



Սեյրան Ջաբարյան

ՀԱՅԿԱՅԻՆ
ԻՆՏԵՐՆԱԿԱՆ
ԿՐԻՄԱԿԱՆՑԻՍՏ



ՀԳ



ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ՉԱՔԱՐՅԱՆ

**ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՀԻՄՆԱՀԱՐՅԵՐ**

ԵՐԵՎԱՆ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

2020

ՀՏԴ 94(479.25)

ԳՄԴ 63.3(5Հ)

Ձ 431

*Գիրքը հրատարակության է երաշխավորել
ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության
ֆակուլտետի գիտական խորհուրդը*

Խմբագիր՝

փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆ.

Ա. Հ. Սարգսյան

Գրախոսներ՝

փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ

Ա. Ս. Բաղդասարյան

փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ

Ս. Ս. Պետրոսյան

փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ

Ա. Ա. Սարգսյան

Չաքարյան Ս. Ա.

Ձ 431 Հայոց ինքնության հիմնահարցեր /Ս. Ա. Չաքարյան, Եր.,
ԵՊՀ հրատ., 2020, 326 էջ:

Մենագրությունը նվիրված է հայոց ինքնության պատմական հարա-
ցույցների կառուցարկման առանձին դրվագների, ազգային ինքնության
էպիկական դրսևորումների, պատմական իրադարձություններում հայոց
մտակեցվածքի ու վարքաձևերի յուրահատկությունների, ազգային արժեք-
ների հանդեպ վերաբերմունքի ձևերի, հայոց ինքնության վերաբերյալ
առանձին մտածողների հայացքների ու նրանց առաջադրած նախագծերի
վերլուծությանը:

Նախատեսված է հայոց պատմությամբ, մշակույթով ու ինքնության
հարցերով հետաքրքրվողների համար:

ՀՏԴ 94(479.25)

ԳՄԴ 63.3(5Հ)

ISBN 978-5-8084-2452-4

© ԵՊՀ հրատ., 2020

© Չաքարյան Ս. Ա., 2020

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ.....	5
ԳԼՈՒԽ I. ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՔՐԻՍՏՈՆՇԱԿԱՆ ՀԱՐԱՑՈՒՅՑԻ ԿԱՌՈՒՑԱՐԿՄԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ.....	9
1.1 Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը (ձևավորման և կայացման փուլ)	9
2. Հեթանոսականի և քրիստոնեականի հարաբերակցության հարցը հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցում (Ազաթանգեղոս).....	29
1.3 Պատմական անցյալի իմաստավորումը V-VI դարերի հայ պատմագրության մեջ	40
1.4 Հովհան Օձնեցու գործունեության գնահատումը ազգային ինքնության համատեքստում.....	55
1.5 Ազգային ինքնության պահպանման հարցերը կրոնադավանաբանական պայքարի համատեքստում (XIV դար) ..	78
1.6 Գրիգոր Տաթևացին և Ղազար Ջահկեցին ազգի բնութագրման հարցի մասին	103
ԳԼՈՒԽ II. ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷՊՈՍՈՒՄ.....	124
2.1 Հայկական էպոսի հերոսների վարքագիծը ազգային ինքնության համատեքստում.....	124
2.2 «Մենք»-ի և «նրանք»-ի կերպարները հայկական էպոսում	142
2.3 Հերոսի և ժողովրդի փոխհարաբերության էպիկական ու պատմական ձևերը հայոց ինքնության մեջ	161
ԳԼՈՒԽ III. «ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆ ԿԱՄՍԱՀ» ԵՐԿԸՆՏՐԱՆՔԸ ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ	176
3.1 Խաղա՞ղ, թե՞ զինված ճանապարհով	176
3.2 «Ազատություն կամ մահ» երկրնտրանքը և իռացիոնալ հաղթանակի սրբացումը.....	183

3.3 Անհաշվեցկատ ազատատենչության գինը. «Չգտելով ազատության, նա դարձավ առավել ստրուկ, քան երբևիցե»	198
3.4 «Հայ ժողովուրդը գեները վար կը դնի՝ կան՝ յաղթութիւնը բոլորովին տարած, կան՝ անշնչացած...»	204
ԳԼՈՒԽ IV. ՄՏՈՐՈՒՄՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ....	215
4.1 Հայոց առաքելության մի դիցույթի մասին.....	215
4.2 Հայոց ինքնությունը անհատակենտրոն և կոլեկտիվակենտրոն մշակույթների աղավաղված ձևերի համաձիթում	234
4.3 Հայոց ինքնության ցեղակրոն նախագիծը (Գարեգին Նժդեհ)	248
4.4 Հայոց ինքնության և ազգային կեցության պարադոքսների մասին (Մ. Վարանդյան)	266
4.5 Ազգային ինքնության երկու նախագիծ և հայի երկու դիմանկար	291
4.6 Հայոց անմիաբանության միֆը և «ազգահավաքման» մի փորձի ձախողումը.....	306
ՎԵՐՋԱԲԱՆ	325

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ
(«Գանձարկղի ոսկե բանալին»)

«Վաղո՛ւց, վաղո՛ւց մտորում է իմ մեջ մի անհուն ցանկություն: Վաղո՛ւց ելք է փնտրում կուտակված մի կարոտ: ...Քայց ո՞վ է, կամ ի՞նչ է նա – ահա ամենաէականը: Գուցե մեծ լինի զարմանքդ, սիրելի ընթերցող, եթե ասեմ, որ ե՛ս էլ չգիտեմ: Գիտեմ, որ նա – կա, եղել է և հին է, որպես իմ արյունն է – հին: Կա, - զգում եմ, շոշափում եմ սրտով, տեսնում եմ, - բայց հենց որ ուզում եմ բռնեմ, տեսնեմ մարմնավոր, կանգնեցնեմ հաստատ, - կորչում է, դառնում է աներևույթ, ցնդում է, որպես ծուխ, կամ ցնորք: ...Ինչքա՛ն, ինչքա՛ն անգամ հարցրել եմ ես ինձ, թե ի՞նչ է, վերջապես – Նաիրին: Գուցե քեզ տարօրինակ թվա մյս հարցը, թե ո՞վ ենք մենք, վերջապես – նաիրցիներս: Ի՞նչ ենք մենք և ո՞ւր ենք գնում: Ի՞նչ ենք եղել երեկ և ինչ պիտի լինենք վաղը»¹:

Հայոց ինքնության մասին մտորելիս ականա մտաբերում եմ Հովհաննես Թումանյանի հանրահայտ խոսքերը. «Անցյալները խոսեցինք էն մասին, թե մեր հարևան ժողովուրդները մեզ չեն ճանաչում, մենք էլ նրանց ու հաճախ ընկնում ենք ցավալի թյուրիմացությունների մեջ: Բայց կա ցավի ավելի մեծը, ավելի ամոթալի մի դրություն: Մենք մեզ էլ չենք ճանաչում: Երկիր ունենք՝ չենք ճանաչում, պատմություն ունենք՝ չենք ճանաչում, ժողովուրդ ունենք՝ չենք ճանաչում, գրականություն ունենք՝ չենք ճանաչում, լեզու ունենք՝ չենք իմանում...»²: Այս խոսքերն ասելուց շուրջ հարյուր տարի անց ես կդժվարանայի պնդել, չնայած հայագիտության ու հայաճանաչության բնագավառում անուրանալի ձեռքբերումների, թե ունենք երկիր, ժողովուրդ, պատմություն, մշակույթ, գրականություն և այլն, որոնք

¹ **Չարենց Ե.**, Երկիր Նաիրի, Երկերի ժողովածու 4 հատորով, հ. 4, Եր., 1987, էջ 8-10:
² **Թումանյան Հ.**, ԵԼԺ, հ. 6, Եր., 1994, էջ 174-175: Այս և նման երևույթի մասին գրել են հայոց մեծերն սկսած Մովսես Խորենացուց: Օրինակ, Գ. Նժդեհը գրում է՝ «Յավ է, երբ օտար ազգերը չեն ճանաչում մեզ. ցավ է բյուրիցս, և վատություն, երբ օրվա հայությունն ինքը չի ճանաչում իրեն» (**Նժդեհ Գ.**, Երկեր, Երկու հատորով, հ. 1, Եր., 2002, էջ 280):

արդեն անհրաժեշտ ու բավարար չավիով ճանաչում ենք: ԽՆԴԻԻՐը ոչ միայն վերաբերում է ճանաչողության առարկայի անսպառելիությանը, այլև, նախ, ճանաչողության արդյունքների ու մեր կյանքի վրա թողած դրանց ազդեցությանը, երկրորդ, որ ինքնությունը մեկընդմիջ տրված իրողություն չէ, այն շարժման մեջ գտնվող և անընդհատ ստեղծվող, փոփոխվող ու նորոգվող մեծություն է: Ինքնությունը բազմաթիվ անհայտներով մի կառույց է՝ պարուրված խորհրդանշաններով, տարատեսակ իրապատումներով, տեսլականներով ու առասպելներով, որոնք ժամանակի ընթացքում ստանում են տարբեր բացատրություններ: Այս առումով միշտ էլ առաջանում է ինքնության (ինքնաճանաչողության) պատմական ձևերի իմաստավորման, ավանդվածի մեկնաբանության և ազգային ինքնության տարրերի արդիականացման անհրաժեշտություն: «Քո մեջ մի գանձարկղ կա, անբավ ու անհաշիվ հարստությամբ,- գրում է Գ. Նժդեհը,- բայց դու չես օգտվում նրանից, որովհետև քեզ պակասում է այդ արկղի ոսկե բանալին-ինքնաճանաչությունը»³:

Ինքնաճանաչությունը պարտադիր ենթադրում է երկխոսություն անցյալի հետ, որի ժամանակ անցյալը պետք է դառնա ներկայի մաս, ներկայի անցյալ, որովհետև ինքնության ցանկացած հարացույց անպատկերացնելի է առանց պատմական շերտի: Սակայն մեզանում կարծես թե **բացակայում է անցյալի հետ բովանդակային խոսույթը (դիսկուրսը)**. մեր անցյալը (նկատի ունեմ անցյալի պատմամշակութային ժառանգությունը) գերազանցապես պահվում է ազգային գրադարաններում ու մատենադարաններում, հիմնականում՝ այլոց ցուցադրելու համար, այսինքն՝ փաստացի մեծամասնության համար դառնում Չարենցի ասած՝ «անանցյալ անցյալ»: Անցյալը բացակայում է ներկայի մեջ: Մեզանում գերիշխում է ազգային արժեքների նկատմամբ զգացմունքային ու ձևական մոտեցումը: Իսկ արժեքները եթե միայն պահպանվում են մատենադարաններում ու թանգարաններում, ապա ոչ միայն կորցնում են իրենց գործառույթային նշանակությունը, այլև դրանց բացակայության հետևանքով

³ **Նժդեհ Գ.**, նշվ. աշխատ., էջ 69:

մարդկանց հոգեկանում ստեղծվում են դատարկ տարածություններ, որոնք լցվում են օտարածին ցածրաճաշակ թափոններով: Եթե բավարարվում ենք միայն այդ արժեքների ֆիզիկական գոյությունը փաստելով, ապա դրանք դադարում են արժեքներ լինելուց: Այլ խոսքով՝ արժեքներն ոչ միայն պետք է պահպանել, այլև դրանք յուրացնելով-ներքնայնացնելով՝ անընդհատ հարստացնել ու արդիականացնել: Վահան Տերյանի արտահայտությամբ՝ ազգ կազմելու և մնալու «ցանկություն ու կամք ունեցող ժողովուրդ **անդադար** պիտի ստեղծե այն արժեքները, որոնք նրա **ինքնության** առհավատչյալներ են»⁴: Քանի որ մեր անցյալը հիմնականում մեզ հետ չէ ու մեր մեջ չէ, այլ մեր կողքին՝ կողպեքներով փակված փակ լուսավոր տարածություններում, ուստի մեզ համար խնդիր է դառնում անցյալի հետ **երկ-խոսության կազմակերպումն** ու անցյալի հետ **համամտաձողության** ձևավորման փորձառության ձեռքբերումը: Գրա անհրաժեշտությունը պայմանավորված է ոչ միայն ներքին գործոններով, այլև արտաքին զանազան մարտահրավերներով: Գաղտնիք չէ, որ մեր տարածաշրջանի դրկից ազգերի ինքնության կառուցարկման քաղաքականության ու գաղափարախոսությունների մեջ գերիշխում է ազգային ինքնության մեկնաբանության պրիմորդիալիստական այն մոտեցումը, որի հիմքում ընկած է ազգայնականությունը, երբեմն դրա ծայրահեղ ձևերը՝ առավելապես խարսխված պատմամշակութային, կրոնական ու քաղաքական տարատեսակ միջերի, լուսանցքային պատմագրության հորինվածքների ու պատմական հիշողության խմբագրման փորձերի վրա: Այս համատեքստում խիստ կարևորվում են մեզանում ազգային ինքնության կառուցարկման քաղաքականության մեջ անցյալի ներգրավածության ձևերին, անցյալ-ներկա-ապագա ժամանակային եռամիասնության սպահովմանը, ինքնության շարունակակության մեխանիզմների կիրարկմանն առնչվող հարցերի տեսական իմաստավորումները:

Սույն մենագրության մեջ գետեղված նյութերը, որոնք հիմնականում հողվածների տեսքով հրատարակվել են գիտական հանդեսներ-

⁴ **Տերյան Վ.**, Երկեր, Բանաստեղծություններ, գրականագիտ. հողվածներ, նամակներ, Եր., 1989, էջ 346:

րում, առավելապես վերաբերում են հայոց ինքնության պատմական հարացույցների կառուցարկման առանձին դրվագների, ազգային ինքնության էպիկական դրսևորումների, պատմական իրադարձություններում հայոց մտակեցվածքի ու վարքաձևերի, հայոց ինքնության վերաբերյալ առանձին մտածողների հայացքների ու նրանց առաջադրած նախագծերի վերլուծությանը:

**ԳԼՈՒԽ 1. ԳՐՎԱԳՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՀԱՐԱՑՈՒՅՑԻ ԿԱՌՈՒՑԱՐԿՄԱՆ
ՊԼԱՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ**

**1.1 Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը
(ձևավորման և կայացման փուլ)**

**«Յայսմ հաւատոց զմեզ ոչ որ կարէ խախտել,
ո՛չ հրեշտակք և ո՛չ մարդիկ, ո՛չ սուր և ո՛չ հուր,
ո՛չ ամենայն զինչ և են դառն հարուածք»:**
Եղիշէ

Յուրաքանչյուր ազգի պատմություն կարելի է դիտել նաև որպես Մենք-պատկերացումների (Մենք-կոնցեպցիաների) ու ինքնության հարացույցների փոխակերպության պատմություն: Երբ ստեղծվում է պատմամշակութային նոր համատեքստ՝ իր արժեհամակարգով ու հոգևոր ներուժով, ապա դրան համապատասխան կառուցարկվում է ազգային ինքնության նոր հարացույց, որը նշանակում է տվյալ ազգի հոգեկերտվածքի, մտածելակերպի, արժեհամակարգի, վարքագծի, դիրքորոշումների, խորհրդանշանների, բարոյական նորմերի, պատմական հիշողության և սոցիալ-հոգեբանական բնութագրերի փոխակերպություն: Սովորաբար այդպիսի փոփոխությանը նպաստում են բազմաթիվ գործոններ (սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, գաղափարական, կրոնական, մշակութային և այլն), որոնցից մեկը կամ մի քանիսը ժամանակի ընթացքում դառնում են գերիշխող՝ ակտիվացնելով և շարժման մեջ դնելով մյուս գործոններին: Պատմական տարբեր փուլերում կառուցարկվել են հայոց ինքնության տարբեր հարացույցներ՝ հեթանոսական, քրիստոնեական, լուսավորական (աշխարհիկ), ցեղակրոն, խորհրդային, մշակութային, քաղաքակրթական և այլն՝ իրենց բազմապիսի տարբերակներով: Ստորև կդիտարկենք հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ձևավորման և կայացման փուլի հետ առնչվող որոշ հարցեր:

Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ձևավորման ու գործառնման պատմությունը պայմանակաճորեն կարելի է բաժանել հետևյալ փուլերի.

Ա) **Ձևավորման և կայացման փուլ (IV-VIII դարեր)**: Քրիստոնեությունը պետական կրոն ընդունվելուց հետո պայքար է ծավալվում հեթանոսական և քրիստոնեական արժեհամակարգերի միջև, որն ավարտվում է քրիստոնեականի հաղթանակով: Ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկումն ընթանում է «**Մենք քրիստոնյա ազգ ենք**» նշանաբանով: Ժամանակի ընթացքում Հայաստանյայց եկեղեցին ինքնուրույնանում է և ընդունում իր «Կնիք հաւատոյ» և «Կանոնագիրք» ժողովածուները, դավանաբանական սկզբունքները, արարողակարգն ու ծիսակարգը: Քրիստոնեությունը բերում է նոր մշակույթ, որի մեջ և որի միջոցով նոր դրսևորումներ է ստանում ազգայինը:

Բ) **Մաքառման, պահպանման ու զարգացման փուլ (IX-XIX դարեր)**: Կրոնական հասարակության մեջ դավանանքը և ազգությունը գրեթե նույնացվում են. կրոնը և դավանանքը վերածվում են ինքնության գլխավոր ցուցիչների: Հետևաբար, կրոնի և դավանանքի համար պայքարը վերածվում է ինքնության համար պայքարի: Այս փուլում հայոց եկեղեցին ոչ միայն պայքարում է աղանդավորական ու հերետիկոսական շարժումների, այլև ուղղափառ (հունական) և կաթոլիկ եկեղեցիների միաձուլողական ու միարարական նկրտումների դեմ: Սիևնույն ժամանակ պետականության անկումից հետո հայտնվելով մուսուլմանական պետությունների կազմում՝ հայությունը վերածվում է կրոնական համայնքի՝ եկեղեցու գլխավորությամբ: Եկեղեցին դառնում է հայոց ինքնության պահպանման, հայոց քաղաքակրթական կյանքի կազմակերպման գրեթե միակ գործող ինստիտուտը:

Գ) **Թուլացման ու անկման փուլ (XIX-XX դարեր)**: Լուսավորականության դարաշրջանում, հատկապես XIX դարում, մրցակցություն է ծավալվում ազգային ինքնության քրիստոնեական և լուսավորական հարացույցների միջև: Վեճ է սկսվում ինքնության քրիստոնեական հարացույցի հիմնասյունների՝ կրոնի, դավանանքի, գրաբարի,

եկեղեցու, հոգևորականության տեղի և դերի շուրջ: Ազգային կյանքում նոր ուժերի՝ քաղաքական ու հասարակական կուսակցությունների ու կազմակերպությունների հանդես գալով աստիճանաբար բուլանում է եկեղեցու ազդեցությունը: Աշխարհիկ գաղափարախոսությունները ետին պլան են մղում կրոնին ու եկեղեցուն: Հայությունը կրոնական համայնքից ձգտում է վերածվել քաղաքական ազգի: Կաթողիկոս Խրիմյան Հայրիկը, «երկաթե շերեփի» իր գաղափարախոսությամբ, փաստորեն ազդարարում է ինքնության քրիստոնեական հարացույցի գերիշխանության ավարտը: Իսկ 1920 թ. Հայաստանի Հանրապետության խորհրդայնացումից հետո ինքնության քրիստոնեական հարացույցի խորհրդանշանը՝ եկեղեցին, վերածվում է կոլտնտեսության գոմի կամ պահեստի, լավագույն դեպքում՝ կուսբջջի նստատեղի: Կոմունիստական աթեիստական գաղափարախոսության գերիշխանության պայմաններում եկեղեցին Հայաստանի Հանրապետությունում մի կերպ պահպանում է իր գոյությունը՝ գրեթե ոչ մի ազդեցություն չունենալով հասարակական կյանքում: Կրոնը և դավանանքը վերածվում են ինքնության ձևական, թաքնված կամ ավելի ստույգ՝ պատմական բաղադրիչի: Մինչդեռ Սփյուռքում եկեղեցին շարունակում է մնալ հայության համախմբման ու ազգային ինքնության պահպանման կենտրոններից մեկը:

Դ) Վերածննդի և վերանորոգման փուլ (XX դարավերջ-XXI դարասկիզբ): Հայաստանի անկախացումից հետո եկեղեցին, կրոնական հավատքը վերածնունդ են ապրում և դառնում նորացվող ու արդիականացվող ազգային ինքնության բաղկացուցիչներից մեկը:

Քանի որ ստորև քննարկման առարկան հայոց ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ձևավորմանն ու կայացմանն առնչվող հարցերն են, ուստի առանձնացնեն այդ փուլի ենթաշրջանները՝ պայմանականորեն հիմք ընդունելով շրջադարձային պատմական իրադարձությունները.

ա) 301թ. քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվելը,

բ) 354թ. Աշտիշատի եկեղեցական ժողովը,

գ) 405թ. հայոց գրերի գյուտը, հայագիր գրականության ստեղծումը,

դ) 451թ. Ավարայրի ճակատամարտը,

ե) V-VIII դարերի պատմագրությունը, իմաստասիրությունը, աստվածաբանությունը և գիտությունը,

զ) 506թ. և 554թ. Դվինի եկեղեցական ժողովները, «Կնիք հաւատոյ» և «Կանոնագիրք հայոց» ժողովածուները:

Փաստորեն, հայոց ազգային ինքնության նոր հարացույցի ստեղծման գործընթացն ըստ էության սկսվում է Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց և ավարտվում է «Կանոնագիրք հայոցի», այսինքն՝ կրոնադավանաբանական համակարգի ստեղծմամբ: Իսկ եթե վերանանք պատմական իրողությունների ժամանակագրությունից, ապա կարող ենք ասել, որ հայոց ազգային ինքնության նոր հարացույցի ձևավորման ու կայացման գործում կարևոր դեր են խաղացել՝ **քրիստոնեական կրոնը**, որպես նոր արժեքների ներմուծող, **եկեղեցին**, որպես նոր արժեհամակարգի կերտող և պաշտպան ինստիտուտ, **ազգային գիրը** և դրա հիման վրա ստեղծված բազմաբնույթ գրականությունը և, վերջապես, **ազգային ընտրախավը**, որը հանդես է գալիս որպես նոր արժեքների կրող ու ստեղծող և պատրաստ է դրանք պաշտպանելու թե՛ տեսականորեն և թե՛ գործնականորեն: Այս բոլոր գործոններն իրար հետ սերտորեն փոխկապակցված են. քրիստոնեական կրոնը բերում է հեթանոսականից սկզբունքորեն տարբեր արժեհամակարգ, եկեղեցին, որպեսզի ազգային ինքնության նոր հարացույցի ձևավորման գործում կարողանա իր դերը կատարել, պետք է լինի ազգային և պետք է կարողանա հնարավորինս ազգայնացնել կամ ազգայինի համատեքստում դիտարկել աշխարհաբաղադրացիական բովանդակություն ունեցող քրիստոնեական գաղափարներն ու դավանաբանական սկզբունքները, իսկ որպեսզի եկեղեցին լինի ազգային, պետք է լինի հայաշունչ, հայախոս և հայագիր: Իսկ այս ամենը կյանքի կոչելու համար հարկավոր է ազգային ոգին պահպանող ընտրախավ, որը ի գորտու է կառուցարկելու ինքնության նոր հարացույցը՝ ազգայնացնելով քրիստոնեականը և քրիստոնեացնելով նախորդ հարացույցի որոշ արժեքներ:

Այսպիսով, հեթանոսական արժեքային համակարգի վրա հիմնված հայոց ինքնության հարացույցի փոփոխության առաջին հզոր քայլը քրիստոնեությունը պետական կրոն ընդունելն էր: Քրիստոնեությունն ընդունվեց «վերկից» ու «դրսից» և, բնական է, «ներքևը» ու «ներսը» (իմա՝ հայության մեծամասնությունը) չէր կարող միանգամից հրաժարվել ավանդական հեթանոսական հավատքից: Բացի դրանից՝ քրիստոնեության առաջին քարոզիչները և եկեղեցու սպասավորները հիմնականում այլազգիներ էին, ինչը պիտի խոչընդոտեր դրա տարածմանը: Փավստոս Բուզանդը գրում է, որ թեև հայերը «քրիստոնեության անունը ստացան՝ այդ [կրոնը] հանձն առան հարկից ստիպված՝ իբրև մի մարդկային սովորություն, իբրև մի մոլորություն, առանց ջերմեռանդ հավատի: [Կրոնն ընդունեցին] ոչ թե գիտությամբ, հուսով ու հավատով, ինչպես որ հարկն էր, այլ միայն քչերը, որոնք փոքր ի շատե ծանոթ էին հունական կամ ասորի գրագիտության՝ մասամբ հասկանում էին այդ [կրոնը]»⁵: Երկար ժամանակ պայքար էր ծավալվում հեթանոսների ու քրիստոնյաների, հեթանոսական և քրիստոնեական մշակույթների միջև: Այս շրջանում հայերը և մյուս հեթանոս ազգերը (օրինակ՝ պարսիկները) այնքան էլ չէին տարբերվում իրենց վարքագծով, մշակույթով, բարքերով և սովորույթներով: «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի հիմնական տարբերությունը լեզուն էր: Փաստորեն սովորույթները և ավանդույթները մնում էին հեթանոսական: Ըստ Բուզանդի՝ նախարարներն ու շինականները տհաս մտքերով խարխափում էին պարսավելի գործերի, հին հեթանոսական սովորույթների մեջ՝ խուժադուժ բարբարոսական միտք ու վարք ունենալով: Նրանք սիրում էին իրենց երգերը, առասպելները, վիպասանությունները, նրանցով կրթվում, նրանց հավատում և նրանց մեջ հարատևում⁶:

Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը գալիս է փոխարինելու հեթանոսականին՝ մերժելով վերջինիս աշխարհայացքային հիմնական դրույթները, սակայն միաժամանակ վերառնելով

⁵ Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Բնագիրը՝ Թ. Պատկանյանի, քարգմ. և ծանոթագր. Ստ. Մալխասյանի, Եր., 1987, էջ 55:

⁶ Տե՛ս նույն տեղը:

հայոց հոգեկերտվածքին բնորոշ արքետիպային գծեր, ինքնության նույնականությունն ապահովող վարքաձևեր, ծեսեր ու արարողություններ: Ինքնության հեթանոսական հարացույցն ուներ տիեզերապաշտական-բնապաշտական բնույթ. մարդը մտածվում էր տիեզերքի մեջ, իսկ տիեզերքը ներկայանում էր մարդու միջոցով: Տիեզերական ժամանակն էր կարգավորում մարդու բնական ու հոգեբանական ռիթմը: Աստվածները, տիտանները, նահապետները և թագավորներն էին կառավարում ու կարգավորում մարդկանց վարքը: Այս հարացույցի հիմքում ընկած էր էթնիկության, ցեղայնության սկզբունքը. մարդն իրեն ճանաչում էր ցեղի միջոցով. ցեղից դուրս մարդը սոցիալական առումով գոյություն չուներ: Հեթանոսը ցեղապաշտ է. նրա համար ցեղը, ցեղային արժեքները (Հայրենիք, Տուն, Նախնիներ, բարոյական ավանդույթներ և այլն) ամեն ինչից վեր է ու բարձր: Հետևաբար, ցեղային արժեքների, խորհրդանշանների (աստվածների, նահապետների) երկրպագությունը, ցեղին բնորոշ բարոյական առաքիհությունների պաշտպանությունը դիտվում է որպես պատվի ու արժանապատվության խնդիր: Աստվածները ապահովում են ցեղի նույնականությունը, իսկ ցեղը՝ ցեղակիցների: Կենսաբանական ու սոցիոմշակութային ժառանգությունը ապահովում է ցեղի շարունակական նույնականությունը. սերունդներն իրենց նույնացնում են նախնիների հետ, ցեղի հավատալիքները, առասպելներն ու ավանդազրույցները ապահովում են անցյալի ներկայությունը ներկայի մեջ, և դրանով իսկ անցյալն ու ներկան կազմում են մի անբաժանելի ամբողջություն:

Ինքնության հեթանոսական հարացույցը հայտնվում է ճգնաժամի մեջ, երբ էթնիկության (ցեղապաշտության) սկզբունքը փոխարինվում է վերէթնիկության, աշխարհաքաղաքացիական որևէ սկզբունքով, տվյալ դեպքում՝ քրիստոնեական կրոնով: Բազմաստվածությունը փոխարինվում է միաստվածությամբ, ցեղային աստվածները իրենց տեղը զիջում են ցեղերի ու ազգերի միջև խտրականություն չդնող մի Աստծու, որը հաստատում է մի նոր տիեզերակարգ, իսկ նոր կրոնը՝ ապրելակերպի նոր համակարգ: Ինքնության քրիստոնեական հարացույցում Բնօրրան, Հայրենիք, Յեղ հասկացու-

թյունները կորցնում են իրենց վճռական նշանակությունը. հոգու փրկության տեսանկյունից երկրային աշխարհը դիտվում է որպես ժամանակավոր հանգրվան: Աստծո առջև բոլոր մարդիկ, անկախ ցեղից ու ազգությունից, դառնում են հավասար: Կրոնական նոր հավատքը փոխում է մարդկանց զգացական ու մտավոր աշխարհի բովանդակությունն ու ուղղվածությունը, ձևավորվում է մի աշխարհայացք, որում երկրային, բնապաշտական արժեքների փոխարեն հիմնակետային են դառնում երկնային, հոգևոր արժեքները: Մարդու կյանքի իմաստն ու նպատակը վերաիմաստավորվում են, ժամանակը շրջապտույտայինից վերածվում է գծայինի և հոսում ապագայից դեպի ներկա՝ արժևորելով ներկայի բոլոր գործողությունները: Աշխարհիկ կամ նախկին հեթանոսական հարացույցի արժեքները հեղինակազրկվում ու արտամղվում են կամ, լավագույն դեպքում, ստորադասվում նորերին: Կատարյալ մարդու իդեալ է դառնում հավատքի մարտիրոսը, նահատակը, Քրիստոսի, երկնային Տիրոջ, երկնային թագավորության համար տառապող ու զոհաբերվող անձը: Գիրքը՝ Աստվածաշունչը, ներկայանում է որպես Ճշմարտությունների ժողովածու, որը ցանկացած պարագայում վերածվում է ինքնության պահպանման երաշխիքի:

Ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կենտրոնական խորհրդանշանը դառնում է եկեղեցին, որի շուրջն էլ համախմբվում են հավատացյալները: Եկեղեցին հանդես է գալիս որպես միջնորդ Աստծու և մարդու միջև, իսկ հոգևորականները՝ Ս. Գրքի և մարդու միջև: Այս հարացույցում եկեղեցին փոխարինում է պետությանը, հավատքն ու դավանանքը՝ ազգակցությանը: Աշխարհիկ պետության մեջ ստեղծվում է հոգևոր պետություն, որին աստիճանաբար անցնում է իրական իշխանությունը (եթե ստեղծվում է աստվածապետություն) կամ որը, լավագույն դեպքում, հավակնում է իրեն ենթարկել աշխարհիկ իշխանությանը: Կրոնը, դավանանքը վերածվում են մարդու նույնականությունը ապահովող միջոցների. միայն կրոնական համայնքի մեջ և համայնքի միջոցով է մարդը սոցիալականացվում և իրականացնում իր դերային գործառույթները: Ինքնության քրիստոնեական հարացույցի առաջին փուլում «Մենք»-ը նույնացվում է համընդհա-

նոր, համամարդկային, տվյալ դեպքում՝ քրիստոնեական արժեքների հետ, արժեքներ, որոնք, V դարի հայ մատենագիրների համոզմամբ, ոչ այնքան մարդկային, որքան աստվածային ծագում ունեն, հետևաբար անանց են, անձեռնմխելի, անփոփոխ և անխորտակելի: Օրինակ, եկեղեցին, ըստ նրանց, սովորական կառույց չէ, այլ ի վերուստ տրված աստվածային շնորհ, որի դեմ ոչ ոք չի կարող որևէ բան անել. «Իսկ եկեղեցիները ո՛չ թագավորի պարզև են, ո՛չ ճարտարվեստների գործ, ո՛չ իմաստունների գյուտ, ո՛չ զինվորների քաջության ավար և ո՛չ էլ դևերի ստապատիր խաբեություն. այլև ինչ էլ որ ասելու լինես երկրավորներիցս, վեհ բաներից թե վատթարներից, ոչ մի տեղ նրանցից ամենևին եկեղեցի չի ստեղծվի: Այլ մեծ Աստծո շնորհն է այն, որ տվել է ո՛չ թե մարդկանցից որևէ մեկին, այլ բոլոր բանական ազգերին, որոնց վիճակված է այս արեգակի ներքո բնակվել: Նրա հիմքը դրված է հաստատուն վեմի վրա. ո՛չ ներքևիցները կարող են [այն] շարժել և ո՛չ էլ վերևիցները դողվեցնել: Իսկ ինչ որ երկինքն ու երկիրը չեն կարող խախտել, թող մարդկանցից ոչ ոք չխորխտա հատթել նրան»⁷: Ավելի ուշ՝ XIII դարում, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին հավատացյալներին խորհուրդ է տալիս հնազանդվել եկեղեցուն և առաջնորդվել նրա խրատներով՝ «Ձի Աստուծոյ շնորհաբաշխութեանն տեղի եկեղեցին է, եւ արքունիք թագաւորութեանն Աստուծոյ»⁸:

Այդպիսի պատկերացումը միանգամայն բավարար է, որպեսզի նոր ինքնության կրողները հպարտանան իրենց արժեհամակարգով, զգան ուրիշների հանդեպ իրենց գերազանցությունը, համոզվեն մարդու կյանքի իմաստի ու նպատակի մեկնաբանության իրենց վարդապետության ճշմարտացիության մեջ: Ընդամին՝ տվյալ պարագայում խոսքը վերաբերում է ոչ թե ազգային, Հայաստանյայց, այլ համընդհանուր, կաթողիկե եկեղեցուն: Ազաթանգեղոսը գրում է. «Հավատում

⁷ **Եղիշե**, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին (աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթագր. Ե. Տեր-Սիմապյանի), Եր., 1989, էջ 95:

⁸ **Յովհաննես Երզնկացի**, Մատենագրություն, հ. Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, Բնագրերը հրատ. պատրաստեցին Ա. Երզնկացի-Տեր-Սրապյանը և Է. Բաղդասարյանը, Եր., 2013, էջ 409:

ենք ու խոստովանում համաշխարհային և սուրբ կաթողիկե եկեղեցուն. . . »⁹: «Համաշխարհային» մասշտաբով մտածող գիտակցության մեջ ըստ էության տեղականը, ազգայինը դեռ չի կարևորվում: Այսպիսի պայմաններում հավատքը վերածվում է ինքնության համակարգաստեղծ գործոնի: «Ո՞վ ենք մենք» հարցին հայ մատենագիրները տալիս են հստակ պատասխան՝ «Մենք քրիստոնյա ենք»՝ ի տարբերություն ոչ քրիստոնյաների (հեթանոսների, գրադաշտականների, անհավատների): «Մենք քրիստոնյա ենք» արտահայտությունը նշանակում է, որ մենք մեզ նույնացնում ենք քրիստոնյա հավատացյալ բանակի հետ, մեզ համարում Քրիստոսի զավակներ, կաթողիկե եկեղեցու հոտի անդամներ և քրիստոնեական արժեքների կրողներ: Եղիշեն հայերին անվանում է քրիստոնյա ազգ, որն ունի ծնողներ՝ Սուրբ Ավետարանը և ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին. «Որովհետև,- գրում է նա,- մեզ հայր ենք ճանաչում սուրբ ավետարանը, և մայր՝ առաքելական կաթողիկե եկեղեցին. Թո՛ղ ոչ ոք իբրև չար անջրպետ մեջ ընկնելով՝ մեզ սրանից չբաժանի»¹⁰: Արդ, Աստվածաշունչը և ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին ոչ միայն «ծնողներ» են, այլև բացարձակ, աստվածապարզ արժեքներ: Հետևաբար, հրաժարվել քրիստոնեությունից և կաթողիկե եկեղեցուց, նշանակում է հրաժարվել սեփական ինքնությունից: Դրանք այլևս անքակտելիորեն միահյուսված են և երբեք չեն կարող բաժանվել. «Այս հավատից մեզ ոչ ոք չի կարող խախտել, ո՛չ հրեշտակները և ո՛չ մարդիկ, ո՛չ սուրը և ո՛չ հուրը, ո՛չ ջուրը և ո՛չ էլ որևէ այլ դառն հարված»¹¹: Այսինքն՝ Եկեղեցին ու հավատքը այլևս ինքնութենական այն արժեքներն են, որոնց համար արժե ապրել, «սպանել ու մեռնել», չարչարվել ու տանջանքներ կրել: Բոլոր դեպքում արժեհամակարգի այսօրինակ ձևավոխությունների հոլովությունն ակատելի են առհասարակ ինքնության հարացույցների կերպավոխության տրամաբանության որոշ օրինաչափություններ: Օրինակ, որպես կա-

⁹ **Ագաթանգեղոս**, Հայոց պատմություն, Քննական բնագիրը Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ս. Կամախյանցի, թարգմ. և ծանոթագր. Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Եր., 1983, էջ 501:

¹⁰ **Եղիշե**, նշվ. աշխատ., էջ 135:

¹¹ **Նույն տեղում**, էջ 81:

նոն, նոր ինքնության հարացույցի կառուցարկման առաջին փուլում հինն սկզբունքորեն և հախտուն ձևով մերժվում է, սակայն հետո աստիճանաբար, տարբեր խողովակներով ու եղանակներով հնի որոշ արժեքներ վերառնվում են, վերաիմաստավորվում և նոր գործառույթներով ներառվում նորի մեջ: Դա հատկապես վերաբերում է տվյալ ազգի հոգեկերտվածքի, մտածելակերպի և գործելակերպի «արքե-տիպային» գծերին ու կայունացած վարքաձևերին, որոնք սոցիոմշակութային տեքստի փոփոխության ժամանակ ոչ միայն ենթարկվում են որոշակի կերպավորության, այլև պայմանավորում են այդ տեքստի հետագա ձևափոխման ուղղվածությունը կամ այլ կերպ ասած՝ այդ տեքստի ազգայնացումը:

Եկեղեցու ազգայնացումը ենթադրում է այնպիսի տարրերի ներմուծում, որոնք, ըստ էության, տեսականորեն խորթ են քրիստոնեությանը, սակայն քրիստոնեական երանգ են ստանում ու միահյուսվում քրիստոնեական որևէ գաղափարի հետ: Օրինակ, ինչպես վերը ասվեց, Հայրենիքի գաղափարը տեղ չունի քրիստոնեական կրոնում, քանի որ այս աշխարհն առհասարակ համարվում է ժամանակավոր հանգրվան, որն անցողիկ և անարժեք է երկնային ու հավիտենական աշխարհի համեմատությամբ: Մինչդեռ հայ մատենագիրները Հայրենիքի, ազգի, տոհմի, ընտանիքի համար գոհվելը նույնացնում էին Աստծու, հավատի, եկեղեցու համար գոհվելուն: Փավստոս Բուզանդը պատմում է, որ Արշակ թագավորը և Վասակ գորավարը գորահանդես կազմակերպեցին՝ իրենց ձեռքի տակ ունենալով «պատերազմական գործի պիտանի մոտ վաթսուն հազար մարդ, ընտիր պատերազմողներ, որոնք միաբան, միապիրտ, հոժարակամ գնում էին պատերազմի, որպեսզի հասնեն ու պատերազմեն իրենց կանանց ու որդոց համար, իրենց կյանքը գոհեն աշխարհի համար, իրենց բնակած տեղերի համար, կռվեն իրենց եկեղեցիների համար, սուրբ եկեղեցիների պաշտոնյաների համար, իրենց հավատի ու Աստծու համար, իրենց բնիկ տերերի՝ Արշակունիների համար»¹²: Այլ խոսքով, հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցում աշխարհիկն ու կրոնականը,

¹² Փավստոս Բուզանդ, նշվ. աշխատ., էջ 223:

երկրայինն ու հոգևորը հանդես են գալիս միասնաբար: Սա հատկապես ցայտուն է դրսևորվել Եղիշեի աշխատության մեջ, որում պատմիչը ստեղծում է ազգային նոր հերոսի կերպար: Վարդան Մամիկոնյանը, լինելով աշխարհիկ գորավար, դառնում է հավատքի պաշտպանության նահատակ: Ջորավար, ում մեջ հայրենասիրությունն ու հավատապաշտությունը գտնվում են իդեալական միասնության մեջ: Այս առումով հետաքրքիր է Վարդանի կերպարանավորության պահը: Նա վերախնաստավորում է իր ապրած կյանքը. մինչ այդ նա պատերազմել էր հեթանոսների (գրադաշտ պարսիկների) համար, փառավորվել մարմնական սխրանքներով, ապրել երկինաստ կյանքով (իբրև քրիստոնյա, նա կոչվում էր հեթանոսների և հեթանոսական արժեքների համար): Նա զենքով պաշտպանում է իր քրիստոնեական հավատքը: Հեթանոսական առաքինությունները (օրինակ՝ քաջություն, վեհանձնություն, հայրենասիրություն և այլն) նրանում վեհացվում և դառնում են քրիստոնեական առաքինություններ (իմացյալ մահ, նահատակություն, հավատապաշտություն և այլն): Վարդանի աշխարհայացքում ավարտվում է «հեթանոսական փուլը», սակայն նա չի կարող մեկեն հրաժարվել հոգեկան, բարոյական այն արժեքներից, որոնք գոյացրել են նրա էությունը: Այժմ այդ արժեքները «զգեստավորվում» են, քրիստոնեական տեսք են ստանում, սակայն այդ «զգեստների» տակից երևում են սպիներն ու վերքերը՝ հեթանոսական առաքինությունների նշանները: Հերոսը հաղթահարում է երկփեղկվածությունը. նա կոչվի է դուրս գալիս ոչ թե անցավոր, մարմնական փառքի, այլ հավերժական արժեքների, անմահ Թագավորի համար՝ դրանով իսկ անշրջելի դարձնելով իր ընտրությունը. «Նա, որ կարծում էր, թե մենք քրիստոնեությունն իբրև զգեստ ունենք հագած, այժմ չի կարողանում մեզ փոխել, ինչպես մարմնի գույնը [չի կարելի փոխել], գուցե այլևս չկարողանա էլ մինչև վերջը: Որովհետև սրա հիմքերը հաստատ կերպով դրված են անշարժ վեմի վրա...»¹³: Եղիշեն ոչ մի տեղ չի քարոզում «Սիրեցեք ձեր թշնամիներին» քրիստոնեական

¹³ Եղիշե, նշվ. աշխատ., էջ 208-209:

նեական պատվիրանը¹⁴: Այս կապակցությամբ Գ. Խրլոպյանն իրավացիորեն նկատում է. «Ապստամբության պատմիչը առաջ է քաշում նաև խաչի ու սրի, պայքարի ու սիրո միասնության գաղափարը: Հայրենի աշխարհն ու հավատքը պաշտպանում են ոչ միայն աղոթքով, այլ նաև սրով:...Եղիշեն, Եզնիկի և այլ առաջադեմ մտածողների նման, փորձում է ընդհանուր եզրեր գտնել ենթարկվածություն ու ծայրահեղ ներողամտություն քարոզող քրիստոնեության ու ազատագրական գաղափարախոսության միջև: Եթե նա համաձայնվեր մի երեսիդ հարվածողին մյուս երեսդ տուր կոչի հետ, ապա պետք է հրաժարվեր ապստամբության արդարացումից ու պաշտպանությունից: Չհամաձայնվելով քրիստոնեական այդ պահանջի հետ և միաժամանակ չկարողանալով մերժել կրոնը՝ նա զարգացնում է սրի ու խաչի միասնության գաղափարը»¹⁵: Եղիշեի նման Փավստոս Բուզանդը պաշտպանում է Հայրենիքի ու հայրենապաշտության, թագավորապաշտության ու տիրասիրության, աշխարհիկ, հոգևոր ու ռազմական առաջնորդի վերաբերյալ համադրական հայացքներ: Հայրենի հող ու թագավոր, եկեղեցի ու խաչ, զորավար ու զենք, քաջություն ու հայրենասիրություն, սհա սրանք են այն գաղափար-խորհրդանշանները, որոնց միջոցով պատմիչը փորձում է իմաստավորել պատմական իրադարձություններն ու իր ժամանակի իրողությունները: Օրինակ, հայոց զորավար-սպարաբապետ, աստվածապաշտ Մանուելը մահանալուց առաջ իր մոտ է կանչում է Արտաշիր որդուն և պատվիրում՝ «հնազանդ ու հպատակ լինել Արշակ թագավորին, հավատարիմ լինել, ջանալ և աշխատել, հայոց աշխարհի համար պատերազմել»¹⁶:

Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ստեղծման մյուս նախապայմանը սոցիոմշակութային միջավայրի փոխակեր-

¹⁴ Այս կապակցությամբ Նժդեհը նշում է, թե «Ցեղի և նրա հավատի փրկության համար հայ եկեղեցին ոտի տակ է առնում հիսուսական ներողամտության բովանդակ բարոյականը և դառնում է քրիստոնեության զինված բազուկը» (**Նժդեհ Գ.**, նշվ. աշխատ., էջ 239-240):

¹⁵ **Խրլոպյան Գ. Տ.**, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն (Հելլենիստական ու վաղ ֆեոդալական շրջան), Եր., 1978, էջ 180-181:

¹⁶ **Փավստոս Բուզանդ.** նշվ. աշխատ., էջ 391:

պությունն էր: Իսկ մշակութային կենսատարածքի վերափոխումն ու վերակառուցումը ենթադրում է վարքագծի միասնական կանոնների, բարոյական նորմերի, գործունեական-կենցաղավարական արժեքների, ընդհանուր հիշողության, աշխարհի միասնական պատկերի, խորհրդանշանների մշակում և այլն: Մոցիոմշակութային միջավայրի ստեղծման նախադրյալը եկեղեցու ինստիտուցիոնալացումն ու ազգայնացումն էր: Հեթանոսական արժեքներից քրիստոնեականին անցնելու գործում կարևոր էր 354 թ. Աշտիշատի եկեղեցական ժողովը, որտեղ քննարկվեցին եկեղեցական և աշխարհիկ այնպիսի հարցեր, որոնք հիմք դրեցին նոր, քրիստոնեական մշակույթի ու ավանդույթների ստեղծմանը: «Մենք»-ը այլևս նման չպետք է լինի «Նրանց», որովհետև պետք է տարբերվի ոչ միայն լեզվով, այլև արժեքային համակարգով, վարք ու բարքով, կենցաղավարության և բարոյականության ձևերով: Այս գործում անգնահատելի դեր է խաղում կաթողիկոս Ներսես Մեծը, որի հայրապետության օրոք հայ ժողովուրդը իսկապես սկսեց հաղորդակից դառնալ քրիստոնեական արժեքներին: Ներսես Մեծը Բյուզանդիայից վերադառնալով Հայաստան՝ գումարում է հոգևորականների և աշխարհականների ժողով, կանոնական սահմաններով հաստատում բարոյական նորմեր ու վարքագծի ձևեր, հիմք դնում կրոնական այնպիսի հաստատությունների (աղբատանոցներ, ուրկանոցներ, որբանոցներ, եղբայրանոցներ, հյուրանոցներ, մենաստաններ և այլն), որոնք կոչված էին ապահովելու քրիստոնեական բարքերի արմատավորումն ու տարածումը: Մովսես Խորենացին հետևյալ կերպ է գնահատում Ներսես Մեծի գործունեության արդյունքները. «Այնուհետև մեր աշխարհի մարդիկ երևացան արդեն ոչ բարբարոսների պես այլանդակված, այլ քաղաքացիների նման համեստացած»¹⁷: Այսպիսով՝ հայոց մեջ մշակվում են ապրելակերպի սոցիոմշակութային նոր կանոններ ու չափանիշներ, որոնք պիտի կարգավորեին մարդկանց գործունեությունն ու

¹⁷ **Մովսես Խորենացի**, Հայոց պատմություն /խմբ., ներած.. և ծանոթյուն. Ս. Մալխասյան, Եր., 1981, էջ 258:

վարքագիծը, և որոնց հիման վրա պետք է կատարվեին էթնիկական գնահատումներ, կազմավորվեին դիրքորոշումներ ու չափանիշներ:

Բայց այդ նոր արժեքները ճշմարտապես յուրացվելու համար պետք է հասկանալի ու մատչելի լինեին ոչ միայն քչերին, ընտրյալներին, այլև՝ բազումին: Ազգը պիտի սեփականներ ու իրենը դարձներ այդ արժեքները: Իսկ դա կարող էր տեղի ունենալ միայն հայոց եկեղեցու՝ քրիստոնեական կրոնի գլխավոր ինստիտուտի ազգայնացմամբ: Եկեղեցու ազգայնացումը նշանակում էր ինչպես կրոնական տեքստերի, ծեսերի և արարողությունների, այնպես էլ հոգևոր դասի ազգայնացում: Եկեղեցու ազգայնացումն արդեն իսկ նշանակում էր քրիստոնեական կաթողիկե եկեղեցու վախճանի սկիզբ: V դարի սկզբներին տարածաշրջանում քաղաքական իրավիճակն այնպիսին էր, որ Պարսկաստանը նույնպես շահագրգռված էր հայոց եկեղեցու անկախացմամբ: Գրիգոր Լուսավորչից մինչև Հայաստանի առաջին բաժանումը (387 թ.) Հայաստանը քաղաքական առումով գտնվում էր առավելապես բյուզանդական ազդեցության տակ, և այդ պատճառով եկեղեցական հարաբերություններն էլ նրանց միջև ավելի սերտ էին: Հայաստանի բաժանումից հետո վիճակը փոփոխվեց: Ն. Ադունցի կարծիքով հայերի և բյուզանդացիների միջև «ընդհարումները տեղի էին ունենում պարսիկների միջամտության հետևանքով. նրանց ազդեցության ուժեղացմանը զուգընթաց հայերի մեջ նկատվում էր կայսրությունից եկեղեցու կախումը խզելու և ինքնուրույն եկեղեցի ստեղծելու ձգտում: ... Այդ բաժանումից սկսած՝ Արևելյան Հայաստանը հաստատապես թևակոխում է եկեղեցու ազգայնացման ուղին՝ որպես հիերարխիական առումով ինքնավար հաստատություն, իսկ Արևմտյան Հայաստանը շարունակում է մնալ կայսերական եկեղեցուց կախյալ վիճակում»¹⁸:

Սակայն եկեղեցին ազգային չէր կարող դառնալ այնքան ժամանակ, քանի դեռ հայաշունչ չէին Ս. Գիրքը և Հայտնության ճշմարտությունների մեկնաբանության լեզուն: Քրիստոնեությունը գրակենտրոն ու գրքակենտրոն կրոն է, որը տվյալ ազգի համար հասկանալի

¹⁸ Ադունց Ն., Հայաստանը Հուստինիանոսի ժամանակաշրջանում: Քաղաքական կացությունը ըստ նախարարական կարգերի, Եր., 1987, էջ 401:

կարող է դառնալ այն դեպքում, եթե այդ կրոնի բովանդակությունը ներկայացվի ազգային լեզվով: Իսկ դա իր հերթին նշանակում է, որ ազգային ինքնության նոր հարացույցի ստեղծման գործում կենտրոնական է դառնում ազգային գիրը: Այս կապակցությամբ Ղազար Փարպեցին գրում է. «Եկեղեցական արարողությունները և սուրբ գրքի ընթերցանությունները Հայաստանի ժողովրդի վանքերում ու եկեղեցիներում կատարվում էին ասորերեն, որից էլ ոչինչ չէին հասկանում կամ օգտվում այսպիսի մեծ երկրի բնակիչները: Եվ ասորերեն լեզուն չհասկանալուց եկեղեցական պաշտոնյաների աշխատանքն ու ժողովրդի ջանքերն ապարդյուն էին դառնում»¹⁹: Ազգային լեզուն պետք է վերածվեր կրոնական (սրբագան) լեզվի, իսկ դրա համար անհրաժեշտ է աստվածապարզ և գիրը ավանդույթի, մշակութային ժառանգության ու տեղեկատվության պահպանման բոլորովին այլ մակարդակ է: Գիրը յուրօրինակ խորհրդավոր կապ է ստեղծում ազգի և Աստծո միջև: Պատահական չէ, որ գրերի գյուտը դիտվում է որպես աստվածապարզ: Գիրը հիշողության պահպանման նոր մեխանիզմ է: Լեզվի ու գրի միջոցով միայն կարելի է «ներխուժել» մարդկանց սրտերի մեջ:

Մերոպ Մաշտոցի կողմից հայոց գրերի գյուտը, ինչպես նաև դրան հաջորդած կրթամշակութային լայնածավալ գործունեությունը, դարձան քրիստոնեական արժեքների հիմքի վրա ազգային ինքնության նոր հարացույցի կերտման երաշխիքը: Պարույր Սևակի պատկերավոր արտահայտությամբ՝ «հե՛նց Մաշտոցը դարձավ մեր ջարդուփշուր ինքնության առաջին և ամենահմուտ դարբինը: Նա առաջինը վերաշինեց մեր ավերակները, վերականգնեց կործանվածը, նորոգեց քանդվածը և դրանով իսկ ամենահացավ իսկապես և ոչ թե առասպելի մեջ...: Եվ Մաշտոցն էր, որ փլատակված մեր հավատի տեղ հաստատեց նոր հավատ, հավատ, որ մեզ համար հագուստ չդարձավ, այլ մեջքապնդող գոտի»²⁰: Ինքնության հարացույցը սրբագործվեց աստվածապարզ գրերով, ինչը Հայոց աշխարհը վերածեց

¹⁹ Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն: Թողթ Վահան Մամիկոնյանին, Եր., 1982, էջ 31:

²⁰ Սևակ Պ., Երկերի ժողովածու երեք հատորով, հ. 3, Եր., 1983, էջ 42-43:

«հայերենախոս Հայաստանի»։ «Այն ժամանակ անպայման սքանչելի դարձավ մեր երանելի ու ցանկալի Հայաստան աշխարհը, ուր երկու հավասարակիցների ձեռքով հանկարծ, միանգամից եկան հասան, հայաբարբառ, հայերենախոս դարձան օրենուսույց Մովսեսը՝ մարգարեական դասի հետ, և առաջադեմ Պողոսը՝ բոլոր առաքելական գնդով, Քրիստոսի աշխարհակեցույց Ավետարանի հետ միասին»²¹։ Գիրք աստվածային պարզ և, իսկ դրա գյուտարարը՝ աստվածային շնորհով օժտված, Աստծո կամքը կատարող «հրեշտակաճանաչ» երանելի ու սուրբ անձնավորություն։ Մաշտոցի վարքը գրելու համար Կորյունը քննարկում է այն հարցը, թե արդյո՞ք կարելի է գրել կատարյալ մարդու վարքի մասին։ Նա կանգնած է նոր խնդրի առջև. հայերեն գրել հայագգի հոգևորականի մասին, որի վարքն ու գործունեությունը ամբողջովին համապատասխանում է Ս. Գրքի և առաքելական կանոնների պահանջներին։ Նա հանդգնում է Մաշտոցին՝ «մի շատ խոնարհ մարդու», նմանեցնել մեծն Մովսեսի հետ, որովհետև «ոչ մի հարկ էլ չկա՝ հայտնի և անհայտ բաներով խոսել աստվածայինը, քանի որ մեկ ամենագոր Աստծու շնորհքն է մատակարարվում բոլոր հողածին մարդկանց»։ Արդարամիտ է Աստված, ուստի Նա ոչ միայն հրեաներին, այլև մյուս ազգերին ևս բախշում է իր շնորհները։ Ուրեմն Նա նաև հայերի Աստվածն է, և հայերը կարող են հաղորդակցվել ու կապ հաստատել իրենց Աստծու հետ։ Հետագա դարերի հայ մտածողները, որպես այդ կապի ակնհայտ փաստ, նշում են, որ Աստված պատվեց հայերին մի քանի առումներով, այդ թվում՝ նրանց շնորհելով գիր²²։

Գրի ստեղծման հետ ձևավորվում է ազգային մտավոր ընտրախավ, որը սեփականում է քրիստոնեական արժեքները և դրանք ներկայացնում որպես այլևս ազգային արժեքներ։ Մատենագրության ծաղկումն այդ յուրացման ու ինքնասանդղադարձման (ինքնառեֆլեքսիայի) արդյունքն էր։ Պետք է ստեղծվեր ինքնության նոր հարացույցի ռացիոնալ-հասկացութային շերտը, ազգը պետք է ունենար իր

²¹ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Եր., 2005, էջ 59:

²² Տե՛ս Գրիգոր Տառնացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 555:

պատմական հիշողությունը, ազգային խորհրդանշանները, հերոսները և նահատակները, աշխարհատեսության, փիլիսոփայական, գեղագիտական, բարոյագիտական սկզբունքները: Շնորհիվ պատմագրության՝ գիտակցվում են ազգային կեցության, մշակույթի, հոգեբանության առանձնահատկությունները, ձևավորվում է ազգայինի սոցիալ-բարոյական գնահատության և ինքնագնահատության ավանդույթը: Նոր հարացույցի կառուցարկողները արարում են տարբեր կարգի պատմություններ, միֆեր, սինվոլներ, որոնց թվում կարևոր տեղ են գրավում պատմական ու քաղաքակրթական բնույթի միֆերը: Դրանք վերաբերում են քրիստոնեության ընդունմանն ու տարածմանը, առաքյալներին, Դարձին, նահատակներին, սրբերին, մարտիրոսներին, Հայաստանյայց եկեղեցու հիմնադրմանն ու հիմնադրին, ազգի ծագումնաբանությանը և այլն:

V դարի հայ պատմիչներից ու մտածողներից յուրաքանչյուրը լուծում է որոշակի ենթախնդիր: Առաջին շրջանի մտածողներն ու պատմիչները (Մաշտոց, Եզնիկ Կողբացի, Կորյուն, Եղիշե) հիմք են ստեղծում հայոց ազգին քրիստոնեության հետ հոգեբանորեն, բարոյապես ու գաղափարապես նույնացնելու համար: Թարգմանվում են Աստվածաշունչը, կրոնական, աստվածաբանական բնույթի երկեր, ձևավորվում է քրիստոնեական ջատագովական ուղղությունը: Երկրորդ շրջանի (V դարի կեսերի և VI դարի սկզբների) պատմիչների խնդիրն է դառնում ամբողջացնել ազգային ինքնության և «Մենք»-ի պատկերը, մշակել ազգի ծագումնաբանության նոր վարկած, պատմական իրադարձությունները ներկայացնելու կաղապարներ, ստեղծել ազգային խորհրդանշաններ, ընդլայնել պատմական հիշողության շրջանակը՝ վերառնելով և ընդգրկելով նաև հեթանոսական շրջանը: Քրիստոնեությունն ստեղծում է գրականտրոն ու գրքակենտրոն մշակույթ, որն ունի ցանկացած տեքստ կազմելու իր կանոնները: Պատմությունը հյուսվում է Գրքի կանոնների համապատասխան, այսինքն՝ պատմությունը ձեռք է բերում գրքային բնույթ: Գիրքը Աստվածաշունչն է, ուստի աստվածաշնչյան թեմաները, դեպքերը և գործող անձինք դառնում են օրինակելի: Օրինակ, Եղիշեն ոչ միայն և ոչ այնքան հետևում է իրականությանը, որքան իրականությունը,

պատմական իրադարձությունները ընտրում ու ներկայացնում է Ս. Գրքի թեմաներին, կանոններին ու պահանջներին համապատասխան: Ինքնության կառուցարկումը վերածվում է ծեսի, որի միջոցով տեսաբան-գաղափարախոսը փորձում է համախմբել մարդկանց խմբերին և ակտիվացնել նրանց՝ այս կամ այն գործողությունը կատարելու համար: Այդուհանդերձ, ինքնության ծիսականացումը կատարվում է ոչ միայն Ս. Գրքի կանոններին, այլև ազգային արքեպիսկոպոսի ղեկավարությամբ, բանավոր մշակույթի և ինքնության հարացույցի արարման կանոններին համապատասխան: Պատմագրության մեջ առանցքային է դառնում պատմական հիշողության կամ անցյալի նկատմամբ վերաբերմունքի հարցը:

Այդ շրջանի հայ աստվածաբանական-իմաստասիրական միտքը (Եզնիկ Կողբացի, Դավիթ Անհաղթ, Հովհաննես Ա Մանդակունի, Հովհան Մայրագոմեցի, Անանիա Շիրակացի, Հովհան Օձնեցի) մշակում է քրիստոնեական արժեհամակարգի վրա խարսխված աշխարհայացք ու աշխարհատեսություն, բնագանգական, բնափիլիսոփայական, մարդաբանական, գեղագիտական ու բարոյագիտական հայացքների ամբողջություն, առանց որի անհնար է պատկերացնել ցանկացած ինքնութենական հարացույց: Կրոնափիլիսոփայական միտքը կարևոր դեր է կատարում հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ձևավորման ու կայացման փուլում: Հեթանոսության դեմ մղվող պայքարում փիլիսոփայությունը մի կողմից հերքում էր հեթանոսական արժեհամակարգը և դրա աշխարհայացքային հիմքերը՝ բազմաստվածությունը, կրակապաշտությունը, ճակատագրապաշտությունը, հեթանոսական «բարբարոսական» բարքերն ու սովորույթները, լեզվանշանային ու գաղափարական-հասկացութային սահմանագիծ անցկացնում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի, Յուրայինների ու Օտարների միջև, գաղափարական պայքար մղում աղանդավորական շարժումների դեմ և այլն, իսկ մյուս կողմից՝ տեսականորեն հիմնավորում քրիստոնեական արժեքաաշխարհայացքային սկզբունքները՝ միաստվածությունը, մարդու անձնիշխանությունը, կամքի ազատությունը, բարեպաշտ ու առաքինի կենցաղավարությունը, բարոյական առաքինությունները, մերձավորի նկատմամբ հանդուրժողա-

կանությունն ու սերը, մարդու փրկությունը, հարությունը: Այս առումով նշանակալից էր ջատագովական ուղղության ներկայացուցիչների ավանդը, հատկապես՝ Եզնիկ Կողբացու, որի «Եղծ աղանդոց» երկում հեթանոսության (գրադաշտության, գրվանականության), հունական փիլիսոփաների և աղանդավորական ուսմունքների քննադատությանը զուգահեռ ներկայացվել են քրիստոնեական աշխարհատեսության սկզբունքները: Հետագա դարերում փիլիսոփայությունը, սերտորեն համագործակցելով աստվածաբանության հետ, շարունակել է մշակութային ու աշխարհայացքային իր գործառույթների իրականացումը: Ժամանակի հողովություն միջնադարյան հայ փիլիսոփայությունը, իբրև հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կարևոր բաղադրատարր, կատարել է պահպանիչ գործառույթներ. փիլիսոփայական հասկացություններով ու ռացիոնալ փաստարկներով հիմնավորել է կրոնական ինքնության գերիշխանությունը ինքնության մյուս տեսակների նկատմամբ, համաքրիստոնեական աշխարհում հայոց եկեղեցու ինքնուրույն կարգավիճակը, դրա դավանաբանության սկզբունքները, ավանդույթներն ու ծեսերը, արծարծել հավատացյալների գործնական-երկրային պահանջմունքներից բխող կրոնական ու ազգային հարցեր:

VI դարի սկզբներին ավարտվում է նաև եկեղեցու ազգայնացման գործընթացը. հայոց եկեղեցին հայտարարվում է առաքելական, ստեղծվում է Գրիգոր Լուսավորչի պաշտամունքը. նա դառնում է եկեղեցու հայր՝ համաքրիստոնեական չափանիշներով: Նրան է վերագրվում «Վարդապետությունը», որում հանրամատչելի ու ամփոփ ձևով շարադրված է քրիստոնեական ուսմունքը: Այլ խոսքով՝ ստեղծվում է հայոց եկեղեցու պատմությունը որպես դրա ինքնաբավության ու ինքնավարության ցուցիչ: Եթե հայ ժողովրդի ծագումը կապվում է ազգերի առաջացման աստվածաշնչյան հայտնի պատմության հետ, ապա հայոց եկեղեցու ծագումը՝ քրիստոնեական վարդապետության տարածողների՝ առաքյալների հետ: Եթե ազգի պատմությունը ներկայացվում էր իր թագավորներով, գորավարներով, հերոսներով և այլն, ապա եկեղեցու պատմությունը նույնպես պետք է ունենար իր «հերոսները»՝ սրբերը, խոստովանողները, նահատակները և այլն: VI

դարի սկզբներին առաջնահերթ է դառնում սահմանազատվելը «յուրային» «Նրանցից», այսինքն՝ տարբերվել ուրիշ քրիստոնյա ազգերից՝ ի մասնավորի բյուզանդական քաղկեդոնական եկեղեցուց: Այս խնդրի լուծման գործում կարևոր էին Դվինի եկեղեցական ժողովները (506 և 554թթ.), որոնք հաստատեցին հայոց եկեղեցու դավանաբանության սկզբունքները: Հայոց եկեղեցու և ազգային ինքնության ինքնուրույնության խորհրդանշան է դառնում նաև հայոց թվագրության և տոմարի ընդունումը: Իսկ «Կնիք հաւատոյ» և «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուների կազմմամբ պայմանականորեն ավարտվում է ազգային ինքնության նոր հարացույցի ստեղծումը: Հայությունն իրեն համարում է քրիստոնյա ազգ, քրիստոնեական արժեքների կրող և կյանքի բոլոր ոլորտներում քրիստոնեական մշակույթի արարող:

2. Հեթանոսականի և քրիստոնեականի հարաբերակցության հարցը հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցում (Ազաթանգեղոս)

«Այլ մեզ լաւ է մեռանել ի սրբութեան քում, քան թէ ձգիցենք գձեռս մեր յաստուածս օտարս, որ չիցեն իսկ. այլ ոչ ինչ իսկ են ամենայն պաշտամունք հեթանոսաց...»:
Ազաթանգեղոս

Հայոց մեջ քրիստոնեության ընդունումը և տարածումը, ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկումը ընթանում էր քաղաքական-գաղափարական ու հոգևոր-մշակութային հակամարտության պայմաններում: Իրար էին բախվում երկու արժեհամակարգ՝ հեթանոսականը և քրիստոնեականը, որն էլ տարբեր ձևերով իր արտացոլումն է գտել V-VI դարերի հայ մատենագիրների, տվյալ դեպքում հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կերտողների, ի մասնավորի Ազաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Եզնիկ Կողբացու, Եղիշեի, Ղազար Փարպեցու և Մովսես Խորենացու աշխատություններում: Բնականաբար, լինելով քրիստոնյաներ, քրիստոնեության դիրքերից իմաստավորելով և վերակազմելով պատմական հեռավոր ու մերձավոր անցյալը, ինչպես նաև ընթացիկ իրադարձությունները, նրանք, ընդհանուր առմամբ, պետք է քրիստոնեական արժեհամակարգը վեր դասեին հեթանոսականից, հետևաբար կանխակալ, աչառու վերաբերմունք ունենային ամենայն հեթանոսականի նկատմամբ: Անցյալի ու ներկայի պատմական իրադարձությունները գնահատվում ու իմաստավորվում էին քրիստոնեական կրոնի չափանիշների տեսանկյունից: Այս երկու արժեհամակարգերի պայքարի մասին տեղեկություններ ենք քաղում միայն քրիստոնյա մատենագիրների երկերից, ինչը դժվարացնում է առարկայական պատկերացում կազմելու պատմական իրադարձությունների, գաղափարական պայքարի իրական ընթացքի վերաբերյալ: Այնուհանդերձ, վերակազմելով հայ պատմագիրների հայացքները, պարզելով նրանց հակակրանքի և համակրանքի հնարավոր սահմանները, պատմական փաս-

տերի մեկնաբանման դրդապատճառները, կարող ենք փաստել, որ հայ մատենագիրների երկերում հեթանոսականի նկատմամբ չի եղել միանման ու միանշանակ մոտեցում: Քրիստոնեական ընդհանուր մոտեցման շրջանակում կարող ենք առանձնացնել վերաբերմունքի երկու տեսակ՝ ա) արմատական-մերժողական, որը դրսևորվում է հատկապես այն դեպքերում, երբ խոսքը վերաբերում է գաղափարական կողմին, բ) չափավոր-քննադատական կամ չափավոր-համադրական, որը հիմնականում դրսևորվում է պատմական անցյալի ու նշանավոր գործիչների գործունեության գնահատության ժամանակ: Այս տարբերակումը պայմանական բնույթ ունի նախ այն պատճառով, որ նշված մոտեցումներն այս կամ այն չափով առկա են բոլոր պատմիչների երկերում, երկրորդ, պատմիչներն ու մտածողները լուծում էին տարբեր խնդիրներ, որոնք էլ մեծապես պայմանավորել են նրանց դիրքորոշումների ուղղվածությունը:

Հեթանոսական արժեհամակարգի նկատմամբ արմատական-մերժողական վերաբերմունքը ցցուն է դրսևորվել Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ: Ընդամին՝ պետք է ենթադրել, որ այդ մերժողական վերաբերմունքը հղկվել ու հստակեցվել է հատկապես այդ աշխատության խմբագրման ընթացքում, այսինքն՝ այն ժամանակ, երբ հայոց եկեղեցին մշակում էր պատմության, անցյալի ու ներկայի իրադարձությունների մեկնաբանության սեփական տարբերակը, երբ հայ մատենագիրները գրական-պատմական-գեղարվեստական բնույթի հարձակումներ են սկսում ամենայն հեթանոսականի նկատմամբ: Այդ մոտեցման շրջանակներում պատմական անցյալը վերակազմվում էր այնպես, որ բավարարեր առհասարակ քրիստոնեական եկեղեցու գաղափարախոսության պահանջներին: Այսինքն՝ նախ այդ եկեղեցին, եթե հավակնում է ինքնուրույնության, պետք է ունենա հիմնադիր, երկրորդ, այդ հիմնադիրը պետք է իր խոսքով, մտքով և գործով համապատասխանի համաքրիստոնեական չափանիշներին, այսինքն՝ լինի խոստովանող, նահատակ, վարդապետ ու լուսավորիչ, երրորդ, նա պետք է լինի հակահեթանոսականի խորհրդանշանը, հեթանոսականը արժեզրկող և ոչնչացնող մեծագույն հերոս:

Այն, որ Ազաթանգեղոսի «Հայոց Պատմությունը» խմբագրվել է, ընդ որում՝ V դարի երկրորդ կեսին (թերևս 60-70-ական թվականներին հետո), վկայում է այն փաստը, որ առաջին հայ մատենագիրները՝ Կորյունը, Եզնիկ Կողբացին և Եղիշեն, իրենց աշխատություններում չեն հիշատակում Գրիգոր Լուսավորչի անունը: Որքան էլ նրանք քննարկեին Գրիգոր Լուսավորչի կամ նրա ժամանակի հետ կապ չունեցող խնդիրներ, այնուհանդերձ, նույնականացման փնտրտունքներում նրանք չպետք է անտեսեին Հայաստանում քրիստոնեությունը տարածողին և հայոց եկեղեցու հիմնադիրին, զոնե պատեհ թե անպատեհ առիթներով պետք է հիշատակեին նրան: Իսկ արդեն V դարի վերջերերին և հետագայում հանդես եկած պատմիչները ըստ արժանվույն գնահատում և մեծարում են սուրբ Գրիգոր Լուսավորչին, նրան համարում ոչ միայն համաքրիստոնեական սուրբ, Հայաստանում քրիստոնեություն տարածող, այլև Հայաստանյայց եկեղեցու հիմնադիր:

