«ԵՍ»-Ի ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԱՎ. ԻՍԱՀԱԿՅԱՆԻ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

ԶԱՔԱՐՅԱՆ Մ. Գ.

XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբներին ազգային հոգևոր-մշակութային գործիչներին զբաղեցնող հիմնահարցը հայ *«էս»*-ի գոյաբանությունն էր, և Ավ. Իսահակյանը առաջիններից էր, որ քննում էր նրան ժամանակային և տարածական բազմաչափության մեջ: Դեռևս Հայկի առասպելում արձանագրված Արարադի երկրով սկիզբ առնող հայի տեսակը հետագայում ներկայանում է իր տարածական և ժամանակային այլևայլ առանձնակերտումներով՝ Կիլիկիա, Ամստերդամ, Վենետիկ, Մադրաս, Թիֆլիս, Մոսկվա...

Հովհ. Թումանյանը, ազգային գրականության բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը բնութագրելով, հավաստում է. «Մեր գրականությունը... մեծ մասով գաղութային գրականություն է եղել»[1]: Ավ Իսահակյանի գրական վաստակում բազմաչափությունը ներկայանում է անցյալ-ներկա-ապագա եռամիասնության մեջ, սյուժեների տարածական մակարդակով՝ Արևմտյան և Արևելյան Հայաստան, գաղթօջախներ, ուր գրողը դիտարկում է հայի «*էս*»-ը որպես տեսակ: Սյուժետային առումով հեղինակը տարաբնույթ ժամանակային և տարածական չափումների մեջ էական տարբերություն չի դնում: Տարածական այս եռամիասնությունը ներկայանում է ոչ միայն իբրև *«էս»*-ի տեսակի բնականոն զարգացում, այլև տեսակի ինքնադրսևորման, ինքնազարգացման կերպ և միջոց: Գրողը կարծես դա դիտում է իբրև հայ *«էս»*-ի տեսակին համագործակցության տանող ճանապարհ: Երկրի և ժողովրդի քաղաքական գոյապահպանման, հայ *«էս»*-ի համագործակցության գնալու հեռահար նպատակներին հետամուտ՝ Իսահակյանը ուսումնասիրում է նրա տեսակը իր բազմաչափության մեջ՝ սոցիալական, մշակութային, գոյաբանական, կենսաբանական, ազգային առանձնահատկությունների միասնությամբ, հայի՝ դարերի ճամփորդի ինքնադրսևորման, ինքնահաստատման համար նպատակամետ ուղիներ մատնանշելու մտահոգությամբ: Իսահակյանական *«էս»*-ը իր ժամանակի մարդն է, իր դարի շունչն ու ոգին մարմնավորող անհատը, իսկ ստեղծագործական կողմնորոշումներում գրող Իսահակյանին բնորոշ չեն խորհրդապաշտական գրական կողմնորոշումները: Այս առումով ուշագրավ է 1926 թ. Վենետիկից Հովհ. Ավագյանին հասցեագրված նամակը: Ինձ համակել են այն բանաստեղծները, որ ազգային, ֆոլկլորի տարրեր են ունեցել – Հ. Հայնե, Գյոթե, Ռոբերտ Բյորնս»[2]: Այս

---

[1] **Թումանյան Հովհ.,** Երկերի ժողովածու, հ. 4, Ե., 1969, էջ 300:

[2] **Իսահակյան Ավ.,** Երկերի ժողովածու վեց հատորով, հ. VI, Ե., 1979, էջ 215 (այսուհետև մեջբերումները այս հրատարակությունից. հատորը կնշվի հռոմեական, իսկ էջերը՝ արաբական թվանշաններով):

ամենն էլ հիմք ընդունելով՝ կարող ենք պնդել, որ Իսահակյանի վրձնած *«էս»*-ը պատմական առաջընթացով, գիտատեխնիկական իրականությամբ, մշակութային քաղաքակրթության զարգացումով պայմանավորված մարդն է՝ *«էս»*-ի հարահոս փոփոխությունների արդյունքը, որը խորհրդային տարիներին, իր ժամանակի գաղափարախոսությամբ պայմանավորված, ներկայանում է նաև դասակարգային ընկալումներով[3]:

Իսահակյանական *«էս»*-ի քննության՝ մեր առաջարկած համակարգի հիմքում ընկած է էնտելեխիայի սկզբունքը: Այս հասկացության հեղինակը հույն մեծ մտածող Արիստոտելն է: Էնտելեխիա նշանակում է «...գործողության միջոցով հասնել նպատակի, հասնել գործունեության»[4]:

