականության պատմությունը բաժանում է չորս շրջանի:

Առաջին շրջանն ընդգրկում է հայոց պատմական իրակա-նությունը հնագույն ժամանակներից մինչև 3-րդ դարը, դա «նախ-նական առասպելա-պատմական բանահյուսություն» շրջանն է:³

¹ Գաթրճյան, էջ 4:

² Արեղյան, Ա. հատոր, էջ 4:

³ Անդ, էջ 4: «Վերածնությունը հայոց հին գրականության մեջ» հոդվածում Արեղյանը առաջին շրջանը հասցնում է մինչև 5-րդ դարը—«Տեղեկագիր ՍՍՌՍ Գիտ. Ակադ. Հայկ. Ֆիլիալի», 1941, № 5—6, էջ 80:

Երկրորդ շրջանը անդրապատկերում է հայկական պատմական իրականությունը՝ սկսած 3-րդ դարից մինչև 11-րդ դարը՝ մինչև Գրիգոր Նարեկացին ներառյալ՝ դա «եկեղեցա-քաղաքական մաքառման գրականությունն» է:¹

Երրորդ շրջանն ընդգրկում է 11—17-րդ դարերը՝ դա գրականության աշխարհականացման դարերն են, «արդյունք հայկական ինքնուրույն վերածնություն՝ քաղաքների աճման հետևանքով, ձգտում դեպի աշխարհիկ կյանքն ու բնությունը, մերժում կղերա-միստիկական գաղափարախոսություն, գրական նոր թեմաներ ու նոր տեսակներ, ժողովրդական լեզվով»:²

Վերջապես, չորրորդ շրջանը արտացոլում է հայ պատմական իրականությունը սկսած 17-րդ դարից մինչև 19-րդ դարի առաջին երրորդը՝ ներառյալ—«եկեղեցական գրականության վերածնությունն ու կրոնական շարժման հետևանքով 14—16-րդ դարերի անկումից հետո՝ Նոր դարար և աշխարհիկ գրականություններ, տարբեր հոսանքներով և ազդեցություններով»:³ «Հայոց հին գրականության պատմության» 2-րդ հատորի ձեռագրում Արեղյանը նույն այդ շրջանը համառոտ բնութագրում է հետևյալ կերպ. «գրականության նորոգումը 17—19-րդ դարերում» (19-րդ տետրակ, 1059-րդ թերթի հետևյալ երեսը):⁴

Ի՞նչ բովանդակություն է դնում յուրաքանչյուր այս շրջանի մեջ Մանուկ Արեղյանը:

Առաջին, «նախնական առասպելա-պատմական բանահյուսություն» շրջանը փաստորեն այն շրջանն է, որով սպառվում են թե Գաթրըճյանի և թե Պալասանյանի մեզ հայտնի աշխատությունները: Երկու այդ բանասերներից, ինչպես նաև Մկրտիչ Էմինից, Արեղյանը ժառանգել է սեր ու հետաքրքրություն՝ դեպի ժողովրդական բանահյուսությունը—60-ական թվականների այդ մեծ պատգամը—ու խորացնելով այն՝ ստեղծել մի մեծ, լայնածավալ դիսցիպլինա:

¹ Առաջին և երկրորդ շրջանները պարփակված են Մանուկ Արեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմության» առաջին հատորում:

² Անդ, էջ 86:

³ Անդ, էջ 86:

⁴ Երրորդ և չորրորդ շրջանները պարփակված են Արեղյանի աշխատության երկրորդ հատորում:

Այս ասելով, մենք, անկախ մեր կամքից, դուրս ենք գալիս հենց այդ առաջին շրջանի սահմաններից, որովհետև հիշած դիսցիպլինան չէ սպառնում միայն Արեղյանի «Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու հայոց պատմության մեջ»¹ սովոր աշխատանքով, որտեղ քննարկվում են Հայկին, Արային, Արտաշեսին և ուրիշներին վերաբերող դուցազններգությունները, այսինքն այն, ինչ այդ առաջին շրջանի անմիջական առարկան է հանդիսանում, այլ այդ դիսցիպլինան ընդգրկում է իր մեջ և առաջին հերթին հայկական էպոսը, «Սասնա ծռերը», որով Արեղյանը սկսել է հետաքրքրվել դեռ անցյալ դարի 80-ական թվականներին և որի ուսումնասիրությունը և ժողովրդականացման գործում նա հսկայական ծառայություն ունի:

Այդ դիսցիպլինայի մեջ է մտնում Արեղյանի ուսումնասիրությունը հայ գուսանական երգերի մասին,² որով Արեղյանը, ճիշտ է, փաբատեց մի գեղեցիկ լեզենդա Գուգակ Նահապետի մասին, բայց դրա փոխարեն մի ամբողջ ժողովուրդ դարձրեց այդ գողարիկ, նրբակերտ, կյանքի ուրախությունը երգող բանագողդոթյունների հեղինակ: Վերջուպես, այդ դիսցիպլինայի մեջ են մտնում Արեղյանի մի շարք այլ ուսումնասիրությունները:³

Սակայն մենք դուրս եկանք ոչ միայն Արեղյանի պերիոդիզացիայի առաջին, «Նախնական առասպելա-պատմական բանահյուսություն» կոչվող շրջանի սահմաններից, այլև մեր թեմայի, թեպետև ինքնով «Արեղյանը և հայ ժողովրդական բանահյուսությունը» թեմայի սահմանները: Կատարելով այդ խախտումը ու մեծարելով Արեղյանին, մենք չենք կարող միաժամանակ կանգ չառնել—թեկուզ համառոտ կերպով—Արեղյանի հայացքների մեջ նկատվող ակնբախ մի հակասություն վրա:

Այդ հակասությունն այն է, որ Արեղյանը, մի կողմից իրավացիորեն պնդելով, որ հայ հին վիպական-ալանդական բանա-

¹ Մանուկ Արեղյան—«Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու պատմության մեջ», Վաղարշապատ, 1901:

² «ՀՍԽՀ Պետական Համալսարանի գիտական տեղեկագիր», 1927—1930 թ. թ., №№ 2—3, 4, 6 և «Գուսանական ժողովրդական տաղեր», Երևան 1940, ՍՍՌԳ Գիտ. Ակ. Հայկ. ֆիլիալի հրատարակություն (Գրականության և լեզվի ինստիտուտ):

³ Մ. Արեղյան—«Ժողովրդական խաղիկներ», Երևան, 1940, և այլն:

հյուսուլթյունը անկախության, երկրի, աշխարհի, հայրենիքի պաշտպանության մարմնավորում է,¹ հայտարարելով, որ այն «մեծ մասամբ գյուղացու ստեղծագործությունն է», «ցուցնում է իր մեջ բուն ժողովրդի կյանքը»,² մյուս կողմից նա միեւնույն ավանդական բանահյուսությունը, միեւնույն հայկական վեպը որակում է իբրեւ «աղնվական դասի արտահայտություն», «մասամբ նրա պատմելով ստեղծված», «նրա շահերի և գաղափարների արտահայտություն»,³ որով և իջեցնում է—միանգամայն հուկառակ գիտնական—մտածողի իր ընդհանուր նկարագրին—այդ մեծ ստեղծագործությունների համաժողովրդական և ազգային-պատմական նշանակությունը:

Ի պատիւ Արեղյանի հարկ է նշել, որ նրա տոստանումների մեջ հայ վիպական բանահյուսության ծագումն ու բովանդակությունը վերագրելու աղնվականությանը թե ժողովրդին՝ նկատվում է ակնհայտ հակում դեպի խնդրի լուծման երկրորդ վարիանտը ու մենք մեր ասածը վերջացնում ենք այն խոսքով, որով Արեղյանը վերջացրել է իր «Հայ ժողովրդական վեպը» ուսումնասիրությունը ու ապա, 30—35 տարի անց կրկնել «Մատենագրություն «Սասունցի Դավիթ» հայ ժողովրդական վեպի մասին» հոգովածում, տպված Սասունցի Դավթի 1000-ամյակին նվիրած ժողովածուում. «սիրելի պիտի լինի մեզ համար մեր վեպը, որ մերն է, մեր սեփականը, մեր ժողովրդի դարավոր պատկերը... Ուսումնասիրենք այն բաղմակողմանի կերպով, և մենք կգտնենք նրա մեջ մեր ժողովրդի հոգու խորքերը»:⁴

Այժմ մենք կարող ենք պատասխանել այն հարցին, որ արվեց վերև. ի՞նչ է Արեղյանի պերիոդիզացիայի առաջին, նախնական առասպելա-պատմական բանահյուսության շրջանի բովանդակությունը: Այդ բովանդակությունն է հերոսիկան և նրա հետ կապված կյանքի ուրախության գովերգումը:

¹ Մ. Արեղյան, Ա. հատոր, էջ 213, 223 և այլն:

² Անդ, էջ 115:

³ Անդ, էջ 41, 43, 46, 54, 58 և այլն:

⁴ «Սասունցի Դավիթ. հորելյանական ժողովածու, նվիրված էպոսի 1000-ամյակին», հրատ. ՍՍԽՄ Գիտ. Ակ. Հայկ. ֆիլիալի, Երևան, 1939, էջ 59:

Արեղյանի պերիոդիզացիայի երկրորդ շրջանի «եկեղեցա-
քաղաքական մաքառման գրականութիւն» վերնագիրն ինքնին
արդեն խոսում է իր բովանդակութեան մասին: Այդ շրջանի գրա-
կանութիւնը գերազանցօրէն մաքառման գրականութիւն է,
օտարերկրյա բռնապետութիւնների դեմ հայ ժողովրդի մղած
ազատագրական դարավոր ու անդուլ մաքառումներն ու քաղա-
քական պայքարն արտացոլող մի գրականութիւն:

Եթե մենք վերհիշենք, թե ինչ մտայնութիւն էր տիրում
այս ասպարիզում Արեղյանից առաջ, ապա կհամոզվենք, թե որ-
քան համարձակ էր Արեղյանի՝ 4—10-րդ դարերի հայ գրականու-
թեան էութեան մասին մշակած այս կոնցեպցիան: Զամինյանի
կարծիքով, ամբողջ հայ գրականութիւնը համակված էր կրօնա-
կան ոգով, իսկ նշված ժամանակաշրջանը՝ տուրքերով: Կրո-
նական էին, ըստ Զամինյանի, ոչ միայն հատկապէս կրօնական,
դավանաբանական, եկեղեցական-աստվածաբանական երկերը,
այլև ինքը պատմագրութիւնը, որովհետեւ այն էլ վերջիվերջո
ճառում էր եկեղեցու ու քրիստոնեութեան հովիտեանական փառ-
քի մասին: Արեղյանը զարգացրեց միանգամայն հակառակ տե-
սակետը, դիտելով ոչ միայն պատմագրութեան, այլև ամենա-
խիստ կրօնական գրվածքների մեջ քաղաքական տենդենց ու մի-
տում, հետեւապէս և որևէ աշխարհիկ թեզի հաստատում:

Եվ իսկապէս. Մովսես Սորինացու «Պատմութիւնը—տսում
է Արեղյանը—ծագած է դարի պահանջից, այն քաղաքական
դրութիւնից, որով առաջ էր եկել 5-րդ դարի մտավոր շարժու-
մը, որ և ավելի վատացած կերպով իշխում էր դեռ այդ դարի
2-րդ կեսին: Քաղաքական անկումն առաջացրել էր բնականա-
բար վհատութիւն, միաժամանակ և ձգտում նորից հին անկա-
խութիւնը ձեռք բերելու: Պետք էր այս գաղափարը զարգաց-
նել, հուսադրել: Ահա հիմնական խնդիրը, որ զրադեցնում էր
հասկացող մտքերին: Դա ազդեցին շահերի պաշտպանութիւնն
էր: Դրա համար հարկավոր էր անցյալից փողով օրինակելի
քաղաքական տիպարներ, գովերգել անցյալի հերոսներին: Այդ
նպատակից էին թելադրված Փ. Բուզանդի, մասամբ և Ագաթան-

գեղոսի հերոսական պատկերները ժողովրդական բանահյուսու-
թյան հիման վրա:

Ոչ թե Բագրատունիներին հռչակելու, այլ այս քաղաքա-
կան միտումն է, հուսադրությունը, ջերմ հայրենասիրությունը,
որ սկզբից մինչև վերջն անց է կացրած Խորենացու Պատմության
մեջ: Սեր ծնեցնել զեպի հայրենիքը, սեր զեպի ազատություն,
զեպի հայրենիքի բարգավաճումն արվեստներով, գիտությամբ,
շինարարությամբ: Այս նպատակին են ծառայում նրա մշակած
կերպարները, և՛ Հայկը, և՛ Արամը, և՛ Տիգրանը, և՛ մյուսները»¹

Եղիշեի գրած պատմության նպատակը—ասում է Աբեղյա-
նը այդ պատմիչին հատկացված գլխում—ներշնչել ազատության,
քաջության ոգին, տոգորել հերոսությամբ, ընդհակառակն՝ ատե-
լի դարձնել դավաճանությունը, բռնությունը: «Նա չի կարողա-
նում սառն, հանգիստ շարագրել, կռվում է զրշով. շահագրգռված
է իր պատմած զեպքերով, ինքը հուզվում է իր աղգի նեղյալ
դրությամբ, ցավում է, տանջվում է դրա գիտությամբ, հիա-
նում, հափշտակվում նրա հերոսների սխրագործություններով,
բարկանում, ատում է իր ժողովրդի տառապանքներին. զրգիչնե-
րին, ոգևորվում և աշխատում է նույն զգացումները հարուցել ըն-
թերցողի մեջ, որպեսզի նրանք էլ իր հետ գովեն կամ պարսավեն»²:

5-րդ և հետագա դարերի գրականությունը,—ասում է Աբե-
ղյանը մի այլ տեղ,—«ինքը մի զենք էր կուտուրանական պայ-
քարի ու մաքառման համար ընդդեմ պարսիկների, ապա հույ-
ների և արաբների: Նույն նպատակին ծառայում էին իսկապես
նաև թե՛ քրիստոնեական-կրոնական ոգու և դադափարախոսու-
թյան ծավալումը կյանքի մեջ և թե՛ մաքուր կրոնական զրվածք-
ները, քանի որ սրանք էլ վերջին հաշվով մաքառելու միջոցներ
էին ընդդեմ հեթանոսության—պարսիկների և արաբների, իսկ
դավանաբանական երկերն՝ ընդդեմ հույների»³ և այլն, և այլն:

Այդպիսով, ըստ Աբեղյանի, մեր ամբողջ հին, մինչ վերա-
ծնության շրջանի գրականությունը—պատմությունը, կրոնու-
կան-դավանաբանական երկերը, հոգևոր երգերը—մաքառման,
պայքարի գրականություն է՝ հանուն հայ ժողովրդի պետական-

1 Աբեղյան, Ա. հատոր, էջ 284, 285:

2 Անդ, էջ 303:

3 Անդ, էջ 84:

քաղաքական, հոգևոր-կուլտուրական անկախության և ինքնուրույնության:

Անգամ վկայաբանությունների, անբերի վարձերի միջ, որ երկնային առաքինությունների ու արքայություն մասին պիտի ճառերին, Արեղյանի սուր գիտությունը պայքար է նկատում կամ աշխարհիկ որևէ գրությունի ապացուցում. Շուշանիկի վկայաբանությունը, օրինակ, ասում է Արեղյանը, «էպպես մի ընտանեկան դրամա է, սրտաճվիկ միանգամայն և սարսալի նկարագիր այն դաժանությունների, որոնց ենթակա են եղել թույլ և անօրինական կանայք իրենց բռնակալ ամուսինների ձեռքին, որոնք կատաղում, գազանանում էին նրա համար, որ իրենց կանայքը չէին լսում իրենց և անկախ էին մտածում, հաստատ մնալով իրենց համոզմունքին, իրենց իդեալին: Բայց դա միաժամանակ և զորեղ բողոք է այն ստրկական դառն վիճակի դեմ, որ կանայք ունեցել են նույնիսկ բարձր ազնվական տներում: Այս վկայաբանությունն իսկապես առաջին և գեղեցիկ վիպակն է կոչվող աղատագրման մասին հայոց գրականություն մեջ»:¹

Անկասկած, որոշ չափով միակողմանի է Արեղյանի մաքառման սյս կոնցեպցիան, հայ ժողովրդի ներքին սոցիալական համայնություններն անտեսող, բայց իր միտքը Արեղյանը հետևողականորեն անց է կացնում մինչև վերջը, նա սպառում է սվյալ խնդիրը՝ տեղ հարթելով այլ խնդիրների առաջացման ու նրանց լուծման համար:

Ե՞րբ է կառուցվել Արեղյանի գիտակցություն մեջ 5—10-րդ դարերի մեր հին գրականության ըստ էության մաքառման գրականություն լինելու այս կոնցեպցիան: Դիմելով 1941 թվականի հոդվածին վերաձևության մասին, մենք կարողում ենք պերիոդիզացիայի բաժնում. «5—11-րդ դար: Եկեղեցական գրականություն, եկեղեցա-ֆեոդալական բովանդակությամբ, եկեղեցական ձևով և տեսակետներով»:² Ոչ «եկեղեցա-քաղաքական» արտահայտությունը կա այս ձևակերպման մեջ, ոչ էլ «մաքառման գրականություն» արտահայտությունը, ամբողջը եկեղեցական է — գրականություն, բովանդակություն, ձև, տեսակ:

¹ Անդ, էջ 354:

² «Տեղեկագիր», 1941, № 5—6, էջ 86:

Պարզ է միանգամայն, որ վերոհիշյալ կոնցեսսիան հին-մեր գրականության ըստ էության մաքառման գրականություն լինելու մասին ձևավորվել է Արեղյանի գիտակցության մեջ այդ գրականության պատմությունը, այսինքն՝ իր «Պատմության» առաջին հատորը գրելու ընթացքում, այն է՝ 1941—42 թվական-ներին:

Մաքառման տեսության այս ուշ ձևավորումով պիտի բացատրել, ըստ երևույթին, Արեղյանի որոշ հակասությունները որ նկատվում են 5—10-րդ դարերի հայ կյանքի մի քանի քաղաքական-կուլտուրական երևույթներին նրա կողմից տրված գնահատականների ասպարիզում:

Ծիշտ կերպով նշելով, օրինակ, գրերի գյուտի հսկայական պետական նշանակությունը, իբրև ինքնուրույնությունը կորցրած հայ ժողովրդին քաղաքականապես զուղող մի հանգամանքի,¹ Արեղյանը միաժամանակ կուլտուրական այդ խոշորագույն նվաճման քաղաքական նշանակությունը հակված է մեկնաբանել իբրև միայն եկեղեցուն և հոգևորականությունը սպասարկող մի ձեռնարկ:²

Մինչդեռ Ստեփանոս Նազարյանը դեռ 1844 թվականին ասել է հետևյալը. «որ հայերը, որպես քրիստոնյա ժողովուրդ, պահպանեցին իրենց ինքնուրույնությունը փոթորկահույզ կյանքի այն պայմաններում, որ սկսած 4-րդ դարից վերջովում էր փոքր Ասիան և Հայաստանը—գրանով նրանք պարտական են այդ դեպքին», այսինքն գրերի գյուտին:³ Նույն կերպ է արտահայտվել—ինչպես մեզ հայտնի է—թե գրերի գյուտի և թե մի շարք այլ խնդիրների մասին անգամ Զամինյանը:

Մի այլ օրինակ: Արեղյանը, մի կողմից ճիշտ գնահատելով Ավարայրի ճակատամարտը իբրև «պարսից տերության դեմ մասսայական կռիվ, որ սխալ կերպով կոչել են «կրոնական պատերազմ»,⁴ բացահայտելով, այդպիսով, նրա ժողովրդական, լայն քաղաքական նշանակությունը, մյուս կողմից՝ Վահան Մամիկոնյանի զլխավորությամբ մղվող պայքարին նեղ կրոնա-քաղա-

¹ Արեղյան, Ա. հատոր, էջ 70, 80, 83, 84, 114:

² Անդ, էջ 69, 73, 82, 113:

³ „Беглый взгляд“, էջ 16:

⁴ Արեղյան, Ա. հատոր, էջ 300:

քական իմաստ է տալիս նա, ասելով, որ «Վահանյանների մա-
քառումը մղվում էր եկեղեցա-ֆեոդալական շահերի համար...»¹

Մանուկ Աբեղյանի հայ հին գրականությունն պատմության
պերիոդիզացիայի երրորդ շրջանը հայկական ինքնուրույն վե-
րածնությունն է, կրոնական-միստիկական գաղափարախոսու-
թյան մերժման ու գրականության աշխարհականացման դարերը:

Հայկական վերածնության հայտարարման առաջնությունը
անվիճելիորեն պատկանում է Մանուկ Աբեղյանին: Այդ մասին
1941 թվականի նրա գրածը «Տեղեկագրում» ոչ այլ ինչ է, եթե
ոչ քաղվածքներ 1923 թվականին ձեռագրի իրավունքով հրա-
տարակված «Համառոտություն հայ ժողովրդական վեսլի և հին
գրականության պատմության» գործից: Իսկ մինչ այդ, 1917
թվականին, Թիֆլիսում հրատարակվել է նրա՝ «Հայ հին բանա-
ստեղծությունը» վերնագրի կրող գիրքը, ուր հենց առաջին ան-
գամ Աբեղյանը խոսել է հայկական վերածնության մասին:
Ավելացնենք, որ դեռ 1899—1900-ական թ. թ. Գևորգյան ձե-
մարանում կարդացած դասախոսությունների գրառումների մեջ
կարելի է գիտել Աբեղյանի հայկական վերածնության տեսու-
թյան սաղմերը:

Հայկական վերածնությունը, ըստ Աբեղյանի, «արգասիք է
ներքին ուժերի վրա հիմնված անընդհատ զարգացման»² Նա
սկզբնավորվում է քաղաքների, քաղաքային կյանքի ու քաղա-
քացիության աճման հետևանքով ու ծայր առնելով 11-րդ դա-
րի սկզբին շարունակվում է մինչև 18-րդ դարի սկիզբը, մինչև
Նաղաշ Հովնաթանը:

Վերածնությունն առաջին, այն է 11-րդ դարը, այսինքն
Գրիգոր Մագիստրոսի, Արիստակես Լաստիվերտցու ու Հովհան-
նես Օարկավազի ժամանակաշրջանը Աբեղյանը հակված է կոչե-
լու վաղ վերածնության շարժում: 12-րդ ու 13-րդ դարերը 14-րդ
դարի սկզբի հետ միասին, ուրեմն՝ սկսած Ներսես Շնորհալուց ու

¹ Անդ, էջ 334:

² Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 3:

³ Անդ, էջ 15:

վերջացրած Պաշտոնը Կեչառեցվով, նա կոչում է «աշխարհիկ ոգու վերածնան» դարաշրջան¹ Երկու այդ դարաշրջանները միասին չ'երցրած նա անվանում է— թեև չի վերնագրում— հայկական վերածնության առաջին էտապ²:

Պիտի կատարելագործե՞ր, արդյոք, Մանուկ Աբեղյանը վերածնության գրականության էտապների այդ բաժանումը, թե թողներ այն սույն ոչ լրիվ մշակված վիճակում— հայտնի չէ մեզ: Եննիւով նրա «Պատմության» մշակման փորձից՝ մենք հավանական ենք համարում երկրորդը:

Սակայն, անկախ վերածնության գրականության էտապների ճշգրտումից՝ այդ գրականությունը Մանուկ Աբեղյանի համար մեծագույն մի շարժում է, առաջնադասում, կրոնական աշխարհայեցողությունից ազատագրման, կյանքի ու մտածողության աշխարհականացման անընդհատ մի խորացում ու ծավալում, զարգացում դարից դար, հեղինակից հեղինակ:

Ընդամենը կես դարի տարբերություն կա Գրիգոր Նարեկացու ու Արիստակես Լասարի վերացում միջև, առաջինը վախճանվել է 11-րդ դարի սկզբին, երկրորդը ապրել է նույն դարի միջին տասնամյակներում, բայց որքան զանազանվում են երկու այդ ողբերգականները իրարուց՝ իրենց աշխարհայացքով, հոգեբանությամբ, վերաբերմունքով գեպի իրականությունը:

Լասարի վերացին, ասում է Աբեղյանը՝ ի նկատի ունենալով Հայաստանի ավերածությունները սելջուկյան արշավանքների օրոք 11-րդ դարի կեսերին, «ամեն թշվառություն համարում է աստվածային պատիժ մեղքի համար... Այդպես խոսում է նա իբրև մեկնաբան և բարոյախոս վարդապետ, մեղք և ապաշխարել, մեղքը լալ փրկության համար: Կարծես դա հին բանաստեղծության, աղաշխարության շարականների և Գրիգոր Նարեկացու ողբերգության իշխող գաղափարն է: Բայց այդ ըստ երևույթին միայն նույնն է: Մեղք և ապաշխարել, նմանությունը միայն այսքանն է. դրոնից դենն արգեն գալիս է նոր ոգին: Մինչև հիմա մեղավորն էր անհատ մարդը, նա լալիս էր իր սեփական անձնական մեղքը... Հիմա մեղավոր է ազգը, նա ունի է ապաշխարի: Անհատն ապաշխարում էր մարմինը տանջելով:

¹ Անդ, էջ 73:

² Անդ, էջ 346:

դրանով նա ձգտում էր գտնելու իր հոգու փրկությունը, որ մահից հետո հանդերձյալ կյանքումն էր լինելու աստծու հետ միացումով։ Իսկ Արիստակես Լաստիվերտցու համար այդպիսի բան չկա. նա հեռու է միստիցիզմից։ Այստեղ ապաշխարությունը քաղովում է տանջանքից ազատվելու և ազգի փրկության համար, որ այս աշխարհում պիտի լինի, այն էլ ոչ թե մարմինը մեղսանելով, այլ բարքերի մաքրությամբ, կյանքի բարոյական կարգավորությամբ»։¹

Այդա, ավելի խորացնելով ապաշխարության հասկացողությունը ըստ Լաստիվերտցու, ընդգծելով, որ աշխարհն իր գեղեցկություններով արդեն մեծ արժեք է ստացել «սգափոր այդ պատմիչի» աչքում, Արեղյանը ավարտում է զուգահեռ իր բնութագրումը հետևյալ խոսքերով. Լաստիվերտցին «Հայաստանի շին և ուրախ կյանքի, շինանիստ ավանները ու բարգավաճ քաղաքների երգիչն է, միայն ոչ ցնծությամբ ու բերկրանքով, այլ դառն վշտով ու հառաչանքով. ոչ թե ուրախության երգ հորինելով, այլ ողբերգություն։ Բայց նա ոչ թե աշխարհի ու կյանքի ունայնությունն ու ոչնչությունն է երգում, ինչպես Գրիգոր Նարեկացին իր ողբերգության մեջ, այլ աշխարհի, հայոց գեղեցիկ ու շին աշխարհի ոչնչացումը։ Ունայնության զազափարի նշույլ անգամ չի երևում նրա մեջ... Նա սիրում է իրական կյանքը. միայն նա ցավում ու լալիս է, չի ուղղում, որ այդպես ավեր լինիր... Ահա նրա վշտի ու հեծեծանքի աղբյուրը—աշխարհասիրություն ու հայրենասիրություն»։²

Եթե 11-րդ դարից անցնենք 12-րդ դարին ու այս անգամ համեմատենք Գրիգոր Նարեկացուն արդեն Ներսես Շնորհալու հետ—տարբերությունը ավելի նկատելի կլինի։

«Գրիգոր Նարեկացու օրով, ասում է Արեղյանը, կրոնավորությունն ու ճգնավորությունը չափազանցություն էր հասած թե ներքուստ մարդկանց բոլորովաժ երևակայությամբ և թե արտաքուստ իր արտահայտության սուր ու բիրտ, ճշուն ձևերով—մերկ ու բոկոտն մնալ, ...մեղադրել ինքն իրեն, սաստիկ ապաշխարել, լալ, արտասովել և նույնիսկ ինքն իրեն ծեծել և այլն։ Նրանց հարկավոր էր իրենց հոգեկան պղտոր վիճակի հա-