Քաղկեդոնի ժողովից հետո՝ ներեկեղեցական գծությունների ժամանակ, հայոց եկեղեցին վարանոտ, բայց հետևողականորեն բռնեց, ավելի ստույգ՝ շարունակեց իր ինքնուրույնացման ճանապարհը: Դրա համար անհրաժեշտ էին մի շարք քայլեր, որոնցից ամենակարևորը սեփական եկեղեցու պատմության հյուսումն էր: Հենց դրան է նվիրված Ազաթանգեղոսի աշխատությունը: «Ազաթանգեղոսի նպատակը,- իրավացիորեն նկատում է Մ. Աբեղյանը,- եղել է նաև ստեղծել հայոց եկեղեցու սկզբնավորության պատմությունն այնպիսի ձևով, որ վեհաշուք է և հիստորիա և խոր ազդեցիկ: ...Դրա մեջ փառաբանված է և՛ քրիստոնեությունը, և՛ հայոց եկեղեցին, և՛ հայ կաթողիկոսական աթոռը Վաղարշապատում, նրա ժառանգական աթոռակալներն իրենց ծագումով: Ամեն ինչ այդ գրքի մեջ դիմում է գլխավորապես այդ նպատակին: Նույնիսկ այն, որ դրա մեջ ուժեղ կերպով գծագրված է հսկայագոր Տրդատ թագավորի պատկերը, այդ էլ ծառայում է նույն նպատակին՝ եկեղեցականին փառավորելուն: Քրիստոնեության դիրքը բարձրացվում է այնու, որ Տրդատի, ինչպես և Կոստանդիանոսի նման թագավորները խոնարհվում են նրա և նրա

ներկայացուցիչ կաթողիկոսի առաջ»²³: Ավելի ուշ Հայաստանյայց եկեղեցին, հենվելով ավանդազրույցների վրա, իր պատմությունը պիտի սկսի առաքյալներից²⁴, ոչ միայն նրանց՝ որպես Հայաստանում քրիստոնեության առաջին տարածողների, քարոզիչների, վարդապետների, այլև Հայաստանյայց եկեղեցու հիմնադիրների: Համեմայն դեպս, Ագաթանգեղոսի «Պատմության» մեջ բնավ խոսք չկա այն մասին, որ Ս. Թադևոսը և Ս. Բարդուղիմեոսը քրիստոնեություն են քարոզել Հայաստանում: Նրան հայտնի չէ այն ավանդազրույցը (կամ՝ եթե անգամ հայտնի է, ապա ուշադրություն չի դարձնում դրա վրա), որ հայոց եկեղեցին առաքելական է, այսինքն՝ որ այն հիմնադրել են Քրիստոսի առաքյալներ Թադևոսը և Բարդուղիմեոսը: Ագաթանգեղոսը թվարկում է «քրիստոսագունդ և խաչակիր առաքյալներից» գլխավորներին (նշելով 14 անուն և ավելացնելով, որ նրանք յոթանասունն էին), ովքեր «սփռվեցին ամբողջ տիեզերքում»՝ տարածելու Քրիստոսի ուսմունքը: Թվարկված երկրների շարքում բացակայում է Հայաստանի անունը²⁵: Այս առումով համոզիչ չէ շրջանառվող այն տեսակետը, թե «Ագաթանգեղոսը իր Պատմությունը երկասիրել է քրիստոնեական դավանանքի ու եկեղեցու ջատագովության դիրքերից՝ **ձգտելով հիմնավորել Հայ եկեղեցու ազգային ինքնուրույնությունը, առաքելական ծագումը և գերապատիվ արժանիքը**» (ընդգծ. իմն է – Ս. Չ.)²⁶: Այս տեսակետը համոզիչ չէ նախ այն պատճառով, որ Ագաթանգեղոսի գրքում բացակայում են **Հայոց եկեղեցի, Հայաստանյայց եկեղեցի** արտահայտությունները, ավելին, գիրքն ավարտվում է հետևյալ խոսքերով՝ «Հավատում ենք ու խոստովանում համաշխարհային և սուրբ կաթողիկե եկեղեցուն...»²⁷: Սա նշանակում

²³ Աբեղյան Մ., Երկեր, հ. Գ, Եր., 1968, էջ 186-187:

²⁴ «Հայոց Եկեղեցույն նախնական եւ հաստատուն ասանդոթիւնը իրեն սկզբնական հիմնադիրներ կը ճանչնայ Ս. Թադևոս և Ս. Բարդողիմէոս առաքելները, զորս ինքն յատուկ կոչմամբ ալ **Առաջին Լուսատրիչք Հայաստանեայց** կ'անուանէ: Անոնց գերեզմաններն ալ իբրեւ նուիրական սրբավայրեր կը յարգէ և կը պահպանէ, Արտազի (Մակու) և Աղբակի (Պաշքալէ) վանքերուն մէջ, որոնք Հայաստանի հարստ-արեւելեան կողմը կը գտնուին» (Օրմամյան Մ., Հայոց եկեղեցին, Եր., 1993, էջ 23):

²⁵ Ագաթանգեղոս, նշվ. աշխատ., էջ 387:

²⁶ Տե՛ս, օրինակ, http://ter-hambarzum.do.am/news/agate_39_angeghos/2011-05-18-104

²⁷ Ագաթանգեղոս, նշվ. աշխատ., էջ 501:

է, որ «Պատմութեան» գրելու ու խմբագրելու ժամանակ Հայոց եկեղեցին իրեն դեռ տեսնում էր կաթողիկէ, ընդհանրական Եկեղեցու Ուխտի ու կառուցվածքի մէջ: Երկրորդ, ինչպէս նշվեց, նրան (ինչպէս նաև Կորյունին, Եղիշէին, Կողբացուն, Ղազար Փարպեցուն) ծանոթ չէ հայոց եկեղեցու՝ առաքելական լինելու ավանդազրոյցը կամ, լավագոյն դեպքում, նրանք դեռ չեն կարևորում դրա նշանակութիւնը: Այնուհանդերձ, պետք է համաձայնել, որ Ագաթանգեղոսի «Պատմութիւնը» գրված է «քրիստոնէական դավանանքի ու եկեղեցու ջատագովութեան դիրքերից», և եթէ անգամ ընդունենք, որ խնդիր էր դրված «հիմնավորել Հայ եկեղեցու ինքնուրույնութիւնը», ապա միայն այն իմաստով, որ այդ եկեղեցին պետք է համաքրիստոնէական չափանիշներով ունենա իր կենսագրութիւնն ու ինքնութեան այցեքարտը: Իսկ ավելի ճիշտ, Գրիգոր Լուսավորիչը ներկայացվում է որպէս Հայաստանում քրիստոնէական եկեղեցու հիմնադիր, եկեղեցի, որի ներկայացուցիչները V դարում ձգտում էին վերստեղծել իրենց եկեղեցու պատմութիւնը՝ այն դարձնելով իրենց ինքնութեան բաղկացուցիչը:

Ագաթանգեղոսի «Պատմութեան» կենտրոնում ս. Գրիգորն է, բնականաբար, պատմական ու միջական-գեղարվեստական կերպարանքով: Պատահական չէ, որ այդ գիրքը հայտնի էր առավելապէս որպէս «Վարք ս. Գրիգորիսի»: Պատմիչի կամ/և «Պատմութեան» խմբագրողի խնդիրն էր ստեղծել մի հերոսի կերպար, որը պետք է բավարարեր հեթանոսների մէջ Քրիստոսի ուսմունքը տարածողի, Նահատակի, Եկեղեցու հիմնադրի, համաքրիստոնէական Սրբին ներկայացվող կանոնական պահանջները: Այդ հերոսը բոլոր առումներով՝ մարմնական, հոգևոր, գաղափարական, բարոյական և այլն, պետք է լինէր հակահեթանոսականի և միաժամանակ քրիստոնէականի, Քրիստոսի նվիրյալի խորհրդանշանը: Որքան մա նվիրված լինէր Քրիստոսի ուսմունքին, նույնքան էլ պետք է ատելությամբ ու թշնամանքով լցված լինէր ամենայն հեթանոսականի հանդէպ: Որչափ հեթանոսները, ի դեմս «ճշմարտութեան թշնամի» Տրդատ թագավորի, դաժան են վարվում նրա հետ, նույնչափ էլ մա պետք է անխնայ վարվի հեթանոսների նկատմամբ, քանի դեռ նրանք դարձի չեն եկել և հասու չեն եղել ճշմարտութեանը:

Ազաթանգեղոսի գրքում, նախ, ս. Գրիգորը ներկայացվում է որպես Քրիստոսի խոստովանող, Քրիստոսի համար նահատակության պատրաստ հավատացյալ, որի համար երջանկություն է նահատակվել հանուն Քրիստոսի: Դիմելով Քրիստոսին՝ նա ասում է. «Քանզի դու եկար և մեռար քո արարածների համար և մեր մահկանացու էությունը խառնեցիր քո անմահությանը: Դրա համար և մենք մինչև մահ քո կենդանության վկաները կլինենք, որ խառնվենք քո մարտիրոսների թվին և արդյոք ուրիշ ի՛նչ կարող ենք անել քո բարիքների փոխարեն, եթե ոչ մեր անձերը տալ քո պատվիրանների դիմաց, քո կամքին հաճելի լինելու համար, որպեսզի քո արքայության ժառանգորդները լինենք նրանց հետ, որոնք քեզ հաճո եղան, մեր անձերը պատարագ մատուցենք քո աստվածությանը, կորցնենք մեր անձերը և հարության օրը դարձյալ գտնենք...»²⁸: Այս իմաստով նա հանդես է գալիս որպես նորաստեղծ ինքնության հերոս (ինչպես Քրիստոսը՝ քրիստոնեական ինքնության), որն իր մտածելակերպով ու գործելակերպով, հավատքով ու բարքով պետք է դառնա ընդօրինակման տիպար: Երկրորդ, նա կազմակերպում է Դարձը, մարտնչում ամենայն հեթանոսականի դեմ: Երրորդ, ըստ ավանդույթի նա շարադրում է քրիստոնեական վարդապետության իր տեսությունը, սահմանում կանոններ եկեղեցու, հոգևորականների և բոլոր հավատացյալների համար: Այս երեք դեպքերը ներկայացվում են՝ ցուցանելու համար հեթանոսականի հանդեպ քրիստոնեականի գերազանցությունն ու առավելությունը: Ինքնության քրիստոնեական հարացույցում հստակորեն երևում է «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի, «Յուրայինի» և «Օտարի» հակադրությունը: Դրանց միջև չկա ընդհանրության որևէ եզր: «Նրանց»՝ հեթանոսների, պատմիչը անվանում է «վայրենամիտ, դատարկասուն, անասնաբարո», իսկ նրանց վարքն ու բարքը՝ «աստանայակիր ու ճիվաղային»: Մարդը, մարդկայինը, բարոյականը նույնացվում է քրիստոնյայի ու քրիստոնեականի, իսկ հակամարդկայինն ու հակաբարոյականը՝ հեթանոսի ու հեթանոսականի հետ:

²⁸ Ազաթանգեղոս, նշվ. աշխատ., էջ 65:

Ազաթանգեղոսի Գրքում ոչ մի առումով հեթանոսականը մրցունակ չէ քրիստոնեականի հետ: Հեթանոսական արժեհամակարգի նկատմամբ հաղթանակի խորհրդանշան է Տրդատ Գ Մեծ թագավորի դարձի գալու պատմությունը: Առհասարակ, Ազաթանգեղոսը հակադրության սկզբունքով է ներկայացնում Տրդատի կերպարը: Որքան էլ պատմիչը փորձում է նսեմացնել հեթանոս Տրդատի արժանիքները, այնուհանդերձ, իր առջև դրված խնդիրների համատեքստում նա ակամայից ներկայացնում է դրանք: Իր «Պատմության» առաջաբանում նա գրում է. «Եկել են Արշակունու արքունիք, քաջ և առաքինի, ուժեղ և պատերազմող Տրդատի տարիներին, որը բոլոր նախնիներից կորովի լինելով՝ արիությամբ գերազանցել է նրանց, եղել է ըմբշամարտիկ և պատերազմների մեջ հսկային վայել քաջություններ է գործել»²⁹: Մի այլ տեղ նա գրում է. «Վասնզի իրոք սեգ էր հանդերձանքով և մեծ ուժով, գորությամբ, ամուր ոսկորներով և հաղթ մարմնով, քաջ էր և կատաղի պատերազմող, բարձր ու լայն հասակով: Իր կյանքի բոլոր տարիներին նա պատերազմել էր և մարտերում հաղթություն ձեռք բերել: Քաջության փառքի մեծ անուն ստացավ և հռչակապ, փառավոր հաղթանակներ տարավ ամբողջ երկրում, թշնամիներին հարվածեց՝ ցանկալով իր հայրերի վրեժը լուծել»³⁰:

Սակայն, եթե անգամ նա Տրդատին ներկայացնում է որպես բարձր առաքինությունների տեր անձնավորություն, հզոր տիրակալ, հաղթանդամ, քաջ պատերազմող, ապա միայն այն պատճառով, որպեսզի ցույց տա, որ հեթանոսական այդ առաքինություններն առ ոչինչ են քրիստոնեական հավատքի և քրիստոնյայի առաքինությունների հանդեպ: **Ֆիզիկական ուժը, մարմնական զեղեցկությունը, աշխարհիկ վայելքները** ոչինչ են **Ճշմարտության** կողքին, իսկ եթե դրանք առճակատվում են, ապա ճակատամարտն ավարտվում է **Ճշմարտության** հաղթանակով: Պատմիչը գովաբանում է հեթանոս Տրդատին, որպեսզի ցույց տա թագավորի անկման մեծությունը կամ թագավորական մեծության խոնարհումը, քրիստոնեական հավատքի հզորությունն ու ամենակարողությունը:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 17:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 79:

Հայոց թագավորի հեթանոսական արժանիքները վերածվում են թերությունների: Թագավորի հեթանոսական առաքինությունները, բախվելով քրիստոնեական հավատքի պատերին, փշուր-փշուր են լինում: Տրդատը ներկայացվում է որպես մի գործակալ, որի միջոցով թշնամին «պատերազմում է ընդդեմ ճշմարտության»: Նա դատապարտված է պարտության: Ընդամին հայոց թագավորը պարտվում է մի քանի անգամ. «թագավորը, որ շատ ուժեղ էր համարված, պարտվեց նրանից (Հռիփսիմեից – Ս. Ջ.): Մինչդեռ նա Հունաց աշխարհում մեծ ուժի բազում օրինակներ էր ցույց տվել ու բոլորին զարմացրել և իր թագավորության մեջ էլ, երբ վերադարձել էր հայրենիք, բազում քաջագործություններ էր կատարել: Նա, ով այնպես ամեն ինչով հռչակված էր, այժմ մի աղջկանից պարտվեց, հաղթվեց Քրիստոսի կամքով ու գորությամբ»³¹: Այդ պարտությունները նվաստացումներ էին, սակայն Տրդատը դա չէր գիտակցում. «Իսկ թագավորը մոռացել էր նվաստացումը, որի համար պետք է ամաչեր, քանզի այնքան անվանի լինելով քաջությամբ գերազանցել էր պատերազմներում, հունաց ողիմպիական [խաղերում], հսկայի գորությամբ ասպարեզ գալով, բազում քաջագործություններ էր ցույց տվել: Ոչ սակավ պատերազմներ էր մղել Եփրատ գետի այն ափին, արաբների [Տաճկաց] կողմերում, ուր և խիստ խոցված երիվարով դուրս էր եկել պատերազմից: Այնուհետև նա վերցնելով երիվարը, ասպազեմն ու գեները և կապելով մեջքին, ալիքների վրա լողալով՝ անցել էր Եփրատ գետը: Արդ՝ նա որ այսչափ հզոր էր և ամրակազմ, Աստծո կամքով մի աղջկանից պարտվեց»³²: Այդ պարտություն-նվաստացումը հասնում է իր գագաթնակետին, երբ հայոց թագավորը վերածվում է խոզակերպ անասունի: Սուրբ Հռիփսիմեի և Գայանեի մահատակությունից հետո Աստված պատժում է Տրդատին՝ որսի ժամանակ նրան «վայրենի խոզի կերպարանք» տալով: Տրդատի քրոջ՝ Խոսրովիլուխտի տեսիլքով այդ վիճակից Տրդատին և մյուս դիվահար եղած մարդկանց փրկել կարող էր միայն Խոր վիրապում գտնվող Գրիգորը: Տրդատը հայտնվում է այնպիսի խղճուկ վիճակում, որ նրա հեթանոսական

³¹ Նույն տեղում, էջ 107:

³² Նույն տեղում, էջ 117:

փառապանծ անցյալից ոչինչ չի մնում. «Գազանամիտ բնությանը ու վարքով՝ թագավորական բարձր շուքից ընկած, շրջում էր անբան, խոտակեր գազանների կերպարանքով և գազանների հետ թափառում եղեգնուտի ներսում՝ մեկուսացած մարդկանցից»³³: Ս. Գրիգորը չի շտապում բժշկել արքային. վաթսունվեց օր շարունակ նա շարադրում է Քրիստոսի վարդապետությունը, հետո պատմում վկայարաններ շինելու մասին իր հրաշափառ տեսիլքը: Ս. Գրիգորը անմիջապես կարգադրում է կառուցել նահատակված սրբերի վկայարանները, և արքան հնարավորություն է ստանում քավել իր մեղքերը: Խոզակերպ Տրդատը «մոտենալով աղաչում էր Սուրբ Գրիգորին, որ գոնե ձեռքերն ու ոտքերը բուժելու հնար գտնի, որպեսզի շինվածքի գործին գեթ սակավիկ մասնակցություն ունենալու արժանի լինի»³⁴: Թագավորական ընտանիքը փորում է գերազմանոցները, որից հետո Տրդատը գնում է (անշուշտ, Ս. Գրիգորի թույլտվությամբ) և Մասսյաց կողմից շալակած բերում ութ մեծամեծ ու անտաշ քարեր: Երբեմնի վրիժառուն, ով սովորաբար պատերազմի դաշտերում լուծում էր «իր հայրերի վրեժը», հլու-հնազանդ ենթարկվում է իր հորը սպանած Անակի որդուն: Դրանից հետո Ս. Գրիգորը, գթասրտություն ցուցաբերելով, բժշկում է թագավորին և մյուս դիվահարներին: Այսու Տրդատը բացասական կերպարից վերածվում է դրականի, նախկին հեթանոսը դառնում է օրինակելի քրիստոնյա, իսկ հետագայում հայոց պատմության մեջ մտնում որպես երկրորդ Լուսավորիչ կամ հայոց Լուսավորության երկրորդ հայր: Մոռացած իր հեթանոսական անցյալը՝ նա վերածվում է «աստվածասեր, քրիստոսասեր թագավորի», քրիստոնեության ջերմեռանդ քարոզչի. «Եվ աստվածասեր թագավոր Տրդատը, բարեպաշտությամբ ծառայելով քրիստոնյա հետևորդի հավատքով, դարձավ երկյուղած և տեղեկանալով ու վարժվելով աստվածային հրամաններին՝ օրինապահ ընդունվածների հետ սիրելի դարձավ և բարի օրինակ՝ ամբողջ երկրի համար: ...Ամբողջովին մեծ ուժով նպաստեց Ավետարանի քարոզության գործին և հնազան-

³³ Նույն տեղում, էջ 411-412:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 429:

դությամբ հպատակություն ցույց տվեց ու ծառայեց՝ Ավետարանին վայել ձևով: Այսպես խրատելով ու զգաստացնելով կրոնավորական վարքով, ամեն ուղղությամբ, բոլոր բարի գործերի մեջ առավել ևս պայծառորեն օժանդակում էր քարոզչական գործին»³⁵:

Այնուհետև դարձի եկած արքան և Ս. Գրիգորը՝ դաշնակցած, սրով ու խաչով, սկսում են դարձի բերել ամբողջ ժողովրդին՝ քարուքանդ անելով հեթանոսական տաճարները, ջարդովիշուր անելով բազիմները, անգամ Հայոց արքանների գերեզմանոցում գտնվող Արամազդի բազիմը, իսկ տաճարների ու մեհյանների ինչքն ու ունեցվածքը հանձնում եկեղեցուն: Ս. Գրիգորի և Տրդատի «կործանարար ու քանդարար» գործունեությունը բազմագիծ է. ա) քանդել նախկին ինքնության նյութական հիմնասյունները, այսինքն՝ հեթանոսական սրբատեղիները՝ տաճարները, մեհյանները, աստվածների բազիմները, դրանց տեղը կանգնեցնելով տերունական խաչեր և կառուցելով եկեղեցիներ, բ) ֆիզիկապես ու բարոյապես վերացնել քրմական դասը և դարձի բերել ամենքին՝ նրանց հեռացնելով հեթանոսական բարքերից ու սովորույթներից, գ) տարածել քրիստոնեական արժեքները, Ավետարանի խոսքը, կազմակերպել կրթական գործը, այսինքն՝ նոր գիտելիքի միջոցով արմատապես վերափոխել մարդկանց գիտակցությունը:

Ազաբանգեղոսի «Պատմության» մեջ այնպես է ներկայացված, որ նշված ոլորտներում Ս. Գրիգորը և Տրդատը կատարում են արմատական հեղաշրջում: Ըստ Ազաբանգեղոսի՝ Ս. Գրիգորը կարճ ժամանակահատվածում հեթանոս հայերին այնչափ հեռացրեց իրենց բուն բարքերից, մինչև որ նրանք ասացին, թե «մոռացա իմ ժողովրդի ու իմ հոր տունը»: Կամ՝ «խակույն, մի ակնթարթում, երկրի վայրենամիտ, դատարկասուն և անասնաբարո բնակիչները արագորեն մարգարեագետ, առաքելաձանոթ և Ավետարանի ժառանգորդներ դարձան ու աստվածային բոլոր ավանդույթներին ոչ մի բանով անտեղյակ չըննացին»³⁶: Հասկանալի է, որ սա չափազանցություն է³⁷, սա-

³⁵ Ազաբանգեղոս, նշվ. աշխատ., էջ 481-483:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 469:

կայն տրամաբանական է ինքնության նոր հարացույցի կառուցարկման տեսանկյունից: Պատմիչը հերոսացնում է ինքնության նոր կերպարներին՝ նրանց վերագրելով արված և չարված, իրական ու ցանկալի գործողություններ: Ընդամին՝ այս հնարը կիրառվում է ոչ միայն Տրդատի նկատմամբ: Պատմիչը նույն ձևով ներկայացնում է նաև Կոստանդին արքայի որդի Կոստանդիանոսին, որը հավատքի գալուց հետո «Աստծուն ապավինելով շարժվեց հեթանոս թագավորների վրա և իսկույն ամենքին սպանեց առհասարակ, նրանց կործանեց աստվածային խաչի գործքամբ, պիղծ ու անօրեն Դիոկղետիանոս, Մարկիանոս, Մաքսիմիանոս, Լիկիանոս, և Մաքսենտիոս թագավորներին ու պղծալից հեթանոս թագավորների բոլոր զավակներին մեջտեղից ջնջեց: ...Ավերեց դևերի պղծալի մեհյանները և նրանց առհասարակ իրենց պաշտամունքի ծառայողների հետ մեկտեղ փախուստի մատնելով՝ պակասեցրեց»³⁷:

Այսպիսով, Ագաթանգեղոսը, որպես հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկողներից մեկը, հեթանոսականի և քրիստոնեականի հարաբերակցության հարցը վճռում է արմատական ձևով, այսինքն՝ արժեզրկում է ամենայն հեթանոսականը և, ընդհակառակը, վեհացնում քրիստոնեականը և ճշմարիտը, գեղեցիկը, բարին, մարդկայինը նույնացնում քրիստոնեականի հետ:

³⁷ «Հայ պատմագրության մեջ,- իրավացիորեն նկատում է Հ. Ա. Գևորգյանը,- հատկապես Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ քրիստոնեությունը հակադրված է հեթանոսությանը տրամագծորեն՝ իր բարոյական արժեքային համակարգով և կրթալուսավորական առաքելությամբ՝ ընդդեմ հեթանոսության բիրտ բարբերի և մոգական-կռապաշտական արարողությունների, նկարագրված է հեթանոսական մեհյանների հիմնահատակ կործանումը: Իհարկե, Ագաթանգեղոսի «Պատմության...» մեջ գույները խտացված են, և դա պայմանավորված է հեղինակի քրիստոնեական հավատի ջատագովի կեցվածքով ու նաև՝ գեղարվեստական պատկերը տպավորիչ դարձնելու միտումով, ինչպես հատուկ էր ժամանակի պատմագրությանը» (**Գևորգյան Հ. Ա.**, Հայաստան և Եվրոպա: Հայաստանի պատմությունը և հայկական մշակույթը ժամանակակից պատմագիտական և քաղաքագիտական տեսությունների լույսի ներքո, «ՎԷմ» համահայկական հանդես, 2009, թիվ 1/26/, էջ 38):

³⁸ **Ագաթանգեղոս**, նշվ. աշխատ., էջ 483:

1.3 Պատմական անցյալի իմաստավորումը V-VI դարերի հայ պատմագրության մեջ

**«Ձի թելէտ և ենք ածու փոքր, և թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ,
և գորութեամբ տկար, և ընդ այլով յոլով անգամ նուաճեալ
թագաւորութեամբ՝ սակայն բազում գործք արութեան գտանին
գործեալ և ի մերում աշխարհիս, և արժանի գրոյ յիշատակի...»:**
Մովսես Խորենացի

Ազգային ինքնության յուրաքանչյուր ամբողջական հարացույց հնարավոր չէ պատկերացնել առանց անցյալի, առանց պատմական շերտի իմաստավորման, որովհետև անցյալի կամ պատմական հիշողությունը ազգային ինքնության անկապտելի բաղկացուցիչն է: Ազգային ինքնությունը պատասխանում է այն հարցին, թե ո՞վ ենք մենք, որտեղի՞ց ենք գալիս, ի՞նչ ճանապարհ ենք անցել: Չևսփոխելով Սարտրի խոսքերը՝ կարող ենք ասել, որ մեր ինքնությունը մեր պատմությունն է: Ինքնությունը պատմության արդյունք է և բացահայտվում է պատմության միջոցով: Ազգային ինքնությունը ներառում է ազգի պատմությունը՝ ծագումնաբանության ու նախնիների մասին պատմություններն ու դիցույթները, քաղաքակրթական զարգացման ընթացքը, տվյալ ազգի տեղն ու դերը համաշխարհային կամ տարածաշրջանային պատմության մեջ, հիշողությունը, ազգի ստեղծած մշակութային ժառանգությունը, բարոյագիտական ու գեղագիտական արժեքների, հոգեկերտվածքի ու վարքաձևերի ամբողջությունը, որոնց անընդհատ վերաիմաստավորումն ու վերակազմությունը միայն կարող են ապահովել ազգային ինքնության շարունակականությունը:

Ինչպես վերը նշվեց, քրիստոնեությունը պետական կրոն ընդունելուց հետո մեզանում սկսվում է ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկումը, որում առանցքային տեղ է գրավում անցյալի իմաստավորման խնդիրը: Այս ժամանակաշրջանում գրվում են Կորյունի, Եղիշեի պատմական բնույթի աշխատությունները, չորս «Հայոց պատմություն»-ները (Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ,

Ղազար Փարպեցի, Մովսես Խորենացի), որոնցից ինքնության կառուցարկման տեսանկյունից առանձնանում է հատկապես Պատմահայր Խորենացու երկը: Հայ մատենագիրները, կախված իրենց առջև դրված խնդիրներից, ներկայացնում են անցյալի վերաիմաստավորման իրենց տեսլականը: Թեև ընդհանուր առմամբ գերիշխում է անցյալի վերակազմության քրիստոնեական մոտեցումը, այնուհանդերձ, դրանում կարող ենք առանձնացնել երկու տարբերակ՝ ա) հայոց պատմությունն սկսվում է Դարձից հետո, այսինքն՝ պատմիչները ներկայացնում են միայն Դարձից հետո եղած պատմական իրադարձությունները (Ազաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ, Ղազար Փարպեցի), իսկ եթե դիմում են ավելի վաղ ժամանակներին, ապա հիշում են հինկտակարանային նախնիներին (Եղիշե): Այս տարբերակում պատմական հիշողությունն ունի սահմանափակ տարածաժամանակային ընդգրկում, այսինքն՝ ներառում է միայն քրիստոնեական շրջանը: ք) Ինչպես մյուս ազգերի, այնպես էլ հայոց պատմությունն սկսվում է մարդկության սկզբնավորման շրջանից, այսինքն՝ հայոց պատմությունը ներառում է ինչպես հեթանոսական, այնպես էլ քրիստոնեական անցյալը (Խորենացի): Խորենացու համար ազգերի ծագման հինկտակարանային միֆը հիմք է հանդիսանում սեփական ծագումնաբանական միֆի արարման համար:

Ինչո՞ւ հայ մատենագիրները, ի բաց առջալ Խորենացու, որևէ ձևով, թեկուզև անողղակի, թռուցիկ կամ պատահաբար, չեն անդրադառնում հայոց պատմության հեթանոսական անցյալին, չեն հիշատակում նախաքրիստոնեական շրջանի որևէ հայոց թագավորի կամ գորավարի անուն: Բանն այն է, որ, որպես կանոն, ինքնության հարացույցի կառուցարկման առաջին փուլում «Մենք»-ը նույնացվում է համընդհանուր, համամարդկային, տվյալ դեպքում՝ քրիստոնեական արժեքների հետ: Իսկ այդ արժեքները, պատմիչների համոզմամբ, ոչ այնքան մարդկային (ցեղային), որքան աստվածային ծագում ունեն, հետևաբար անանց են, անձեռնմխելի, անփոփոխ և անխորտակելի: Ինքնության քրիստոնեական հարացույցի հիմքում ընկած են հավատքն ու եկեղեցին, որոնք որոշում են քրիստոնեական աշխարհատեսության սկզբունքները: Այսպիսի պայմաններում հավատքը վե-

րածվում է ինքնության համակարգաստեղծիչ գործոնի: «Ո՞վ ենք մենք» հարցին հայ պատմիչները տալիս են հստակ պատասխան՝ «Մենք քրիստոնյա ենք»՝ ի տարբերություն ոչ քրիստոնյաների (հեթանոսների, գրադաշտականների, անհավատների): «Մենք քրիստոնյա ենք» արտահայտությունը նշանակում է, որ մենք մեզ նույնացնում ենք քրիստոնյա հավատացյալ բանակի հետ, մեզ համարում Քրիստոսի զավակներ, կաթողիկե եկեղեցու հոտի անդամներ և քրիստոնեական արժեքների կրողներ: Այս համատեքստում «Մենք քրիստոնյա ենք» արտահայտությունը նաև նշանակում է, որ մենք ունենք միայն քրիստոնեական անցյալ կամ քրիստոնյաների անցյալ, որ մեր պատմական հիշողությունը սահմանափակվում է քրիստոնեական շրջանով: Քրիստոնեական հավատի միջոցով կապ է հաստատվում նախնիների հետ, տեղի է ունենում հոգեբանական նույնացում նրանց հետ. «Մենք ոչնչով ավելի լավ չենք մեր նախնիներից, որոնք այս հավատի համար դրին իրենց գույքն ու ստացվածքը և մարմինները»³⁹: Նման նույնականացման հետևանքով անցյալի ու ներկայի սերունդները ձեռք են բերում միևնույն ճակատագիրը, դառնում հարազատ, ճանաչելի ու հասկանալի: Սակայն Եղիշեի համար «նախնիները» հեթանոս հայերը չեն, այլ հիմնականում աստվածաշնչյան, համաքրիստոնեական հանրահայտ հերոսները: Այսպիսի մոտեցումը պետք է բնական համարել. ինքնության կառուցարկման սկզբնական փուլում բուն ազգայինը համարվում է ոչ այնքան նշանակալից, անկարևոր կամ հինը նույնացվում է հեթանոսության հետ, ուստի ազգայինը (հեթանոսականը) անտեսվում է: Եթե Եղիշեի համար նախնիները աստվածաշնչյան հերոսներն են, ապա Բուզանդի և Փարպեցու համար՝ արդեն IV-V դարերի հոգևոր ու աշխարհիկ գործիչները: Փարպեցին «մեր նախնի, հայրենի սովորական ավանդություն» ասելով հասկանում է քրիստոնյա նախնիներին և քրիստոնեական օրենքները: Երբ հայոց նախարարների խնդրանքով Պարսից արքունիքը կաթողիկոս է նշանակում Բրքիշոյին, ապա կարճ ժամանակ անց հայերը Բրքիշոյին վռնդում են Հայոց քահանայապետությունից՝

³⁹ Եղիշե, նշվ. աշխատ., էջ

Վռամ թագավորին հայտնելով, թե՝ «Սրա կյանքն ու վարքը չեն համապատասխանում մեր աշխարհի օրենքներին: Մեզ առաջնորդ նշանակիր մեր բնիկ հավատի մի մարդու, որը վերակացու լինելով՝ հաստատուն պահի սուրբ եկեղեցու կարգը»⁴⁰: «Բնիկ հավատ» ասելով՝ հասկացվում է քրիստոնեական հավատը, և այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ հայերը չեն ունեցել ուրիշ հավատ, այլ ծնված օրվանից ապրում են այդ հավատով կամ այդ հավատն է նրանց դարձրել ազգ: Հազվերտին հղված պատասխանն անակուն աշխարհիկ ու հոգևոր առաջնորդները գրում են. «Ինչպես անհնար է, որ մարդկային բնությունը կարողանա մի այլ տեսակի փոխել երկնքի կարգավորությունը, այնպես էլ անհնար է, որ մենք՝ ի բնե սովորած ու հաստատված այս օրենքում, լսենք այդպիսի հրամանը և համաձայնենք: Եվ այդ առթիվ լոկ խոսք անգամ լսել չենք կարող, քանզի և չենք կամենում»⁴¹: Այսինքն՝ այդ հավատքը մեր ինքնության առաջին ցուցիչն է: Մենք այլևս այդ հավատքի տերն ենք, և ոչ ոք, ոչ մի ուժ չի կարող մեզ բաժանել դրանից: «Բնիկ հավատի» միֆը գրավիչ է, բայց նեղացնում է պատմական հիշողության սահմանները:

Բնականաբար, աշխարհաքաղաքացիական սկզբունքների վրա կառուցվող ինքնության հարացույցում տեղ չեն կարող ունենալ հեթանոսական արժեքները: Պատմիչների համար հեթանոսությունը թշնամական կրոն է, հեթանոսները՝ մոլորված, դիվապաշտ մարդիկ, ուստի հայերի հեթանոսական անցյալը նրանց համար չունի գոյություն: Համենայն դեպս, այդ անցյալը բնավ չի կարևորվում, որովհետև քրիստոնեական հավատի տեսանկյունից որևէ կենսական արժեք չի ներկայացնում: Դա ինքնության հարացույցների հերթավորության ժամանակ դրսևորվող «հեղափոխական» մոտեցման արտահայտություն է: Այսպիսի մոտեցման դեպքում հիմն ամբողջությամբ լուսազրկվում և արժեզրկվում է: Ավելին, խնդիր է դրվում ոչնչացնել, քանդել, արմատախիլ անել ավանդականը, տվյալ դեպքում՝ հեթանոսականը՝ մեհյանները, աստվածների բազմիները, «սատանայակիր, ճիվաղային» բարքերը, սովորույթները, բարոյական

⁴⁰ Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխատ., էջ 61:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 103:

նորմերը, կրթության ձևն ու բովանդակությունը: «Ապա թագավորը (Տրդատը – Ս. Ջ.) իսկույն տիրաբար հրաման տվեց, ամենքի հավանությանմբ, գործը երանելի Գրիգորի ձեռքը հանձնելու, որպեսզի նախկին հայրենի, հնամենի և նախնիների ու իր կողմից Աստված անվանված շաստվածները անհիշատակ դարձնի, մեջտեղից ջնջի»⁴²: Մեջբերվածը վկայում է այն մասին, որ ինքնության նոր հարացույցի կերտողները արարում են տարբեր կարգի միջեր, որոնք վերաբերում են Դարձի, քրիստոնեության տարածման, հեթանոսական արժեքների ոչնչացման, Նահատակի (Ս. Գրիգորի), Սրբերի, Մարտիրոսների, Եկեղեցու հիմնադրման, Հավատքի համար պատերազմողների ու նահատակվողների պատմությանը: Ընդամից՝ այդ միջերը հորինվել են աստիճանաբար, քրիստոնեության և եկեղեցու ազգայնացման ընթացքում: Օրինակ, Եղիշեն իր աշխատությունում նույնիսկ չի հիշատակում Գրիգոր Լուսավորչին, Ներսես Մեծին, Մեսրոպ Մաշտոցին և Սահակ Պարթևին, այսինքն՝ զարմանալիորեն նա չի կարևորում նաև քրիստոնյա մերձավոր նախնիներին, ովքեր հայոց ինքնության նոր հարացույցի ձևավորման գործում ունեին մեծ ավանդ: Եթե նույնիսկ դա դիտենք որպես գրականտրոն մշակույթին բնորոշ ձև, այնուամենայնիվ, չենք կարող անտեսել այն փաստը, որ, ըստ նրա, հայոց թագավոր Տրդատը քրիստոնեությունն ընդունել է ոչ թե Գրիգոր Լուսավորչից, այլ՝ «Հռոմի սուրբ եպիսկոպոսապետից»: Դա նշանակում է, որ նրա ժամանակ դեռևս մշակված չէին ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի բոլոր բաղկարարները, խորհրդանշանները, պատմական ու եկեղեցական միջերը: Օրինակ, հայ պատմիչներին, այդ թվում Ազաթանգեղոսին, հայտնի չէ այն ավանդազրույցը, որ հայոց եկեղեցին առաքելական է, այսինքն՝ որ այն հիմնադրել են Քրիստոսի առաքյալներ Թադևոսը և Բարդուղիմեոսը (Բուզանդը օգտագործում է «Թադեոս առաքյալի աթոռ» արտահայտությունը՝ առանց որևէ բացատրության): Փարպեցին առհասարակ չի հիշատակում Թադևոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների անունները: Այսպիսով, անցյալի միջականագումը կամ իդեալակա-

⁴² Ազաթանգեղոս, նշվ. աշխատ., էջ 437:

նացումը տեղի է ունենում այն ժամանակ, երբ սկսվում է հավատքի և եկեղեցու ազգայնացման գործընթացը:

Այնուհանդերձ, նույնականացման գործընթացը չէր հենվում միայն աշխարհաքաղաքացիական ու վերազգային բնույթ ունեցող սկզբունքների վրա: Նախ, պատմիչները գրում են Հայոց աշխարհի մասին, նրանց պատմության հերոսները հիմնականում հայ քաղաքական-գինվորական գործիչներ և հոգևորականներ են, ովքեր մարտնչում են հանուն Հայոց աշխարհի, ովքեր գոհաբերության գնով պաշտպանում են քրիստոնեական և հայրենի երկրի ու ժողովրդի արժեքները: Իրար լրացնելով՝ նրանք շարադրում են քրիստոնեության ընդունումից հետո տեղի ունեցած պատմական դեպքերն ու իրադարձությունները, անշուշտ, տարբեր կերպ մեկնաբանելով ինքնության տարբեր շերտերի՝ աշխարհիկի և հոգևորի, հեթանոսականի և քրիստոնեականի, աշխարհիկ և հոգևոր առաջնորդների հարաբերակցության հարցերը: Նրանք ներկայացնում են IV-V դարերի ընթացքում հեթանոսական, աշխարհիկ և քրիստոնեական մշակույթների ու արժեհամակարգերի միջև տեղի ունեցած բախումները, հընթացս շարադրում ոչ միայն քրիստոնյա հայերի, այլև հայազգի քրիստոնյաների կենսագրության դրամատիկական դրվագները: Քրիստոնեական արժեքները պաշտպանում են հայերը և պատմական գործողությունները կատարվում են Հայոց աշխարհում: Այլ խոսքով, նրանց պատմությունները վկայում են քրիստոնեության ազգայնացման աստիճանական գործընթացի մասին: Ազանթագեղոսի «Պատմության» մեջ քրիստոնեականը միանշանակ հաղթանակ է տանում հեթանոսականի (աշխարհիկի) նկատմամբ: Բուզանդի «Պատմության» մեջ երևում են հեթանոսականի (աշխարհիկի) և քրիստոնեականի անգիջում պայքարի հետքերը, ընդամին՝ հաղթող ու գերիշխող կողմը հիմնականում հեթանոսականն է: Դրա խորհրդանշաններից է Արշակ թագավորի կողմից Ներսեսին հայրապետական աթոռին «նստեցնելու» պատմությունը: Երբ Ս. Գրիգորի ժառանգորդ արքունի սենեկապետ Ներսեսը փորձում է հրաժարվել հայրապետական աթոռից, այն ժամանակ «Արշակ թագավորը, չարացած ու զայրացած՝ դեպի ինքն իրեն էր քաշում սուրը արքունական կամարով, որը նա կրում էր իբրև

սենեկապետ՝ թագավորին սպասավորելիս, և նրա վրայից հանում էր: Ապա հրամայում էր նրան իր առաջ կապել, խուզել նրա զանգուր վայելուչ վարսերը, որոնց նմանը ոչ մի տեղ չէր գտնվում. նույնպես հրամայում էր պատառել, վրայիցը հանել վայելուչ պատմուճանը: Հրաման տվեց. բերին կրոնավորի զգեստներ ու նրան հագցրին: Ապա հրաման տվեց. կանչեցին ծերունի Փավստոս եպիսկոպոսին և նրան ձեռնադրել տվին սարկավագ»⁴³: Բուզանդի երկը, ըստ էության, հետագայում չի խմբագրվել, ուստի ավելի իրական գծերով են ներկայացված հայոց թագավորները, քան խմբագրված Ագաթանգեղոսի «Պատմության» մեջ: Բուզանդի երկում հստակ ուրվագծվում է նաև ազգային ինքնության կարևոր բաղադրիչներից մեկի՝ Հայրենիքի գաղափարը: Հայերը մարտնչում են ոչ միայն քրիստոնեական հավատի և եկեղեցու համար, այլև Հայրենիքի, Հայոց աշխարհի, Հայոց թագավորության համար: Ղազար Փարպեցու «Պատմության» մեջ աշխարհիկը, հեթանոսականը և քրիստոնեականը ներդաշնակվում են՝ քրիստոնեականի գերազանցությամբ: Դրա խորհրդանշաններից կարող է ծառայել հայոց սպարապետ Վարդան Մամիկոնյանը, որը պատերազմում է հեթանոսների պես, սակայն ճառում է հոգևորականների ոճով, հպարտանում է իր հաղթական ճակատամարտերով, բայց ապստամբության սկզբից «չէր մտածում հաղթական անուն վաստակելու մասին, այլ եկեղեցու միաբանության սուրբ շինության վրա իր անձի արյան հեղումն էր տենչում»⁴⁴: Եղիշեն և Փարպեցին ստեղծում են հայ քրիստոնյայի նոր կերպար՝ գորավար, ով մի կողմից պատերազմի դաշտում «հին քաջերի» նման սխրագործություններ է անում, իսկ մյուս կողմից՝ պաշտպանում «հայրենի ու բնիկ օրենքները», այսինքն՝ քրիստոնեական արժեքները, կամ՝ հոգևորական, ով մի կողմից քարոզում է Ավետարանը, իսկ մյուս կողմից՝ վասն հավատի սուրբ ձեռքին մարտնչում պատերազմի դաշտում՝ առաջնորդվելով իմացյալ (գիտակցված) մահվան փիլիսոփայությամբ:

⁴³ Փավստոս Բուզանդ, նշվ. աշխատ., էջ 113:

⁴⁴ Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխատ., էջ 139:

Քրիստոնեության ազգայնացման և պատմական անցյալի ազգային կողմի ներառման առումով հատկանշանական է Կորյունի փորձը՝ գրել ու պատմել հայոց գրերի գյուտի հեղինակի մասին: Մաշտոցի վարքը գրելու համար Կորյունը քննարկում է այն հարցը, թե արդյոք կարելի է գրել կատարյալ մարդու վարքի մասին: Հետաքրքիրն այստեղ այն է, որ Կորյունը չի հիշատակում Ս. Գրիգորի վարքի մասին, որը, ըստ որոշ հետազոտողների, պետք է գրված լիներ դեռևս IV դարում: Համենայն դեպս, Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ ներկայացված է «Սուրբ Գրիգորի վարքը և պատմությունը»: Ի՞նչ է սա նշանակում: Կարող ենք անել հետևյալ ենթադրությունները. ա) Կորյունը ծանոթ չէր Ագաթանգեղոսի աշխատությանը, եթե ծանոթ լիներ, ապա, նախ, կատարյալ մարդու վարքը գրելու համար արդարացումներ չէր փնտրի կամ չէր փնտրի հեռու անցյալում, այլ պարզապես մատնացույց կաներ Ս. Գրիգորի վարքը, բ) Կորյունը ծանոթ էր Ագաթանգեղոսի աշխատությանը, ինչպես նաև ալլազգի երանելի մարդկանց ու սրբերի վարքերին, պարզապես նա կանգնած էր նոր խնդրի առջև՝ հայերեն գրել հայազգի հոգևորականի մասին, որի վարքն ու գործունեությունը ամբողջովին համապատասխանում է Ս. Գրքի և առաքելական կանոնների պահանջներին:

Այսպիսով, թեև Ագանթանգեղոսի, Բուզանդի և Փարպեցու երկերում անտեսված է հայոց հեթանոսական անցյալը, ինքնության հարացույցը խարսխված է աշխարհաքաղաքացիական սկզբունքների վրա, այնուհանդերձ, այդ հարացույցը նաև ներառում է աշխարհիկ, ազգային կյանքի պատմությունը, դրանում կարևորվում է ազգային ինքնության որոշ բաղադրիչների (Հայրենիք, Հայոց աշխարհ, Լեզու, ազգային գործիչներ) նշանակությունը: Պատմական անցյալի իմաստավորման բնույթը մասամբ փոխվում է, երբ համաշխարհային եկեղեցու միջոցով հոգս է ցնդում, և օրակարգում հայտնվում են ազգային շահերը շոշափող ներքրիստոնեական ու ներեկեղեցական խնդիրները (V դարի երկրորդ կես-VI դարասկիզբ): Եթե նույնիսկ հայերը չէին ցանկանում բաժանվել ընդհանրական եկեղեցուց՝ հավատարմով «եկեղեցու ուխտի» միջական գաղափարին, ապա քաղաքականի վերածված քրիստոսաբանական վեճերը նրանց հարկադրեցին մտա-

ծել բաժանման մասին: Ինքնուրույնության ձգտող ազգային եկեղեցին պետք է ունենա իր կենսագրությունը, իր միջերն ու դավանաբանական սկզբունքները, իսկ դրա համար պետք է ունենա քաղաքակրթական պատմություն, նախաքրիստոսական և հետքրիստոսական անցյալ: Ինքնուրույնացող գիտակցությունն այլևս չի կարող բավարարվել վերացական, ընդհանրական արժեքներով, այլ պետք է բազում փաստարկներով հիմնավորի արժանապատիվ, ինքնուրույն ու անկախ ապրելու իր իրավունքը: Այս պարագայում «Ռ՞վ ենք մենք» հարցին պատասխանելու համար միայն քրիստոնեական անցյալին դիմելը դառնում է անբավարար: Անհրաժեշտ է ընդլայնել պատմական հիշողության դաշտը՝ ներառելով նաև նախաքրիստոնեական շրջանի հայոց պատմությունը, այդ թվում՝ ազգի ծագումնաբանությունն ու կազմավորման ընթացքը: Այս խնդիրը լուծում է Պատմահայր Մովսես Խորենացին:

Հնագույն պատմություն ունեցող ժողովրդի համար «Ռ՞վ ենք մենք» հարցադրումը գուցե վիրավորական թվա, բայց պատասխանի բացակայությունը կամ կիսապատասխանը՝ ինչ-որ իմաստով ավելի վիրավորական ու ողբերգական: Խորենացին «Ողբը» գետեղել է իր «Հայոց պատմության» վերջում, բայց դա չի նշանակում, թե դա «Ողբի» տեղն է: Ընդհակառակը, նրա Գրքի սկզբում և հետագա շարադրանքում զգացվում է Ողբի շունչը: Ողբի համար կա հիմք. ներկայի մեջ անցյալի բացակայությունը կամ դրա մասնակի գոյությունը, մեր նախնիների «անիմաստասեր բարքը», պետականության անկումը, հայոց արժեհամակարգի փլուզումն արդեն իսկ Ողբ է: Պատմական անցյալը թաղված է Լռության մեջ: Իսկ Լռությունը հարցերին չի պատասխանում: Ինչպե՞ս կարող ենք պատասխանել «Ռ՞վ ենք մենք» հարցին, եթե «մեզնից առաջ և մեր ժամանակ ապրող» Հայոց աշխարհի ցեղապետներն ու իշխանները ո՛չ իրենց ձեռքի տակ ընկած և հավանորեն եղած իմաստուններին հրամայեցին այսպիսի պատմական հիշատակարաններ գրել, ո՛չ էլ մտածեցին դրսից որևէ տեղից ներս բերել իմաստության նպաստներ»: Որտեղի՞ց իմանանք, թե «Ռ՞վ ենք մենք», եթե չունենք մեր նախնիների՝ նահապետների, թագավորների, նախարարների մասին հիշողություն: Ստիպված ենք

մեր մասին պատմությունները պեղել օտարազգի մատենագիրների երկերում, այն դեպքում, որ նրանք «հարկավոր և կարևոր չէին համարում օտար ազգերի, հեռավոր աշխարհների հին լուրերն ու նախնական գրույցները իրենց թագավորների կամ մեհյանների մատյաններում գրել, մանավանդ որ պարծանք և պատիվ չէր օտար ազգերի քաջությունը և արիական գործերը հիշատակել»։ Մինչդեռ «թեպետ մենք փոքր ածու ենք և շատ սահմանափակ թվով և շատ անգամ օտար թագավորության տակ նվաճված, բայց և այնպես մեր աշխարհումն էլ քաջության շատ գործեր կան գործված՝ գրելու և հիշատակելու արժանի...»⁴⁵։ Այսինքն՝ Ողբն սկսվում է մեզանից, որովհետև վաղուց ծվարել է մեր էության մեջ՝ մեր արարքները դարձնելով ողբերգական։ Լուրջուն-անցյալը աղաղակում է պատասխանատվության մասին. մենք պատասխանատու ենք ոչ միայն ներկայի, այլև առաջին հերթին՝ անցյալի համար։

Ազգն առանց անցյալի և առանց պատմական հիշողության չի կարող ազգ լինել։ Սա Խորենացու ելակետային միտքն է։ Ուստի, Սահակ Բագրատունու խնդրանքով նա ձեռնամուխ է լինում «ճշտությամբ հորինել մեր ազգի պատմությունը, թագավորների և նախարարական ցեղերի և տոհմերի մասին, թե ո՛վ ումի՛ց է ծագել, ի՛նչ է գործել նրանցից յուրաքանչյուրը, և ո՛րն այս բաժանված ցեղերից բնիկ մեր ազգից է և որոնք եկվորներ են և հայացել՝ բնիկ են դարձել, ամեն մեկի գործերն ու ժամանակները գրով դրոշմել, անկարգ աշտարակի շինությունից սկսած մինչև ներկա ժամանակս...»⁴⁶։ Քրիստոնյա պատմիչը կարծես թե լռելյայն առարկում է այն մտքին, թե իբր մեր ծնողները Ավետարանն ու կաթողիկե եկեղեցին են, և իբր մեր «բնիկ հավատը» քրիստոնեությունն է։ Նա ցույց է տալիս, որ հայերը ուրիշ ժողովուրդների նման ունեցել են պատմություն, ընդամին՝ ոչ միայն գոյատևել են, այլ եղել են քաղաքակրթության կրողներ և քաղաքակիրթ արժեքների ստեղծողներ։ Ուրիշների նման ունեցել են նահապետներ, դյուցազուհիներ, պետություն, թագավորներ, զորավարներ, մշակույթ և գիտություն։ Այս տեսանկյունից անթույլատրելի է հեթանոսա-

⁴⁵ **Մովսես Խորենացի**, նշվ. աշխատ., էջ 96:

⁴⁶ **Նույն տեղում**, էջ 96-97:

կան շրջանի անտեսումը: Ստեղծվող ազգային ինքնության նոր հարացույցը բացառապես չպետք է հենվի միայն քրիստոնեական արժեքների վրա, որպեսզի չթվա, թե մենք հնում ոչինչ չենք ունեցել, որ անանցյալ, պատահական ազգ ենք⁴⁷: Խորենացին փորձ է անում ընդհանուր պատմության մեջ գտնել մեր պատմությունը, մեր նախնիների, մեր բնիկ թագավորներին, որոնք պատվավոր տեղ են գրավում «հուժկու, անվանի և հաղթող այլ աշխարհակալների շարքում»: Ստ. Մալխասյանցի բնորոշմամբ՝ «Խորենացին առաջինը եղավ, որ գրեց հայ ազգի սխառեմատիկ պատմությունը սկզբից մինչև իր ժամանակները: Սա մի ստեղծագործություն էր՝ «ի չգոյէ ի գոյ ածել» մի ազգի անցյալը, սա մի ծննդյան վկայական էր մեր ազգի համար, որը մինչ այդ չգիտեր, թե ո՞վ է ինքը և ի՞նչ ծագում ունի: «Կապելով հայ ազգի սկզբնավորությունը Ս. Գրքի հետ, ծագեցնելով հայերին Հաբեթի ցեղից՝ նա հայ ազգի համար ստեղծեց պատվավոր տեղ մյուս հին ազգերի շարքում: Մերեցնելով հայերին աշտարակաշինության ժամանակակից Հայկից, նկարագրելով այս հսկա աղեղնավորին իբրև ազատության սիրահար և բռնակալ Բելին սպանող, նա փառավոր և սիրելի դարձրեց հայերին իրենց ծագումը»⁴⁸: Այլ խոսքով՝ պետք է արավեր մեր ինքնության ծննդյան վկայականը, այդ թվում՝ ազգերի ծագումնաբանության այն առասպելի միջոցով, որը ընդունելի էր բոլոր քրիստոնյաների համար:

Խորենացին փաստերով ցույց է տալիս, որ մենք անցել ենք մարդկության պատմության զարգացման բոլոր փուլերը և ամեն մի փուլում ունեցել ենք քաղաքական, ռազմական և մշակութային հաջողություններ, աչքի ընկել «բազմաթիվ մեծամեծ փառավոր գործե-

⁴⁷ Այս առումով բնորոշ է Միսական տոհմի հնագույն պատմության շարադրման անհրաժեշտության Ստեփանոս Օրբելյանի բացատրությունը. «Եվ սա նրա համար, որ չկարծես, թե այս տոհմի մարդիկ խառնիճաղանջ ամբոխներից են կամ ինչ-որ առաջադիմության պատճառով և կամ պատահաբար են ստացել նախաբոռ նահապետությունը, այլ աստվածաստեղծ մարդու նախասկզբնական ազնիվ տոհմից սկսած ակնհայտ հարազատությամբ որդիները հայրերին փոխարինելով հասան նախարարության» (**Ստեփանոս Օրբելյան**, Մյունխիքի պատմություն, Եր., 1986, էջ 69-70):

⁴⁸ **Մալխասյանց Ստ.**, Ներածություն, «Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն» գրքում, էջ 44:

րով»: Հայ ազգի ծագման վերաբերյալ Ս. Գրքում տեղեկություններ չկան, ուստի նա փորձում է առաջադրել մի տարբերակ, որում հայոց պատմությունը դիտվում է որպես մարդկության պատմության բաղկացուցիչ մաս: Հայոց պատմության Առաջին Գրքում՝ «Հայոց Մեծերի ծննդաբանությունը» վերտառությամբ, նա շարադրում է հայկական ցեղերի, հայ ժողովրդի ու պետականության ձևավորման ու Արտաշեսյան թագավորության հաստատման պատմությունը: Երկրորդում ներկայացնում է հայկական հելլենիզմի և Արշակունյաց թագավորության պատմությունը մինչև քրիստոնեության մուտքը Հայաստան: Երրորդ շրջանը ներառում է քրիստոնեական Հայաստանի պատմությունը, մինչև Վարդանանց պատերազմի նախօրյակը:

Մարդկության պատմության առաջին շրջանում Աստուց առաջ եկան հսկաներ, դյուցազուններ, որոնք միջև ծավալվեց սուր պայքար: Այդ ժամանակ առաջացան ազգերի նախահայրերն ու տարբեր լեզուներ: Խորենացին աշխատում է ցույց տալ, որ ինչպես հունական աստվածները տիտանների ծնունդ են, այնպես էլ հայերի նախահայրերը սերվել են հսկաներից: Նաև, որ ընտրյալ ժողովրդի նախահայրն ու հայոց նախահայրը հանդես են եկել միաժամանակ, հետևաբար հայերն էլ հավասարապես հին ժողովուրդ են և ոչնչով պակաս չեն մյուս ժողովուրդներից: Տիտաններից հետո գալիս է ցեղերի տիրապետության շրջանը, այնուհետև առաջանում են թագավորություններ. «Ահա այժմ զվարճանում եմ՝ ոչ փոքր ուրախություն զգալով, որ հասնում եմ այն տեղը, երբ մեր բնիկ նախնիի սերունդները թագավորության աստիճանի են հասնում»⁴⁹: Լինելով քրիստոնյա պատմիչ՝ նա չի թաքցնում իր հիացմունքը հեթանոսական շրջանի հայ թագավորների ու գորավարների նկատմամբ, հպարտանում է նրանց արժեքաստեղծ գործունեությամբ, հոգևոր ու մարմնական առաքիլություններով, նույնիսկ ավստում, որ ինքը չի ծնվել այդ փառահեղ ժամանակներում. «Որովհետև մեր թագավորների մեջ ինձ այս մարդիկ են սիրելի, իբրև բնիկներ, արյունակիցներ և իսկական հարազատներ: Ես շատ կփափագեի, որ այն ժամանակ Փրկիչն

⁴⁹ **Մովսես Խորենացի**, նշվ. աշխատ., էջ 128-129:

եկած և ինձ գնած լինեք, որ նրանց ժամանակ ես աշխարհ եկած լինեի, նրանց տերությամբ զվարճանայի և այժմյան վտանգներից խուսափած լինեի»⁵⁰: Խորենացին, հենվելով պատմական, վիպական ու առասպելախառն աղբյուրների վրա, վեր է հանում հայոց հոգեկերտվածքի՝ բնավորության, մտածելակերպի ու վարքագծի արքետիպային գծերը: Հայկ Նահապետը ազատատենչության և հակաբռնակալական պայքարի մարմնացում է: Արամը «լավ էր համարում հայրենիքի համար մեռնել, քան տեսնել, թե ինչպես օտարացեղ ազգեր ոտնակոխ են անում իր հայրենիքի սահմանները և օտարները տիրում են իր արյունակից հարազատների վրա»⁵¹: Արա Գեղեցիկը հանդես է գալիս որպես ընտանեկան սրբության և ազգային ավանդույթների պաշտպան: Արտաշեսի ժամանակ հայ իրականություն են մուտք գործում արհեստներ, գիտություններ, կարգ ու կանոն, տոմար, և վերջ է դրվում բարբարոսական սովորույթներին: Արժեքների ստեղծման գործում զգալի ներդրում է կատարվում Տիգրանի շրջանում: Արշակունյաց հարստության հիմնադիրը հավաքել է տալիս նախնիների պատմությունը, հաստատում պալատական ու զինվորական կարգեր և սահմանում նախարարություններ ու գործակալություններ: Այս շրջանում ստեղծված արժեքների մասին խոսելիս Պատմահայրը ընդգծում է այն միտքը, որ պետության նպատակը պետք է լինի ամրապնդել իր հզորությունն ու ուժը, տարածել մշակույթն ու քաղաքակրթությունը: Հայոց արժեքների ստեղծման պատմության մեջ նա կարևորում է քրիստոնեության ընդունումը, հայոց գրերի գյուտը և թարգմանչաց շարժման ձևավորումը: Ներկայացնելով հայ արժեքների ստեղծման պատմությունը՝ նա հրճվում և հպարտանում է ամեն մի առաջընթացի համար և հուզվում ու վրդովվում դերագանցումների, մշակույթի նկատմամբ ցուցաբերվող անտարբերության, հայրենասիրության թուլացման և «անիմաստասեր» վարքագծի համար:

Ուշագրավն այն է, որ, լինելով քրիստոնյա պատմաբան, նա հակված չէ քրիստոնեական շրջանի արժեքները գերազնահատելու և

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 130:

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 116:

նսեմացնելու հեթանոսական Հայաստանի նվաճումները: Ընդհակառակը, որոշ դեպքերում, կարծես, նա ավելի է ընդգծում հեթանոսական շրջանի հայ պետական ու քաղաքական գործիչների դերն ու հեթանոսական մշակույթի նշանակությունը: Հեթանոսականն ու քրիստոնեականը, հոգևորն ու աշխարհիկը գնահատվում են՝ նկատի ունենալով Հայրենիքի, պետության համար դրանց նշանակությունը: Այս առումով բնորոշ է Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ թագավորի գործունեության համեմատությունը. «Սուրբ և մեծ և երկրորդ նահատակի և մեր լուսավորության հոգևոր վերակացվի մասին ճառելիս (խոսքը Տրդատ թագավորի մասին է - Ս. Չ.)... պետք էր հրաշափառ խոսքերով գրել, ինչպես մեր լուսավորության նախաշաղվին ու նահապետին հավասար ճգնողի և նրա գործակցի մասին: Որովհետև սուրբ հոգուն հաճո թվաց ավագություն տալ իմ լուսավորչին՝ միայն խոստովանողի, կավելացնեմ նաև առաքելության կոչումով, իսկ սրանից դուրս՝ [նրանք երկուսը] իրար հավասար են խոսքերով և գործով: Բայց այստեղ ես նկատում եմ թագավորի առավելությունը, որովհետև աստծու մասին մտածելու և ճգնողության մեջ նրանք երկուսը հավասար էին, իսկ համոզական կամ ստիպողական խոսքերով [նոր հավատին] հնազանդեցնելու մեջ՝ թագավորի շնորհն ավելի էր, որովհետև նրա հավատից գործը հետ չէր մնում: Այս է պատճառը, որ ես նրան կոչում եմ նախաշաղվի ճանապարհ և մեր լուսավորության երկրորդ հայր»⁵²: Խորենացու Տրդատը ոչ թե քրիստոնեական հավատքից թուլացած և Գրիգորի առջև մուրացող թագավոր է, այլ պատերազմի և հավատքի դաշտում «հայրենական կարգի համաձայն» սխրագործություններ կատարող տիրակալ:

Այսպիսով, ի տարբերություն ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի նախորդ կառուցարկողների, Խորենացին չի բավարարվում եկեղեցական ու հավատքային պատմություններով ու միջերով, այլ ընդլայնում է պատմական հիշողության դաշտը՝ ներառելով ազգի ծագումնաբանությունը, ազգի քաղաքակրթական զարգացման ընթացքը՝ հեթանոսական և քրիստոնեական շրջանները

⁵² Նույն տեղում, էջ 240:

ներկայացնելով որպես հայոց ազգի պատմական զարգացման շաղկապված փուլեր: Դրանով իսկ հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը ունենում է իր ամբողջական պատմական շերտը, իր պատմությունը՝ միֆական ու իրական բաղկարարներով, ինչը բավարար է՝ արժանապատվորեն պատասխանելու «Ո՞վ ենք մենք» հարցադրմանը:

1.4 Հովհան Օձնեցու գործունեության գնահատումը ազգային ինքնության համատեքստում

«Յոյժ տենչալի էր ինձ եւ փափաբելի, ոչ այլոց զիս եւ ոչ զայլս ինձ լինել ի թշնամութեան, այլ ամենայն ժամ զբարեաց զհետ երթալ ըստ առաքելական հրամանին՝ առ միմեանս եւ առ ամենեսին, ի բոլոր սրտէ առ համօրէն մարդիկ զխաղաղութիւնն ունել խնդրելով»:
Հովհան Օձնեցի

Սուրբ Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցին (†728) Հայոց եկեղեցու այն բացառիկ կաթողիկոսներից ու մտածողներից է, ում եկեղեցական-քաղաքական գործունեության արդյունքներն ու հոգևոր ժառանգությունը նշանակալից հետք են թողել ինչպես հայոց եկեղեցու աստվածաբանության ու կրոնափնաստասիրական մտքի, այնպես էլ հայոց քրիստոնեական ինքնության որոշարկյալն ու ամբողջացման վրա: Ինչպես վերը նշվեց, մեզանում ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման գործընթացը ըստ էության սկսվում է IV դարասկիզբից, երբ Հայաստանում քրիստոնեությունը հռչակվում է պետական կրոն և ավարտվում է VIII դարի առաջին քառորդում, երբ Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի ջանքերով կազմվում է «Կանոնագիրք հայոց»-ը, և վերջնական տեսքի են բերվում Հայոց եկեղեցու աստվածաբանությունը (քրիստոսաբանությունը), դավանաբանական սկզբունքները, ծիսակարգն ու արարողակարգը: Հետագա դարերում (X-XVդդ.) ինքնության քրիստոնեական հարացույցը լրացվում և հարստացվում է նորանոր տարրերով և տեսական անդրադարձումներով:

Հովհան Օձնեցու կարճատև գահակալության (717-728) ժամանակ ծավալած գործունեության մեջ կարող ենք առանձնացնել փոխկապակցված երեք դրվագ, որոնք անմիջականորեն և միջնորդավորված առնչվում են ինքնության հիմնախնդրին: Դրանք են՝ ա) Դամասկոսում արաբ խալիֆի հետ «պայմանագրի» («ապահովագրի») կնքումը, բ) «Կանոնագիրք Հայոց»-ի կազմումն ու խմբագրումը, եկեղեցական բարեփոխումները՝ Դ-վինի և Մանազկերտի եկեղեցական

ժողովներում հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների և ծիսապաշտամունքային արարողակարգի ամրագրումը, գ) «Ուրիշների»՝ քաղկեդոնականության, պավլիկյանների ու երևութականների դեմ տեսական-գաղափարական պայքարը: Տվյալ դեպքում այնքան էլ կարևոր չէ այդ դրվագների ժամանակահեռությունը, որովհետև դրանք կարելի է դիտարկել որպես Օձնեցու նպատակադիր գործունեության փոխընթացող կողմեր: Հարկ է նշել, որ մեզանում Օձնեցու գործունեության այս երեք դրվագները արժանացել են թե՛ դրական և թե՛ բացասական գնահատականների, որոնք այս կամ այն չափով առնչվում են նաև ազգային ինքնության հիմնախնդրին: Տվյալ դեպքում այդ գնահատականները կդիտարկվեն ինչպես Օձնեցու ժամանակաշրջանի, այնպես էլ ազգային ինքնության ավելի լայն համատեքստում՝ նպատակ ունենալով բացահայտել առհասարակ ազգային ինքնության փոխակերպումներում հայոց մտածելակերպի ու վարքագծի դրսևորման որոշ յուրահատկություններ:

Մինչև կաթողիկոս դառնալը Օձնեցու մասին տեղեկություններ գրեթե չեն պահպանվել⁵³, ուստի Օձնեցու գործունեության սկիզբը պայմանականորեն կարող ենք համարել 719 թ. Դամասկոսում կնքած «պայմանագիրը» (արաբները դա անվանում էին «ապահովագիր» կամ «երաշխավորագիր»): Ինչպես հայտնի է, 719 թ. Հովհան Օձնեցին մեկնում է Դամասկոս, հանդիպում-բանակցում Օմար Բ ամիրապետին, ով Օձնեցուն տալիս է երաշխավորագիր («ապահովագիր»), ըստ որի՝ Հայաստանում արաբները չպետք է հալածեն քրիստոնյաներին իրենց հավատքի համար, չպետք է ստիպեն հավատափոխ լինել, իսկ Հայոց եկեղեցին և հոգևորականությունը պետք է ազատվեն հարկերից: Իր հերթին Օձնեցին խոստանում է ապահովել հայերի հնազանդությունը խալիֆայությանը⁵⁴: Սրանք արաբների և ոչ մուսուլման ժողովուրդների միջև կնքվող «պայմանագիր» («ապահովագիր») պարտադիր կետերից էին, հետևաբար, պետք է ենթադր-

⁵³ Այդ մասին տես **Պապյան Մ.**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի: Կյանքը եւ գործունեությունը, Եր., 1998, էջ 23-52:

⁵⁴ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Հայոց պատմություն, Աշխարհարար թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր. Վ. Առաքելյանի, Եր., 1982, էջ 60:

րել, որ, բացի դրանցից, Դամասկոսում Օձնեցին ձեռք է բերել նաև այլաբնույթ պայմանավորվածություններ: Ինչպես հայտնի է, «սպահովագիր» ստացած ժողովուրդները պարտադիր հնազանդվում էին արաբներին, պարտավորվում վճարել հարկեր, աջակցել ռազմական արշավանքներին և այլն, և դրանց փոխարեն արաբները երաշխավորում էին նրանց անվտանգությունն արտաքին հարձակումներից, թույլատրում էին պաշտել իրենց կրոնը, պահպանել ավանդույթները, սովորույթները և այլն: Այսինքն՝ ի տարբերություն կայսերական Բյուզանդիայի, որն իր նվաճողական քաղաքականության մեջ պարտադիր պահանջում էր նաև ուղղափառ և հայոց առաքելական եկեղեցիների միավորում, արաբները անհամեմատ հանդուրժողական էին ոչ մուսուլման ժողովուրդների կրոնների հանդեպ, իսկ հաճախ իրենց քաղաքական շահերից ելնելով՝ տարբեր միջոցներով, այդ թվում լրացուցիչ արտոնություններ տալով, նպաստում էին նրանց կրոնական հաստատությունների հեղինակության բարձրացմանը: Տարածաշրջանում արաբների հակառակորդը Բյուզանդիան էր, ուստի նրանք շահագրգռված էին բոլոր հարթակներում հակաբյուզանդական ուժերի ակտիվացմամբ ու դաշինքների ստեղծմամբ: Քանի որ արաբներն անչափ կարևորում էին կրոնական գործոնի դերը պետության և հասարակության կյանքում (Դա հատկապես վերաբերում է Օմար Բ խալիֆին, ով լինելով ընդգծված կրոնապաշտ ու աստվածապաշտ անձնավորություն՝ խստագույնս հետևում էր իսլամական օրենքներին: Նա կարգադրել էր վերականգնել ինչպես ոչ մուսուլման ժողովուրդների հոգևորականության ու հոգևոր կառույցների սպահարկման անձեռնմխելիության իրավունքը, այնպես էլ անօրինական ձևով ոչ մուսուլման ազնվատոհմիկներից խլված հողատիրույթները⁵⁵), ուստի, նպատակ ունենալով միավորել հակաքաղկեդոնական եկեղեցիներին, նրանք պատրաստ էին նպաստելու, մույնիսկ լրացուցիչ արտոնություններ տալու ճանապարհով Հայոց եկեղեցու դիրքերի ամրապնդմանը: Հովհան Օձնեցու դամասկոսյան այցի նշանակությունն այն էր, որ օգտվելով ստեղծված քաղաքական իրավիճա-

⁵⁵ Տե՛ս Умар ибн Абдул-Азиз, ru.wikipedia.org/wiki/Умар_ибн_Абдул-Азиз.