XIX դարավերջին և XX դարասկզբին տեղի ունեցող գիտական մեծ հեղափոխությունները և սոցիալական կերպափոխությունները առավել հրատապ և արդիական դարձրեցին գործողության նկատմամբ հետաքրքրությունը: Այս առումով ուշագրավ է Զ. Ֆրոյդի հոգեվերլուծական մեթոդաբանությունը: 1900 թ. սկսած՝ Զ. Ֆրոյդի տեսության աղմկալից հաջողությունը վերելք էր ապրում: Ասելիքն ավելի համոզիչ դարձնելու նպատակով նշենք, որ այն զգալի ազդեցություն ունեցավ ֆրանսիական խորհրդապաշտական գեղագիտության վրա: Արևելահայ իրականության մեջ ապրած, ազգային և ռուս գրական ավանդներով դաստիարակված, Եվրոպայում կրթություն ստացած Ավ. Իսահակյանը չէր կարող անտարբեր լինել Զ. Ֆրոյդի հոգեվերլուծական տեսության հանդեպ: Ժամանակի հոգեբանության մեջ լուրջ փոփոխություններ են կատարվում, մշակվում է *«էս»*-ի մի որակ, որը ենթադրում է օբյեկտի և սուբյեկտի ներդաշնակություն: Ասել կուզի՝ մարդու ներաշխարհը երկակի հոգեվիճակում է. մի դեպքում *«էս»*-ի հոգեկան կարգավիճակը ինքն իր մեջ է և, որպես այդպիսին, սինթեզում է իր զգացմունքները, ցանկությունները, անցած ճանապարհի կենսափորձը («Աբու-Լալա Մահարի»), մյուս դեպքում նա, դուրս գալով իր ներքին աշխարհից, ոչ միայն պատասխանում, այլև մարտահրավեր է նետում արտաքին աշխարհին (գրողի հայրենասիրական թեմայով ստեղծագործությունները):

Անդրադառնալով Ավ. Իսահակյանի գրական վաստակին՝ գրականագիտությունն այն բաժանում է երեք շրջանի՝ առաջինը «Երգեր ու վերքեր» ժողովածուից մինչև «Աբու-Լալա Մահարի» պոեմը, այնուհետև՝ 1911 թ. արտասահմանում ապրած տարիների ստեղծագործությունները, և երրորդ՝ ընդմիշտ Խորհրդային Հայաստանում հաստատված տարինե- րի գրական վաստակը: Վերոբերյալը մեզ հնարավորություն է տալիս վերլուծելու գրողի համակարգված *«էս»*-ի երեք մակարդակները. բանաստեղծական մուտքից մինչև «Աբու-Լալա Մահարին», այնուհետև Եվրո-

---

[3] Ուշագրավ է, որ հետագայում, գիտատեխնիկական հեղափոխությամբ թելադրված, *«էս»*-ի մշտահոս փոփոխությունների զարգացման ընթացքը զգալի տեղ է գրավում գրողի *«էս»*-ի քննության մեջ (Խորհրդային Հայաստանում 2-րդ, 3-րդ, 4-րդ հնգամյակի տարիներին Սևանի ջրի հարցը, քիմիական գործարանների կառուցման, բնական հանածոների հոռի օգտագործման դեմ նրա ծառացումները):

[4] *Энциклопедический словарь Гранат, т. 54, М., 1948, с. 223.*

պայում ապրած բանաստեղծի «*էս*»-ի փոխակերպումները, երբ շփվելով արևմուտքի անհատի հետ՝ Իսահակյանը դիմում է դիմակին՝ հայի տեսակի «*էս*»-ին առավել մրցունակ տեսնելու մտահոգությամբ: Դիմակավոր «*էս*»-ի շուրջ մտորումները, արդեն այլ ենթատեքստով, շարունակվում են նաև 1936 թ. սկսած Խորհրդային Հայաստանում՝ պայմանավորված և թելադրված «անհատի պաշտամունք» հորջորջվող տարիներով:

Մեր համոզմամբ Ֆրոյդի տեսության առաջին ընձյուղները ներկա են Իսահակյանի «Աբու-Լալա Մահարի» պոեմում: Հիշենք, որ գրողը 1893 թ. մեկնում է Վիեննա, աշխատում մարդաբանական թանգարանում և դասախոսությունների հաճախում: Կես տարի անց տեղափոխվում է Լայպցիգ, որի համալսարանի գրական և փիլիսոփայական բաժանմունքների ազատ ունկնդիրն էր: 1910 թ., երբ գրում է իր նշանավոր պոեմը, Ֆրոյդի անունը թնդում էր Եվրոպայում: Գերմանական հոգևոր-մշակութային կյանքին քաջածանոթ հայ գրողը անպայման պետք է որ ծանոթ լիներ, ավելին՝ իմանար աշխարհահռչակ հոգեբանին, և թվում է՝ Աբուի կերպարը վրձնելիս նա չէր կարող շրջանցել Ֆրոյդի տեսությունը: «Աբու-Լալա Մահարի» պոեմը բացվում է գրողի՝ «*էս*»-ի մասին պատկերացումների շարադրմամբ՝ համաձայն Զ. Ֆրոյդի՝ «*էս*»-ը իր բազմաչափ լուսաբանությամբ: «*Ես*»-ի քննարկումներում հայ գրողը ի հայտ է բերել իր զարմանալի նրբամտությունը: Աբուն կնոջից էլ է հիասթափվում: Իսահակյանը, «*էս*»-ին բազմաչափության մեջ քննելով, առաջնորդվում է էնտելեխիայով, համաձայն որի՝ «*էս*»-ի ինքնահաստատումը չի ենթադրում միայն զգայական գործողություն: Գրողը դիտարկում է Աբուի «*էս*»-ը իր բազմաչափության մեջ, և անպայման այդ է պատճառը, որ Աբուն ընթերցողին ներկայանում է ժամանակի և տարածության մեջ՝ անապատում, որտեղ ավազների վրա ժամանակը և տարածությունը իրենց կնիքը չեն թողնում: Առաջին հայացքից թվում է նաև, որ քարավանով ընթացող *Ա*բուն «*էս*»-*ն* է. ըստ էության, Աբուն *մարդու* «*էս*»-ն է. Իսահակյանը Ֆրոյդի նման «*էս*»-ը «մենք» է դիտում ու ներկայացնում: Աբուն սոցիալ-քաղաքական, մշակութային, ընկերական-համայնավարական հասարակության մեջ կենսաբանական (արական) հաստատուն գործընթացներում հիասթափված «*էս*» մարդ էակն է՝ հակառակ սեռի «*էս*»-ից հուսախաբված: Թվում է նաև, որ Իսահակյանը այստեղ որոշակի երկխոսություն է վարում Ֆրոյդի հետ. արդյոք լիբիդոն ինքնահաստատմա՞ն, ինքնամաքրմա՞ն է գնում. չէ՞ որ Աբուն դա չապրեց. նա գնաց դեպի Արևը՝ անէություն: Իր ինքնահաստատման և ինքնադրսևորման գործընթացում «*էս*»-ը կամա-ակամա երկխոսության մեջ է մտնում այլ «*էս*»-երի հետ, և հենց այս հաղորդակցության գործընթացն էլ նրան հնարավորություն է ընձեռում դառնալու «մենք»-ի անդամը:

Թվում է նույնիսկ, որ Իսահակյանը Աբուի կերպարի միջոցով քննարկում է Զ. Ֆրոյդի տեսությունը և, նրան չհակադրվելով հանդերձ, որոշա-

կի երկխոսություն վարում նրա հետ՝ նպատակ ունենալով ապացուցելու, որ «*էս*»-ի ինքնահաստատման և ինքնագործունեության բնագավառը ենթադրում է բազմաչափ ընդգրկում՝ և՛ հոգևոր, և՛ մշակութային, և՛ սոցիալ-քաղաքական, և՛ կենսաբանական: Այս առումով կարելի է ելակետ ընդունել ռուս մեծ գրականագետ Մ. Բախտինի նկատառումները. «Կատարյալ մարդու ոչ մի արարք, ոչ մի կոնկրետ մտահղացման գոյակցություն (գաղափարական, գեղարվեստական կերպար, նույնիսկ երազի բովանդակությունը) անհնար է բացատրել և հասկանալ՝ առանց սոցիալ-տնտեսական պայմանների ներգրավման»[5]:

Ըստ էության՝ Ավ. Իսահակյանի ստեղծագործական առաջին շրջանում Աբուի կերպարով հեղինակը հասնում է ինքնադրսևորման մի ուրույն և նոր մակարդակի. Աբուն մեծ է, որովհետև նա գնում է դեպի անէություն՝ առաջնորդվելով «ունայնություն ունայնությանց» սկզբունքով. «Եվ ոսկեփրփուր ծիրանին ուսին Աբու Մահարին, մեծ բանաստեղծը, թռչում էր անդուլ՝ հաղթական ու վեհ, դեպի արևը, անմահ արևը...» (II, 76): Այս պոեմից հետո Իսահակյանի ստեղծագործություններում հոգեբանական, սոցիալական և կենսաբանական առումներով անաղարտ տարբերակումների այլևս չենք հանդիպում:

Ստեղծագործական երկրորդ շրջանում հայրենիքից հեռու՝ Եվրոպայում, գրողի վաստակում արդեն ներկա է դիմակավոր «*էս*»-ը: Հեղինակը «Հիշատակարանի» 1915-1921 թթ. գրառումներում բացառիկ խորաթափանցությամբ է մեկնաբանում քաղաքականի դիվանագիտական աշխարհը, նրա դիմակավոր էությունը: Ի մի բերելով հայ կյանքի քաղաքական սխալները՝ նա գտնում է, որ հայերը իրենց արդարացի պայքարում միամտաբար հավատացին եվրոպացիների «մարդասիրությանը», իբր նրանք աջակցելու են իրենց արդարացի պայքարում: Քաղաքական այս դյուրահավատությունն էլ պատճառ դարձավ 1915 թ. ապրիլի 24-ից ծայր առած արյունոտ անցքերին, և հայ ողբերգությունը Արևմտյան Հայաստանից տեղափոխվեց Արևելյան Հայաստան: Այս առումով ուշագրավ է հեղինակի եզրակացությունը. «Ո՞վ է քո բարեկամը, ո՞վ է քո թշնամիդ - երկուսն էլ միևնույնն են՝ տարբեր դիմակներով»[6]: Ասել կուզի՝ գրողի վաստակում տարածական բազմաչափության մեջ «*էս*»-ը ինքնամաքրումից հետո շրջվում է դեպի իրականության ընկալման խաղային սյուժեի բացահայտում՝ որոշելու իր տեղն ու դերը խաղում (թատրոնում)՝ պատրաստ տարաբնույթ դերակատարումների՝ կարևորելով իր «*էս*»-ի անվտանգ կեցության հնարավորությունը: Գիտակցելով իրական կյանքում դիմակափոխման անհրաժեշտությունը՝ «*էս*»-ը փորձում է դիմափոխվելով ներդաշնակվել միջավայրին: Այսպես, 1936 թ. Խորհրդային Հայաստանում հաստատվելուց հետո, համոզված, որ ինքը ոչնչով չի կարող կասեցնել կամ խափանել պետական ամենաբարձր մակարդակով նախաձեռնվող արյունոտ ոճիրները, Իսահակյանը ներկայանում է երկատված տեսքով, հաղորդակցվում տարբեր «լեզուներով», «ձայներով»,