¹ Արեղյան, Բ. հատոր, էջ 36—37։

² Արեղյան, Բ. հատոր, էջ 39։

մապատասխան զգայացունց ապաշխարական արտահայտություններով ու բուռն խոսք, ձևի չափազանցում... Թեթևը, մեղմը, հանդարտը, միակերպը նրանց հաճելի չէին լինել և չէին էլ աղբիւ ու բավարարելու քանի որ կյանքի մեջ կրում էին նույնը ծանրաթախիժ փոթորկահույզ կերպով: Արդ՝ ինչպես կրոնավորությունն էր, նույնպես և նրա պահանջած և նրա արտահայտիչ բանաստեղծությունը, ոչ միայն բովանդակությամբ, այլև ուժեղ գույներով ու բազմադիմի խոռոն ճնշող ձևերով, մեկը մյուսից ուժեղ պատկերներով, հորդահեղ ոճով»:

Սա Գրիգոր Նարեկացու մասին: «Այդպես չէր կարող լինել Շնորհալու ժամանակ,—շարունակում է Աբեղյանը,—երբ կրոնավորությունը, այսպիս առած, աշխարհիկ էր դարձած, և լոկ ձև էր մեծ մասամբ: Կային, հարկավ, նաև դեռ մեծ ջերմեռանդներ. բայց ապաշխարության հորդ եռանդը պակասած էր, կրոնավորության բարձրացած, հորձանահոս հեղեղը նստած էր, պղտորությունը պարզված, թափը թուլացած: Չկար այլևս բորբոքված ուղեղների երկնաթռիչ միատիցիդմը, արտաքին ցուցադրությունը: Չկար կրոնական հարբածություն իր արտաքին ծանր ու կեղեքիչ ձևերով: Բավական էր միայն, որ բարեպաշտը, իր մեջ ամփոփված, ջերմ հավատով դիմեր առածուն: Այս տիպի կրոնավորների լավագույն ներկայացուցիչն է եղել ինքը Շնորհալին. ոչ միայն իր ապրած համեստ միակերպ կյանքով, այլև իր Ողբերգության թե՛ բովանդակությամբ և թե՛ ոճով, որ համապատասխան է իր և իրա նմանների ներքինին: Ամեն ինչ չափավոր, մեղմ, փափուկ, հանգիստ. և ոտանավորն էլ միակերպ, բայց սահուն ու սիրուն»:¹

Ինչպես տեսնում ենք, Մանուկ Աբեղյանի կուռ մտածողությունը զուգակցվում է երևույթների խորաթափանց ըմբռնման ու նուրբ ճաշակի հետ: Այդ բանի մեջ մենք պիտի համոզվենք դեռ Խորենացու ու Եղիշեի փայլուն բնութագրումների հիման վրա: Աբեղյանի բնութագրումները հյութիկ են ու դինամիկ, մի զարմանալի նրբությամբ նա կարողանում է գտնել գեղարվեստական տվյալ երկի յուրահատկությունները, բնորոշել տվյալ

¹ Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 100—101:

գործից ստացված տպավորության երանգը: Երևույթների սպե-
ցիֆիկումը գտնելու մեծ վարպետ էր Մանուկ Աբեղյանը:

12-րդ դարից անցնենք 13-րդ դարին: «Որքան տարբերու-
թյուն մեր այս երկու հին մեծ բանաստեղծների ոճի մեջ,—
ասում է Աբեղյանը, ի նկատի ունենալով մի կողմից նորից Գրի-
գոր Նարեկացուն, մյուս կողմից Ֆրիկին,—մեկը վսեմ ու ճոխ
ձևով, մյուսը պարզ ու հասարակ, բայց ոչ պակաս գրավիչ:
Մնդիրը սակայն այդ չէ: Նրանք երկուսն էլ դատ են սկսում
աստծու հետ... Եվ որքան տարբերություն այս երկուսի «դա-
տի» եղանակի, նյութի և նպատակի մեջ: Մեկն ազերսախառն
խոնարհությամբ է դիմում «հալվոր դատաստան» անող «հո-
րին», մյուսը դժգոհությամբ ու համարձակ հարցապնդում է
ուղղում նույն «հալվոր» «ամենագորին» իր արած դա-
տաստանի համար: Մեկի դատի «խոսքն ընդ աստուծոյ» վերա-
բերում է իր և իրեն նման կրոնավորների անձնական հոգևոր,
այսինքն կրոնական կյանքին և իր «կորած հոգու» փրկությա-
նը, որ լինելու է անդենի աշխարհում... իսկ մյուսի «դատ ու
վեճի բանի» նյութն է ընդհանրության, ժողովրդի իրական
դժբախտ կյանքն այս աշխարհում և նրա մարմնավոր փրկու-
թյունը տառապանքից... Եվ այսպես մեր բանաստեղծությունն
երկնքից իջնելով աշխարհականացել է արդեն և դարձյալ կապ-
վել իրական աշխարհիկ կյանքի, երկրի հետ»:¹

Թեև կոխենք 14-րդ դարը: Հայկական միջնադարը կրոնա-
կան երեք խոշոր գիրք է տվել,—ասում է Աբեղյանը.—դա Նա-
րեկացու «Ողբերգութիւնն» է, ապա Ներսիս Շնորհալու «Յիսուս
որդի»-ն, վերջապես, Առաքել Սյունեցու «Ադամ գիրքը»:

«Ադամ-գիրքը» — «մեր երրորդ բանաստեղծական մեծ երկն
է, ասում է Աբեղյանը, որ ունի իր բազմաթիվ առանձին գեղեց-
կությունները: Առաջին երկուսը՝ Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգու-
թյունը և Ներսիս Շնորհալու Ողբերգությունը («Յիսուս որդի»)
քնարերգություններ են, իսկ Առաքելի գործը մի առարկայա-
կան բանաստեղծություն է: Այդ էլ ժամանակի պահանջը, կրո-
նական ոգին չէր մեռած, բայց սառած էր. մարդկանց հարկա-
վոր էին կրոնական բանաստեղծական գրվածքներ, ոչ թե նրանց

¹ Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 274—275.

վրա աղոթելու և իրենց մեղքերն ողբալու համար, այլ զվարճությամբ կարդալու և սովորելու»:¹

Մենք վերև ասացինք, որ Մանուկ Աբեղյանը երանգ և առանձնահատկություններ հայտարարելու մեծ վարդեապետ էր: Մեջ բերված հատվածը նորից ապացուցում է այդ—թե ինչպես Աբեղյանը կարողանում էր ամուր կապերով կապել իրականության հետ գեղարվեստական երկը՝ իր ոճական ամբողջ ինքնատիպությամբ, իր մեջ դրոշմված դարգացման գինամիկայով նախորդից դեպի հաջորդը:

Առաջ անցնենք, 15-րդ դարը: Քննարկելով Մկրտիչ Նազաշի «Ողբ վասն մեռելի» հուշակավոր բանաստեղծությունը, Աբեղյանն ասում է. «Այս մահը և Նարեկացու մահը արդեն որքան տարբեր են. վերջինս ամենեին չի հուզվում և չի ցավում, թե կյանքից զրկվելու է, այլ միմիայն իր հոգու փրկության համար է հոգում, մեռնելիս անգամ միմիայն աղաշխարհելու և աղոթելու վրա մտածելով. իսկ այստեղ էականն է այս դառն ցավը աշխարհը թողնելու համար. հոգու փրկությունն արդեն ձեռնարկ է դարձել»:²

16-րդ դարը նշանավորվում է աշխարհականացման առավել խորացումով. Նահապետ Քուչակը—ասում է Աբեղյանը դեռ իր՝ Գևորգյան ճամբարանում կարդացած դասախոսությունների սեագրության մեջ—«մեր երկրավոր սիրո երգի մեծ վարպետն է, ինչպես Նարեկացին՝ երկնավոր սիրո... Նարեկացու սերը զղջման և անձնագարշաքի, աշխարհի ոչնչացման բուռն առգորումն էր միստիկական մղձավանջից, մռայլ անձկությամբ, մինչ Քուչակը կապված է երկրին, զվարթ ու լուսավոր, հեշտալից ու բուրավետ երկրին. դրա համար մինչ Նարեկացու հեծկտացող թառանչների հետ մենք գալարում ու սարսում ենք, մեզ վրա զգալով միջնադարյան ճգնավորի տվյալանքները մութ խուցում, այստեղ մենք միայն դուրանում ենք քնքուշ ու հաճելի երազանքներով...»:³

Սակայն, վերածնությունը, զորեղ թափ առնելով 11-րդ դարի սկզբին, իր զարգացման գագաթնակետին է հասնում միայն

¹ Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 387:

² Անդ, էջ 399—400:

³ Անդ, էջ 421:

17-րդ դարի վերջին, հանձին Նաղաշ Հովնաթանի ստեղծագործության. «Եվ այսպես, ասում ե Աբեղյանը, հայ քնարերգությունը վերջապես հասնում է իր սկզբնական հեթանոսական զվարթ ու լուսավոր աղբյուրին. բայց միայն քրիստոնեական հոգով անցած լինելով՝ ավելի աղնվացած է, տարվալից վայրկյաններում նույնիսկ՝ պարկեշտ ու զգաստ է... Այս պատճառով և Հովնաթանի սիրո և ուրախության տաղերը, մի տեսակ խառնուրդ լինելով հեթանոսականի և քրիստոնեականի, մեր հին բանաստեղծության ամենից զվարթ և պայծառ երգերն են, որոնց մեջ կյանքի հրճվանքն արտահայտվում է նուրբ, միանգամայն և զորեղ կերպով...»¹

Այդպիսով, շրջանը բոլորվում է, այն, ինչ լուկ նշմարվում էր Գրիգոր Նարեկացու մոտ, իր զարգացման տրամաբանական վերջակետին է հասնում Նաղաշ Հովնաթանի «երգը—ասում է Աբեղյանը—պետք է երևան գար ոչ թե 17-րդ դարի վերջերում, այլ 15—16-րդ դարերում»²։ Վերածնություն ոգու բացահայտումը դանդաղում էր այն սոսկալի ավերածությունների հետևանքով, որոնց ենթակա էր Հայաստանը սկսած դեռ 14-րդ դարից, Լենկթեմուրի արշավանքից։

12

Դիտելի է, որ վերածնության կարևորագույն ներկայացուցիչներին բնութագրելիս Աբեղյանը հաճախակի ելնում է Գրիգոր Նարեկացուց (հաճախակի, բայց ոչ բացառապես, որովհետեւ միջնադարյան գրականության այնպիսի հսկաները, ինչպիսիք են Վարդան Այգեկցին, Հովհաննես Թլկուրանցին, Գրիգոր Աթթամարցին և ուրիշները, որոնց վրա ազատախոհ դարը զբեւ է իր վառ կնիքը, բնորոշվում են անկախ Նարեկացուց)։ Դա բնական պիտի համարել այն հեղինակի նկատմամբ, որի հանճարեղ անձնավորության մեջ դրոշմվել է Աբեղյանի հիմնական թեզերից մեկը «Հայոց հին գրականության պատմության» մեջ. «Բանաստեղծությունը—ասում է նա—հետևելով իրական կյանքին»

¹ «Տեղեկագիր», 1941, № 5—6, էջ 105—106։

² Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 436։

պիտի անհրաժեշտորեն շուռ գար իր հակադրությանը—գրականության աշխարհականացմանը»¹

Գրիգոր Նարեկացին, ճիշտ է, քննարկվում է «Մաքառման» հատորում, բայց «Վերածնության» հատորի ամեն մի էջում զգացվում է նրա շուռչը։ Խոսելով Արեղյանի իսկ բառերով, կարելի է ասել, որ, իհարկե, Նարեկացին «պատկանում է դեռ նախորդ շրջանին», բայց նա, «ինչպես էլ լինի, վերածնության կարապետ է արդեն»²։ Գրիգոր Նարեկացին, կարծես, ամենազոր պահակ լինի, որ արթուն հսկում է միջնադարյան պոեզիայի յոթ դարի երկարությամբ տարածված դանձարանի ոսկե գուները։

Գրիգոր Նարեկացուն ելակետ ընդունելը միջնադարյան բանաստեղծներին բնութագրելիս ունի նաև այն իմաստը, որ ավելի ու ավելի հեռանալով վերածնության գրականության սկզբնական կետից, նույն իսկ Նարեկացուց, բայց անընդհատ հտ նայելով ու ի նկատի ունենալով նրան, դրանով ավելի հնարավորություններ են տրվում—որովհետև տարբերությունը, քանի զնում, ավելի խորանում է—բացահայտելու յուրաքանչյուր գրողի առանձնահատկությունը։ Այդ պատճառով էլ Լաստիվերտցի—Շնորհալի—Ֆրիկ—Առաքել Սյունեցի—Նաղաշ—Քուչակ—Հովնաթան փայլուն շարքը վերածնության միասնական ֆորմուլայով ընդգրկվելով, միաժամանակ այդ շարքից ամեն մեկի անհատականությունը առավել ցցուն է բնորոշվում։ Մենք նորից տեսնում ենք առանձնահատկություն ու երանդ բացահայտող մեծ վարպետին։

Բայց, սովորեցնում է մեզ Արեղյանը, առանձնահատկություն և երանդ, առհասարակ անհատականություն բացահայտելիս, շատ զգուշ պիտի լինել։ Գեղարվեստական երկի մեկնաբանման ժամանակ, նրա յուրահատկությունները որոնելիս, ըստ Արեղյանի՝ չպետք է ոչինչ ավելացնել ու պակասեցնել նրանից։ Կոստանդին Երզնկացին, օրինակի համար, երգում է լույս ու արեգակ, և դա նաև մեր լույսն ու արեգակն է, բայց չմոռանանք, որ այդ լույսի և արեգակի հետևում կանգնած է նաև Հիսուսը, որովհետև դարերի ընթացքում հենց լույսով ու արեգա-

¹ Արեղյան, Ա. հատոր, էջ 560։

² Անդ, էջ 569։

Ֆուլ են բնութագրել Հիսուսին ու այդ բնութագրումից է առաջացել լույսի և արեգակի քնարերգումը, չմոռանանք, որ Հիսուսի հետևում, ավելի խորքում, կանգնած է Միթրան, որ նույն հատկանիշներով է բնութագրվել, չմոռանանք, վերջապես, որ լուսածագն ու առավոտը, արեգակն ու գարունը կապված են մեռելների հարուժյան հին հավատալիքի հետ:

Ուրեմն, որքան էլ երկրային, մարմնական լինի Երզնկացու լույսն ու արեգակը, այնտեղ, այնուամենայնիվ, կրոնականի մի շեշտ կա, շորշովի, որից դեռ շատ ուշ պիտի ազատագրվեր մեր աշխարհիկ քնարերգութունը: Ուրեմն, շտապ եղրակացություններ չհանենք, ուղղատես, ուղղամիտ և ուղղադատ լինենք—գիտական բարեխիղճ ուսումնասիրության՝ Արեղյանի առաջադրած երեք սկզբունքներն են այդ¹—հավատարիմ լինենք պատմությանը, իրականությանը, չվերագրենք նրան այն, ինչ հատուկ չէ նրան, մի խոսքով ոչինչ չավելացնենք ու չպակասեցնենք նրանից, լինենք կոնգենիալ:

«Անճառ և անժուռ կերպով հրատարակել են և սովորեցնում են,—ասում է Արեղյանը իրեն հատուկ կրքով,—թե Կոստանդին Երզնկացին այս քերթվածներով իբր հանդիսանում է «պանթեիստ»: Այդ մարդիկը կամ պանթեիզմ չեն հասկանում, կամ մնամտությամբ բարձրացնել են ուղում մեր հին բանաստեղծներին: Այդպիսիների ասելով՝ Ֆրիկի համար աստվածը գոյութուն չունի, նա «աթեիստ» է, Կոստանդին Երզնկացին, անգամ Գրիգոր Նարեկացին, «պանթեիստ» են... Առանց դրան էլ մեծ է մեր հին բանաստեղծների փառքը»:²

Հարկավ, հաճախ շատ էր զգուշ իր եղրակացություններին մեջ Մանուկ Արեղյանը—մեր խոսքը, իհարկե, չի վերաբերում ոչ Երզնկացուն, ոչ էլ Ֆրիկին—հաճախ նա իր ուղղադատության մեջ բծախնդիր է: Բայց մի բան անժխտելի է: Այդ այն է, որ Մանուկ Արեղյանի համար գեղարվեստական երկը, նրա անհատականությունը թափանցիկ էր միանգամայն. նա պարզ տեսնում էր դարի կնիքը երկի վրա, այն, ինչ պատկանում է ավյալ ժամանակաշրջանին ու արտացոլում այդ ժամանակաշրջանը,

¹ Մ. Արեղյան—«Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ Դերկե-տո դիցուհու արձաններ», Երևան, 1941, էջ 27:

² Արեղյան, Բ. հատոր, էջ 318:

միաժամանակ նա պարզ տեսնում էր նաև այն, ինչ տվյալ երկր
էր բերել էր անցյալից և ինչ—թեկուզ սաղմնային վիճակի մեջ—
հղում էր նա ապագային, այդ ապագայում առավել ուռճաց-
ման պոտենցիան տանելով իր հետ:

Ինչպես մաքառման գրականությունը քննարկելիս Արեղյա-
նը ստիպված էր լինում անընդհատ դուրս գալ գրականության
սահմաններից և թեկուզ լատինալեզու լատինալեզու լատինալեզու
սահմանները, այդպիսի էլ նա վարվում է վերածնության գրա-
կանությունը քննարկելիս: Իր այս էքսկուրսիաներում ևս Արեղյա-
նը շարունակում է լինել բնութագրման, անհատականության
եզրերը նրբորեն դժել կարողացող վարպետ: Այս տեսակետից չա-
փագանց հետաքրքիր է հայ քաղաքական մտքի այն էվոլուցիան-
միջնադարի առաջին հարյուրամյակներում, որ տալիս է Արե-
ղյանը:

Մեզ հայտնի է, որ Գրիգոր Նարեկացու ապաշխարումը խո-
րագուս անձնական բնույթ է կրում: Արիստակես Լաստիվերացին
էլ հրավիրում է ապաշխարման, բայց այդ ապաշխարման ելա-
կետն արդեն ոչ թե անհատն է, այլ հասարակությունը, ժողո-
վրդի շահը, հայրենասիրությունը: Ուրեմն, մի քայլ առաջ-
Լաստիվերացուց հետո բնութագրելով Հովհաննես Սարկավազի
հայրենասիրությունը, որը տարագիր ժողովրդին հավաքելու և
փրկելու մի տարտամ իղձ էր և աղոթք, մի ողբ, Արեղյանը անց-
նում է Ներսիս Շնորհալու երազին՝ արևմտյան ազգերի ձեռով
(խաչակրաց արշավանքների ժամանակներն էին) փրկելու հայ
ժողովուրդը: Շնորհալուց հետո, Արեղյանը, վերջապես, կանգ է
առնում Ստեփանոս Օրբելյանի վրա, որի հայրենասիրությունն
արդեն միանգամայն ուժեղ էր ու կոնկրետ, առաջադեմ, մի քա-
նի քայլ առաջ, որը քարոզում էր վերջ տալ ողբանքին, խնամ-
առնել սեփական երկրին, ձգտել բնիկ երկրում ունենալու սեփա-
կան պետականություն: Հասարակական մտքի զարգացման, այդ
զարգացման առանձին օղակների յուրահատուկ դժերի բացա-
հայտումը ակնհայտ է:

Բովանդակությամբ այսչափ հարուստ լինելով ու դարից
դար նորանոր հայտնությունների հանգելով, նորանոր թեմա-
ներ նվաճելով, վերածնության գրականությունը չէր կարող
նույնպիսի անկանգ զարգացում չունենալ նաև գրական նոր ձե-

վերի ստեղծագործության ասպարիզում: Չգատելով ձևի խնդիրները բովանդակության խնդիրներին, բխեցնելով առաջինը երկրորդից, Արեղյանը մեծ ուշադրություն է դարձնում ձևերի այդ ստեղծագործության վրա, սուր աչքով անընդհատ նորություններ գտնում այդ ուղղությամբ ու անմիջապես արձանագրում այն:

Սոսկելով Ներսես Շնորհալու «Շարագրութիւն հոմերական վիպասանութեամբ սակս Հայկազեանցն սեռի և Արշակունեացն զարմի» երկի մասին, Արեղյանն ասում է. «Այս գրվածքը բանաստեղծական արվեստի տեսակներից ընդհանրապես մի հետեակ բան է. բայց մի գլուտ էա մեջը: Դա առաջին չափածո պատմական քերթվածն է մեր գրականության մեջ»¹ Սոսկելով միևնույն հեղինակի «Ողբ Եդեսիոյ» հայտնի քերթվածի մասին, Արեղյանն ասում է. «Այն դարում ամենամեծ նորությունն էր այդ—բանաստեղծություն հորինել ժամանակակից քաղաքական դեպքերի վրա»²:

Վերսուծելով Մխիթար Գոշի գրական գործունեությունը, Արեղյանն ասում է. «Ամեն անգամ որ մեր հեղինակները մի նոր բան են մտցնում գրականության մեջ, ստիպված են կամ ապացուցանել, թե թույլատրելի է իրենց արածը, կամ խնդրել, որ չծաղրեն իրենց»³, ապա օրինակ բերում Կորյունին, Ներսես Շնորհալուն և նույնիսկ Մխիթար Գոշին, վերջինիս «Դատաստանագիրքը» ու առավել ևս առակները ու նշում, որ «մեծ դժվարություններ... առակի տեսակը մուտք է գործում հեղեցական գրականության մեջ»⁴ Մխիթար Գոշից անցնելով Վարդան Այգեկցուն, Արեղյանն ասում է. «Այսպիսով նա իսկապես ստեղծել է մի նոր ձև, մի «առանձին գրական տեսակ», առկալոր ճառեր, խրատներ: Դրանով նա իր խոսքը բաղմազան է դարձրել, և ավելի գրավիչ, հետաքրքիր և ազդու...»⁵:

Հետաքրքիր են Արեղյանի դատողությունները «Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ» երկի մասին. «Թաթարների

¹ Անդ, էջ 89:

² Անդ, էջ 102:

³ Անդ, էջ 155:

⁴ Անդ, էջ 156:

⁵ Անդ, էջ 164:

Իշխանության օրով, 13-րդ դարի երկրորդ կեսին, ինչպես տեսանք, կանգ չի առել հայկական քաղաքների բարգավաճումը: Նրանց բնակիչներն էլ ունեին իրենց գրական պահանջը: Բացի դուստնական երգերից, որոնք զվարճացնում էին փարթամ քաղաքացիներին նրանց ուրախության խնձուկների միջոցին, ծագում է նաև թեթև ընթերցանության գրքերի կարիքը: Սրբերի վարքերը, «Յայամաւութի» մեջ մտած և ուրիշ վկայաբանություններն այլևս չէին գոհացնում ընթերցաններին: Հարկավոր էին, այսպես ասած, զբոսուցիկ կամ զվարճական վեպեր ևս, որոնցով նրանք զբաղվեին իրենց պարզապէս ժամերին»:¹ Այդպիսի զբոսուցիկ վեպ էր «Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ» պատմությունը: Մենք տեսնում ենք, թե ինչպիսի Արեղյանը, իսկապես, ձեռք բռնեցնում է իրականության բովանդակությունից:

Այս Արեղյանը նշում է, որ «առականների հետ միաժամանակ 13-րդ դարի վերջին քառորդից ի վեր, մինչև 17-րդ դարը և հետո, ծագելում է իմաստական և ուսուցական կամ խրատական բանաստեղծությունը»:² Կոստանդին Երզնկացու մասին խոսելիս արձանագրում է, որ առաջին անգամ հայ գրականության մեջ նա է կիրառում վարդ ու սոխակի սիրավեպը, ինչպես նաև նա է «ստեղծում մի նոր տեսակի քնարերգություն—անձնական բանաստեղծություն»:³ Տաթևացու մասին ասում է, որ նրա «քաղոցը» փոխանակել է հին «ճառին» և «ներբողյանին»,⁴ Առաքել Սյունեցու «Աղամ-գրքի» մասին ասում է, որ մինչդեռ Նարեկացու և Շնորհալու ողբերգությունները քնարերգություններ են, առաջինը մի նոր տեսակ է արդեն, այն է «առարկայական բանաստեղծություն»⁵ և այլն, և այլն:

Հայկական վերածնությունը, այդպիսով, ըստ Արեղյանի, բովանդակության, թեմատիկայի, ձևական բաղմազան եղանակների ու տեսակների շուրջ ու անկանգ մի ստեղծագործություն է, որ դարից դար առավել խորությամբ հայտարերել է մարդու իսկական էությունը: Արեղյանի նախորդները համարյա ոչինչ

¹ Անդ, էջ 230—231.

² Անդ, էջ 295.

³ Անդ, էջ 321, 328.

⁴ Անդ, էջ 364.

⁵ Անդ, էջ 387.

չունենին ներկայացնելու այս կոնցեսպիայի դիմաց. Զամինյանի մի քանի բառերը «հումանիզմին» մասին, թերևս, վերածնության աղոտ կռահումը հայ տրադիցիոն բանասիրության կողմից սահմանված «արծաթե դար» (12-րդ դարի) հասկացողության մեջ— և ուրիշ ոչինչ:

Բացառություն է կազմում միայն վալերի Բրյուսովը:

Սակայն Բրյուսովին էլ, ճիշտ է, ընդհուպ մոտեցավ հայկական վերածնության գաղափարին, բայց, այնուամենայնիվ, չհասավ նրան: Սոսկելով Կոստանդին Նրզնկացու «Բան գարնան» բանաստեղծության մասին, Բրյուսովն ասում է. «Տողերի և լեզվի ուժով և ավյուհով՝ այս պոեմը պատիվ կբերեր այդ դարու Արևմտյան Եվրոպայի ալեհ մի զրազանության, մինչդեռ Եվրոպան նույնիսկ ոչինչ չունի դրան հակադրելու: Իսկ պոեմը համակող ոգով՝ նա իր բոլոր մասնիկներով պատկանում է վերածնության վեհ շնչին, երբ դա այն ժամանակ հաղիվ էր ծագում Արևմուտքի առաջավոր երկրների վրա և անհայտ ուղիներով տարված էր Հայաստանի հեռավոր լեռները»¹: Այդպիսով, ըստ Բրյուսովի, մի Հողմից Եվրոպան ժոշինչ չունի դրան հակադրելու, մյուս կողմից այն, ինչ զեռ չկար, «անհայտ ուղիներով» արդեն հասել էր Հայաստան...