կից և խալիֆի բարեհաճությունից՝ տեղական արաբ իշխանավորների կամայականությունները կանխելու նպատակով խալիֆից ձեռք է բերում երաշխավորագիր (գրավոր հրովարտակ), որով միառժամանակ ապահովվում է հայ ժողովրդի ֆիզիկական անվտանգությունը, եկեղեցին ազատվում է հարկերից՝ ստանալով հայության ներքին կյանքը կարգավորելու լիազորություններ, ինչպես նաև՝ վերականգնվում են գերեվարված կամ Հայաստանից հեռացած հայ նախարարների հողատիրական ժառանգական իրավունքները: Շնորհիվ այս «ապահովագրի»՝ հնարավորություն է ստեղծվում պահպանելու Հայաստանի կիսանկախ վիճակն ու ներքին ինքնավարությունը, հայությանը զերծ պահելու արաբ իշխանավորների կամայականություններից և քայլեր ձեռնարկելու հոգևոր-կրոնական անկախության վերահաստատման համար: Այլ խոսքով, թե՛ կրոնական, թե՛ քաղաքական և թե՛ ազգային ինքնության պահպանության առումներով հայության համար շահավետ էր արաբների հետ «պայմանագիր» կնքելը: Դամասկոսյան այցից հետո Հայոց եկեղեցին Օձնեցու գլխավորությամբ սկսեց զբաղվել իր դիմագիծը որոշարկող աստվածաբանական, քրիստոսաբանական ու դավանաբանական սկզբունքների ու կանոնների համակարգմամբ, եկեղեցական արարողակարգի ու ծեսերի կարգավորմամբ: Ստանալով արաբների աջակցությունը՝ Օձնեցին ավելի վճռականորեն շարունակեց գործնական ու գաղափարական պայքարը ինչպես քաղկեդոնականների⁵⁶, այնպես էլ պավլիկյանների ու երևութականների դեմ:

⁵⁶ Օձնեցու՝ «քաղկեդոնականության դեմ պայքարի» հարցի վերաբերյալ մեզանում կան տրամագծորեն հակադիր տեսակետներ: Եթե Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու տեսաբանները նրան համարում են միաբանկության դավանանքի, ապա կաթոլիկ եկեղեցու հայագրի ներկայացուցիչները՝ քաղկեդոնական դավանանքի պաշտպան: Օրինակ, ըստ Հ. Վ. Հացունու՝ Օձնեցի «Իմաստասերը կը մնայ մեր պատմութեան մէջ մեծագոյն և հզօրագոյն պաշտպանը քաղկեդոնեան վարդապետութեան» (**Հացունի Հ. Վ.**, Հայոց բաժանումն ընդհանրական եկեղեցիէն, «Բազմավեպ», 1927, թիվ 12, էջ 362): Իսկ ըստ Հայոց եկեղեցու հետևորդների կարծիքի՝ Օձնեցին «գաղափարական անհաշտ պայքար է մղել քաղկեդոնականության դեմ» (**Քյոսեյան Հ., Պապյան Մ.**, Հովհան Գ Օձնեցի, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 616), կամ՝ «Կրոնական հարցում Օձնեցին խստորեն հետապնդեց քաղկեդոնականությանը Հայաստանի արաբական մասում, որը բյուզանդացիների քաղաքական հաջողության շրջանում տեղ-տեղ արմատներ էր ձգել ան-

Ամենայն հավանականությամբ Դամասկոսում արաբները հայոց կաթողիկոսի առջև դրեցին նաև քաղաքական խնդիր՝ հայոց եկեղեցին արաբների աջակցությամբ ու հովանավորությամբ պետք է ոչ միայն պայքարի քաղկեդոնական եկեղեցու դեմ, այլև ստեղծի հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների միացյալ ճակատ: Ինքնին հասկանալի է, որ աստվածաբանական կայացած դպրոց, մշակված դավանաբանություն ու արարողակարգ ունեցող քաղկեդոնական եկեղեցու և այլ հարանվանությունների դեմ պայքարելու համար հայոց եկեղեցին նախ և առաջ ինքն իր համար պետք է ճշտեր, թե ի՞նչ է ինքն իրենցից ներկայացնում, ի՞նչ տեղ է զբաղեցնում քրիստոնեական աշխարհում, ինչի՞ հետ է ինքն իրեն նույնացնում, ինչո՞վ է տարբերվում ուրիշներից և առաջին հերթին բյուզանդական քաղկեդոնական եկեղեցուց: Այլ խոսքով, հայոց եկեղեցին պետք է հրապարակավ ներկայացներ և օրինականացներ (այսինքն՝ ուրիշները, հատկապես հակառակորդները, նույնպես պետք է ընդունեին դրա գոյությունը) իր **ինքնության անձնագիրը**: Եվ հենց այդ անձնագիրը (ինքնության քարտը) ստեղծելու նպատակով Օձնեցին սկսեց իր եկեղեցական բարեփոխումները, հրավիրեց Դվինի և Մանազկերտի ժողովները, կազմեց ու խմբագրեց «Կանոնագիրք հայոց»-ը, «Գիրք թղթոց»-ը, շարադրեց իր դավանաբանական ու կրոնաստվածաբանական բնույթի աշխատությունները: Այդ գործունեությունը ենթադրում է ինքնության կառուցարկման քաղաքականության անհրաժեշտ տարրեր՝ տարածության սիմվոլացում, այսինքն՝ ա) եկեղեցու ինքնուրույն կարգավիճակը ցուցանող խորհրդանշանների հաստատում, բ) կրոնական տոների, ծեսերի ու արարողությունների կարգավորում (վար-

գամ արաբներին ենթակա հայկական երկրամասերում» (**Սբ. Հովհաննես Օձնեցի**, <http://www.qahana.am/am/leaders/show/953201247/0>): Նպատակ չունենալով խորամուկ լինելու այս վիճահարույց հարցի քննարկումների մեջ՝ (մանավանդ, որ Օձնեցին քաղկեդոնականների դեմ կամ ի պաշտպանություն նրանց չի գրել որևէ աշխատություն) նշեմ, որ առիասարակ «գործնական ու գաղափարական պայքարը» բազմաշերտ երևույթ է, այսինքն՝ ենթադրում է անմիջական ու միջնորդավորված, բացահայտ և ոչ բացահայտ տարբեր գործողություններ: Տվյալ համատեքստում «քաղկեդոնականության դեմ պայքար» ասելով նախևառաջ նկատի ունեն Օձնեցու՝ Հայոց եկեղեցու ինքնուրույն դիմագծի կերտմանն ուղղված գործողությունները (որոնք ավելի շատ ոչ թե «դեմ» էին, այլ «հանուն»):

քի ծխականացում), որոնց միջոցով անհատները հաստատում են իրենց պատկանելիությունը «Մենք»-ին, գ) պատմական, կրոնական ու մշակութային անցյալ-ներկա իրողությունների վերաիմաստավորման ճանապարհով «Մենք»-ի ամբողջական պատկերի ստեղծում, դ) «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի սահմանների ճշգրտում՝ կրոնական խորհրդանշանների, ծեսերի, դավանաբանական սկզբունքների և այլնի միջոցով:

Ինքնության կառուցարկման այդ գործընթացում նշանակալից էր Օձնեցու կազմած ու խմբագրած «Կանոնագիրք հայոց»-ը, որը կոչված էր ի մի բերելու հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի տարրերը՝ հոգևոր-եկեղեցական, ծիսադավանական, իրավական, քաղաքացիական, տնտեսական, բարոյախրատական և գաղափարաքաղաքական բնույթի կանոններ: Ըստ մասնագետների՝ Օձնեցու կազմած «Կանոնագրքի» նպատակն էր՝ «ելևելով քաղկեդոնականության դեմ պայքարի անհրաժեշտությունից և նպատակ ունենալով դավանանքի ու պաշտամունքի ծխական հարցերի մշակմամբ, ազգային ավանդական կարգուկանոնով, սովորություններով պահպանել Հայ եկեղեցու ազգային դիմագիծը, դրանով իսկ պետականության չզոյության պայմաններում դիմակայել հայ ժողովրդի նկատմամբ համաձուլարար քաղաքականություն վարող օտար ուժերին»⁵⁷: Իսկ պատմաբան Վ. Վարդանյանի կարծիքով՝ խալիֆայության պայմաններում միասնական «Կանոնագրք»-ի ստեղծումը հիրավի «սխրանք» էր, քանի որ օրինագիրքը դառնալու էր ազդու միջոց՝ օտար դատաստանագրքերի մուտքը Հայաստան կանխելու, հայրենադավան օրինակարգը պահպանելու համար: Դրանով Հայոց եկեղեցին ընդլայնեց երկիրը կառավարելու իր պետական-քաղաքական իրավագործությունը⁵⁸:

⁵⁷ **Կանոնագիրք Հայոց**, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 473:

⁵⁸ Տե՛ս **Վարդանյան Վ.Մ.**, Եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը Հովհաննես Օձնեցու կողմից, «Մուրբ Հովհան Օձնեցի հայրապետը և նրա ժամանակը» (գիտաժողովի նյութեր), Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 19: Վ. Վարդանյանի կարծիքով՝ «արարական խալիֆայության պայմաններում հույժ հրատապ անհրաժեշտություն դարձավ իսլամի կողմից կյանքի կոչված օրինակարգը Հա-

Ազգային ինքնությանն առնչվող հարցադրումների համատեքստում Օձնեցու գործունեությանն ընդհանրապես և նրա կազմած «Կանոնագրքին» մասնավորապես բացասական գնահատական է տալիս հրապարակախոս, պատմաբան Հ. Դավթյանը: Եթե մինչ այդ, գրում է նա, Հայաստանում գործում էին բազավորական կամ աշխարհիկ օրենքները, ապա դրանից հետո սկսեցին գործել եկեղեցական օրենքները, որովհետև «Կանոնագրք»-ում կան նաև հասարակական ու միջանձնային փոխհարաբերությունները կարգավորող իրավական-քաղաքական նորմեր: Իսկ դա նշանակում է, որ «Օձնեցու Կանոնագիրքը վավերացնում էր Հայաստանում աշխարհիկ իշխանության վերացման փաստը»⁵⁹: Այս քննադատությունը խոցելի է,

յաստան ներմուծելու կանխարգելումը, մանավանդ որ իսլամը նաև սրբազանգործված կենսակերպ էր, ուստի խալիֆայությունը գերիշխողի իրավունքով կարող էր այն պարտադրել նաև հայ ժողովրդին՝ խաթարելով հայրենադավան բարքերն ու սովորույթները, ինչը, բնականաբար, խիստ բացասական հետևանքներ կունենար քրիստոնեական կրոնի ու կենսակերտվածքի, հայոց ինքնագո կեցության հարատևման առումով» (**Ռույն տեղում**): Օձնեցուն նվիրված մի այլ հոդվածում Վ. Մ. Վարդանյանը գրում է, թե «Կանոնագրքի միջոցով Հայ եկեղեցին հաստատուն հիմքերի վրա դրեց իր հոգևոր և պետաիրավական գործառնությունը՝ խալիֆայության կողմից ճանաչվելով որպես եկեղեցապետական իշխանություն» (**Վարդանյան Վ.Մ.**, Հովհան Օձնեցու պայքարը հայոց դավանանքի անադարտության պահպանության համար, «Էջմիածին», 2007, թիվ 4, էջ 43): Թվում է, այս գնահատականները փոքր-ինչ չափազանցված են, որովհետև, նախ, արաբները մշակել էին ոչ մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ որոշակի վերաբերմունքի ձև. վերջիններիս հնագանդության դեպքում չէին խառնվում նրանց ներքին, հատկապես կրոնական գործերին, այսինքն՝ չէին պարտադրում իսլամական կենսակերպի կանոնները: Տվյալ պարագայում վտանգավորն ավելի շուտ բռնի կամ կամավոր իսլամացման երևույթներ էին: Երկրորդ, խալիֆայությունը չէր կարող Հայոց եկեղեցուն ճանաչել որպես «եկեղեցապետական իշխանություն», որովհետև արաբական տիրապետության ողջ ընթացքում (Օձնեցուց առաջ, նրա ժամանակ և նրանից հետո) գոյություն ունեւ Հայոց իշխանի պաշտոնը, որը ուներ աշխարհիկ, պետաիրավական ու վարչական գործառնություններ: Եթե Օձնեցու գահակալության տարիներին ընդլայնվեցին Հայոց եկեղեցու իրավական ու դատավարական լիազորությունները, ապա դա դեռ չի նշանակում, թե քաղաքականպետական կյանքում եկեղեցին սկսեց վճռական դեր խաղալ: Առհասարակ, «եկեղեցապետական իշխանություն» արտահայտությունը կարող է այնպիսի թյուրմեբռնումների տեղիք տալ, որ իբր թե արաբների տիրապետության օրոք եկեղեցին փոխարինել է աշխարհիկ պետությանը կամ արաբական պետության մեջ կատարել է աշխարհիկ իշխանությանը ներհատուկ գործառնություններ:

⁵⁹ **Դավթյան Հ.**, Հայոց պատմական հնարավորությունները VI-VIII դարերում, Եր., 2010, էջ 244:

որովհետև, նախ, Հայաստանում կար աշխարհիկ իշխանություն՝ ի դեմս կառավարիչ կուսակալի (Ռատիկան) և նրա տեղակալ Հայոց իշխանի, և այդ իշխանությունը երկիրը, որպես արաբական խալիֆայության մաս, կառավարում էր արաբական օրենքներով: Իսկ որպես «պայմանագրի ժողովուրդ»՝ հայության ներքին կյանքը կարգավորվում էր ազգային սովորույթներով ու եկեղեցու հաստատած կանոններով: Երկրորդ, հայոց եկեղեցին իր հիմնադրման պահից սկսած զբաղվում էր կանոնաստեղծմամբ, որը վերաբերում էր թե՛ կրոնական-եկեղեցական և թե՛ աշխարհիկ ոլորտներին: Իր կազմած «Կանոնագրք»-ում Օձնեցին ընդգրկել էր նախորդ դարերի՝ հայոց եկեղեցու կողմից ընդունված կանոնները: Երրորդ, Հայաստանում միշտ էլ եղել է աշխարհիկ իշխանություն, սակայն չի եղել պետական-հասարակական հարաբերությունները կարգավորող աշխարհիկ հայկական որևէ ամբողջական կանոնագիրք կամ օրենքների ժողովածու (Դատաստանագիրք)⁶⁰: Եթե լինեք ազգային աշխարհիկ օրենսգիրք, և Օձնեցին փորձեր դա փոխարինել եկեղեցական կանոնագրքով, ապա նման դեպքում այդ քայլը կարող ենք գնահատել որպես եկեղեցու կողմից աշխարհիկ իշխանության դեմ կատարված ոտնձգություն: Իսկ քանի որ չկար ազգային աշխարհիկ օրենսգիրք, և Հայաստանում հիմնականում գործում էին տիրապետող ազգերի (պարսիկների, հույների, արաբների) կողմից հաստատված օրենքները, ուստի «Կանոնագրք»-ի կազմումը նշանակում էր հայկական օրենսգրքի ստեղծում: Եթե այս տեսանկյունից գնահատենք Օձնեցու կազմած «Կանոնագիրքը», ապա պետք է փաստենք, որ դա վճռական նշանակություն ունեցավ ազգային (քրիստոնեական) ինքնության անձնագրի տվյալների լրացման գործում:

Շարունակելով գնահատել Օձնեցու կազմած «Կանոնագրքի» նշանակությունը՝ Հ. Դավթյանը հայտնում է այն կարծիքը, թե իբր

⁶⁰ Ավելորդ չէ նշել, որ XII-XIII դարերում ապրած ազգային օրենսգրքի ստեղծող Մխիթար Գոշը իր «Գիրք Դատաստանի» գրման պատճառներից մեկն էլ համարում է այն, որ ուրիշները՝ այլազգիները, չհանդիմանեն, թե հայերը չունեն դատաստան անելու իրավունքների գիր (տե՛ս «**Մխիթարայ Գոշի Դատաստանագիրք Հայոց**», իրաւաբանական հետազոտութիւնք հանդերձ ծանօթութեամբք Վ. Ծ. Վարդապետի Բաստամեանց, Վաղարշապատ, 1880, էջ 12):

«Օձնեցին իր Կանոնագրքով ամրագրեց հայ ժողովրդի նոր կարգավիճակը: Նախապատվությունը տրվեց զիմմիի (արաբական իշխանության պաշտպանության տակ գտնվող կրոնական համայնք) կարգավիճակին, որը հետագայում հեշտորեն պիտի փոխվեր ռայայի (պարգապես հարկատու հպատակ) կարգավիճակի: **Եվ սա է օրենքների այս ժողովածուի բուն նշանակությունը, որը շատ ավելի էական է, քան այն, ինչը ներկայացնում է եկեղեցին**, իսկ վերջինիս կրկնում կամ նրա հետ համաձայնում են պատմաբաններից շատերը»⁶¹ (ընդգծ. իմն են – Ս. Չ.): Հրապարակախոս պատմաբանը չգիտես ինչու համոզված է, որ արաբական տիրապետության ժամանակ մվածված ժողովուրդների ներկայացուցիչներն իրենք էին որոշում իրենց կարգավիճակը, որ, դիցուք, Օձնեցին խալիֆի հետ «պայմանագիր» կնքելով և «Կանոնագիրք» կազմելով՝ չպետք է «վավերացներ» հայությանը արաբների տված կարգավիճակը: Մինչև Օձնեցին հայ ժողովուրդը գտնվում էր արաբների հովանավորության տակ, այսինքն՝ ուներ զիմմիի կարգավիճակ, որը որոշված էր կառավարման արաբական մոդելով, արաբների կողմից տրված «պայմանագրով», հետևաբար հայերի կողմից դա չէր կարող քննարկվել կամ վիճարկվել: Արաբների հետ «պայմանագրի» կնքումը ինքնին նշանակում է լինել զիմմի՝ ոչ թե «կրոնական համայնք», այլ հովանավորյալ կամ «պայմանագրի ժողովուրդ»: Արաբական տիրապետության տակ գտնվող ոչ մուսուլման ժողովուրդները, որքան էլ նրանց տրվեր այլևայլ արտոնություններ, չէին կարող ունենալ զիմմիից բարձր այլ կարգավիճակ, եթե ցանկանում էին ունենալ քիչ թե շատ երաշխավորված կեցություն: Արաբների տիրապետության ժամանակ լինել հովանավորյալ ժողովուրդ, նշանակում էր ունենալ քիչ թե շատ ապահովված խաղաղ կեցություն, ներքին ինքնավարություն, ազգային ինքնության բաղադրիչները՝ կրոնը, ավանդույթները, սովորույթները, ծեսերը, հոգևոր և նյութական արժեքները պահպանելու և ներքին կարողակալությունները կենտրոնացնելու ու դրսևորելու հնարավորություն: Հենց շնորհիվ այդ կարգավիճակի՝ ոչ մուսուլման ժողովուրդներին

⁶¹ Նույն տեղում, էջ 243:

հնարավորություն էր տրվում իրենց կյանքը կարգավորել ազգային ավանդույթներով ու կրոնական կանոններով: Բացի դրանից՝ արաբական տիրապետության ժամանակահատվածում, ինչպես վկայում են պատմական փաստերը, հայոց եկեղեցին, անկախ իր կարգավիճակից ու հավակնություններից, առանց աշխարհիկ իշխանության, առանց հայոց նախարարական տների ցանկության ո՛չ կարող էր և ո՛չ էլ ի գորու էր որոշելու հայության քաղաքական կարգավիճակը: Ուստի Օձնեցու կազմած կանոնների (օրենքների) ժողովածուի «բուն նշանակությունը» ոչ թե և ոչ այնքան «կրոնական համայնքի» կարգավիճակի (Հ. Դավթյանը նույնացնում է «կրոնական համայնք» և «պայմանագրի ժողովուրդ» կարգավիճակները, մինչդեռ դրանք տարբերվում են իրարից) վավերացումն էր, այլ հայոց եկեղեցու՝ որպես հայության ներքին կյանքը կարգավորող հաստատություններից մեկի, կարգավիճակի պահպանումն ու օրինականացումը: Իսկ այդ հարաբերականորեն անկախ ու ինքնուրույն կարգավիճակը ենթադրում էր հայոց կրոնական ինքնության հիմնասյուների ու սահմանների հստակեցում, սեփական դիմագծի որոշարկում՝ նույնականացման ու սահմանազատման ճանապարհով: Բանն այն է, որ քաղկեդոնականության գաղափարախոսները հայերին «պարսավում էին իբրև օրենքներից զուրկ ժողովուրդի»⁶², իսկ հայոց եկեղեցուն՝ դավանաբանություն ու ավանդույթներ չունեցող եկեղեցի: Օձնեցու «Կանոնագիրքը», այնուհետև Դվինի և Մանազկերտի ժողովներում ընդունած դավանաբանական, ծիսապաշտամունքային ու արարողակարգային կանոնները կոչված էին վերացնելու այս ոլորտներում առկա անորոշությունը, անկարգությունը և ամրագրելու ինքնության դիմագիծը ապահովող տարրերը: Օձնեցու «Կանոնագիրք»-ը հնարավորություն էր տալիս ոչ թե օտարների, այլ «յուրացրած» (Հայոց եկեղեցու կողմից ընդունված) կանոններով, եթե անգամ դրանց մի մասը ունի օտար ծագում («Կանոնագրքում» գետեղված կանոնների մի մասը փոխառված էր աշխարհիկ իշխանություն ունեցող հունական եկեղեցու կանոնախմբերից), կարգավորել հայության ներքին կյանքը:

⁶² Վարդանյան Վ. Մ., Եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը Հովհաննես Օձնեցու կողմից, էջ 19:

Պատմական փաստն այն է, որ արաբների տիրապետության տակ գտնվելով՝ հայերը ոչ միայն չդարձան «ստրուկներ» կամ միայն հարկ վճարող հպատակներ, այլև ժամանակի ընթացքում, արաբական տերության թուլացմանը զուգընթաց, հայության պայքարող ուժերի պահպանված կենսունակության շնորհիվ վերականգնեցին իրենց պետականությունը: Փաստորեն, «Կանոնագիրք»-ը «վավերացնում» էր արաբական տիրապետության տակ գտնվող հայության հարաբերականորեն կիսանկախ, ներքին ինքնավարություն ունենալու կարգավիճակը, ինչն էլ հիմք պիտի դառնար հետագայում (885թ.) հայոց պետականության վերականգնման համար: Եթե այս տեսանկյունից գնահատենք «Կանոնագիրք»-ը, ապա վստահաբար կարող են ասել, որ դա իսկապես Օճնեցու «գործունեության փառապատկան»⁶³ էր:

Եթե Օճնեցու գործունեությունը դիտարկենք առհասարակ հայոց ինքնության լուսաձիրում, ապա կարող ենք ձևակերպել ավելի ընդհանրական բնույթ ունեցող հետևյալ հարցերը. ա) ինչո՞ւ պետք է հայոց եկեղեցին, ունենալով դարավոր պատմություն, տեսական-աստվածաբանական և կազմակերպչական առումներով լինել այնքան անպատրաստ, որ չկարողանար ժամանակին տեսականորեն մշակել սեփական աստվածաբանական ու դավանաբանական համակարգը, իր օրենքների ժողովածուն՝ «Կանոնագիրք»-ը, իսկ նրա ներկայացուցիչները չունենային տեսական այնպիսի պատրաստվածություն, որ կարողանային հրապարակավ բանավիճել հակառակորդների հետ, բ) ինչո՞ւ պետք է հայոց եկեղեցին առավելապես օտարների (պարսիկների ու արաբների) դրոմամբ կամ հովանավորությամբ հետամուտ լինել իր կրոնական ինքնության կառուցարկմանն ու պահպանմանը, մտահոգվել քրիստոնեական աշխարհում իր կարգավիճակի մասին: Այս հարցերին հնարավոր է պատասխանել՝ մատնացույց անելով ազգային հոգեկերտվածքի ու վարքագծի մի քանի յուրահատկություն, որոնցից ամենանկատելին այն է, որ հայերը անտարբեր ու անփույթ են սեփական արժեքների նկատ-

⁶³ Նույն տեղում:

մամբ, անհետևողական, ծուլ ու կրավորական դրանց զարգացման (նշակման, հարստացման, նորացման) և ներկայացման գործում: Եվ նմանաբնույթ վերաբերմունք, դիրքորոշում ու վարքածն պետականության, անկախության ու ազգային արժեքների նկատմամբ տեսնում ենք հայոց պատմության տարբեր փուլերում (դրանք արտացոլվել են նաև պատմագրության մեջ, գեղարվեստական երկերում ու հայկական էպոսում: Այդ մասին ավելի մանրամասն հաջորդ ենթագլուխներում): Անշուշտ, դա չի նշանակում, թե ընդհանրապես ոչինչ չէր արվում: Խոսքը հայության ներուժի համախմբման ու կենտրոնացման և հետևողական ու համառ, համալիր ու նպատակասլաց գործունեության բացակայության մասին է: Խառնվածքով լինելով անկախական ու ազատատենչ, զգացմունքի մակարդակում (սրտի խորքերում) միշտ երագելով ունենալ ինքնուրույն ու անկախ պետություն՝ հայության մեծ մասը, որպես կանոն, հոգեբանորեն ու գաղափարապես (մտքի խորքերում և իրականում) չի պատրաստվում այդ անկախությանը, հաճախ գերադասում է անպատասխանատու կրավորական գոյատևումը, ենթարկվում հանգամանքներին, ուստի հստակորեն չի ձևակերպում իր մերձավոր և հեռավոր նպատակները, անկախության (պետություն կերտելու, ինքնուրույն եկեղեցի ունենալու և այլն) իր տեսլականը, չի մշակում գործողության ծրագիր՝ այդ տեսլականը, անկախ իրավիճակներից, քայլ առ քայլ իրագործելու համար: Իսկ եթե նույնիսկ նշմարվում է տեսլական, սակայն չկա կամ չափից դուրս անբավարար է դրա իրագործման կամքն ու մղվածությունը, ընդհանուր կազմակերպվածության մակարդակը, ապա անկախացման և ինքնության տարրերի հզորացման գործընթացը կարող է ձգձգվել անորոշ ժամանակներով՝ ենթարկվելով ուրիշների կամքին և արտաքին հանգամանքներին: Օրինակ, քրիստոնությունը պետական կրոն ընդունելուց հետո հայերը պետք է մտածեին ինքնուրույն ազգային եկեղեցի ունենալու, Արևելքում հոգևոր հզոր կենտրոն ու աստվածաբանական դպրոց ստեղծելու մասին: Սակայն եկեղեցու հայացման ու ազգայնացման գործընթացը ոչ միայն ձգձգվեց, այլև եկեղեցին IV-V դարերում մի կողմից ընթացավ նախարարականացման ճանապարհով, այսինքն՝ շեշտը դրեց իր ար-

տաքին կարգավիճակի (նյութական հարստություն ու հարկային արտոնություններ ձեռք բերելու) օրինականացման վրա, մյուս կողմից՝ ապավինեց արտաքին (պարսիկների) հովանավորությանը: Անշուշտ, հրնթացս մշակութային սխրանքներ ու անուրանալի ձեռքբերումներ եղան հոգևոր ոլորտում, սակայն դրանց մի մասը հետագայում, օրինակ՝ VII-IX դարերում, ըստ էության, չգարգացվեց ու չգործածվեց: Օրինակ, հունաբան դպրոցը թարգմանեց փիլիսոփայական երկեր, ներմուծեց անտիկ իմաստասիրական մշակույթը, սակայն այդ տեսական-տրամաբանական զինանոցը չօգտագործվեց՝ մշակելու աստվածաբանական-դավանաբանական համակարգ: Եթե այս համատեքստում դիտարկենք Օձնեցու գործունեությունը, մասնավորապես «Կանոնագիրք»-ը, ապա կարող ենք պնդել, որ սրբադասված կաթողիկոսը գործեց այնպես, ինչպես սովորաբար գործում են պատմական անհատները, այսինքն՝ ճիշտ ժամանակին հայտնվեց ճիշտ տեղում և արեց այն, ինչի անհրաժեշտությունը վաղուց էր զգացվում: Օձնեցին ազգային տեսլականը հետևողականորեն կյանքի կոչող պատմական անհատներից էր:

Հայոց ինքնությանն աղերավող հաջորդ հարցադրումը վերաբերում է այն բանին, որ եթե հայերը չեն մշակել հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը, ապա վերջինիս վրա հիմնված կրոնական ինքնությունը որքանով է արտահայտում հայկական ինքնությունը: Օրինակ, ելմելով ազգային ինքնության մասին իրենց էութենապաշտական-գոյաբանական պատկերացումից՝ Օձնեցու քննադատները վիճարկում են նաև ինքնության և դավանաբանության, ազգային ոգու և դավանաբանական պայքարի միջև եղած կապը: Քաղկեդոնականության դեմ հայոց եկեղեցու ծավալած պայքարի վերաբերյալ Հ. Դավթյանը գրում է, թե ի՞նչ դավանաբանական պայքարի կամ ինքնության մասին կարող է խոսք լինել, եթե «մետաֆիզիկական հայ միտքը քրիստոնեական հայտնության խորհրդի» կապակցությամբ քրիստոնեական աշխարհի համար չարեց ընդունելի «բացահայտումներ», եթե հայոց եկեղեցին իր դավանաբանությունը և ինքնության տարրերը փոխառել է օտարներից: «Եթե Հայաստանյայց եկեղեցու բուն վարդապետությունը համարվում է Հուլիանոս Հալիկառնացու

վարդապետությունը, միաբնակ հայերի դավանաբանական ուսուցիչը եղել է Տիմոթեոս Կուրը և նրա նմանները, իսկ բյուզանդական եկեղեցու քրիստոսաբանական համակարգի ելակետը Ղևոնդիոս Բյուզանդացու վարդապետությունն է, ապա **ո՞րն է սրանցից հայ մտքի ու ոգու արգասիք, որ ազգային ինքնության համար օգուտ կամ վնաս համարենք: Այդ դեպքում, մի՞թե անհեթեթություն չէ շարունակել ազգային ինքնությունը կապել դավանաբանական ինչ-ինչ սահմանումների հետ**»⁶⁴ (ընդգծ. իմն եմ – Ս. Ջ.): Անշուշտ, Հ. Դավթյանն իրավացի է այն իմաստով, որ թե՛ միաբնակության և թե՛ երկաբնակության դավանանքներն ըստ էության որևէ կապ չունեն ազգային ոգու, հոգեկերտվածքի (մտածելակերպի) յուրահատկությունների հետ, առավել ևս եթե դրանց մշակողները օտարազգի աստվածաբաններ էին: Իսկ առհասարակ այդ ժամանակահատվածում քրիստոնեական աշխարհում, հատկապես Բյուզանդիայում, միաբնակությանը թե երկաբնակությանը, պատկերամարտությանը թե պատկերահարգությանը նախապատվություն տալը կախված էր ոչ թե ազգի ինքնութեան կամ գծերից կամ ազգային նկարագրից, այլ գերազանցապես քաղաքական հանգամանքներից:

Այն հարցադրմանը, թե միաբնակության դավանանքը կապ ո՞ւնի, թե՞ կապ չունի հայոց ոգու կամ հայոց ինքնության հետ, պատասխանելու համար պետք է հստակեցնել, թե ի՞նչ պետք է հասկանալ «հայ միտք», «հայ ոգի» և «հայոց ինքնություն» ասելով: Այսինքն՝ պետք է պարզել, թե արդյոք գոյություն ունե՞ն «հայ միտք», «հայոց ինքնություն» կամ «հայոց ոգի»՝ որպես **այնպիսի սահմանված ու չափելի մեծություններ**, որոնց միջոցով հնարավոր է սահմանազատել հայկականը ոչ հայկականից⁶⁵: Եթե այո՛, ապա նշանա-

⁶⁴ Դավթյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 251:

⁶⁵ Այս կապակցությամբ տեղին եմ համարում մեջբերել է. Աթալյանի մի միտք, որը միջոցորդավորված վերաբերում է նաև քննարկվող հարցին. «Իրականում, հայ դառնալու համար հարկ չկա, որ ամեն մեկը հորինի իր սեփական իդեալական Հայքը, այլ **բավական է**, որ նա իսկապես լինի **հենց ինքը՝ ինչպես որ կա**, իր իսկ և աշխարհի հանդեպ բաց, ստեղծագործաբար ապրող մի էակ: Հայությունը տարադեմ ու մեր բնության նման բազմակերպ է, ինչպես իրենք՝ հայերն ու նրանց տարատեսակները, և միաժամանակ միասնական՝ ևս նրանց նման. իսկ դա նշանակում է՝ ոչ այնքան էլ

կում է, որ գոյություն ունի մեկընդմիջտ, ի բնե տրված, անփոփոխ հայկական ինքնություն, որը անհարաբերական է սոցիոմշակութային և տարածաժամանակային փոփոխությունների նկատմամբ, և որում կատարված ցանկացած փոփոխություն պետք է դիտել որպես ալլացում, շեղում, բնօրինակի ալլակերպում: Այսինքն՝ հայությանը պետք է վերագրենք իբր ի բնե նրան ներհատուկ որոշակի ընտիր հատկությունների համախումբ, որը սերնդեսերունդ անաղարտորեն փոխանցվում է՝ կազմելով հայի ինքնության «բնագանցական» ու «հավերժական» միջուկը: Եթե կա այդպիսի սահմանված ինքնություն, ապա, ունենալով գնահատման հստակ չափանիշ, հեշտորեն հայկականը կտարբերակեինք ոչ հայկականից և կձերբազատվեինք հայկական առեղծվածային ինքնության մասին «միֆական» պատկերացումներից և փնտրտունքներից: Իսկ եթե չկա կամ մասամբ կա, ապա պետք է ընդունել, որ ինքնությունն առավելապես սոցիոմշակութային, այսինքն՝ հարաշարժ իրողություն է, որը տվյալ ժամանակի չափանիշներով կառուցարկվում է ազգի ընտրախավի (իշխանության, մտավորականների և այլոց) կողմից:

Անշուշտ, ինքնությունը բաղկացած է հիմնային տարրերից (լեզու, հոգեկերտվածքային արքետիպեր, վարքաձևեր, վերաբերմունքի ձևեր, ընդհանուր հիշողություն, խառնվածք, բնավորություն և այլն), որոնք, սակայն, ոչ թե և ոչ այնքան ի բնե տրված են, որքան տվյալ ազգի երկարատև սոցիոմշակութային հարմարվողական գործունեության հետևանք են: Եթե ինչ-որ բան, առավել ևս սոցիոմշակութային իրողություն, միշտ նույնական է ինքն իրեն, ապա դա արդեն մեռյալ գոյացություն է: Այս իմաստով ազգային ինքնությունը, առհասարակ ազգային կոչվածը մեկընդմիջտ տրված ինչ-որ բան չէ, այլ փոփոխական, ինքնազարգացող ու ինքնակերպարանափոխվող, սոցիալ-պատմական փորձառությամբ հարստացող, հակադրություններ պա-

միասնական: Ամեն մի «լավ» կամ «վատ» հայ, որպես հենց **հայ**, իսկ դա նշանակում է՝ **որպես մարդ**, ինքնին որոշակի արժեք է, ինչն էլ իրական արժեքայնություն է տալիս հայությանը (կամ այս նույն առումով դիտվող որևէ այլ ազգային տարերքի): Ուստի թող ոչ ոք չհանդգնի իր մեռելածին չափանիշներով որոշել մեկ ուրիշի հայ լինելը կամ չլինելը և կամ լինելու չափը» (**Աթայան Է.**, Հոգի և ազատություն, Հոդվածներ և թարգմանություններ, Եր., 2005, էջ 207):

րունակող գոյացություն: Ժամանակի հոլովությամբ յուրաքանչյուր պատմական ազգի ինքնության բնութագրերը, կախված քաղաքակրթական ու սոցիոմշակութային տեքստերի փոխակերպման բնույթից, ենթարկվում են արմատական ձևափոխությունների, իսկ օտարների լծի երկարատև գոյության դեպքում՝ նաև ձևափոխումների, որոնք էլ պայմանավորում են կառուցարկվող ինքնության նոր հարացույցների բովանդակությունը: Այդ շարժընթացում ազգային հոգեկերտվածքին ու մշակույթով ավանդվածին համահունչ փոխակերպվում են նոր ինքնության բովանդակությունը կազմող տարրերը, մասնավորապես, ազգի մտածելակերպն ու զգացակերպը, աշխարհատեսության սկզբունքները, արժեհամակարգը և դրա նկատմամբ վերաբերմունքի ձևերը, վարքաձևերը, կենսադիքորոշումները, սիմվոլները, բարոյական նորմերը, պատմական հիշողության պահպանման մեխանիզմները, սոցիալ-հոգեբանական բնութագրերը և այլն: Մովորաբար ինքնության նոր հարացույցի կառուցարկմանը նպաստում են բազմաթիվ գործոններ (սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, գաղափարական, կրոնական, մշակութային և այլն), որոնցից մեկը կամ մի քանիսը ժամանակի ընթացքում դառնում են գերիշխող և իրենցով պայմանավորում ինքնության բաղադրատարրերի և դրանց փոխհարաբերությունների բնույթը: Հեթանոսական հարացույցում այդպիսի գործոն էին ցեղը և ցեղային հավատալիքները, միջնադարում՝ միաստվածապաշտական կրոնը և եկեղեցին, որոնք հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում իրենց գրաված գերիշխող դիրքով պայմանավորում էին մտածելակերպի ու ինքնության բովանդակությունը: Միջնադարում «Ռ՞վ ենք մենք» հարցին պատասխանելիս առաջին հերթին նշվում էր կրոնն ու դավանանքը, այնուհետև թվարկվում էին կրոնական այլ խորհրդանշաններ ու ավանդույթներ: Այս պարագայում ազգային ինքնությունը նույնանում է կրոնական ինքնությանը, հետևաբար առաջնային նշանակություն են սկսում ձեռք բերել կրոնական ինքնության տարրերը՝ դավանանքը, աստվածաբանական-դավանաբանական սկզբունքները, եկեղեցական ավանդույթները, սիմվոլները, ծեսերն ու արարողությունները: Ընդ որում՝ նման դեպքերում ոչ մի նշանակություն չունի, թե դրանք ովքե՞ր են ստեղծել կամ

ն՞ում կողմից են դրվել շրջանառության մեջ: Դրանք ինքնության հարացույցի կառուցարկման գործում դառնում են նշանակալից, որովհետև հանդես են գալիս որպես «Մենք»-ի և «Նրանք-ի առկա տարբերությունների ու «մշակութային սահմանների» ցուցիչներ:

Այս իմաստով եթե «հայ միտք» ասելով հասկացվում է միայն հայի կողմից մտածված ու ստեղծված ինչ-որ բան կամ միայն հայի մտքի արգասիքը, ապա ստացվում է, որ ոչ հայերի՝ օտարների կողմից ստեղծվածը չի կարող դառնալ հայկական, եթե անգամ հայերը դա համարեն իրենցը: Ինչպես վերը նշվեց, հայոց եկեղեցու դավանաբանական համակարգը, այդ թվում միաբնակության դավանանքը չեն մշակել հայերը, հետևաբար, ըստ վերոբերյալ ըմբռնման՝ այն չի կարող լինել հայկական: Նման մոտեցումը նախ հաշվի չի առնում այն հանգամանքը, որ քաղաքակրթված ազգերի մշակույթներն ստեղծում են ոչ միայն տվյալ ազգի, այլև այլոց ներկայացուցիչները: Օրինակ, ռուսական մշակույթի ստեղծման գործում թերևս օտարազգիներն ավելի մեծ ներդրում են ունեցել, քան ի բնե (կենսաբանորեն) իրենց ռուս համարողները: Երկրորդ, մնան մոտեցումը ճիշտ է այնքան ժամանակ, քանի դեռ օտարը չի դառնում «յուրային», այսինքն՝ չի յուրացվում և չի դառնում սեփական հոգեկանի ու արժեհամակարգի անկապտելի մաս, որով արժևորվում է ազգի ու անհատի գոյությունը: Իսկ «յուրացնել» նշանակում է դրանք հնարավորինս հարմարեցնել ազգային հոգեկերտվածքի ու կենսակերպի, կուտակված սոցիալական փորձառության ու մշակույթով ավանդվածի առանձնահատկություններին: Եթե որևէ «օտար տարր» ներմշակութացվում է, դառնում գիտակցության ու ինքնագիտակցության երևույթ, արժեքային կողմնացույց, վերածվում սովորույթի և ավանդույթի, ձեռք բերում սոցիալական ու ազգային նշանակություն, ապա այն դադարում է այլևս «օտար» լինելուց: Եթե, օրինակ, օտարազգիների մշակած հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների մասին հայազգի մտածողը գրում է, թե դրանք «մեք ունինք գրեալ ի սիրտս և ի ճա-

կատս հաւատոյ՝ անշարժ հաստատութեամբ»⁶⁶, ապա արդէն գործ ունենք ազգային ինքնութեան սահմանները ճանաչող և ինքնութեան բովանդակութիւնը որոշող հոգևոր փաստի հետ: Նման պարագայում հրաժարվել դարերի ընթացքում ստեղծված ավանդույթից, ի մասնավորի հայոց եկեղեցու ծիսադավանաբանական սկզբունքներից, հրաժարվել նախնիների կողմից ավանդված հոգևոր ժառանգությունից, ծիսականացված վարքաձևերից նշանակում է հրաժարվել սեփական ինքնությունից: Այսպիսով, ազգայինն այն է, ինչի հետ տվյալ ազգը ավանդաբար (անցյալում, ներկայում և ապագայում) ինքն իրեն նույնացնում է՝ անկախ դրա ծագումնաբանությունից: Ազգայինը նաև այն է, ինչ իրենց վերագրում են և ինչպես իրենց պատկերացնում են տվյալ ազգի անդամները: Այս իմաստով բնավ էլ անհեթեթ չէ «ազգային ինքնությունը կապել դավանաբանական ինչ-ինչ սահմանումների հետ» նախ վերը նշված այն պատճառով, որ ցանկացած բան, այդ թվում տեսություն, տեսական դրույթ, դավանաբանական սկզբունք, դառնում է ազգային, երբ ներմշակութացվում և ազգայնացվում է, այսինքն՝ եթե յուրացվելով-սեփականվելով վերածվում է արժեքի և ավանդույթի: Երկրորդ, եթե ազգը դրա մեջ տեսնում է ինքն իրեն, դա ընդունում է որպես կենսակերպ ու կեցության նպատակ, և պատրաստ է դրա համար գնալ գոհողությունների, նույնիսկ գոհաբերության:

Օճնեցու գործունեության գնահատման և ազգային ինքնութեան սահմանման հետ կապված մյուս հարցադրումն այն է, թե արդյոք գոյություն ունեն մե՞կ, թե՞ բազում ազգային ինքնություններ: Օրինակ, եթե միաժամանակ գոյություն ունեն հեթանոսության կամ քրիստոնեության, միաբնակության կամ երկաբնակության դավանանքի վրա խարսխված ինքնութեան հարացույցներ, ապա դրանցից ո՞րն է հայկականը, ազգայինը: Պետք է նշել, որ մեկ ազգային ինքնութեան հարացույցի ընդունումը կամ ազգային ինքնութեան նույնականացումը ինքնութեան որևէ տեսակի (կրոնական, սոցիալական, դասակարգային և այլն) հետ վտանգավոր է այն իմաստով, որ կարող է դառնալ

⁶⁶ **Բաղդասարյան Է. Մ.**, Հովհաննես Ռոտունեցու դավանաբանական գրությունը Կոտսանդին Ե Ստեյի կաթողիկոսին, «Էջմիածին», 1973, թիվ 2, էջ 25:

ազգի պառակտման, անհանդուրժողականության ու անմիաբանության պատճառներից մեկը: Ինքնության սահմանագծերը ոչ միայն նույնականության, այլև տարբերության, այլության ցուցանիշներն են: Մրցակցող ազգային ուժերը տարբեր կերպ են պատկերացնում ազգային ինքնությունը, դրա կառուցվածքն ու բովանդակությունը, արժեքներն ու բաղադրատարրերի փոխհարաբերությունը: Ավանդապահությունն ինքնության պահպանման կարևոր նախապայմաններից է, սակայն դա չպետք է խաբսխված լինի անհանդուրժողականության վրա: Միազիժ ու անզիջում, նորարարություն ու թարմացում մերժող ավանդապահությունը նույնքան վտանգավոր է, որքան ավանդույթն անխոհեմ արհամարհող նորամուծությունները: Եթե միջնադարի դավանաբանական անհանդուրժողականությունը ինչ-որ տեղ հասկանալի է, ապա պատմական այլ պայմաններում, ի մասնավորի XVIII-XIX դարերում, դա վերածվեց չարիքի, դարձավ ազգապառակտիչ գործոններից մեկը: Այս իմաստով միևնույն ազգի տարբեր հատվածների միջև քաղաքական, գաղափարական, կրոնական և այլ պայքարը ստիպում է այլ չափանիշներով ներկայացնել ազգային ինքնության պատկերը: Որքանո՞վ է արդարացված, երբ ազգի մի հատված հավակնում է ներկայանալ համայն ազգի անունից կամ երբ իր ստեղծած ինքնության հարացույցը, ինքնության մասին իր պատկերացումը համարում է միակ ճշմարիտը, իսկական հայկականը: Ինչպե՞ս և ի՞նչ չափանիշներով պետք է գնահատել միևնույն ազգի տարբեր հատվածների միջև ծավալված գաղափարական կամ կրոնադավանաբանական պայքարը:

Պայքարելով քաղկեդոնականների (հայտնի իմաստով), երևութականների և պավլիկյանների դեմ՝ Օձնեցին նպատակ ուներ մեկ ընդհանրական կառույցի շուրջ միավորել հայության տարբեր հատվածները: Դա ժամանակի թելադրանքն էր: Ներկայացնելով տվյալ ժամանակահատվածում Հայաստանում ստեղծված ներքին իրավիճակը՝ նա գրում է, որ ամենուր տիրում է անկարգություն, անհաշտություն, «բոլորը պատերազմում են բոլորի դեմ»՝ իբրև «այլազգիք եւ այլալեզուք»՝ «պատերազմել մեզ այր ընդ եղբօր, եւ այր ընդ ընկերի,

քաղաք ընդ քաղաքի եւ օրէնք ընդ օրէնս»⁶⁷: Անհանդուրժողականության ու անկարգության նման պայմաններում Օձնեցի մտածողի և հոգևոր առաջնորդի ցանկությունն էր ազգը տեսնել համախմբված ու միասնական. «Յոյժ տենչալի էր ինձ եւ փափաքելի, ոչ այլոց զիս եւ ոչ զայլս ինձ լինել ի թշնամութեան, այլ ամենայն ժամ զբարեաց զիես երթալ ըստ առաքելական հրամանին՝ առ միմեանս եւ առ ամենեսին, ի բոլոր սրտէ առ համօրէն մարդիկ զխաղաղութիւնն ունել խնդրելով»⁶⁸: Մակայն գործնականում հնարավոր չէր իրագործել այդ բարի նպատակը, որովհետև միավորման նրա «գաղափարախոսությունը» չէր ընկալվում որպէս համահայկական երևույթ: Եկեղեցին իր դիրքերից էր նայում իրավիճակին, այսինքն՝ ոչ թէ փնտրում էր փոխըմբռնման ու համագործակցության ուղիներ քաղկեդոնականների, պավլիկյանների ու երևութականների հետ, այլ փորձում էր նրանց «դարձի բերել» սոցիալ-քարոյական, իրավական ու ֆիզիկական ճնշումների միջոցով: Միաժամանակ այդ «այլախոհները» անզիջում էին և հաշվի չէին առնում հայության պառակտման հետևանքները:

Ազգային միասնության ու ինքնության պահպանության անունից գաղափարական ու դավանաբանական պայքարը հայ քաղկեդոնականների, երևութականների, պավլիկյանների և այլ հարանվանությունների դեմ միաժամանակ հակամարտություն էր հայության տարբեր հատվածների միջև, ինչը հանգեցնում էր ներազգային (քաղաքացիական) պայքարի, օտարվածության ու թշնամության, ի վերջո թուլացնում էր հայության ներուժը, նրան դարձնում օտարների ձեռքին գործիք: Բնականաբար, եկեղեցականները այդ պայքարի մասին ունեն այլ կարծիք: Օրինակ, խոսելով պավլիկյանների դեմ ընդունած կանոնի մասին՝ տ. Մակար արեղա Հակոբյանը գրում է. «Այս կանոնը պավլիկյաններին օտարում էր հասարակությունից, ինչն արդարացված էր, քանզի նրանց անջատողական գործունեությունը հղի էր վտանգավոր հետևանքներով պետականությունից զրկված Հայաստանում, ուր միակ միաբանող ուժը Հայ Առաքելա-

⁶⁷ **Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ** Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 4-5:

⁶⁸ **Նույն տեղում**, էջ 108:

կան Սուրբ Եկեղեցին էր: Վերոհիշյալ կանոնը պահանջում էր հեռու մնալ պավիլիկյաններից, քանի որ նրանք համարվում էին դևի զավակներ և չարի որոնք տարածողներ»⁶⁹: Եկեղեցու և տվյալ ժամանակաշրջանի տեսանկյունից գուցե դա հիմնավորված էր (քայց ոչ՝ արդարացված, որովհետև բռնությունը, հատկապես յուրայինների, ազգակիցների նկատմամբ, երբեք չի կարելի արդարացնել), սակայն հայության «հավերժական» շահերի տեսանկյունից՝ բնավ⁷⁰: Սա հետևանք է ինչպես այն բանի, որ կրոնական ինքնությունը նույնացվում է ազգային ինքնության հետ, այնպես էլ, որ ընդունվում է մեկ անփոփոխ, մեկընդմիջ տրված հայկական ինքնության հարացույց: Նման տեսակետը պաշտպանողներին չեն հետաքրքրում այն հարցերը, թե «օտարված» հայերը ինչ-որ իմաստով հայկական ինքնության կրողներ են, թե՞ ոչ, թե հալածանքների հետևանքով ի՞նչ եղան «օտարված» ու «մեկուսացված» հայերը, ո՞ր գնացին, ինչպե՞ս դասավորվեց նրանց ճակատագիրը: Իսկ բազմաթիվ են փաստերն առ այն, որ կրոնական անհանդուրժողականության ու անտարբերության պատճառով հայությունից օտարվածներն ու վտարվածները ժամանակի ընթացքում ապագայնացել են, ձուլվել, դավանափոխվել ու կրոնափոխվել կամ մեկընդմիջ հեռացել երկրից: Դրա հետևանքով տարբեր դարերում Հայոց աշխարհում հայաշատ բնակավայրերը հայաթափվել են ու հայազրկվել, դարձել վաչկատուն ցեղերի բնակատեղի: Եվ դրանում մեղավոր էին ոչ միայն ուղղափառ կամ կաթոլիկ ու բողոքական եկեղեցիների «առաքյալները», դավանափոխ ու կուսակցական, քաղաքական տարբեր խմբերին պատկանող

⁶⁹ **S. Մակար աբեղա Հակոբյան**, Սուրբ Հովհան Օձնեցի Հայոց Հայրապետի կանոնական և իրավագիտական ժառանգությունը, «Էջմիածին», 2009, թիվ 1, էջ 42:

⁷⁰ Այս կապակցությամբ ավելորդ չեն համարում մեջբերելու Է. Աթայանի վերոբերյալ մտքի շարունակությունը. «Թերևս անգամ «վատ» (ավազակ, մատնիչ, կուսակցական խռոմակիչ և այլն) հային հնարավոր է վերաբերվել որպես ընտանիքի մոլորյալ անդամի, ևս Աստծո արարածի, որի բիբերի հատակին ծպտված է հավերժության ու անմահության այն նույն սարսռագրու անդունդը, ինչ որևէ այլ մահկանացուի աչքերում: Իսկ սերը նրա նկատմամբ հատկապես կարևոր է այն պատճառով, որ կործանվող ուղուն գտնվող նման հոգու միակ փրկելաձևն է, ինչը բնականաբար չի բացառում նրա նկատմամբ խստագույն **արդարացի** պատժամիջոցների հարկադրյալ կիրառումը՝ ի վերափոխումն անձի և ի շահ մնացյալի, ի մաքրումն ընդհանուր ոգեղեն մթնոլորտի (**Աթայան Է.**, նշվ. աշխատ., էջ 207)»:

հայերը, այլև բոլոր նրանք, ովքեր, **նույնացնելով ազգությունն ու դավանանքը, ազգությունն ու կուսակցությունը, ազգությունն ու դասակարգը, դրանով իսկ նեղացնելով ազգային ինքնության սահմանները**, հայության այդ և համանման այլ հատվածներին դրեցին «խաղից դուրս» վիճակում, դավանափոխներին ու կրոնափոխներին, ավանդամերժողներին ու այլախոհներին համարեցին օտար ու դավաճան տարրեր և դադարեցրին բոլոր կարգի շփումները նրանց հետ: Ինչպես բոլոր ազգերը, այնպես էլ հայությունը, որպես սոցիալապես տարբերակված ու շերտավորված հասարակություն, որպես քաղաքակրթված հասարակություն, որքան էլ ցանկանա, չի կարող ունենալ միայն մեկ ինքնություն, մեկ գաղափարախոսություն, մեկ եկեղեցի, մեկ կրոն ու դավանանք, մեկ կուսակցություն և այլն: Հնուց ի վեր առաջնորդվելով առասպելականացված մեկ ինքնության նեղմիտ գիտակցությամբ և պետականազուրկ ազգի բարդույթով՝ անդառնալիորեն կորցրել ենք հայության ստվար մի հատվածին, զրկվել ենք հայրենական տարածքներից, պարզունակ միավորման ցանկությամբ ցնորական դարձրել իրական միավորման հույսը: Ազգային հաստատությունները, դասակարգերը, աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավերը, որքան էլ իրենց համարեն ազգային ուժ, չեն կարող հանդես գալ ազգի անունից ու սեփականել «ճշմարտությունը»: Տվյալ դեպքում եկեղեցին չի կարող ազգից վեր լինել, և եկեղեցու ազգայնացումը չպետք է լինի ինքնանպատակ. ազգային կամ ազգայնացված եկեղեցու խնդիրն է ծառայել իր ազգին, հոգևոր և այլ ոլորտներում պաշտպանել նրա շահերը (ինչն իր պատմության ընթացքում հիմնականում արել է Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցին): Այս առումով միջնադարում և հետագայում ինքնության շուրջ ծավալված բանավեճերը, մրցակից հոսանքների միջև գաղափարական-դավանաբանական պայքարը պետք է գնահատել ոչ միայն տվյալ ժամանակահատվածի համատեքստում, ոչ միայն տվյալ պահին ձեռք բերված արդյունքներով, այլև պատմական ավելի ընդգրկուն ժամանակի, հետագա դարերի ու այսօրվա վրա թողած հետևանքների ու ազգային ինքնության արդիականացման տեսանկյունից, մանավանդ որ նման միտումները տեսանելի են ներկայումս: Օճնեցու գործունեության այս

դրվագի վերլուծությունից կարող ենք այն դասը քաղել, որ, անգամ հանուն բարի նպատակի, չպետք է բռնությամբ, հարկադրանքով, այսինքն՝ արհեստականորեն, միավորել ազգի տարբեր հատվածներ, որ տարբեր ժամանակներում ինքնության ընկալման ու կառուցարկման տարբերությունները պետք է դիտել ոչ թե որպես ազգային համախմբման համար խոչընդոտներ, այլ համազգային խոսույթի կայացման, հայոց ինքնության կրողների ու ընդունողների, հայության հետ իրենց նույնացնողների միջև հաղորդակցության ու փոխհասկացման յուրատեսակ կամուրջներ, որ պետք է մշակել ինքնության վերհատվածական ու վերկուսակցական, տարբերությունների վրա խարսխված հարացույց՝ իր համահայկական-համամարդկային արժեհամակարգով: Եթե պայմանականորեն ընդունենք մեկ ազգային ինքնության հարացույցի գոյությունը, ապա դա պետք է լինի վերդասային, վերհատվածական, վերկուսակցական ու ազգային/համամարդկային «հավերժական» շահերի ու արժեքների վրա խարսխված հարացույց: Ինքն իրեն հարգող, իր քաղաքակրթական տեսակը պահպանող ազգը պետք է ունենա «հավերժական» շահեր ու տեսլականներ՝ կապված Հայրենիքի, հայրենական պետականության, ազգի բարգավաճման, ազգային արժեհամակարգի ու մշակութային ինքնության պահպանության հետ, և հասարակական-քաղաքական բոլոր հաստատություններն ու ուժերը, ստորադասելով իրենց շահերն ու հետաքրքրությունները, պետք է նպաստեն դրանց իրականացմանը: Այլ խոսքով, ժամանակի ընթացքում ինքնության հարացույցներում կառուցվածքային ու բովանդակային փոփոխություններն ու նորամուծությունները չպետք է անտեսեն այդ «հավերժական» շահերը, այլ, ընդհակառակը, պետք է միտված լինեն դրանց և ծառայեն դրանց իրականացմանը:

1. 5 Ազգային ինքնության պահպանման հարցերը կրոնադավանաբանական պայքարի համատեքստում (XIV դար)

**«Համաձայն ենք մեր հայրերի հետ դժոխք իջնել,
իսկ հույների հետ երկինք չբարձրանալ»:**

Ստեփանոս Օրբելյան

Միջնադարում, երբ ազգությունը միանշանակ նույնացվում էր կրոնի, եկեղեցու ու դավանանքի հետ, և քրիստոնեական եկեղեցիների միջև տեղի էին ունենում դավանաբանական վեճեր, ավելի ու ավելի էր սրվում ինքնության սահմանների զատորոշման ու պահպանման, ավելի ճիշտ՝ ինքնության միջնաբերդի ամրապնդման, և ըստ այդմ՝ ազգային ինքնության հարացույցի նորացման-հարստացման խնդիրը: Եթե քրիստոնեական ինքնության ձևավորման փուլում քրիստոնյա մատենագիրները (Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ, Կորյուն, Մեսրոպ Մաշտոց, Եզնիկ Կողբացի, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի, Մովսես Խորենացի և այլք) առաջնորդվում էին «Մենք, հայերս, քրիստոնյա ենք, կաթողիկե (ընդհանրական) եկեղեցու անդամ և ոչ ոք չի կարող մեզ այդ հավատքից ու եկեղեցուց գատել» նշանաբանով, ապա հետագա դարերում հայերն առաջնորդվում էին «Մենք քրիստոնյա ենք, Հայաստանյայց եկեղեցու, նրա դավանաբանության ու ավանդույթների հետևորդ» կարգախոսով: Հայոց աստվածաբանական մտքում առաջադրվում և հիմնավորվում է այն տեսակետը, համաձայն որի՝ ազգի որոշարկման ու համախմբման հիմքը ոչ թե տարածքը, լեզուն և արյունակցական կապերն են, այլ առավելապես հավատքն ու եկեղեցական ավանդույթը, այսինքն՝ եկեղեցու դավանաբանությունը, ծեսերն ու արարողությունները: Ազգությունը կրոնի ու դավանանքի հետ նույնացրած ավանդապահ-պահպանողական հայ հոգևորականների կարծիքով՝ հրաժարվել քրիստոնեությունից նշանակում էր հրաժարվել հայությունից, հրաժարվել հայոց եկեղեցուց նշանակում էր հրաժարվել հայությունից, ուրանալ հայոց եկեղեցու դավանանքն ու ավանդույթները նշանակում էր ուրանալ հայկական ինքնությունը: Այսպիսի մեկնության

պարագայում ինքնության սահմանները նեղացվում են, իսկ ավանդույթը սրբագործվում ու վերածվում է ինքնության պահպանման վճռական միջոցի, ավելի ստույգ՝ ինքնութենաստեղծ գործոնի, որի շուրջ դասավորվում են ինքնության մյուս բաղադրամասերը: Ավանդույթը վերածվում է «Մենք»-ի հետ նույնականացման հուսալի մեխանիզմի, որի միջոցով կապ է հաստատվում անցյալի սերունդների հետ և ապահովվում են ժամանակների անընդհատությունն ու «Մենք»-ի կերպարի ամբողջականությունը:

Միջնադարում եկեղեցիների միջև միշտ էլ ընթացել է դավանաբանական պայքար, տեղի են ունեցել միարարական ու հակամիարարական շարժումներ, սակայն XIV դարում դրանք աշխուժացան այն բանից հետո, երբ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին սկսեց վարել գործուն քաղաքականություն, հատկապես Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում՝ նպատակ ունենալով միավորել Հռոմի և Հայոց եկեղեցիները: Որոշ իմաստով Կիլիկիայի հայկական թագավորության արքունիքը կանգնած էր բարդագույն երկընտրանքի առջև՝ փրկել պետությունը, թե՞ հայոց եկեղեցու դավանանքը: Արքունիքը միանշանակ հակվեց առաջին տարբերակին՝ արտաքին ու ներքին անբարենպաստ պայմաններում ամեն գնով, այդ թվում համաքրիստոնեական ճակատ ստեղծելով կամ եկեղեցիների միավորմամբ, այսինքն՝ հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության զիջման ճանապարհով պահպանել պետականությունը: Կիլիկիայի հայկական պետության իշխող վերնախավը փորձում էր միավորման եզրեր գտնել քրիստոնեական քույր եկեղեցիների՝ ասորական, հունական ուղղափառ, այնուհետև հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցիների հետ: Սակայն վերջիններս, հետամուտ իրենց շահերին (հատկապես կաթոլիկ եկեղեցին), տարբեր խուստումներով ձգտում էին իրենց ենթարկեցնել նախ քաղաքական իշխանությանը, այնուհետև՝ հայոց եկեղեցուն, որի ղեկավարները ստիպված էին կատարելու «նարմնական տերերի» կարգադրությունները⁷¹: Օրինակ, Լևոն Գ-ի ատենադպիր, փիլիսոփա

⁷¹ Կիլիկիայի հայկական պետությունում եկեղեցին ենթակա վիճակում էր, իսկ հոգևորականներն անհրաժեշտության դեպքում հարկադրված էին կատարելու իշխանության պահանջները: Հակառակ դեպքում նրանք պատժվում էին: Օրինակ, հայոց կա-

Վահրամ Բաբունին իր քաղաքագիտական բնույթի երկուն թագավորության մեջ եկեղեցական դասին հատկացնում էր ծառայողական-դաստիարակչական դեր. «Իսկ եկեղեցական դասուց արժան է գաստուածային արէնս ի ժամու և ի տարածամու յունկն թագաւորի լսեցուցանել, անպատկառ և անկառ ի սահման թագաւորական ուղղութեան գնա յորդորել: Եւ զաշխարհ ի նոցին ի հնազանդութիւն յորդորել, ուսուցանել, ծառայել մարմնատր Տեառն որպէս Աստուծոյ, և զամենայն հարկ և զիրատունս առանց տրտնջման յարքունիս վճարել: Այլ և ինքեանք նոքաք հանդերձ արասցեն աղաթս և պաղատանս (վասն) աշխարհի և թագաւորի՝ պարագայց ամառք մնալ ի խաղաղութեան»⁷²: Բաբունու համար պետական շահը գերադասելի է եկեղեցու շահից, հետևաբար հոգևոր իշխանությունը պետք է ենթարկվի աշխարհիկ իշխանության: Սա անընդունելի միտք էր այն հոգևորականների համար, ովքեր ապրում էին մուսուլմանական պետության մեջ, և հոգևոր իշխանությունը գերադասում էին մարմնական իշխանությունից: Դրանք թվում էին Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները, ովքեր, գտնվելով մուսուլմանական իշխանությունների կառավարման ներքո, եկեղեցու համար ձեռք էին բերել որոշ արտոնություններ: Նրանք մտահոգված էին ոչ թե աշխարհիկ իշխանության, այլև առաջին հերթին եկեղեցու և դրա ինքնուրույնության պահպանման խնդիրներով: Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները դեմ էին եկեղեցիների միավորման քաղաքականությանը և վճռականորեն էին տրամադրված ավանդամերժության և եկեղեցիների միավորման ցանկացած փորձերի ու ձգտումների դեմ: Դրանցում նրանք տեսնում էին հրաժարում ավանդույթից, հայոց եկեղեցու ծիսադավանաբանա-

թողիկոս Գրիգոր Է Անավարզեցին (1293-1306), լինելով միարարական, սակայն ամբողջությամբ չկատարելով եկեղեցիների միավորման վերաբերյալ Հեթում թագավորահոր և Լևոն Գ-ի պահանջները, գահընկեց արվեց, քստորվեց, որտեղ էլ 1306 թ. կնքեց իր մահկանացուն՝ շնջալով՝ «**Հայ եմ և հայ մեռանիմ**» (տե՛ս **Եզնիկ քին. Պետրոսյան**, Հայ եկեղեցու պատմություն, մաս Ա, Եր., 1990, էջ 102):

⁷² «Ի մեծի ատոր յայտնութեան Քրիստոսի, վերլուծութիւն բանին Եսայեայ, յետ որոյ և հաւաքմունք աստուածաշունչ բանից թարգման յօրինեալ ի խորհուրդ թագաւորաց որ յերկրի, արագ ցուցմամբ և իմաստասիրական սահմանաւ շարադրեալ **Վահրամ վարդապետի**, յորում ատոր օծեալ ձեռնադրեցաւ թագաւորն Հայոց Մեծն Լեւոն», «Արարատ», 1869, թիվ Ե, էջ 99:

կան սկզբունքներից, հրաժարում նախնիների կողմից ավանդված հոգևոր ժառանգությունից, այսինքն՝ ինքնության կրոնական հիմնասյուններից: Արևելյան Հայաստանի հոգևորականները մի կողմից նամակներով (թղթերով) դիմում էին Կիլիկիայի հոգևորականներին՝ հրաժարվելու միաբարական քաղաքականությունից, իսկ մյուս կողմից պայքարում էին Հայաստանի մի շարք գավառներում (Արտագ, Երնջակ, Ծործոր) ու սահմանակից Պարսկաստանում բնավորված միաբարների՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու «առաքյալների» ու նրանց հայ համախոհների դավանավորական գործունեության դեմ:

Փաստորեն լուծելով տարբեր խնդիրներ՝ միաբարական ու հակամիաբարական ուղղությունները տարբեր կերպ էին պատկերացնում ազգային ինքնությունը, դրա կառուցվածքն ու բովանդակությունը, ազգային արժեքների ու ինքնության բաղադրատարրերի փոխհարաբերությունը: Փոխադարձ անհանդուրժողականության պայմաններում ընթացող այդ երկու ուղղությունների մրցակցությունը դրսևորվում էր երկու կերպ՝ ա) կրոնադավանաբանական դիսկուրսի տեսքով, այսինքն՝ գաղափարական բանավեճը ընթանում էր դավանաբանական, ծիսական ու արարողակարգային հարցերի շուրջ, և բ) աստվածաբանական-փիլիսոփայական դիսկուրսի տեսքով, երբ այդ հարցերի քննարկման ու գաղափարական դրույթների հիմնավորման համար օգտագործվում էր փիլիսոփայությունը:

Կաթոլիկ գործիչները անուրանալի դեր խաղացին փիլիսոփայական դիսկուրսի սկսման համար: Դոմինիկյան ու ֆրանցիսկյան միաբանությունների ներկայացուցիչների (Բարդուղիմեոս Բողոնիացի, Պետրոս Արագոնացի և այլք) և նրանց համախոհ հայ մտածողների (Հովհաննես Քոնեցի, Հակոբ Քոնեցի, Իսրայել վարդապետ) ջանքերով հայերեն թարգմանվեցին արևմտաեվրոպական դպրոցային (սքոլաստիկական) փիլիսոփայության մի շարք հուշարձաններ, այդ թվում՝ Ջիլբեր Պոռետացու, Ալբերտ Մեծի, Թովմա Աքվինացու, Ջոն Սոլինֆորդ Անգլիացու և այլոց աշխատությունները: Այդ թարգմանություններն ու ինքնուրույն աշխատությունները, ինչպես իրավացիորեն նկատել է Ս. Արևշատյանը, նշանակալից չափով ընդլայնեցին անտիկ և միջնադարյան եվրոպական փիլիսոփայության

մասին տեղեկությունների շրջանակը⁷³, հայ փիլիսոփայության մեջ ներմուծեցին դպրոցային (սքոլաստիկական) փիլիսոփայության իմաստասիրման եղանակը: Դրանք թե՛ իրենց բովանդակությամբ և թե՛ իմաստասիրման ոճով թարմություն էին հայ աստվածաբան-փիլիսոփաների համար: Բանն այն է, որ XIII դարի արևմտաեվրոպական մտքին բնորոշ էր փիլիսոփայության աստվածաբանականացման ու աստվածաբանության փիլիսոփայականացման միտումը, ինչը նկատելի չէր նույն ժամանակահատվածի հայ փիլիսոփայության մեջ: Սքոլաստիկան իմաստասիրման մի ոճ էր, որը փիլիսոփայությունն օգտագործում էր Հայտնության ճշմարտությունների ու կրոնադավանաբանական սկզբունքների հիմնավորման համար և փորձում էր ստեղծել տրամաբանորեն հիմնավորված աստվածաբանական համակարգ:

Միարարական-հակամիարարական մրցակցությունը բարձրացրեց ազգային ինքնության կոգնիտիվ, արժեքային, հոգեբանական, էթնիկական, հաղորդակցական-վարքագծային կողմերի նկատմամբ զգացական ու ռացիոնալ ինքնանդրադարձումների, ինքնանույնականացման ինտենսիվության և դրանց նշանակության գիտակցման կարևորությունը: Կրոնադավանաբանական պայքարը «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի արժեքների հանդիպման, ցուցադրության ու բախման դաշտ էր, ուստի ենթադրում էր հոգևոր ներուժի կենտրոնացում ու համախմբում, ազգային արժեքների վերաիմաստավորման ու ներկայացման նոր մակարդակ: Այդ պայքարի ընթացքում երևան եկան հայոց կազմակերպչական մշակույթի մի շարք թերություններ, որոնք մեծ մասամբ պայմանավորված էին հայոց պատմական ընթացքի և հոգեկերտվածքի՝ մտածելակերպի ու գործելակերպի յուրահատկություններով: Դրանցից են՝