---

[5] **Бахтин М. М.,** *Под маской. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка, статьи, М., 2000, с. 104.*

[6] **Իսահակյան Ավ.,** Հիշատակարան, Ե., 1977, էջ 320:

«տեքստերով» ու «սցենարներով», շփման մեջ մտնելով այլևայլ անձանց հետ՝ ճոճանակվում իր արժեքային կողմնորոշումներում՝ երբեմն էլ նշանակալից չափով (մտաբերենք Ի. Ստալինի ծննդյան 70-ամյակին նվիրված բանաստեղծությունը): Դիմակների օգնությամբ գրողը փորձում էր ստուգել նաև «*Ես*»-ի խոսքային հակազդեցությունը ոչ միայն տարածական առումով՝ շրջապատի, հարևանների, այլև խոսքի նկատմամբ, և գրչի մեծ վարպետը քննության նյութ է դարձնում այն փաստը, թե ինչ կերպափոխություն է ստանում իրականությունը, երբ բառը, խոսքը, ասելիքը սխալ են ընկալվում: 1915 թ. ենթագիտակցական մակարդակով իրենց սպառնացող վտանգը արևմտահայ մտավորականությունը, պետական պաշտոնյա անձինք (սակավ բացառությամբ) չզգացին, գիտակցական մակարդակում թատերականացված խոսքը չհասկացան: «*Ես*»-ը իրատեսության մակարդակում զարգացած չէր, և հայ մտավորականներն ու ազգային-ազատագրական գործիչները չկարողացան ապահովել ժողովրդի և երկրի անվտանգությունը. «Թալեաթ փաշա երաշխիք տուած էր Զօհրապի և ըսած. «Որքան ատեն որ ես ներքին գործոց նախարար եմ և դուն ալ իմ եղբայրս...»[7], այլ դեպքում Զոհրապն ինքն էր հանգստացնում շրջապատին, ասելով, որ Թալեաթ փաշայի հետ ծունկ ծունկի պոկեր է խաղում[8]: Սա առկա էր երևի թե նաև այն պատճառով, որ արևմտահայ գեղարվեստական մտքի ոգեղենությունը տարված էր ֆրանսիական սիմվոլիզմով, մինչդեռ գերմանացիները ռեալ իրականությունը առավել սթափ ու ճիշտ էին ընկալում, գիտակցում:

Իսահակյանի վերաբերմունքը սահմանադրական Թուրքիայի հանդեպ այլ էր. նա 1911 թ. հուլիսի 14-ին, որպես քաղաքական վտարանդի, Ղարսի վրայով անցնում է Թուրքիա և շուրջ երկու տարի ապրում մայրաքաղաքում՝ Կոստանդնուպոլսում, որտեղ խմորվում էր արևմտահայության քաղաքական, գեղարվեստական կյանքը: Հրատարակում է «Աբու – Լալա Մահարի» պոեմը (ամբողջական տեքստը), գրում «Ողբում եմ» բանաստեղծությունը՝ Մ. Խորենացու հայտնի «Ողբ»-ի ոճական տրամադրությամբ, իր ժողովրդի վաղվա օրվա համար ապրած տագնապով ու սարսափով՝ ասես գուշակելով նրա ապագայի մռայլ ճակատագիրը: Այս առումով ուշագրավ է գրականագետ Լ. Հախվերդյանի դիտարկումը. «Պոլսում... գրած ոչ բանաստեղծություններում, ոչ էլ արձակ էջերում ու հրապարակախոսական հոդվածներում Իսահակյանը չունի ոչ մի ակնարկ, որ մատներ որևէ հույս և սպասելիք՝ երկրում տիրող նոր իրադրությունից»[9]:

1915 թ. հայ ժողովուրդը խաբվեց Եվրոպայի կեղծ ու սուտ խոստումներից և չկարողացավ նրա դիվանագիտորեն ասածը ճիշտ հասկանալ: Իսկ դիմակն անհրաժեշտ էր նրան նաև այդ նկատառումներով: Հարկ էր տիրապետել խոսքի հարմարունակությանը, որը հնարավորություն է տալիս ենթատեքստեր տեսնելու դրանցում: Խոսքային հակազդեցությունը ծայրաստիճան բարդ և բազմաստիճան երևույթ է՝ կազմված հետևյալ բաղադրատարրերից. ա) ֆիզիկական երևույթից՝ արտասանված բառերի

[7] Մարմարա, Իսթամպուլ, 29.XI.1967:
[8] Գրիգոր Զոհրապը ժամանակակիցների յուշերում, Ե., 2006:
[9] **Հախվերդյան Լ.,** Վարպետը, Ե., 1990, էջ 89:

հնչողություն, բ) նյարդային համակարգում, արտասանության և ընկալման օրգաններում բնախոսական, կազմախոսական գործընթացները, գ) երևույթների և գործընթացների հատուկ խումբը, որը համապատասխանում է բառի «իմաստին» և դիմացինի կամ այլոց կողմից այդ «իմաստի»հասկացմանը: Սա արդեն զուտ բնախոսական մեկնություն չէ, քանի որ նրան վերաբերող երևույթները դուրս են մնում առանձին բնախոսական օրգանների սահմաններից՝ ենթադրելով դրանց մի քանիսի միասնական փոխազդեցությունը: Բանավոր հաղորդակցման այս երրորդ բաղադրիչը նաև սոցիոլոգիական բնույթ ունի և մարդկանց երկարատև շփումներով, հասարակագիտական գործընթացներով պայմանավորված՝ ենթադրում է որոշակի աղերսներ տեսողական, մոտորային և լսողական փոխազդեցությունների միջև: Այս խումբը ևս միանգամայն օբյեկտիվ է. չէ՞ որ այն բոլոր միջոցներն ու ձևերը, հակազդեցությունները, որոնք ծառայում են բանավոր շփումների կազմավորմանը, սկզբունքորեն հասկանալի են: Բանավոր հակազդեցության բարդ սարքը աշխատում է նաև այն ժամանակ, երբ փորձարկվողը բարձրաձայն ոչինչ չի հաղորդում իր ապրումների մասին. նա դրանք «իր մեջ» է զգում. չէ՞ որ եթե դա գիտակցի, ապա իր ներսում տեղի կունենա «գաղտնի», «փակ» գործունեություն, քանի որ մենք և՛ մտածում, և՛ զգում, և՛ ցանկություններ ենք արտահայտում բառերի միջոցով և առանց ներքին խոսքի չենք կարող ինչ-որ բան գիտակցել, և այդ ամենը, ինչպես և արտաքին խոսքը, նույնպես նյութական է: Այս սկզբունքներից ելնելով էլ Իսահակյանի ստեղծագործության մեջ «*Հա*»-ի գործունեությունը կանոնակարգված գոյաբանական ամբողջություն է: Գրողը, գիտակցելով, որ բառային հակազդեցությունը շատ մեծ տեղ և դեր ունի մարդու վարքում, քանի որ ներքին խոսքը ուղեկցում է յուրաքանչյուր գիտակցական արարքին և չի ենթարկվում ուսումնասիրության զուտ բնախոսական մեթոդներին, այն դիտարկում է որպես մարդու կազմախոսության առանձնահատուկ սոցիալական արտահայտություն: Վերոբերյալը ակնհայտ երևում է Աբու Մահարու «*Հա*»-ի ներքին և արտաքին դրսևորման համար կատարած գործողությունների մեկնաբանություններից:

Նշվածի մասին բավական հետաքրքիր վերաբերմունք ունի գրականագետ Մ. Բախտինը: Անդրադառնալով խոսքային հակազդեցությանը՝ նա քննարկում է հետևյալ բաղադրիչները. ա) արտասանված բառերը՝ որպես ֆիզիկական երևույթ, բ) նյարդային համակարգի կազմախոսական գործընթացները արտասանական և լսողական օրգաններում, գ) երևույթները և գործընթացները «համապատասխանում» են բառին և նրա «հասկացությանը»[10]:

Խոսքային հակազդեցության «ներքին խոսքի» հիմքում բարդ գործառույթը հիմնականում սկիզբ է առնում այն ժամանակ, երբ խոսքի գոյաբանական իմաստը, չբացարձակեցնելով սեփական ապրումները, ինքն իր մեջ զգում է ասվածի բազմաշերտությունը: Առանց «*Հա*»-ի ներքին երկխոսության՝ սթափ, իրական հայացքով գնահատվող վիճակը անհնար է գիտակցել, բայց և միաժամանակ, հասկանալով հանդերձ ներքին խոսքի

[10] **Бахтин М. М.,** նշվ. աշխ., էջ 109:

թաքնահարույց իմաստը, «*Էս*»-ը պարտավոր է հավասարազոր խոսք ստեղծել, որ կարողանա ներքին և արտաքին միջավայրում ծնված, բայց և միմյանց հետ փոխկապված խոսքը գործածել իր «*Էս*»-ի գոյաբանական, բնականոն զարգացման համար: Ներքին խոսքի հոգեբանական փորձարարության կազմը անխուսափելիորեն երկակի է դառնում, որպիսիք են. ա) նրա մի մասը, հատկապես ներքին, ֆիզիկական իրադրությունը, որի ընթացքում սկզբնավորվում են ուսումնասիրվողի ապրումները (իրադրությունը, գրգռիչը, արտաքին՝ մարմնական գրգռվածության նյութական արտահայտությունը), և ուսումնասիրվողը գտնվում է փորձարկողի արտաքին դաշտում: Փորձի այս ողջ մասը ենթարկվում է ճշգրիտ բնախոսական հավաստման, վերլուծության, որն էլ Ավ. Իսահակյանի ստեղծագործություններում հնարավորություն է տալիս գոյաբանությանն ուղղված գործողությունների, երբ նա փորձում է զուգամիտել «*Էս*»-ի ազգային և կենսաբանական եզրերը. բ) փորձի երկրորդ մասը՝ հոգեկան նրբին ապրումները, որոնք չեն ներառվում փորձարկողի արտաքին փորձում, սկզբունքորեն դուրս են մնում այդ արտաքին փորձի սահմաններից: Նշված մասն է միայն երևում փորձարկվողի արտաքին հետազոտություններում, և հենց դրան էլ հաղորդակցվում է փորձարկվողը: Գործունեությունը որպես փորձ դիտարկող Իսահակյան մասնագետը այս արտաքին փաստերն է անմիջականորեն ներկայացնում՝ դրանք առնչելով օբյեկտիվ փորձի տվյալներին (Աբու-Լալա Մահարի): Հասկանալի է, որ այդ ողջ ծանրության կենտրոնը ընկած է երկրորդ՝ սուբյեկտիվ մասի վրա, այսինքն՝ դրանք գործողություն կատարողի ներքին ապրումներին են առնչվում. դա է փորձարկողի նպատակը: Այդ ներքին ապրումներն էլ հոգեբանության ուսումնասիրության առարկան են:

Ֆրոյդը և իր կողմնակիցները, հոգեբանության առաջին և միակ փորձը կատարելով, իրենց ուսումնասիրությունները համարում էին ճշմարիտ և օբյեկտիվ: Իսկ օբյեկտիվ հոգեբանությունը, երբ առնչվում է բարդ և հրատապ հարցերի, որոնք առաջադրում է ժամանակի հոգեվերլուծությունը, պարզորոշ ի հայտ է գալիս Ֆրոյդի տեսության՝ մարդկային գործունեության հանդեպ ի հայտ բերած բնախոսական մոտեցումներում, և հոգեբանության մեջ միանգամայն անհրաժեշտ է դառնում համեմատության մեջ գործողությամբ կուտակված, փոր-ձով բացահայտված տեսակետների օգտագործումը: Այս ամենով էլ ֆրոյդյան տեսության նկատմամբ հանդես բերած քննադատական վերլուծությունը մոտեցնում է մարդու պահվածքում խոսքային հակազդեցություններին՝ անհատի հոգեբանության այդ ամենակարևոր և ամենաբարդ հարցին: Մարդու գործունեության և բառօգտագործման ընթացքում տեղի են ունենում բավականաչափ բարդ բախումներ արտաքին և ներքին խոսքի միջև և ներքին խոսքի տարբեր շերտերում: Ֆրոյդի լեզվով այս ողջ գործընթացը ներկայանում է իբրև ընդհարումներ՝ գիտակցականի և ենթագիտակցականի միջև: Համաձայն Ֆրոյդի՝ հոգեկան յուրաքանչյուր գործողություն պետք է ուսումնասիրել և քննել որպես գիտակցականի, անգիտակցականի և նախագիտակցականի մակարդակով գիտակցված փոխհարաբերություններ, որոնք «*Էս*»-ին հնարավորություն են ընձեռում բացահայտելու մի նոր աշխարհ՝ որպես գործողության միջոցով գոյաբանական խնդիրներ

լուծող համակարգված ամբողջություն: «*Ես*»-ը, գերիշխելով մասնավոր հիմնախնդիրների վրա, ստեղծում է իդեալ «*ես*»-ի մի նախատիպ (*ich-ideal*)՝ իբրև երեքի միասնություն: Այս եռամիասնությունը ժամանակի և տարածության մեջ ձևավորում է իդեալ «*ես*», որն ունի կյանքում իր նպատակները: «*Ես*»ը համակարգված ամբողջություն է առաջին հերթին իր ոգեղենության մեջ, որի շնորհիվ էլ նա կարողանում է նպատակամետ դուրս մղել, չեզոքացնել (սակայն չանտեսել) այն ավերչասեր էներգիան, որն իր գլխին է կախված դամոկլյան սրի նման: Եթե «*ես*»-ում իշխում են բանականությունը, խոհականությունն ու շրջահայեցողությունը, ապա «նրանք»-ի միջոցով ներկայանում է իշխելու բավականության սկզբունքը: Ես և նրանք. «*ես*»-ը իրականության կրողն է, «նրանք»-ը՝ ենթագիտակցականի: «Նրանցից» իրեն զատած, առանձնացրած բանական «*ես*»-ը գիտակցորեն գնում է դեպի «նրանք»՝ նրանց հպատակեցնելու, նրանց վրա գերիշխանություն հաստատելու:

Ֆրոյդը մեծ էր այնքանով, որ առաջադրեց հարցը՝ նյութեր հավաքե-լով գիտակցական, ենթագիտակցական և նախագիտակցական հարցերի քննության վերաբերյալ: Աշխարհահռչակ հոգեբանը այս երևույթների շղթայում նկատի չուներ սոցիալական գործոնը: Ֆրոյդը փորձում էր դրանք առնչել միայն անհատին և նրա հոգեբանության սահմաններին, իսկ սոցիալական գործընթացները փորձում էր բացատրել անհատական հոգեբանական տեսանկյունից:

Հետևելով Ֆրոյդին՝ Իսահակյանը մարդկային հոգեբանությունը տարաբաժանում է երեք մասի՝ գիտակցականի, ենթագիտակցականի և նախագիտակցականի: Նշված երեք համակարգերն էլ գտնվում են փոխհարաբերությունների մեջ, իսկ առաջինն ու երկրորդը նույնիսկ լար- ված պայքար են մղում միմյանց դեմ՝ գտնվելով հարաբերական անկախության մեջ:

Իսահակյանի ստեղծագործական երկրորդ և երրորդ շրջանների գրական վաստակի ուսումնասիրությունը հիմք է տալիս եզրահանգելու, որ հեղինակին զբաղեցրել են «*ես*»-ի ոչ միայն ներքին և արտաքին խոսքի ներդաշնակման հնարավորությունները, այլև նրա՝ դիմակավոր և երկատված խոսքը ընկալելու, որպես մարտահրավեր ընդունելու կարողությունը: Նշված առումով ուշագրավ են հեղինակի հայրենասիրական թեմային նվիրված և արևելյան մոտիվներով գրված ստեղծագործությունները: Հանրագումարելով Աբուի «*ես*»-ը՝ որպես գոյաբանական համակարգված ամբողջություն՝ Իսահակյանը 1923 թ. անդրադառնում է «Սաադիի վերջին գարունը» արձակին, որտեղ գրողին զբաղեցնում է իդեալական «*ես*»-ի քննության հարցը: Կարևորելով արևելյան «*ես*»-ի գոյաբանական առանձնահատկությունները՝ նա Սաադու «*ես*»-ը դիտարկում է որպես իդեալական «*ես*», որն իր ներդաշնակ գործունեությամբ համադրում է «*ես*»-ի գործունեությունը կենսաբանական, մշակութային, դավանաբանական ամբողջության մեջ: Արևելյան արժեքաբանությամբ դաստիարակված «*ես*»-ը իր ինքնահաստատման և ինքնադրսևորման

գործընթացում կամա-ակամա երկխոսություն է վարում այլ *«էս»*-երի հետ, և այդ երկխոսությունն էլ հնարավորություն է տալիս դառնալու «մենք»-ի անդամը: Այս առումով ուշագրավ է Սաադու հետևյալ մենախոսությունը. «-Ավա՜ղ, անցավ հարյուր տարիս մի գիշերվա երազի պես, թռավ թեթև մի վայրկյանի մեջ, որովհետև դուք միշտ ուղեկցում էիք ինձ, ո՜վ հեքիաթ, ո՜վ բլբուլներ ու վարդեր...» (III, 73-74): Սաադու *«էս»*-ը այստեղ ներկայանում է նույնացման սկզբունքով: Նա կարողանում է սինթեզել իր *«էս»*-ի փոխհարաբերությունները բնության և մարդկանց, հատկապես հակառակ սեռի ներկայացուցիչների հետ: Արեվելյան շքեղաշուք բնության հենքի վրա էլ Արևելքի հանճարեղ քնարերգուի՝ Սաադու *«էս»*-ը ներկայանում է տարածության և ժամանակի մեջ կայացման բազմաչափությամբ և ենթարկվելով փորձությունների՝ հանգըրվան գտնում հակառակ սեռի *«էս»*-ի գրկում: Մարդ ու մեծ աշխարհ փոխհարաբերությունները ստիպում են մարդուն ճանաչելու աշխարհը, բնությունը, որի մի մասնիկն է նաև ինքը՝ մարդ էակը, և ապրելու բնության նույն օրենքներով. «Ո՞վ ստիպեց մարդուն, որ անհայտից բխե ձև և հոգի առած՝ մտածելու և տառապելու համար, զգալու հուրը մեզ այրող ըղձանքի և չփափագի երբե՛ք մեռնելու» (III, 71): Եթե *«էս»*-ը իրատես չվերաբերվի և՛ իրեն, և՛ աշխարհին, իրեն հավերժի մասնիկը չհամարի, չճշտի իր տեղը կյանքում, ապա նա չի կարող կայանալ որպես *«էս»*: *«Էս»*-ի գոյաբանական առանձնահատկությունների մեկնաբանության ուսումնասիրման առումով Սաադու կերպարը ուշագրավ է այն իմաստով, որ Իսահակյանը նրան դիտարկում է արևելյան իմաստասիրական արժեքավորմամբ, համաձայն որի՝ ժամանակը և տարածությունը գոյություն ունեն մարդուց անկախ, և մարդը՝ որպես *«էս»*, բնության հյուլե, հարահոս փոփոխվող մասնիկ է. «Աշխարհը գլխիվայր հոսում է, քայքայվում է ու ձևալուծվում, և ի՞նչն է, որ նորից կերտում է ու կաղապարում այս հոյակապ աշխարհը և մեր հոգու շուրջը փռում այս հրաշքն ու հեքիաթը» (III, 74): Սաադու կերպարի քննությամբ Իսահակյանը փորձում է *«էս»*-ի, *«մենք»*-ի հետ ինքնահաստատման, *«նա»*-ն *«նրանք»*-ի հետ ներդաշնակման, նույնացման երազանքը մեկնաբանել գոյաբանության առանձնահատկությունների բացահայտման, ճանաչողության, իմացության ճանապարհով: Ուշագրավ է, որ *«էս»*-ը արևելյան քաղաքակրթության մեջ ընդհանրապես միջնորդ օղակներ չի ներառում. կան մարդ-մարդ, մարդ-հասարակություն, մարդ-բնություն հարաբերությունները: Եթե Իսահակյանի արևելյան *«էս»*-ը բարու և չարի, լավի և վատի, արարման և ավերչության ներդաշնակության մեջ է, ապա ի տարբերություն նրա՝ արևմտյան *«էս»*-ը տեխնիկական գործիքների պատնեշով է միջնորդավորված. իր արժեքաբանությամբ, ինքնահաստատմամբ օտարվում է բնությունից, մարդուց և հասարակությունից:

Չնայած ժամանակի և տարածության տարաբնույթ ընկալումներին, թվում է՝ *«էս»*-ը «Սաադիի վերջին գարունը» ստեղծագործության մեջ ունի իր ինքնահաստատման հավաքական արժեքաբանությունը: Այս-