Ինչ վերաբերում է Բրյուսովի բնութագրումներին, որոնց մեծ արժեքի մասին մենք արդեն խոսել ենք, ապա նախ՝ մենք համոզվեցինք, որ Արեղյանի բնութագրումները ևս— ու մանավանդ համեմատական բնութագրումները— հսկայական ուժ են պարունակում իրենց մեջ. երկրորդ, որ Արեղյանի բնութագրումներն ընդգրկում են միջնադարի ամբողջ զրազանությունը (նեքառյալ և պատմագրությունը), մինչդեռ Բրյուսովը սահմանափակվում է միայն պոեզիայով, և, վերջապես, երրորդ, որ մինչդեռ Բրյուսովի բնութագրումները— շատ փայլուն լինելով— գերազանցորեն էսթետիկական բնույթ են կրում, Արեղյանի բնութագրումները սիրտ կապված են իրականության հետ, բխում են էպոխայի էությունից ու միավորվում են այդ էպոխան ընդգրկող մեծ ու համայնապարփակ ֆորմուլայով, հայկական վերածնության հասկացողությամբ, որ բացակայում է Բրյուսովի մոտ:

¹ Վ. Բրյուսով— «Հայաստանի պոեզիան», «Սովետական զրազանություն» և արվեստ, 1944, № 10—11, էջ 71:

Իր «Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականութեան պատմութեանից» հմտալից հոգովածաշարում Աբեղյանը, խոսելով Գրիգոր Փեղտիմալճյանի մասին՝ ասում է. «Մեր այժմյան պահանջին իհարկե Փեղտիմալճյանը բավարարութիւն չի տալ. բայց պատմութեան մեջ ամենայն բան յուր տեղում պիտի առնել և այն ժամանակ հաճախ այժմյան անարժեքը ստանում է արժեք՝ դառնալով մի օղակ զեպի կատարելութիւն զիմով դարգացման շղթայի մեջ»:¹

Այս պարբերութեան, «բայց պատմութեան մեջ ամենայն բան յուր տեղում պիտի առնել» իմաստալից խոսքի մեջ պիտի որոնել Աբեղյանի գրականադիտական կոնցեպցիայի ու գրականագիտական պրակտիկայի ուղն ու ծուծը, առանցքը: Այդ առանցքն է՝ պատմականութիւնը:²

Նախորդ երկու գլուխներում մենք բազմիցս ասացինք, որ Աբեղյանը բնութագրման, երևույթների առանձնահատկութիւնների հայտագործման վարպետ է: Դա վերացական մի շնորհք է, որ իջել է երկնքից, այլ ռեալ հետեանք այն բանի, որ յուրաքանչյուր երևույթ Աբեղյանը դիտում էր իր տեղում, այսինքն՝ յուրաքանչյուր երևույթի նա մոտենում էր պատմականորեն:

Ոճի խնդիրներն էլ Աբեղյանը ոչ թե վերացականորեն էր դիտում, անկախ շրջապատից, այլ հենց շրջապատի, դարաշրջանի մեջ ու հետևապես՝ նորից պատմականորեն: Նարեկացու կրօնական ստեղծագործութիւնը կրքոտ էր ու իր արտահայտչական միջոցներով սուր, իսկ Շնորհալու ստեղծագործութիւնը մեղմ ու չափավոր ոչ միայն երկու այդ բանաստեղծների անձնական խառնվածքի հետեանքով, այլ առավելագույն չափով նրանց ստեղծագործութիւնների բովանդակութեան տարրերութեան

¹ «Արարատ», 1909, էջ 329:

² Ավելորդ չենք գտնում մեջ բերել այստեղ նաև Աբեղյանի հետևյալ խոսքերը. «Մի բանաստեղծի որևէ գրական երկի արժեքը, սակայն, պետք է չափել ոչ միայն զրա գեղարվեստականութեամբ և իրեն արտահայտութիւն իր ժամանակի հոգու, այլև այնու, թե դա որքան և որպիսի գրական-կուլտուրական ազդեցութիւն է թողել հետագայի վրա» (Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 88):

պատճառով, այն պատճառով, որ մեկը քրիստոնեական կրոնա-
փանության բուռն զարգացման վերելքի արտահայտիչն էր,
մյուսը միևնույն պրոցեսի վայրէջքի, մեկը արտացոլում էր քա-
ղաքային կյանքի աճման առաջին քայլերը, մյուսը՝ այդ միև-
նույն քաղաքային կյանքի ու քաղաքացիության աճման ավելի
փարթամ փուլը: Ու, օգտագործելով Արեղյանի իսկ դարձվածքը,
կարելի է ասել՝ ինչպես դարաշրջանը, այնպես էլ բանաստեղծու-
թյունը:

Խոսելով Հովհաննես Սարկավազ Վարդապետի հայտնի «Բան
իմաստութեան» (Սարեկ) դործի մասին, Արեղյանն ասում է.
«Բերթվածի ամբողջության գեղեցկություններից մեկն էլ այն է,
որ բովանդակության առաջխաղացությունը լինում է կրոնական
առեջքի վրա, որը՝ սակայն, երկրորդական տեղն է բռնում: Մի
կողմից՝ իր դարից տարբեր և անկախ մտածողն է հանդիսանում,
մյուս կողմից՝ ամեն ինչ պարուրված է կրոնական պարուտակով,
որ բնական է այն ժամանակի համար: Փիլիսոփա մտածողը
գտնվում է իր ժամանակաշրջանի մեջ և ոչ նրանից դուրս, և
այդ տալիս է նրա երկին իրականության դրոշմ, որով և ավե-
լի գրավիչ է դառնում այն»:¹

Արեղյանի այս խոսքերը նրա այն, մեզ ծանոթ պահանջի
արտահայտությունն են, համաձայն որի գեղարվեստական երկը
մեկնաբանելիս չպետք է ոչինչ ավելացնել ու պակասեցնել նրա-
նից, պահանջ, որը դարձյալ առնչվում է նրա գրականագիտա-
կան կոնցեպցիայի պատմականության հետ: Մինք դուրս ենք
գալիս դարաշրջանից, երբ, դիտելով մեր ակնոցներով, Նարեկա-
ցուն «պանթեիստ» ենք հռչակում, կամ Ֆրիկին՝ «աթեիստ»:
Այդ նույնն է, եթե մենք Հովհաննես Սարկավազի մտքերի հի-
ման վրա բնության ու արվեստի մասին՝ նրա հայացքները հա-
վասարեցնենք Չերնիշևսկու էսթետիկային... Մտածողը կամ գրո-
ղը շատ բան է շահում, երբ նրան «յուր տեղումն ենք առնում»,
պատմական ուսով իրադրության մեջ:

Երբ հակապատմական մոտեցումը կիրառվում է գեղարվես-
տական երկում՝ ստացվում է անճաշակութուն: Որքան անճա-
շակ է, օրինակի համար, Արսեն Բագրատունու փորձը քրիստո-

¹ Մ. Արեղյան, Բ. հատոր, էջ 52:

նեական սրբերին պարուրել հունական միֆոլոգիական հերոսների հանդերձներով, որի դեմ և բուռն բողոքում է Արեղյանը: «Բայց ի՞նչ ավելի անդուր և անպատեհ՝ ասում է նա՝ քան փրկչի խոնարհ ծնունդը վիպել հեթանոսաբար և Քրիստոսին անվանել «վեհազուն ծնունդ անմահին Ոլիմպիան», և կամ «Ծիրաննփառ» հայր Աստուծուն դնել Ոլիմպոսի կատարին, ինչպես հոմերական Ջևս, բարձր գահի վրա...»¹

Մեզ հայտնի է, որ Արեղյանի համար միջնադարը գրական նորանոր տեսակների ու ձևերի ստեղծագործություն մի դարաշրջան է: Բայց ձևը սոսկ ձև, վերացական մի հասկացողություն, մեկուսացված մի երևույթ է Արեղյանի մոտ: Ձևի ստեղծագործությունը բխում է բովանդակության հարստացումից, աշխարհիկ ոգու այն ակնհայտ խորացումից միջնադարում, որ իր դրսևորման համար պահանջում էր նորանոր միջոցներ: Ձևը Արեղյանի մոտ ամբողջովին շաղախված է բովանդակությամբ: Ձևական գյուտերը պայմանավորված են դարաշրջանի աճող պահանջներով: Այստեղ ևս մենք տեսնում ենք պատմական մոտեցում:

Պատմական մոտեցում է հայտաբերում Արեղյանը նաև միայլ խնդրում, որ տակավին չէ քննարկվել մեր կողմից:—Հարցն այն է, որ եթե միջնադարը, մի կողմից գրական նոր տեսակների ու ձևերի զարգացման դարաշրջան է, ապա, մյուս կողմից, նա, ըստ Արեղյանի, ժառանգել է անցյալից ոճական բեռ, որ, կորցնելով իր բովանդակության կենսունակությունը, ծանրանում է գեղարվեստական երկի վրա ու դրանով դժվարացնում իրականության ջինջ վերարտադրումը:

Պարզ է միանգամայն, որ միջնադարյան գրականության աշխարհականացման ու նոր տեսք ու ձև ընդունելու պրոցեսի մյուս անհրաժեշտ կողմը պիտի հանդիսանա նրա աստիճանական ազատագրումը ձևական ավելորդ այդ բեռից, նրա ճիգերը թոթափելու այն, ինչ թեև պատմությունն էր բարդել նրա ուսերին, բայց խանգարում էր նրան:

Լատիվերացու մասին Արեղյանը ասում է հետևյալը. «Լատիվերացին ուսուցիչ գրող է այն մաքուր, որ նկատի ունի

¹ «Արարտ», 1909, էջ 258—259.

իրական կյանքը: Նա իրական դրուժյան, եղելության ճշգրիտ վերարտադրությունն է անուամբ, լինեն թշվառության օրերը, թե փառավոր անցյալի ցանկալի շինարարությունը, աշխարհի մարդաշատությունը, հարուստ քաղաքներն ու ավանները, նրանց բնակիչների ուրախ, բարեկից ու բարեպաշտ կենցաղը: Այդ ամենը նա անդրադարձրել է ոչ թե իբրև մի ձև, մի նմանություն պատկերավոր արտահայտության համար, և ոչ թե այլաբանություն, այլ նպատակ ունենալով հենց իրականությունը ցուցադրել, պատկերացնել ընթերցողի առաջ: ¹

Մի մեծ հատված բերելով Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եդեսիոյ» երկից, ուր նկարագրվում են Եդեսիա քաղաքի ու նրա շրջակա ավանների բնական գեղեցկությունները, Արեղյանն ասում է. «Նախորդ շրջանում չենք գտնում այսպիսի բանաստեղծական նկարագիր, որի մեջ արտաքին բնությունը երգված լինելու ոչ թե պատկերների կամ նմանությունների համար, կամ այլաբանորեն իբրև սիմբոլիկ պատկեր, այլ անկախ կերպով, բնությունն ինքն իբրև երգի նյութ: Կա Գրիգոր Նարեկացու «Վարդավառի տաղը», որի մեջ արգենդգացվում է վերածննդության շունչը, թեպետ այդ էլ դարձյալ կրոնական նպատակ ու դիտում ունի...»: ²

Ինչպես տեսնում ենք, Լաստիվերացու ու Շնորհալու ստեղծագործությունները, ըստ Արեղյանի, համեմատաբար ազատ են վերև հիշած բեռից, իրականությունը չի աղոտանում նրանց առջև կրոնական-այլաբանական քողով: Այլազան ոճերի ընդհարում չի նկատվում նրանց երկերի մեջ: Այլ պատկեր ենք մենք դիտում Կոստանդին Նրզնկացու մոտ:

Քննարկելով Նրզնկացու «Գարուն» տաղը, Արեղյանն ասում է. «Բանաստեղծն այս քերթվածի մեջ դեռ շատ անվստահ է շարժվում իր հորինման ժամանակ: Կարծես նա իր առաջին փորձն է անում այսպիսի մի երկ ստեղծելու, ուստի չի խիզախում շատ հեռանալու ընդունված հին ձևերից, և այնպես է հորինում, որ այլաբանությունը թափանցիկ լինի և անգիտներն են հասկանալու ըստ կրոնական իմաստը... Բայց չնայելով քեր-

¹ Մ. Արեղյան, Բ. հատոր, էջ 39:

² Մ. Արեղյան, Բ. հատոր, էջ 109:

Թողի անհամարձակությանը՝ արդեն երևում է նրա ընտիր ճաշակը և մտածությունը յուրահատուկ գեղեցիկ ձևերով, առանձնապես գարնան հրճվալից նկարագրի մեջ, ինչ որ վերաբերում է արդարենին: Այստեղ պատկերները ոչ թե հարասություն են Ավետարանի, այլ ինքնուրույն դյուտեր են և շատ թարմ ու զվարթ...»¹

Միևնույն կոստանդին Երզնկացու վարդ ու սոխակի սիրավեպը քննարկելով, Աբեղյանն ասում է. «Սիրո այս գովքը 13-րդ դարի վերջերում կամ 14-րդի առաջին քառորդին մեր հին բանաստեղծության մի աննման, մի փարթամ փթթած ծաղիկն է, որ, թեև այլաբանությամբ, բայց այնպես գունազեղ ու վճիտ է հորինված, և այնպես պատշաճ է հարմարեցված իրական կյանքին, որ պարզապես հասկացվում է աշխարհիկ բովանդակությամբ: Չնայելով որ հեղինակը վերնադիրը դրել է՝ «Բանքս վարդի օրինակաւ դժբիստոս պատմէ», բնականաբար շատ դժվար կարելի էր կրոնական այլաբանությամբ համարել այն: Հեղինակն ինքը թերևս սկզբից հենց մի կրոնական այլաբանական բանք է ցանկացել հորինել աշխարհիկ սիրու երգի ձևով ու մոտիվներով, բայց նրա գրածն իսկապես աշխարհիկ բանք է դուրս եկել»:²

Հին ձևի և նոր բովանդակության պայքարում Երզնկացու ստեղծագործության մեջ՝ գերակշռությամբ, այդպիսով, պատկանում է վերջինիս: Եթե ճշմարտությամբ է այն, որ Գրիգոր Նաբեկացին կոստանդին Երզնկացու ուսուցիչն է, ապա, այնուամենայնիվ, Երզնկացու «քերթվածները շատ ավելի մաքուր ու ջինջ են, ուստի և ավելի գեղեցիկ են, քան իր վարպետ Գրիգոր Նաբեկացու Ծննդյան և Վարդավառի տաղերն իրենց մթնությամբ ու բառախաղերով»: Ճիշտ է, այլաբանությամբ դեռ շարունակում է ազդել Երզնկացու մտքի պայծառության վրա, բայց նրա արվեստն արդեն «ավելի զարգացած է», բանաստեղծը արդեն «խուսափում է այլաբանական անհստակություներից»:³

Անցյալից ժառանգած ձևական բեռի մեջ է մտնում նաև գրաբարը, որի մասին Աբեղյանը ասում է հետևյալը, «Մեր բանաստեղծներն և առհասարակ մատենագիրները թողնում են

¹ Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 313:

² Անդ, էջ 327:

³ Անդ, էջ 311:

սեթեկեթ շինծու ձևերը, անհասկանալի հնաբանություններն ու ճոռոտ ոճը... Պարզությունն ու բնական մտածողությունն սկսում են իշխել ընդհանրապես: Գրականության մեջ երևան է գալիս 12-րդ դարում կենդանի խոսակցական լեզուն՝ միջին հայերենը, որ արդեն բավական հեռացած էր հին գրական լեզվից՝ դրաբարից»¹