Ա) Չգտելով անկախության ու ինքնուրույնության, վարելով գրեթե ինքնամեկուսացման քաղաքականություն՝ հայոց եկեղեցին հնարավորություն չունեցավ ըստ էության հետևելու մերձակա քաղաքակրթական տարածքում տեղի ունեցող զարգացումներին, հաղոր-

⁷³ Տե՛ս **Аревшатян С. С.**, К истории философских школ средневековой Армении (14в.), Ер., 1980, էջ 28:

դակցվելու և յուրացնելու համաքրիստոնեական աշխարհում ստեղծված ու ստեղծվող նոր արժեքները, հետևաբար՝ մտածելու ինքնուրույն արտաքին ու ներքին «պարիսպները» ամրացնելու և մրցունակ դարձնելու մասին: Այս իմաստով հայ հոգևորականների համար այնքան էլ դյուրին չէր բանավեճի բռնվել եվրոպական համալսարաններում կանոնավոր կրթություն ստացած, «ներքին» և «արտաքին» գրոց մեջ հմտացած, կաթոլիկական կրթական ավանդույթին հետևողականորեն նվիրված մտածողների դեմ: Անշուշտ, հայ հոգևորականները նույնպես կրթված էին, ծանոթ «ներքին» և «արտաքին» գրոց, իսկ հայոց եկեղեցին վաղուց ուներ իր դավանաբանությունը, ծիսակարգն ու արարողակարգը պաշտպանելու փորձառություն: Սակայն նրա դավանաբանության «փիլիսոփայությունը» տեսականորեն թույլ էր մշակված: Հայ հոգևորականների տեսական զինանոցի հիմնական «գեներն ու գրահը» IV-V դարերի արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերի աշխատություններն էին: Բանն այն է, որ Քաղկեդոնի տիեզերաժողովից հետո, երբ վատթարացան հայոց և արևմտյան եկեղեցիների միջև հարաբերությունները, հայոց եկեղեցու դավանաբանական ուսմունքը չհարստացավ տեսական նոր մշակումներով: Ճիշտ է, հետագա դարերում հայ և հույն հոգևորականների միջև եղան դավանաբանական բնույթի վիճաբանություններ, թարգմանվեցին կրոնական բնույթի երկեր, ինչը մշակութային առումով դրական հետևանքներ ունեցավ, այնուհանդերձ այնքան էլ բարձր չէր այդ վեճերի և թարգմանությունների օգտագործման տեսական-փիլիսոփայական մակարդակը: Սկզբում հայ-հունական, հետո հայ-հռոմեական եկեղեցական հարաբերությունների սրման կամ վատթարացման հետևանքով հայոց եկեղեցին ինչ-որ իմաստով մեկուսացավ քրիստոնեական աշխարհից, իսկ նրա հոգևորականները հնարավորություն չուներեցան կրթություն ստանալու բյուզանդական և եվրոպական բարձրագույն դպրոցներում ու համալսարաններում: Դրա ցավոտ հետևանքները հատկապես ցցուն երևացին միաբարականների դեմ պայքարի սկզբնական տարիներին: Կաթոլիկադավան մտածողները իրենց պատրաստվածությամբ գերազանցում էին հայ հոգևորականներին: Պատահական չէ, որ որոշ հայ հոգևորականներ,

ովքեր Գլաճորի համալսարանից ուղարկվեցին ծանոթանալու «Ֆռանկների» կրթության դրվածքին ու ծրագրերին, գայթակղվեցին և դավանափոխ եղան առաջին հերթին նրանց «նտքի փայլի», գիտելիքների պաշարի, կրթության մակարդակի պատճառով: Գլաճորի համալսարանի ներկայացուցիչները հասկացան, որ առանց սքոլաստիկական փիլիսոփայության նրբություններին ծանոթ լինելու, այսինքն՝ առանց փիլիսոփայական գիտելիքի հնարավոր չէ արդյունավետ գաղափարական պայքար մղել կաթոլիկադավան մտածողների դեմ: Հենց այդ նպատակով էլ ստեղծվեցին Գլաճորի, այնուհետև Տաթևի համալսարանները:

Բ) Արտաքին աշխարհից չստանալով հոգևոր նոր լիցքեր ու փորձառություններ՝ թվում է, թե հայերը իրենց ուշադրությունը կրկենեին ներքին կարողությունների ու ուժերի համախմբման, առկա հնարավորությունների իրականացման և ըստ էության ազգային արժեքների վերարժարժման ու օգտագործման վրա: Սակայն ամեն ինչ ընթանում էր սովորականի պես, կարծես տազնապալի ոչինչ տեղի չի ունեցել ու տեղի չի ունենում, լավագույն դեպքում հայ հոգևորականները բավարարվում էին դավանաբանական բնույթի թղթեր կամ հակաճառություններ գրելով՝ դրանով իսկ ցուցանելով եկեղեցական-դավանաբանական ավանդույթի հանդեպ իրենց նվիրվածությունը: Այդ «հանգստությունը» վկայում է հայոց հոգեկերտվածքի թերություններից մեկի՝ ազգային արժեքների հանդեպ անփույթ վերաբերմունքի, անտարբերության ու անհոգության մասին: Ընդ որում՝ այդ անտարբերությունն ու անհոգությունը դրսևորվում են երկու կերպ. առաջին, ազգային արժեքների ըստ էության մոռացմամբ, ազգային մշակութային ավանդույթների, տեսական ժառանգության նկատմամբ ինքնանդրադարձումների ու մեկնաբանությունների բացակայությամբ և այլն: Տեսական ժառանգությունն ստեղծվում է դարերի ընթացքում, մեծ դժվարությամբ, աներևակայելի ջանքերի ու զոհողությունների գնով, սակայն ժամանակի ընթացքում մոռացության է մատնվում, չի շրջանառվում ու արժևորվում, քանի որ մեզանում, ինչպես անցյալում, մասամբ նաև այսօր, չեն մշակվել դրանց պահպանման, վերստեղծման ու յուրացման համապատասխան մեխանիզմներ:

Իսկ արժեքները եթե միայն պահպանվում են մատենադարաններում ու քանգարաններում, ապա կորցնում են իրենց գործառույթային նշանակությունը: Այսինքն՝ արժեքները ոչ միայն պետք է պահպանել, այլև դրանք յուրացնելով-ներքնայնացնելով՝ անընդհատ հարստացնել ու արդիականացնել: Հայոց հոգեկերտվածքին որքան բնորոշ է պահպանողականությունը, այնքան էլ՝ ձգտումը դեպի նորը: Եթե շեշտը դրվում է միայն ավանդույթների պահպանման և նորի (իհարկե խոսքը վերաբերում է ոչ ամեն մի, այլ արժեքավոր նորին) անտեսման ու չընդունման վրա, ապա ինքնությունը դադարում է մրցունակ լինելուց: Ըստ այդ՝ նրա կրողների մի մասը ոչ միայն յուրացնում, այլև հրապուրվում է օտար նոր արժեքներով, հաճախ էլ, հայտնվելով քննադատության թիրախում, ինքնարադարացման նպատակով ցուցադրաբար հրաժարվում ավանդական արժեքներից:

Այս իմաստով իրենց գործունեությամբ միարարական շարժման մտածողներն ոչ միայն նպաստեցին հայ փիլիսոփայական մտքի վերելքին, այլև յուրօրինակ ձևով խթանեցին ազգային փիլիսոփայական ավանդույթների վերածննդն ու վերակենդանացմանը: Փաստորեն, կաթոլիկադավան մտածողները, անկախ իրենց ցանկությունից ու կամքից, հայ մտածողներին «հարկադրեցին» էլ ավելի մեծ ուշադրություն դարձնել ազգային ավանդույթներին ու արժեքներին⁷⁴: Բանն այն է, որ կրոնադավանաբանական պայքարում միարարականները կաթոլիկ եկեղեցու առավելություններից մեկն էլ համարում էին այն, որ «ճշտութեամբ ու գիտութեամբ յոյժ լցեալ է եկեղեցին Հռոմա. զի նման է աշտարակին Դաւթի յոյժ սպառազինեալ, այ-

⁷⁴ Համանման երևույթի հանդիպում ենք XVII դարի հայ-հռոմեական եկեղեցական հարաբերությունների աշխուժացման ժամանակ (տես **Միրզոյան Հ. Վ.**, Կրոնադավանաբանական պայքարի խաղացած դերը հայոց ինքնության պահպանման գործընթացում, Հայոց ինքնության հարցեր, Եր., 2014, էջ 25-43): Կաթոլիկ մտածողները, օրինակ՝ Կղեմես Գալանոսը, կամայական էին վարվում պատմաեկեղեցական սկզբնաղբյուրների և դրանց մեկնաբանման հետ՝ նման մոտեցմամբ հայերին հուշելով, որ «իհարկավոր է յուրացնել հայրենի դպրությունը, տեր կանգնել գրական բազմադարյան արժեքներին, այլապես օտարը ինչպես ցանկանա, այնպես կարող է վարվել այդ արժեքների հետ: Այս իրողության գիտակցումն էր, որ առաջ բերեց մտավոր մի նոր շարժում» (**Գևորգյան Վ.**, Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, Մասն Բ, Լվովից Ամատերդան (17-րդ դար), Եր., 2014, էջ 135):

սինքն՝ ազգի ազգի գիտութեամբ՝ ի Սուրբ Գրոց և յարտաքնոց և գրոց քաջ վարդապետաց»⁷⁵: Օրինակ, Արտազի կաթողիկ եպիսկոպոսը պարծենում էր ինչպես իր, այնպես էլ իր շուրջը համախմբված անձանց հարուստ գիտելիքներով⁷⁶: Հայ մտածողները որդեգրեցին իրենց հակառակորդի իմաստասիրման ու փաստարկման ձևերը և դրանցով սկսեցին պայքարել նրանց դեմ: Բարդուղիմեոս Բողոնիացու վկայությամբ՝ «հակառակ մարդիկ զմեր բանս իւրեանց զեն արարին և սրով մեր պատերազմացան ընդ մեզ...»⁷⁷: Ավելին, հայ մտածողները չբավարարվեցին եվրոպական ավանդույթների յուրացմամբ, այլ սկսեցին վերաիմաստավորել նախորդ դարերի ազգային փիլիսոփայական արժեքները և դրանք զուգակցելով, համադրելով ներմուծված արժեքների հետ՝ բարձրացրեցին մի նոր մակարդակի: Այդ երկմիասնական խնդրի լուծման համար մշակվեց համադրական մի մոտեցում, որն իր արտահայտությունը գտավ տաթևցիների (Հովհան Ռոտունցի, Գրիգոր Տաթևացի, Մատթեոս Ջուղայեցի, Առաքել Սյունեցի) աշխատություններում: Տաթևցիներն սկսում էին վերականգնել հայ տեսական-փիլիսոփայական ու աստվածաբանական ավանդույթները, շրջանառության մեջ դնել (մեկնաբանել, վերաշարադրել, մեջբերումներ անել) վաղուց քարզմանված, հայոց տեսական ժառանգության մեջ հարազատացած Արիստոտելի, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Պորփյուրոսի, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու, Նենեսիոս Եմեսացու, Եվագր Պոնտացու, Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու և այլոց երկերը: Հետաքրքիր է նշել, որ լատին մտածողների պես ստեղծելով «հավաքաբանական» երկեր, փոխառելով իմաստասիրման նրանց եղանակները, հայ մտածողները հազվադեպ էին մեջբերում լատին մտածողների կողմից մեծարվող եկեղեցական հեղինակությունների մտքերը և, ընդհակառակը, առատորեն հղումներ էին անում այն հեղինակներից, ովքեր կան հայազգի էին, կան էլ

⁷⁵ **Բարդուղիմեոս Բողոնիացի**, Քարոզգիրք, Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. քիվ 2184, էջ 12բ:

⁷⁶ Այդ մասին տես **Խաչիկյան Լ. Ս.**, Արտազի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, «Բանբեր Մատենադարանի», քիվ 11, 1973, էջ 151:

⁷⁷ **Նույն տեղում**:

վաղուց թարգմանվելով՝ «հայացվել» էին: Օրինակ, VIII դարի սկզբներին Ստեփանոս Սյունեցին թարգմանել էր Կեղծ-Գիտնիսիոս Արեոպագագու աշխատությունները, որոնց գաղափարները (Աստծո անունների ու հատկությունների բնութագրությունը, աստվածիմացության դրական ու բացասական մեթոդները, խորհրդապաշտական աստվածաբանությունը, երկնային քահանայապետության ու եկեղեցական նվիրապետության կառուցվածքը և այլն) այս կամ այն չափով ազդեցին հետագա դարերի մեկնարվեստի, բանաստեղծության լեզվի ու ոճի (Նարեկա դպրոցի, Գրիգոր Նարեկացու), աստվածաբանական-փիլիսոփայական մտքի ներկայացուցիչների՝ Հովհաննես Մարկավագ Իմաստասերի, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու, Վահրամ Բաբունու և այլոց հայացքների ձևավորման վրա: Սակայն այդ ազդեցությունն այն աստիճանի չէր, որ ստեղծվեր աստվածաբանական-փիլիսոփայական համակարգ: Հակամիարար հայ մտածողները, ուսումնասիրելով միարարականների հոգևոր ժառանգությունը, պարզեցին, որ վերջիններս աստվածաբանական մի շարք հարցերի քննարկման ու լուծման ժամանակ մեծապես հենվում են Կեղծ-Գիտնիսիոս Արեոպագագու աշխատությունների վրա: Դրանից հետո Հովհան Որոտնեցին իր քարոզներում ու ճառերում սկսեց մեջբերումներ անել Արեոպագագու հայերեն թարգմանություններից, օգտվել նրա մտքերից⁷⁸, իսկ Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց» երկում արդեն առանձին գլուխ հատկացրեց Արեոպագագու աստվածաբանությանը:

Երկրորդ, հայերը ոչ միայն պատշաճ ուշադրություն չեն դարձնում իրենց ազգային արժեքներին, այլև հաճախ դրանք թերագնահատում և նախապատվությունը տալիս են օտար արժեքներին ու օտարազգի մտածողներին, այն դեպքում, երբ ազգային արժեքներն ու ազգային մտածողների գործերը եթե առավել չեն, ապա գոնե չեն

⁷⁸ Տե՛ս, օրինակ, «**Յովհաննու Որոտնեցույ** ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են» (**Մուրթ Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, Զննական քննադրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 146-147):

զիջում դրանց: Մատթեոս Ջուղայեցու բնորոշմամբ՝ «սովորութիւն է բնական մեռոյ ազիւնս, ի օտար ազգաց իմաստից բանին ցանկալ և որոնել, թէև կարի յետոնց է արար ընթեռնուլ, և զիւր հօր, թէև կարի մեծաց է աշխատեալ ոչ ընդունել»⁷⁹: Ջուղայեցու մտահոգությունը պատահական չէր: Բանն այն է, որ դավանափոխ հայ մտածողները և կրոնական գործիչները ոչ միայն հրաժարվում էին հայկական ավանդույթներից՝ փառաբանելով Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին, այլև ուրացողի հոգեբանությանը բնորոշ ազդեհիվությամբ հարձակվում և ամեն գնով ջանում էին արժեզրկել ազգային արժեքներն ու ավանդույթները, իսկ եթե արժևորում էին, ապա դա ծառայեցնում էին իրենց քարոզչական նպատակներին: Դավանափոխությունը, որպես կանոն, ուղեկցվում է սեփական ավանդույթի անտեսմամբ, նախնիների վատաբանությամբ, ազգային արժեքների թերագնահատմամբ, պատմական իրողությունների թյուր մեկնաբանությամբ, եկեղեցիների միավորման գաղափարի պատմական հիմքերի հորիմմամբ, հետևաբար՝ միավորման օրինականացմամբ: Միարարականների անհամեստությանն ու մեծամտությանը սահման չկար. նրանք հայ ազգին համարում էին մոլորված, ճշմարտությունից շեղված, իսկ հայ հոգևորականներին՝ անգետ, անգրագետ, անմիաբան, խռովարար, սուտ եղբայրներ, հերձվածողներ, սուտ քրիստոնյաներ և այլն: Եթե լատին քարոզիչների նման բնութագրումներն ինչ-որ իմաստով հասկանալի էին, ապա միանգամայն անընդունելի էր կաթոլիկադավան հայ գործիչների՝ «պապից ավելի պապական» հակահայ դիրքորոշումը: Վերջիններս իրենց դավանափոխությունը արդարացնելու և լատին գործիչների աչքում վստահելի երևալու համար դասը սերտած աշակերտի պես բազում մեղադրանքներ էին ներկայացնում հայ եկեղեցուն և հայ հոգևորականներին: Նրանք ազգային արժեքների ուրացման կամ թերագնահատման ճանապարհով մեծարում էին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գործիչներին ու աստվածաբան-փիլիսոփաներին: Այդ ժամանակաշրջանի մի ձեռագրի հիշատակարանում կաթոլիկադավան մի հայ գրագետի (Հովհաննես Քռնեցու) մասին կարդում ենք

⁷⁹ Ժե դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1955, էջ 120-121:

հետևյալը. «Ոհան վարդապետն եղև պատճառ բազում բարութեան, զի ժողովեաց աստ վարդապետք ի լատինացոց և ի հայոց՝ տարածելով զնոսայ ըստ հոգոյ և ըստ մարմնոյ, թարգմանեաց և թարգմանէ գիրս բազումս ոգեշահս և լուսաւորիչս, և ոչ այսչափ միայն, այլ եղև իբրև գիւտատարիմ լրտեսն Յեսու Նաւեայ մտանելով յերկիրն անտեաց, այսինքն՝ ի միաբանութիւն սուրբ եկեղեցոյն Հռոմայ և երեր ազգիս հայոց զփրկական համբաւն և առաջնորդեաց արժանաւորացն մտանել ի հնազանդութիւն գերադրական աթոռոյն Հռոմայ, որ է մուտ և դուռն երկնից արքայութեանն, որում զմեզ արժանաւորեսցէ Քրիստոս»⁸⁰: Ահա այսպես, ըստ հիշատակարան գրող գրչի՝ դավանափոխ Հովհաննէս Քոնեցի վարդապետը, մտնելով «երկիր ավետյացը», այսինքն՝ դառնալով կաթոլիկ եկեղեցու անդամ, «հայտնագործում» է, որ հայերը կարող են փրկվել միայն այն դեպքում, եթե հնազանդվեն երկնային դռանը ավելի մոտ գտնվող Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն:

Նման իրավիճակներում հայ մտածողները պետք է ցույց տային, որ հայոց ազգն ու եկեղեցին մույնպես ունեին և ունեն մտածողներ, ովքեր քաջահմուտ էին ու են թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին գիտությունների մեջ, ովքեր ստեղծել են մեծարժէք աշխատություններ: Ուստի նրանք պետք է ասպարեզ բերեին այդ մտածողներին ու մեկնեին նրանց երկերը, շրջանառության մեջ դնեին նրանց գաղափարները՝ ցույց տալու համար հայերի ստեղծագործական ներուժը: Այս միտքը հիմնավորելու համար համեմատենք Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի երկու մեկնություն, որոնցից մեկը գրված է XII դարում Հովհաննէս Սարկավազ Իմաստասերի կողմից (մինչև վերջերս այդ մեկնությունը համարվում էր անանուն, սակայն «Լուծումք «Սահմանաց գրոց» բնագրի հրատարակիչներից Հ. Ղ. Միրզոյանը հիմնավորել է, որ դա պատկանում է Սարկավազի

⁸⁰ **Ալբերտ Մեծ**, Համառօտ հաւաքումն աստուածաբանական ճշմարտութեան, Յիշատակարան թարգմանութեան, ՄՄ, ձեռ. թիվ 104, էջ 398ա-398բ: Տե՛ս նաև **Քարոզողիմնես Բողոնիացի**, Քարոզգիրք, էջ 12բ-13ա:

գրչին⁸¹, իսկ մյուսը՝ գրված Առաքել Սյունեցու կողմից (XIV դ. վերջ – XV դ. սկիզբ): Նախ, Սարկավագի մեկնության մեջ անաղարտորեն վերարտադրվում են Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական մտքերը, և դրանք գրեթե չեն օգտագործվում որևէ կրոնական ու դավանաբանական սկզբունքի հիմնավորման համար: Այսինքն՝ այստեղ չենք տեսնում սքոլաստիկական փիլիսոփայությանը բնորոշ մոտեցումը: Մինչդեռ այս առումով հակառակ պատկերն է նկատվում Սյունեցու մեկնության մեջ: Երկրորդ, երկու մեկնությունների ներածական մասերում խոսվում է Անհաղթի երկի գրման շարժառիթի մասին, սակայն ներկայացված բացատրություններն իրարից էապես տարբերվում են: Սարկավագը, որը, կարևորելով փիլիսոփայության տեղն ու դերը քրիստոնեական կրթության ասպարեզում, նշում է, որ քրիստոնեական վարդապետները (օրինակ, Գրիգոր Նյուսացին, Գրիգոր Նազիանզացին և այլք) «նախ նովա եղեն կրթեալք յիմաստութիւն գիտութեան և ապա կարգեցան առաջնորդութիւն»: Նրանցից ետ չմնացին հայ ուսումնասերները, ովքեր, «մնաս բարյալ» ասելով աշխարհիկ վայելքներին ու հաճույքներին, «ի մայրն ընթացան վարժից, ի տունն իմաստութեան, ի ճեմարան կրթարանին, ուր բազում ցուցեալ հանդես երկոց տաժանմանց՝ մինչ ի սակաւն յոլով յինքեան յամբարեալ ժամանակ գիտութեան, փոյթ սովերք և քաջ եղեն փիլիսոփայք անուանիք, մինչ ոչ միայն տեսողացն և կամ լսողաց, այլ և հանուրց լինէր զարմացումն...»⁸²: Նրանց թվում էր նաև «գերահռչակեալ» Դավիթ փիլիսոփան, ով հակադրվեց ոչ միայն այն մարդկանց, ովքեր «ոչ միայն ոչ ընդունեցան, այլ և հենգնեցին ընդդէմ յառնելով՝ զի՞նչ մեզ բաղբաղիք, ասէին, սեթևեթանքս ձեր անալիտան բնալին մեզ թուին, սուտ և ունայն ձերդ իմաստութիւն...»⁸³, այլև այն մտածողներին, ովքեր «եղծանել կամէին զիմաստասիրութիւնն և առ ոչինչ համարէին,

⁸¹ Տե՛ս **Միրզոյան Հ. Ղ.**, Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերը «Լուծմունք Սահմանաց գրոց» երկի հեղինակ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2002, թիվ 1, էջ 93-106:

⁸² **Յովհաննես Սարկավագ Իմաստասեր**, Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», աշխատասիրությանը Ա. Գ. Մարոյանի և Հ. Ղ. Միրզոյանի, Եր., 2004, էջ 16:

⁸³ **Նույն տեղում**:

անօգուտ և անպիտան ասէին...»⁸⁴: Սարկավագի կարծիքով՝ Դավիթ Անհաղթի «Սահմանքի» գլխավոր նպատակն այն էր, որ հերքեր փիլիսոփայության գոյությունը ժխտողների փաստարկները և «ցուցանէ սա գեղեցիկ գոլ զսա և ցանկալի քան զամենայն երևելի պատուականութիւն և զայս հնարս իմացեալ իմաստնոյն, ազգասիրութեամբ եկեալ յայտասիկ. իբրու զի յորժամ տեսցեն զսահման և զիրողութիւն իմաստասիրութեան, ի սէր շարժին նմին և բաղձան ուսանել...»⁸⁵: Բերված հատվածներից կարելի է եզրակացնել, որ Սարկավագի առաջնահերթ խնդիրը փիլիսոփայության հեղինակության պաշտպանությունն էր և Դավիթ Անհաղթին որպես փիլիսոփա ու փիլիսոփայության ջատագովի ներկայացնելը:

Հակամիարարական շարժման մասնակից, Տաթևի դպրոցի սան Առաքել Սյունեցին այլ կերպ է բացատրում Դավիթ Անհաղթի երկի ստեղծման շարժառիթը: Ըստ նրա՝ Անհաղթն այդ երկը գրել է «ընդդէմ արենացոց», որովհետև երբ նա և Եզնիկ Կողբացին Աթենքում ուսանելիս քննադատում են հույն վարդապետներին («տեսին բիծ ի վարս վարդապետացն և զարյացեալ մեղադրեցին նոցա»⁸⁶), վերջիններս վիրավորվում են, հայերին անվանում «կարճոզիս և չարաճճիս և հակառակօղս և փորձողս» և սպառնում այլևս չթույլատրել ոչ մի հայի ուսանելու Աթենքում: Եվ դրա միակ պատճառն այն է, գրում է Սյունեցին, որ հայերն ուրիշներից ավելին գիտեին: Այս դեպքից հետո, ըստ Սյունեցու, Անհաղթը որոշում է գրել իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկը՝ որպես «յանդիմանութիւն նոցա թէ տեսէք որ այսպիսի իմաստութիւն գոյ ի հայս, այլ ոչ ենք կարօտ զալ յԱթենս»⁸⁷: Թե որքանով է այս կարծիքը համապատասխանում իրականությանը, տվյալ պարագայում այնքան էլ կարևոր չէ: Սյունեցու խնդիրն է ցույց տալ, որ հայերը իրենց մտավոր ունակություններով ոչնչով չեն զիջում այլոց և կարող են ստեղծել (և ստեղծել են) հպարտության ար-

⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 16-17:

⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 17:

⁸⁶ Առաքել Սիւնեցի, Լուծմունք, Յաղագս Սահմանացն Դավթի Անյաղթի փիլիսոփայի, «Դավթ Անյաղթ, Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դավթի» գրքում, Մաղրաս, 1797, էջ 152:

⁸⁷ Նույն տեղում:

ժանի մեծարժեք փիլիսոփայական երկեր: Այսպիսով, տաթևցիները, իրենց «ազգի մեծությունը միտքը բերելով» (Խ. Աբովյան), ազգային գործիչների և մտածողների (Գրիգոր Լուսավորիչ, Դավիթ Անհաղթ, Գրիգոր Նարեկացի և ուրիշներ) մեծարման ճանապարհով հակահարված էին տալիս այն մտածողներին, ովքեր արհամարհական ու ոչնչապաշտական մոտեցում ունեին հայոց մտավոր ներուժի հանդեպ: Նրանք կարծես թե գիտակցում էին, որ երբ օրակարգում դրվում է ազգի ու եկեղեցու հեղինակության հարցը, ապա առանց ապավինելու ազգային սիմվոլներին, ազգային արժեքներին ու ավանդույթներին, հնարավոր չէ լուրջ պայքար մղել: Ի դեպ, մեծարանքի արժանի ազգային սիմվոլ է դառնում նաև Գրիգոր Տաթևացին, ում նրա աշակերտները միանշանակորեն համարում են ազգային մեծություն, նրան ներկայացնում որպես ազգասեր, եռամեծ փիլիսոփա և «երկրորդ Լուսավորիչ»: Վարքագրի կարծիքով՝ «նա դարձաւ Հայոց երկրորդ լուսատրիչը եւ որպէս աստուածաբան գերազանցեց բոլոր հին ու նոր իմաստասէրներին եւ վարդապետներին»⁸⁸: Այս առիթով Մատթեոս Ջուղայեցին իր ուսուցչի մասին ասում է, որ «այլ և արար գիրս յոգնամաստք ընդդէմ ամենայն ազգաց, ճշմարիտ ցուցանելով զհայք. և արար զբանս խրատականս և իմաստ. և հանճարս. և իմաստնացոյց զազգս հայոց՝ քան զամենայն ազգս...»⁸⁹:

Միարարականների և հակամիարարականների «սրերը» խաչվեցին նաև փիլիսոփայական դաշտում: Նրանց փիլիսոփայական բանավեճի կենտրոնում ընդհանրականների (ունիվերսալիստների), ի մասնավորի անհատի և ընդհանուրի, առաջնային ու երկրորդային գոյացությունների առաջնության ու առավելության հարցն էր: Հարկ է նշել, որ հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ ընդհանրականների (ունիվերսալիստների) հիմնահարցի կապակցությամբ լատին մտածողների հայացքներն իրավացիորեն գնահատվել են որպես չափավոր ռեալիստական: Սակայն, համեմատություն անցկացնելով լատին և հայ մտածողների հայացքների միջև, հետա-

⁸⁸ **Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաթևացի** Անհաղթ փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը, էջ 290:

⁸⁹ **Մատթեոս Ջուղայեցի**, Վարք Գրիգոր Տաթևացոյ, ՄՄ, ձեռ. քիվ 6607, էջ 5բ:

գոտողները արմատական տարբերություն էին տեսնում դրանց միջև՝ կարծելով, որ հայ մտածողները հիմնականում պաշտպանում էին չափավոր նոմինալիստական, իսկ լատին մտածողները՝ չափավոր ռեալիստական տեսակետներ: Այս գնահատականը վերանայվել է⁹⁰: Հայ և լատին մտածողների հայացքների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցի գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական կողմերի, այդ թվում՝ առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության հարցի, մեկնաբանության խնդրում նրանց հայացքներում էական տարբերություններ չկան. թե՞ մեկը և թե՞ մյուսը ընդհանուր առմամբ պաշտպանում են արիստոտելյան տեսակետը: Հետևելով Արիստոտելին՝ նրանք կարծում են, որ գոյաբանական առումով առաջնային գոյացությունները (առանձին իրերը) հիմք են ինչպես սեռերի և տեսակների՝ որպես բազմությունների առաջացման, այնպես էլ մտքի մեջ ընդհանուր հասկացությունների կազմավորման համար: Իսկ տարբերությունն ընդգծված կերպով նկատվում է միայն հիմնահարցի արժեքաաշխարհայացքային (դավանաբանական, գաղափարական) կողմի քննարկման ընթացքում: Եթե ընդհանուրի և առանձինի հարաբերակցությանն առնչվող տեսական հարցերը քննարկելիս լատին և հայ մտածողները ձգտում են արժևորել թե՛ ընդհանուրը և թե՛ առանձինը, պարզել դրանց միջև գոյություն ունեցող գոյաբանական, իմացաբանական ու տրամաբանական փոխառնչությունները, ամրագրել դրանց փոխկապակցվածությունը, սպա արժեքաբանական, տվյալ դեպքում դավանաբանական և գաղափարական հարցերին անդրադառնալիս լատին մտածողները, լինելով կաթոլիկ և հայ եկեղեցիների միավորման (ունիայի) կողմնակիցներ, շեշտում էին ընդհանուրի գերազանցությունն առանձինի հանդեպ, իսկ հայ մտածողները, ձգտելով պահպանել հայոց եկեղեցու անկախությունն ու ինքնուրույնությունը, շեշտում էին առանձինի առավելությունն ու գերակայությունը

⁹⁰ Տե՛ս **Զաքարյան Ս. Ա.**, Ունիվերսալիաների հիմնահարցը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ, Եր., 2014, էջ 73-74:

ընդհանուրի նկատմամբ⁹¹: Իրենց ուսուցիչ Թովմա Աքվինացու նման լատին մտածողների մոտ «ընդհանուրը բառացիորեն խեղդում, ոտնակոխ է անում եզակիին»⁹²: Իրենց տեսակետի օգտին բերվող բազմաթիվ օրինակներում նրանք մի կողմից գովում ու փառաբանում էին «ընդհանուր եկեղեցու» բարեմասնությունները, բարբառում «ընդհանուր աթոռի» ներքո քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդների միավորման գործնական օգուտների ու առավելությունների մասին, մյուս կողմից՝ արհամարհում և ոտնահարում քրիստոնյա առանձին ազգերի եկեղեցիների իրավունքներն ու ավանդույթները, աղաղակում նրանց անհնազանդության և անմիաբանության մասին, նրանց մեղադրում այն բանի համար, որ «զբաժանումն ձգէն ի մէջ եկեղեցոյ և ապստամբին ընդդէմ ընդհանուր զխոյն եկեղեցու»⁹³: Ընդհանուրը, ըստ միաբանական շարժման տեսաբանների, մի հզոր և անսպառ ուժ է, որից սնվում են բոլոր անհատ գոյացությունները և ստանում իրենց կեցության իմաստն ու բովանդակությունը: Բոլորնիացին միաբանության և միավորման քարոզ է անում, խոսում բոլոր քրիստոնյա ազգերին մեկ ընդհանուր եկեղեցու հովանու ներքո միավորվելու առավելությունների (օրինակ՝ միասնաբար թշնամու դեմ կռվելը, միմյանց օգնելը, ջերմացնելը) մասին: Միաբանության մասին Բոլորնիացու դատողությունները համոզիչ են: Թշնամությունն ու անմիաբանությունը, գրում է նա, մեծ պակասություն են, իսկ սերն ու միաբանությունը՝ օգտակար բազում առումներով: Ինչպես մարմնի անդամների բաժանումը «յոժ ցաւեցուցանէ» և ապականում է մարմինը, այնպես էլ եթե եկեղեցու հոգևոր մարմինը, այսինքն՝ քրիստոնյա ազգերը, իրարից բաժանվում են, ապա խիստ ցավեցնում են հոգուն և, ի վերջո, վրա է հասնում թե՛ եկեղեցու ավերումը և թե՛ հոգու մահը: Եթե մարմնի մի անդամ ցավում է, ապա ցավը զգում են նաև մյուս անդամները, իսկ եթե մարմնի մի անդամ հաճույք է զգում, ապա դա զգում են նաև մյուսները: Քրիս-

⁹¹ Տե՛ս **Аревшатян С. С.**, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957, էջ 81-111:

⁹² **Стяжкин Н. И.**, Проблема универсалий в средневековой философии, «Философские науки», 1980, ном. 2, с. 113.

⁹³ **Քարողիմենոս Բոլորնիացի**, Քարոզգիրք, էջ 81բ:

տոնյա ազգերն իրար անհրաժեշտ են, զգում են մեկը մյուսի կարիքը, ուստի «պարտին սիրել զմիմեանս»: Լատին եպիսկոպոսը համոզված էր, որ քրիստոնյա ազգերի միասնության ու համերաշխության ապահովման հիմքը «ընդհանուր գլխի»՝ կաթոլիկ եկեղեցու շուրջ միաբանվելն է: Նրա կարծիքով՝ ովքեր չեն ուզում միավորվել, ովքեր չեն ուզում ընդունել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանությունը, գնում են Աստծո կամքին հակառակ: Այս կապակցությամբ Բոլոնիացին բերում է մի երաժշտական գործիքի՝ քնարի պատկերավոր օրինակը: Քնարն ունի բազում լարեր, և եթե դրա բոլոր լարերին հպվում է մեկ ձեռք, ապա քնարը արձակում է գեղեցիկ ու ներդաշնակ ձայն, իսկ եթե հպվում են բազում ձեռքեր, արձակում է խառնափնթոր ու աններդաշնակ ձայներ: «Այսպես ընդհանուր եկեղեցի որ նման է քնարի և ունի բազում և ազգ ազգի լարս որ է զանազան ազգք քրիստոնէից. յորժամ հարկանին ի միոյ ձեռանէ, այսինքն զի ամենեքեան հնազանդ և հրամանակատար լինի միոյ զլսոյ որ լինի երեսփոխան Քրիստոսի, յայնժամ գեղեցիկ և քաղցր ձայնս արձակեն, այսինքն զմիաբանութիւն: Այլ յորժամ զքնարս եկեղեցոյ բազում ձեռօք հարկանեն զի ամենքն բաժանեցան ի յընդհանուր զլսոյն ի պետ ի աթոռոյն և ուրանան զնա գոլ ընդհանուր զլուխ և իւրաքանչիւր ազգ եղեալ է իւր զլուխ և պատրիարք ինքնագլուխ, յայնժամ երգ այսպիսի քնարիս խառնափնտոր և անյարմար է Քրիստոսի»⁹⁴: Այս օրինակի դեմ առհասարակ և հատկապես գեղագիտական առումով հնարավոր չէ առարկել, սակայն դրան քաղաքական երանգավորում տալով՝ Բոլոնիացին բացահայտում է իր հետին նպատակը՝ հիմնավորել առանձին եկեղեցիները «տիեզերական եկեղեցու գերագույն քահանային» ենթարկեցնելու միտքը: Որպես եկեղեցիների միաբանության քարոզիչ՝ Բոլոնիացին վստահ է, որ կգա ժամանակ, երբ բոլոր քրիստոնյաները կհավաքվեն, կմիաբանվեն «ընդ իրարս և ընդ սուրբ եկեղեցոյն Հռոմս միջնորդութեամբ սուրբ սիրոյն»:

Ի տարբերություն միարարական մտածողների՝ Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց» երկում, հենվելով Հովհան Որոտնեցու՝

⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 84ա:

Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» երկի վերլուծության մեջ առաջադրված տեսական դրույթների վրա⁹⁵, պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելության և գերապատվության սկզբունքը: Եթե անհատի և ընդհանուրի, առաջնային և երկրորդային գոյացությունների հարաբերակցության տեսական կողմը քննարկելիս նա հակատրոյուն չի տեսնում Պորփյուրոսի և Արիստոտելի տեսակետների միջև, ապա միարարների հետ բանավեճում նա առավելությունը միանշանակ տալիս է Արիստոտելի այն տեսակետին, ըստ որի՝ անհատ գոյացությունները իսկագույն և առավել են երկրորդ գոյացություններից: «Դարձեալ՝ թէպէտ ըստ Պորփյուրոսի՝ մասն բոլորին հետևի. որպէս անհատն տեսակին և տեսակն սեռին: Սակայն ըստ Արիստոտելի՝ սեռն և տեսակն անհատին հետևին, զի են երկրորդ գոյացութիւն: Իսկ անհատն է առաւել և իսկագոյն և առաջին գոյացութիւն, որ է՝ առանձնական և մասնաւոր որպէս զագգս մեր»⁹⁶: Ըստ այդմ՝ ոչ թե անհատն է կարիք զգում ընդհանուրի գոյության, այլ, ընդհակառակը, ընդհանուրը չի կարող գոյություն ունենալ առանց

⁹⁵ Հովհան Ռոտունեցին ընդհանրականների, անհատի և ընդհանուրի հարաբերակցության հիմնահարցը քննարկում է **առաջնության, հավասարության և առավելության** տեսանկյուններից՝ փորձելով հիմնավորել դրանց փոխկապակցվածության փաստը: Նրա կարծիքով՝ անհատ գոյացությունները առավել են ընդհանուր գոյացություններից (տեսակներից ու սեռերից), որովհետև՝ ա) անհատը ենթակա է բոլոր կարգի (էական ու պատահական, ընդհանուր և եզակի) ստորոգումների, բ) անհատը առավել է ընդհանրականների հանդեպ, որովհետև ներգործությամբ ունի իրենից վեր գտնվողները (նկատի ունի Պորփյուրոսի ծառը)՝ սեռը, տեսակը և տարբերությունները, գ) անհատը սեռից և տեսակից առավել է, քանզի դրան բնորոշ են նաև անհատական (պատահական) հատկություններ: Պատահական հատկությունը նախ դրսևորվում է անհատի մեջ, այնուհետև՝ տեսակի և սեռի մեջ, դ) «Չի անհատն անկարօտ է սեռից և տեսակաց, զի ստորոգեցցին ի վերայ նորս. այլ նոքա կարօտ են ենթակայի, զի ժողովեցցին և կախեցցին ի նա և սորս չորեքկին միապէս կարօտ են, այսինքն՝ պատահումն՝ գոյացութեան, և բայն՝ անուան, և գործն՝ իրի և ստորոգեալն՝ ենթակայի, զի ոչ կարէ լինել գոյ առանց պատահման, և անուն առանց բայի, և իր առանց գործոյ, և ենթակայ առանց ստորոգեալոյ...», ե) անհատն է ծնվում, աճում, մեռնում, փառք ու տանջանք, գովք ու պարսավանք ընդունում և ոչ թե սեռն ու տեսակը, որովհետև «անհատն է անձնատրեալ տեսակ և անհատ բնութիւն, և սեռ տեսակացեալ» («**Յովհաննու Ռոտունեցոյ** Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի», համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, Եր., 1956, էջ 38-40):

⁹⁶ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 550:

անհատ գոյացությունների: Հետևաբար, անհատն առավել պատվական և գերադասելի գոյ է, քան կախվածության մեջ գտնվող ընդհանուրը:

Հայոց ազգին, գրում է Տաթևացին, մեղադրում են անմիաբանության մեջ և այդ կապակցությամբ ասում են, թե ընդհանուր կանոնները ճշմարիտ են, քան մասնավորները, ուստի բոլոր ազգերը պետք է հետևեն ընդհանուրին: Այս փաստարկը, ըստ Տաթևացու, քննադատության չի դիմանում, որովհետև տրամաբանությանը գիտակ ամեն ոք գիտի, որ ընդհանուրը ոչ միշտ է ճշմարիտ: Օրինակ, «Բոլոր մարդիկ արդար են» և «Ոչ մի մարդ արդար չէ» ընդհանուր դատողությունները չեն կարող ճշմարիտ լինել, իսկ «Որոշ մարդիկ արդար են» և «Որոշ մարդիկ արդար չեն» մասնավոր դատողությունները ճշմարիտ են: Պետք է նշել, որ լատին մտածողները նույնպես քաջ գիտեին տրամաբանության այս կանոնը: Այսպես, Բոլոնիացին գրում է, որ «ընդհանուրն կարելի է սուտ՝ մնալով մասնատրիին ճիշտ»⁹⁷: Ընդհանուրի (ընդհանուր դատողությունների) ճշտությունից հետևում է մասնավորի ճշտությունը, իսկ ընդհանուրի կեղծ լինելուց դեռևս չի հետևում մասնավորի կեղծությունը: Հարցի տրամաբանական կողմը քննարկելիս Բոլոնիացին պահպանում է մտածողության կանոնները, ճիշտ է մեկնաբանում տրամաբանության հիմնական օրենքները, սակայն դրա արժեքային կողմի քննարկման ժամանակ նախապատվությունը տալիս է ընդհանուրին: Այնուհետև, շարունակում է Տաթևացին, կաթոլիկները իրենց դավանաբանությունը համարում են ճշմարիտ. դա կարելի է հասկանալ, եթե նկատի ունենանք այն բույությունը, որ «բնատրեալ է մարդոյ՝ զի ամեն ոք կարծե՛ գինքն ճշմարիտ և արդար»⁹⁸: Սակայն այս կամ այն դավանաբանության ճշմարտացիությունը որոշվում է ոչ թե ըստ այն բանի, թե ինչ են դրա մասին մտածում այդ դավանաբանության պաշտպանները, այլ՝ թե որքանով է դա ուղղափառ և անփոփոխ, որքանով է դա համապատասխանում ճշմարտությանը: Տաթևացին հենվում է միջնադարյան մտածողության՝ «Որքան հին, այնքան ճշմարիտ» հանրահայտ սկզբունքի

⁹⁷ **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի**, Համառօտ հաւարմնն և յոյժ օգտակար դիալեկտիկայէն որ է տրամաբանութիւն, ՄՄ, ձեռ. թիվ 1684, էջ 272ա:

⁹⁸ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 551:

վրա, համաձայն որի՝ կրոնական ցանկացած վարդապետության կամ դավանաբանության ճշմարտության չափանիշը դրա հնության մեջ է: Հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը խարսխված է առաջին երեք տիեզերական ժողովների որոշումների վրա և ժամանակի ընթացքում չի փոփոխվել: ԴՆմարտությունն առաքելական կանոններն ու տիեզերական երեք ժողովներում ձևակերպած դրույթներն են, որոնց «առաել մերձ է և անշարժ մնացեալ՝ է ազգս հայոց»: Հետևաբար, քրիստոնյա բոլոր ազգերը պետք է հետևեն ոչ թե Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն, որի դավանաբանությունը ժամանակի ընթացքում փոփոխվել է և շեղվել առաջին երեք տիեզերաժողովներում ընդունված սկզբունքներից, այլ ավելի շուտ հայոց եկեղեցուն, որի դավանաբանությունը, լինելով հնագույնը, մնացել է անխախտ ու անփոփոխ: Ուրեմն ոչ թե հայոց ազգը «ընդհանուրը» թողեց և առանձնացավ քրիստոնեական մյուս եկեղեցիներից, այլ «նոքա թողին ուղիղն ու բաժանեցան»:

Ընդհանուրի և անհատի արժանիքները, գրում է Տաթևացին, որոշվում են ոչ թե քանակական, այլ որակական ցուցանիշներով: Ամեն մի առանձին չէ, որ կարող է «ծնկի գալ» «ընդհանուրի» առջև, և ամեն մի «ընդհանուր» չէ, որ կարող է ունենալ առանձինին հավասար արժանիքներ. «Այլ և արդ՝ կարելի՛ է զմինն բազմաց հակառակեսցի և յաղթեսցէ. որպէս ազգս հայոց զայս ամենայն որ բազում են և ո՛չ մի»⁹⁹: Բազում առումներով առանձինը կամ լավագույն մեկը պատվական ու գերադասելի է ընդհանուրից կամ բազումից. «Դարձեալ՝ յայտնապէս ասել ո՛չ է հարկ՝ թէ ամէն բազում պատուական է քան զմին. զի ահա՛ գոյացութիւն մի է և պատահումն բազում. և արեգակն մի է և աստեղք բազում. և զլուխն մի է և անդամք բազում: Որ և պատուական է վարդապետն քան զաշակերտն. և զօրավարն քան զգօրս. և կառավարն քան զկառն և այլն: Նմանապէս և ազգս հայոց թէպէտ մի է, կարէ՛ պատուական զոլ բազմաց»¹⁰⁰: Ընդհանուրի նկատմամբ անհատի առավելությունն ու գերապատվությունը ցուցանող օրինակները այնքան շատ են, որ Տաթևացին անիմաստ է համա-

⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 550:

¹⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 551:

րում դրանց թիվը ավելացնել. «Եւ գայս վասն է՞ր է յերկարել ինձ. զի ցուցանիցի թէ ո՛չ է պարտ միոյն ճշմարտի բազում ստոց հետևիլ: Եւ լաւ է մի ակն պատուական՝ քան զբազում քարինս անալիտան»¹⁰¹: Այսպիսով, ի հակադրություն միարարական շարժման գաղափարախոսների, ովքեր ընդհանուրի գերազանցության դրույթով փորձում էին հիմնավորել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու և հայոց եկեղեցու միավորման գաղափարը, Տաթևացին պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի առավելության և գերազանցության սկզբունքը և դրանով իսկ հիմնավորում հայոց ազգի ինքնություն և անկախ գոյելու իրավունքը: Հարկ է նկատել, որ ինչպես Տաթևացին, այնպես էլ հայոց եկեղեցու գաղափարախոսները ոչ թե կողմ չէին քույր եկեղեցիների միաբանությանը կամ համագործակցությանը, այլ դեմ էին այն դիրքորոշմանը, երբ մեկ եկեղեցի փորձում էր իրեն ենթարկեցնել մյուսին: «Հայոց Եկեղեցին,- նկատում է Մ. Օրմանյանը,- միաբանութիւնը հասկցաւ ճիշտ, բառին ճիշդ և սեղմ նշանակութեամբ: Նա միաբանութիւն ըսելով, ուզեց եկեղեցիներու միջեւ ունենալ հոգետրական հատորակցութիւն, փոխադարձ յարաբերութիւն, և իրարու դիրքին հանդէպ յարգանք. իւրաքանչիւրին համար իւր շրջանակին և սահմաններուն մէջ ազատութիւն, և ամէնուն վրայ տիրապետող քրիստոնէական սուրբ սէրը: Նա երբեք չուզեց հանդուրժել, որ միաբանութիւնը տիրապետութեան փոխուի, և մարդորսութեան վերածուի: Դժբախտաբար Յունական և Լատինական եկեղեցիներ, իրենց քաղաքական և կենցաղական դիրքերուն առաւելութենէն զոգոտելով, այն համոզմամբ վարուեցան, թէ եկեղեցիներու միաբանութիւնը ուրիշ կերպով չկրնար իրականանալ, թայց եթէ ուրիշները իրենց եկեղեցույն հնազանդեցնելով»¹⁰²: Իսկապես, հայ հոգևորականներն ոչ թե դեմ էին կաթոլիկ եկեղեցուն, այլ նրա աշխարհակալ նկրտումներին: Եսայի Նչեցին իր դավանակիցներին ասում էր, եթե կաթոլիկները, ինչպես նաև դավանավորված հայերը ձեր տուն են գալիս որպես եղբայրներ, ապա ընդունեք, իսկ եթե գալիս են դավանավորի անելու մտադրությամբ, ապա մի՛ ընդունեք, մի՛ ողջունեք նրանց և մի՛ հաղոր-

¹⁰¹ Նույն տեղում:

¹⁰² Օրմանյան Մ., Հայոց եկեղեցին, Եր., 1993, էջ 80-81:

դակցվեք այդ գառան մորթի հագած գայլերի հետ, որովհետև նրանք «զՀայոց քրիստոնէութիւնս հայիոյեալ՝ նախատեն գեկեղեցի, և գառաջնորդս ուրանալ տուեալ, բագում հակառակութիւնս յեկեղեցիս զձգեն»¹⁰³: Իսկ Տաթևացի իրավացիորեն նկատում էր, որ միաբարականները մի կողմ են դնում քրիստոնէական եկեղեցիների դավանաբանության ընդհանրությունները, որոնք անհամեմատ շատ են, այլ միայն շեշտում են տարբերությունները: Ընդ որում՝ կաթոլիկ և ուղղափառ եկեղեցիներն իրենց դավանանքի ու ծեսերի առանձնահատկությունները համարում են օրինակելի, և «միայն հայք նախատեալ լինին որպէս ո՛չ ունել միաբանութիւն ընդ այս ի քրիստոնէից, այլ առանձին միայնաբար ընթանալ: Բայց պարտ է այնոցիկ, որք ո՛չ գիտեն՝ և կամ թէ կամաւ տգիտանան՝ ցուցանել զմիաբանութիւն ազգիս հայոց առ այլ քրիստոնէայսն, զի գիտացեալ յամօթ լիցին յաղթեալք ի ճշմարտութենէն»¹⁰⁴: Զննադատելով նման կողմնապահ մտտեցումը՝ Տաթևացի բագում օրինակներով ցույց է տալիս հույն, լատին ու ասորի եկեղեցիների միջև առկա ծիսադավանաբանական ընդհանրությունները: Գաղափարական պայքարում այդ ընդհանրությունների անտեսումը արդեն իսկ խոսում է հակառակորդ կողմերի հետին նպատակների մասին: Այդ դեպքում, եզրակացնում է Տաթևացի, լավ է տարածայնություն, քան համաձայնություն, լավ է բաժանում, քան միություն:

Միջնադարում ինքնության շուրջ ծավալված բանավեճերը, մրցակից ուղղությունների միջև գաղափարական պայքարը պետք է գնահատել ոչ միայն տվյալ ժամանակահատվածի համատեքստում, ոչ միայն տվյալ պահին ձեռք բերված արդյունքներով, այլև պատմական ավելի ընդգրկուն ժամանակի, հետագա դարերի ու այսօրվա վրա թողած հետևանքների ու ազգային ինքնության արդիականացման տեսանկյունից: Հայոց առասպելների, էպոսի, պատմազեղարվեստական երկերի և վարքաձևերի վերլուծությունից ակնհայտ երևում է, որ հայոց հոգեկերտվածքի հիմնային գծերից է ազատատենչությունը, սեփական ինքնության պահպանման ձգտումը: Այս

¹⁰³ Մեջք. ըստ **Խաչիկյան Լ. Ս.**, Արտագի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, էջ 154:

¹⁰⁴ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 553:

իմաստով հակամիարարականների փիլիսոփայական դիրքորոշումները, մասնավորապես «քաղաքական-գաղափարական նոմինալիզմը» ոչ միայն իր արժեքները, ինքնուրույնությունն ու անկախությունը պաշտպանելու հայ ոգու ներունակության ու վճռականության վկայությունն է¹⁰⁵, այլև խրատի դաս բոլոր նրանց, ովքեր ազգային ինքնության տարրերի, ազգային արժեքների ուրացման, թերագնահատման կամ անտեսման ճանապարհով ձգտում են «ընդհանուրի» գայթակղիչ ու մշուշապատ անորոշության մեջ գտնել ազգի փրկության կամ պարզապես իրենց գոյակերպի բանալին, ովքեր ազգերի ու պետությունների միջև միութենական ու միավորման հարաբերությունները հասկանում են ոչ թե հորիզոնական, այլ ուղղահայաց ձևով՝ որպես զերադասության ու ստորադասության հարաբերություններ: Միայն հորիզոնական հարաբերությունների դեպքում է հնարավոր քույր եկեղեցիների, ազգերի, պետությունների ու քաղաքակրթությունների միջև, անկախ դրանց մեծությունից ու փոքրությունից, մեծաքանակությունից ու փոքրաքանակությունից, արժանապատիվ, անկեղծ, հանդուրժողական, փոխզիջումային, ընդհանուր արժեքներին հետամուտ ու միասնական նպատակ հետապնդող միավորումների, փոխհարաբերությունների ու կապերի հաստատում: Իհարկե, դա բնավ չի նշանակում, թե ազգային ինքնության կառուցարկումներ

¹⁰⁵ Հետագա դարերի, հատկապես XX դարի հայ մտածողները, մտահոգ հայ ազգի ճակատագրով, նույնպես ձգտել են պաշտպանել առանձինի անկախությունը, ընդգծել դրա առավելությունը ընդհանուրի նկատմամբ: Այս կապակցությամբ դիպուկ է արտահայտվել XX դարի հայ հոգեբան Հ. Պողոսյանը. «Մարդկութիւնը Պոլստոնի «ճիւղքեան» ... գաղափարականն է, ուր մենք ձին գիտենք, յայց «ճիւղքիւն» կը փիլիսոփայենք, մարդը գիտենք, բայց մարդկութիւնը կը փիլիսոփայենք, և անոնք որ հակառակը կը պնդեն՝ իրենց սոփեստութիւնովը ի վերջոյ ցեղին ապերջանկութեան ու փճացումին պատճառ կրնան դառնալ: Վասնզի, ինչպէ՞ս կրնայ մէկը՝ առանց ինքն իրեն օգտակար ըլլալու՝ ուրիշի մը օգտակար ըլլալ, եւ ինչպէ՞ս կրնայ ցեղ մը համայն մարդկութեան ծառայել՝ առանց նախ ինքզինքը շտկելու: ... Հայեր, աչքերնիս բանանք, եւ առանց ցեղային գոյութիւնը, ցեղային սկզբունքը, եւ ցեղային ոգին մեր մէջը մշակելու որևէ սկզբունքի չի յարինք, որչափ ալ փայլուն ու համամարդկային, տիեզերական երեւնայ անիկայ, որչափ ալ աստուածային եւ երկնային թոյի անիկա: Անոնց ամբողջն ալ՝ առանց ցեղային ինքնագոյութեան ու պահպանումին՝ օղային դղեակներ են: Յեղը առաջին եւ համամարդկութիւնը երկրորդական է: Առանց իրականութեան գաղափարական չիկայ, եւ առանց ցեղերու գոյութեան՝ մարդկութիւնը փոշիացած է» (**Պողոսեան Յ.Պ.**, Հայ ցեղը եւ հալածանքները: Հոգեբանական լոյսին տակ, Բոստոն, 1919, էջ 102-103):

րում պետք է բացարձակացնել «քաղաքական նոմինալիզմի» նշանակությունը կամ պետք է «ընդհանուրի» դեմ պայքարը դարձնել ինքնանպատակ՝ այն վերածելով ազգայնամոլական սին ցկրտումների ու քաղաքական միջերի հորինման գործիքի:

Անցյալի դասերը չպետք է սպարոյուն անցնեն: Ազգային ինքնության հարացույցների կառուցարկման և մրցակցող նախագծերի հիմքում պետք է ընկած լինի փոխադարձ հանդուրժողականության սկզբունքը: Եվ այս տեսանկյունից պետք է նաև իմաստավորենք անցյալի իրողությունները: 1995թ. մայիսի 25-ի «Մտ սոսմ սինտ» շրջաբերականում Հռոմի Պապ սր. Հովհաննես Պողոս Երկրորդը «պատմական հիշողության մաքրագործման» շրջանակներում հրապարակավ ներողություն հայցեց կաթոլիկ եկեղեցու գործած «սխալների» (անցյալից ժառանգած թյուրիմացությունների, անստույգ մեկնաբանությունների ու նախապաշարումների¹⁰⁶), այդ թվում՝ քրիստոնեական այլ եկեղեցիների նկատմամբ վարած սխալ քաղաքականության համար, ինչով հիմք դրվեց քույր եկեղեցիների միջև տարածայնությունների քննարկման ու հարթման, իսկապես քրիստոնեական հարաբերությունների հաստատման ու մերձեցման համար: Այսօր աշխարհասփյուռ հայության հատվածները մշակութակերպով, կրոնով ու դավանանքով, մտածելակերպով ու հոգեբանությամբ այնքան տարբեր են, որ նրանց միավորելու և մրցունակ ինքնության տեսլական ունենալու համար նախ հարկավոր է հաշվի առնել նախորդ դարերում գործած սխալները, հրաժարվել փոխբացառող անարդյունավետ մոտեցումներից ու դիրքորոշումներից, երկրորդ՝ մշակել ինքնության ընդգրկուն և վերհատվածական ու վերկուսակցական հարացույց՝ իր համահայկական-համամարդկային արժեհամակարգով, երրորդ՝ ինքնության ընկալման ու կառուցարկման տարբերությունները դիտել ոչ թե որպես պատնեշներ, այլ հաղորդակցության ու փոխհասակացման յուրատեսակ կամուրջներ:

¹⁰⁶ Ст'а Иоани Павел II., В кн., Православная энциклопедия, т. 24, <http://www.pravenc.ru/text/471418.html>

1.6 Գրիգոր Տաթևացիի և Ղազար Չահկեցիի ազգի բնութագրման հարցի մասին

«Գարձեալ՝ յայտնապէս ասել ո՛չ է հարկ՝ թէ ամէն բազում պատուական է քան զմին. զի ահա՛ գոյացութիւն մի է և պատահումն բազում. և արեգակն մի է և աստեղք բազում. և գլուխն մի է և անդամք բազում: ...Նմանապէս և ազգս հայոց թէպէտ մի է, կարէ՛ պատուական զոլ բազմաց»:
Գրիգոր Տաթևացի

Ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի պահպանման, դրա բաղադրատարրերի նորացման ու հարստացման, ի մասնավորի ազգի մասին պատկերացումների մշակման գործում նշանակալից ավանդ են ունեցել Տաթևի համալսարանի ուսուցչապետ, նշանավոր աստվածաբան-իմաստասեր սուրբ Գրիգոր Տաթևացի¹⁰⁷ (1346-1409) և հայոց կաթողիկոս (1731-1751), աստվածաբան, բանաստեղծ-երգագիր Ղազար Ա Չահկեցի¹⁰⁸: Հարկ է նշել, որ մեզանում Գրիգոր Տաթևացու և Ղազար Չահկեցու գաղափարական առնչություններին առաջին անգամ անդրադարձել է Ա. Այվազյանը և եկել այն եզրահանգման, որ հայոց եկեղեցու երկու բարձրաստիճան հոգևորականներն էլ «ազգայնական» գործիչներ ու մտածողներ են, որ եթե Տաթևացին «հավատքն ու դավանանքն է համարում ազգի գլխավոր կազմարարները», ապա Ղազար Չահկեցին՝ «հայրենիքը, ընդհանուր ծագումը, ազգային մշակույթն ու լեզուն», որը վկայում է Գրիգոր Տաթևացու համեմատ նրա առավել «աշխարհիկ» և «քաղա-

¹⁰⁷ Գրիգոր Տաթևացու կյանքի, գործունեության և փիլիսոփայական հայացքների մասին տե՛ս **Արեւատյան Ս.Ս.** *Փիլոսոփեսկե վզղյադ Գրիգոր Կաթեւացի*. Երևան, իզդ-ւո «ԱՊ Արմ. ՀՀՄ», 1957, **Չաքարյան Ս. Ա.**, Հայ իմաստասերներ (Գրիգոր Տաթևացի), Եր., Եր. համալս. հրատ., 1998:

¹⁰⁸ Ղազար Չահկեցու կյանքի, գործունեության և գաղափարական հայացքների մասին տե՛ս **Օրմանյան Մ.**, Ազգապատում, հ. 2, Մասն Ա, Պէյրոս, «Սևան» տպ., 1960, էջք 2916, 2976, **Այվազյան Ա.**, Ղազար Չահկեցու գաղափարախոսությունը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2002, թիվ 1, էջ 138-154, **Այվազյան Ա.**, Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Եր., «Լուսակն» հրատ., 2003, էջ 108-146:

քականացված ազգայնականության» մասին¹⁰⁹: Ստորև միջնադարյան աշխարհայեցողության յուրահատկությունների համատեքստում կներկայացնեն ազգի և ազգայինի ըմբռնման հարցում Գրիգոր Տաթևացու և Ղազար Ջահկեցու հայացքների միջև եղած ընդհանրություններն ու տարբերությունները, այնուհետև ցույց կտամ, որ ազգի ու ազգայինի ըմբռնման հարցում Ջահկեցին առաջադրում է ոչ թե նոր (աշխարհիկ ու քաղաքականացված) մոտեցում, այլ հիմնականում պաշտպանում է Տաթևացու կրոնական բնույթի գաղափարները:

Վերոնշյալ հարցերը քննարկելուց առաջ ավելորդ չեն համարում համեմատելու Գրիգոր Տաթևացու և Ղազար Ջահկեցու կերպարները, որովհետև բոլոր դեպքերում անձնային հատկությունները որոշակի տեղեկություն են տալիս մտածողների փիլիսոփայական ու գաղափարական հայացքների մասին: Գրիգոր Տաթևացու և Ղազար Ջահկեցու կյանքին ու գործունեությանը քաջաձանոթ մեկը կարող է տարակուսել, թե համեմատվելու ի՞նչ էզրեր կարող են ունենալ տարբեր դարերում ապրած ու գործած, տարբեր գործելաճ ունեցող և իրարից վարք ու բարքով էապես տարբեր անձնավորությունների միջև: Իսկապես Տաթևացին ու Ջահկեցին հայ հոգևորականի երկու տարբեր տիպարներ են, որոնք թեև ունեն միևնույն դավանանքն ու հավատամքը, սակայն իրարից տարբերվում են ինչպես իրենց թողած աստվածաբանական-իմաստասիրական ժառանգության նշանակալիությամբ, հայոց եկեղեցու և հայ աստվածաբանական-իմաստասի-

¹⁰⁹ Տե՛ս Այվազյան Ա., Ղազար Ջահկեցու գաղափարախոսությունը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2002, թիվ 1, էջ 138-154: Ի դեպ, Ա. Այվազյանը ազգայնականությունը նույնացնում է հայրենասիրության հետ: Անշուշտ, ազգայնականությունը և հայրենասիրությունը բազմիմաստ եզրույթներ են և ունեն ընդհանրության եզրեր, բայց դրանք տարբեր են թե՛ ստուգաբանմամբ և թե՛ բովանդակությամբ (ազգայնականությունը սեր է առ ազգը, հայրենասիրությունը սեր առ հայրենիքը և պետությունը, ազգայնականը կարող է լինել հայրենասեր, կարող է նաև չլինել, հայրենասերը կարող է լինել ազգայնական, կարող է նաև չլինել): Ազգայնականությունը և հայրենասիրությունը կարելի է տարբեր կերպ մեկնաբանել: Օրինակ, Ֆրանսիայի նախագահ է. Մակրոնը, ելույթ ունենալով 2018 թ. նոյեմբերի 11-ին Փարիզում Առաջին Համաշխարհային պատերազմի ավարտի հարյուրամյակին նվիրված հանդիսավոր արարողության ժամանակ, ասաց հետևյալը. «Հայրենասիրությունը ազգայնականության (նացիոնալիզմի) լրիվ հակադրությունն է, ազգայնականությունը դավաճանություն է հայրենասիրության նկատմամբ»:

րական մտքի պատմության մեջ իրենց զբաղեցրած տեղով ու դերով, այնպես էլ իրենց մարդկային հատկություններով ու գործելակերպով: Տաքևացին պատկառանք ներշնչող, իրեն հոգևոր կյանքին նվիրած անհատականություն էր, «կենդանի նահատակ», որը զարմացնում էր բոլորին, քանզի «կատարեալ էր իմաստութեան, եւ անչափ՝ գիտութեան մէջ»¹¹⁰: Ժամանակակիցներն ակնածանքով ու հպարտությամբ են արտահայտվել նրա մասին, բարձր գնահատել նրա գործունեությունը, հիացել նրա վեհաշուք տեսքով, աստվածաբանական-իմաստասիրական գիտելիքներով, նպատակասլաց ու բազմաբեղուն գործունեությամբ, մտավոր ձեռքբերումներով, քրիստոնեական առաքինություններով, եկեղեցու հակառակորդների հետ բանավիճելու վարպետությամբ, ազգին մատուցած ծառայություններով և այլն: Տաքևացուն բարձր են գնահատել ոչ միայն ժամանակակիցները, այլև հետագա դարերի հայ մտածողները, այդ թվում՝ Ղազար Չահկեցին, ով Տաքևի համալսարանի ուսուցչապետի մասին գրել է. «Գրիգոր Տաքևացի. չորրորդ լուսատրիչն հայոց. տիեզերանց անշիջանելի ճրագն. պայծառագոյն արուսեսակն. ընտրութեան անօթն. սրբութեան տաղաւարն. հաւատոյ հաստատութիւնն. եկեղեցոյ ամբարն. մոլորելոց առաջնորդն. հասարակաց վարժապետն. ճշմարտութեան քանոնն. Հին և Նոր կտակարանաց դպիրն...», ով «Արար զգիրս բազումս երկնաշնորհ վարդապետութեամբ ի պետս Հայաստանեայց եկեղեցոյ. ի զարդ և ի պայծառութիւն աշակերտացս ճշմարտութեան»¹¹¹: Իսկ իր «Երգարան»-ում, հետևելով Առաքել Սյունեցու, Մատթեոս Ջուղայեցու և Տաքևացու վարքագրի բնութագրություններին, նա հետևյալ կերպ է ձևակերպել Տաքևացուն նվիրված իր գովաբանական չափածո խոսքը. «Արեգական նրման ծագեալ ի Հայաստան, // Քաջ հռետոր եւ փիլիսոփայ անյաղթա-

¹¹⁰ Երանելի եռամեծ սուրբ Գրիգոր Տաքևացի անյաղթ փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերալոյս վարդապետի վարքը, «Գանձասար» հանդես, 1992, էջ 289:

¹¹¹ Ղազար Չահկեցի, Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի, Կ. Պոլիս, 1735, էջ 640-641:

կան, // Քան ըզՊղատոն եւ ըզՊորփիւր աստուածաբան, // Գեր ի վերոյ, քան զիմաստունս հելլենական»¹¹²:

Ի տարբերություն Գրիգոր Տաթևացու՝ Ղազար Ջահկեցին կյանքի թոհուրոհի մեջ ներքաշված, գործունյա, ճարպիկ, եկեղեցին իր և ազգակիցների շահերի համար ծառայեցնող, իշխանության հասնելու համար միջոցների միջև խտրականություն չդնող հոգևորական էր: Հայրենասեր էր¹¹³, բայց անձնապաշտ, ազգասեր էր, բայց նյութապաշտ, աստվածաբան էր, բայց պերճախոս ու մեծամիտ հռետոր, շնորհալի վարդապետ էր, բանաստեղծ ու երգագիր, բայց առավելապես վերապատմող ու վերաշարադրող, կաթողիկոս էր, բայց աշխարհասեր ու քրիստոնեական առաքինություններին չհետևող, հոգևոր առաջնորդ էր, բայց միության ու համերաշխության փոխարեն սերմանում էր ատելություն ու անվստահություն, շահախնդիր ու օգտապաշտ էր, որի խոսքերն ու գործերը իրար չէին համընկնում¹¹⁴, պայքարող գաղափարախոս էր, բայց կարող էր դիմել պայքարի անթույլատրելի միջոցների՝ վատաբանել, վարկաբեկել ու հալածել ժամանակի հայ եկեղեցու նշանավոր ներկայացուցիչներին¹¹⁵: Մ. Օրմանյանի բնութագրմամբ՝ «Ղազար թեպետ ուսումնականի եւ աստուածաբանի համբաւ ուներ, բայց վարքով եւ բարքով նոյն հռչակը չէր վայելեր, եւ իբրեւ փառասեր եւ մեծամիտ ճանչուած էր, ու շքեղ եւ իշխանավայել կենցաղ կը վարէր, վասնզի հարուստ ալ էր»¹¹⁶: Մի այլ բնութագրությամբ Մ. Օրմանյանը դիպուկ է ներկայացրել Ջահկեցու

¹¹² **Ղազար Ջահկեցի**, Գիրք նորաբոյս որ կոչի Երգարան, Կ. Պոլիս, 1737, էջ 178:

¹¹³ Ղազար Ջահկեցու հայրենասիրական գործունեության որոշ դրվագների մասին տես **Կոստիկյան Ք.**, Հայոց եկեղեցու շահերի և հայապահպանության համար Ղազար Ջահկեցի կաթողիկոսի ձեռք բերած շահական հրովարտակների մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 18, Եր., 2008, էջ 115-123:

¹¹⁴ Այս կապակցությամբ թերևս ինքնաբնութագրական են իր աղոթքներից մեկում նարեկացիական ոճով արված խոստովանությունները. «Կերպարանին զԴ-աթին՝ և գործք զՍաուդայն կատարեն: Շրթամբք ճշմարտեմ՝ և ստեմ երիկամամբք: Աջովս մատակարարեմ՝ և ահեակ կողմամբս աւերեմ» (**Ղազար Ջահկեցի**, Գիրք աղօթից որ կոչի Աստուածադերս, Կ. Պոլիս, 1744, էջ 116):

¹¹⁵ Տես **Գիլոյան Վ. Ա.**, Արմեն Այվազյան. Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Եր., 2003, 343 էջ, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2004, թիվ 1, էջ 300:

¹¹⁶ **Օրմանյան Մ.**, Ազգապատում, հ. 2, Մասն Ա, Պէյրոս, 1960, էջ 2916:

հակասական կերպարի լուսավոր ու սովերոտ կողմերը. «Բոլոր կեանքին ընթացքին մեջ յայտնի կը տեսնուին անոր վրայ կարողութեան գովելի ձիրքեր, յաջողակութեան համար արթուն միտք, և ձեռնարկներու մեջ տոկուն ջանք սակայն դժբախտաբար ամենայն ինչ չափազանց էր անոր վրայ, և բուռն կիրքերով շողախեալ էին անոր լաւ յատկութիւններն ալ: Արժանապատուութեան զգացումը մինչև սնափառութիւն մղուած, անձնապաշտպանութիւնը մինչև անգթութիւն հասած, ջանքը մինչև բռնութիւն, և համարձակութիւնը մինչև ապօրինութիւն յառաջացած»¹¹⁷:

Այնուհանդերձ, Գրիգոր Տաթևացու և Ղազար Ջահկեցու գործունեության ու տեսական հայացքների միջև համեմատություն անցկացնելու համար կան բավարար հիմքեր: **Նախ**, դրա համար կովան է հենց Ջահկեցու «խոստովանագիրը», որում ինքն իրեն ըստ էության համարում է Հովհան Ռրոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու հոգևոր աշակերտը, նրանց գաղափարների հետևորդն ու շարունակողը: Դրա մասին է վկայում թեկուզև նրա «Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի» երկի ութերորդ էջը, որում պատկերված են եկեղեցու զավիթում արքային նստած Հովհան Ռրոտնեցին, նրա կողքին կանգնած Գրիգոր Տաթևացին և նրանց առջև ծնկաչոքած ուսումնաստենչ աշակերտաց խումբը: Այդ նկարի տակ գրված է. «Մեծըն Յօհան Ռրոտնեցին վարժապետ. // Սուրբըն Գրիգոր Տաթևացին աշակերտ. // Յորոց շառաւիղեաւ Ղազար վարդապետ. // Որ գայս գիրքս մ[ա]նկ[ա]նց Եկեղեցոյ ետ»¹¹⁸:

Երկրորդ, Ղազար Ջահկեցին ոչ միայն հավոր պատշաճի հայտարարում, այլև իսկապես շարունակում է տաթևցիների գործը, քաջատեղյակ է նրանց աշխատություններին և իր գրքերում տարաբնույթ հարցեր քննարկելիս հենվում է նրանց աստվածաբանական-իմաստասիրական ժառանգության վրա, օգտագործում նրանց մտքերն ու ձևակերպումները և նյութի շարադրման ու ներկայացման սքոլաստիկական մեթոդները: Օրինակ, քննարկելով հոգու հարցը՝ Ջահկեցին շարադրում է դրա վերաբերյալ իմաստասերների ու հերձ-

¹¹⁷ **Նույն տեղում**, էջ 2976:

¹¹⁸ **Ղազար Ջահկեցի**, Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի, էջ 8:

վածողների կարծիքները և գրում, որ «սուրբ Յօհան Որոտնեցի ամենաշնորհ վարդապետութեամբ զթիւր կարծիս նոցին եղծեալ ապականէ. և ապա զճշմարիտն արտադրէ ի մեկնութեան Սաղմոսին ի բանն որ ասէ «Ո՛ ստեղծ զսիրտ նոցա»»¹¹⁹: Ջահկեցու «Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի» երկը որոշ իմաստով նման է Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ին. նախ, կազմված է հարցուպատասխաններից (աշակերտի հարցերին պատասխանում է վարդապետը), երկրորդ, ընդգրկում է կրոնասատվածաբանական ու դավանաբանական հարցերի լայն շրջանակ, որոնց հիմնավորման կամ ցուցադրման ընթացքում առատորեն օգտագործվում են նախորդ դարերի հայ մտածողների աստվածաբանական-իմաստասիրական բնույթի նյութերը:

Երրորդ, Գրիգոր Տաթևացին և Դազար Ջահկեցին հայոց եկեղեցու դավանաբանության պաշտպաններից էին, իրենց ժամանակի հակամիարարական շարժման առաջնորդներ: XIV-XV դդ. և XVII-XVIII դդ. հայոց եկեղեցու գաղափարաբանները պայքարում էին երկու ճակատով՝ ընդդեմ հայության իսլամացման փորձերի և ընդդեմ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու միարարական նկրտումների: Թե՛ Տաթևացին և թե՛ Ջահկեցին, լինելով հակամիարարական շարժման առաջնորդներ, իրենց առաջնահերթ խնդիրն էին համարում Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու կարգավիճակի, դավանաբանության ու ծիսակարգի, ավանդույթների ու հոգևոր ժառանգության պաշտպանությունը, ուստի, անկախ կիրառած միջոցներից, գործում էին «ի փառս սրբոյն Էջմիածնի» նշանաբանով: Կասկած չկա, որ իբրև հայոց եկեղեցու գաղափարախոսներ՝ նրանց գաղափարական հայացքներում պետք է լինեն ինչպես ընդհանրություններ, այնպես էլ ժամանակային հանգամանքներով պայմանավորված տարբերություններ: Տվյալ դեպքում խնդիրը վերաբերում է այդ տարբերությունների բնույթին. կամ դրանք բավարար են պնդելու, որ Տաթևացու համեմատ Ջահկեցին առաջադրել է «**աշխարհիկ**» և «**քաղաքականացված ազգայնականության**» գաղափարախոսական ուսմունք, ի մաս-

¹¹⁹ Նույն տեղում, էջ 29:

նավորի ազգի բնութագրման հարցում առաջնային տեղ տալով ոչ թե հավատքին ու դավանանքին, այլ աշխարհիկ տարրերին՝ լեզվին, հայրենիքին ու մշակույթին, կամ էլ՝ եզրակացնելու, որ այդ տարբերությունները չունեն սկզբունքային բնույթ, որ Ջահկեցին փոխառել, կրկնել, վերաշարադրել ու ճոխացրած ներկայացրել է Տաթևացու բազմաթիվ, այդ թվում՝ ազգին ու ազգային ինքնությանը վերաբերող ձևակերպումները:

Միջնադարյան աստվածակենտրոն ու փրկաբանական (վախճանաբանական) աշխարհայեցողությունն առհասարակ ուներ համընդհանուր, համամարդկային (վերազգային) բովանդակություն, որում տեսականորեն ըստ էության տեղ չկար որևէ «ազգայնականության» համար: Աստծու համար չկան ընտրյալ ազգեր, բոլորն էլ հավասար են Նրա առջև, և Աստծո Որդին զոհաբերվում է ոչ թե մեկ ազգի, այլ հանուր մարդկության փրկության համար: Համեմատության կարգով նշեն, որ երբ «տիեզերական վարդապետ» Գրիգոր Նարեկացին իր «բանավոր անարյուն զոհաբերությամբ» առաջադրում է մարդկանց փրկության նոր տեսլական, ապա աստվածաշունչ ու ավետաբեր իր «Մատեան ողբերգութեան» գիրքը հանձնարարում է ոչ թե առանձին ազգի կամ հավատացյալների ինչ-որ խմբի, այլ ամբողջ մարդկությանը՝ բանական բոլոր էակներին ու «համայնատարած քրիստոնյաների տիեզերագումար ամբողջ բազմությանը»: Ըստ քրիստոնեական աշխարհայեցողության՝ մարդկային պատմությունը շարժվում է աստվածային նախախնամությամբ պայմանավորված նախագծով, Աստծո կամքը մարմնավորված է մարդկային պատմությունն առաջարժող ուժերի մեջ, և այդ համատեքստում յուրաքանչյուր ազգի առաքելությունն է հետևել աստվածային կամքին՝ մտածելով փրկության ու Ահել Դատաստանի մասին: Քրիստոնյա մտածողի համար աշխարհը ժամանակավոր հանգրվան է, հետևաբար աշխարհիկ ամեն ինչ, այդ թվում՝ ազգը, հայրենիքն ու պետությունը, անցողիկ են ու ժամանակավոր և լավագույն դեպքում դրանք արժևորվում են այնքանով, որքանով նպաստում են փրկությանը և ուղղված են երկնային կյանքի նախապատրաստմանը: Այս իմաստով թեև քրիստոնյա մտածողը տեսականորեն չի կարող լինել «ազգայ-

նական», որովհետև «ազգայնականությունը» առ ոչինչ է դարձնում աստվածային նախախնամությունը, սակայն միաժամանակ գործնականում չի կարող չմտածել այն ազգի, հասարակության և պետության հոգսերի ու ճակատագրի մասին, որում ինքն ապրում ու գործում է: Այսինքն՝ մարդկության պատմության ու գոյատևման վերաբերյալ քրիստոնեական մոտեցումը բնավ չի խանգարել (որոշ դեպքերում նույնիսկ նպաստել է), որ կյանքի տարբեր երևույթների իմաստավորման ու մեկնաբանության ընթացքում միջնադարյան քրիստոնյա մտածողները ցուցաբերեն լայն իմաստով ազգային մոտեցում՝ արտահայտեն ազգասիրական ու հայրենասիրական բնույթի մտքեր: Օրինակ, ըստ Ռ. Քոլինգվուդի՝ միջնադարյան պատմագրի «ազգայնականության» (национализм) յուրահատկությունն այն էր, որ պատմիչը, վարակված ազգային հակակրանքով կամ ազգային գերազանցության գիտակցումով, գիտեր, որ սխալ է վարվում: Նրա խնդիրը ոչ թե որևէ երկրի, օրինակ՝ Անգլիայի կամ Ֆրանսիայի փառաբանումն էր, այլ Աստծո գործերի (gesta Dei) լուսաբանումը¹²⁰: Միջնադարում այդ «ազգայնականությունը» դրսևորվում էր տարբեր ձևերով՝ եկեղեցու, դավանանքի, կրոնական խորհրդանշանների, ազգի, հայրենիքի, մշակույթի, լեզվի, կրոնական ավանդույթների, պատմական միջերի և այլ արժեքների մեծարումից մինչև աստվածընտրյալ ազգի, գերագույն իշխանության, համայն քրիստոնեական աշխարհի փրկիչ ազգի հռչակումը: Օրինակ, միջնադարյան հայ աստվածաբանական-իմաստասիրական ու պատմաբանական երկերում «ազգասիրությունն» ու «հայրենասիրությունը» դրսևորվել են նախ հայոց եկեղեցու, նրա սրբերի, մատենների ու խորհրդանշանների, այնուհետև թուրքիկ՝ հայկական թագավորությունների, ազգի պատմության հերոսական դրվագների, պատմական անձնավորությունների մեծագործությունների փառաբանությամբ, նրանց առաքինություններով՝ հայրենասիրությամբ, կրթասիրությամբ, բարեպաշտությամբ, մարդասիրությամբ ու գթասրտությամբ հպարտանալու ձևերում, նրանց հասցեագրված բարեմաղթանքներում: Նույնիսկ կարող ենք պնդել,

¹²⁰ St' u **Коллингвуд Р. Дж.**, *Идея истории. Автобиография. Перевод и комментарий* Ю. А. Асеева, М., «Наука», 1980, էջ 52:

որ միջնադարյան հայ մատենագիտության մեջ ազգը ամբողջացնող հիմքերը՝ հայոց աշխարհը, երկիրը, հավատքը, եկեղեցին, հավատացյալ ժողովուրդը, լեզուն, գիրը, հոգևորականությունը և այլն, ի սկզբանե ներկայացվում էր որպես մի անտրոհելի ամբողջություն, որը չի կարելի անվանել «ազգայնական գաղափարախոսության» դրսևորում, որովհետև, նախ, դա ամբողջությամբ կրոնական աշխարհայացք (գաղափարախոսություն) է, որի առանցքում կրոնն է, հավատքը, եկեղեցին, երկրորդ՝ ինքնության մնացյալ տարրերը, որոնք կատարում են որոշակի գործառույթ, լրացնում ու ամբողջացնում են այդ «գաղափարախոսության» կառույցը: Միջնադարյան հայ մտածողների, այդ թվում թե՛ Տաթևացու և թե՛ Ջահկեցու ազգասիրությունը, ինքնապաշտպանական (մաքառման) մշակույթի բնական դրսևորում է, այսինքն՝ այն չի հետապնդում ո՛չ քաղաքական (քաղաքական բնույթի գաղափարախոսությունները առաջանում են այն ժամանակ, երբ ձևավորվում են քաղաքական շարժումներ, երբ ազգը կրոնական համայնքից ձգտում է վերածվել քաղաքական ազգի), ո՛չ սոցիալ-տնտեսական համատեղ գործունեության, ո՛չ ազգակերտման սովորական, էլ չենք ասում «հարձակվողական» նպատակներ, ո՛չ ուրվագծում է տեսականներ, ո՛չ էլ մշակում դրանց հասնելու ռազմավարական ու մարտավարական ուղիներ, այլ առավելապես կոչված է պահպանելու ազգի համար տարբերակիչ նշանակություն ունեցող կրոնամշակութային արժեքները, հոգևոր ժառանգությունը, պատմա-եկեղեցական միֆերը, ավանդույթներն ու ծեսերը, քարոզելու ազգային միասնություն ու համերաշխություն, նվիրվածություն եկեղեցուն ու հավատքին (դավանանքին), ձևավորելու ազգային հպարտության ու արժանապատվության գիտակցում: Այդ «ազգասիրական» բնույթի դրսևորումները առավելապես ցանկություններ են, դրական վերագրումներ, մաղթանքներ, ողբեր, տեսիլքներ, լեգենդներ, քան գաղափարախոսություններին ներհատուկ ծրագրային դրույթներ: Այլ խոսքով, միջնադարում կրոնական-մշակութային «ազգասիրության» տարրերը տեղավորվում են ազգային ինքնության կրոնական հարացույցի շրջանակներում, որի կենտրոնում գտնվում են ո՛չ թե ազգն ու հայրենիքը, այլ Ս. Գիրքը, Հայոց եկեղեցին, կրոնական հա-

մայնքը՝ իր դավանանքով, ավանդույթներով, խորհրդանշաններով, ծեսերով ու արարողություններով:

Քանի որ միջնադարում ազգայինը նույնացվում է կրոնականի հետ և ազգայինը դրսևորվում էր կրոնականի տեսքով (ազգը դիտվում էր որպես կրոնական համայնք), իսկ քրիստոնյա մտածողները (աստվածաբանը, պատմիչը) փորձում էին «Աստծո գործերի» լուսաբանման շրջանակներում ներառել սեփական ազգի պատմությունը՝ սկսած ծննդաբանությունից ու Դարձից մինչև Ահեղ Դատաստանին սպասող ներկան, ուստի նրանք ազգի որոշարկման ու համախմբման առաջնային հիմքը համարում են ոչ թե տարածքը, լեզուն և արյունակցական-ազգակցական կապերը, այլ հավատքն ու եկեղեցական ավանդույթը, այսինքն՝ դավանաբանությունը, ծեսերն ու արարողությունները: Այս ստայնության համատեքստում Գրիգոր Տաթևացին ձևակերպում է «կրոնական ազգի» սահմանումը, ըստ որի՝ ազգերն իրարից տարբերվում են տարածքով, աշխարհագրական տարածքով, լեզվով, սակայն առավելապես՝ կանոնական սահմանադրությամբ, այսինքն՝ հավատքով, եկեղեցու դավանաբանությամբ, ծեսերով ու ավանդույթներով. «Ազգ առ ազգ բաժանեալ լինի գաւառաւ և լեզուաւ և կանոնական սահմանաւ որ են աւանդութիւնք և հաւատք եկեղեցոյ: Եւ բաժանումն յաւետ զքան գաւառաւ և լեզուաւ՝ կանոնական սահմանաւն ասացեալ լինին. այսպէս և առ միաբանութիւնս է իմանալ. առաւել միաբանութիւն ասել զորս կանոնական սահմանադրութեամբ է, քան որ գաւառաւ և լեզուաւ»¹²¹: Կանոնական սահմանադրությամբ քրիստոնյա ազգերը ոչ միայն տարբերվում են իրարից, այլև միաբանվում, և այդպիսի հիմքի վրա խարսխված միաբանությունը գերադասելի է մյուսներից: Այս համատեքստում ինքնության հարացույցի կառուցարկման գործում առաջնային նշանակություն են ձեռք բերում տվյալ ազգի կրոնական խորհրդանշանները՝ Դարձի, եկեղեցու հիմնադրմանն ու հիմնադիրներին, սրբերին, նահատակներին, եկեղեցիում պահվող նշխարներին ու մասունքներին առնչվող պատմությունները: Եթե տվյալ ազգի մասին տվյալներ կան Աստվա-

¹²¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 552:

ծաշնչում, կամ այդ ազգն առնչություններ ունի Քրիստոսի և նրա աշակերտների՝ առաքյալների կենսագրության հետ, կամ կան տվյալ ազգի և Աստծո հետ կապված ինչ-որ երևակայական նշաններ, տեսիլքներ ու զրույցներ, ապա այդ ազգի ինքնության կերտողները միանշանակ այդ փաստերը օգտագործում են՝ հպարտանալու իրենց ազգի բացառիկությամբ և իրենց ազգային ինքնության օրինականությունամբ: Այդպիսի «կռվանների» անհրաժեշտությունը հատկապես զգացվում է դավանաբանական պայքարի ժամանակ, երբ գաղափարական բանավեճերի ընթացքում մի կողմը մյուսին ներկայացնում է տարբեր կարգի «մեղադրանքներ»՝ ձգտելով ցույց տալ իր եկեղեցու պատմության, դրա դավանաբանության ու ծիսակարգի առավելությունները և մյուսների նկատմամբ իր գերակայության իրավունքը: Ահա այդպիսի դավանաբանական (միարարական շարժման դեմ) պայքարի ժամանակ Տաթևացին, պատասխանելով հայոց ազգին ուղղված մեղադրանքները, անցնում է «հակահարձակման» և մատնացույց անում փաստեր, որոնք ցուցանում են հայոց եկեղեցու և դրա դավանաբանության առավելությունը քրիստոնյա մյուս ազգերի եկեղեցիների նկատմամբ: Ի թիվս այլ կռվանների՝ Տաթևացին ցույց է տալիս, որ Աստված ոչ միայն չի անտեսել, այլև հայոց ազգին շնորհել է բազմաթիվ «բարութիւններ», որոնցից են՝ ա) հրաշքով Դարձը, բ) եկեղեցու շինության՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը, գ) Քրիստոսի տասներկու առաքյալներից երեքի՝ հայոց աշխարհում քարոզելն ու վախճանվելը, դ) «Աբգարու քազատրին նախընծայ ի Քրիստոս հաւատալն», ե) աստվածապարզ գիրը, զ) Արարատի վրա Նոյի տապանի կանգնելը, է) եղեմաբուխ երեք գետերի գտնվելը Հայքում, ը) Արևելյան կողմի Հայք կոչվելը, թ) աստվածատունկ դրախտի Հայքում գտնվելը, ժ) Լուսատուների շարժի սկսվելը Հայքի կողմից, որ խորհրդանշում է Քրիստոսի երկրորդ գալուստի ուղին («այսմ կողմանէ շարժին լուսաորքդ ի յընթացս իւրեանց. որ են կարապետ մեծին լուսոյ ծագմանն: Վասն զի արեգակն արդարութեան Քրիստոս հայրական փառօք և աստուածագումար դասուք և կարապետեալ աս-

տուածային նշանն անտի գալոց է ըստ տեառն...»)¹²²: Տաքևացու թվարկած առանձնաշնորհները («բարութիւնները») ցուցանում են հայոց ինքնութեան քրիստոնեական հարացույցի նույնականութեան հիմքերի ամրությունը, հիմքեր, որոնք սրբագործում են ինքնութեան հարացույցը և բավարար են քրիստոնեական համաշխարհում ունենալու արժանապատիվ կարգավիճակ: Ավելորդ չէ նշել, որ երբ Տաքևացին խոսում է ազգերի կանոնական-դավանաբանական բաժանման մասին, սպա դա անում է՝ հիմքում ունենալով ազգերի բաժանման իրողությունը և գործածում է «ազգս հայոց», «լատինացիք», «յոյնք» և այլն, որոնք իրարից տարբերվում են շատ բաներով, բայց գլխավորապես՝ «կանոնական սահմանա»: Հենց դա էլ ազգերի բնորոշման չափանիշ համարելով՝ Տաքևացին կարծում է, որ «ազգս հայոց» առավելություն ունի մյուս քրիստոնեական ազգերի նկատմամբ, որովհետև «ունի առաւել ճշմարիտն և զառաւել բարին ի դաւանութիւնն և ի կարգս, այսինքն ի հաւատս և ի գործս: Ապա ուրեմն պարտին ամենայն ազգք քրիստոնէից տրա հետևիլ»¹²³: Անշուշտ, դա բնավ չի նշանակում, թե Տաքևացին թերագնահատում է ինքնութեան մյուս բաղադրիչների դերը: Ազգերի սահմանազատման գործում էական նշանակություն ունի նաև լեզուն, որը ազգերին ի վերուստ տրված պարզ և. «Եւ սահման կոչէ զլեզուս որ բաժանէ ի միմեանց զազգս և զազինս, որպէս որք պարսպով և նշանիս սահման դնեն և զանդս բաժանեն: Եւ դարձեալ՝ որպէս սահմանն զտեսակս ազգացն նշանակէ, նոյնպէս և լեզուն զիրաքանչիր ազգս ցուցանէ: Եւ դարձեալ՝ զի անփոփոխելի է սահմանն, որպէս սահման մարդոյն և ձիոյն և այլոցն: Նմանապէս և զայս սահման լեզուի ո՛չ որ կարէ փոփոխել. ո՛չ բռնաոր և ո՛չ իշխան, բայց միայն Աստուած որ եղ զսա»¹²⁴: Նշելով, որ լեզուների միջև գոյություն ունեն որակական տարբերություններ. օրինակ՝ հունարենը փափուկ է, հռոմեականը՝ սաստիկ, ասորականը՝ աղաչական, պարսկականը՝ պերճական և այլն, նա կրկնում է միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ տա-

¹²² Նույն տեղում, էջ 555:

¹²³ Նույն տեղում, էջ 550:

¹²⁴ Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 298:

րածված այն տեսակետը, ըստ որի՝ հայերենը առավել է բոլորից, որովհետև իր բնույթով «համեղական» է ու համադրական, որովհետև «կարող է զամեն լեզուս յինքն ամփոփել և բոլոր խօսիլ, և այլքն ոչ...»¹²⁵:

Այն պնդումը, թե Ջահկեցին «զարգացնում» է Տաթևացու հայացքները՝ ինքնության կառուցվածքում և ազգի բնութագրման մեջ առաջնային տեղ տալով աշխարհիկ տարրերին՝ ազգին, հայրենիքին, մշակույթին, այնուհետև հավատքին ու դավանանքին, չի համապատասխանում իրականությանը: Նման եզրակացության համար հիմք է հանդիսացել Ջահկեցու հետևյալ միտքը. «Ազգ յարեթեան և թորգոմեան նաս արբահամեան, վաղահաս պտուղք բարոյողիմեոսեան և թաղեոսեան, լուսածնունդ զաւակք սուրբ Էջմիածնեայ և Գրիգորեայն առանց ամենայն տարակուսանաց և հակառակութեանց հայք են և ասին: Ազգք տոհմի օրհնեալ. երկրաւ բարեբանեալ. լեզուաւ կանխազարդեալ. գրով բարգավաճեալ. հավատով ազնուացեալ. անուամբ ճոխացեալ, առաքինութեամբ բարեպաշտեալ. ի տէր պարծեցեալ. և զմնանէ գոհացեալ. և յաստուածաշունչ գրոց քարոզեալ»¹²⁶: Գնահատելով ազգը գովաբանող Ջահկեցու այս թվարկումները՝ Ա. Այվազյանը հիմնականում տալիս է բնագրին չհամապատասխանող արդիական մեկնություններ: Այսպես, Ջահկեցու «**ազգք տոհմի օրհնեալ**» բնորոշումը, ըստ նրա, նշանակում է՝ «հայերի ծագումն ընդհանուր նախահայրից», «**երկրաւ բարեբանեալ**»-ը՝ «Հայաստանում և նրանից դուրս ապրող հայերի խոր կապվածությունը հայ ազգի ձևավորման ու բնակության բնիկ տարածքին, որ կարելի է կոչել նաև «Հայրենիքի սինդրոմ», «**Լեզուաւ կանխազարդեալ**»-ը՝ «հայոց լեզուն որպես հայերի ընդհանուր լեզու լինելը», «**Գրով բարգավաճեալ**»-ը՝ «ազգային գրական-մշակութային վիթխարի ժառանգության առկայությունը», «**Հաւատով ազնուացեալ**»-ը՝ «ազգային եկեղեցին և նրա ուրույն գաղափարախոսությունը՝ հայադավանությունը», «**անուամբ ճոխացեալ, առաքինութեամբ բարեպաշտեալ. ի տէր պարծեցեալ. և զմնանէ գոհացեալ. և յաստուածաշունչ գրոց քա-**

¹²⁵ Նույն տեղում, էջ 299:

¹²⁶ Ազգար Ջահկեցի, Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Գրախոս ցանկալի, էջ 677:

բողեալ»-ը՝ «ազգային արժեքների և նվաճումների ճանաչումն ու մեծարումը»: Մինչդեռ ազգը բնութագրող վերոբերյալ թվարկումներով Ջահկեցին ոչ թե սահմանում է ազգի կազմարար հատկությունները, այլ պարզապես հպարտանում է հայ ազգի տոհմիկությամբ (հայ ազգը ունի ազնվատոհմիկ ծագում, սերում է աստվածաշնչյան նախահայրերից), բարեբանյալ երկրով (հայերն ունեն օրհնված, փառաբանված երկիր), կանխազարդյալ լեզվով և բարգավաճած գրով (հայերն ունեն գեղեցիկ լեզու, ծաղկուն գիր ու գրականություն), «անուամբ ճոխացեալ, առաքինութեամբ բարեպաշտեալ. ի տեր պարծեցեալ. և զմնանէ գոհացեալ. և յաստուածաշունչ գրոց բարոզեալ»-ով (հայերն ունեն ճշմարիտ հավատք, հայտնի են իրենց անվամբ, առաքինությամբ, բարեպաշտությամբ, Ս. Գրքերի բարոզմամբ, Աստծո կողմից զնահատվածությամբ): Միայն Ջահկեցու վերոբերյալ մտքի սկիզբը՝ «Ազգ յարեթեան և թորգոմեան նաև արբահամեան, վաղահաս պտուղք բարդուղիմէոսեան և թաղէոսեան, լուսածնունդ զաւակք սուրբ Էջմիածնեայ և Գրիգորեայն առանց ամենայն տարակուսանաց և հակառակութեանց հայք են և ասին», ազգի կրոնական ըմբռնման ակնհայտ արտահայտություն է: Ջահկեցու բնորոշումներում (որոնք չպետք է շփոթել ազգի կազմարար հատկությունների հետ) չկա «աշխարհիկ գաղափարախոսության» նշույլ. ինչպես ինքնության մյուս հարացույցների, այնպես էլ կրոնական ինքնության կառուցվածքի մեջ պարտադիր մտնում են ազգի ծննդաբանության մասին պատկերացումները, տարածքը, լեզուն, մշակութային արժեքները, խորհրդանշանները, գիրը (քրիստոնեական մշակույթը գրակենտրոն և գրքակենտրոն է), եկեղեցին՝ իր հիմնադիրներով, սրբերով, նահատակներով, դավանաբանական սկզբունքներով և գործելու կանոնակարգով: Իսկ եթե նկատելի են աշխարհիկ տարրեր, ապա դրանք, ինչպես վերը նշվեց, առհասարակ խորք չեն միջնադարյան կրոնական մտածողությանը, պարզապես դրանք չեն եղել ինքնաբավ, այլ իրենց ստորադաս գործառույթներով հարստացրել են այդ մտածողության կառույցը: Եթե նույնիսկ ընդունենք, որ Ջահկեցին «ազգակազմիչ տարրերը» թվարկելիս առաջնային է համարում «հայրենիքը, ընդհանուր ծագումը, ազգային մշակույթն ու լե-

գուն» (ի դեպ, ի բաց առջալ լեզվի, Ջահկեցիին իր գրքում չի գործածում մնացյալ եզրույթները), սպա նա դա ո՛չ հիմնավորում է, ո՛չ էլ վերածում գաղափարական ելակետային մտադրույթի: Եթե քերականություն չիմացողը պատահաբար ճիշտ է գրում մի նախադասություն, սպա դա դեռ հիմք չէ պնդելու, որ նա գիտի քերականություն: Հետաքրքիր է նշել, որ մինչև իր ընտրած «ազգակազմիչ» հատկությունները թվարկելը, Ջահկեցիին գրեթե երկու էջ հատկացնում է ազգային ինքնության նույնականությունը ցուցանող կրոնական խորհրդանշանների ներկայացմանը: Ընդամին՝ նա պատասխանում է աշակերտի այն հարցին (որը վերցրված է Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ից), թե Աստված ի՞նչ «բարոյթիւններ» է պարզեւ հայոց ազգին: Գրեթե բառացիորեն կրկնելով Տաթևացու թվարկած բոլոր «բարոյթիւնները»՝ այնուհետև հայոց կաթողիկոսը դրանց թիվը ավելացնում է ոչ թե **աշխարհիկ**, այլ ազգային ինքնությունը նույնականացնող **կրոնական** բնույթի բազմաթիվ փաստերով և խորհրդանշաններով (մատուռներ, սուրբ նշաններ, տեսիլքներ, մասունքներ, նշխարներ, կենդանագիր պատկերներ և այլն¹²⁷:

Ավելորդ չէ նշել, որ ազգը, հայրենիքը, պետությունը և պետական-քաղաքացիական այլ հաստատություններ առաջնային են դառնում ինքնության մոդեռն կամ լուսավորական (աշխարհիկ, ազգայնական) նախազծերում: Եվ եթե ենթադրենք, որ Ջահկեցիին իսկապես այդպես է պատկերում հայոց ինքնության կառուցվածքը, ուրեմն նրան դրա հիմքի վրա պետք է համարենք լուսավորական դարաշրջանի աշխարհիկ մտածող: Մինչդեռ թե՛ Տաթևացին և թե՛ Ջահկեցիին միջնադարյան քրիստոնյա մտածողներ են, աստվածաբան-վարդապետներ, որոնց տեսական հայացքները դուրս չեն գալիս կրոնական աշխարհայեցողության ու եկեղեցական վարդապետության շրջանակներից: Եվ հենց այդ հայացքների համապատասխան էլ նրանք ստեղծում են հայոց կրոնական ինքնության իրենց պատկերը, որի կենտրոնում կրոնն է, հավատքը, եկեղեցին, դավանանքը, քրիստոնեական ու եկեղեցական խորհրդանշանները, արարողակարգն ու

¹²⁷ Տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 670-677:

ավանդույթները, այնուհետև ազգը, հայրենիքը, աշխարհիկ արժեքները և այլն: Եթե XVII-XVIII դդ. կրոնական ինքնության հարացույցում հանդիպում են աշխարհիկ տարրերի, ապա ճիշտ կլիներ դրանք նախ ներկայացնել որպես միջնադարյան հայոց մտածողությանը բնորոշ երևույթ, երկրորդ, որպես տվյալ ժամանակաշրջանի մտածողության մեջ երկվության դրսևորում, որպես կրոնական ինքնության սահմանների ընդլայնման միտում: Օրինակ, վերլուծելով Առաքել Դավրիժեցու կողմից աշխարհիկ գործիչներ Սինասի և Հակոբջանի ծառայությունների արժևորման փաստը՝ Հ. Միրզոյանը գրում է, որ Առաքել Դավրիժեցին մի կողմից հանդես է գալիս որպես հայոց կրոնական-քրիստոնեական ավանդական ինքնության կրող, հետևորդ ու ջատագով, իսկ մյուս կողմից փորձում է ընդլայնել դրա շրջանակները և ներառել նոր բաղադրատարրեր: Պատմագիրը այդ գործիչների «ինքնությունը բնութագրելու համար գործածում է երեք տարարժեք ստորոգելիներ՝ «հաստով քրիստոնեայք», «յազգէս Հայոց» և «ի ցեղէն Ջուղայեցոց», որոնցից առաջինը ցույց է տալիս կրոնական, երկրորդը՝ աշխարհիկ-ազգային, իսկ երրորդը՝ տեղային պատկանելիությունը: Պատմագիրն այս անձանց ներառում է իր պատմության մեջ ոչ թե որպես քրիստոնյա լինելու համար, քանզի աշխարհիկներ էին, և ոչ էլ ջուղայեցի լինելու համար, այլ միայն այն պատճառով, որ «են պարծանք և օգուտ մերում ազգի»¹²⁸:

Ազգի բնութագրման հարցում Տաթևացու և Ջահկեցու ըմբռնումները գնահատելիս չպետք է անտեսել այն փաստը, որ նրանց թողած գրավոր ժառանգությունը առավելապես կրոնաստվածաբանական է, որում ազգի, հայրենիքի, հայոց ինքնության ու աշխարհիկ արժեքների մասին կարող ենք գտնել մատների վրա հաշվելի էջեր: Օրինակ, Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ի տպագիր տարբերակն ունի 800-ից ավել էջ, որոնցից ընդամենը մի քանի էջում են քննարկվում հայոց ազգին առնչվող հարցեր: Նմանապես, Ջահկեցու «հայ պաշտոնական ազգայնականության ձեռնարկ» հորջորջված «Երգա-

¹²⁸ Միրզոյան Հ. Ղ., Փիլիսոփայության դերը XVII դարում հայ գիտամշակութային կյանքի վերընթացի կայացման և ազգային ինքնության ամրապնդման ու զարգացման գործում, «Հայոց ինքնության հարցեր», պրակ 4, Եր., 2018, էջ 92:

րան»-ում թեև ավելի մեծ տեղ է հատկացված «հայկական թեմատիկային», սակայն դրա մեծագույն մասը մվիրված է հայոց եկեղեցու հայրապետներին, նշանավոր գործիչներին, սրբերին, հավատի համար նահատակված զորավարներին, Էջմիածնի եկեղեցուն և այլն: Օրինակ, Վարդանանց մվիրված երգում («Երգ սրբոց Վարդանանց») Ջահկեցին չի էլ ակնարկում, որ Ավարայրի դաշտում նրանք նահատակվեցին նաև «վասն հայրենեաց»: Այդ երգն սկսվում է հետևյալ տողերով. «Սուրբըն Վարդան պետըն հայոց. // Ջորաց գնդից գումարեյոց. // Քաջալերէր զինուորս իւրոց. // Մատնիլ ի մահ վասն հաւատոց» և ավարտվում է հետևյալ տողերով. «Որպէս զոչխար ի սպանոյ վարեալք. // Վասն Աստուծոյ զարիւնս հեղեալք. // Անուշահոտ պատարագեալք. // ՁԱստուած ընդ մեզ հաշտեցուցեալք»¹²⁹: Ավելորդ չեն համարում բերելու Ջահկեցու ոչ աշխարհիկ մտածողության ևս մի օրինակ. երբ կաթոլիկ գրագետները հայերին մեղադրում էին այն բանում, որ «ոչ ունելով թագաւոր, ստրուկ և փոքր գոլով ոչ հնազանդիք իշխանութեանս մերում հռօմեական», փոխանակ պատասխանելու, որ հայերն էլ ժամանակին ունեցել են հզոր թագավորութիւններ, որոնք ինչ-ինչ պատճառներով վերացել են, բայց չեն կորցրել հայոց պետականությունը վերականգնելու հույսը (ինչպես կերպեր ամեն մի «աշխարհիկ ազգայնական»), Ջահկեցին պատասխանում է, թե հայոց փոքրությունը հուսահատության պատճառ չէ, որովհետև «բազումք են կոչեցեալ, և սակաւք են ընտրեցեալք» և ամենակարևորը՝ «Քանզի Տէրն բնաւից՝ փոքրեց խոստացաւ զարքայութիւնն»¹³⁰: Ինչպես նկատելի է, այս և մնանաբնույթ այլ երգերում ու մտորումներում չկան «աշխարհիկ ազգայնական զաղափարախոսության» տարրեր, իսկ եթե անգամ տեսանելի են ինչ-որ տարրեր, ապա ոչ թե աշխարհիկ, այլ միանշանակ կրոնական բնույթի:

Առհասարակ Ջահկեցին Տաթևացու համեմատ չի առաջադրում նոր մտքեր ու զաղափարներ, այլ փոխառում և վերաշարադրում է Տաթևացու ձևակերպումները: Այսպես, Ա. Այվազյանը Ջահկեցու գրքից բերում է մի միտք և փորձում ճշտել դրա աղբյուրը. «Եւ զայս

¹²⁹ **Վազար Ջահկեցի**, Գիրք նորաբոյս որ կոչի Երգարան, էջ 208-210:

¹³⁰ **Նույն տեղում**, էջ 668:

վասն է՞ր է յերկարել ինձ, զի ցուցանիցի թէ ո՛չ է պարտ միոյն ճշմարտի բազում ստոց հետևիլ: Եւ լաւ է մի գոյացութիւն, քան զբազումս պատահումն: Եւ մի արեգակն, քան զբազում աստեղս: Եւ մի գլուխ, քան զբազում անդամս: Սի ակն պատուական, քան զբազում քարինս անալիտան»: Այս վերջին տողն իր հիմքում,- գրում նա,- ունի համընդհանուր տարածում գտած հայ ժողովրդական մի հատու բանաձևում, որ հանդիպում է XVII դարի բանաստեղծ Դավիթ Սալաձորցու խաղերից մեկի մեջ. «Որպէս ակն ու գոհար, մարգարիտ մանր է. // Նոյնպէս հայն փոքր ազգ է եւ զինն ծանր է»¹³¹: Դժվար է ասել թե ինչ ընդհանրություն կա համենատվող տեքստերի միջև, բայց տվյալ դեպքում կարևորը դա չէ: Ջահկեցին այդ միտքը (և ոչ միայն, այլ այս դեպքում իր «Դրախտ ցանկալի» գրքի ամբողջ 669 էջը) բառացիորեն փոխառել է Տաթևացու գրքից: Մեջբերենք Տաթևացու միտքը. «Դարձեալ՝ յայտնապէս ասել ո՛չ է հարկ՝ թէ ամենայն բազում պատուական է քան զմին. զի ահա գոյացութիւն մի է և պատահումն բազում. արեգակն մի է և աստեղք բազում. և գլուխն մի է և անդամք բազում:.. Եւ զայս վասն է՞ր է յերկարել ինձ, զի ցուցանիցի թէ ո՛չ է պարտ միոյն ճշմարտի բազում ստոց հետևիլ: Եւ լաւ է մի ակն պատուական՝ քան զբազում քարինս անալիտան»: Նմանաբնույթ դեպքերի թվարկումից Տաթևացին եզրակացնում է՝ «Նմանապէս և ազգս հայոց թէպէտ մի է, կարէ պատուական գոլ բազմաց»¹³², որը բառացիորեն կրկնում է Ջահկեցին: Առհասարակ Ջահկեցու գրքում բազմաթիվ են «Գիրք հարցմանց»-ից նույնությամբ արտագրված, վերարտադրված, համառոտագրված կամ որոշ չափով վերածակերպ-

¹³¹ Այվազյան Ա., Ղազար Ջահկեցու գաղափարախոսությունը, էջ 154:

¹³² Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխատ., էջ 551: Ի դեպ, այս արտահայտությունը հանդիպում ենք Պողոս Տարոնացու (†1123) «Թուրք ընդդէմ Թէօփիստեայ» երկում: Եթե հույն վարդապետը ասում է, թե հույները բազում (բազմաթիվ) ենք, հայերը՝ սակավ (վոքրաթիվ), հետևաբար հույների դավանանքը ճշմարիտ է, իսկ հայոցը՝ թյուր, Տարոնացին հակաճանաչելով նկատում է, որ բազմությունը ինքնին առավելություն չէ, ավելին, բազմաթիվ են այն իրերը, որոնց սակավը պատվական է բազումից: Օրինակ, ոսկին սակավ է, հողը բազում, մարգարիտը սակավ է, ավագը՝ անչափ և այլն: «Ահա տեսե՞ր զմի՞նն պատուական քան զբազումսն, և ահա մի՞նն հայք են: Որպէս վարձանակն փրկչին գատուցեալ յայլ կտաւոցն, և ի մի կողմն կացեալ, որ է օրինակ մերոյ ազգիս, գատուցեալ յամենայն ազգաց, կարգօք և կրօնիք» (Պողոս Տարոնացի, Թուրք ընդդէմ Թէօփիստեայ, Կ. Պոլիս, 1752, էջ 246):

ված հատվածները: Այդ միտքը հաստատելու համար բերենք տարբեր բովանդակությամբ ընդամենը երեք օրինակ:

1. «Գիրք հարցմանց»-ում նշելով հանճարի, իմաստության և գիտության միջև եղած հարաբերությունների մասին՝ Տաթևացին թվարկում է տասից ավելի տարբերություններ, այդ թվում հետևյալը. **«հանճարն է բնական, իմաստութիւն շնորհական: Իսկ գիտութիւն է ըստացական:... Դարձեալ՝ հանճարն է ի յարհեստն, իմաստութիւն ի բանն, իսկ գիտութիւն առ երկոքինն, այսինքն ի յարհեստն և ի բանն»**¹³³: Ջահկեցին Տաթևացու բազում թվարկումներից վերարտադրում է հետևյալը. **«Հանճարն է բնական, իմաստութիւն է շնորհական, իսկ գիտութիւն է ստացական: Դարձեալ՝ հանճարն է ի յարհեստն, իմաստութիւն ի բանն և ի գործն, իսկ գիտութիւն առ երկոքինն, այսինքն ի արհեստն և ի բանն»**¹³⁴:

2. «Գիրք հարցմանց»-ում Տաթևացին աստվածաբանությունը դասակարգում է չորս խմբի՝ տպավորական, պատճառաբանական, նշանական և խորհրդական, սահմանում յուրաքանչյուրի առարկան ու գործառույթները, և ըստ այդմ՝ բարձրագույնը համարում խորհրդական (մխտիկական) աստվածաբանությունը. **«Այս է ծայրագոյն գագաթն աստուածաբանութեան: Այս է երանութիւն իմանալեացն: Եւ այս է կարոտութիւն ամենայն ընտրելոց, այսինքն անհասին անհասապէս հասանիլ, և զանտեսն անտեսութեամբ տեսանել: Սա կոչի խորհրդական աստուածաբանութիւն: Նախ՝ զի խորհրդով և հաւատով տեսանի և ո՛չ քննութեամբ մտաց»**¹³⁵: Ջահկեցին իր գրքում (էջ 63-65) բառացիորեն վերաշարադրում է Տաթևացու մտքերը, ի մասնավորի խորհրդական աստվածաբանության մասին գրում հետևյալը. **«Այս է ծայրագոյն գագաթն աստուածաբանութեան, որ է երանութիւն իմանալեացն և կարոտութիւն ամենայն ընտրելոց, այսինքն անհասին անհասապէս հասանել, և զանտեսն անտեսութեամբ տեսանել, զանչափն անչափութեամբ չափել, զանբովանդակելին անբովանդակելեալ բովանդակել: Սա է խորհրդական աստուածաբանու-**

¹³³ Նույն տեղում, էջ 270:

¹³⁴ Ղազար Ջահկեցի, Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի, էջ 50:

¹³⁵ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխատ., էջ 123:

քին, որ խորհրդով և հաւատով, յուսով և սիրով տեսանի և ո՛չ քննութեամբ մտաց»¹³⁶:

3. «Գիրք հարցմանց»–ում պատասխանելով հայոց եկեղեցուն մեղադրողներին՝ Տաթևացին գրում է. «**Գարձեալ, զօրինակ բազումք ընթանան ի մի ճանապարհ, և ամենեքեան թողեալ զնոյն՝ ընդ այլս զնասցեն, և մինն մնասցէ ի նոյնն. ո՛չ ասեմք թէ մինն բաժանեցաւ ի ճանապարհէն, այլ՝ այլքն: Այսպէս և ամենայն ազգք քրիստոնէից զնոյն ունէին ճանապարհ դաւանութեան և աւանդութեան յառաքելոց անտի մինչ ի ժողովն քաղկեդոնի. և յետ անտի բաժանեցան ամենայն ազգք յամենայն իրս, որպէս յա՛յտ է յիւրաքանչիւր եկեղեցիս: Իսկ մերս դաւանութիւն ամենիւ նոյնն եկաց մնաց զոր ունէր նախ ի սրբոյն Գրիգորէ Լուսաւորչէ և ի նմանեաց նորս»¹³⁷: Ղազար Չափեցին բառացիորեն կրկնում է այս միտքը. «**Եւ դարձեալ, զորօրինակ բազումք ընթանան ի մի ճանապարհ, և ամենքն թողեալ զնոյն՝ ընդ այլ ճանապարհս զնասցեն, և մինն մնասցէ ի նոյնն. ո՛չ ասեմք թէ մինն բաժանեցաւ ի ճանապարհէն, այլ՝ այլքն: Այսպէս և ամենայն ազգք քրիստոնէից զնոյն ունէին ճանապարհ դաւանութեան և աւանդութեան յառաքելոց անտի մինչ ի ժողովն քաղկեդոնի: Եւ յետ անտի բաժանեցան ամենայն ազգք յամենայն իրս, որպէս յա՛յտ է յիւրաքանչիւր եկեղեցիս: Իսկ մեր հայք ի նոյն դաւանութիւն կացեալ մնացաք ամենիւ զոր ընկալաք ի նախնւոյն մերմէ սրբոյն Գրիգորէ Լուսաւորչէն և երից սուրբ ժողովոց»¹³⁸:****

Այսպիսի ակնհայտ հարյուրավոր վերարտադրություններն ու փոխառությունները հիմք են տալիս պնդելու, որ Տաթևացու և Չափեցու հայոց ինքնության կառուցարկման «գաղափարախոսություններին» և ազգի բնութագրությունների միջև չկան նշմարելի տարբերություններ, հատկապես այդ ինքնության կրոնական ու աշխարհիկ տարրերի փոխհարաբերման առումով, որ ինքնությանն աղերսվող բոլոր հարցերում Չափեցին հետևում է Տաթևացուն, ուղղորդվում նրա գաղափարներով ու բնորոշումներով՝ բացառությամբ այն դեպ-

¹³⁶ **Ղազար Չափեցի**, Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի, էջ 65:

¹³⁷ **Գրիգոր Տաթևացի**, նշվ. աշխատ., էջ 551:

¹³⁸ **Ղազար Չափեցի**, Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի, էջ 669:

քերի, երբ Ջահկեցին գործադրում է իր վերամբարձ, զգայացունց ու չափազանցություններին միտված գրելաոճը և պերճախոսական հմտությունները: Տաթևացուց Ջահկեցին տարբերվում է ոչ թե քննարկված հարցերի ինքնատիպ կամ նոր լուծումներով, այլ դրանց եղանակավորումներով: Իսկապես, ի տարբերություն Տաթևացու ծանրակշիռ ու հավասարակշռված սքոլաստիկական ոճի, Ջահկեցին ավելի զգացմունքային ու չափազանցված է ներկայացնում իր վերաբերմունքը ինքնության նույնականացնող հիմքերի նկատմամբ: Ջահկեցին Տաթևացուց տարբերվում է նաև այն բանով, որ իր աշխատություններում ավելի մեծ տեղ է հատկացնում «հայկական թեմաներին» կամ ավելի մանրամասն է դիտարկում այնպիսի հարցեր, որոնք առնչվում են հայոց պատմությանը, մշակույթին, եկեղեցուն, եկեղեցիների (քրիստոնեական ազգերի) հարաբերություններին, հայ աստվածաբաններին ու մտածողներին, բոլոր նրանց, ովքեր նշանակալից ավանդ են դրել հայոց կյանքի որևէ բնագավառում: Դա կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ Ջահկեցու «Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի» երկը իր բնույթով հավաքաբանական է, որոշ իմաստով՝ հանրամատչելի ուսումնական ձեռնարկ, որում համառոտ շարադրված են ինչպես կրոնասատվածաբանական, այնպես էլ հայոց պատմությանն ու մշակույթին առնչվող հարցերի պատասխաններ: Այս իմաստով, ի համեմատ Տաթևացու, Ջահկեցին բանաբաղաժո նյութերի օգտագործման շնորհիվ ընդլայնում է հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի շրջանակները, հարստացնում հավաքական հիշողության դաշտը, սակայն չի առաջադրում ազգային ինքնության ու ազգի նոր՝ **աշխարհիկ կամ քաղաքականացված** մեկնաբանություն. նրա ներկայացրածը առհասարակ ինքնության կրոնական հարացույցի տարրերի, մասնավորապես ազգի վերաբերյալ տաթևացիական մտքերի ընդհանրացումներն ու վերաձևակերպումներն են:

ԳԼՈՒԽ II. ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԳՐՄԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷՊՈՍՈՒՄ

2.1 Հայկական էպոսի հերոսների վարքագիծը ազգային ինքնության համատեքստում

**«Քարոյական ուժն է գոտեպնդում փոքր ժողովուրդներին ու
բանակներին անհավասար կռվում...: Նա՛ եղել է և այսօր է մեկ
ապավենը մեզ նման փոքր ժողովուրդների»:**

Գարեգին Նժդեհ

Անհեղինակ, ժողովրդական ստեղծագործություններում՝ առասպելներում, էպոսում, հեքիաթներում և ավանդազրույցներում անբռնազբոսիկ, ինքնաբուխ ձևով դրսևորվում են տվյալ ազգի ինքնության, աշխարհատեսության, հոգեկերտվածքի և վարքագծի արքետիպային գծերը, երկարատև հարմարումների հետևանքով ձևավորված արժեքային մոտեցումներն ու դիրքորոշումները: Քանի որ առասպելները, էպիկական պատումները, լեգենդներն ու ավանդազրույցները գալիս են դարերի խորքերից ու իրենց վրա կրում են այդ դարերի կենսակերպի ու մտածելակերպի հետքերը, ապա դրանք լավագույնս արտացոլում են Աստծո, բնության, հասարակության, մարդու, կյանքի, ազգի, հայրենիքի, պետության և այլ արժեքների ու երևույթների վերաբերյալ տվյալ ժողովրդի ինչպես ավանդական պատկերացումները, այնպես էլ դրանց փոխակերպումները: Այլ խոսքով, էպիկական կերպարների, հատկապես հերոս-դյուցազունների սխրագործությունների, վարք ու բարքի վերլուծությունն անսպառ նյութ կարող է տալ ոչ միայն նրանց, այլև տվյալ ազգի մտածելակերպն ու գործելակերպը, բարոյահոգեբանական յուրահատկությունները որոշ իմաստով հասկանալու ու գնահատելու համար: Տվյալ դեպքում մեր խնդիրն է ազգային ինքնության ու նկարագրի համատեքստում վերլուծել հայկական էպոսի հերոսների վարքագծի որոշ դրսևորումներ, ընդամին, ուշադրություն դարձնելով դրանցում ոչ միայն դրական, այլև դրականին ստվերի պես ուղեկցող, դրականից բխող կամ այլ դիտանկյունից մեկնաբանության դեպքում բացասա-

կան, անհեթեթ թվացող բնավորության գծերը, վարքաձևերը, արժեքային դիրքորոշումներն ու մոտեցումները: Դրանք, ի դեպ, առկա են ոչ միայն Էպոսի հերոսների վարքագծում, այլև տարբեր ժամանակներում կառուցարկված հայոց ինքնության հարացույցներում, այսինքն՝ դրանք մեզանում տարածված, տիպական բնույթ ունեցող վարքաձևեր, մտակաղապարներ ու դիրքորոշումներ են: Քանի որ հնարավոր չէ անդրադառնալ դրանց բոլորին, ուստի ստորև կսահմանափակվենք ընդամենը մեկ մտակեցվածքի ու վարքաձևի վերլուծությամբ:

Այդ վերլուծության համար հիմք է հանդիսանում այն կանխավարկածը, որ հայոց ինքնության մեջ արմատավորված է իրականությունը գերազանցապես բարոյականության դիրքերից, բարոյական հասկացություններով (պարտք, պատասխանատվություն, արդարություն, խիղճ, ամոթ, պատիվ և այլն) իմաստավորումն ու գնահատումը, սեփական բարոյական չափանիշներով ուրիշների վարքի, այլ բարոյական համակարգերի արժեքավորումը՝ ի հաշիվ վարքի կարգավորման ու գնահատման իրավական, քաղաքական, տնտեսական և այլ ձևերի: Եվ որպես դրա հետևանք՝ հայոց ազգային նկարագրում տեսնում ենք՝ մարդասիրություն առանց սահմանների, օտարամոլություն, թշնամու նկատմամբ ընդգծված մեծահոգություն ու ներողամտություն, անշրջահայաց բացվածություն ու աններելի հանդուրժողականություն, անհիշաչար ու անձնուրաց վերաբերմունք, իշխելու ու տիրելու (այլոց ենթարկեցնելու) կամքի բացակայություն և այլն:

Մարդկանց վարքի բարոյական արժևորումը, նրանց արարքները բարոյականության համամարդկային չափանիշներով և բարոյական հասկացություններով իմաստավորումն ու գնահատումը ենթադրում է մարդասիրության բարձր մակարդակ, մի մտակեցվածք, դիրքորոշում, որը վկայում է հայ ժողովրդի քաղաքակրթվածության, բարոյապաշտության, արդարամտության, միամտության, ազնվության և, միաժամանակ, այսպես կոչված «կյանքի դաժան օրենքների» չհասկացողության մասին: Այնքան ամուր է մեզանում այդ դիրքորոշումն արմատավորվել, որ նույնիսկ հայոց պատմության որոշ դրվագներ վերակազմելիս հյուսել ենք «բարոյական հաղթանակներ»

րի» մասին առասպել: Բարոյականություն ենք պահանջում ոչ միայն մեզանից, այլև «առաջադեմ» մարդկությունից, քրիստոնյա և ոչ քրիստոնյա հզոր տերություններից, օտարներից, թշնամուց, Հռոմի Պապից, անգամ Աստուծոց: Չտարանջատելով վարքի կարգավորման բարոյական ու իրավաբաղաբական չափանիշները, «սրտի դավթարն» ու աշխարհում գործող գրված ու չգրված օրենքները, բարոյական զգացմունքները գերադասելով բանականության սառը դատողունակությունից՝ անկախություն ու պետականություն ձեռք բերելուց հետո էլ այսօր աշխարհի առջև դեռևս դնում ենք պետականագուրկ ազգին բնորոշ բարոյական պահանջներ (պատմական արդարության վերականգնում, պատմական իրավունքների ճանաչում, ցեղասպանության ճանաչում ու դատապարտում և այլն):

Անշուշտ, իրականությունը բարոյական օրենքների, սովորույթների ու ավանդույթների տեսանկյունից արժեքավորումը մարդու մենաշնորհն է, առանձին անհատի մարդկայության, հոգու մեծության, բարձր արժեքներ կրելու վկայությունը: Սակայն մարդկությունը գոյություն ունի ոչ միայն առանձին անհատների, այլև էթնիկ խմբերի, ժողովուրդների, ազգերի տեսքով՝ միավորված տարբեր պետություններում, որոնք առաջնորդվել ու այսօր էլ առաջնորդվում են ոչ թե Բուդդայի, Կոնֆուցիոսի կամ Քրիստոսի բարոյական պատվիրաններով կամ բարոյականության ընդհանրական արժեքներով, այլ ուժի, իրավունքի, քաղաքական նպատակահարմարության, ազգային շահի պրագմատիկ սկզբունքներով: Ի տարբերություն վարքի կարգավորման մյուս ձևերի՝ իրականության, մարդկանց արարքների բարոյական արժեքավորումն անհամեմատ հարաբերական ու պայմանական բնույթ ունի, ինչի հետևանքով լինում են մարդկանց արարքների ու գործողությունների բարոյական գնահատման տարբեր համակարգեր՝ բարու և չարի, արդարության, խղճի, ազնվության, վեհանձնության, քաջության և այլնի մասին տարբեր սահմանումներով ու մեկնաբանություններով: Եվ երբ բախվում են բարոյական իդեալներով ու արժեքներով իրար հակադիր ազգեր և բարոյական համակարգեր (երբ դրանցից մեկը հանուն իր նպատակի ու իդեալի արդարացնում է բռնությունը, սպանությունը, կողոպուտը և այլն, իսկ մյուսը

դրանք մերժում և անբարո ու անմարդկային է համարում), ապա, որպես կանոն, հաղթում է ուժի իրավունքի վրա հիմնված համակարգը, ուժապաշտություն քարոզող ու կիրառող ժողովուրդը կամ պետությունը: Այսպես, եթե համենատենք հայկական ու օղուզական (թուրքական) էպոսները, ապա իսկույն կտեսնենք դրանց բարոյական արժեհամակարգերի տարբերությունները: Օրինակ, թուրք-օղուզական «Քորքուրթի գիրքը» էպոսում պատմվում է, որ թրքական միջավայրում, ավանդույթի համաձայն, պատանուն անուն չէին տալիս այնքան ժամանակ, քանի դեռ նա չէր կտրել գլուխներ, չէր հեղել մարդկային արյուն: Անվանակոչությունն անմիջականորեն կապված էր մարդասպանության ու արյունահեղության հետ, որը տվյալ դեպքում համարվում էր առնական առաքինություն: «Գաղտնիք չէ և այն,- այս կապակցությամբ նկատում է Հ.Ղ. Միրզոյանը,- որ բոլոր էպոսներում տեղի են ունենում և՛ մարդասպանություն, և՛ արյան հեղում, բայց այդ ամենը արվում կամ ցուցադրվում է ռազմի դաշտում՝ հակադիր ուժերի անմիջական բախման ընթացքում: Մյուս բոլոր էպոսների նման օղուզական էպոսը նույնպես հարուստ է այդօրինակ իրողություններով: Սակայն մյուս բոլոր էպոսներից տարբերվում է հատկապես այն բանով, որ նրանում մարդկանց գլուխ կտրելն ու արյուն հեղելը կատարվում է ոչ միայն ռազմի դաշտում թշնամիների հետ բախման ընթացքում, այլև սովորական կենցաղային պայմաններում, այսինքն՝ մարդկանց գլուխ կտրելն ու արյուն հոսեցնելը դիտվում են որպես տղա երեխայի հասունացման ու առնականացման չափանիշ, իսկ հասուն տղամարդու համար՝ քաջության, պատվի ու արժանապատվության պայման: Ըստ այդմ՝ նորածին տղաներին մինչև տասնվեց տարին լրանալն անուն չի տրվում, որպեսզի այդ ընթացքում պարզ դառնա, թե այդ տեսակետից նա ինչ կարողություններ կդրսևորի, իսկ հասուն տղամարդկանց հասարակական դիրքը, պատիվն ու հարգանքը որոշվում է նրա կտրած գլուխների և հեղած արյան քանակով»¹³⁹: Անշուշտ, կարելի է զարմանալ ու զայրանալ այս դաժան ա-

¹³⁹ **Միրզոյան Հ.Ղ.**, Էպոսը որպես տվյալ ժողովրդի ինքնության ուսումնասիրության աղբյուր (օղուզական էպոսի օրինակով), «Հայոց ինքնության հարցեր», Եր., 2012, էջ 28-29:

վանդույթի վրա, սակայն առանց դրա հազիվ թե ստեղծվեր Օսմանյան կայսրությունը, հազիվ թե թուրքերը կարողանային դարերով ճնշված պահել նվաճված բազում ազգերի ու ժողովուրդների, հազիվ թե շատ սուլթաններ կարողանային պահել իրենց իշխանությունը (ի դեպ, անիշխանությունից խուսափելու համար եղբայրասպանությունն ու գահաժառանգներին սպանելը Օսմանյան կայսրությունում գրեթե օրինականացված էր: Մեհմեթ Նվաճողը (1432-1481թթ.) իր կազմած **Օրենսգրքում** ամրագրել էր այն դրույթը, որ եթե իր զավակներից մեկը դառնա սուլթան, ապա պետական կարգն ապահովելու համար նա պարտավոր է սպանել իր եղբայրներին: Օրինակ, Մելիմ Ահեղը (1465-1520թթ.) գահ բարձրանալուց հետո ոչնչացրեց իր բոլոր արյունակից այն տղամարդկանց, ովքեր կարող էին հավակնել գահին):

Իսկ հայկական էպոսում վիպական հերոսները փոքր հասակից չեն ստանում քիչ թե շատ համակարգված ռազմական (առնական) դաստիարակություն, ավելին, իրենք են մեծերից պահանջում իրենց ինչ-որ բան սովորեցնել: Այսպես, Մեծ Միերը վանք-վարժատնում մի քիչ ուսանելուց հետո՝ յոթ տարեկանում, դիմում է մորը.

Մարե՛, հերիք էսպես մնամ.

Հրաման տու ինձ՝ էրթամ սարեր, քարեր շրջեմ,

Գ-ազան ու հավք գարկեմ,

Մարդերու շարք մտնեմ¹⁴⁰:

Մայրը հորդորում է «մարդկանց շարքերը» անցնելու համար սպասել մի քանի տարի, սակայն մանուկ Միերը համառում է՝ ասելով՝ «**Աղեկ է, որ հիմիկվանե պատրասար ըլնեմ // Թըշնամու դե՛մ կայնեմ**» (էջ 168): Միերի որդի Գավիթը անցնում է գրեթե նույն ճանապարհը. փոքր Մշրբա Մելիքը, հանձին Գավթի, կանխազգալով իր թշնամուն, չի ցանկանում է նրան մասնակից դարձնել ուժային ու մարտական խաղերին, որպեսզի նա չմարգվի ու չհզորանա: Ի վերջո, չենթարկվելով Մելիքին՝ չանցնելով նրա թրի տակով, Գավիթը վերա-

¹⁴⁰ **Մասունցի Գավիթ**, Հայկական ժողովրդական էպոս, Եր., 1989, էջ 168 (այսուհետև այս հրատարակությունից մեջբերումներ կատարելիս բուն տեքստում՝ փակագծերի մեջ, կնշվի միայն էջը):

դառնում է Սասուն և հարազատների հորդորանքով անցնում «խաղաղ զբաղմունքի»՝ դառնում գառնարած, հետո՝ նախրապան, որսորդ և այլն: Ո՛չ մի արյունահեղություն՝ բացի մի քանի «ծուռ» արարքներից: Նույնիսկ Շովասարում նա քանդում է իր հոր կառուցած պարիսպը, բաց թողնում վայրի գազաններին, ընդամին, իր հետ եկած մարդկանց չի թույլատրում որսալ գերի գազաններին:

Էհե՛յ, ձեզ իրավունք չկա...

Էնոնցից մե՛կն էլ չը սպանե՛ք:

... Հրողբեր, ջանըմ,

Կապուկ տեղ պա՛պս էլ կը գարկի.

Տղամարդն է՛ն է, որ արձակի ու նո՛ր գարկի,

Չէ՞ որ էնոնք գերի են, հրողբեր,

Մարդ էլ գերին գարկի՞՞ (էջ 272):

Ահավասիկ, «մարդկանց շարքերն» անցնելու երկու հակադիր ճանապարհներ, երկու բարոյական համակարգեր, որոնք պայմանավորում են ինչպես դրանց կրողների կենսակերպը, այնպես էլ նրանց երկրի ճակատագիրը:

Գուցե իրականության բարոյական արժեքավորման գերակայությունը վկայում է տվյալ ժողովրդի ոչ միայն մարդասիրության, բարության, խաղաղասիրության, այլև առաջին հերթին թուլության, տկարության, խեղճության ու անճարության մասին: Նիցշեից եկող այն միտքը, թե բարոյականությունը (գերմանացի մտածողը նկատի ուներ քրիստոնեականը) ստեղծել են թույլերը, ստրուկները՝ վրեժ լուծելու ուժեղներից, իրենց տերերից¹⁴¹, հայկական էպոսի նկատմամբ կիրառելի չէ այն առումով, որ այստեղ բարոյականության պաշտպանները, բարոյական բարձր արժեքների մարմնավորողները հերոս-դյուցազուններ են, ովքեր այնքան ուժեղ են, որ ի գորու են կատարելու անհավատալի մեծագործություններ ու սխրանքներ և իրենց կամքը պարտադրելու թե՛ բարոյապես և թե՛ ֆիզիկապես պարտվածների: Այսինքն՝ նրանք թուլությունից, խեղճությունից դրդված չեն կատարում բարոյական արարքներ, այլ դա իրենց սպրելակերպն է,

¹⁴¹ Տե՛ս **Նիցշե Ֆ.**, Բարուց և չարից անդին, Եր., 1992, էջ 151-154:

կենսատճր, մարդկանց, հատկապես ուրիշների հանդեպ վերաբերմունքի կերպը: Սակայն էպոսի հերոսների բարոյական արարքները եթե դիտարկում ենք «կյանքի օրենքների» տեսանկյունից, ապա տեսնում ենք, որ դրանք հակասում են ազգամիջյան համակեցության, քաղաքականության մեջ գործող իրական կանոններին, ողջախոհության պահանջներին ու ազգային շահերին: Հայկական էպոսի հերոսները «ծուռ» են, այսինքն՝ խենթ են, խենթավուն, միամիտ և, բնականաբար, նրանց անսովոր արարքները ծիծաղ, զարմանք ու քրքիչ են առաջացնում նաև այն պատճառով, որ չեն տեղավորվում առօրյա քաղքենական և ուժի իրավունքի վրա խարսխված բարոյականության շրջանակներում:

Նման դեպքերում վտանգավորը ոչ թե ինքնին իրականության, մարդկանց վարքի ու արարքների բարոյական արժեքավորումն է, այլ, նախ, դրա բացարձակացումը, երկրորդ, կեցության համատեքստի և նրցակից ագրեսիվ բարոյական համակարգի անտեսումը: Հայկական էպոսում բազմաթիվ են այն օրինակները, երբ իրար են բախվում երկու անհաշտ բարոյական համակարգեր: Այսպես, Մեծ Միերը Մըսրա Մելիքի մահվանից հետո նամակ է ստանում նրա կնոջից՝ Իսմիլ խաթունից, որում վերջինս Միերին խնդրում է այցելել Մըսր: Հարազատները հորդորում են Միերին չգնալ՝ բերելով հետևյալ փաստարկները. Իսմիլը խորամանկ է, «մեր դուշմանի կնիկն է», ուզում է Միերից զավակ ունենալ, ուժեղացնել իր ցեղը, մինչդեռ Սասունում մնալու դեպքում գուցե Աստված Միերին զավակ պարզևի: Իսկ Սասունի նյութապաշտ ու «իրատես» իշխաններն ու վարդապետները նրան խորհուրդ են տալիս գնալ՝ «էտա հազրը տեղ է, շուտ գնա ...Մըսր տիրապետի»: Միերի գիտակցության մեջ իրականության բարոյական ընկալումը կլանում է մյուս բոլոր ընկալումները, տեղ չի թողնում որևէ, տվյալ դեպքում՝ քաղաքական, ազգային մտածումների համար, և նա մեկնում է Մըսր: Միերը ուխտադրուժ չէ. ըստ Մըսրա Մելիքի հետ կապած պայմանի և հնուց եկող սովորույթի՝ նա իրավունք ունի տիրություն անելու Մըսրին, այդ թվում՝ նրա կնոջը: Այս վերջին հանգամանքն անընդունելի էր բարոյական այլ ավանդույթով դաստիարակված Միերի համար: Սակայն իր երկրի ու ժողովրդի շա-

իր բնագործն զգացող Իսմիլ խաթունը կարողանում է գայթակղել բարոյապաշտ, ավանդապաշտ և գինուց խելքահանված Մեերին: Իսմիլ խաթունը բնավ վավաշոտ կին չէ. նրա նպատակը ամեն գնով դյուցազն Մեերից որոյի՝ իր տերությունը պահող թագաժառանգ ունենալն է. **«Չա՛նրս, ինչի մա՛րդ մի հարկավոր է // Որ Էրկրին փրորոթյուն անի, // Մեր իշխաններ խաղաղեցու»** (էջ 191): Մեերի «չգիտակցված դավաճանության» կամ ենթագիտակցության ստորին խորքերում ապրելու արդյունքում ծնվում է արու զավակ՝ Փոքր Մըսրա Մելիքը, ով, ըստ Իսմիլ խաթունի, պետք է հայի ճրագը հանգցներ, հայի օջախ փչացներ և Մըսրա ճրագը վառեր, Մըսրա օջախ կանգնեցներ: Մեերը, լսելով, թե ինչ խրատ է տալիս Իսմիլ խաթունը իր զավակին, ուշքի է գալիս ու յոթ տարվա բացակայությունից հետո վերադառնում Սասուն: Միամիտ, ծուռ Մեերը խիստ զարմանում է, որ Իսմիլ խաթունը դեռ ձվից դուրս չեկած տղային սովորեցնում է չարություն գործելու, ուրիշի ճրագը հանգցնելու, ամբողջ աշխարհը զավթելու արվեստին:

Ահա կյանքի բարոյական արժեքավորման բացարձակացման հետևանքներից մեկը՝ սեփական ուժերով թշնամի աճեցնելը: Մըսրա Մելիքը, մեծանալով ու հավատարիմ մնալով իր մորական ցեղի բարոյականությանը, իր հոր՝ սասունցի Մեերի մահվանից հետո հարձակվում է նրա երկրի վրա, ավերում, գերեվարում ու սպանում. կողոպտում ու թալանում Սասունը: Որոշ ժամանակ անց Մեերի տղան՝ Սասունցի Դավիթը, մենամարտի է դուրս գալիս իր կեսեղբայր Մելիքի դեմ՝ առաջնորդվելով իր ցեղի բարոյականության սկզբունքներով: Նախ, Դավիթը համաձայնվում է, որ առաջինը հարվածներ հասցնի Մելիքը, երկրորդ, երբ հերթը հասնում իրեն, սկսում է զիջումներ անել, հօգուտ Մելիքի փոխել մենամարտի պայմանները, երրորդ, առաջին երկու հարվածները բախշում է Մելիքի մորն ու քրոջը՝ չկարողանալով դիմանալ նրանց բերած բարոյական փաստարկներին, ավելի ճիշտ՝ իր խղճին՝ դրանով իսկ վտանգելով իր գործի հաջողությունը: (Ի դեպ, միամիտ Դավիթը «բարոյական» հարց է տալիս Իսմիլ խաթունին. **«Մարե, ինչի՞ դուն չուր հիմիկ, // Մելիքի զարկ կը զար մեջ իմ գլխուն, // Մեկ մ՛էլ չասիր՝ Մելիք, զարկ մի ինչի՛ բախշի»** (էջ 336):

Երկու բարոյականությունների բախման գագաթնակետ կարելի է համարել այն պահը, երբ Մելիքի մահվանից հետո Իսմիլ խաթունը դիմում է Դավթին.

- Դավիթ, սպանեցիր Մըսրա Մելքին,

Վնաս չը կա, դու էլ իմ տղան ես:

Արի, էնոր կնիկ դու ա՛ռ,

Մըսրա թագավորություն մնա՛ քեզի,

Սասուն գաթի քո՛նն է:

Դավիթ ասաց.