պես՝ «ի՞նչ է սերը» հարցը և՛ արևմտյան, և՛ արևելյան քաղաքակրթությունների ակունքներում ձևավորված *«էս»*-ը «մենք»-ի հետ նույնականանալու իր գործընթացով բազմաչափ է՝ առ Աստված, բնության, հարազատների, հակառակ սեռի ներկայացուցիչների հանդեպ: Աստծո կողմից *«էս»*-ին տրված ժամանակի մեջ ինքնահաստատվելու և իր *«էս»*-ը ապագային փոխանցելու համար անհրաժեշտ է ոչ միայն իրատեսություն, այլև սիրո մի այնպիսի որակ, որին սերունդները վերաբերվեն խորին ակնածանքով, քանի որ այդ զգացումը ներառում է կատարած գործունեության հանդեպ ակնածանք, հանդուրժողականություն, հոգատարություն, դիմացինի հանդեպ հարգանք. «Աշխարհը լի է հնչուն դաշնակություններով: Աշխարհը թրթռում է անվախճան և սիրավառ արբեցումով,- հիշեց Սաադին իր հին խոսքերը» (III, 73):

«Էս»-ի ինքնաձևավորման գոյաբանական առանձնահատկությունների գործում Իսահակյանը մեծ տեղ ու դեր է վերապահում տենչանքի հոգեբանությանը: Վերջինս իր մեջ ներառում է հետևյալ տարբերակները. տենչանք՝ հանուն էրոսի, սերնդաշարունակության, և երկրորդ՝ արդեն ձևավորված *«էս»*-ի տենչանքը հանուն անհատի տեսակի պահպանման՝ ինքնահաստատման տենչանք: Վերջին դեպքում *«էս»*-ը անխուսափելի մահն ընդունում է որպես անհրաժեշտություն՝ գիտակցելով, որ ինքը հասել է անմահության: Եթե առաջին պարագայում *«էս»*-ի տենչանքը ինքնապաշտպանության բնազդը մղում է դեպի կենսաբանական սկիզբ՝ ապահովելով սերնդատվությունը, և նա ինքնահաստատվում է կենսաբանորեն՝ իրենից հեռու վանելով մահը, ապա երկրորդ դեպքում *«էս»*-ը ինքնահաստատվում է՝ իր տեսակի ոգեղեն գոյության պահպանման նպատակով: Սա իդեալական *«էս»*-ն է, որին բնորոշ է կյանքի հանդեպ տենչանքը, վախը և ակնածանքը մահվան հանդեպ: *«Էս»*-ի իդեալականությունը ի հայտ է գալիս այն դեպքում, երբ նա իր *«էս»*-ի ճանաչողությամբ հանդուրժող կամ այլախոհ է դառնում այլ *«էս»*-երի հանդեպ:

«Էս»-ի, «մենք»-ի, «նրանք»-ի ներքին հոգեհարազատության լծակը հանդուրժողականությունն է. հարյուր գարուններ ապրած և իմաստացած բանաստեղծը հասկանում է, որ իրական կյանքն է թողնում, և ներողամիտ ու հանդուրժող է Նազիաթի քնքշանքների, նրա երիտասարդության հանդեպ, քանի որ վերջինս գիտակցում է Սաադու *«էս»*-ի մեծությունը և ցանկանում փարատել նրա տխրությունը. «-Ես սիրում եմ քո տխրությունը, ո՛վ Սաադի, իմաստուն է քո թախիծը...» (III, 75): Իդեալական *«էս»*-ի համար ժամանակը և տարածությունը դառնում են միասնություն, և նա իր կենսաբանական, սոցիալ-հոգեբանական եռամիասնության բազմաչափությամբ է ներկայանում՝ «նա»-ն «մենք»-ի հետ իր գործընթացներում պահպանելով իր *«էս»*-ը: Իդեալական *«էս»*-ի վիճակ է փաստում հետևյալ դրվագը. «Եվ ապա Սաադին հոգու խորին հատակից նայեց մեկ՝ իր շուրջը բռնկված հեքիաթ-աշխարհին, մեկ՝ իր առջևը՝ լուսաժպտուն հրաշք-աղջկան…

- Քո շուշան մատներով գրի՛ր «Գյուլստան»-իս հետին էջի վրա իմ այս վերջին խոսքերը. «Ծնվում ենք ակամա, ապրում ենք զարմացած, մեռնում ենք կարոտով» (III, 76): Սաադու «Գյուլստանը» չի ավարտվում այսպես. սա իսահակյանական վերջաբանն է՝ աշխարհին, կյանքին, մարդուն, սիրուն հրաժեշտ տվող իդեալական «*Էս*»-ի վերջին խոհերն ու խորհրդածությունները: Իր մտորումներով, կուտակած կենսափորձով, աշխարհաճանաչողությամբ, ոգեղեն սկզբով Սաադին հավերժի ճամփորդ է: Արևելքի յոթ իմաստուններից մեկը ուսուցիչ է ներկա և ապագա դարերի տարբեր ժողովուրդների գրողների և ստեղծագործողների համար: Ըստ էության՝ Սաադու կերպարով ամբողջանում են Իսահակյանի պատկերացումները «*Էս*»-ի գոյաբանական առանձնահատկությունների մասին:

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ “ЭГО” В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АВ. ИСААКЯНА

ЗАКАРЯН М. Г.

Резюме

Ав. Исаакян одним из первых в армянской действительности исследовал онтологию “эго” во временной и пространственной многомерности. Эта проблема была разработана известным психоаналитиком З. Фрейдом, ратующим за гармонию субъекта и объекта. Вслед за З. Фрейдом Ав. Исаакян выделяет три уровня человеческой психики – сознательный, предсознательный и подсознательный.