Նորի վերջնական հաղթանակը մենք տեսնում ենք միայն Քուչակ Նահապետի ստեղծագործության մեջ: «Այստեղ առաջին անգամ, ասում է Արեղյանը, առականերից հետո, մեր գյուղացու, մասամբ և քաղաքացու մաքուր ձայնն ենք լսում առանց որևէ դիտման կամ այլաբանության, ինչպես առակաների մեջ»²

Այդպիսով, ըստ Արեղյանի, Քուչակ Նահապետի ստեղծագործության մեջ է, որ վերացվում է ամեն մի բառախաղ ու խրթնություն, այլաբանություն ու նմանություն, հարասություն ու սիմբոլ: Իրականության արտացոլումը այլևս չի պղտորվում որևէ հանգամանքով, որ դուրս է ստեղծագործությունից ու խորթ նրան: Վերածննդի գրականությունը բեռնաթափ է լինում անցյալի ժառանգությունից ու ոչինչ այլևս չի աղարտում նրա անմիջականությունը:

Արեղյանի խոսքերը Քուչակ Նահապետի մասին վերաբերում են նրա գիտական-բանասիրական դործունեության այն շրջանին, երբ նա դեռ չէր ժխտում Քուչակի՝ հայրենների հեղինակ լինելու հանգամանքը: Սակայն, այդ խոսքերը ճշմարիտ են և այն դեպքում, եթե մենք ընդունենք, որ հայրենները սոսկ ժողովրդական ստեղծագործություն են, որովհետև, ըստ Արեղյանի, ժողովրդական ստեղծագործությունն է, որ միշտ եղել է իրականության ջինջ արտացոլում, որ միշտ եղել է անկաշկանդ, ազատ ու ինքնաբուխ, մի իդեալ, որի անդադրում մերձեցմամբ է իմաստավորվում միջնադարյան գրականությունը:

Արեղյանի խոսքերի մեջ Քուչակ Նահապետի մասին կա նաև մի այլ ճշմարտություն: Վերածննդի գրականության պատմական խնդիրներից մեկը, ինչպես տեսանք, եղել է այն, որպեսզի կամաց-կամաց նա մաքրի գրական անդամատանը քաղացած այն ձևերից, որ նա ստացել է իրեն նախորդող գրական-

¹ Անդ, էջ 61:

² Անդ, էջ 422:

նության տրագիցիաներից: Բայց վերածնության գրականու-
թյունը, իր զարգացման ընթացքում նորանոր ձևեր, նորանոր
գրական տեսակներ ստեղծելով, բացարձակ արժեք չէր դարձ-
նում այդ տեսակները ու պատմական ավելի ուշ ժամանակում
նա կարող էր ժխտել իր վաղ շրջանի հորինածը, ինչպես հենց
այս դեպքում, երբ խրատը կամ առակը 16-րդ դարում արդեն
գիտվում է—ճիշտ այլաբանության պես—որպես խոչընդոտ գե-
ղարվեստական մաքուր արտացոլման: Մենք նորից տեսնում
ենք, թե որպիսի ներությամբ է Աբեղյանը մեկնաբանում ձևի և
բովանդակության փոխաբաբերության խնդիրները: Ձևն ու բո-
վանդակությունը շաղախված են իրարով, փոխանցում են մի-
մյանց: Ավելացնենք, որ անցյալից ժառանգած քարացած ձևերն
անգամ սոսկ ձև չեն Աբեղյանի համար, այլ նաև բովանդակու-
թյուն, որ արգելակի դեր է կատարել գրականության աշխարհա-
կանացման պրոցեսում: Աբեղյանի մտածողությունը իսկապես որ
պատմական է ու գիտլիկտիկական:

Ձևի և բովանդակության խնդիրներին Աբեղյանն անդրա-
դառնում է նաև Արսեն Բագրատունու փայլուն բնութագրման
մեջ, որ անհրաժեշտ ենք համարում մեջ բերել «...Ընդհանուր
առմամբ Բագրատունու տաղերի մեջ ավելի ճարտասանություն
կա քան բանաստեղծություն, ասում է Աբեղյանը, ավելի սովո-
րովի է, արվեստ ունի, քան ինքնաբուխ ստեղծագործություն և
զգացում: Ուստի նրա նկարեն ու պիրճ ոճը յուր բոլոր սեթևե-
թանքով հանդերձ՝ միակերպ է, ձանձրալի է յուր դիմումներով,
պարավոր նվագումներով և այլն: Նա ոչ միայն իշխան է լեզվի,
այլև ոտանավորի. միանման հաջողությամբ նրա գրչի տակից
դուրս են գալիս կարճ, սրընթաց տողեր, և դանդաղ, ծանր ու
մեծավայելուչ ասացվածներ երկար տողերով: Հիշտալուր հնչյուն-
ներն ու վանկերը, երաժշտական շեշտերն ու հանգերը երբեմն
հափշտակում են ընթերցողին: Բայց ավաղ, այդ ամենն ազար-
դյուն են անցնում, որովհետև տաղերն արտաքին զեղեցկության
հետ չունեն ներքին հարստություն, և մարդ հոգնում, նույնիսկ ու-
ժասպառ է լինում, երբ կարդում է մի չնչին միտք անվերջ եր-
կարությամբ զարգացրած, մանավանդ երբ հաճախ այդ չնչին
միտքն ևս բառերի և խոսքերի հեղիղի մեջ կորչում է: Մարդ
զգում է շարունակ, որ մի սնամեջ քերթվածության հետ գործ

ունի. իսկ այդ բավական է ամենայն բանաստեղծություն մեռց-
նելու համար»¹

Այս տողերի մեջ ոչ միայն Արսեն Բազրատունին է, այլև ինքը
Մանուկ Աբեղյանը: Մի կողմից ճարտասանություն, արվեստակա-
նություն, ձանձրալի միակերպություն, մեռած գեղեցիկություն ու
սնամեջ քերթոգություն, մյուս կողմից իսկական պոեզիայի, ինք-
նաբուխ ստեղծագործության, լիարյուն բովանդակության, բարձր
գաղափարականության ու կենսաթրթիռ գեղեցկության պահանջ:
Ամուր կանգնած հողի վրա, հենվելով իրականության վրա, Ար-
դյանը կարողանում է իր այդ անպարտելի դիրքերից պատմության
դատովճիռը կարգալ այն ամենի վրա, ինչ պսպղում է, բայց ներ-
քին արժեք չունի, ինչ արեգակի ճառագայթի սոսկ անկենդան
անդրադարձում լինելով՝ ճառագայթի համարում ունի: Վենետ-
կեցիները կարող են Բազրատունուն «սովորական» դուրս հան-
ձար մըն» համարել, անվանել նրան «ատտիկեցի և լատին քեր-
թողաց արժանավոր անձն՝ իր լեզվով, մտքով ու սրտով», հա-
մոզված լինել, որ նա «ոչ լոկ աղգային՝ այլ նոր ժամանակաց
ընդհանուր մատենագրության ասպարիզին մեջ ալ, իրավամբ և
պատվով նշանավոր տեղ մը կրնա գրավիլ»: Այս ամենը, վեր-
ջին հաշվով, պատկանում է միևնույն պսպղուն, բայց իմաստով
աղքատ ֆրազների շարքին: Իսկ իրականության մեջ, պատմա-
կան զարգացման անաչառ գնահատման տեսակետից Բազրատու-
նին «իբրև բանաստեղծ ոչ միայն արժանի չէ այն գովեստին,
որ տալիս են նրան, այլև չի կարող յուր ժամանակի առաջնա-
կարգ հայ բանաստեղծների շարքը դասվել...»²:

Այս է վիճակը բոլոր այն գրողների, որոնք կտրված լի-
նելով իրական կյանքից, պատմությունից ու ժողովրդից՝ կըրկ-
նակի են կտրվում նրանցից, երբ իրենց ամբողջ ուշադրությունը
կենտրոնացնում են ձևի վրա, շեշտում, ուժեղացնում, բացար-
ձակ սկզբունք դարձնում այն: Ձևի չափազանցում կար նաև Նա-
րեկացու մոտ. բայց այդ չափազանցումը օրինաչափորեն հետե-
վում էր միջնադարյան քերթողի ստեղծագործության մեծ բո-
վանդակությունից: Մինչդեռ հենց այդ մեծ բովանդակությունը
բացակայում է Բազրատունու մոտ: Կապարե ծանրության նախա-

¹ «Արարատ», 1909, էջ 269—70:

² «Արարատ», 1909, էջ 257—58:

դասութիւններ, բառերի բլուրներ, փայլ որոտ ու դղրդյուն—
իսկ արդունքը սակավարյուն մի միտք: Միջնադարյան գրա-
կանութիւնը, հարուստ բովանդակութիւն ունենալով, մի կողմից
այդ բովանդակութիւնից բխող նորանոր ձևեր ստեղծեց, մյուս
կողմից վերացրեց անցյալից ժառանգած, բայց իր բովանդակու-
թյանը չառնչվող մի շարք ձևեր ու դարձավ մեծագույն պատ-
մական-կուլտուրական արժեք: Բազրատունու ստեղծագործու-
թիւնը, արտաքին փայլ ունենալով, զուրկ էր ներքին այդ
հարստութիւնից ու պատմութիւնը չընդունեց, չճանաչեց նրան:
Ամենուրեք, ըստ Արեղյանի, առաջնութիւնը պատկանում է
բովանդակութեանը:

Ջախջախյանի մասին խոսելիս, Արեղյանն ասում է, որ բա-
նաստեղծութեան արժատը «բուն ազգային կյանքն» է, «մարդու
թրթռուն սիրտը», «ժողովուրդն ու իրական կյանքը»— որ չունի
Ջախջախյանը: Այս միևնույնը կարելի է կրկնել նաև Բագրա-
տունու մասին:

Վերադառնալով խրատին ու առակին, որ, ինչպես տեսանք,
խոչընդոտ են հանդիսանում իրականութեան մաքուր արտացոլ-
մանը գեղարվեստական երկում, դիտենք, որ նրանք, ըստ Արե-
ղյանի, խանդարում են նաև լիբիկական գեղունիների ծավալմանը:
«Հիշված բոլոր նոր տեսակի երկերը—ասում է Արեղյանը Շնոր-
հալու մասին՝ ի նկատի ունենալով հենց խրատն ու առակը— թե-
պետ ունեն գեղեցիկ հատվածներ, բայց իրենց նյութով ար-
դեն հնարավորութիւն չեն տվել բանաստեղծին ոչ երեակայու-
թյան թռիչքներ գործելու և ոչ էլ ներսուզվելու իր հոգու խոր-
քերը և քրքրելու իր զգացումները»¹:

Սակայն, լիբիկական գիղունիների ծավալմանը խանգարում
են ոչ միայն խրատն ու առակը, այլ առավել ևս քարացած
ձևերի այն կույտը, որ մեզ արդեն բավականին ծանոթ է: Խո-
սելով Լաստիվերացու ու նորից Շնորհալու մասին, Արեղյանն
ասում է. «Մեր հին պատմագրութիւնների մեջ էլ պակաս չի
եղել հայրենասիրական ողբագին զգացման գեղումը: Բայց այդ
ամենն արձակ են և, բացի Լաստիվերացու դրածից, ավելի հոե-
տորական, քան մաքուր քնարական-բանաստեղծական: Ներսէս
Շնորհալու այս մեծ «Ողբի» («Ողբ Եղեսիոյ», Խ. Ս.) 1070 երկա-

¹ Մ. Արեղյան, Բ. հատոր, էջ 97:

տող տներէ մեջ առաջին անգամ լսում ենք մի չափածո և հանդավոր սրտահուլզ քնարերգութիւն»:¹

Կարելի է դիտել, որ Արեղյանը մի ինչ որ կապ և առնչութիւն է տեսնում ռեալիզմի (գործածելով այդ բառը պայմանական իմաստով միջնադարյան հայ գրականութեան նկատմամբ) ու լիրիզմի միջև: Սակայն, անկախ դրանցից, արձանագրենք, որ Արեղյանը «քնարականութեան էական պայմանը» իրավացիորեն տեսնում է «խորաթափանց անկեղծութեան» մեջ:² Որ այդ «խորաթափանց անկեղծութեան» արտահայտութիւններէ մեկն է նրա կարծիքով Լաստիվերոյու երկը. «Եվ նրա գրվածքի կենդանութեան գլխավոր գաղտնիքն այն է հենց, ասում է Արեղյանը, որ նա ապրած է իր գրածների նյութը, և՛ երբեքնի ուրախ, և՛ հետագայի տխուր իրականութիւնը: Հենց դրանից էլ բխում է նրա լիրիզմը—քնարականութիւնը, որ անպակաս է»:³ Որ, վերջապէս, լիրիզմը այնպիսի մի մեծ ուժ է, որ իր առկայութեան դեպքում կարող է ծածկել գեղարվեստական երկի կարևոր թերութիւնները, եթե, իհարկե, այդ թերութիւնները, իսկապէս, կան. «Ըստ ոճի կամ մանրամասների արտահայտութեան, սակայն,—ասում է Արեղյանը, խոսելով Ստեփանոս Օրբելյանի «Ողբ ի դիմաց կաթուղիէին» երկի մասին,—բավական աղքատ է, չունի պերճութիւն. հայ թագավորութիւնների մասին պատմող կտորների մեջ նույնիսկ պրոզայիկ է հնչում: Բայց գրվածքն ընդհանրապէս չոր ու ցամաք չէ, ինչպիսի գուցե թվա ոմանց: Դա ազդում է, որովհետև հնչում է մի անկեղծ ջերմ զգացմունք, որ կենդանութիւն է տալիս ամբողջին...»:⁴

Այս գլխում մեր հիմնական խնդիրն էր ցույց տալ Արեղյանի աշխարհայացքի պատմականութիւնը: Ավելացնենք, որ Արեղյանի աշխարհայացքի այդ պատմականութիւնը, այն հանգամանքը, որ, ըստ Արեղյանի, «պատմութեան մեջ ամենայն բան յուր տեղում պիտի առնել», այն, որ երևույթները նա դիտում է իբրև «օղակ դեպի կատարելութիւն դիմող զարգացման շղթայի մեջ»,—այս ամենը մեծ գիտնականի օպտիմիզմի ամուր պատ-

¹ Մ. Արեղյան, Բ. հատոր, էջ 105—106:

² Անդ, էջ 101:

³ Անդ, էջ 40:

⁴ Անդ, էջ 227:

վանդանն է հանդիսանում: Եթե, իրոք, մենք, չնայած բազմաթիվ պատմական աննպաստ ու խանգարող հանգամանքների (առանձնապես առատ հայ ժողովրդի համար), այնուամենայնիվ դիմում ենք դեպի կատարելություն, ապա այդ հանգամանքը սրում է մեր տեսողությունը, նախապայամաններ է ստեղծում յուրաքանչյուր երևույթի մեջ մի նոր բան որոնելու Եվ իսկապես, մենք տեսանք, թե որքան զգայուն է Արեղյանը դեպի նորը, որպիսի խանգով է արձանագրում նա այդ նորը: Անապատում անգամ Արեղյանը դիտում է կանաչ մի տերև, կենդանի մի բն-
 ձյուղ: Որքան տաղակալի է 17—18-րդ դարերի գրաբար գրակա-
 նությունը, բայց և այստեղ Արեղյանը գտնում է վերանորոգու-
 թյան, այսինքն՝ կյանքի զարթոնքի, նորի սննդատու մի երակ:
 Ստահալաց ռեալիստը միաժամանակ անուղղա օպտիմիստ էր:

14

Մանուկ Արեղյանի հայ հին գրականություն պատմության պերիոդիզացիայի չորրորդ և վերջին շրջանը գրականության նորոգումն է 17—19-րդ դարերում:

Այս շրջանի մասին Արեղյանը ծավալուն արտահայտվել է դեռ 1908 թվականին,¹ հայկական վերածնություն իր տեսությունից (1916 թ.) շատ առաջ: Հետագայում, 1940—44 թթ., գրա-
 կանություն պատմությունը գրելիս, Արեղյանը, ինչպես մեզ հայտնի է, հնարավորություն չի ունեցել անդրադառնալու այդ շրջանին վերաբերող խնդիրներին, թարմացնելու ու վերանայե-
 լու այն: Ու քանի որ նախորդ, վերածնության շրջանին վերա-
 բերող խնդիրները հակառակ վիճակի մեջ են գտնվում, այսինքն
 վերանայված են ու մշակված, այդ իսկ պատճառով երկու այդ
 բնագավառների բովանդակություն և այլ հարցերի վերաբերյալ
 սահմանումներ մեջ հաճախ չի նկատվում ճշգրիտ համապատաս-
 խանություն:

Արեղյանը չորրորդ շրջանը սկսում է 17-րդ դարից, որ
 բնորոշվում է հայ կյանքի ու կուլտուրայի ծայրահեղ անկումով:
 «Պետք էր, — ասում է Արեղյանը, — հայությունը փրկել վերջնա-
 կան անկումից և վայրենացումից: Եվ ահա 17-րդ դարու սակա-

¹ Մ. Արեղյան — «Ուղիղ գծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատ-
 մությունից», «Արարատ», 1908, № 10, էջ 890—895:

վաթիվ լավագույն մարդկանց բոլոր ձգտումը կենտրոնանում է այն բանի մեջ, որ կենդանացնեն մեռնող հայ կյանքը»:

Ի՞նչ ուղիներով կարելի էր իրականացնել այդ վերանորոգումը: «Դրա համար երկու ճանապարհ է ներկայանում նրանց, — ասում է նա, — վերածնել հին հայ կյանքը, գերն ու գրականությունը և ապա օգտվել եվրոպական գրականությունից...»

Ի՞նչ հարաբերությունների մեջ էին երկու այդ ուղիները: «Այս երկու ուղղությունը, — շարունակում է Արեղյանը, — առաջ է ընթանում մեր մտավոր շարժումը Շահաբաս Ա.-ի օրերից սկսած մինչև 19-րդ դարու վերջը, հարկավ ժամանակի բնական շրջափոխությունը: Եվրոպացիներից ազդվելը սկզբում շատ թույլ էր..., բայց այդ ազդեցությունը հետզհետե զորանում է և 19-րդ դարու երկրորդ կեսից առաջին տեղն է բռնում. մինչ հնի վերածնությունը հենց սկզբից զօրեղ էր և նույն թափով շարունակվում է մինչև 19-րդ դարու կեսերը, երբ թողնելով յուր կրօնական բնավորությունը՝ աշխարհականանում է»:¹

Նորոգման շրջանի գրականության բովանդակությունը, — ասում է Արեղյանը, — հայրենասիրությունն է ու կրոնասիրությունը: Այդպիսով, ըստ Արեղյանի պիրիոդիզացիայի, դուրս է գալիս, որ 17-րդ դարը, մի կողմից, ինչպես մենք արդեն շատ լավ գիտենք, հանձին Նաղաշ Հովնաթանի ստեղծագործության՝ գրականության աշխարհականացման գազաթնակետն է, մյուս կողմից, ինչպես հիմա տեսնենք, կրոնականության սկիզբն է: Ինչպե՞ս համաձայնեցնել երկու այդ հակադիր մոմենտները, ինչպե՞ս պատահեց, որ նրանք հանդիպեցին իրար: Գուցե դա պատմականորեն պայմանավորված է:

Այդ, թվում է, իրավացի հարցերին Արեղյանը հնարավորություն չի ունեցել անդրադառնալու: Միայն թե նա իր բազմիցս հիշատակված հողվածը հայկական վերածնության մասին ավարտում է ցավակցություն հայտնելով, որ Վերածնունդի 17-րդ դարում առաջ է գալիս հնի, կրոնա-եկեղեցականի վերածնություն և նոր գրաբար գրականություն», այդ իսկ պատճառով «դժբախտաբար այս հին բանաստեղծությունն (Արեղյանը ի նկատի ունի Հովնաթանին ու նրա նախորդներին) իր լեզվով, ձևով և ոգով չի շարունակվում մինչև 19-րդ դարը...»:

¹ Անդ, էջ 891:

Գրականութեան նորոգման շրջանի կրօնականութիւնը, ըստ Արեղյանի, շատ ուժեղ է հղել՝ «Ժամանակի ոգին էր այդպէս. կրօնական ջերմեւանութիւնը մեծ էր, ուստի և պահանջ էր դրացվում ոչ միայն նոր կրօնական տաղերի ու գանձերի, այլև նոր աղօթքներին: Նույնիսկ ժողովրդական երգիչները, որոնց մեջ գլխավոր տեղը բռնում է Սայաթ-Նովան 18-րդ դարու երկրորդ կեսում, կրում են իրենց մեջ ժամանակի այդ ոգին»:¹

Սայաթ-Նովայի մասին Արեղյանը մինչև իր կյանքի վերջը այս հետաքրքիր տեսակետն էր պաշտպանում: Իսկ դեռ Գեւորգյան ճեմարանի դասախոսութիւնների սեպարութիւններում նա ընդգծում էր Սայաթ-Նովայի երկվութիւնը, նրա զեկերումները երկրի ու երկնքի միջև, ճիշտ այնպէս, ինչպէս այդ արտահայտութիւն է Հ. Թումանյանի հայտնի քառյակի մեջ.

Ո՞ր աշխարհքում ունիմ շատ բան.

միտք եմ անում՝ է՞ս, թե էն.

Մեջտեղ կանգնած միտք եմ անում,

չեմ իմանում՝ է՞ս, թե էն...

Իր պերիոդիզացիայի չորրորդ, նորոգման շրջանի մասին խոսելիս, Արեղյանը առանձին ուշադրութիւն է դարձնում երկու խնդրի վրա:

Առաջինը Մխիթարյանների խնդիրն է. Դեռ Ս. Նազարյանը, — ինչպէս մենք գիտենք, — այն կարծիքն է հայտնել, որ հին, ոսկե դարերից հետո, հայ գրականութեան երկրորդ ծաղկումը տեղի է ունեցել Մխիթարյանների օրոք, որ հայ ժողովրդի վերածնունդը նոր դարերում սկզբնավորել են Մխիթարյանները, որ ինքը Մխիթար Մեղաւոսացին մի նոր լուսավորիչ է, երկրորդ Մեսրոպ և այլն: Նույն կարծիքն են հայտնել Վ. Բրյուսովը և ուրիշները:

Մանուկ Արեղյանը համաձայն չէ այս տեսակետի հետ: «Ես կարծում եմ, — ասում է նա, — որ Մխիթարյաններն և ինքը Մխիթար Արքան սկիզբ չեն, այլ ծնունդ և շարունակող են այն մեծ շարժման, որ առաջ է գալիս հայոց եկեղեցու մեջ 17-րդ դարում և տևում է մինչև 19-րդ դարի կեսերը և այս կողմն կսո՞ւ՞նք»² «Հնի մեուկութեան մեջ — շարունակում է Արեղյանը մի փոքր հետո —

¹ Անդ, էջ 596.

² Անդ, էջ 890.

վերածնությունն առաջ է բերում ոչ թե Մխիթար Աբբան և Մխիթարյանները, այլ Ամբերդցի Սարգիս եպիսկոպոսը (—1620 թ.)... և Տրապիզոնցի Տեր Կիրակոսը (—1621 թ.), որոնք բուն երկրի մեջ հիմնում են Սյունյաց անապատը Տաթևի մոտ»¹

Արեղյանը համառոտ, բայց սպառիչ ցույց է տալիս, թե ինչ դեր են ունեցել այդ ընդհանուր շարժման մեջ էջմիածինը, Նոր Զուղան, Կոստանդնուպոլիսը և Վենետիկը։ Արեղյանը բնավ չի բացասում Մխիթարյանների մեծ դերը, այլ միայն եղակի չի համարում այդ դերը, մեկնաբանում է այն իբրև ընդհանուր երեւոյթի մասնավոր մի արտահայտութիւն, կապում 17—19-րդ դարերում հայ ժողովրդի ընդերքում կատարվող կուլտուրական մեծ պրոցեսի հետ, ըստ որում—ինչպես տեսանք—հատուկ ուշադրութեան է արժանանում նրա կողմից այն, ինչ կատարվում է բուն երկրում, այսինքն ժողովրդական զանգվածների անմիջական շրջապատի պայմաններում։

«Այսպիսով Մխիթարյանները—եզրափակում է իր խոսքը Արեղյանը՝ Մխիթարյանների ծառայութիւնները նշելուց հետո պատմագրութեան և բանասիրութեան, ինչպես նաև գրաբարի դոման ու հարստացման ասպարեզներում—գլուխ են բերում այն, որ երկու հարյուրից ավելի տարիներ առաջ ձեռնարկել էին հայ վարդապետներն արևելքում. բայց բուն երկրի մեջ մեծամեծ դժվարութիւնների և քաղաքական դժբախտ պատահարների հետ կապված լինելով՝ գլուխ չէր գալիս այնպես, ինչպես կցանկանային կատարած լինել այդ գործի համար աշխատողները»։

Երկրորդ խնդիրը, որի վրա հատուկ ուշադրութիւն է դարձնում Արեղյանը—դա 19-րդ դարի գրականութեան կապն է ոչ միայն 18-րդ, այլև 17-րդ դարի գրականութեան հետ։ Արեղյանն ասում է, թե ինքն ուզում է շիշտել, «որ ինչպես մեր՝ 19-րդ դարու կյանքի ձգտումը, նույնպես և գրաբար գրականութիւնը բնական շարունակութիւն է նախորդ երկու դարերի։ Այն, ինչ որ 17-րդ դարն սկսել էր և որ այդ և հաջորդ դարում շատ զանգաղ կերպով և մեծ ընդհատումներով էր առաջ գնացել բուն երկրի մեջ, 19-րդ դարն ստանում է իբրև ժառանգութիւն և ավելի հաջող հանգամանքների մեջ ավելի արագ է

¹ Անգ, էջ 891.

² Անգ, էջ 895.

առաջ տանում և դարգացնում: Անցած դարու նոր դարձար գրականության սկիզբն ուրեմն 17-րդ դարու շարժման մեջ պետք է տեսնել և ոչ 18-րդ դարու մեջ: Եվ որովհետև 19-րդ դարու գրաբար գրականությունը կարելի է բաժանել աշխարհաբար գրականությունից, քանի որ առաջինն իր գրական խնդիրներն ավանդում է երկրորդին և լինում է ժամանակ, գրաբարից աշխարհաբարին անցման շրջանում, երբ միևնույն մարդիկը երկու լեզուն ևս, հինը և նորը, բանեցնում են,—սպա և մեր նոր գրականությունն սկսվում է 17-րդ դարում, և այս վերջին երեք դարերը շարունակութուն են միմյանց»:¹

Արեղյանը իրավացի է, երբ 19-րդ դարի առաջին կեսի գրաբար գրականության ակունքները 17-րդ դարի մեջ է որոնում, երբ գարգացման մի շղթա է տեսնում այն գրականության մեջ, որ սկսվել է—ինչպես ինքն է ասում մի տեղ—Առաքել Դավրիժեցիով ու ավարտվել Արսեն Բագրատունիով՝ իր մեջ առնելով Մխիթարյաններին:

Արեղյանը իրավացի է, երբ 19-րդ դարի երկրորդ կեսի գրականությունը նա դիտում է իբրև այդ շղթայի սոսկական շարունակութուն: Իհարկե, կարող է պատահել, որ ազգային-քաղաքական մի շուրք գաղափարներ, որ հատուկ են, օրինակ, Հովհան Վանանդեցուն, ակտուալ էին նաև Ալիշանի, Պատկանյանի, Պեշիկթաշլյանի և Աբովյանի համար—ինչպես ասում է իր՝ մեզ հայտնի՝ «Ուրուագծեր»-ում Արեղյանը:² Կարող է պատահել, որ 19-րդ դարի երկրորդ կեսի մի շարք գործիչների լեզուն հաճախ գրաբարն է, ինչպես, օրինակ, Աբովյանի կամ անգամ Նալբանդյանի լեզուն: Սրանք թե անխուսափելի և թե անհրաժեշտ երևույթներ են մի դարաշրջանից մյուսին անցնելու պահին: Բայց դրանց հիման վրա այն եզրակացությանը հանգել, իբր 19-րդ դարի երկրորդ կեսի գրականությունը, այսինքն մեր նոր գրականությունը, նույն որակի է, ինչ որ երկու նախորդ դարերի գրականությունը—դա, իհարկե, ճիշտ է: Դա նշանակում է անտեսել սոցիալական այն տեղաշարժերը, որ կատարվել են անցյալ դարի կեսից սկսած: Դա նշանակում է անտեսել Աբովյանի հետ կապված լուսավորական շարժումը, որ բոլորովին

¹ Անդ, էջ 893.