- Ես մորե որ ծնվեք եմ՝ անարա՛տ եմ,

Ես իմ հալալ լեշ հարամ լեշերու չե՛մ խառնի (էջ 338):

Այսինքն՝ մինչ Դավիթը մտածում է անարատ-արատավոր, հալալ-հարամ, արդար-անարդար, մեղավոր-անմեղ բարոյական հասկացություններով և հրաժարվում թագավորել Մըսրում և խրատներ է կարդում Մըսրի՝ պահի տակ խեղճացած արյունառուշտ գորավարների գլխին, սգավոր, որդեկորույս, ի բնե երկրապահ-քաղաքագետ Իսմիլ խաթունը սառնասրտորեն, առանց ժամանակ կորցնելու, մտածում է իր տերության ճակատագրի մասին:

Ինչ-որ իմաստով իրականության բարոյական արժեքավորման բացարձակացման հետևանքներից են նաև թշնամու նկատմամբ անիմաստ մեծահոգությունը, անշրջահայաց, անհիշաչար ու չափից դուրս հանդուրժողական վերաբերմունքը և ուրիշներին իշխելու, նվաճելու ու տիրելու կամքի բացակայությունը: Գրեթե բոլոր ազգերի մեջ թշնամու նկատմամբ վերաբերմունքը դրսևորվում է գրեթե նույն զգացմունքներով ու դիրքորոշումներով՝ ատելություն, զզվանք, անհանդուրժողականություն, ագրեսիվություն, բացասական հատկությունների վերագրում և այլն: Այնինչ մեզանում կարելի է ասել չկա առհասարակ այլատյացություն, մասնավորապես օտարի նկատմամբ ձևավորված ու կայունացած թշնամական վերաբերմունք: Դ. Դեմիրճյանը գրում է. «հայի ամենամեծ առաքինություն»-ն էս ուզում - ամենաներողամիտ ցեղը աշխարհիս մեջ: Ի՞նչ եղավ իր պատմությունը - զարհուրելի ջարդեր, խոշտանգում, բնաջնջում... (Բայց ով է ամենից շատ ջանք թափում փրկելու Էմվերին ու Քեմա-

լին)»¹⁴²: Այս կարծիքը պաշտպանում է նաև հոգեբան Հ. Պողոսյանը. «Հայը հակառակ աշխարհի մեջ ամենէն շատ հալածուող ու տանջուող ժողովուրդը ըլլալուն, ցուցադրած է իր հալածողներուն հանդէպ ամենէն շատ **ներողանկութեան ոգին**: ... **Հայ ազգի նկարագրին մէջ ամենէն տկար յարկանիշ մը եթէ կայ՝ այդ ալ արդարութեան եւ հեղեւարքար վրէժի ոգոյն պակասը եղած է**: Հայը այն աստիճանի ներողամտութեան ոգի ցուցադրած է, որ անիկա գերազանցած է նաեւ Քրիստոսը»¹⁴³:

Ներողամտությունը ենթադրում է թշնամու կերպարի կիսատպրատ, աղճատված ընկալում և թշնամուն ատելու անկարողություն: Հայն ապրում է այն մտայնությամբ, որ կարծես աշխարհում գոյություն չունի իր նկատմամբ անբարյացակամ տրամադրված թշնամական ուժ¹⁴⁴: Թեև Հայը մի կողմից կառուցում է «պարիսպներ», այսինքն՝ սահմանափակում կամ դժվարեցնում է իր շփումները Ուրիշների հետ, սակայն մյուս կողմից նա ավելի շատ սիրում է կառուցել հաղորդակցական «կամուրջներ» և սիրում է Ուրիշների, այդ թվում Թշնամու հետ հաստատել ջերմ բարեկամական հարաբերություններ: Մի կողմից մենք վախենում ենք Ուրիշների (Թշնամու) ոտնձգություններից ու ներխուժումներից, բայց մյուս կողմից, կորցնելով մեր բնագրական զգոնությունը, տարբեր կերպ համձնվում ենք Թշնամու ողորմությանը: Ցեղասպանվում ենք, հետո ամեն ինչ մոռանալով՝ գնում դահիճների հետ մի տանիքի տակ ապրում, դահիճների քաղաքներն ու ավանները կառուցում, նրանց համար ստեղծում մշակութային միջավայր, արժեքներ և այլն:

¹⁴² **Պենիթյան Պ.**, Հայը, Երկերի ժողովածու 14 հատորով, հ. 14, Եր., 1987, էջ 463:

¹⁴³ **Պողոսեան Յ.Պ.**, Ներածություն հայ հոգեբանութեան, Գահիրե, 1958, էջ 706-707:

¹⁴⁴ Այս առումով բնորոշ է Վ. Մարոյանի «Մարդկային կատակերգություն» վեպի հերոսուհիներից մեկի՝ միսիս Մարդիի հետևյալ միտքը. «Չարերը չգիտեն, որ իրենք չար են և, հետևաբար՝ անմեղ են: Չար մարդուն պետք է ներել: Նրան պետք է սիրել, որովհետև մեր յուրաքանչյուրից ինչ-որ բան կա աշխարհի ամենաչար մարդու մեջ, ինչպես որ նրանցից ինչ-որ բան՝ մեր մեջ: Նա մերն է, մենք՝ նրանը: Մեզմիջ յուրաքանչյուրը մյուսներից անջատ չէ: Գեղջուկի աղոթքը՝ իմ աղոթքն է, մարդասպանի ոճիլը՝ իմ ոճիլը»:

Հայը չունի ընդգծված թշնամու գաղափար, եթե անգամ այդ թշնամին իր կողքին է, իր տանը: Ավելի ճիշտ, մյուսներից առանձնացնում է թշնամուն, սակայն հետը ոչ թե անում է թշնամություն, այլ, որքան էլ տարօրինակ է, ընկերություն և բարեկամություն: Երբեմն թշնամուն ավելի շատ է վստահում, քան իր ազգակիցներին: Այսպես, սասունցիները գիտեն, որ Մըսրը թշնամի երկիր է, դրա տերերը, մեղմ ասած, իրենց չկամեցողներն են, Իսմիլ խաթունը՝ «դուշմանի կնիկ», սակայն այդ ամենն անտեսում-մոռանում են և մի քանի օրական Դավթին՝ Սասունի ծագող Արեգակին, ուղարկում են Մըսր, որպեսզի այնտեղ նրան կերակրեն, պահեն ու մեծացնեն:

Հայը թշնամուն չի ճանաչում, ավելին, չի էլ ձգտում խորապես ճանաչել նրա առավելություններն ու թերությունները, քաղաքական ծրագրերը, գաղափարախոսությունը, ցեղային հոգեբանությունը, իսկ եթե իր կենսավորման շրջանում ինչ-որ բան ճանաչում է, ապա դա անտեսում է, հաշվի չի առնում կամ պարզապես թերագնահատում է նրան: Այլ խոսքով, ո՛չ իրեն է ճանաչում, ո՛չ էլ թշնամուն: Հ. Օշականի «Մնացորդաց» գրքում թուրք վաշան, նկատի ունենալով 1894-1896թթ. հայոց ջարդերը, հայ հեղափոխական Մաթիկ Մելիքխանեանցին ասում է. «Ու աղե՞տը: Ան ալ հասաւ, երբ մոռցաք, թէ կ'ապրէիք մեր, այսինքն՝ թուրքերուս մէջ: Այս սխալը, միացած ձեզմէ ձեր շինած գերգնահատութեան, պատրաստեց Ջարդը, գոր չուգեցինք, չէինք ուզեր, մեր վախերուն քիչ մը շատ ունկնդիր: Դէպքերը ցոյց տուին, թէ մոռցեր էինք մեր նախնիքներուն հոգեբանութիւնը: Դէպքերը ցոյց տուին, թէ դուք շատ աճապարած էիք, մեզ մոռնալու ձեր որոշումին մէջը: Ձեր պապերը աւելի լաւ կը ճանչնային մեզ: Դուք մեզ չէք ճանչնար»¹⁴⁵:

Քանի որ հայը անհիշաչար ու թշնամիատյաց չէ, ուստի չի տառապում վրեժխնդրությամբ: Եթե անգամ վրիժառու է դառնում (երբ դանակը հասնում է ոսկորին), ապա ժամանակավոր, այնքանով, որքանով թշնամուն հալածելով՝ պիտի հեռացնի իր երկրից: Այնքան է «հարգում» թշնամուն, որ նրա դեմ պատերազմելիս մույմիակ չի

¹⁴⁵ Օշական Յ., Մնացորդաց, հ. Գ., Անթիլիաս, 1988, էջ 251:

ուգում անակնկալի բերել: Այսպես, Սասունցի Դավիթը, երբ կռվի է դուրս գալիս թշնամու բանակների դեմ, ամեն անգամ հարձակումից առաջ զգուշացնում է՝

**Ով քընած է՝ արթուն կացեք,
Ով արթուն է՝ ձիեր թամբեք,
Ով թամբեր է՝ զենքեր կապեք,
Ով կապեր է՝ էլեք, հեծեք.
Չասեք Դավիթ գող-գող էկավ,
Գող-գող զընաց (էջ 322):**

Հայր թշնամու մեջ ավելի շատ մարդկային գծեր է տեսնում, քան անհրաժեշտ է: Միամտորեն հավատում է նրա խոստումներին և այդ պատճառով կորցնում իր զգոնությունը, թուլացնում իր պաշտպանունակությունը: Պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին գրում է, թե 1220 թ. թաթարական զորքը Գերբենդից շարժվում էր դեպի Հայաստան ու Վրաստան: Այդ ընթացքում նրանք սուտ լուրեր էին տարածում, թե իբր իրենք հավատով քրիստոնյաներ են և գալիս են քրիստոնյաների նկատմամբ մահմեդականների գործած չարիքների վրեժը լուծելու համար: «Այս էր պատճառը, - գրում է Գանձակեցին, - որ մեր երկրի բնակիչները չամբացան. մինչև իսկ ոչ-կուսակրոն մի քահանա իր ժողովրդին առած խաչվառներով գնաց նրանց ընդառաջ: Իսկ նրանք սրահարելով նրանց բոլորին անխտիր կոտորեցին: Եվ այսպես շատերին անհոգ գտնելով՝ կոտորեցին ու ավերեցին բազմաթիվ տեղեր»¹⁴⁶: Այդ կուսակրոն քահանայից ոչնչով չեն տարբերվում աստվածամերժ, միջազգայնական վեհագույն գաղափարներով հավիշտակված բոլշևիկ այն հայերը, ովքեր 1920 թ. աղ ու հացով դիմավորեցին ցեղասպանություն գործած, բայց «կարմրած», այսինքն՝ «ինտերնացիոնալիստ» դարձած թուրք սակյարներին, որոնք գալիս էին իբր «ազատագրելու հայ ժողովրդին իմպերիալիզմի գործակալ դաշնակների լծից»:

Թշնամին ամեն պահ մտածում է հային կոտորելու, ունեցվածքը թալանելու մասին, իսկ հայը մտածում է, թե երևի փոխվել են նրա աշ-

¹⁴⁶ Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Եր., 1982, էջ 148:

խարհայացքը, բարոյական սկզբունքները, հետևաբար ուրիշների հանդեպ վերաբերմունքը, կամ՝ նա «կշտացել» է նախորդ անգամվա ալան-թալանից ու կոտորածներից, ուստի լրջորեն չի մտածում պաշտպանվելու մասին: Այսպես, վերլուծելով XIX դարի 90-ական թվականների (1894-1896թթ.) հայկական կոտորածների «սպասուածեն աւելի ահաւոր ըլլալուն» պատճառները, այդ դեպքերի ժամանակակից ու ականատես Մ. Ս. Գաբրիելյանը (1856-1919) գրում է, որ «հայ ժողովուրդը յանկարծակիի եկավ: Ջարդը վրայ եկաւ այն ատեն երբ մերագնեայք բնաւ չէին սպասեր. ընդհակառակը, ... յուսով և խնդութեամբ գինով՝ կը սպասէին թէ վաղը հայկական ինքնօրինութեան արեւը պիտի ծագէր: Սուլթանը զանոնք իրենց յոյսերուն զգլխիչ գագաթէն յանկարծ գահավիժած էր անդունդը և ապշեցուցած: Այդ պատճառով անոնք չկրցան իրենց բոլոր ուժովը ինքնապաշտպան ըլլալ: Բանէ մը չկասկածելով՝ ոչ գէնք պատրաստած էին և ոչ ինքնապաշտպանութեան միջոցներ կազմակերպած: Եթէ կանուխէն կասկածած ըլլային, կրնային այնպիսի կարգադրութիւններ ընել կեդրոնացումի և միջոցներու որ իրենց քիչ գէնքովն իսկ կարենային փրկել իրենց քաղաքներն»¹⁴⁷:

Հայկական էպոսում զարմացնում է իրենց երկրի պաշտպանութեան նկատմամբ սասունցիների դրսևորած անհոգ վերաբերմունքը: Այսպես, Սասունը շրջապատված է թշնամիներով, սակայն չունի ո՛չ գորք, ո՛չ գորավարներ, ո՛չ էլ պաշտպանական կառույցներ, ո՛չ էլ լրջմիտ մարդիկ, ովքեր դրանց մասին կմտածեն: Հերոսները գալիս գնում են, սակայն չի փոխվում Սասունի կարգավիճակը. Սասունը մնում է որպես հարկատու երկիր, որովհետև չունի ո՛չ անկախ իշխանություն, ո՛չ բանակ, ո՛չ էլ հզորանալու գաղափար:

Ներողամտությունը, հանդուրժողականությունը, թշնամուն չատելու անկարողությունը դժբախտաբար ուղեկցվում է իշխելու, նվաճելու, տիրելու կամքի բացակայությամբ: Այսինքն՝ հայն իր պատմության ընթացքում չի ցուցաբերել, չնչին բացառություններով, ուրիշներ-

¹⁴⁷ Գաբրիելյան Մ. Ս., Հայկական ճգնաժամն եւ Վերածնություն, 2-րդ հրատ., Պոսթոն, 1909, էջ 38:

րին իշխելու, կառավարելու, ուրիշներին ենթարկեցնելու ո՛չ կամք, ո՛չ ջանք, ո՛չ էլ ցանկություն: Դա տեսնում ենք նաև հայկական էպոսի հերոսների կերպարներում: Նրանք փառասնով չեն, բայց նաև իշխանատենչ ու իշխանություն սիրող չեն: Սանասարն ու Բաղդասարը, խալիֆի դատաստանը տեսնելով և նրա գորքը թրի տակով անցկացնելուց հետո, փոխանակ տիրանան այդ ընդարձակ թագավորությանը, թողնում-հեռանում են այդ երկրից: Նրանք մերժում են նաև իրենց պապի՝ Գագիկ թագավորի խնդրանքը, ժառանգելու իր թագավորությունը: Մեծ Մեհերը չի ընդունում այրիացած Իսմիլ խաթունի առաջարկը՝ բազմելու Մըսրի թագավորության գահին: Դավիթը սպանում է Մելիքին և, ըստ կյանքի օրենքի, հաղթողի իրավունքով պետք է տիրանա նրա երկրին, հավաքի տուրքեր, Մըսրը դարձնի հարկատու, ավարով, գանձերով ու ստրուկներով լցնի Սասունը և այլն¹⁴⁸: Մինչդեռ սասունցիները Մըսրից բերում են ընդամենը գույգ եգ և Մելիքի ականջը: Դավիթը մեծահոգաբար պարտված գորքին հրամայում է տուն գնալ և խորհուրդ տալիս էլ երբեք չհարձակվել Սասունի վրա: Գնացեք ձեր տները, ասում է նա, և մեզ հանգիստ թողեք, մեզ ոչինչ պետք չէ ձեզանից: Նույն կերպ է վարվում Փոքր Մեհերը. օտար երկրում հերթական հաղթանակից հետո նրան առաջարկում են լինել տիրակալ, բայց նա համեստաբար մերժում է՝

Ես չեմն բան չեմ ուզի,

Ո՛չ թագավոր կ'ըլնեմ:

Ո՛չ քաղքի տեր կ'ըլնեմ:

Ես Դավթի տղա Մեհրն եմ,

Ես չեմ կարնա էստեղ նստի... (էջ 410):

¹⁴⁸ Ռ-ազմատենչ ու իշխանատենչ ցեղերը վարվում են ճիշտ հակառակ կերպով: Օրինակ, Չինգիզ խանի մահվանից հետո թագավորական իշխանությունն ստանձնած նրա տղան՝ Հոքթա խանը, անմիջապես իր գորքերն ուղարկում է աշխարհի տարբեր ուղղություններով և գորավարներին պատվիրում՝ «ավերել, քանդել բոլոր երկրները, աշխարհի թագավորությունները և չվերադառնալ իր մոտ, մինչև ավարտեն ամբողջ աշխարհի նվաճումը իրենց իշխանության ներքո: ...նրա գորքերը գնացին աշխարհի զանազան կողմեր, ավերեցին երկրներ, գավառներ, վերցրին ազգերի պետություններ, գրավեցին ինչք ու ստացվածքներ, գերեցին նորահասակ կամայք, մանուկներ ստրկական ծառայության համար» (Կիրակոս Գանձակեցի, նշվ. աշխատ., էջ 169):

Իշխանատենչության բացակայությամբ պետք է բացատրել այն, որ էպոսի հերոսներն ամուսնանում են թագուհիների հետ, բայց այդպես էլ ո՛չ իրենք են թագավոր դառնում, ո՛չ էլ թագուհիներն են պահպանում իրենց նախկին կարգավիճակը: Էպոսի հերոսները մի կողմից չեն ուզում տիրանալ ուրիշների թագավորությանը, ուզում են, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ ապրի ինքն իր համար, լինի իր գլխի տերը, մյուս կողմից՝ չեն մտածում Սասունի ինքնիշխանության ամբարանդան, անկախ պետության ստեղծման ու կայացման մասին: Սասունցի Դավիթն իր ցեղակից համակերպված-հարմարվածների¹⁴⁹ երազների հերոսն է, մի դյուցազն, ով կարող է թշնամուն վռնդել երկրից, ապահովել Սասունի անկախությունն ու անվտանգությունը: Բայց նրանք կարծես թե վախենում են իրենց երազից, սարսափում գերբնական ուժով օժտված հերոսի հետ իրական կյանքում հանդիպելուց: Պատահական չէ, որ համակերպվածները ոչ թե հենց սկզբից աջակցում, սնուցում ու փայփայում, հետո մեծարում ու փառաբանում են հերոսին, տվյալ դեպքում Դավիթին, այլ՝ ա) ծննդյան օրվանից գրեթե հրաժարվում են Դավիթից՝ նրան ուղարկելով Մշար, վստահ Իսմիլ խաթունի գթասրտության ու մայրական բնագրի, Սիերից մնացած սիրո վրա. նույնիսկ արարում են նրան ուղեկցել՝ հույսը դնելով Քուռկիկ Ջալալու իմաստնության վրա, բ) չտեսնելու են տալիս Դավթի անսովոր ուժը, ըմբոստ ոգին, թշնամու թրի տակով չանցնելը, գ) փոխանակ փնտրելու նրա ուժը օգտագործելու ուղիներ, փորձում են նրանից ազատվելու հնարներ գտնել, նրան շեղել իր բնական ճանապարհից, դ) Դավթից թաքցնում են հոր գերեզմանի, նրա կառուցած վանքի, հայրական գեներ ու գրահի տեղը, առհասարակ չեն զբաղվում նրա դաստիարակությամբ ու կրթությամբ, չեն ծանոթացնում ազգային ավանդույթներին ու արժեքներին, ե) չեն ուզում, որ Դավիթն իմանա Սասուն ժամանած Մշարա Մելիքի հարկահավաքների, այ-

¹⁴⁹ Դա մարդկանց այն տեսակն է, որոնք «ուրախ են «ծառայել» երկրին, քանի դեռ նրան վտանգ չի սպառնում: Հենց որ մի բան է պատահում, նրանք ետ են քաշվում: Եվ դարձյալ նրանք ջրի երես են ելնում, դառնում են առաջինները, երբ վտանգն անցած է լինում, երբ հերոսներն արդեն պետք չեն» (Մկրտչյան Լ., Հայ ժողովրդի հերոսական էպոսը, Սասունցի Դավիթ, Հայկական ժողովրդական էպոս, էջ 40):

նուհետև՝ նրա ջարդարար գորքի մասին, այսինքն՝ գերադասում են վճարել յոթ տարվա ծանր հարկերը, քան կռվով ձեռք բերել անկախություն: Բարեբախտաբար, ժառանգական հատկությունների և ազգային հիշողությունը կրող-պահպանողների (խորհրդանշանը՝ պառավը, Դավթին ժամանակին ուղղություն տվողը) շնորհիվ Դավիթը կարողանում է տեղ կանգնել հայրական ժառանգությանը և կատարել թշնամուց երկիրն ազատելու իր առաքելությունը: Նկատենք, որ Էպոսի հերոսները հիմնականում միայնակ են կռվում թշնամու դեմ, ընդ որում, առանց խորհրդակցելու երկրի տերերի հետ, առանց ներգրավելու ժողովրդին, առանց գորք կազմելու: Այս խզվածության, ինչպես նաև հայրենական իշխանության ու երկրի հանդեպ սասուն-ցիների անտարբերության ու անհոգության արդյունքն այն է լինում, որ կարևոր հաղթանակներից հետո հերոսները կարծես թե ավելորդ են դառնում երկրի ու ժողովրդի համար: Էպոսի հերոսները փոխանակ ներգրավվելու երկրի շենացման, բարեկարգման ու սոցիալական կյանքի բարեփոխման, ուժեղ պետության կառուցման գործում, անհիմաստ պատրվակներով երկար ժամանակով հեռանում են երկրից՝ անտեր ու անպաշտպան թողնելով Սասնա բնակիչներին: Այսպես, Մեծ Միերը յոթ տարի մնում է Մշարում՝ ջրելով «խալխի արտը», Դավիթը յոթ տարի շրջագայում է Գյուրջիստանում՝ քառասուն փահլևանների համար հարսնացու փնտրելու նպատակով, Փոքր Միերը, տուն ու կնիկ թողած, տարիներով թափառում է երկրից երկիր, կռվում ուրիշների համար, մինչև որ հողն էլ է հոգնում նրան պահելուց: Այս «փախուստ-թափառումների», աստանդական կենսակերպի տրամաբանական փախճանակետն է դառնում իբր աշխարհում տիրող անարդարությունից հուսահատված¹⁵⁰, իրականում իր

¹⁵⁰ Ս. Ոսկանյանը հետևյալ կերպ է մեկնաբանում Միերի հուսահատվածության և փախուստի դեպքը. «Միերի հուսահատության իրական ազդակն այն աղետալի խճողումն է, որն անմիջականորեն աղերսվում է սեփական տոհմում առկա հարաբերություններին, կամ առավել ճշգրիտ, *գոհմանկան այդ հարաբերությունների այլասերմանը և ընդհարմանը*: Այդ քայքայումը գնալով անագնացող չափսեր է ընդունում ոչ միայն դրսի ճյուղերում, Մարում և Խլաթում, այլև ներսում, բուն Սասնա տանը: Հայրական կարգը վերահաստատել չկարողացած և նոր կարգ չստեղծած Միերի հեռանալու պատճառը ոչ թե աշխարհում գործող օրենքի անկատարությունն

ապրելակերպից ճանճրացած ու հասարակության, հարազատների համար ավելորդ դարձած Փոքր Սիերի փակվելը Ազնավաքարում՝ որպես երկիրը քելու և համարյա այլևս չվերադառնալու (վերադառնալու պայմանները գրեթե անիրականանելի են), որպես պատասխանատվությունից խուսափողի խորհրդանշան, որպես գաղթականի ու հայրենալքողի նախատիպ (ո՞վ պիտի երկիրը վերափոխի, ո՞վ պիտի կռվի չարիքի դեմ, եթե Քարանձավը դառնում է Սպասավայր)¹⁵¹:

Անշուշտ, էպոսի հերոսների վարքը հումանիզմի ու հանդուրժողականության բարձրագույն դրսևորում է: Էպոսում, առասպելներում և հեքիաթներում նրանք ուժեղ են, որովհետև բարոյական են և բարոյական են, որովհետև ուժեղ են: Բայց երբ իրականում շրջապատված են ռազմատենչ ու իշխանատենչ ցեղերով կամ պետություններով, ուրոնք առաջնորդվում են բարոյականության ու խաղի բոլորովին ուրիշ կանոններով, որոնք պատրաստ են ցանկացած պահի հռչոտելու, բնաջնջելու իրենց անպաշտպան դրկիցներին, ապա այս հումանիզմը, ուժեղության ու բարոյականության «դիալեկտիկան» վերածվում է անհեթեթ ու անհասկանալի դիրքորոշման, դառնում սպառնալիք ազգի ոչ թե արժանապատիվ, այլ ֆիզիկական գոյության համար: Պատմությունը ցույց տվեց, որ նման բարոյական սկզբունքներով ու բարոյական արժեքներով, վարքագծով ու վերաբերմունքով առաջ-

է, նրա չարությունն ու անարդարությունը, այլ սեփական սցիլումֆի կենսագործունեությունը կարգավորող և աշխարհի հետ նրա հարաբերություններն ապահովող **ոքիէ օքիէքի** իսպառ բացակայությունը» (**Ոսկանյան Ա. Վ.**, HOMO TRICKSTER, կամ էստետիզմի ծուղակները, «Ռուբիկոն» գեղարվեստական-մշակութաբանական հանդես, թիվ 2 /7/, Եր., 2004, էջ 85):

¹⁵¹ Սիերի փախուստի և Ազնավաքարում փակվել-մեկուսանալուն սկզբունքորեն այլ մեկնաբանություն է տալիս արձակագիր Լ. Խեչումյանը. «Գուցե Սիերն էլ զգացել էր կործանարար, իրար հաջորդող չարագույժ աղետների, խոշոր խառնակությունների, տեսակը բնաջնջող սև պատերազմների, որդեսերման սերմը փչացնող պողպատի մոտենալու ժամանակը: Գուցե հենց այդ պատճառով էր հրաժարվել իշխանական Մեծ տան գահից, երկրի առաջնորդը լինելու բոլոր իրավունքներից, անսպառ հարստությունից: Ժողովրդի դարերով կերտած մշակույթը իր մեջ ներառած՝ գնացել, հազար ինը հարյուր տարի. երկու հազար տարի փակվել էր Ազնավաքարի նախամայր արգանդում, նյութական աշխարհից ամենայն ազգային վատակած ունեցվածքը տեղափոխել էր հոգևոր ոլորտ՝ փորձելով իր հետ պահպանության տարած ժառանգությունը քսան դար հետո ապագա սերունդներին վերադարձնելով՝ փրկել մեր ինքնությունը» (**Խեչումյան Լ.**, Սիերի դրան գիրքը, Եր., 2013, էջք 16-17):

նորովելիս ի վերջո չես կարող խուսափել կոտորածներից, ցեղասպանությունից և հայրենագրկությունից: Այսքանից հետո ինչո՞ւ զարմանալ ցեղասպանությունը վերապրած հայ մտածողի, քաղաքական գործչի պոռթկումի, Նիցշեի բառերով ասած՝ «բարոյականության վրա կրակելու» ցանկության վրա. «Թո՛ղ անգամ մըն հայն ըլլար ոճրագործ, թո՛ղ անգամ մըն ալ հայն ըլլար բարբարոս ու գազան: Ինչո՞ւ դեռ չկրցանք հասկնալ, որ ոճրագործն ու գազանը բոշայէն աւելի կ'արժեն: Անոնց արիւնը ո՛չ միայն ծախու չի հանուիր, այլ անոնց հետ յարգանքով կը վարուին: ...Եթէ հրաժարէինք առաւելապէս անհիմն եւ մեր ունեցած իսկապէս շատ քիչ առաւելութիւններէն եւ հաստայինք կարելիութեան,... եւ մարգէինք յաւակնութիւն մը անմարդկայնութեան մարզին մէջ, այդ ըլլալով արդարագոյն իրաւունքը, միմակը պիտի ըլլար նաեւ մեզ ՍԱՐԴ, ԱԶԳ ՈՒ ՊԵՏՈՒԹԻՒՆ դարձնելու: Մեր ուժը միայն անմարդկայնութեան մէջ կրնայ գերակշռել թշնամիին ուժերը»¹⁵²: Դժբախտաբար (մի այլ դեպքում՝ գուցէ բարեբախտաբար), էթնիկական հաստատունները, դրանց վրա խարսխված ազգային արժեհամակարգը, վարքի կարգավորման արքետիպային կաղապարներն ու հոգեկերտվածքի կարծրատիպերը, ամենաուժեղ ցանկության դեպքում իսկ, հնարավոր չէ մեկ օրում ձևափոխել-վերափոխել, սակայն կարելի է սխալների հետևողական սրբագրմամբ, խելամիտ մարտավարական քայլերով դրանք շտկել ու բարեփոխել՝ համահունչ դարձնելով «կյանքի դաժան օրենքներին» և արդիականության պահանջներին:

¹⁵² **Նարայի Շ.**, Հուշեր, Թուրքերը եւ մենք, Եր., 1992, էջք 236, 240-241:

2.2 «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի կերպարները հայկական էպոսում

**«Ի՞նչ թշնամու երկիր, ինչ լրտես...
Կարելի է, որ դու չես իմանում, պարոն կոմիսար,
բայց արար աշխարհն իմանում է,
որ Օրուջն իմ քիրվան է, նրա տունն իմ տունն է...»:**
Ակսել Բակունց

«Մենք»-ի՝ Յուրայինի, Հարազատի և «Նրանք»-ի՝ Ուրիշի, Օտարի, Թշնամու կերպարների ստեղծումը ազգային ինքնության հարացույցների կառուցարկման պարտադիր ու անհրաժեշտ պայմանն է, քանզի ինքնությունը որպես հայելի արտացոլում է ոչ միայն «Մենք»-ի ինքնապատկերացումներն ու ինքնագնահատականները (ի՞նչ է «Մենք»-ը մտածում ինքն իր մասին, ինչպիսի՞ կերպար-հարացույցի հետ է ինքն իրեն նույնականացնում, ինչպե՞ս է ինքն իրեն գնահատում), այլև «Նրանք»-ի՝ Ուրիշի, Օտարի (որը հանգամանքների բերումով կարող է վերածվել Թշնամու), Ուրիշի մասին իր պատկերացումները և Ուրիշի կողմից արված բնորոշումների նկատմամբ իր վերաբերմունքի ձևերը: Ինքնությունը երկու փոխալայնանավորող շերտերի՝ նույնականության և այլության (ուրիշության, տարբերության) միասնական մի մտակառույց է, որում նույնականությունը ցուցանում է «Մենք»-ի և կառուցարկված ինքնության պատկերի համապատասխանությունը, իսկ տարբերությունը սահմանագծում և որոշակիացնում է ինքնության նույնականությունը, համեմատության ճանապարհով ուրվագծում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի (Ուրիշի, Օտարի, Թշնամու) պատկերագաղափարային ու խորհրդանշանային, վարքագծային ու արժեքային սահմանները: Այս իմաստով եթե «Մենք»-ը բնութագրում է Ուրիշին, Օտարին, Թշնամուն, ապա միաժամանակ ներկայացնում է կյանքի, մարդու և միջանձնային (ազգամիջյան) փոխհարաբերությունների վերաբերյալ իր մարդաբանական ու հոգեբանական, բարոյագիտական ու գեղագիտական պատկերացումները: «Մենք»-ը ճանաչում է ինքն իրեն, որպեսզի կարողանա ճանաչել ուրիշներին:

Ազգային ինքնության կառուցվածքում Ուրիշը, Օտարը, Թշնամին կատարում են կարևոր ինքնութենակերտ գործառույթներ. անմիջականորեն կամ միջնորդավորված մասնակցում են «Մենք»-ի ինքնության ստեղծմանը, նպաստում ինքնանույնականացման գործընթացին, համախմբում էթնոկիրներին, կարգավորում նրանց վարքը, որոշ դեպքերում, հատկապես ազգամիջյան հարաբերությունների սրման պայմաններում, «ստիպում» վերադառնալ ազգային ակունքներին ու արժեքներին, «հարկադրում» առաջնորդվել ազգային սովորույթներով ու ավանդույթներով: Այս ամենը նկատի ունենալով՝ իրավացիորեն նշվում է, որ եթե էթնոսը անգամ չունի իրական Թշնամի, ապա պարտադրաբար պետք է հորինվի նման կերպար¹⁵³: Օրինակ, բռնապետները հորինում են «ժողովրդի թշնամիներին», որպեսզի վախի մթնոլորտ ստեղծելով՝ հաշվեհարդար տեսնեն անցանկալի մարդկանց հետ, իսկ ծայրահեղ ազգայնականները հասարակության մեջ իրենց ազդեցությունը պահպանելու նպատակով ստեղծում են ազդեցիվ Թշնամու կերպար, որից պետք է ամեն գնով պաշտպանվել կամ որի դեմ պետք է համախմբվել ու պայքարել:

Սովորաբար առանձնացվում է «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի հարաբերության զարգացման երկու տարբերակ: Դրանցից մեկը ենթադրում է Ուրիշի հանդուրժողական ընկալում, Ուրիշի նկատմամբ բարյացակամ վերաբերմունքի դրսևորում, ի վերջո «Մենք»-ի և Ուրիշի միջև բարեկամական հարաբերությունների հաստատում, իսկ մյուս դեպքում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի միջև տարբերությունները վերածվում են հակասությունների, և հարաբերակիցների միջև ձևավորվում են միմյանց հանդեպ անհանդուրժողական ու թշնամական դիրքորոշում ու վերաբերմունք: Այս դեպքում Ուրիշը ներկայացվում է որպես տվյալ էթնոսի արժեքների ու սրբությունների Թշնամի, որպես սպառնալիք, որպես բարբարոսության, դաժանության, չարի, հակամարդկայինի, հրեշավորի, անբարոյի, այլանդակի և առհասարակ ամենայն բացասականի մարմնացում: Ըստ այդմ՝ Թշնամուն ներկայացնող կերպարները գուրկ են լինում դրական գծերից, հարուցում են

¹⁵³ Стен Гаджиев К. С., Национальная идентичность: концептуальный аспект // “Вопросы философии”, 2011, №10, с.3-17:

զգվանք ու խորշանք, արթնացնում վտանգի, անորոշության, տագնապի զգացողություն¹⁵⁴: Հետագոտողները «Թշնամու» կերպարի հիման վրա ձևավորվող ինքնությանը բնորոշ են համարում՝ ա) բացասական սպասումները, բ) բոլոր ոչ բարենպաստ իրավիճակներում թշնամական ուժերի փնտրումը, գ) թշնամուն չարի հետ նույնացնելը,

¹⁵⁴ Նման դեպքերում միմյանց տրվող գնահատականները հաճախ լինում են միակողմանի, վերացական, սուբյեկտիվ ու կարծրատիպային: Օրինակ, հայերն ու թուրքերը, ելնելով իրենց համատեղ կյանքի պատմական փորձից, ստեղծել են միմյանց կերպարները, որոնք աչքի են ընկնում խիստ բացասական, միայն սև գծերով: Ընդամենի՝ թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը միմյանց վերագրող բացասական հատկությունները համարում են դիմացինի ինքնության անփոփոխ որակներ: Այդ երևակայական կերպարները այնքան միակողմանի ու վերացական են, որ գերծ չեն միջական երանգավորումներից: Հայի համար թուրքը բարբարոս է, այլատյաց ու մոլեռանդ, մարդասպան ու ցեղասպան, իսկ թուրքի համար հայը դավաճան է, անհավատարիմ, ուխտադրուժ ու անշնորհակալ: Հայի համար թուրքն է թշնամու, չարի, վատի, անմարդկայինի մարմնացում, իսկ թուրքի համար՝ հայը: Մինչև հիմա հայերի մեջ տարածված է «թուրքը մնում է թուրք» մոտեցումը, այսինքն՝ որ թուրքը չի փոխում իր էությունը, մասնավորապես հայի նկատմամբ իր վերաբերմունքը: Համանման կարծիք ունեն հայերի մասին թուրքերը. մինչև հիմա ապատամբող քրդերին նրանք անվանում են «դավաճան հայեր»: Եթե հայը ուզում է դիմացինին վիրավորել, նրան անվանում են թուրք («դու ին թուրք չե՞ս»), նմանապես է վարվում թուրքը: Հիշենք Թուրքիայի վարչապետ Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանի 2014 թ. օգոստոսի 5-ին թուրքական Star TV եւ NTV հեռուստաընկերությունների համատեղ եթերում ասվածը. «Իմ արմատները Ռիզեից են: Ինձ ասում էին, թե վրացի եմ, ավելին, մեկը կանգնեց ավելի կեղտոտ բան ասաց՝ պնդելով, թե ես հայ եմ»: Դրան ի պատասխան՝ ՀՀ նախագահ Սերժ Սարգսյանը «Արմնյուզ» հեռուստաընկերությանը տված հարցազրույցում (11.08.2014 թ.) հակադարձեց, թե «հայերի համար էլ վիրավորական կլիներ, եթե հանկարծ պարզվեր, որ Էրդողանը հայ է»: «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի այսպիսի վերագրումները, որքան էլ հիմքեր ունենան, ազգայնական մտածողների ու քաղաքական գործիչների կողմից խիստ ծայրահեղացվել և վերածվել են քաղաքական ու գաղափարական գործիքների, կարծրատիպերի, որոնք հայերի և թուրքերի փոխշփման բացակայության և Արցախի հարցի շուրջ հայ-աղբյուրեզանական հակամարտության բողբոջման պայմաններում տակավին պահպանում են իրենց կենսունակությունը: Ավելին, աղբյուրեզանցի լուսանցքային պատմագիրները ու ազգային ինքնություն «կերտողները» պատմական փաստերի և օղորակյան էպոսի մտացածին, աներևակայելի կեղծ մեկնություններով փորձում են իրենց իսկ, մասնավորապես դարբասականներին համոզել, որ քրիստոնյաները, հատկապես հայերը եղել են իրենց ազգի պատմական թշնամիները և միշտ ցանկացել են իրենց չչնչացնել կամ երկպառակություն մտցնել թուրքական ժողովուրդների մեջ (տե՛ս **Румянцев С.**, Героический эпос и конструирование образа исторического врага, В кн., “Империя и нация в зеркале исторической памяти”, М., 2011, էջ 328-356):

դ) «գրոյական» արժեքով խաղի մտածողությունը, ե) կարծրատիպավորումը և սպասանձնավորումը, գ) հակակրանքը¹⁵⁵:

«Մենք»-ի և «Նրանք»-ի հարաբերության այս երկու դեպքերը հատկապես ցայտուն են դրսևորվում էթնիկական ինքնությունը բացահայտող դիցաբանական-առասպելական, պատմական ու գեղարվեստական ստեղծագործություններում, տվյալ դեպքում հայկական «Սասունցի Դավիթ» էպոսում, որում ոչ թե մտակառուցվում, այլ սոցիոմշակութային տարածաժամանակային ընդգրկում համատեքստում անբռնագրասիկ ձևով «ուրվագծվում ու կերտվում» են «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի կերպարները: Ընդամիս՝ տվյալ դեպքում վերանում ենք էպոսի դիցաբանական, կրոնական ու պատմական մեկնաբանությանն առնչվող հարցերից՝ այն դիտարկելով ազգային ինքնության համատեքստում՝ որպես որոշակի դիրքորոշումների ու մտակեցվածքների, վերաբերմունքի ու վարքաձևերի ամբողջություն, որը, էպիկականից գատ, իրական կյանքում ունեցել է և ունի իր բազմատեսակ դրսևորումները: Ստորև կփորձենք ներկայացնել հետևյալ հարցերի պատասխանները՝ ի՞նչ է էպոսում հայի համար Ուրիշը, Օտարը, Թշնամին, ինչպե՞ս են հայկական էպոսում պատկերվում ներկայացվում և ընկալվում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի նկարագրերը, ի՞նչ հատկություններ ու դիրքորոշումներ են վերագրվում նրանց, ինչո՞վ է Թշնամին տարբերվում «Մենք»-ից, որո՞նք են նրանց արժեհամակարգի և կենսափիլիսոփայության տարբերությունները:

Հայկական էպոսում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի ինքնութեանական կերպարների ստեղծման հիմքում ընկած են հայի բարոյական, մարդաբանական, քաղաքական-իրավական պատկերացումները մարդկայինի, բարու և չարի, յուրայինի ու օտարի, պարտքի ու պատասխանատվության, պետության, իշխանության, ազգի ու հայրենիքի մասին: Հայը, ինչպես վերը նշվեց, իրականությունը դիտում է գերազանցապես ազգային/համամարդկային բարոյականության դիրքերից, բարոյական հասկացություններով (պարտք, պատասխանատ-

¹⁵⁵ Այդ մասին տես **Հակոբյան Լ.**, Հայի՝ որպես թշնամու կերպարի ձևավորման առանձնահատկությունները, «Գլորուս», 2015, թիվ 7/64/, էջ 41:

վություն, ազնվություն, արդարություն, մաքրություն, խիղճ, ամոթ և այլն) և բարոյական չափանիշներով իմաստավորում ու գնահատում մարդկանց վարքը: Իսկ բարոյական մոտեցման գերակայությունը իրավականի ու քաղաքականի, էթնիկականի ու կրոնականի նկատմամբ ենթադրում է ինքնուրունական կերպարների ստեղծման յուրահատուկ տրամաբանություն:

Հայկական էպոսում Թշնամու կերպարը ընդհանուր առմամբ ներկայացվում է «դասական կանոններին» համապատասխան. նրան վերագրվում են բացասական հատկություններ՝ նենգություն, խորամանկություն, վախկոտություն, ազահություն, մեծամտություն, թուլականություն, տհասություն, կեղծավորություն և այլն¹⁵⁶: Սակայն հայկական էպոսում կա բացառություն. Թշնամուն վերագրվող բացասական գծերը պայմանավորված են ոչ թե նրանց ռասայական, ցեղային, կրոնական, մշակութային, այլ ավելի շուտ սոցիալական ու բարոյական-մարդաբանական առանձնահատկություններով: Օրինակ, Թշնամու ներկայացուցիչներին վերագրվում են ազահության, մեծամտության, սնապարծության, վավաշտության, խորամանկության, նենգության և նմանատիպ այլ հատկություններ, որոնք առհասարակ բնորոշ են մարդուն (նկատենք, որ այդպիսի հատկություններ որոշ դեպքերում վերագրվում են նաև «Մենք»-ի ներկայացուցիչներին): Այլ խոսքով, Թշնամին ներկայացվում է ոչ թե իբրև հիմնագոյացային (ռասայական, էթնիկական, կրոնական), այլ հարաբերական (սոցիալական ու բարոյական) բացասական հատկությունների

¹⁵⁶ Մ. Մանուկյանը, հետևելով թշնամուն ներկայացնելու դասական, բայց ծայրահեղացված մտակաղապարին, կարծում է, որ հայկական էպոսում թշնամին պատկերվում է հայ հերոսներին հակադիր հետևյալ գծերով՝ «չնայած անուշի ուժին», «վահլան» ու «գորբնդեղ լինելուն», Սասնա տան հերոսներից վախենալը. «բոգ»ությանը, «լրք»ությանը (արտահայտությունները էպոսային են) իրենց տեսակը «բուծելը». գողությանը ու ավազակությանը ապրելը. ուրիշի ինչքին, սուրմուտեղին աչք դնելը. սուտ խոսելը, սուտ երթում տալը, կեղծ ուխտ կապելը. նեղև ընկած պահին՝ նենգության դիմելը, գողությունը, նախանձը, խորամանկ-խաբեբա, կեղծավոր լինելը, նյութապաշտությունը, չկամեցողությունը, գծածությունը, ծուլությունը՝ «յոթըն օր» քնել-հանգստանալը. ուրիշներին՝ իրենցից թույլերի համոզեալ «բեբախտություն» անելը, մարդատյացությունը, գողբայությունը, անարդարամիտ լինելը... **(Մանուկյան Ս. Լ., Թշնամին ու թշնամու կերպարը «Սասունցի Դավիթ» էպոսում, «Հայոց ինքնուրույն հարցեր», Գլխական հոդվածների ժողովածու, Եր., 2015, էջ 97):**

մարմնացում, այսինքն՝ նա «թշնամի» է դառնում միայն այն դեպքում, երբ «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի միջև հակամարտությունը սրվում է և վերածվում պատերազմի: Օրինակ, Բաղդադի խալիֆան ցանկանում է կնոթյան առնել հայոց Գագիկ թագավորի դուստր գեղեցկուհի Ծովինարին, սակայն հայոց թագավորը ընդդիմանում է՝ շեշտելով նրանց միջև գոյություն ունեցող ցեղային ու կրոնական տարբերությունները (**«Ես հայ եմ, դու՝ արաբ, // Ես խաչապաշտ, դու՝ կռապաշտ»**): Խալիֆային դա բնավ չի հետաքրքրում, և նա սպառնում է աղջիկը չտալու դեպքում բոլորին մորթել, ազգին կոտորել, քաղաքներն ավերել ու հայոց թագավորությունը կործանել: Երբ նա հասնում է իր ուզածին (Ծովինարը գերադասում է իր, քան թե ազգի ու հայոց թագավորության կորուստը), ընդունում է հայոց կողմի պայմանները, հրաժարվում հարկապահանջությունից և համաձայնում իրեն կոչել **«Հայոց թագավորի փեսա»**, այսինքն՝ փոխհամաձայնությունից հետո երկու կողմերը «պաշտոնապես» դադարում են թշնամի լինելուց:

Էպոսում խաղաղ ժամանակներում Թշնամին հայտարարվում է որպես թշնամի, «դուշման», սակայն դա չի խանգարում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի միջև գործնական, դրացիական, անգամ բարեկամական փոխհարաբերությունների կայացմանը: Այսինքն՝ դա այսպես կոչված «բարեկամական թշնամի» է: Օրինակ, երբ Մըսրա Մելիքի և Մեծ Սիերի մենամարտում հաղթողը չի պարզվում, Մըսրա Մելիքը, առաջնորդվելով «Եթե չես կարող թշնամուդ ձեռքը կտրել, համբուրիք այն ու դիր գլխիդ» արևելյան ասույթով, հրաժարվում է Սասունի հարկերից և առաջարկում ուխտ կապել: Մեծ Սիերը ընդունում է իր հակառակորդի առաջարկը: Վերադառնալով Սասուն՝ նա Ձենով Հովանին հետևյալ կերպ է ներկայացնում և գնահատում տեղի ունեցածը.

«Հովան, դու ի՞նչ կասես, - ասաց,-

Աղեկ մարդ է Մըսրա Մելիք.

Մեր հարկ բաշխեց ինձի.

Ասաց. «Սասնա հողեր թող ձեզ ըլնի»: -

Էդտեղ Միեր ասաց. - Հովան, հապա գինա՞ս,

Մենք Մելիքի հետ աղբեր էդանք» (էջ 168):

Այսպիսով, թշնամին դառնում է «աղեկ մարդ», «աղբեր», թշնամությունից ոչինչ չի մնում, ընդհակառակը, երբեմնի թշնամիները դառնում են եղբայրներ մատները կտրելով՝ խառնում են իրենց արյունները և պայմանավորվում պատերազմի դեպքում իրար օգնել, իսկ մեկի մահվանից հետո մյուսը պիտի մեռնողի երկրին, կնոջը ու երեխաներին տիրություն անի: Նախկին թշնամիները այնքան են հարազատանում, որ իրար են վստահում սրբություն սրբոցների՝ ընտանիքի, կնոջ և երկրի պահպանությունը: Մի այլ խոսույն օրինակ: Սասունցիները, երբ նորածին Դավիթը հրաժարվում է սասունցի ծծմերներից, առանց երկար-բարակ մտածելու, նրան Քուռկիկ Չալալու թամբին դնելով՝ ուղարկում են Մըսրա երկիր՝ Իսմիլ խաթունի մոտ: Չենով Հովանը բարուրի մեջ դնում է մի թուղթ՝ հետևյալ բովանդակությամբ. «**Աղբո՛ր կընիկ, հարսե, // Միերն էկավ էստեղ, էնոր տղա՛մ էլավ. // Միեր ու իր կնիկ մեռան, տղան մնաց որբ: // Ա՛ռ, Միերի խաթե՛ր համար տղան շահե՛**» (էջ 209): Իսմիլ խաթունը թեև «դուշմանի կնիկ» է, իսկ ըստ Միերի կին Արմաղանի՝ «անառակ», այդուհանդերձ Չենով Հովանը նրան համարում է «աղբոր կնիկ, հարս» ու նրան լիովին վստահում մանուկ Դավթի դաստիարակությունը: Սա նշանակում է, որ սասունցիների (հայերի) համար Իսմիլ խաթունը թեև հայտարարվում, սակայն ըստ էության «դուշմանի կնիկ» չէ, այլ վստահելի, հարազատ մարդ, որի խնամքին կարելի է հանձնել հայի համար ամենաթանկը՝ երեխային: Պատահական չէ, որ էպոսի «Սասունցի Դավիթ» ճյուղի սկզբում Իսմիլ խաթունի անունը թվարկվում է «ողորմիների» մեջ: Վերջապես սասունցիների թշնամին կրտսեր Մըսրա Մելիքը, թեև էպոսում ներկայացվում է որպես արաբ, այնուհանդերձ Մեծ Միերի որդին է, Դավթի կեսեղբայրը:

Այս օրինակները ցուցանում են, որ էպոսում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի հարաբերություններում թշնամությունն ունի իրադրային, կարճատև բնույթ, որ հայը թշնամու մեջ ավելի շատ տեսնում է ոչ թե սարսափելի հրեշի, այլ մարդուն, որի հետ կարելի է համատեղ ապրել, որին կարելի է վստահել: Հայը ձգտում է Թշնամու մեջ բացահայտել ու շեշտել մարդկայինը և դրա հիման վրա կառուցել իր հարաբերությունները: Էպոսում բազմաթիվ են այն դեպքերը, երբ Թշնամուն

վերագրվում են մարդասիրական արարքներ, բարոյական առաքինություններ, հիացմունքի արժանի ասպետական գծեր: Հայկական էպոսում, ըստ էության, չկա ոչ միայն թշնամիատյացություն, այլև այլամերժություն ու այլատյացություն: Այս փաստը արդեն շատ բան է ասում էպոսի գաղափարական ուղղվածության և հերոսների էության մասին: Ատելությունը ներքին ապրումների, տազնապների ու ցավերի, հոգեկան շեղումների դրսևորում է և կապված է ագրեսիվության, վախի, ռազմատենչության, ուրիշին ենթարկեցնելու մղումի հետ, ինչը բնորոշ չէ հայկական էպոսի հերոսներին: Նրանց ինքնության միջուկը չի ձևավորվում Թշնամու կերպարի հիման վրա. Թշնամին պայմանավորում է նրանց վարքագծի որոշ կողմեր, հիմնականում իրադրային հակադարձումներ, բայց չի որոշում ինքնության բնույթը:

Բացի դրանից՝ հայկական էպոսում Թշնամու ներկայացուցիչներին վերագրվում են իբր բացասական գծեր, որոնք սակայն «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի հարաբերության ընդհանուր համատեքստում նրանց կերպարները դարձնում են ոչ թե ստելի ու արհամարհելի, այլ, ընդհակառակը, որոշ իմաստով հարգանք հարուցող, մեծարելի ու գովելի: Այսպես, երբ մահանում է Սըսրա Մելիքը, նրա կին Իսմիլ խաթունը առանց ժամանակ կորցնելու Թողք (Նամակ) և իր «լաչակ-գոտիկն» է ուղարկում Մհերին՝ հրավիրելով կառավարելու իր երկիրը, ինչպես նաև՝ իրեն տիրություն անելու: Առաջին հայացքից այս քայլը կարող է գնահատվել որպես վավաշոտ, հաճույքների մասին մտածող կնոջ անբարոյական քայլ: Իսկապես, Իսմիլ խաթունը կրքահարույց, «ջահել ու խորոտիկ» կին էր, սակայն տվյալ դեպքում ոչ թե կանացի բնագղական կիրքն էր նրան առաջ մղում, այլ՝ ա) երկիրը տեր ունենալու, բ) պետության հզորությունը, կայունությունն ու միասնությունը ապահովելու, գ) նախնիների փառքին արժանի ժառանգ ունենալու, դ) երկրի ճակատագրով մտահոգ լինելու անանձնական գաղափարները: Ահա այսպես է նա ձևակերպում իր սպասելիքները. «Ջանքն, ինձի մարդ մի հարկավոր է՝ // Որ երկրին տիրություն անի, // Մեր իշխաններ խաղաղեցու ...// Մհեր թող գա, ինձ հյուր ըլնի. // Թող իմ սենեկ պառկի, // Էնոր ցեղէն ինձ կտրի՞ն տղղա մի ըլնի» » (էջ 191):

Բնականաբար դա չի նշանակում, թե «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի միջև չկան տարբերություններ և դրանք չեն գիտակցվում: Կան ցեղային, կրոնական, բարոյական, վարքագծային տարբերություններ, որոնք երբեմն հայտարարվում են, սակայն հստակ չեն դրսևորվում գործողությունների մեջ կամ չեն արժանանում հատուկ ուշադրության: Այդուհանդերձ, «Մենք»-ը և «Նրանք»-ը տարբեր աշխարհներ են, սոցիալական տիեզերքի առանձին ուրույն հատվածներ՝ իրենց մարդաբանական ըմբռնումներով, բարոյական համոզմունքներով ու վարքագծով:

Էպոսում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի զանազանությունը երևում է նախ և առաջ այն բանից, որ տարբեր են նրանց տարածքային ու սոցիալ-քաղաքական գոյակերպի կարգավիճակները: Ի՞նչ է Սասունը, Սասնա Տունը, և ի՞նչ է Թշնամու երկիրը: Էպոսում Թշնամին ներկայանում է որպես մշտապես պետականություն ունեցող երկրի տեր, որի կառավարողները՝ թագավորները, միապետներն ու զինվորականները, անդադար մտածում են այդ պետականության ամրապնդման, հզորացման ու բարգավաճման մասին, ընդ որում՝ նաև հարևան երկրներին նվաճելու և հարկատու դարձնելու ճանապարհով: Այդ երկրի համար կան պատասխանատուներ, ովքեր իրենց ուժով, հնարամտությամբ, խելքով, քաղաքական տարբեր հնարքներով՝ խորամանկությամբ, խաբեությամբ, դավեր նյութելով, փոխզիջումներով, հաշվեհարկությամբ ծառայում են իրենց երկրին և լուծում նրա առջև ծառայած խնդիրները: Կարգավիճակների տարբերությունից բխում են միմյանց ներկայացվող պահանջները: «Նրանք» ուրիշների, այդ թվում սասունցիների հանդեպ առաջնորդվում են «**Հնազանդվի՛ր և ապրի՛ր**», իսկ «Մենք»՝ «**Չեմ հնազանդվում, ուզում եմ ազատ ապրել**» սկզբունքներով:

Ի՞նչ է Սասունը. իշխանություն՞, թագավորություն՞, թե՞ պարզապես տարածք (հայրենիք), որտեղ ապրում են սասունցիները: Եթե դա պետություն (քաղաք) է, ապա պարզ չէ, թե ովքեր են դրա կառավարիչները՝ սասունցի մեծահարուստները, թե՞ Սանասարի տոհմի ներկայացուցիչները: Ովքե՞ր են երկրի պատասխանատուները՝ իշխանները, դյուցազուն հերոսները, թե՞ ժողովուրդը: Եթե Սասունը

պետություն է, ապա **ի՞նչ նպատակ է հետապնդում, ի՞նչ տեսլական ունի**. ուզում է անկախ պետություն լինել, թե՞ պարզապես քիչ հարկեր վճարել ուրիշներին կամ բնավ չվճարել: Սասունցիները կարծես թե այդ մասին ոչ միայն չգիտեն, այլև չեն էլ մտածում այդ մասին: Իբրև բնակավայր՝ Սասունը գրեթե փակ տարածք է՝ արտաքին աշխարհից կտրված, խորհրդանշանական հսկա քարե պարիսպներով: Սասունցիները, գուցե դժգոհ աշխարհում տիրող կարգերից, քաղաքական առումով իրենք իրենց «մեկուսացրել» են արտաքին աշխարհից և շփվում են խիստ անհրաժեշտության դեպքերում (դա չի վերաբերում Թշնամու երկրում աշխատող սասունցիներին): Ինքնամեկուսացումը նշանակում է, որ նրանք պետք է ինքնամփոփ լինեն և ուրիշներից տարբերվելու համար ստեղծեն իրենց «քաղաքակրթությունը», իրենց ապրելու կարգը՝ արժեհամակարգը: Մովորաբար փակ տարածքի մարդիկ մտածում են միայն պաշտպանվելու մասին և գործածում են պաշտպանական ռազմավարական մեխանիզմներ, որոնցից մեկը ազգի նշխարներն ու սրբությունները ապահով տեղերում թաքցնելն է (Ձենով Հովանը Մեծ Սիերի գեներն ու գրահը, Քուռկիկ Ջալալին պահում է փակի տակ), ինչը կարող է նաև մոռացության պատճառ դառնալ (հատկապես եթե չեն գործում հիշողության պահպանման ինստիտուտներն ու մեխանիզմները): Ընդ որում՝ նրանք գործում պաշտպանվում են միայն այն դեպքում, երբ Թշնամին սպառնում կամ արդեն քանդում է իր տարածքի պաշտպանական ամրությունները: Ինքնաշրջափակումը և ինքնամեկուսացումը թուլության նշան չեն, այլ որոշակի ապրելակերպի ընտրություն, որը, ի դեպ, բնավ էլ մրցունակ տարբերակ չէ:

Սասունցիներն իրենց վարք ու բարքով թշնամիներին ասում են՝ մեզ հանգիստ թողեք, մենք ձեզ հետ չենք ցանկանում գործ ունենալ, դուք էլ մեզ հետ գործ մի ունեցեք (այսինքն՝ մի փորձե՛ք մեզ իշխել, մեզմից հարկեր պահանջել): Մենք ուզում ենք ազատ ու անկախ ապրել¹⁵⁷: Բայց սասունցիները կարծես չեն ուզում հասկանալ, որ ազա-

¹⁵⁷ Հայի այս մտակեցվածքի և բնավորության գծի մասին դիպուկ է արտահայտվել Դ. Դեմիրճյանը. «Չի՛ ուզում, որ իրան դիպչեն, մոտենան, սիրեն թեկուզ: Նա մեկուսի է, խստակյաց, բարի և ազատասեր: Երբ մայում են Հային, ինձ թվում է, թե նրա վիրա-

տության համար հարկավոր է գին վճարել և ազատության համար պետք է պայքարել մշտապես: Իսկ դրա համար կան պետք է ունենալ պետություն, առաջնորդներ, գորք և կամք առ իշխանություն, կան պետք է ենթարկվել նրանց, ովքեր դրանք ունեն: Կան պետք է միշտ լինել արթուն ու զինված, համախմբված ու նպատակամղված, որպեսզի չենթարկվես, կան քնած ու անտարբեր լինելով՝ ենթարկվես հզորի (նվաճողի) կամքին: Կան պետք է ունենալ գաղափար, նպատակ, տեսլական և դրանք իրագործելու ու դրանց հասնելու կամք ու ծրագիր, կան պետք է ենթարկվել նրանց, ովքեր դրանք ունեն: Սասունցիներին թվում է, թե ուրիշների գործերին չխառնվելով՝ այդ ուրիշներն էլ չեն ուզենա խառնվել իրենց գործերին: Չեն իմանում և չեն էլ ցանկանում իմանալ, որ աշխարհը կառուցված է այլ սկզբունքների վրա, որ մարդիկ, ազգերը և պետությունները առաջնորդվում են այլ բարոյականությամբ ու այլ քաղաքական մտածողությամբ, հետապնդում են այլ նպատակներ, որոնք հեռու են մարդասիրական ու այլասիրական լինելուց: Այս համատեքստում զավեշտական է թվում հումանիստական այն քայլը, որ Սասնա հերոսը, հաղթելով թշնամուն, նրա գործին բարոյական խրատներ է կարդում և հորդորում այլևս չհարձակվել Սասունի վրա: Սա մի կողմից միանություն, ծուրության, բնատուր մարդասիրության, մյուս կողմից աշխարհակարգում գործող գրված ու չգրված օրենքների չիմացության, պետական-քաղաքական ու դիվանագիտական մտածողության բացակայության նշան է¹⁵⁸:

վորանքը այն արծվի վիրավորանքն է, որին ցած են բերել բարձր լեռներից: Թարտում է, ընկնում քարի, աղբի մեջ, կեղտոտվում, քները կոտրում: Կերակուր ես մեկնում՝ չի ուզում: Չի սիրում ո՛չ սարկություն, ո՛չ երջանկություն, գերադասում է տառապանք և ազատություն: Մաղձոտ է, մեկուսի, բայց չունի գծած ստեղծություն, որ բարձր լեռներին անձանոթ զգացում է: Գերի արծվի խոր վիշտն է իր սրտի մեջ: Սա Հայկն է, որին գրկել են իր կյանքի միակ պայմանից՝ ազատությունից: «Ոչինչ չեմ ուզում ձեզմից,- ասում է նա իր նեղիչներին,- ձեզ լինի ձեր լուծը, ձեզ լինի ձեր երջանկությունը, գնացե՛ք, ապրեցե՛ք խաղաղ և երջանիկ: Եթե դուք սիրում եք կյանքը, ես սիրում եմ կյանքից ավելի թանկ բանը՝ ազատությունը...» (Գեմիրճյան Գ., նշվ. աշխատ., էջ 463):

¹⁵⁸ Հայի մտակեցվածքի արքետիպային այս գծի մասին գրել է նաև Գարեգին Նժդեհը. «ժողովուրդներ կան, որոնք իրենց բացատրեն մարդկայինը - իրենց նկարագրի ամենադատապարտելի թերիները, կենսաբանական անհրաժեշտութեանը,

Ազգային սրբություններն ու գործությունները թաքցնելու հոգեբանական (պաշտպանական) մեխանիզմը բնավ չի նպաստում ինքնության տարրերի վերարտադրության ու դրանց՝ կենսաէներգիայով լիցքավորմանը: Ինքնությունը որպես կառույց ենթակա է սոցիալական մեխանիզմների միջոցով մշտական վերարտադրության ու վերափոխության, իսկ դա արդյունավետ կարող է լինել միայն այն դեպքում, եթե այդ գործընթացների հիմքում ընկած ազգային ինքնության բաղկացուցիչները՝ արժեհամակարգը, հոգեկերտվածքը, լեզուն ու կրոնը, ցեղային հիշողությունը, խորհրդանշանները, ծեսերը և այլք, գտնվեն շարժման մեջ, պայմանավորեն էթնոկլիրների առօրյա վարքը, դառնան ներքին խոսույթների (դիսկուրսների) ու ինքնասանդրադարձումների (ինքնառեֆլեքսիաների) առարկա և դրանով իսկ թարմացվեն ու հարստանան նոր բովանդակությամբ: Մինչդեռ էպոսի հերոսները հայրենասերներ ու ազգասերներ են ի բնե, այսինքն՝ այդ առաքիլությունները ձեռք չեն բերում «քաղաքակրթական»՝ կանոնավոր կրթության ու դաստիարակության ճանապարհով:

Ինչպես հաճախ հայոց պատմական կյանքում, այնպես էլ էպոսի մեջ Թշնամուն է վերապահվում սասունցիների գիտակցության որոշ շերտեր և ինքնության տարրեր «ննջից արթնացնելու» և շարժման մեջ դնելու գործառույթը: Թշնամին իր գործողություններով սասունցիներին ստիպում է մտածել իրենց երկրի մասին, հետամուտ լինել իրենց ազգային արժեքներին, դրանք դնել շրջանառության մեջ և օգտագործել ըստ անհրաժեշտության: Այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ սասունցիները կարծես մոռացել են իրենց արժեքների մասին (խորհրդանշական է, որ էպոսում ազգային հիշողության պա-

ծառայեցնում են իրենց գոյության պաշտպանության: Հայր վարուց է դատապարտել աշխարհաբանը չարությունն իբրև պայքարի զենք: Ի գուր են շները լիզում Արտավազի շոթաները - արթուն է հայ դարբինը: Հայ էության այդ չարամերժ գիծը - որ պատիվ է բերում ենթակային - մեծապես դժվարացրել է իր դարավոր գոյամարտը: Չարի ու բարու իր հասկացողութեամբ, դեռ այսօր էլ հայը մղվում է ամենայն անշահախորությամբ - անքաղաքագիտորեն- դիրք ճշտելով մեկի թե մյուսի հանդեպ, առանց հաշվի առնելու գոյություն ունեցող առարկայական պարագաները: Իր այդ հոգեգծի պատճառով՝ նրա մտածողությունն ու արտաքին վարքագիծը ընդունել են ապաքաղաքական, որով և՛ անաշխարհահարմար բնույթ» (**Նժդեհ Գ.**, նշվ. աշխատ., էջ 257-258):

հապան պառավը եզրաբնակ է, ապրում է միայնակ, քաղաքից դուրս, բոլորից հեռու): Անգիտությունն ազգային արժեքների նկատմամբ անհոգության ու անփութության վկայությունն է: Սասնա հերոսները երկրի առաջնորդներից են, անհատը դյուցազուններ, սակայն անտեղյակ են երկրի կարգավիճակից, երկրի ուժի աղբյուրներից, հետևաբար՝ դրանք գործածելու ձևերից: Սները չգիտի, որ Սասունը «խարջ-դար» է, Դավիթը չգիտի իր հոր զենք ու զրահի, իր հոր կառուցած սրբավայրի և իր հոր գերեզմանի տեղը: Չիմանալու հետևանքը մարտահրավերներին անպատրաստ լինելն է, Թշնամու սարքած ծուղակում հայտնվելը, գործելու տեսլականի բացակայությունը, չհաշվարկված գործողությունները, զգացմունքային կարճաժամկետ հայրենասիրությունը, երկրի հոգսերով չապրելը և ի վերջո Ազնավաքսում փակվելը: Սասնա ծռերը ազնվաբար ծառայում են Ուրիշներին, որովհետև ինչ-որ իմաստով «կարճատես» են, չունեն հեռահար ռազմավարական տեսլական, մտածողություն և ծրագիր, որովհետև աշխարհին նայում են ամենուր մարդկություն փնտրող «բարոյագետի» ու այլասերի վարդագույն ակնոցով: Ուրիշին ծառայելու, օգնելու, աջակցելու, «լավություն անելու», ուրիշի համար կռվելու մարդասիրական ու այլասիրական դրական վարքը վերածվում է բացասականի, եթե դա արվում է ի վնաս ազգային շահի: Տիեզերքում՝ բնության ու հասարակության մեջ, ամեն ինչ, այդ թվում մարդասիրությունն ու այլասիրությունը, հասկանալի լինելու համար պետք է ունենան սահմաններ:

Ի տարբերություն Սասունի՝ հայկական էպոսում Թշնամու երկիրը ներկայանում է որպես մի տերություն, որի թագավորները, առաջնորդվելով կառավարման գործնական սկզբունքներով, հետամուտ են իրենց շահերին: Նրանք օր ու գիշեր մտածում են իրենց տերության հզորացման, ընդարձակման, այլ երկրներ նվաճելու մասին: Նրանք նպատակալաց են, գիտեն, թե ի՞նչ են ուզում այս աշխարհից և գիտեն, թե դրան ինչպե՞ս կարելի է հասնել: Նրանց հոգեբանությունը նվաճողական է: Նրանք չեն ուզում պարփակվել իրենց տերության սահմաններում, այլ ձգտում են գրավել նորանոր տարածքներ, իրենց ենթարկել ժողովուրդներին, ովքեր կանուցեն ու կուժեղացնեն իրենց

կենսունակությունը: Նրանք չեն հոգնում կռվելուց և եթե ինչ-ինչ պատճառներով դադար են առնում, ապա ապագա հարձակումը ավելի արդյունավետ կազմակերպելու նպատակով: Մասունցիների համար կռվում են դյուցազուն հերոսները, Թշնամու համար՝ դյուցազուն թագավորները կամ գորավարներն իրենց գորքով: Մասունցիների համար հերոսները փրկիչներ են, Թշնամու համար՝ առաջնորդներ ու կառավարողներ: Մասունցի հերոսները գրեթե գործում են միայնակ՝ անտեսելով ազգի մտավոր ու ռազմական ուժը, առանց խորհրդակցելու երկրի տերերի, իշխանների ու իմաստունների հետ, առանց ներգրավելու ժողովրդին, առանց գորք կազմելու, իսկ Թշնամու առաջնորդները խորհրդակցում են իրենց երկրի «խելացի մարդկանց», իմաստունների, գուշակների, իշխանների հետ և ամենակարևորը՝ պատերազմի են գնում իրենց գորքով:

Պարսպապատ Մասունն այնքան էլ մեծ ցանկություն չունի դրսի հետ շփվելու, սակայն «դուրսը» նրան հարկադրում է դա անել: Բոլոր դեպքերում Մասունը Թշնամու հետ հարաբերվելու երկու ձև գիտի՝ լինել հարկատու և կռվել հարկեր չտալու համար: Հերոսները կռվում են հարկ չտալու համար, իսկ ժողովուրդը տրտնջալով, բայց վճարում է հարկեր, ավելին՝ չի ուզում, որ հերոսները խառնվեն այդ գործին: Մըսրա Մելիքի և Մեծ Միերի հակամարտությունն սկսվում է այն պահից, երբ Միերը, չիմանալով, որ Մասունը Մելիքի «խաբըդարն» է, հրաժարվում է հարկ վճարելուց: Ձենով Հովանը առաջարկում է չայրել կամուրջները, գնալ Մըսր և բանակցելով, խաթրով, շփվելով Մելիքի հետ՝ պակասեցնել հարկային բեռը: Միերը նախընտրում է կռվի միջոցով լուծել հարցը: Հետաքրքիր է փաստել, որ ժողովուրդը, հանձինս Դավթի հորեղբայրների ու քեռու, կողմնակից է Թշնամու հետ բանակցությունների միջոցով հարցերի լուծմանը, մինչդեռ Հերոսները բանակցողներ չեն, նրանք ուզում են Թշնամու հետ միայն կռվի միջոցով պարզել հարաբերությունները: Այս երկու դիրքորոշումները միշտ դրսևորվել են հայոց պատմության մեջ. կենսավորձ ունեցող ժողովուրդը պահպանողական է, չափավոր ու ողջամիտ, բայց նաև՝ կրավորական, իսկ հերոսները՝ հեղափոխական, եռանդուն, արկածախնդիր: Հայոց մեջ առկայում է գուգահեռ գոյություն ունեցող եր-

կու իրականություն և երկու բանակ՝ ընդվզողների, ըմբոստների, հերոսների, իրենց արժանապատվության ու անկախության համար պայքարողների և հարմարված-համակերպվածների, ցռանվերգոնների, որոնք իրենց կարգավիճակը կամ ստրկական վիճակը չեն ուզում փոխել, հետևաբար հնարավորինս խուսափում են ընդվզողների հետ համագործակցելուց: Դրա պատճառով ընդվզողների և հարմարված-համակերպվածների միջև առաջանում է խզվածություն, անջրպետ, անհասկացվածություն, մինչդեռ դրանք մի իրականության երկու կողմերն են, միևնույն գիտակցության երկու դիրքորոշումներ, միևնույն ցեղի երկու տեսակներ¹⁵⁹:

Ի հակառակ դրան՝ էպոսում պատկերված թշնամական կերպարները պատրաստ են ծառայելու իրենց երկրին, ամեն գնով, այդ թվում՝ «բարոյական կանոնների» զանցառմամբ պահպանելու իրենց պետականությունը, բարձրացնելու իրենց երկրի հեղինակությունը: Թշնամիների սերը իրենց երկրի հանդեպ գտնվում է ենթագիտակցական-բնագղական մակարդակում: Նրանք չեն «մտածում», այլ գործում են անվրեպ: Ինչ էլ նրանք անեն, անում են մեկ նպատակով՝ պահպանել իրենց երկիրը, իրենց իրավունքները, իրենց նվաճումները: Գործում են նպատակաուղղված, առանց խղճի խայթ զգալու, առանց անբնական թվալու, առանց նայելու ուրիշների բարոյականության կանոններին ու ավանդույթներին: Սասունցի հերոսները, Նժդեհի բառերով ասած, առաջնորդվում են «Ստորությամբ չեն պաշտպանում հայրենիքը» և «Միջոցների անխտրականությամբ շահած ամեն հաջողություն պղծում է, ապականում մարդկային բարոյական

¹⁵⁹ Այս խումբը նույնպես օժտված է քաջության հատկությամբ, սակայն այդ քաջությունը ծածուկ է պահում, ավելի շուտ թաքցնում է վախկոտության հետևում և դրսևորում է ծայրահեղ դեպքերում: Այս իմաստով Ն. Պեշիկթաշլյանը հայի մեջ տարբերակում է երկու հոգի. «Հայուն մեջ երկու հոգի կայ՝ վախկոտ մը եւ քաջ մը, կամ ստրուկ մը եւ հերոս մը: Ամէն ազգի մէջ վախկոտը կը կծկուի քաջին ետեւը. ընդհակառակն է Հայուն մէջ. քաջը կը գտնուի վախկոտին տակը: Ամէն բռնակալ կրնայ իր առաջին հոգին հանել: Հանե՞ց. սոսկալի է հրաշքը: Կը ցցուի պահեստի հոգին՝ խենթի նման: Ու կը գարնէ: Եւ իր հարուածը անսխալական է... Պապին պէս: Երբ վտանգի օրերը անցնին, Հայը կը մեռցնէ իր մէջի հերոսը ու վախկոտին հետ քաջաբար շուկայ կ'իջնէ՝ գրաւելու՝ համար Ռսկերերդ մը» (**Պէշիկթաշլեան Ն.**, Հայ աղբրտիք, Փարիզ, 1941, էջ 55-56):

աշխարհը»¹⁶⁰ սկզբունքներով: Մինչդեռ Թշնամու համար բարոյականություն ասվածը տիրելու, իշխելու, կողոպտելու արվեստին տիրապետելն է: Բարոյականությունը բնական իրավունքը և ի բնե տրված իշխելու կամքը իրականացնելն է: Ուժեղ ես՝ պիտի իշխես, թույլ ես՝ պիտի ենթարկվես ուժեղին: Նրանց համար սա բնական, հետևաբար բարոյական օրենք է: Այսպես է մտածում Թշնամին: Այդպես է մտածում-գործում Իսմիլ խաթունը: Իր երկրի ու ժողովրդի շահը բնագործեն զգացող Իսմիլ խաթունը, ինչպես վերը նշվեց, կարողանում է գայթակղել բարոյապաշտ ու ավանդապաշտ, բայց տեսական չունեցող Մեծ Միերին: Իսմիլ խաթունի նպատակը ամեն գնով դյուցազն Միերից որոյի՝ իր տերությունը պահող թագաժառանգ ունենալն է: Իր մարմինը ընդամենը միջոց է ցեղային գերնպատակին հասնելու համար: Միերի «ակամա դավաճանության» կամ ասպետական ուխտին անմնացորդ նվիրվելու հետևանքով ծնվում է արու գավակ՝ Փոքր Մըսրա Մելիքը, ով, ըստ Իսմիլ խաթունի, պիտի իրականացնի «ազգային ծրագիրը», այն է՝ պետք է հայի ճրագը հանգցնի, հայի օջախը փչացնի և Մըսրա ճրագը վառի, Մըսրա օջախ կանգնեցնի: Թեև իր խոսքերով ու գործողություններով Իսմիլ խաթունը ազգերի բարեկամության, համերաշխության ու համագործակցության կողմնակից է, սակայն նա արդեն օրորոցից նախանշում է Փոքր Մըսրա Մելիքի ինքնության ուղղվածությունը, ինքնություն, որում լռելյայն ընդունվում է սեփական ազգի գերազանցությունն ու գերիշխանությունը ուրիշների նկատմամբ: Ավանդապահ, բարոյական նորմերով կաղապարված Միերը, լսելով, թե ինչ ոգով է մեծացնում և ինչ խրատ է տալիս Իսմիլ խաթունը իր գավակին, ուշքի է գալիս, հիշում իր երկիրը, տունը և յոթ տարվա բացակայությունից հետո վերադառնում Սասուն: Միամիտ, բարի, աշխարհը բարոյական հասկացություններով իմաստավորող Միերը խիստ զարմանում է, որ Իսմիլ խաթունը դեռ ձվից դուրս չեկած տղային սովորեցնում է չարություն գործելու, ուրիշի ճրագը հանգցնելու, ամբողջ աշխարհը գավթելու արվեստին: Իսմիլ խաթունը իր կենսավորձով գիտի, որ երկիրը

¹⁶⁰ Նժդեհ Գ., նշվ. աշխ., էջ 286, 293:

պիտի առաջնորդի հզոր դյուցազունը, որովհետև միայն ուժով ու հեղինակությամբ է հնարավոր ապահովել երկրի միասնությունը: Իսմիլ խաթունը գիտի, որ հզորանալու համար պետք է կարողանալ օգտվել հակառակորդի ցեղային առավելություններից. այդ առումով շատ լավ հիշում է իր ամուսնու խորհուրդը՝ **«Իսմիլ, // Թե Մեերից ու իր ձիուց ջինս չը վերունք, // Մեերի ցեղ մեր քոքըն կտրի»** (էջ 191): Երբ սասունցիները նորածին Դավթին ուղարկում են Մըսր, Իսմիլ խաթունը համաձայնվում է իր տղային կաթից կտրելու և Դավթին իր կաթով կերակրելու: Իսմիլ խաթունը ուրախանում է Դավթի գալով, որովհետև դրանում նա տեսնում է իր «քաղաքական» երազանքի իրականացման սկիզբը. **«Շահեմ, էստեղ կենա, // Մելիքի հետ աղբեր ըլնեն, // Իրար աղբերություն անեն, // Մըսը՛ր, ամբողջ էրկիր, գավթեն, տիրապետեն»** (էջ 209): Այս «նվաճողական» գաղափարը ուրախության թե տխրության պահերին անբաժանելի է նրա մտածմունքներից: Ինքն այդ գաղափարի սպասավորն է: Երբ մենամարտի ժամանակ Դավիթը սպանում է նրա որդուն՝ Մելիքին, Իսմիլ խաթունը անմիջապես դիմում է Դավթին.

- Դավիթ, սպանեցիր Մըսրա Մելքին,

Վնա՛ս չը կա, դու է՛լ իմ տղան ես:

Արի, էնոր կնիկ դու ա՛ռ,

Մըսրա թագավորություն մնա՛ քեզի,

Սասուն գաթի քո՛նն է:

Դավիթ ասաց.

- Ես մորե որ ծնվեր եմ՝ անարա՛տ եմ,

Ես իմ հալալ լեշ հարամ լեշերու չեմ խառնի (էջ 338):

Սա երկու հակադիր մտածելակերպ-գործելակերպի, երկու հակադիր արժեհամակարգի բախում է: Մինչ Դավիթը խաղաղասիրական քարոզներ է կարդում Մըսրի պարտված զորավարների գլխին, սգավոր, որդեկորույս, ի բնե երկրապահ-քաղաքագետ Իսմիլ խաթունը առանց ողբ ու կականի, առանց ժամանակ կորցնելու, մտածում է իր տերության ճակատագրի մասին: Սա աշխարհում ապրելու «ողջամիտ» կենսափիլիսոփայություն է, որը ձգտում է օգտագործել այն ամենը, ինչ նպաստում է ցեղի ու երկրի հզորացմանը: Էպոսում հայե-

րի կենսափիլիսոփայությունը հակադիր է դրան. նրանք մի կողմից առաջնորդվում են օտարը մերժելու, օտարից հրաժարվելու ու մեկուսանալու-անկախանալու կենսափիլիսոփայությամբ, իսկ մյուս կողմից ակամա օտարասեր են, օտարամոլ, սեփականի փոխարեն նախապատվություն են տալիս օտարին, որովհետև հաճախ չգիտեն սեփականի ո՛չ տեղը, ո՛չ հարգը, ո՛չ էլ գործածելու ձևը, էլ չենք ասում՝ սեփական շահի համար ուրիշներին ծառայեցնելու, ուրիշներից օգտվելու ձևը: Այսպես, Մեծ Միերը մի կողմից պայքարում է իր Հայրենիքի ազատության ու անկախության համար՝ կռվելով Մլսրա Մելիքի դեմ, իսկ մյուս կողմից իր երկիրը թողնում է անտե՛ր՝ յոթ տարի մնալով այրիացած Իսմիլ խաթունի ապարանքում: Սասունցի Դավիթը ջարդում է թշնամու գորբը և գրավում Մլսրա երկիրը, սակայն նախ՝ հրաժարվում է թագավոր դառնալուց, երկրորդ՝ որպես ավար տանում է ընդամենը մի գույգ լծկան եզ և պարտված Մելիքի ականջը:

Այսպիսով, հայկական էպոսում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի կերպարների զանազանությունները երևում են նրանց մտածելակերպի ու վարքագծի դրսևորումներում, տեսլականների ու արժեքների (հայրենիք, պետություն, իշխանություն, մարդ, հավատք և այլն) հանդեպ վերաբերմունքի ձևերում: Հայկական էպոսում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի կերպարները ընդհանուր առմամբ ներկայացվում են «դասական կանոններին» համապատասխան. «Մենք»-ին վերագրվում են դրական, իսկ «Նրանք»-ին բացասական հատկություններ, սակայն այդ վերագրումները պայմանավորված են ոչ թե նրանց ցեղային ու կրոնական, այլ ավելի շուտ բարոյական-մարդաբանական առանձնահատկություններով: Հայկական էպոսում չկա թշնամիատյացություն և այլամերժություն: Թշնամու ներկայացուցիչներին վերագրվում են իրր բացասական գծեր, որոնք սակայն «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի հարաբերության ընդհանուր համատեքստում նրանց կերպարները դարձնում են ոչ թե ատելի ու արհամարհելի, այլ, ընդհակառակը, որոշ իմաստով մեծարելի ու գովելի: Օրինակ, էպոսում, ի տարբերություն հայերի, ովքեր բարոյական հասկացություններով են իմաստավորում իրականությունը, միայն վրկիչ հերոսների միջոցով են պաշտպանում հայրենիքը և չունեն պետություն կերտելու տեսլա-

կան, հաղթանակից հետո թշնամու երկրին տիրանալու ցանկություն, թշնամին, ում համար բարոյականությունը ի բնե տրված իշխելու կամքի իրականացում է, ներկայանում է որպես պետականության ատրիբուտների կրող (պետություն, պետական ինստիտուտներ, կառավարիչ-հերոս, խորհրդականներ, արքունիք, զորք, պետական շահ ու մտածողություն, կամք առ իշխանություն), ով բնագործեն ձգտում է ուրիշներին հպատակեցնելով հզորացնել իր պետությունը, ով պետական շահը գերադասում է անձնականից:

2.3 Հերոսի և ժողովրդի փոխհարաբերության էպիկական ու պատմական ձևերը հայոց ինքնության մեջ

«Գ-ժբախտ է այն երկիրը, որ չունի հերոսներ»:

Պ. Բուստտ

«Գ-ժբախտ է այն երկիրը, որ կարիք ունի հերոսների»:

Բ. Բրեխտ

Յուրաքանչյուր ազգ ունի իր դիցաբանական, վիպական, պատմական ու գեղարվեստական հերոսները, հերոսների ու ժողովրդի փոխհարաբերության մասին իր ավանդական ձևերը, որոնց միջոցով կարելի է պատկերացում կազմել տվյալ ազգի ինքնութենական գծերի, աշխարհատեսության, արժեքների նկատմամբ վերաբերմունքի և իրականության իմաստավորման ու գնահատման յուրահատկությունների մասին: Ժամանակի հոլովություն ժողովուրդները «ստեղծում» են իրենց հերոսներին, ապրում նրանցով՝ աղոթում, գոհաբերություններ անում, մնանակում, սրբացնում, երգեր հյուսում, ոգևորվում, հպարտանում և նրանց օրինակով դաստիարակում սերունդներին: Որոշ իմաստով ժողովրդի «բնավորությունից» ու վարքագծից է կախված ազգային հերոսների կերպարների որպիսությունը: Օրինակ, որքան ժողովուրդը երազկոտ է, գաղափարապաշտ, իր ինքնապաշտպանության հարցում անհոգ, անգործունյա ու կրավորական, հույսը ուրիշների (Հերոսների, Փրկիչների, Հովանավորների) վրա դնող, այնքան տվյալ ազգի պատմական, գեղարվեստական ու վիպական ստեղծագործություններում հերոսները միֆական են, օժտված գերիրական ու գերբնական հատկություններով: Ստորև կդիտարկենք հայոց մեջ Հերոսի և ժողովրդի փոխհարաբերության երկու օրինակ՝ մեկը հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսի, մյուսը՝ հայոց համար պատմական մի բարդ ժամանակաշրջանի՝ XIX դարավերջի – XX դարասկզբի իրադարձությունների համատեքստում: Օրինակների ընտրությունը պատահական չէ. էպոսը հայ ժողովրդի պատմական կյանքի յուրատեսակ ընդհանրացումն է, նրա երազանքների, մտածումների ու ցանկությունների մարմնացումը, մի անբռնազբոսիկ ստեղծա-

գործություն, որում արտացոլված են հայ ժողովրդի ինքնութեանական գծերը, աշխարհի, մարդկանց ու ազգային արժեքների նկատմամբ վերաբերմունքի ձևերը: Եթե իսպանացի փիլիսոփա Խոսե Օրտեգա ի-Գասեթի կարծիքով իսպանացուն հասկանալու համար հարկավոր է ընթերցել Սերվանտեսի «Դոն Կիխոտը», ապա հային հասկանալու, նրա էության մեջ խորանալու, իմացական, վարքագծային, զգացմունքային ու արժեքային դիրքորոշումներին, հերոս-ժողովուրդ հարաբերության բնույթին ծանոթանալու համար հարկավոր է վերլուծել հայկական էպոսի հերոսների, տվյալ դեպքում՝ Սասունցի Դավթի կերպարը: Երկրորդ օրինակը վերաբերում է հայոց պատմության հիրավի ճակատագրական մի ժամանակաշրջանի՝ XIX դարավերջին տեղի ունեցած իրադարձությունների ընթացքում ժողովրդի ու ազգային ազատագրական պայքարի հերոսների՝ ֆիդայիների փոխհարաբերությանը: Սովորաբար ժողովրդի համար «ճակատագրական» կոչվածը իր պատմական կյանքի այն պահն է, երբ սահմանային իրավիճակում, կենաց ու մահու պայքարի թոհուբոհի մեջ ի հայտ են գալիս նրա և իր հերոսների մտածելակերպի ու գործելակերպի դրական ու բացասական կողմերը, մարդկային ու ազգային արժեքների (ազատություն, անկախություն, պետություն, Հայրենիք, ազգ և այլն) նկատմամբ վերաբերմունքի ձևերը:

Թեև հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսում, ինչպես պատշաճ է հերոսական էպոսներին, գլխավորապես պատկերված են հերոս-դյուցազունների քաջագործությունները, այնուհանդերձ, դրանց խորապատկերներում տեսանելի են նաև հերոս-ժողովուրդ փոխհարաբերության դրսևորումները: Քանի որ Սասունցի Դավիթը մարմնավորում է հայ ժողովրդի ոգին, կենսուժը, ձգտումներն ու երազանքները, մարդկային առաքինությունները և այլն, ուստի հետաքրքիր է պարզել հետևյալ հարցերը. ա) ինչպե՞ս է էպոսում հայ ժողովուրդը վերաբերվում իր հերոսին և բ) ինչպե՞ս է հերոսը վերաբերվում իր ազգին, նրա արժեքներին ու ավանդույթներին: Հայկական էպոսում Սասունցի Դավթի և ժողովրդի փոխվերաբերմունքը ունի ներքին (խորքային) ու արտաքին (երևութական) շերտեր: Հերոսի և ժողովրդի երևութական փոխհարաբերության որոշ դեպքեր կարելի է բնութագրել «գար-

մանահարույց է», «անհասկանալի է» ու «տարօրինակ է» արտահայտություններով: Իբրև ասվածի հիմնավորումներ՝ ներկայացնենք որոշ փաստեր.

ա) Սասունցիները, Գավթի հորեղբայրներն ու քեռին ծնված օրվանից գրեթե հրաժարվում են որբուկ Գավթից՝ նրան ուղարկելով Թշնամու երկիր՝ Մըսր: Թեև սասունցիները գիտակցում են (ավելի ճիշտ, ենթագիտակցորեն զգում են), որ Սիերի որդի Գավթիքը «Սասնա տան ճրագն» է, երկրի հույսն ու ապավենը, բայց փոխանակ ծծմերին բերելու Սասուն՝ նրան հանձնում են Թշնամու ողորմածությամբ: Նույնիսկ ալարում են նրան ուղեկցել՝ հույսը դնելով Քուռկիկ Ջալալու իմաստնության վրա: Սա ի՞նչ է, խոնարհու՞մ Թշնամու, նրա ուժի առջև, թշնամասիրության դրսևորու՞մ, Թշնամու մեջ մարդկայինի նկատմամբ միամիտ վստահությու՞ն, անվստահությու՞ն սեփական ուժերի նկատմամբ, խուսափու՞մ պատասխանատվությունից, թե՞ անճարությունն ու չկամեցողություն (Սասունում չգտնվեց մի ծծմեր, որ կերակրեր որբուկին): Գավթին ուղարկելով Մըսր՝ սասունցիները ինչի՞նչ կամ ո՞ւմ վրա են դնում իրենց հույսը՝ Իսմիլ խաթունի գթասրտությա՞ն ու մայրական բնագրի՞ (որը Մըսրա Մելիք-Սասունցի Գավթիք մենամարտի ժամանակ նրան պետք է իրավունք տա ստեղծել «**Գավթիք, քաղցր ծիծ են տվե քեզի, // Գու իմ կաթի խաթեր էդ զարկ ինձի բախշի**» (էջ 336), Սիերից մնացած սիրո՞ւ, թե՞ «թշնամու» մարդասիրության վրա: Եթե Ձենով Օհանը ուզում էր որբուկի ողջ մնալու հարցը լուծել (առանց կաթի Գավթիքը կմեռներ), ապա Մըսրա երկրի թագուհի Իսմիլ խաթունը մտածում է Գավթին մեծացնել կենեղբայր Մելիքի հետ, որպեսզի հետո այդ երկուսը զավթեն ու տիրեն ամբողջ երկիրը («**Մելիքի հետ աղբեր ըլնեն, // Իրար աղբերություն անեն, // Մըսրը ք, ամբողջ երկիր, զավթեն, տիրապետեն**» (էջ 209): Անհասկանալին ու տարօրինակը նաև այն է, որ Գավթին ուղարկելով Թշնամու երկիր՝ դրանից հետո հարազատները չեն տեղեկանում, թե ինչպե՞ս և ինչո՞վ է ապրում-մեծանում Գավթիքը, ի՞նչ բարոյական սկզբունքներով է դաստիարակվում: Բարեբախտաբար, փոքրիկ Գավթիքը մանուկ Մեծ Սիերի մման ավելի խելոք էր, քան իրեն Մըսր ուղարկողները: Որոշ ժամանակ անց նա հրաժարվում է ծիծ ուտելուց:

Ստիպված «թշնամիները» (նկատենք՝ հայրենի հող ու ջրի, բերք ու բարիքի հզորությունը հասկացող մարդիկ) Սասունից բերել են տալիս մեղր ու կարագ, ինչից հետո Դավիթն սկսում է օրեօր «ջոջնալ»: Այդ ընթացքում Մեծ Միերի տղա Մըսրա Մելիքը արշավում է իր հոր երկիր՝ Սասուն, կոտորում, ավերում, սասունցիներին հպատակեցնում և «անհաշիվ խարջ ու խարաջ», գերիներ (այդ թվում՝ Մեծ Միերի եղբայրներին՝ Վերգոյին ու Չենով Հովանին) առնելով՝ վերադառնում Մըսր: Չնայած բոլոր փորձություններին ու սպառնալիքներին, Մըսրա երկրում Դավիթը ոչ միայն դիմանում, այլև դիմադրելով պաշտպանում է իր արժանապատվությունը, ի մասնավորի չի անցնում Մելիքի թրի տակով՝ ահ ու սարսափ, կասկած ու անորոշություն մտցնելով Մելիքի մեջ՝ **«Էդ դեռ պատիկ է՝ էսպես է // Որ մեծանա՝ ի՞նչ տի ըլնի»** (էջ 230), և ողջ ու առողջ վերադառնում Սասուն: Իսկ եթե Թշնամին թշնամությու՞ն աներ, եթե Մելիքը սպանե՞ր փոքրիկ Դավիթն կամ իր նման դարձներ (ինչպես ծրագրում էր Իսմիլ խաթունը), ի՞նչ պատասխան պիտի տային հորեղբայրներն ու քեռին, սասունցիները:

բ) Հայրենի երկրում շարունակվում են Դավթի փորձությունները: Սասունցիները, հատկապես «քաղքի ջոջերը», զարիուրած Դավթի անսովոր բնական ուժից, չիմանալով ուժն ու խելքը շողկապելու ձևերը, փոխանակ գտնելու նրա բնական ուժը օգտագործելու ուղիներ, ամեն հնարքի դիմում են՝ նրան մարդկանցից հեռու պահելու և նրանից ազատվելու: Նույնիսկ Չենով Հովանը պահի տակ փոշմանում է՝ **«Չա՛ նրմ, էսս ի՞նչ մուր էր՝ քրսեցինք մեր էրես»** (էջ 248): Հերոսը չի մեծանում որպես ռազմիկ, մարտիկ, այլ՝ զառնարած, նախորդող, որսորդ: Առհասարակ, սասունցիները հերոսին չեն մեծացնում, այլ հերոսը ինքն իրեն մեծանում-հասունանում է, ինքն իրեն կամ համայնքից դուրս մնացած եզրաբնակների (օրինակ՝ պառաձվի) ճշմարտություններ բացահայտում: Սասունցիները չեն զբաղվում նրա դաստիարակությամբ ու կրթությամբ, առհասարակ չեն ծանոթացնում ազգային ավանդույթներին ու արժեքներին, այլ, ընդհակառակը, ամեն ինչ անում են, որ Դավիթը անտեղյակ լինի դրանցից, անգամ չեն

հայտնում հայրական գերեզմանի, նրա կառուցած սրբավայր-վանքի, նժույզի և զենք ու զրահի մասին:

զ) Դավիթը ըմբոստ ոգի է, անկախության ու ազատության մարմնացում, դյուցազն, ով մշտապես պատրաստ է մարտնչել Հայրենիքի անկախության և ժողովրդի ազատության համար: Սակայն սասունցիները կարծես թե չեն ուզում իրենց կողքին տեսնել այնպիսի հերոսի, որը կարող է խախտել իրենց ստրկական իրավիճակին համակերպված կյանքի անդորրն ու խաղաղությունը: Օրինակ, սասունցիները չեն ուզում, որ Դավիթն իմանա Սասուն ժամանած Մլըսրա Մելիքի հարկահավաքների, այնուհետև՝ նրա ջարդարար գործի մասին, այսինքն՝ գերադասում են վճարել յոթ տարվա ծանր հարկերը, քան ըմբոստանալով փոխել իրենց կարգավիճակը: Դա նշանակում է, որ ժողովուրդը չի ուզում պատերազմել, չի ուզում փոխել իր ստրկական կարգավիճակը, հետևաբար գրեթե չի աջակցում իր Հերոսին: Բնորոշ է այս առումով այն դեպքը, երբ Մլըսրա Մելիքին սպանելուց հետո Դավիթը մի փոքր խմբի հետ վերադառնում է Սասուն, իսկ «քաղքի մարդեր», որոնք չէին մասնակցում կռվին, սարի գլխին պահապաններ էին դրել, որ իրենց տեղյակ պահեն՝ Դավիթն է գալիս (եթե Դավիթն է գալիս, ուրեմն կմնան քաղաքում), թե՞ թշնամու գործը (եթե թշնամու գործն է գալիս՝ կփախչեն քաղաքից):

Դ) Իր հերթին էպիկական հերոսը ժողովրդից գտնվում է որոշակի հեռավորության վրա: Հերոսը հաճախ չի հենվում ժողովրդի վրա, որևէ հարց չի դնում համաժողովրդական քննարկման, մարդկանց հետ խորհրդակցում է այնքանով, որքանով անհրաժեշտ է նվազագույն տեղեկատվություն ունենալ ինչ-որ բանի մասին: Հերոսը հիմնականում միայնակ է կռվում թշնամու դեմ, ընդ որում՝ առանց խորհրդակցելու երկրի «տերերի» հետ, առանց ներգրավելու ժողովրդին և առանց գործ կազմելու: Համեմատության համար նշենք, որ եթե Մլըսրա Մելիքը մեծաքանակ գործով է արշավում Սասունի վրա, ապա Դավիթը գրեթե միայնակ է դուրս գալիս Թշնամու դեմ: Դրա պատճառը ոչ միայն այն է, որ Դավիթը վատահ է ինքն իր վրա, այլև այն, որ Սասունը չունի ոչ պաշտպանական կառույցներ, ոչ բանակ, ոչ էլ իրենց պաշտպանությամբ մտահոգ իշխանություններ:

Այս զարմանահարույց, անհասկանալի ու տարօրինակ փոխվե-
րաբերմունքից երևում է, որ հայկական էպոսում երևութապես գոյու-
թյուն ունի երկու՝ Հերոսի (ոգու) և ժողովրդի (մարմնի) զուգահեռ իրա-
կանություն, որոնց միջև գոյություն ունի խզվածություն. Հերոսը հաշ-
վետու չէ ժողովրդին, գործում է ինքնակամ ու միայնակ, իսկ ժողո-
վուրդը, համակերպված իր ստրկական վիճակին, ոչ միայն չի ուզում
և չի մասնակցում թշնամու դեմ պատերազմին, այլև որոշ դեպքերում
փորձում է խոչընդոտել Հերոսին: Հերոսը՝ ժողովրդի ոգին, կարծես թե
գոյություն ունի ոչ թե մարմնի՝ ժողովրդի մեջ, այլ նրա կողքին, ժո-
ղովրդից գատ: Ժողովրդի ոգու մարմնացումը՝ Հերոսը, ըմբոստ է, ընդ-
վզող, հզոր, իսկ մարմինը՝ ժողովուրդը, համակերպվածների զանգ-
ված, որը գլուխը կախ, անտրտունջ լուծում է իր գոյատևման խնդի-
րը: Սա նշանակում է հետևյալը. ժողովուրդը կրավորական է, համա-
կերպված, զգուշավոր, անվստահ իր ուժերին, խորապես սիրում է իր
Հերոսին (քնքուշ զգացմունքների տարափ ենք տեսնում այն տեսա-
րանում, երբ ժողովուրդը Դավթին ուղարկում է պատերազմ), բայց
իրականում չի ուզում իր քաղաքական կարգավիճակի փոփոխությու-
նը, իսկ եթե ուզում է, ապա ոչ թե իր, այլ Հերոսի կամ Հրաշքի միջո-
ցով:

Թեև տարբերություններ գոյություն ունեն էպիկական ու գեղար-
վեստական և պատմական իրականությունների միջև, այնուհան-
դերձ, դրանք բազում թելերով կապված են իրար հետ. էպոսը ժո-
ղովրդի կյանքի ու իրականության արտացոլանքն է, իսկ ժողովրդի
կյանքն ու իրականությունը՝ էպոսի խմորիչը: Այլ խոսքով՝ էպիկական
ու պատմական հերոսների վարքագծերում տեսանելի են թե՛ նմանու-
թյուններ և թե՛ տարբերություններ: Օրինակ, եթե էպոսում ժողովրդի
կրավորականությունը բացատրելի է (հերոսները իրենց առջև խնդիր
չեն դնում իրենց հետևից տանելու ժողովրդին), ապա իրական կյան-
քում հերոսներն առանց ժողովրդի աջակցության չեն կարող հասնել
հաջողության: Ուստի եթե իրական կյանքում ազատամարտի հերոս-
ները չեն կարողանում «թմբիրից» արթնացնել ու իրենց հետևից տա-
նել ժողովրդին (համակերպվածների բանակին), այսինքն՝ եթե չի
ստեղծվում համերաշխ ու միասնական պայքարող ամբողջություն,

որը կկարողանար տևական պայքարում հաղթել թշնամուն, ապա անխուսափելի է դառնում դեպքերի ողբերգական ընթացքը: Այդպիսի իրավիճակ ստեղծվեց XIX դարավերջին, երբ, ի տարբերություն նախորդ դարերի, հայ ժողովուրդը, հանձին իր նտավորական ընտրանու, տոգորված Լուսավորականության ազատասիրական, եղբայրապաշտական ու հավասարապաշտական գաղափարներով, սկսեց ավելի նշանակալից ու վճռական դեր խաղալ ազգի քաղաքական կյանքում: Պատմական այս իրավիճակում հայոց ազատամարտի գաղափարախոսներն սկսեցին ազատագրական պայքարը՝ հույս ունենալով համաժողովրդական ապստամբության ճանապարհով թուրքական իշխանություններին ստիպել բարենորոգումներ անցկացնել հայաբնակ վիլայեթներում: Մինչդեռ, ինչպես ցույց տվեցին հետագա դեպքերը, հեղափոխականները իդեալականացված պատկերացում ունեին դարերով ստրկական պայմաններում գոյատևած ժողովրդի իրական վիճակի, նրա ինքնակազմակերպման կարողությունների ու բարոյահոգեբանական հատկությունների մասին: Թեև XIX կեսերից սկսած թուրքահայ մտավորականության մեջ «քաջողջ ու խոստմնալից ոգետորթիւն մը կը սկսի. ազգային գարնանառոյգ վերակենդանութիւն մը կ'արծարծի շուրջանակի. հանրային կենաց գիշերահաւասար, որ կը նշանագծէ մութին նուագումն ու աճումն լուսաորութեան» (Ինտրա), այնուհանդերձ, այդ աշխուժությունը, խլրտումներն ու շարժումները, նկատում է Մ. Մամուրյանը, «հիմնական, տևողական արդիւնք չեն ունեցած Հայաստանին վիճակին բարոքման համար»: Հայությունն իր դարավոր ստրկության պատճառով հստակ պատկերացում չուներ ո՛չ իր ներկա վիճակի, ո՛չ էլ գալիք անելիքների մասին. «Հայոց նշանաբանն եղած էր՝ տիրող իշխանութեանց կոյր հնազանդութիւն և ամէն քաղաքական դրութեանց ու շարեաց կատարեալ համակերպութիւն»¹⁶¹: Հայությունը չուներ ազգային քաղաքական տեսլական ոչ միայն ընթացիկ, կրոնական, կրթական, վարչական կյանքի վերաբերյալ, այլև «նոյն իսկ ազգային հիմնական մի շատ խնդիրներու մասին դեռ եւս ցաւալի անհամաձայնութիւն մը կ'տիրէ, անհա-

¹⁶¹ **Մամուրյան Մ.**, Հայոց ինքնօրինութեան խնդիրը, «Արևելեան մամուլ», 1878, թիվ 5, էջ 6:

մածայնութիւն՝ որ մասամբ մեր դարաւոր ստրկութեան և մասամբ մեր թեթևամտութեան արդիւնքն է, և ազգային նպատակի մը հասնելու համար շատ տեղ տարբեր ճամբաներ կ'ըռնենք ու այսպէս իրարմէ հեռանալով՝ առիթ կ'տանք մեր թշնամիներուն յաղթութեան»¹⁶²: Անհամաձայնությունը դրսևորվում է հետևյալ կերպ. հայերը ուզում են ազգային համերաշխություն, բայց Հայաստանյայց եկեղեցուց դուրս եկողներին չեն համարում հայ, խնդրում են ինքնօրինություն, բայց «մտնում» են բռնապետության ծոցը, ուզում են ունենալ ազատագրված Հայրենիք, բայց չեն ուզում սովորել զինվորական գործ, դիմում են Բեռլինի դաշնագիրը ստորագրած երկրներին, որոնք կամ կաթոլիկ են կամ բողոքական, բայց հալածում են հայ կաթոլիկներին ու բողոքականներին («Մէկ կողմէ Հայաստանի համար պաշտպանութիւն կ'մտրան, միւս կողմէ պաշտպանին դաւանանքը կ'անարգեն»), ուզում են Հայաստան ու Սահմանադրություն՝ գաղափար չունենալով Հայաստանի և Սահմանադրության մասին. «Այս անկերպարան դրութեան մէջ գտնուող ժողովուրդ մը ի հարկէ քաղաքականութիւն մը չկրնար ունենալ, այլ յառաջադիմութեան յետին աստիճանին վրայ պիտի գտնուի և բնապէս ուրիշի օգնութեան պիտի կարօտի միշտ որ քալէ, միշտ բարձր իշխանութեան մը պիտի դիմէ որ զինք պաշտպանէ, միշտ կրատրական դեր մը պիտի խաղայ աշխարհի վրայ, և եթէ երբեմն՝ բուռն պարագայից ճնշման տակ՝ կենդանութեան նշաններ յայտնէ, այդ նշաններն էլ պիտի դադրին, նոյն պարագայից վերնալովն, և ցոյց պիտի տայ որ ինքն իր ճակատագրին տէրը չէ»¹⁶³:

Արևմտահայության ազատագրության զինված պայքարի կողմնակիցներին թվում էր, թէ ժողովրդին հեղափոխելը մի քանի օրվա խնդիր է, որ բավական է մի կայծ՝ ընդհանուր ապստամբությունն սկսելու համար, որ ժողովրդի բոլոր խավերը ներքնապէս պատրաստ են թոքափելու դարավոր ստրկության լուծը, որ ազատության բաղձանքը կմխավորի հայության բոլոր հատվածներին: Մակայն շուտով

¹⁶² **Մամուրեան Մ.**, Հայոց քաղաքականութիւնը, «Արևելեան մամուլ», 1879, թիվ 2, էջ 383:

¹⁶³ **Նոյն տեղում**, էջ 384:

ռոմանտիկ-վիպական հայրենասիրական նման պատկերացումները բախվեցին իրականության կարծրաքարերին և վշուր-վշուր եղան: Սահմանային իրավիճակում ջրի երես դուրս եկան հայոց մտածելակերպի ու գործելակերպի որոշ պակասություններ, ինչպիսին է, օրինակ, փոքրամասնության կողմից «ճշմարտության սեփականումը», այսինքն՝ ժողովրդի անունից հանդես գալը, ժողովրդին վերևից ինչ-որ բան պարտադրելը (ի դեպ, այսօր էլ հանդիպում ենք այդ գործելակերպին. հիշենք, թե ինչպես 2013 թ. սեպտեմբերի 3-ին ՀՀ ղեկավարությունը, առանց ժողովրդի կարծիքը հարցնելու, հայտարարեց Եվրասիական տնտեսական միությանը միանալու մասին), այն դեպքում, երբ ի սկզբանե հաշվի չեն առնվում իրավիճակի վերաբերյալ ժողովրդի կազմի մեջ մտնող բոլոր խավերի՝ գյուղաբնակ ու քաղաքաբնակ աշխատավորների, առևտրականների, արդյունաբերողների, մտավորականների, հոգևորականների, զինվորականների և հայության տարբեր հատվածների կարծիքները: Օրինակ, կոտորածներից ու ցեղասպանությունից հետո որոշ հեղափոխականներ ու հեղափոխության տեսաբաններ սկսեցին փնտրել հայոց կողմի մեղավորներին կամ «պատասխանատուներին», և պարզվեց, որ նրանք շատ շատ են՝ զենքը վայր դրած ու «Իթթիհատ»-ի հետ համագործակցած հեղափոխականները, անվճռական մտավորականները կամ «մտաւորական թափփուկները», փողասեր առևտրականներն ու մեծահարուստ դրամատերերը, հայազգի պաշտոնյաները, ուսուցիչներն ու հոգևորականները, «երեսուն արծաթով» դավաճանները, մատնիչներն ու ոստիկանության գործակալները, հայ ազգային երեսփոխանական ժողովի անդամները, խմբագիրները և այլն և այլն¹⁶⁴: Այսինքն՝ գրեթե բոլորը՝ ի բաց առյալ որոշ երդվյալ հեղափոխականներին: Հարց է ծագում. ազգի մեծամասնությանը մեղադրանք ներկայացնելուց առաջ, մինչ հեղափոխությունն սկսելը հեղափոխականները իրենց համար արդյոք պարզե՞լ էին, թե ազգի տարբեր հատվածներն ու խավերը, օրինակ՝ մեծահարուստները, առևտրականներն ու արդյունաբերողները, պետական պաշտոնյաները, թուրքական բա-

¹⁶⁴ Տե՛ս **Սապահ-Գիլեան Ս.**, Պատասխանատուները, Բ. Հրատ., Պէյրոս, 1974, էջ 18-25:

նակում ծառայող հայազգի զինվորականները և այլք ինչ վերաբերմունք ունեն հեղափոխության նկատմամբ և ինչքանով են պատրաստ աջակցելու զինված պայքարին: Ըստ էության չէին պարզել, այլապես կտեսնեին, որ հեղափոխականները ու ժողովրդի մեծամասնությունը ունեն միևնույն երազանքը, բայց մտածում ու գործում են տարբեր կերպ:

Հեղափոխականներն ուշացումով հասկացան, որ հայ ժողովուրդը դեռ պատրաստ չէ գոհաբերության ու դեռ ի վիճակի չէ հրաժարվելու իր ստրկական շրթաներից, որ «խաղաղասեր», կրավորական ու համակերպված հայ ժողովուրդը տվյալ պահին ու տվյալ պայմաններում այնքան էլ կողմնակից չէր արյունոտ ազատամարտի տարբերակին: Այս տեսանկյունից բնութագրական են հետևյալ փաստերը. 1890 թ. մայիսին լույս է տեսնում «Հայ Յեղափոխականների Դաշնակցութեան» պաշտոնական օրգանը՝ «Դրօշակը», որում հայտարարվում է, որ ա) անտանելի վիճակում գտնվող հայոց ազգի փրկության մի ճանապարհ կա՝ ժողովրդական ապստամբությունը, բ) «Դաշնակցութիւնը» մի քանի անձանց հայրենասիրական ձգտումների արհեստական պտուղ չէ, այլ ամբողջ ազգի հասունացած ինքնաճանաչութեան, կամքի ու վճռի արտայայտութիւն: Նա՝ Հայ ազգի բողոքի եւ վրէժխնդրութեան ոգին է»¹⁶⁵: Հայկական կոտորածներից հետո «Դրօշակը» 1896 թ. համարներից մեկում հրապարակում է «**Անդունդից անդունդ**» խոսուն վերնագրով հոդված, որում նշելով, որ հայ հեղափոխականները գերմարդկային ճիգեր են թափում հայի կյանքը վերակազմելու և մարդկային պայմանների մեջ դնելու համար, լացակումած հարց է տալիս. «**Իսկ դու ի՞նչ ես անում հայ ժողովուրդ: Դու փոխանակ ձեռք մեկնելու քո հարազատ հերոս գաւակին, որոտումից ու փոթորկից սարսափած ոչխարի նման աչքերդ արիւնկալած, առանց սար ու ձոր, ծով ու գետ նայելու, թողնում ես քո արիւնհեղեղ հայրենիքը, քո սիրելիների թարմ շիրիմները, քեզ դարբող սնուցանող անուշ հողն ու ջուրը եւ փախչում**»¹⁶⁶: «Դրօշակ»-ի այդ նույն համարից պարզ է դառնում, որ ժողովուրդը ոչ միայն փախ-

¹⁶⁵ «Դրօշակ», 1881, թիվ 1, էջ 4:

¹⁶⁶ «Դրօշակ», 1886, թիվ 28, էջ 1:

չում է երկրից, այլև, օրինակ, Վանում ապաստան չի տալիս հայրուկային խմբին. «ամենքը երեսները դարձնում են յեղափոխականներից», իսկ «դառնազգեստ գայրը»՝ Վանի առաջնորդական փոխանորդ Արսեն վարդապետը, եկեղեցու բեմից հորդորում է ժողովրդին աջակցել կառավարությանը՝ ձերբակալելու հեղափոխականներին: «Գավաճան ժողովուրդը» հայրուկներից պահանջում է հեռանալ քաղաքից: Ահա այսպես բզկտված ու հուսահատված, բայց զանգվածային կոտորածներից ողջ մնացած հայ ժողովուրդը մերժում է ժողովրդական ապստամբությունը, մերժում է «ինքնապահպանության բնագործ» արթնացնելու հեղափոխական մեթոդները և հարկադրում իր ազատարարներին հեռանալ երկրից: Եթե ուրիշների, ի մասնավորի եվրոպական տերությունների ու եվրոպական մամուլի անտարբերությունը Հայկական հարցի նկատմամբ ինչ-որ տեղ հասկանալի է, կարողում ենք «Գրօշակի» 1900 թ. առաջին համարի խմբագրականում, ապա անհասկանալի է հայության անտարբեր ու բացասական վերաբերմունքը իր ճակատագրի ու ազգային հեղափոխության նկատմամբ. «ի՞նչ էր անում հայութեան այն մասը, որ դուրս է փոթորկալից ճգնաժամից, որ օտարներից աւելի լաւ գիտի իրերի ցաւալի դրութիւնը, որ լսում էր սովի աղաղակները, որբերի լացը, լսում էր գէնք ու հաց պահանջող իր եղբոր ձայնը, ի՞նչ էր անում հայ բուրժուան, հայ երիտասարդութիւնը, հայ ինտէլիգէնցիան, մեր ժողովրդի ունեւոր եւ մտածող մասը: Ոչի՛նչ, կը պատասխանենք մենք, որքան եւ ծանր լինի մեզ համար այդ դառն խոստովանութիւնը: Նրանց կարծրացած սրտում ո՛չ մի ազնիվ ձայն արձագանք չտւեց, նրանց գոսացած ձեռքից ոչի՛նչ չ'ընկաւ, որով կարելի լինէր թէկուզ մազի չափ թեթեւացնել հեծող երկրի արիւնոտ բեռի ծանրութիւնը: Նրանց փոյթը չէ, որ հայ յեղափոխականն ընկնում է անհաւասար կռոււմ «փամփուշտ տւէք» գոչելով եւ անէծքով փշրում է իր հրացանը ժայռի վրայ՝ ապաստելով թշնամու գնդակին...»¹⁶⁷:

Ավելի ուշ վերլուծելով այս իրավիճակը՝ հայ հեղափոխության տեսաբաններն ստիպված էին խոստովանել, որ, չնայած փոքրաթիվ

¹⁶⁷ «Գրօշակ», 1900, թիվ 1, էջ 2:

հեղափոխականների գերմարդկային ճիգերի, ինքնապաշտպանության բնագոյը այդպես էլ չարքնացավ ժողովրդի մեջ. «Անդունդ կար այդ փոքրամասնութեան և որոճող ու մրավող մեծամասնութեան միջև,- գրում է Մ. Վարանդյանը,- Սինը միւսի համար ասես խորք էր...»: Եվ պատահական չէ, որ 1895 թ. կոտորածների ժամանակ, տեսնելով տասնյակ հազարավոր հայ տղամարդկանց, որոնք առանց դիմադրության, «նախիրների պէս մղում էին սպանդանոց և մորթոտում», գտնվում էին հեղափոխականներ, որոնք ցավի մեջ բացականչում էին՝ **«անարժան ժողովուրդ, ջարդելու ժողովուրդ»**: Դժբախտությունն այն է, շարունակում է Մ. Վարանդյանը, որ այդ դեպքերից տարիներ անց հայության գիտակցության մեջ էլի գրեթե բան չի փոխվել. «Պատկերը շատ քիչ է փոխաձ մեր օրերում: Յեղափոխական փոքրամասնութիւնը դարձեալ գրեթէ մեն մենակ է, առանց **ժողովրդի լայն ու գործօն աջակցութեան**: Յեղափոխական և ժողովուրդ՝ ասես տարբեր, երբեմն նոյնիսկ հակամարտ կատեգորիաներ են: Որքան մէկը ըմբոստ, շարժուն ու նախաձեռնող, նոյնքան միւսը՝ անշարժ, կրատրական և համակերպող: Այդ չարաբախտ հակօրինութիւնը (antinomie) մեր պատմական վերջին շրջանի ամենացայտուն, ամենաաղէտաբեր գծերից միւն է...: ... ժողովուրդը իր խոշոր մեծամասնութեամբ, իր զանգաւածային ընդհանրութեամբ եղել է միշտ և այսօր էլ շարունակում է լինել մի ինքերտ, ճակատագրապաշտ անշարժութիւն, գերի ֆատումին, ապալինած Նախախնամութեան, ատետարանին ու բոլոր աստածներին, որոնցից երբէք չը լսեց նա մարդկային արժանապատութեան փրկարար խօսք, այլ միշտ միայն հնազանդութեան և նախարային համակերպութեան պատվիրաններ»¹⁶⁸: Մ. Վարանդյանի կարծիքով՝ բոլորովին այլ պատկեր ենք

¹⁶⁸ **Վարանդեան Մ.**, Վերածնող հայրենիքը եւ մեր դերը, Ժընև, 1910, էջ 119-120: Մ. Վարանդյանը անում է ավելի ընդհանրական եզրակացություն. «**Կրատրականութիւնը** եղել է հայութեան ճակատագրի էութիւնն իսկ, նրա տխուր հոգեբանութեան գաղտնիքը: Չարնել են մէկ երեսին – նա դարձրել է միւս երեսը: «Հայ-քրիստոնէա» արտայայտութիւնը սքանչելիօրէն բնորոշում է այդ հագաւազիտ պսիխօզը, այդ եզակի հոգեբանութիւնը...: «Հայ-քրիստոնէա»- դա նրա ճշգրիտ որակումն է, նրա հարազատ ատրիբուտը: Գուցէ ոչ մի ժողովուրդ չի ապրել այնքան ներդաշնակ, այնքան համաձայն **քրիստոնէութեան** պատվիրաններին, ինչպէս հայը: Այդպէս՝ պատմու-

տեսնում այնտեղ, որտեղ մեծամասնությունը հետևում է փոքրամասնությանը, և երկուսով արժանապատիվ կռիվ են մղում թշնամու դեմ (օրինակ՝ XX դարասկզբի հայ-թաթարական ընդհարումների ժամանակ): Այդ բախումների ժամանակ տարած «հաղթանակների» պատճառն այն էր, որ «հայ ժողովրդական իմաստութիւնը այդ միջավայրում յաղթահարել էր իր «ֆատումին», հրաժեշտ էր տւել ճակատագրապաշտ, մեղկ ու տափակ ներշնչումներին, ըմբռնել էր աշխարհի օրէնքը, գոյութեան ցառոտ մենամարտի անագորոյն «հրամայականը» և առնական վճռականութեամբ ապաւինել էր իր մարտնչող փոքրամասնութեանը, իր անճնուրաց գաւակներին, որոնց փոքրաթիւ լեգէոնը վերածել էր համաժողովրդական, լայնատարած բանակի»¹⁶⁹: Չվիճարկելով հեղափոխության տեսաբանի այդ միաբը՝ միաժամանակ նշենք, որ Արևմտյան Հայաստանում հեղափոխականները կռվում էին պետության ու կանոնավոր զորքի դեմ, ուստի ժողովուրդը, հասկանալով, որ միայն փոքրաթիվ ֆիդայական խմբերով հնարավոր չէ հասնել լուրջ հաջողության, խուսափում էր մասնակցել ազատամարտին: Իսկ հայ-թաթարական բախումները Ռուսական կայսրության սահմաններում տեղի ունեցող միջէթնիկական կարճատև ու ռզգանգվածային բախումներ էին, որոնց նախ, մասնակցում էին սահմանափակ թվով մարդիկ, երկրորդ, ժողովուրդը ներքնապես վստահ էր, որ պետությունը հարկ եղած դեպքում կարող էր միջամտել և հաշտեցնել կռվող կողմերին:

Այսպիսով, համեմատելով հերոս-ժողովուրդ փոխհարաբերման էպիկական ու պատմական ձևերը, նախ, մեկ անգամ ևս համոզվում ենք, որ հայկական էպոսը իսկապես հայոց կյանքի ու հայոց պատմական փորձառության այն հայելին է, որում ցոլված են հայոց մտածելակերպի ու գործելակերպի արքետիպային ձևերը, իսկ հայոց պատմական կյանքն իր ճակատագրական փուլերում կարծես թե հայտնի իմաստով արտապատկերում է վիպական իրականությունը, այսինքն՝ որոշ առումով վիպական-առասպելական ու պատմական

թեան, և այդպէս՝ և նախապատմութեան մէջ ... Հայր եղել է քրիստոնեայ նախ քան Քրիստոսի երևալը...» (Նույն տեղում, էջ 34):

¹⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 121-122:

իրականությունները նման են իրար: Բայց եթե էպոսում դեպքերի զարգացումն ունենում է «երջանիկ ավարտ»՝ հերոսները հաղթում են Թշնամուն, ապա իրական կյանքում իրադարձությունների նման ընթացքը, նախապատրաստական անհրաժեշտ քայլերի ու միջոցների բացակայության պարագայում, ժողովրդի համար կարող է ունենալ և մեծամասամբ ունենում է ողբերգական ծանր հետևանքներ: Երկրորդ, հերոսի և ժողովրդի փոխհարաբերման էպիկական ու պատմական ձևերը բովանդակային առումով իրար այնքան նման են, որ դրանց հիմքի վրա կարող ենք խոսել հայոց ինքնության մեջ հերոս-ժողովուրդ փոխհարաբերության որոշ արքետիպերի գոյության մասին: Ժողովրդական զանգվածները՝ համակերպվածները, իրենց հոգու խորքում ուզում են ապրել ազատ, անկախ, բայց չեն ուզում գրկանքների ու զոհաբերությունների գնով փոխել իրենց ստրկական «ապահով» կարգավիճակը, անիմաստ են համարում ըմբոստության փորձերն ու ազատագրական պայքարը, կասկածում են ընդվզողների ձեռնարկումների հաջողությանը, հետևաբար, որպես կանոն, խուսափում են մասնակցել նրանց նախաձեռնություններին: Հերոսներն էլ, ըստ էության, ծանոթ չլինելով իրավիճակին, արտաքին ուժերի քաղաքական մտադրություններին, Թշնամու թույլ և ուժեղ կողմերին, համակերպված ժողովրդի հոգեբանությանն ու մտածողությանը և չսպասելով վերջինիս «արթնացմանն» ու մասնակցությանը՝ առանց լուրջ հաշվարկների սկսում են իրենց համարձակ գործողությունները: Այստեղից էլ՝ մի կողմից հարմարված-համակերպված ժողովրդի կրավորականությունը, սպասողականությունը, զգուշավորությունը, տազնապարհ փոփոխությունների նկատմամբ, առանց իրենց ջանքերի փրկության սպասումը, իսկ մյուս կողմից՝ հերոսի պռոթկումները, ռոմանտիկ, բայց հաճախ անարդյունավետ խիզախումները, ժողովրդին միրից արթնացնելու ձախտող ու ապարդյուն փորձերը: Փաստորեն, ինչպես հայկական էպոսում, այնպես էլ իրական կյանքում հերոսների (ընդվզողների) և ժողովրդի (հարմարված-համակերպվածների) միջև առաջանում են խզվածություն ու անջրպետ, անվստահություն ու չհասկացվածություն, որովհետև բացակայում են փոխըմբռնման ձգտումները, անմիջական հաղորդակցությունն ու

վոխվատահությունը, ազգին հուզող հարցերի համատեղ քննարկումներն ու երկխոսությունները, հերոս-ժողովուրդ կապը ապահովող, միասնաբար գործելու մշակված ծրագրերը և դրանց իրագործման մեխանիզմներն ու եղանակները:

ԳԼՈՒԽ III. «ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆ ԿԱՄ ՄԱՀ» ԵՐԿԸՆՏՐԱՆՔԸ ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

3. 1 Խաղա՞ղ, թե՞ զինված ճանապարհով

**«Ո՛չ մեղք, ո՛չ ալ ամօթ է ազատութեան երազը:
Չայն իրացնելու կե՞րպը: - Հող կփոխուի հարցը»:**
3. Օշական

Կերտելով պատմություն՝ էթնոսները, ազգերը, անհատները, գիտակցաբար թե ենթագիտակցաբար գործում են իրենց հոգեկերտվածքին՝ խառնվածքին, բնավորությանը, մտածելակերպին, ազգային ավանդույթներին համապատասխան և պատմական իրադարձություններում ու մշակութային արարումներում թողնում սեփական ինքնության հետքերը: Այս իմաստով ազգի պատմությունը, իսկ ավելի ստույգ՝ վարքագծի պատմությունը նրա ինքնության հայելին է: Եթե տվյալ ազգը զարգացման տարբեր հանգրվաններում, պատմական տարբեր, հատկապես ճգնաժամային, բախտորոշ ժամանակներում հայտնվում է գրեթե միևնույն իրավիճակում, անում է գրեթե միանման քայլեր, գործածում վարքի ռազմավարական ու մարտավարական միանման մեխանիզմներ, արտաքին ու ներքին իրադարձությունների նկատմամբ դրսևորում միանման դիրքորոշումներ, պատմության իմաստավորման ու մեկնաբանության միևնույն զգացական-մտածական վերաբերմունքի անփոփոխ ձևեր, նշանակում է՝ գործ ունենք նրա ազգային ինքնության՝ հոգեկերտվածքի, մտածելակերպի ու գործելակերպի յուրահատկությունների հետ: Եթե այս տեսանկյունից դիտարկենք հայոց պատմությունը, ապա կտեսնենք, որ հայերը առարկայական ու ենթակայական պատճառներով իրենց պատմության ընթացքում հաճախ կանգնել են միանման երկրնորանքների առջև: «Այսօրը» մեզ մոտ չափազանց նմանում է «երեկին», - իրավացիորեն նկատում է Մ. Վարանդյանը, - մեր պատմությունը յախտենական վերսկսումն է: Սուր, ցաւառիթ դուրագները վերադառնում են պարբերաբար, յուսահատեցուցիչ միօրինականութե-

ամբ... Եվ միշտ նոյն ուրոյն, բացառիկ գծերով, որ յատուկ են մեր բացառիկ ճակատագրին»¹⁷⁰: Օրինակ՝ խաղա՞ղ ճանապարհով, թե՞ զինված պայքարով (կռվով, զոհաբերութեամբ, նահատակութեամբ), քաղաքական կողմնորոշում փոխելով՝, թե՞ չփոխելով նվաճել անկախություն կամ պահպանել սեփական ինքնությունը (հավատքը, պետականությունը կամ ինքնավարությունը), մեկուսանա՞լ, թե՞ միավորվել, մնա՞լ հայրենիքում, թե՞ արտագաղթել: Այդ երկրնտրանքները հայոց համար արքետիպային են, ավանդականացված և ունեն էպիկական, առասպելական, պատմական ու արդիական դրսևորումներ, այսինքն՝ սկզբնավորվելով անհիշելի ժամանակներում՝ մնացել են ժամանակի մեջ, իբրև արքետիպեր «տեղավորվել» հոգեկանի անգիտակցական ու ենթագիտակցական շերտերում, վերածվել ազգային հարցերի լուծման նտակադապարների ու օրինակելի վարքանմուշի, իրենց գործառույթներով ու նշանակությամբ գրեթե անհարաբերական դարձել փոփոխվող քաղաքակրթական ու սոցիոնշալկոթային տեքստերի նկատմամբ:

Իբրև քաղաքակիրթ ու պատմական ազգ՝ հայությունը հանգամանքների բերումով իր պատմության ընթացքում անընդհատ պայքարել է ազատության ու անկախության համար՝ ունենալով ինչպես ազատության մասին սեփական կենսափիլիսոփայությունը՝ իր թե՛ ռացիոնալ (մտածված, հաշվարկված) և թե՛ իռացիոնալ (խենթ, ծուռ, արկածախնդիր, չհաշվարկված) ըմբռումներով, այնպես էլ ազատության տանող ուղիների նկատմամբ իր վերաբերմունքը: Օրինակ, ժամանակի հողվույթում ազատության ու ինքնիշխանության հասնելու «խաղա՞ղ, թե՞ զինված ճանապարհով» երկրնտրանքի դեպքում նախապատվությունն առավելապես տրվել է զինված պայքարին՝ «Ազատություն կամ մահ» նշանաբանով, և այդ տարբերակը վառ գույներով պահպանվել է ազգի հավաքական հիշողության մեջ: Տվյալ պարագայում տարօրինակն ու զարմանալին այն է, որ հայերն իրենց էությունը լինելով ոչ թե ռազմատենչ ու պատերազմասեր, այլ գերազանցապես խաղաղասեր, ստեղծագործող ու կառուցող ազգ՝

¹⁷⁰ Վարանդեան Մ., Վերածնող հայրենիքը եւ մեր դերը, Ժընև, 1910, էջ 113-114:

նախապատվությունը տվել են իրենց ինքնությանն ինչ-որ իմաստով այնքան էլ չհամապատասխանող տարբերակին: Այդ ընտրության մեջ թերևս արտացոլվել են հայերի պատկերացումները ուժի, հերոսության, քաջության, ազատության, անձնագոհության ու հայրենասիրության մասին (օրինակ, հերոսը նա է, ով զենքը ձեռքին կռվում է Հայրենիքի համար), որոնք, սկզբնավորվելով հնագույն շրջանում, հետագայում՝ պատմամշակութային ու գաղափարաբանական տարբեր դարաշրջաններում, զանազան երանգավորումներով պահպանել են իրենց բովանդակային ու ձևական կողմերը: Այս պարագայում գործել է նաև փոխհատուցման հոգեբանական մեխանիզմը՝ առարկայացվել, ավանդականացվել ու սրբացվել է ավելի շուտ ցանկալին, քան իրականը: Օրինակ, Գ. Անանունը՝ վերլուծելով ու գնահատելով Խաչատուր Աբովյանի «Վերք Հայաստանի» վեպում հերոսապատմի պատճառները, գրում է, որ Աբովյանը հայ գյուղացիության պաշտպանն էր, իսկ գյուղացիությունը, լինելով «դարերի ստրուկը» և չունենալով ինքնուրույն դեմք ու կամք, «հաւատ չունէր մեծագործութեան համար, փարել էր ակնկալութեան, սպասումի տենչերին, որ ահա կամ աշխարհս պիտի ոչնչանայ Աստուծոյ զայրոյթի հարուածներից կամ օտար հորիզոններից պիտի գայ հայութեան փրկիչը: Հարկա՛ւ, նման գիւղացիութիւնը գոնէ նուազագոյն չափով չէր կարող ինքնագործ լիներ. նա պիտի իր յոյսը դնէր փրկիչ-հերոսների վրայ»¹⁷¹:

Ի՞նչ է ցուցանում «Ազատություն կա՛ն մահ» երկընտրանքը: Մի կողմից դա խորհրդանշում է հայոց ազատասիրության ու անկախության, արժանապատիվ կենալու, սեփական քաղաքակրթական, կրոնական, մշակութային և բարոյական արժեհամակարգին հավատարիմ մնալու, արյան ու զոհաբերության գնով այդ արժեհամակարգն ու երկրի անկախությունը պաշտպանելու ձգտումը, իսկ մյուս կողմից դա նշանակում է ճգնաժամային իրավիճակից դուրս գալու ծայրահեղ վտանգավոր ու անկանխատեսելի, հերոսական ու որոշ իմաստով գրեթե խենթության ու արկածախնդրության հասնող քայլ, գո-

¹⁷¹ **Անանուն Գ.**, Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը XIX դարում (1800-1870), Բագու, 1916, էջ 339:

հաբերության յուրօրինակ ձև, որը կարող է հարցականի տակ է դնել ոչ միայն այդ ուղուն զինվորագրված մի խումբ մարդկանց, այլև ամբողջ ազգի ֆիզիկական գոյությունը: Առհասարակ «կամ/կամ» սկզբունքով առաջնորդվող անհատներն ու ազգերը ցանկացած ընտրություն դարձնում են ճակատագրական, անտեղիտալի ու անզիջումային: Նման դեպքերում մարդիկ կանգնում են փակուղային ընտրության առջև՝ կամ մահ կամ ազատություն, կամ պատերազմ կամ խաղաղություն, կամ ստրկություն կամ անկախություն, կամ «Մենք» կամ «Նրանք», կամ ամեն ինչ կամ էլ՝ ոչինչ: Երբորդ ուղին բացառվում է, հետևաբար նվազում է հակամարտող կողմերի միջև բանակցությունների, երկխոսությունների հնարավորությունը, մարում հաշտության եզրեր գտնելու, փոխըմբռնման հասնելու հույսերը, դրանով իսկ նաև՝ հետապիտ համատեղ հաշտ ու խաղաղ ապրելու հեռանկարը: Երբորդ ուղու բացակայությունն ընդհատում է հակամարտող կողմերի միջև երկխոսությունը, իսկ իրավիճակի սրացման դեպքում, երբ հակառակորդները վերածվում են ռիսերիմ թշնամիների, երկկողմանի ատելության պայմաններում գրեթե այրվում են հետվերադարձի կամուրջները, անխուսափելի դառնում բախումները, վիրավորանքներն ու բռնությունները և «հաշտեցնող» միջնորդ երբորդ ուժի միջամտությունը:

Հետաքրքիրն այն է, որ հայոց պատմագիտական-քաղաքագիտական միտքը կռվով, արյան ու նահատակության գնով անկախության ձգտելը գրեթե նույնացրել է «ազգային-ազատագրական պայքար» հասկացության հետ, իսկ մյուս ելքը՝ խաղաղ, անարյուն ու դիվանագիտական ճանապարհով հասնելու առաջադրված նպատակին, ըստ էության (չնչին բացառությամբ) չի արժևորել, արհամարհել է, հաճախ շեմքից քննադատել ու երբեմն էլ նույնացրել «հարմարվողականություն» ու «դավաճանություն» երևույթների հետ: Ըստ այդմ էլ՝ առօրյա ու պատմատեսական միտքը առասպելական, էպիկական ու պատմական նյութը մշակել ու վերակազմել է այնպես, որ ոչ միայն արդարացրել, այլև սրբացրել է թե՛ «Ազատություն/հաղթանակ կամ մահ» երկընտրանքը և թե՛ զինված պայքարի տարբերակը, հիմնավորել դրանց անհրաժեշտությունը, հրճաբաց ձևակերպել ազգի հերոս-

ների և դավաճանների տարբերակման «անբեկանելի» չափանիշներ, պատմության ներկայացման ու լուսաբանման կարծրատիպեր ու մտակաղապարներ: Մինչդեռ «խաղա՞ղ, թե՞ զինված ճանապարհով» երկընտրանքի որևէ կողմին նախապատվություն տալու հարցը կախված է կոնկրետ հանգամանքներից: Երկու տարբերակն էլ ընդունելի են, եթե դրանց ընտրությունը հիմնավորված է և հաշվարկված են դեպքերի զարգացման ընթացքի հնարավոր արդյունքները:

Պայքարի խաղաղ ճանապարհը բնավ չի նշանակում կրավորականություն և հարմարվողականություն, այլ աննկատ, հետևողական ու համառ քայլերով, «կեղծ նահանջներով», թշնամուն ապակողմնորոշող քայլերով նպատակին հասնելու մարտավարություն: Եթե չկա հեռահար ռազմավարական նպատակ, ապա այդ դեպքում կրավորական դիրքորոշումը պայքար չէ, այլ դրա բացակայությունը, ինչը փակուղային է ու կարող է կործանարար լինել ազգի համար: Եթե հայությունը խաղաղ պայմաններում չի պայքարում իր իրավունքների համար և օրեցօր տանուլ է տալիս, ապա երբ դանակը հասնում է ոսկորին, պարզապես գոռում է թշնամու վրա՝ «Էդ ո՞ւմ վրա եք թուր հանել, չեք տեսնում ձեր առջև հայոց ազգն է...» (Խ. Աբովյան): Կորցրածը հետ բերելու համար մնում է դիմել զենքի, իսկ զինված պայքարը ենթադրում է լուրջ պատրաստվածություն, ազգի ֆիզիկական, բարոյական, ֆինանսական, դիվանագիտական ուժերի համախմբում և ամենակարևորը՝ բանակի առկայություն: Առանձին զինված խմբեր դեռևս բանակ չեն, և, բնականաբար, այդպիսի խմբերով անհիմաստ է կռվել կայսրությունների դեմ: Այդպիսի խմբերի հերոսների մասին կարելի է հյուսել հայրենասիրական երգեր, գրել զգայացունց պատմություններ նրանց հերոսամարտերի մասին, սակայն զինված պայքարի վերջնարդյունքում կորցնել Հայրենիքը և վտանգել ազգի գոյությունը: Օրինակ, XIX դարավերջին հայերը ուզում էին բալկանյան ժողովուրդների զինված պայքարի ձևաչափով ազատագրել Արևմտյան Հայաստանը, սակայն, չունենալով ո՛չ ժողովրդի գործուն մասնակցությունը, ո՛չ ֆինանսական միջոցներ, ո՛չ բանակ, ո՛չ հուսալի հզոր դաշնակից, ոչ միայն չունեցան շոշափելի արդյունքներ, այլև ենթարկվեցին զանգվածային կոտորածների ու բռնազաղ-

թումների: Կարող ենք ասել, որ «Ազատություն կա՛մ մահ» երկընտրանքը հիմնականում խաղաղ ճանապարհով ազգային հարցերի լուծման թերազնահատման, հեռատես գործունեության, ազգային կյանքի հետևողական կազմակերպման ու ինքնակազմակերպման մշակույթի գրեթե բացակայության, կողմնորոշումների քաղաքականության և ռազմաքաղաքական իրավիճակներին անհամապատասխան, ոչնացիոնալ, այլ զգացմունքային գործելակերպի արդյունք է: Իռացիոնալ («բարոյական») հաղթանակների սրբացումը պայմանավորված է նաև այն բանով, որ խաղաղ ժամանակներում հայերը չեն պայքարում իրենց իրավունքների համար, չեն մտածում սպասելի և անսպասելի հարվածների դեմն առնելու մասին, չեն կարևորում խաղաղ պայքարի ձևերը, որովհետև ակնկալում են այսրոպեական արդյունքներ: Ժամանակակից իրողությունները նկատի ունենալով՝ կարող ենք գուշակել, որ այդ վարքաձևերը դեռ տևական ժամանակ կլինեն հայոց ինքնության կառուցվածքում, որովհետև դեռ չեն փոխվել ինքնութենական հիմնային այն գծերը, կյանքի կազմակերպման թե՛ անհատական և թե՛ ազգային այն մեխանիզմներն ու մոտեցումները, որոնց վրա խարսխվում է հայոց ինքնությունը:

Անշուշտ, պատմաքաղաքակրթական տարբեր հանգրվաններում նմանատիպ իրավիճակներում հայտնվելը մեծապես պայմանավորված է նաև հայոց հոգեկերտվածքի, վարքագծի ու կենսաարժեքների նկատմամբ վերաբերմունքի յուրահատկություններով, որոնցից առանձնացնելի են բացասական երանգ ունեցող հետևյալ ինքնութենական հատկությունները, դիրքորոշումներն ու վարքաձևերը՝ ա) անհատակենտրոնության գռեհկացված տարբերակը՝ անձնապաշտություն ու կուսակցամոլություն, բ) անմիաբանություն և որևէ խմբի, կուսակցության կողմից «ճշմարտության» սեփականաշնորհում (իրեն ազգի անունից հանդես գալու իրավունքի վերապահում), գ) հարմարվողականություն՝ հնազանդության ու ծառայամտության մակարդակով, դ) առանց հեռահար նպատակների («անդելե ու անգաղափար»)-Ե. Չարենց) գոյատևման կենսափիլիսոփայություն, քաղաքական միամտություն ու անհեռատեսություն, ե) անվստահություն սեփական ուժերի նկատմամբ, «վճռական մենակի» (Գ. Նժդեհ) հոգեբա-

նության բացակայություն և կողմնորոշում դեպի երրորդ ուժ, գ) անինքնաճանաչություն, անտարբերություն ու անփութություն ազգային արժեքների հանդեպ, օտարասիրություն ու ծառայանտություն, է) զգացմունքայնություն, իրականի և ցանկալիի, հերոսության և արկածախնդրության սահմանների չտարանջատում, խզվածություն ազգային Հերոսի և ժողովրդի միջև, ը) նյութապաշտություն ու ներկայապաշտություն՝ «Որտեղ հաց, էնտեղ կաց» նշանաբանով, թ) արտագաղթելու, ուժանալու, պատասխանատվությունից խուսափելու ու ազգային ինքնությունից վախճելու հակվածություն:

3.2 «Ազատություն կամ մահ» երկընտրանքը և իռացիոնալ հաղթանակի սրբացումը

«Զի կա՛մ մեռցուք, և աղխ մեր ի ծառայութիւն Բելայ կացցէ, կա՛մ զաջողութիւն մատանց մերոց ի մա ցուցեալ՝ ցրուեսցի ամբոխն, և մեր եղիցուք յաղթութիւն ստացեալք»:
Մովսէս Խորենացի

Հայոց մեջ «Ազատություն կամ մահ» («Հաղթանակ կամ մահ») նշանաբանի առաջին ձևակերպողը և կիրարկողը առասպելական ու պատմական Հայկ Նահապետն է, հայերի նախնին: Ըստ ավանդագրույցի՝ բաբելոնյան աշտարակաշինության անհաջող փորձից հետո առաջանում է քառասյին վիճակ, հսկաների միջև սկսվում են կռիվներ, և Տիտանյան Բելին հաջողվում է բռնությամբ իրեն ենթարկել բոլորին և հաստատել իր իշխանությունը: Հայկը, որը հսկաների մեջ քաջ ու երևելի էր և դիմադրող նրանց, ովքեր փորձում էին իշխել բոլոր հսկաների ու դյուցազունների վրա, չի կամենում հնազանդվել նրան և իր տոհմով հեռանում (վերադառնում) ու բնակություն է հաստատում Արարատի երկրում: Հայկը հեռանում է Բաբելոնից, որովհետև տանել չի կարողանում ուժի, բռնության, անարդարության վրա հիմնված բռնապետական կարգերը, խտրականության ու բռնության վրա խարսխված նոր աշխարհակարգը: Պատմիչ Մեբեոսը, որոշ իմաստով վերակազմելով առասպելը և դրան հաղորդելով կրոնական երանգ, մի շատ կարևոր ու արժեքավոր (հատկապես այն իմաստով, որ առասպելաստեղծումն ազգային ինքնության նոր, քրիստոնեական հարացույցի շրջանակում վերարտադրվում-նորացվում է) մանրամասն է հավելում Մովսէս Խորենացու պատմածին. «Յայնմ ժամանակի թագաորեսաց ի Բաբելոն որտորդ հսկայ Բէլն Տիտանեան, ճոխն չաստուածացեալ, որոյ հզար զարութեամբ և սաստիկ յոյժ գեղ պարանոցի իւրոյ: Եվ էր իշխան ամենայն ազգացն, որ սփռեցան ի վերայ երեսաց ամենայն երկրի: Որոյ արարեալ առ աշաւք կախարչութեամբ հնարս, և հրամանս թագավորականս ամենայն ազգաց. և հպարտութեամբ ամբարտաւանութեան իւրոյ կանգնեաց զպատկերն