² «Արարատ», 1900, № 5—6, էջ 432.

նոր երանգավորում տվեց ոչ միայն գրականությանը, այլև մեր ամբողջ կուլտուրային: Դա նշանակում է անտեսել Նալբանդյանի հետ կապված ռեպուցիտն-դեմոկրատական շարժումը, որ նոր կերպարանք տվեց մեր կյանքին: Արեղյանը անտեսում է մեր նոր գրականության միանգամայն նոր որակը՝ կապված քաղաքական-դասակարգային հեղաշրջումների հետ—ու, իհարկե, սխալվում է:

Այգլիսով, Արեղյանի պերիոդիզացիայի չորրորդ այդ շրջանից մնում է այն, ինչի մասին ասվեց վերև, այսինքն 17—19-րդ դարի առաջին կեսի գրականության միասնությունը իբրև հայ գրականության զարգացման առանձին մի էտապի: Իհարկե, այս սահմաններում ևս տարակուսանքներ կարող են լինել—այդ մեզ հայտնի է արդեն: Սակայն, Արեղյանի մտքի հզորությունը այստեղ ևս դիտելի է, նրա կուռ արգուններտացիան այստեղ ևս առկա է: Ինքնըստինքյան մենք կարող ենք և պետք է քննադատորեն մոտենանք դեպի այս շրջանին վերաբերյալ կոնցեպցիան ևս: Բայց մինչև որ նրա փոխարեն մի նոր տեսություն չտանք—այն կապահպանի իբրև տեղը, ուժը և նշանակությունը:



Մենք ավարտում ենք մեր ասելիքը Մանուկ Արեղյանի մասին, իբրև գիտնականի, իբրև հայ հին գրականության պատմաբանի: Մենք տեսանք, թե որպիսի ճշգրտությունը Արեղյանը սահմանեց հայոց հին գրականության առարկան: Տեսանք, թե որքան մտածված էր, նոր և օրիգինալ հայոց հին գրականության պատմության նրա պերիոդիզացիան: Համոզվեցինք, որ Արեղյանը գեղարվեստական բնութագրման խոշորագույն վարպետ է, որը նրան մեծապես օժանդակեց կառուցելու հայ հին գրականության պատմությունը: Ծանոթագանք մասնակի նրա էսթետիկական հայացքների հետ, որի հիմքն էր ուսուցիչը: Եվ որ ամենակարևորն է, տեսանք, թե որպիսի մեծ բովանդակություն էր գնում հայ հին գրականության պատմության մեջ Մանուկ Արեղյանը:

Հերոսիկա — մաքառում — վերածնություն — վերանորոգում — ահա այդ բովանդակությունը չորս բառով:

Իր տեղում մենք տեսանք, որ 5—10-րդ դարերի հայ գրականությունը՝ իբրև մաքառման գրականություն մեկնաբանելու գաղափարին Արեղյանը հասավ իր կյանքի վերջին միայն: 1940—42 թթ.: Իրավացի է հարց տալ, թե ո՞րն է «մաքառման գրականություն» կոնցեպցիայի բանալին: Պարզ է միանգամայն, որ «վերածնության գրականության» ուղիով Արեղյանը հասավ «մաքառման գրականության» գաղափարին, որովհետև, ըստ էության, երկուսի հիմքն էլ նույնն է, այն է՝ աշխարհի ու հայրենիքի սկզբունքը: Այդպիսով, երկրորդ հազարամյակի մեր գրականության առեղծվածը լուծելով 1916 թվականին, Արեղյանը 1941—42 թվականներին հնարավորություն ունեցավ լուծելու նաև նույն գրականության առաջին հազարամյակի առեղծվածը: Հաջորդը բանալի դարձավ նախորդի լուծման:

Առավել խորանալով, մենք կարող ենք հարց տալ մեզ, ապա ո՞րն է, իր հերթին, վերածնության գրականության հայտարարման բանալին: Վերածնության գրականության հայտարարման բանալին մասամբ Արեղյանի 1908—9 թ. թ. խոհերն են վերանորոգման գրականության շուրջը՝ ի տարբերություն վերածնության գրականությունից, իսկ հիմնականում—դա ժողովրդական հերոսական բանահյուսությունն է, որի կոթողների ուսումնասիրությանն էր նվիրվել Արեղյանը դեռ անցյալ դարի 80-ական թվականներից և որի շուրջը հետագայում, տասնյակ տարիների ընթացքում—ինչպես մեզ հայտնի է—նա տարել է հսկայական տեսական-աղբյուրագիտական աշխատանք:

Ըստ Արեղյանի, ժողովրդական բանահյուսությունը միշտ էլ գոյություն է ունեցել. Հայկի և Արայի առասպելներին հաջորդել են «Պարսից պատերազմ» և «Տարոնի պատերազմ» ավանդական վեպերը, սրանց—«Սասնա ծռերը», Գողթան երգերը տեղի են տվել գուսանական երգերին: Ժողովուրդն իր երգերում ու վեպերում միշտ էլ մեծարել է հերոսությունն ու հայրենասիրությունը, աշխարհն ու սերը: Վերածնության մեր գրականության իմաստությունը հենց այն բանի մեջ է, որ նա անընդհատ աշխարհականանալով՝ մոտենում է եղել՝ թե՛ ըստ բովանդակության և թե՛ ըստ ձևի՝ ժողովրդական մեր բանահյուսությանը:

Սերը դեպի ժողովուրդը, ժողովրդի ստեղծած բանահյուսու-

Քյան իմաստության ըմբռնումը, այդ բանահյուսության առնա-
կանությունը, հայրենասիրությունը ու կենսուրախությունն
հնարավորություն տվեցին Արեղյանին հայտարերելու մեր միջ-
նադարյան գրականության գերադանցորեն աշխարհիկ բնույթը,
որի վրա, իր հերթին, նա կառուցեց մաքառման գրականության
իր տեսությունը։ Այդպիսով, ըստ Արեղյանի, ամբողջ հայ հին,
բանավոր ու գրավոր գրականությունը, իր առավել արժեքավոր
հատվածներով, տողորված է մի սկզբունքով—ժողովրդագիտության
սկզբունքով։ Ժողովրդագիտությունն էլ հենց Արեղյանի աշխարհա-
յացքի հիմքն է։ Գիտական նրա զգաստությունը, նրա առողջա-
միտ դատողությունը, նրա՝ լայն իմաստով ըմբռնած՝ ռեալիզմը,
մի խոսքով—ասենք Արեղյանի իսկ բառերով—նրա ուղղատեսու-
թյունը, ուղղամտությունն ու ուղղադատությունը լուծվում են
այդ ժողովրդագիտության մեջ։ Նրա մատերիալիստական մոտեցու-
մը ղեպի հետադոտելիք առարկան ներդաշնակում է ժողովրդից
ժառանգած նրա իմաստությանը։

Մեզ արդեն հայտնի է ընդհանուր գծերով, թե ինչ ներքին
կապ դոյություն ունի Մանուկ Արեղյանի և նրա նախորդների,
հայ հին գրականության պատմաբանների միջև։ Զարբհանալյանից
Արեղյանը վերցրել էր առարկան իր ամբողջությունում ու սպառիչ
մանրամասնություններով ընդգրկելու հատկությունը։ Գաթր-
ճյանից ու Պալասանյանից նա ժառանգել էր խոր սեր ղեպի հայ
ժողովրդական բանահյուսությունը։ Միևնույն Գաթրճյանի ու
Զարբհանալյանի էսթետիկական դատողությունների նրբու-
թյունը և հարգանքը ղեպի լեզվական կուլտուրան անպայման
ազդել էին Արեղյանի վրա։ Սակայն, ամենամեծ և խորը կապ
կարելի է դիտել Արեղյանի ու Պալասանյանի միջև։

Պալասանյանն է եղել առաջինը, որ հայ ժողովրդի գրակա-
նության պատմության մշակման խնդիրները կապել է հայ ժո-
ղովրդի քաղաքական պատմության խնդիրների հետ, մի հան-
գամանք, որ հրամայողական պահանջ էր Արեղյանի համար։
Սոցալական-դասակարգային մոտեցման սաղմերը ղեպի գրա-
կան երգույթները առաջին անգամ դիտելի է Պալասանյանի
մոտ. բայց հենց այդ մոտեցումը հնարավորություն տվեց Արեղյա-
նին հայտարերելու հայ գրականության պատմության մի ամբողջ
դարաշրջանը՝ վերածնությունը։ Դեռ Ս. Նազարյանը իր «ՕՅՕ-

зрение°-ում շեղում էր, որ հայրենի լեզվի, գրականության ու պատմության ուսուցումը ներշնչում է ժողովուրդներին սեփական արժանապատվության զգացում և ինքնաճանաչություն, իսկ Պալասանյանը առաջինն էր, որ ընդգծեց գրականության ազգայնության խնդիրը և ընդհուպ մոռեցավ ժողովրդայնության գաղափարին: Բայց Արեղյանի համար գրականության ազգայնությունը հիմնական թեզ էր արդեն, իսկ ժողովրդայնությունը այն տարերքը, որով համակված էր նրա հայոց հին գրականության պատմության ամբողջ կառուցվածքը:

Ու եթե Պալասանյանի գրականագիտական կոնցեպցիան, իր ժամանակի առաջավոր գիտության արտահայտություն լինելով, արտացոլում է հայ ժողովրդի ազգային ինքնաճանաչության այն էտապը, որին նա հասավ ԵՕ-ական թվականներին, ապա Արեղյանի գրականագիտական կոնցեպցիան ևս, նույնպես իր ժամանակի առաջավոր գիտության, սովետական հայագիտության արտահայտություն լինելով, արտացոլում է հայ ժողովրդի ազգային ինքնաճանաչության առավել բարձր էտապը, սովետական էտապը: Այդպես, մեծ գիտնականին արձագանքում է համեստ վաթսուհեանքը, որ առաջին քայլերն էր անում իմաստավորելու հայ ժողովրդի գիղարվեստական խոսքի հարուստ գանձարանը:

Մեզ համար այսօր պարզ է, որ հայ ժողովրդի ազգային ինքնաճանաչության խորացմանը մեծապես օգնել է ուսական կուլտուրան: Իր տեղում մենք համոզվեցինք, թե որքան մեծ է այդ տեսակետից Բրյուսովի դերը: Անկասկած է, որ ուս բանաստեղծն ու գրականագետը որոշ չափով նպաստել է նաև Արեղյանի հայացքների խորացմանը: Սակայն Բրյուսովը մեզ հետաքրքիր է ևս մի այլ կողմից:

Իր գրականության պատմության առաջարանում Արեղյանը այն միտքն է հայտնում, որ ժողովուրդների գրականությունները մեկուսի չեն զարգանում, այլ սերտ փոխհարաբերության մեջ մտնելով իրար հետ և որ հայ գրականությունը, իհարկե, բացառություն չի կազմում այդ տեսակետից: Սակայն չի կարելի ասել, թե իր աշխատության մեջ Արեղյանը առանձին ուշադրություն է դարձնում այդ թեզի վրա ու զարգացնում այն: Արեղյանը բավարարվում է միայն նրանով, որ շոշափում է ազգեցության կամ էլ թարգմանական գրականության խնդիրները:

Այլ պատկեր մենք տեսանք Բրյուսովի մոտ: Մենք համոզվեցինք, որ Բրյուսովը առաջինն է եղել, որ ցույց է տվել հայ գրականության պատմավոր տեղը ժողովուրդների գրականությունների մեծ ընտանիքի մեջ: Նա առաջինն է եղել, որ գտել է հոգևոր այն առնչությունը, որ գոյություն ունի մի շարք հայ քնարերգուների ու եվրոպացի քնարերգուների միջև—Սայաթ-Նովա ու Վեռլեն, Հովհաննես ու Բոգլեր և այլն: Ճիշտ է, Բրյուսովը միայն պոեզիան ի նկատի ունի ու նա հակված է ամենը բերել հասցնելու գերադասյունին սիմվոլիզմին, բայց և այնպես առաջինը նա է եղել, որ նշել է այդ ուղիով ընթանալու կարևորությունը:

Հայ գրականության պատմաբանները, քննադատորեն յուրացնելով Արեղյանի մեծ ժառանգությունը, հետևելով նրա լավագույն տրադիցիաներին՝ գիտական բարեխղճությունը ու ճշգրտությունը, այլև ուղղամտությունը, ուղղադատությունը և ուղղախոսությունը, առավել խորացնելով նրա մի շարք ճշմարիտ դրույթները, ավելի ու ավելի հարստացնելով հայ գրականության անդաստանը նորանոր փաստերով ու հղացումներով, երբեք չպիտի մոռանան Բրյուսովի մեզ տված ավանդը,—հայ գրականության մեծությունը գիտիլ համայն աշխարհի գրականության կոնտեքստի մեջ,—որի իրականացումը պահանջում է գրականագիտական մեծ կուլտուրա ու բանիմացություն:

Մեր խոսքը մենք սկսեցինք Ստեփանոս Նազարյանով՝ Ստեփանոս Նազարյանով էլ ավարտինք այն:

1844 թվականին Նազարյանը հրատարակեց իր Հայ գրականության պատմության առաջին գիրքը, ուր նա գրականության պատմությունը հասցնում է մինչև 13-րդ դարը: Ուղիղ հարյուր տարի հետո, 1944 թվականին, լույս տեսավ Մանուկ Արեղյանի գրականության պատմության առաջին հատորը, ուր գրականության պատմությունն ընդգրկվում է մինչև 10-րդ դարը:

1846 թվականին, այսինքն երկու տարի անց, Նազարյանը հրատարակեց իր երկրորդ գիրքը, ուր նա գրականության պատմությունը 14-րդ դարից սկսած հասցնում է մինչև իր ժամանակը, 19-րդ դարի կեսերը: Նորից ուղիղ հարյուր տարի հետո, 1946 թվականին լույս է տեսնում Արեղյանի երկրորդ