իր, և ետ երկիր պագանալ իբրեւ աստուծոյ, և զոհս մատուցանել: Եւ վաղվաղակի կատարելին ամենայն ազգքն զիրամանս նորա. բայց մի ոմն Հայկ անուն, նահապետ ազգացն, ո՛չ հնազանդեցաւ ի ծառայութիւն նորա. և ո՛չ կանգնէր ի տան իւրում զպատկեր նորա, և ո՛չ մեծարէր զնա աստուածարէն շքով»¹⁷²: Ուրեմն, Սեբեոսի մեկնաբանությամբ՝ բռնակալի դեմ Հայկի ընդվզումը նաև հոգևոր-կրոնական բնույթ ունէր. նա հրաժարվում է երկրպագել Բելին իբրև աստծու, հրաժարվում է ընդունել նրա թե՛ աշխարհիկ և թե՛ հոգևոր գերիշխանությունը: Բաբելոնից Հայկի հեռացումը ոչ թե սովորական «փախուստ» է, այլ քաղաքակրթական-ինքնութենական արարք, իմացյալ ընտրություն՝ բռնությունը շիանդորժելու և հեռացման (խաղաղ) ճանապարհով սեփական գոյակերպն ու մշակութակերպը պահպանելու եղանակ:

Սակայն Բելին դուր չի գալիս ազատությունն ու անկախությունը նախընտրող Հայկի անհնազանդությունը: Բռնակալը պատգամավոր է ուղարկում հնազանդվելու առաջարկով, սակայն Հայկը, առաջնորդվելով «Ազատություն կա՛մ մահ» նշանաբանով, հնազանդ ապրելու տարբերակի փոխարեն նախընտրում է անկախությունը, ինչը նշանակում է, որ այդ երկընտրանքը պետք է լուծվի ոչ թե բանակցությունների, փոխզիջումների, այլև պարտադրված պատերազմի միջոցով: Բելը որոշում է պատժել անհնազանդ Հայկին: Երբ նա իր զորքով մոտենում է, Հայկը իր փոքրաքանակ զորքով մարտի է դուրս գալիս հետևյալ կարգախոսով. «Երբ մենք դուրս կգանք Բելի ամբոխի դեմ, աշխատենք այն տեղին պատահել, որտեղ կանգնած կլինի Բելը քաջերի խոռոն բազմության մեջ, որպեսզի կամ մեռնենք և մեր աղխը Բելի ծառության տակ ընկնի, կամ մեր մատների հաջողությունը նրա վրա ցույց տանք, նրա ամբոխը ցրվի և մենք հաղթություն տանենք»¹⁷³: Հայկը, դուրս գալով Բելի դեմ, ձևակերպում է «Հաղթանակ կա՛մ մահ» նշանաբանը, որը նշանակում է հետևյալը՝ ճակատամարտում կա՛մ կպարտվենք կա՛մ կհաղթենք, պարտվելով ցույց կտանք,

¹⁷² Սեբեոս, Պատմություն, քննական բնագիրը՝ Վ. Գ. Աբգարյանի, Եր., 2004, էջ 8:

¹⁷³ Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխատ., էջ 111:

որ չենք հաղթվել, որովհետև մահը գերադասել ենք ստրկական կյանքից, իսկ հաղթելով ցույց կտանք, որ արժանի ենք ազատ ու անկախ ապրելու: Հայկը մահը գերադասում է անպատիվ կյանքից, արժանապատիվ կեցությունը՝ հնազանդ գոյատևումից:

Սակայն «Հաղթանակ կա՛ն մահ» նշանաբանով մտնելով ռազմադաշտ՝ Հայկը դիմում է մեծ ռիսկի, ինչ-որ իմաստով՝ արկածախնդրության, որովհետև պարզ չէ, թե ինչն՞վ կավարտվի պատերազմը, հատկապես բռնակալ Բելի զորքի գերազանցության պարագայում: Մարտադաշտում ոչ ոք ապահովագրված չէ պարտությունից, հատկապես եթե կռվող կողմերից մեկը մյուսի նկատմամբ ունի նյութական ու քանակական առավելություն կամ եթե մենամարտում են երկու հավասարազոր հսկաներ: Չմոռանանք, որ Բելն այնքան ուժեղ ու հնարամիտ էր, որ կարողացել էր իրեն ենթարկել բոլոր հսկաներին: Եթե Հայկը ճակատամարտում պարտվեր, ապա ամենայն հավանականությամբ կոչնչանար նրա ցեղը: Փաստորեն, «ազատության ասպետ» Հայկը իր ցեղի ճակատագիրը կախման մեջ է դնում մի ճակատամարտի ելքից: Բարեբախտաբար առասպել-ավանդագրույցում Հայկը հաղթում է, բայց ծագում են բազում հարցեր. ինչն՞ է Հայկը ընտրեց գոյապայքարի այդ վտանգավոր տարբերակը, արդյոք հնարավո՞ր չէր ընտրել ա՛յլ ուղի, գործել ա՛յլ կերպ, ասենք, գտնել փոխզիջման ուղիներ, տեղում համատեղ ուժերով կազմակերպել ընդհանուր ապստամբություն, բանակցել ու համոզել Բելին՝ հրաժարվելու իր ուժային քաղաքականությունից, առժամանակ համակերպվել ու «լեզու» գտնել Բելի հետ, առերևույթ հնազանդվելով՝ պահպանել ներքին ինքնությունը, մանավանդ, որ բռնակալը Հայկին առաջարկում էր համակեցության քիչ թե շատ ընդունելի մի տարբերակ՝ «ինձ հնազանդելով խաղաղ ապրիր՝ որտեղ որ կհաճես իմ երկրում բնակության տեղ ընտրել» («հնազանդեալ ինձ՝ կեա՛ց ի հանդարտութեան, ո՛րը հաճոյ է քեզ յերկրիս իմում բնակութեան»¹⁷⁴), որի դեպքում կարելի էր մտածել սեփական ինքնության պահպանման մասին: Բնականաբար, անիմաստ է առասպել-պատմությանը,

¹⁷⁴ Նույն տեղում:

այն էլ «երջանիկ ավարտով» առասպել-պատմությանը հարցեր տալը, հետևաբար անհնարին է պարզել Հայկի արարքի բոլոր դրդապատճառները: Սակայն մի բան ակնհայտ է. ազատությունը, արժանապատիվ կյանքը Հայկի համար գերագույն արժեք է, որի համար նա պատրաստ է զոհաբերել թե՛ իրեն և թե՛ իր ազգուտակին: Հայկի համար դա կենսափիլիսոփայություն է և ապրելակերպ:

Ազատությունն ինքնին արժեք է, բայց միաժամանակ միջոց՝ որոշակի նպատակի ու երազանքի իրականացման համար: Ազատ մարդիկ ապրում են իրենք իրենց համար, բայց ապրելով այլ մարդկանց ու երկրների շրջապատում, որոնցից շատերը ունեն նվաճողական-զավթողական նկրտումներ, նրանք ձգտում են ստեղծել պետություն՝ կյանքը կարգավորող իր կառույցներով, որը պիտի երաշխավորի իրենց ազատությունը և բարեկեցիկ կյանքը: **Ազատություն ասելով՝ հայը նախ և առաջ հասկացել է չենթարկվածություն ուրիշներին, ինքնատնօրինություն ու ինքնավարություն:** Հայկ Նահապետը հենշանում է Բաբելոնից, որովհետև չի ուզում հնազանդվել բռնակալ Բեղին, ուզում է ինքն իր գլխի տերը լինել: Հայկը ցանկանում է ապրել այնպիսի աշխարհում, որտեղ չկա բռնություն, պատերազմ, շահագործում, նվաստացում, և որտեղ տիրում է արդարությունը, հանդուրժողականությունը և հարգանքը մեկը մյուսի նկատմամբ: Ռազմադաշտում նվաճելով ազատություն՝ Հայկին թվում է, թե այդ իրավիճակը կստեղծվի ինքնաբերաբար: Ճակատամարտում Բեղին հաղթելուց հետո կարծես ավարտվում է իրական պատմությունը և սկսվում է իդեալական, դրախտային պատմությունը՝ աշխարհում այլևս թշնամիներ չկան, և հայերը ի կատար են ածում իրենց երազանքը՝ կառուցում են գյուղեր ու քաղաքներ, զբաղվում խաղաղ ու ստեղծագործ աշխատանքով: Հաղթանակից հետո Հայկը չի տիրանում Բեղի երկրին, չի հպատակեցնում այդ երկրում ապրող ժողովուրդներին, այլ շարունակում է իր ազգուտակի բնակեցման «խաղաղ» գործունեությունը՝ հիմնադրում է քաղաքներ, ավաններ ու գյուղեր և այլն (Մախտում է հայկական ինքնության մի այլ՝ կառուցող-ստեղծող հայի արքետիպի մասին: Հայերը ռազմատենչ չեն ու չունեն նվաճողի հոգեբանություն, չունեն նոր տարածքներ զավթելու և ուրիշներին (այլ

ժողովրդներին) ենթարկեցնելու թե՛ բնագոյային մտայնություն և թե՛ քաղաքական մտադրություն):

Հայերը, ձեռքբերելով ազատություն, դրանով բավարարվում են՝ կարծելով, թե հասել են իրենց գերագույն նպատակին: Ազատությունը հայի համար բացարձակ արժեք է, և անգամ անազատության վիճակներում նա գտնում է ազատության դրսևորման ասիմանափակ ձևեր: Հայերի ապրելակերպի սկզբունքն է՝ **«Չեն ենթարկվում և չեն ենթարկեցնում»**, որն ունի ավելի շուտ բարոյական, քան իրավաքաղաքական բովանդակություն: Ինչպես վերը նշվեց, հայը ոչ թե քաղաքական ու իրավական, այլ բարոյական հասկացություններով է իմաստավորում ու մեկնաբանում իրականությունը, ուստի «Չեն ենթարկվում և չեն ենթարկեցնում» սկզբունքը ռացիոնալ սկզբունք չէ և de facto հակասում է աշխարհում գոյություն ունեցող իրավաքաղաքական հարաբերություններին: Մինչդեռ այլ ազգեր ստեղծում են պետություններ ոչ միայն այն բանի համար, որպեսզի իրենք տնօրինեն իրենց կյանքը, իրացնեն իրենց հնարավորությունները և ստեղծեն իրենց երազած «երկրային դրախտը», այլև իրենց ենթարկեցնեն քաղաքական նպատակ չհետապնդող ազգերին: Պատմության ընթացքում հայերի անհաջողությունների ու ձախողումների ներքին պատճառներից մեկն էլ այն է, որ բարոյականը չեն տարանջատել իրավականից ու քաղաքականից, որ իրողությունները գնահատել են ոչ թե գործնական իրավաքաղաքական, այլև բարոյականության ու մարդասիրության չափանիշներով:

Քանի որ Հայկը հայոց նահապետն է և հայոց ոգու մարմնացումը, ապա թե՛ նրա և թե՛ վիպական ու պատմական տարբեր դրվագներում հայերի պահվածքից կարող ենք անել մի քանի հետևություն՝ ա) ազատատենչությունն ու արդարամտությունը հայի ինքնութենական (արքետիպային) գծերից են, բ) ազատ, անկախ, առանց որևէ մեկի կողմից ճնշվելու և որևէ մեկին ճնշելու ապրելակերպը հայի երազանքն է: Տվյալ դեպքում կարևոր չէ, թե ավանդազրույցը որքանո՞վ է համապատասխանում իրականությանը (եթե նկատի ունենանք այն հանգամանքը, որ պատմության տարբեր շրջավուրներում հայերը հաճախ են հայտնվել մնան իրավիճակներում, ապա կարող ենք ասել,

որ դա ավելի շուտ պատմական իրողություն է), ինչպիսի՞ն են եղել Հայկի և Բելի հարաբերությունները, ինչի՞ կամ ո՞ւմ վրա էր Հայկը հույսը դրել (ըստ երևույթին միայն իր ազգակիցների վրա), մի՞թե նա հավատում էր, որ փոքրաթիվ գորքով հնարավոր է վերջնականորեն հաղթել բռնակալ, աշխարհակալ Բելին: Եվ ամենակարևորը, հաղթանակից հետո ի՞նչ տեղի ունեցավ՝ փր՞ուզվեց Բելի պետությունը, հայկյանք ստեղծեցի՞ն հզոր պետություն, իրենց ենթարկեցի՞ն Բելի ժողովրդին, թե՞ բավարարվեցին իրենց «համեստ» անկախությամբ: Իսկ եթե Բելի ժառանգորդը որոշեր վրեժխնդիր լինել և սնծաքսանակ գորքով հարձակվեր Հայկի երկրի վրա, ապա Հայկը ի՞նչ ուժերով և ինչպե՞ս պետք է դիմակայեր թշնամու հարձակմանը: Այս հարցերը պատասխաններ չունեն, որովհետև, նախ, առասպելականացված պատմությունը ցանկալին դարձնում է իրապատումային, երկրորդ, այդ հարցերի ոչմիանշանակ մեկնաբանությունները չեն տեղավորվում հերոսության դիցույթի անհակասական տրամաբանության մեջ: Խորենացին պատմական աղբյուրների հիման վրա «մտակառուցել» և ուրվագծել է հայոց գոյակերպի արքետիպերից կամ հայոց երազանքի խորհրդանշաններից մեկը՝ **իռացիոնալ հաղթանակը Թշնամու նկատմամբ: Հերոսը հրաշքով՝ մեկ զարկով, հաղթում է Թշնամուն, և միաժամանակ ավարտվում է այդ պատմությունը, այսինքն՝ ասպարեզից անհետանում է Թշնամին:** Պատմահայրը պատմել է այն, ինչին կցանկանար հավատալ ու տեսնել իրական կյանքում: Այսինքն՝ առասպելականացրել է պատմական հերոսին, բայց չի հորինել դատարկ տեղում, այլ դա արել է հայոց ինքնութենական արքետիպերի ու հասարակության մեջ գործառնվող կարծրատիպերի հիման վրա: Մ. Էլիադեի արքետիպերի ուսմունքի համաձայն՝ ժամանակի ընթացքում, արխայիկ մտածողության բնույթին համապատասխան, պատմական անձնավորությունը վերածվում է օրինակելի հերոսի, իսկ պատմական իրադարձությունը՝ առասպելական կատեգորիայի: Ժողովրդական հիշողությունը հակապատմական է, այսինքն՝ այն միայն ի վիճակի է պահպանել պատմական իրադարձությունները և պատմական անձնավորությունները արքետիպի ձևով՝ անտեսելով նրանց պատմական ու անձնական յուրահատկությունները:

Ընդամին՝ ճշմարիտ պատմական իրադարձության կամ իսկական կերպարի, հերոսի մասին հիշողությունը ժողովրդի մեջ պահպանվում է երկու-երեք դար, որից հետո այդ իրադարձությունը տարրալուծվում է առասպելականի կատեգորիայի մեջ¹⁷⁵: Եթե Հերոսի խորհրդանշանի տեսանկյունից համեմատենք առասպելական և վիպական ազգային հերոսներին՝ Հայկին ու Սասունցի Դավթին, ապա նրանց կերպարներում կտեսնենք էական նմանություններ (դա նկատել էր դեռևս ամենայն հայոց բանաստեղծ Հ. Թումանյանը, ով Դավթի կերպարում տեսնում էր Հայկ Նահապետին): Հայկը չի ենթարկվում Բելին, հեռանում է Բաբելոնից, հարկադրաբար կռվի բռնվում Բելի դեմ և միայնակ վճռում ճակատամարտի ելքը: Այս պատկերը տեսնում ենք նաև հայկական էպոսում, ի մասնավորի Սասունցի Դավթի կերպարում: Դավիթը չի անցնում Մելիքի սրի տակով, հեռանում է Մըսրից, գրեթե միայնակ կռվում Մըսրա երկրի հարկահավաքների ու գորքի դեմ, մեռնամարտում Մըսրա Մելիքի հետ և միայնակ վճռում հակամարտության ելքը: Հերոսները կերտում են պատմություն և դրանով իսկ ստեղծվում է հերոսների միջոցով, գրեթե առանց ժողովրդի մասնակցության կենսական հարցեր լուծելու և հաղթելու գայթակղիչ ու վտանգավոր առասպել-արքեսիայը: Բնականաբար, «Սասնա ծռեր» հերոսական էպոսում պատմվում է դյուցազունների հերոսական գործերի մասին, ուստի փառաբանվում է թշնամու հետ հարցերի լուծման ուժային տարբերակը: Եթե ժողովուրդը հիմնականում հակված է խաղաղ բանակցությունների ճանապարհով Մըսրա տերության հետ ձեռք բերելու պայմանավորվածություններ, ապա հերոսները հարկադրված պատերազմում են՝ առանց հաշվի առնելով ժողովրդի և երկրի կառավարողների կամքը: Բայց էպոսում կան նաև բացառություններ, որոնք ցույց են տալիս, որ խաղաղ ճանապարհով նույնպես կարելի է հասնել հաջողությունների ու ձեռք բերել ցանկալի արդյունքներ: Օրինակ, երբ Մեծ Սիերը պատրաստվում է մեկնել Մըսրա երկիր, Չենով Հովհանը նրան տալիս է հետևյալ խորհուրդը. «Մելիքի հետ խաթրո՛վ վարվի, // Մարդ ճանչցիր, մարդու շփվիր, // Ու խնդրվի,

¹⁷⁵ Стів Элиаде М., Миф о вечном возвращения. Архетипы и повторяемость, СПб., 1998.

թող բան մ՝ էլ մեր խարջ պակսեցու // Մեր խարջ շատ է, չենք կարճա տա» (էջ 187): Սասնա ծռոտ Մեծ Սիերը մտադիր էր ուժով ծնկի բերելու Մելիքին: Մըսրա երկրում Սիերն ու Մըսրա Մելիքը մենամարտում են (Մեծ Սիերը ասում է. «Մեզ էնպէ՛ս են խրատ տվե, // Որ թշնամու դեմ էլնելո՛ւն պես՝ տի կռվենք...»): Երբ հաղթողը չի որոշվում, և երկու դյուցազունները ի վերջո հաշտվում են, «ախպերանում» ու իրենց արյունները խառնելով՝ պայմանավորվում, որ սասունցիները ազատվում են հարկային պարտքերից, նրանց վերադարձվում են իրենց հողերը, իսկ իրենք ուխտում են պատերազմի դեպքում իրար օգնել, մեկի մահվանից հետո տիրություն անել մյուսի երկրին, ընտանիքին և այլն: Թեև Մըսրա Մելիքը պարտադրված է գնում (չի կարողանում հաղթել Սիերին) զիջումների, սակայն ակնհայտ է, որ առանց պատերազմի Մեծ Սիերը ձեռք է բերում ավելին, քան ցանկանում էր Չենով Հովհանը:

Առասպելի և Էպոսի հիմքում ընկած է պատմական հերոսի արքեպիպը, ինչն էլ հետագայում հիմք է դառնում հայրենասեր պատմիչների ու բանաստեղծների, ազգայնական քաղաքական գործիչների կողմից այդ առասպելական հերոսության, Հերոսի կերպարի ռացիոնալացմանը, ավանդականացմանը և օրինակելի վարքանմուշի ստեղծմանը: Ժամանակի հոլովությամբ «Ազատություն կա՛ն մահ» երկընտրանքի զինված դիմադրության տարբերակի առասպելական, էպիկական ու պատմական շերտերի սրբացման հետևանքով հայոց մեջ ստեղծվեց այն դիցույթը, թե **զինված դիմադրության ճանապարհով և ինքնազոհության գնով ազատության ձեռքբերման ուղին ինքնության պահպանման գրեթե միակ օրինական տարբերակն է, որ դրանից հրաժարվելը կամ դա մի այլ տարբերակով փոխարինելը դավաճանություն է, ինքնության կորուստ, հետևաբար՝ ազգի ոչնչացում:**

* * *

«Ազատություն կա՛ն մահ» երկընտրանքի հայկյան տարբերակը (նախապատվությունը տալ զինված պայքարին՝ լինի դա պարտադրված թե սեփական գործողությունների հետևանք) հետագայում

հիմք է դառնում տարբեր դարերի պատմիչների ու բանաստեղծների, ազգայնական քաղաքական գործիչների կողմից այդ երկրնտրանքի, խռատիոնալ (առասպելականացված) հաղթանակի, Փրկիչ-Հերոսի (Նահատակի) կերպարի սրբացմանը, ավանդականացմանն ու օրինակելի վարքանմուշի ստեղծմանը: «Ազատություն կա՛ն մահ» երկրնտրանքի լուծման Հայկ Նահապետի դիրքորոշման պատմական-գաղափարական (պատմական նյութի վերամշակման ու վերիմաստավորման) տարբերակն արդեն տեսնում ենք 451թ. հայոց ապստամբության պատմագիրների՝ Եղիշեի և Ղազար Փարպեցու երկերում: Եթե Հայկի դեպքում առասպելը պատմականացվել է, ապա Վարդանանց պատերազմի դեպքում խմբագրվել, առասպելականացվել ու սրբացվել է պատմությունը, շարադրվել գաղափարական (կրոնական) ընդունելի կաղապարների ու կարծրատիպի վերածված երկրնտրանքային «Ազատություն կա՛ն հաղթանակ»՝ **«Մահ ոչ իմացեալ՝ մահ է, մահ իմացեալ՝ անմահութիւն է»** կարգախոսով:

451թ. հայոց պատերազմի (ապստամբության) պատճառները քաջ հայտնի են. դրանցից գլխավորը Հազկերտի Բ (438/439-457/459) կողմից կրոնափոխության պահանջն էր: Իսկ ինչո՞ւ հանկարծ Հազկերտ Բ հայոց, վրաց ու աղվանից կողմերին պարտադրեց կրոնափոխություն. արդյո՞ք դա «**աստանայի գործակցի, չար դևի, թունավոր օձի**» (Եղիշե) կամայական որոշումն էր, պարզապես քրիստոնեությունն իբրև կրոն ատելու հետևա՞նք էր, թե՞ քրիստոնյա հպատակների՝ ռազմաքաղաքական տեսակետից կասկածելի պահվածքի, եկեղեցու՝ որպես ազգի հոգևոր-գաղափարական կյանքի կազմակերպիչ ազդեցիկ ուժի, անհաշվետու հզորացման և բյուզանդամետ, հետևաբար՝ հակապարսկական կողմնորոշման հետևանք: Չե՞ որ մինչ այդ պարսկական արքունիքը եթե չէր խրախուսում, համենայն դեպս չէր խոչընդոտում կրոնական առումով հայոց եկեղեցու անկախացման քայլերին (գրերի գյուտ, Ս. Գրքի թարգմանություն, եկեղեցու հեղինակության ընդունում, հոգևոր գործունեության ազատություն) և առանձնապես չէր ենթարկում հալածանքների (ավելին, եկեղեցին ու հոգևորականները ազատված էին հարկեր վճարելուց): Ի՞նչը հարկադրեց Հազկերտին փոխելու իր վերաբերմունքը քրիստոնեության,

ավելի ստույգ՝ տարածաշրջանի եկեղեցիների հանդեպ: Ենթադրելի է, որ Հազկերտ Բ-ի հակաքրիստոնեական քաղաքականությունը պայմանավորված էր տարբեր գործոններով, այդ թվում նաև հայոց եկեղեցու և հայոց քաղաքական վերնախավի մի մասի արևմտամետ կողմնորոշմամբ: Համենայն դեպս, ընդունված տեսակետ է, որ Հազկերտ Բ-ն, քրիստոնեությունը դիտելով Հայաստանի ու Բյուզանդիայի մերձեցման պատճառ, կրոնափոխության պահանջով փորձում էր «դարձի բերել» հայերին: «Միանգամայն սխալ կլինի քրիստոնեության այս հալածանքները Սասանյան թագավորների կողմից, իրավացիորեն նկատում է Ե. Տեր-Մինասյանը,՝ կրոնական մոլեռանդությամբ ու մոգերի սաղրանքներով բացատրել: Անկասկած է, որ պարսից թագավորների և պետական գործիչների համար ամենագլխավորն այստեղ քաղաքական խնդիրն էր՝ իրենց երկրի քրիստոնյաների և Բյուզանդական կայսրության միջև անջրպետ դնել և թույլ չտալ, որ սահմանակից քրիստոնյա երկրները իրենց ձեռքից դուրս գան և Բյուզանդիայի հետ միանան»¹⁷⁶: Այսինքն՝ հայոց քաղաքական վերնավավի մի մասի և հայոց եկեղեցու բյուզանդամետ կողմնորոշումը կամ ջերմ հարաբերությունները մտահոգել ու զայրացրել է պարսիկներին, և նրանք որոշել են կրոնափոխության գործիքով պատժել «Արևմուտքի գործակալներ», «դավաճանության ճանապարհը բռնած» քրիստոնյա հայերին (վրացիներին, աղվաններին): Մյուս կարևոր պատճառն ըստ երևույթին այն էր, որ եկեղեցու կալվածքների, ունեցվածքի ու հարստության բազմապատկման ու հոգևորականների (որոնք ազատված էին հարկերից ու զինվորական ծառայությունից) թվաքանակի ավելացման հետևանքով նվազել էին Հայաստանից գանձվող հարկերը և բանակը համալրողների թիվը:

Կրոնափոխության քաղաքականությունը հայերին կանգնեցրեց երկրնտրանքի առջև՝ կա՛ն ենթարկվել պարսիկների պահանջին և հավատափոխ լինել, կա՛ն ապստամբել, դիմադրել, ընտրել արժանապատիվ կյանքը անպատվությունից, տեր կանգնել սեփական ինքնությանը: Պարսիկների անհեռատես քայլին հայերը որոշեցին պա-

¹⁷⁶ Եղիշե, նշվ. աշխատ., էջ 413:

տասխանել ապստամբությամբ, անշուշտ, հույս ունենալով, որ Բյուզանդիան և այլ դաշնակիցներ կպաշտպանեն իրենց: Սակայն Բյուզանդիան, հետամուտ իր շահերին, ոչ միայն հրաժարվեց աջակցել ապստամբներին, այլև հայերի մտադրության մասին հայտնեց պարսիկներին: Հայերը անակնկալի եկան, որովհետև հոգեբանորեն պատրաստ չէին միայնակ պատերազմելու պարսիկների դեմ: Ի դեպ, պատմության ընթացքում հայերը հաճախ ընտրել են կողմնորոշումների ռազմավարությունը, այսինքն՝ փորձել են ուրիշների միջոցով կամ ուրիշների աջակցությամբ հասնել իրենց նպատակներին: Դա չէր կարող լինել արդյունավետ ու հաջողաբեր ռազմավարություն, որովհետև ուրիշները, բնականաբար, առաջին հերթին հետապնդում էին իրենց շահը, իսկ հայերը հանդես են գալիս որպես դրա իրականացման գործիք: Ուրիշները, ժամանակի ընթացքում այս կամ այն չափով հասնելով իրենց նպատակին, փոխում են իրենց քաղաքականությունը, որի պատճառով հայերը հայտնվում են ոչ միայն խաղից դուրս վիճակում, այլև դառնում խաղի գոհ՝ թե՛ ֆիզիկական և թե՛ բարոյահոգեբանական առումներով: Կողմնորոշումների վրա հիմնված ազատագրական պայքարը ուշ թե շուտ ճեղքեր է տալիս, պառակտում մասնակիցներին, հող ստեղծում քաղաքական տարբեր ուժերի միջև գծտության կամ քաղաքացիական պատերազմի առաջացման համար, հատկապես եթե դրանք ունեն տարբեր կողմնորոշումներ:

Դիմելով Բյուզանդային, փաստորեն, հայերը ուզում էին փոխել իրենց տիրոջը՝ դուրս գալ մի տերության ծառայությունից և մտնել մեկ այլ տերության ծառայության մեջ: Այսինքն՝ այստեղ չկա պայքար անկախության համար. թե՛ Վասակը և թե՛ Վարդանը իրենց կյանքը նվիրել էին պարսից տերությանը՝ Վասակը՝ որպես պետական պաշտոնյա, իսկ Վարդանը՝ որպես զորավար, պարսիկների համար կռվող հայոց զորքերի հրամանատար: Երկուսն էլ ներկայացնում էին «համբերատար» այն սերունդը, որն առանց ընդվզման ընդունեց 428 թ. Հայաստանի թագավորազրկումը: Այս կողմնորոշման փոփոխությունը վկայում է երրորդ ուժին ապավինելու (ուրիշի միջոցով սեփական հարցերը լուծելու) անհեռատես ու վտանգավոր դիրքորոշման մասին: Կողմնորոշման փոփոխության քաղաքականու-

թյունը, նոր տիրոջը ծառայելու փորձը ձախողվեց, և հայ ապստամբները հայտնվեցին երկրնարանքի առջև՝ կա՛մ լինել հետևողական և շարունակել ապստամբությունը՝ «ազատություն կա՛մ մահ» (ավելի ստույգ՝ «**կեցցե՛՛ նահատակությունը**») նշանաբանով, կա՛մ նահանջել, գնալ փոխզիջման և «լեզու» գտնել պարսիկների հետ: Տարբեր պատճառներով հայոց սպարապետ Վարդան Մամիկոնյանն ընտրեց առաջին, իսկ հայոց մարզպան Վասակը՝ երկրորդ տարբերակը: Ըստ երևույթին՝ հայոց մարզպան Վասակին հաջողվում է «լեզու» գտնել ու համաձայնության գալ պարսից արքունիքի հետ. Հազկերտը հրաժարվում է կրոնափոխության պահանջից (Հայոց աշխարհում խռովության ու անկարգությունից արքունիքը ոչինչ չէր շահելու) և պատրաստ է ներել ապստամբներին, հավանաբար այն պայմանով, եթե՛ ա) եկեղեցին դառնա հարկատու, և կրճատվի հոգևորականության թիվը, բ) հայերը հրաժարվեն արևմտամետ կողմնորոշումից, ի մասնավորի, հունահռոմեական եկեղեցու հետ քաղաքական մերձեցումից: Վասակն ի լուր բոլորի ազդարարում է պարսիկների հետ ձեռք բերած պայմանավորվածության մասին. «Իսկ նենգաոր իշխանն Սիւնեաց Վասակ ոչ երբէք դադարէր գրել նամականի առ իշխանս և շինականս և քահանայս աշխարհիս Հայոց. ցուցանէր իմն բերեալս ի դրանէ ուխտս սուտս և վկայութիւնս ընդունայնս, թէ «Արքայից արքայ գրիստոնէութիւն շնորհեաց աշխարհի, և զվնաս կոտորածի մոգուցն չխնդրէ. և զապստամբութենէն ասէ, թէ «բնաւ և յիշեմ իսկ ոչ, միայն թէ ի բաց դառնայք ի խրատուէ և ի բանից Վարդանայ, և մի՛ կորնչիք ընդ դմա: Եւ զինքենէ գրէ ուխտանենզ Վասակ, թէ «ես լինիմ միջնորդ այսմ ամենայնի, և անվնաս պահեմ զաշխարհս Հայոց»¹⁷⁷: Վասակի ջանքերը՝ հայոց աշխարհը խաղաղության մեջ պահելու, հայոց եկեղեցին ինքնուրույն դարձնելու, հայ-պարսկական հարաբերությունները կարգավորելու ուղղությամբ, ապարդյուն անցան: Ապստամբները չցանկացան անգամ լսել նրան, բանի տեղ դնել արքայական հրամանագիր-հրովարտակը: Վասակը պարսիկների հետ միա-

¹⁷⁷ Եղիշե, նշվ. աշխատ., էջ 158:

սին սկսեց ճնշել չենթարկվող ապստամբներին. որպես մարզպան՝ նա պարտավոր էր ապահովել երկրի խաղաղությունը, որպես միջնորդ՝ նա պարտավոր էր կատարել պարսիկների հետ կնքած համաձայնության կետերը: Սակայն ապստամբները չներեցին պարսիկներին միացած Վասակին և հրաժարվելով ճանաչել արդեն «ուխտանեմզ», «ուրացող», «նենգաւոր» Վասակի ձեռք բերած համաձայնությունները՝ որոշեցին շարունակել «*հոգևոր անարիւնության*» պատերազմը:

Հարց է ծագում. ի՞նչ էին այլևս ուզում ապստամբ հայերը, եթե Հազկերտ Բ իսկապես հրաժարվել էր կրոնափոխության պահանջից: Ենթադրելի են հետևյալ պատճառները՝ ա) ապստամբները չէին հավատում այն բանին, որ Հազկերտի Բ իսկապես հրաժարվել է կրոնափոխության գաղափարից: Այդ վախն անհիմն չէր, որովհետև պարսիկներին թույլատրված էր Հայաստանում ազատորեն դավանել իրենց գրադաշտական կրոնը, բ) չէր բավարարվել նրանց գլխավոր պահանջներից մեկը՝ եկեղեցին ազատել հարկերից, հոգևորականներին՝ զինվորական ծառայությունից, ձեռք չտալ եկեղեցիների (հայոց և հունական) ուխտին, բ) նրանք դժգոհ էին Վասակի պատժիչ գործողություններից, պահանջում էին նրան զրկել մարզպանությունից և դատել որպես ապստամբության կազմակերպչի (համապատասխան փաստաթղթերը ուղարկել էին արքունիք), և սպարապետ Վարդան Մամիկոնյանին ճանաչել որպես Հայոց աշխարհի առաջնորդ՝ թագավոր, թե՞ մարզպան կարգավիճակով: Սրանք ենթադրություններ են, որովհետև պատմական աղբյուրները այդ մասին ոչինչ չեն հայտնում, այսինքն՝ հայոց ապստամբության մասին պատմող պատմիչները՝ Եղիշեն ու Ղազար Փարպեցին, այլևս չեն խոսում Վարդանանց աշխարհիկ մտադրությունների մասին: Ըստ Ղազար Փարպեցու՝ ապստամբները «իքննայոժար փութով փափազէին լինել վրէժխնդիր ուխտի սուրբ եկեղեցւոյ, և տալ զանձինս ի վերայ սուրբ և ճշմարիտ հաւատոյն Քրիստոսի»¹⁷⁸: Նահատակության փափագողները բնավ չէին մտածում հաղթանակի կամ պարտության մասին, այլև ծարավածների պես առաջնորդվելով «**Մահ ոչ իմացեալ՝ մահ է, մահ իմա-**

¹⁷⁸ Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխատ., էջ 148:

ցեալ՝ անմահութիւն է» նշանաբանով, տենչում էին փրկութեան բաժակը՝ ընդունելու իրենց վախճանը: Քրիստոսի զինվորները վափագում էին մեռնել-նահատակվել քրիստոսաբար՝ ցույց տալու թշնամուն, որ իրենք երբեք չեն կարող հրաժարվել իրենց հավատքից ու եկեղեցուց, այսինքն՝ ինքնությունից: Ավարայրի դաշտում հայերը պատերազմելով՝ ցույց էին տալիս թշնամուն ու թերահավատներին, որ իրենք քրիստոնեությունը իբրև զգեստ չեն հագել, այլ դա իրենց ինքնությունն է, իրենց գոյակերպը, որի համար պատրաստ են զոհաբերվելու:

Ինչնիցէ, Վարդանանց պատերազմի հետ կապված հարցերը շատ են (և դրա վերաբերյալ կա հարուստ գրականություն¹⁷⁹), սակայն տվյալ դեպքում մեզ համար կարևորը ոչ թե պատմական փաստերն են ու դրանց մեկնաբանությունները, այլ վերաբերմունքը դրանց նկատմամբ: Ակնհայտ է, որ կրոնափոխության կապակցությամբ հայությունը պառակտվեց երկու մասի, առաջադրվեց հարցի լուծման երկու տարբերակ, և պատմական հիշողության մեջ սրբացվեց ոչ թե խաղաղ, այլ զինված պայքարի ճանապարհը: Հայ պատմատեսական միտքը, հետևելով Եղիշեին ու Ղազար Փարպեցուն, մարզպան Վասակի և սպարապետ Վարդանի գործողությունները գնահատել է հետևյալ կերպ. Վասակը, ունենալով ժամանակավոր ձեռքբերում (նկատի ունենք այն, որ նրա բանակցություններից հետո պարսիկները հրաժարվեցին կրոնափոխության պահանջից), այնուհանդերձ, հորջորջվեց ուրացող, դարձավ ազգային Դավաճանի խորհրդանշան, որովհետև դրժեց ուխտը և սկսեց համագործակցել պարսիկների հետ, իսկ Վարդանը, ով շարունակեց պայքարը և գոհվեց «առաքինության պատերազմում»՝ ցույց տալով հայերի հավատարմությունն իրենց կրոնին ու եկեղեցուն, սրբացվեց և դարձավ ազգային Հերոսի ու հավատքի (և ինքնության) Պաշտպանի և «բարոյական հաղթանակ» Կերտողի խորհրդանշան: Հայոց եկեղեցին սրբադասեց Ավարայրի նահատակներին՝ դրանով իսկ սրբացնելով ազ-

¹⁷⁹ Տե՛ս, օրինակ, **Մուրադյան Հ.**, Վարդանանց պատերազմի մասին, Եր., 1989, **Գավթյան Հ.**, Մեզ անձանոթ Վարդանանց պատերազմը, Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցին և մեր պատմության ընթացքը, Եր., 2007:

գային հարցերի լուծման զինված պայքարի ուղին: XIX դարում, երբ կառուցարկվում էր հայոց ինքնության աշխարհիկ հարացույցը, որում առաջնային նշանակություն էր տրվում Հայրենիքին, ազգին, աշխարհիկ հերոսներին և այլն, Վարդանի կերպարը փոքր-ինչ վերաիմաստավորվեց, այսինքն՝ դրանում շեշտվեց ոչ այնքան հավատի նահատակի, այլ Հայրենիքի համար զոհաբերվելու, Հայրենիքին աննացորդ նվիրվելու հանգամանքը:

3.3 Անհաշվենկատ ազատատենչության գինը. «Ձգտելով ազատության, նա դարձավ առավել ստրուկ, քան երբևիցե»

**«Ստրկությունը կարող է ստորացնել մարդկանց այնքան,
որ նրանք սկսեն այն սիրել»:**
Լյուկ Վովենարգ

Մարդիկ և ազգերը տարբեր գին են վճարում իրենց արարքների ու չարարքների՝ թե՛ իրենց ազատասիրության ու անկախասիրության, թե՛ իրենց ծուլության ու կրավորականության և թե՛ իրենց անհաշվենկատ ու արկածախնդիր գործողությունների համար: Ազատատենչությունը խենթացնում ու ոգևորում է մարդկանց, նույնիսկ հասցնում այնպիսի վիճակի, որ նրանք «կուրանում», մտքով տկարանում և չեն տեսնում կյանքի ակնհայտ իրողությունները, չեն կարողանում սթափ գնահատել ընթացիկ իրավիճակները: Հայկ Նահապետի ձգտումն առ ազատություն պասակվեց հաջողությամբ, ունեցավ «երջանիկ ավարտ», սակայն, ինչպես հայոց պատմությունն է ցույց տալիս, հաճախ ազատատենչությունը, եթե հաշվի չի առնում պատմաքաղաքակրթական ու ռազմաքաղաքական համատեքստը, դառնում է փորձանք՝ խայտառակ պարտությունների ու ծանր կորուստների պատճառ: Բանն այն է, որ հայերը հաճախ ոչ միայն հաշվի չեն առել կամ «չեն տեսել» տարածաշրջանի ռազմաքաղաքական իրողությունները, այլև, ըստ էության լինելով անխնայաբանապես ու ներկայապաշտ, չճանաչելով իրենց ու հակառակորդի կարողականությունները, չունենալով իրենց նպատակի տեսլականի իրագործման մարտավարական ու ռազմավարական ճկունություն, գործել են իրենց ենթագիտակցական, բնազանցական ցանկությունների, նվիրական ու սրբազան իդեալների պահանջով, իրենց արարքը համադրել են ուրուշակի ցանկության, արժեքի, իդեալի հետ և բնավ հաշվի չեն առել այդ արարքի սպասվելիք հետևանքները, չեն հաշվարկել նպատակի, միջոցների և հետևանքների փոխազդեցության հնարավոր տարբերակները: Հայերը ձգտել են ազատության ու անկախության՝ իրենց

մեջ չարմատավորելով ազատականի ու անկախականի հոգեբանություն, ցանկացել են ստեղծել պետություն՝ իրենց մեջ չմեծացնելով պետության քաղաքացուն, պետական մտածողություն ունեցող անհատին: Այսինքն՝ ձգտելով ազատության ու ինքնուրույնության՝ հայերը հաճախ ոչ միայն չեն հասել իրենց նպատակի նվազագույնին, այլև գրկվել են նախկին կարգավիճակից:

Հայերի (արմենների) հետ տեղի ունեցած այդպիսի մի դեպք է ներկայացնում Քսենոփոն Աթենացին «Կյուրոպեդիա» գրքում: Նա պատմում է, որ արմենների թագավորը (Քսենոփոնը չի հիշատակում հայոց թագավորի անունը, բայց Մովսես Խորենացու հայտնած տվյալների հիման վրա հետազոտողները ենթադրում են, որ դա պետք է լինի Երվանդունիների պետության թագավոր Երվանդ Սակավակյացը¹⁸⁰) մեղիացիների հետ կնքած պայմանագրով պարտավոր էր գործ տրամադրել ու տուրք վճարել նրանց թագավորին: Սակայն, օգտվելով այն հանգամանքից, որ թշնամիները հարձակվել են մեղիացիների վրա, և վերջիններս հազիվհազ մտածում են իրենց փրկության մասին, հրաժարվում է կատարել իր «դաշնակցային» պարտավորվածությունները: Արմենների թագավորի հաշվարկով ճիշտ ժամանակն էր ազատվել մեղիացիների հպատակությունից, հռչակել անկախություն և դադարել տուրք ու հարկ վճարելը: Դեպքերի զարգացումը ցույց տվեց, որ այս ազատասիրական հանդուգն ու պատասխանատու քայլն անելուց առաջ հայոց թագավորը ո՛չ հաշվի էր առել մեղիացիների հակադարձման հետևանքները և ո՛չ էլ ինքն իր համար պարզել, թե ինքը և իր ժողովուրդը հոգեբանորեն պատրաստ են պատերազմելու, ունե՞նք բավարար ուժ և վճռականություն մինչև վերջ պայքարելու ազատության համար:

Լսելով արմենների ուխտադրժության մասին լուրը՝ մեղիացիների թագավոր Կյուաքսարեսը կարգադրում է ապագա մեծ զորավար Կյուրոսին արշավել արմենների թագավորի դեմ, կա՛մ ոչնչացնելով կա՛մ ծնկի բերելով՝ ստիպել նրան կատարել իր դաշնակցային պար-

¹⁸⁰ Տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմության քրեատոմատիա, հ. 1, Հնագույն ժամանակներից մինչև Ք. հ. 298թ., կազմողներ՝ Պ. Հ. Հովհաննիսյան, Ա. Ե. Մովսիսյան, Եր., 2007, էջ 230:

տավորությունները: Կյուրոսը արշավում և արագորեն շրջափակում է արմենների թագավորի բնակատեղին և պահանջում նրան հանձնվել: Հայոց թագավորը, սթափ գնահատելով իրավիճակը, առանց դիմադրելու հանձնվում է, և Կյուրոսը նրա ընտանիքի, այդ թվում հայոց թագավորի որդու, իր որսընկեր Տիգրանի աչքի առջև սկսում է նրան դատել: Կյուրոսը հարցնում է արմենների թագավորին, թե ժամանակին պարտվելով մեղիացիների թագավորին՝ «համաձայնվե՞լ ես տուրք վճարել, նրա հետ պատերազմի գնալ, ուր որ նա հրամայի, և բերդեր չունենալ»: Ստանալով դրական պատասխան՝ նա ասում է. «Հապա ինչո՞ւ այժմ տուրք չես վճարում, գորք չես ուղարկում և սկսել ես ամրություններ կառուցել»: «**Ես ազատության էի ձգտում, պատասխանում է արմենների թագավորը, - Քանզի լավ էի համարում, որ ինքս ազատ լինեմ, և որդիներիս ազատություն թողնեմ**»¹⁸¹: Հիացմունքի արժանի պատասխան, որը բացատրում է հայոց թագավորի գործողության դրոշմապատճառը, բայց միաժամանակ՝ նրա անպատասխանատվությունը, ազատատենչության ռազմաքաղաքական ու բարոյական հետևանքների հաշվարկման բացակայությունը: Մի բան է ազատություն տենչալը, մի այլ բան՝ ռազմաքաղաքական իրավիճակի ճշգրիտ վերլուծությունը, հակառակորդների հնարավոր հակադարձումների հաշվարկումը, նպատակին հասնելու միջոցների հուսալիությունը: «Անշուշտ,- ասաց «բարոյագետ ու հոգեբան» Կյուրոսը,- լավ բան է կռվելը, երբ մարդ չի ուզում երբևէ ստրուկ դառնալ: Սակայն, եթե որևէ մեկը, երբ պարտվել է պատերազմում կամ մի որևէ կերպ ստրկացվել է, բացահայտվի այն բանում, որ փորձել է փախչել տերերից, նրան առաջինը դու ինքդ լա՞վ մարդ և գեղեցի՞կ գործ կատարող կհամարես, թե՞ կդիտես որպես անարդար գործ կատարողի և, բռնելու դեպքում՝ կպատժես»¹⁸²: Արմենների թագավորը, ճշմարտությունը գերադասելով ստից, ընդունում է, որ անարդար գործ կատարողը արժանի է պատժի, դրանով իսկ իրեն հանձնում հաղթողի հայեցողությամբ:

¹⁸¹ Նույն տեղում, էջ 215:

¹⁸² Նույն տեղում:

Քսենոփոնի պատմագիրքը մի ուշագրավ ներբող է Կյուրոսին, որում մեծ զորավարին վերագրվում են գերադրական հատկություններ, ցույց տրվում ոչ միայն նրա զորավարական տաղանդը, այլև խելամտությունը, մեծահոգությունը, պարտվածների հանդեպ նրա գթասրտությունը և այլն: Բնականաբար, բարոյական տեսակետից խղճահարույց են ներկայացվում պարտված թշնամիները կամ հակառակորդները: Արմենների թագավորի դեպքը հրաշալի ամօք է մի կողմից ցուցանելու Կյուրոսի վերոբերյալ հատկությունները, մյուս կողմից՝ խրատելու ու դաստիարակելու ուրիշներին: Պատահական չէ, որ պատժի խնդիրը տեղափոխվում է բարոյափիլիսոփայության ոլորտ, և փորձ է արվում բարոյական չափանիշներով գնահատել հայոց թագավորի արարքը: Դատին խառնվում է իմաստասիրություն ուսանած Տիգրանը, ով սուկրատեսյան ոճով փորձում է Կյուրոսին համոզել, որ թեև հոր արարքը դատապարտելի է, սակայն կան «մեղմացուցիչ» հանգամանքներ: Ըստ նրա՝ պատժողը պետք է այնպիսի պատիժ սահմանի, որից ունենա ոչ թե վնաս, այլ օգուտ: Իսկ ի՞նչ արժեք կարող են ունենալ պարտված հանցագործները: Նրանք արժեքավոր կլինեն, երբ դառնան ողջամիտ, որովհետև «առանց ողջամտության մնացած բոլոր առաքինությունները անարժեք են դառնում»: Ուրեմն ինչ, հարցնում է Կյուրոսը, պարտված թագավորը մեկ օրում անմիտ մարդուց կարո՞ղ է դառնալ ողջամիտ: Արմենների թագավորը, ըստ փաստաբանի դեր կատարող Տիգրանի, մման է այն մարդուն, ով անմտորեն հարձակվել է իրենից առավել հզորի վրա, բայց պարտվելուց հետո հրաժարվել է իր անմտությունից, այսինքն՝ իր հոգում խորապես զղջացել է: Առանց կռվելու՝ պարտված թագավորը, ի տարբերություն պատերազմում պարտվածի, ով մտածում է նոր դաշնակիցներ գտնելու և պատերազմը վերսկսելու հնարավորության մասին, առանց հարկադրանքի, ողջամտորեն հնազանդվում ու ընդունում է հաղթողի գերազանցությունը: Բնականաբար, կամովի հնազանդվողը ավելի լավ է, քան հարկադրված հնազանդվողը: Բարոյահոգեբանական վերլուծության սիրահար Տիգրանը համոզում է Կյուրոսին, որ պարտված, ստրկացված թագավորը բարեգործության ու գթասրտության դեպքում առավել երախտագիտությամբ ու հավա-

տարմությամբ կծառայի և ավելի շատ օգուտ կբերի հաղթողին, քան ուրիշները, ովքեր ոչնչով մեղավոր չեն նրա առաջ: Նրա գնահատականներն ու կանխատեսությունները շուտով հաստատվեցին. Կյուրոսը որոշեց Տիգրանի առաջարկած վերաբերմունքի ձևերը կիրառել արմենների թագավորի հանդեպ: Կյուրոսը, խաղաղ ճանապարհով հասնելով իր նպատակին, արմենների թագավորին թելադրում է իր պայմանները, վերցնում նրանից անհրաժեշտ տուրքն ու գորքը: Ավելին, նա ծնկի է բերում նաև արմենների հարևան ռազմատենչ խալդայներին, այնուհետև հաշտեցնում երկարատև պատերազմի մեջ գտնվող արմեններին ու խալդայներին՝ հորդորելով նրանց մռռանալ թշնամությունը և սկսել համագործակցել: Արմենները ցնծության մեջ էին, բոլորը, այդ թվում թագուհին և նրա զավակները, արժեքավոր գանձերով դուրս են գալիս հրապարակ՝ ողջունելու, նվերներ մատուցելու և խոնարհվելու խաղաղություն բերած Կյուրոսի առջև:

Այս ամենից հետո «ողջամիտ ու փիլիսոփա» դարձած արմենների թագավորը դիմում է Կյուրոսին. **«Ով Կյուրոս, մենք մարդիկս ինչքան քիչ բան կարող ենք կանխատեսել ապագայի նկատմամբ, բայց ձեռնարկում ենք շատ բան անել: Արդ, ես ևս փորձեցի ազատություն ձեռք բերել, բայց ստրուկ դարձա ավելի, քան երբևէ: Երբ մենք գերի ընկանք, կարծեցինք, որ հաստատապես կորստի էինք մատնվել, բայց այժմ պարզվում է, որ մենք փրկված ենք առավել, քան երբևէ: Քանզի նրանք, ովքեր անդադար մեզ չարիք էին պատճառում, այժմ տեսնում են, որ այնպիսի վիճակում են, ինչպես ես էի ցանկանում»**¹⁸³: Հանգամանքները ազատատենչ արմենների թագավորին ստիպում են վերափոխվել կյանքի ու ազատության մասին իր ըմբռնումներն ու վերափոխել իր կենսավիլիսոփայությունը. եթե մինչ այդ նա ազատությունը վեր էր դասում ամեն ինչից, երազում էր լինել անկախ ու ազատ, ապա այժմ պարզվում է, որ ստրկանալով և ենթարկվելով ուրիշին՝ դարձել է ավելի ազատ ու երջանիկ, իրեն «ստրկացնողին» անվանում է «բարերար ու բարի մարդ», նրան տա-

¹⁸³ Նույն տեղում, էջ 225:

լիս ավելին, քանի պարտավոր էր տալ, որովհետև այդ ուրիշը մեկ հարվածով լուծել է իրեն հուզող կեցութային խնդիրները:

Այսպիսով, էությամբ լինելով անկախական, ազատատենչ, ըմբոստ ու անհանդուրժողական անարդարության բոլոր դրսևորումների հանդեպ, զգացմունքի մակարդակում (սրտի խորքերում) միշտ երագելով ունենալ ինքնուրույն ու անկախ պետություն՝ հայությունը, ինչպես ցույց է տալիս այս դեպքը, հոգեբանորեն ու գաղափարապես չի պատրաստվում այդ անկախությանը, գերադասում է գոյատևումը, ավելին, հստակորեն չի ձևակերպում անկախության (պետություն կերտելու) իր տեսլականը, չի մշակում ծրագիր՝ հետևողականորեն այդ տեսլականը, անկախ իրավիճակներից, քայլ առ քայլ իրագործելու համար: Ազատության տենչողի և ստրկության փառաբանողի այս պատմությունը ցույց է տալիս, որ ազատության ձգտումը հրաշալի է, բայց դեռ շատ քիչ է նպատակին հասնելու համար, առավել կարևոր է ազատության հասնելու միջոցների ու ձևերի, սեփական ու այլոց ուժերի ու հնարավորությունների հաշվի առնումը, ազատ մտածող մարդու հոգեբանության ձևավորումը և դրա հետևողական պաշտպանությունը: Ազատության ու անկախության ձգտելը դեռ քիչ է, հարկավոր է սովորել ազատության հասնելու, ազատ ու անկախ, արժանապատիվ ապրելու հնարներն ու եղանակները:

3.4 «Հայ ժողովուրդը գեները վար կը դնի՝ կա՛մ յաղթութիւնը բոլորովին տարած, կա՛մ անշնչացած...»¹⁸⁴

«Վերանայե՞լ: - Եկէք վերանայենք: Ճանաչենք, ընդունենք կամայ եւ ակամայ, գիտութեամբ եւ անգիտութեամբ գործուած սխալները եւ գտնենք նրբացուցիչ դէպք յանցանացներ: Յիմար պէտք է լինել պնդելու համար, որ Իշխանը, Արամը եւ շատ շատերը սահմանն անցան թուրքահայերին *վնասելու նպատակով*, բարի՛ էր նրանց մտադրութիւնը, ազնիւ, բայց միշտ չէ, որ բարին ու ազնիւն է յաղթանակում: Սխալներ գործուեցին, անգամ ճակատագրակա՞ն... իսկ ե՞րբ է, որ սխալներ չեն գործուել, բայց գործուել են այդ սխալները եւ այս մասին պէտք է խօսել, ճանաչել այդ սխալները *չկրկնելու համար*, նորից են կրկնում, *չկրկնելու համար, չկրկնելու համար...*»¹⁸⁵:

Գուրգեն Մահարի

Միջնադարում թեև հայոց եկեղեցին սրբացրեց Վարդանանց պատերազմի նահատակներին, այնուհանդերձ, իր հիշողության մեջ չբորբոքեց Վասակյանք-Վարդանանք հակադրության կրակը: Պետականագուրկ դարերում Հայոց եկեղեցին գտավ իր և կրոնական համայնքի վերածված ազգի գոյատևման բանաձևը՝ նահատակության փոխարեն լուռումուռ ճանաչելով «անօրեն» մարմնավոր տերերին, պատեհ-անպատեհ սիրաշահել նրանց և նրանց ողորմաձուրթյամբ լուծել կրոնական համայնքին հուզող առօրյա խնդիրներ, նախանձով նայել այն եկեղեցիներին, որոնց թիկունքում կանգնած է աշխարհիկ պետությունը: Լուսավորականության դարաշրջանում, երբ հայոց ազգը ընտրեց կրոնական համայնքից քաղաքական ազգ դառնալու տատակոտ ճանապարհը, խախտվեց այդ իդիլիական անդորրը, եկեղեցին սկսեց դժվարությամբ զիջել հայ ժողովրդի առաջնորդի իր կարգավիճակը: Լուսավորականության դարաշրջանը պատմության թատերաբեմ մտավ «Ազատություն, Եղբայրություն, Հավասարություն» նշանաբանով, հին աշխարհը հեղափոխելու արմատական պահանջով, աշխարհականացման, ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքով ու ազգային պետությունների կազմավոր-

¹⁸⁴ **Նոր սարսափներ** (Երզնկայ եւ Պոլիս), «Դրօշակ», 1895, թիվ 15-16, էջ 3:

¹⁸⁵ **Մահարի Գ.**, Այրուող այգեստաններ, Եր., 2004, էջ 631:

ման ձգտմամբ: Դարավոր լեթարգիական քնից զարթնեց նաև հայ ազգը և կանգնեց հին մեղքերը քավելու, գործած սխալները շտկելու, ինքնության հարացույցը վերափոխելու, արժանապատիվ ապրելու, ազգային կերպարը ժամանակի պահանջներին ու չափանիշներին համապատասխանեցնելու խնդրի առջև: Հայության քաղաքական զարթոնքն սկսվեց XVIII դարասկզբից, հատկապես երկրորդ կեսից՝ Մադրասի խմբակի գործունեությամբ, այնուհետև լուսավորական (ազատագրական) գաղափարները տարածվեցին թե՛ Արևելյան և թե՛ Արևմտյան Հայաստանում: Արևելյան Հայաստանը Ռուսաստանի կազմի մեջ մտնելուց հետո ազատագրական գաղափարներն իրենց տեղը զիջեցին լուսավորական՝ կրթական, սոցիալական, քաղաքակրթական գաղափարներին: Իսկ Արևմտյան Հայաստանում քաղաքական զարթոնքն սկզբում ընթանում էր խաղաղ հունով՝ Թուրքիայում սահմանադրական բարեփոխումների նկատմամբ հավատի համատեքստում: Դրա նշաններից էր 1863 թ. ընդունված Հայոց կանոնադրությունը: Սակայն շուտով հայերը ընկան միջազգային ուժերի (Անգլիայի ու Ռուսաստանի) խաղային ցանցի մեջ՝ առանց տիրապետելու խաղի կանոններին, և **նրանց դրդմամբ**, հատկապես 1877-78 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմից հետո Թուրքիայից սկսեցին պահանջել բարեփոխումներ: Բեռլինի վեհաժողովից հետո ուրվագծվեց Հայկական հարցի զարգացման երկու ուղի՝ ա) խաղաղ ու անարյուն ճանապարհ, որը ենթադրում էր հրաժարվել «Հայկական հարցի» հետագա միջազգայնացումից, այսինքն՝ հրաժարվել Ռուսաստանի և եվրոպական տերությունների «անշահախնդիր» հովանավորություններից, թղթե բարենորոգումների ծրագրերից, զինված պայքարից և փորձել թուրքական պետության հետ «բանակցել»՝ ներքին բարեփոխումներ իրականացնելու նպատակով: Խաղաղ առաջադիմության գաղափարը հակադրելով զինված պայքարին՝ արևմտահայ շատ մտածողներ ու գործիչներ, գրում է պատմաբան Գ. Խուդինյանը, «լուսավորության տարածումը և քաղաքակրթության զարգացումը համարում էին թուրքական իրականության մեջ ապրող հայերի համար միակ հնարավոր քաղաքականությունը, իսկ երբեմն էլ ընկնելով երազանքների գիրկը՝ հույսները կապում էին նաև

մեծ տերությունների դիվանագիտական միջամտության հետ: Ընդ որում՝ նման մտավորականների մոտ Թուրքիայի շտապվույթ եվրոպականացման ակնկալիքները միաձուլվում էին եվրոպական տերությունների կողմից Թուրքիային առաջարկված բարենորոգումների իրականացման հանդեպ միամիտ հավատի հետ: Այստեղից էլ ծնունդ էր առնում համապատասխան գործելակերպը՝ դիմումներ, խնդրագրեր և Հայկական հարցի օգտին տարվող քարոզչություն, որն առաձնապես աշխուժացավ 1880-ականների երկրորդ կեսին և 1890-ականների սկզբներին՝ Մ. Չերազի, Կ. Հակոբյանի, Մ. Սվազյանի և մյուսների ջանքերով: Այս ճանապարհը թույլ դիմադրության ուղի էր, որը հայ մտավորականի համար բացում էր հույսերի ու պատրանքների մի շրջան՝ գուրկ կոնկրետ ծրագրերից ու նրանց իրականացման առարկայական հիմքերից»¹⁸⁶: Որոշ պատմաբանների, այդ թվում Գ. Խուդինյանի համոզմամբ՝ այս ճանապարհը տալիս էր փակուղի: Ձիևված պայքարի հակառակորդները, որոնց հեղափոխականները անվանում էին դավաճաններ, թրքասերներ, վախկոտներ և այլն, կարծում էին, որ զինված դիմադրությունը փակուղային ճանապարհ է: Նրանց կարծիքով՝ հարկավոր է հեռու մնալ ցույցերից, աղմուկներից, առճակատումներից, ահաբեկումներից ու խռովություններից (հատկապես, եթե զինված պայքարի համար չկան անհրաժեշտ ու բավարար պայմաններ (ուսուցանական ուժ, համախմբված ժողովուրդ, ֆինանսական կարողություններ, դաշնակիցներ և այլն): Հակառակ դեպքում՝ **«անգէն, անկիրթ և անհաց, համեմատաբար թուլ շատ նուազ ժողովրդի կողմից բռն ցույցեր անելը լաւ զինաւորված, զօրեղ տէրութեան և ազգի դէմ, իւր գլխին թշուառութեան դատակնիք հրաւիրել է»**¹⁸⁷:

բ) Ձիևված պայքարի արյունոտ ճանապարհ, որը ենթադրում էր Հայկական հարցի հետագա միջազգայնացում, Թուրքիայի ներքին գործերին Ռուսաստանի և եվրոպական տերությունների ակտիվ միջամտություն և թուրքական պետության դեմ զինված պայքարի,

¹⁸⁶ Խուդինյան Գ., ՀՅ Դաշնակցության քննական պատմություն (ակունքներից մինչև 1895 թվականի վերջերը), Եր., 2006, էջ 68-69:

¹⁸⁷ «Մեղու Հայաստանի», 1878, թիվ 5, էջ 2:

ապստամբության ու ազգային հեղափոխության միջոցով բարենորոգումների հարկադրական իրականացում կամ ինքնավարության, լավագույն դեպքում հեռանկարում՝ անկախության ձեռքբերում: Օրինակ, պատմաբան Գ. Խոլոյինյանի կարծիքով՝ XIX դարի երկրորդ կեսին հայ քաղաքական միտքը, հանձին Բաֆֆու, եկավ այն եզրակացության, որ միայն զինված պայքարի միջոցով է հնարավոր հայության փրկությունը. «Բաֆֆին հիանալի կերպով գիտակցում ու տեսնում էր նման քաղաքական առաջադրանքի իրականացման քարքարոտ ճանապարհին առկա դժվարությունները և գրեթե անանցանելի խոչընդոտները: **Բայց այլ ելք ցույց տալ նա չէր կարող, քանի որ մյուս բոլոր ուղիները ազգը տանում էին դեպի ուժացում ու անհետացում: Հայությունը պետք է իր գոյությունը հաստատեր ինքնագոհության ճանապարհով:** Այդպիսին էր նրա պատմության անողորմ տրամաբանությունը: Կորցնելով իր պետականությունը և սփռվելով աշխարհով մեկ՝ հայ ժողովուրդը կանգնած էր կա՛մ նորից այն վերականգնելու, կա՛մ ընդմիջտ պատմության գիրկն անցնելու երկընտրանքի առջև» (ընդգծ. իմն են – Ս. Ջ.)¹⁸⁸: Ջինված պայքարի կողմնակիցները կարծում էին, որ ազատագրության մյուս բոլոր ուղիները ազգը տանում էին դեպի ուժացում ու անհետացում: Բեռլինի վեհաժողովից հետո հայությունը վերջնականապես ընտրեց ամենավտանգավոր՝ զինված պայքարի, արյան ու հեղափոխության ուղին, այսինքն՝ հաղթեց կաթողիկոս Խրիմյան Հայրիկի ձևակերպած «երկաթե շերեփի» գաղափարախոսությունը¹⁸⁹: Հեղափոխական-ռոմանտիկները, Բաֆֆու «խենթերը» հաղթեցին պահպանողական-իրապաշտներին, ավելի ստույգ, արևմտահայության մեծամասնությանը: Դժբախտությունն այն չէր, որ հայերը ընտրեցին «երկաթե շերեփի» ճանապարհը, այլ այն, որ դրանց կողմնակիցները հարյուրավորներ էին և ոչ թե տասնյակ կամ հարյուրհազարավորներ: Այլ խոսքով, հայերը ուզում էին ազատագրվել՝ Օսմանյան կայսրության դեմ կռվելով առանց բանակի, առանց տարածքների գրավման, առանց ֆի-

¹⁸⁸ **Նույն տեղում**, էջ 73:

¹⁸⁹ «Մինչևի հայկական հողը չշաղախվի արյունով՝ թող գիտենան հայերը, որ ոչինչ չեն ստանա: Ապստամբություն, ուրիշ ելք չկա», «**Գրոշակ**», 1891, մայիս, թիվ 1:

նանսական միջոցների, առանց ռազմական դաշնակիցների և այլն, և այլն:

Հայոց պատմության այս փուլում բյուրեղացված ձևով դրսևորվեցին բոլոր այն ճակատագրական սխալները, որոնք արվել էին նախորդ փուլերում, սխալներ, որոնք արմատավորվել էին հայոց գիտակցության մեջ՝ որպես դիրքորոշումներ: **Առաջին** ճակատագրական սխալը, որը բնորոշ էր թե՛ պահպանողականներին և թե՛ հեղափոխականներին, Հայկական հարցի միջազգայնացումն էր, որին ակտիվ մասնակցեցին հայության կրոնական ու քաղաքական առաջնորդները: Հայկական հարցի միջազգայնացումը նշանակում էր կողմնորոշման փոփոխություն. եթե մինչ այդ հայերը առանց միջնորդների փորձում էին ներքին խողովակներով Բ. Դռանը հասցնել իրենց բողոքներն ու ցանկությունները, ապա 1878 թ.-ից հետո հայերը ցանկանում էին իրենց պահանջները երրորդ ուժի՝ եվրոպական տերությունների կամ Ռուսաստանի միջոցով հասցնել Բ. Դռանը և այդ ճանապարհով ստիպել թուրքերին լուծել իրենց հարցերը: Սա հնուց մեզ հայտնի «տէր փոխող գերութեան» (Հ. Օշական) մի տարբերակն է: Կողմնորոշման փոփոխության հիմքում ընկած էր այն միամիտ հավատը, որ եվրոպական տերությունները և Ռուսաստանը, հասկանալով «իրենց քրիստոնյա եղբայրների»՝ հայերի վիճակը, տարածքներ կորցնող Թուրքիային կստիպեին կա՛ն բարենորոգումներ անցկացնել հայկական մարզերում, կա՛ն հայերին տալ ինքնավարություն: Իսկ զինված ապստամբության գաղափարախոսները հույս ունեին, որ եվրոպացիները ըստ արժանվույն կգնահատեն հայերի թափած արյունը և բալկանյան ժողովուրդների նման իրենց էլ կշնորհեն ինքնավարություն կամ կպաշտպանեն իրենց անկախական ձգտումները: Կողմնորոշման փոփոխության հետևանքով հայերը, նախ, Սան-Ստեֆանոյում, այնուհետև Բեռլինի Վեհաժողովում ստացան անորոշ, աներաշխիք ու անիրագործելի հողվածներ, երկրորդ, դարձան թուրքական պետության թշնամի, հայտարարվեցին անվստահելի ու կասկածելի տարր, որի ձգտումները հակասում են թուրքական պետության շահերին, վտանգի տակ դնում դրա ներքին անվտանգությունը, երրորդ, դարձան խամաճիկներ ու գործիքներ

իրենց աշխարհաքաղաքական շահերը հետապնդող Անգլիայի (որին առաջնահերթ հետաքրքրում էր Մերձավոր Արևելքում Թուրքիայից նոր տարածքներ պոկելը) ու Ռուսաստանի (որին պետք էր Հայաստանն առանց հայերի) ձեռքին, չորրորդ, տեսան ու վերապրեցին ցեղասպանության առաջին փորձերը՝ զանգվածային ջարդեր, կոտորածներ, արտագաղթեր, կրոնափոխություններ ու դավանափոխություններ, նախկինում ձեռք բերված սահմանադրական իրավունքների վերացում, հայոց գավառներում կողոպուտներ ու հափշտակություններ, բարոյական ստորացումներ ու իրավագրկումներ, մշակութային-կրթական ոլորտում սահմանափակումներ, հինգերորդ, 1894-96թթ. կոտորածներից հետո հայ ժողովուրդը հուսահատվեց ու հիասթափվեց, սրվեցին ներքին հակասությունները պահպանողականների ու հեղափոխականների, ժողովրդի կրավորական ու չեզոք մեծամասնության և զինված պայքարի կողմնակիցների՝ ակտիվ, հեղափոխական փոքրամասնության միջև:

Երկրորդ ճակատագրական սխալն այն էր, որ հայերը, չունենալով դիվանագիտական ու քաղաքագիտական փորձառություն, թյուր կամ աղավաղված պատկերացում ունեին միջազգային իրավիճակի, թուրքական պետության արտաքին ու ներքին քաղաքականության հնարավոր զարգացման միտումների, թուրքական դիվանագիտության կարողությունների, ազգային-ազատագրական պայքարի նկատմամբ թուրքական իշխանության հնարավոր հակադարձումների մասշտաբների ու ձևերի, թուրք ժողովրդի հոգեկերտվածքի ու վարքագծի առանձնահատկությունների վերաբերյալ: Եթե անգամ ունեին տեսականորեն ճշմարիտ պատկերացումներ, ապա միևնույն է, անում էին սխալ հաշվարկներ, տեսնում էին միայն այն, ինչ համապատասխանում էր իրենց տեսությանը: Հայությանը «հեղափոխականացնողները» չէին տեսնում կամ չէին ուզում տեսնել, որ թուրք ժողովուրդը նույնպես ազգային ինքնագիտակցության զարթոնք էր ապրում, որ արտաքին քաղաքականության մեջ ստորացուցիչ ձախտումները, պատերազմի դաշտերում պարտությունները, հսկայական տարածքների կորուստները նպաստում էին ազգայնական շարժումների ու գաղափարախոսությունների (պանթուրքիզմի, պանօսմա-

նիզմի) վերելքին, դրանց արմատականացմանը, որ փոփոխվում էր թուրքի ինքնության հարացույցը, որում շեշտվում էին էթնոռասայական, կրոնական, ազգայնական-հայրենասիրական և հակահայկական շերտերը: Մինչև Հայկական հարցի արծարծումը, թուրք ազգայնականները արդեն առաջնորդվում էին «Թուրքիան՝ թուրքերին» նշանաբանով, ծրագրում էին իրագործել ոչ թուրք ժողովուրդների միաձուլումը, թշնամական դիրքորոշում ունեին բոլոր այն ազգային փոքրամասնությունների դեմ, ովքեր հանդես էին գալիս այս կամ այն չափով բարենորոգումների կամ ինքնավարության պահանջներով: Այս համապատկերում լարված էին մնում թուրք և ոչ թուրք, հատկապես քրիստոնյա ժողովուրդների հարաբերությունները, և մի փոքրիկ առիթ, միջադեպ բավական էր հակամարտություն բորբոքելու համար: Ըստ էության՝ պատկերացում չունենալով մաս սեփական կարողությունների ու ունակությունների, զինված պայքարի հետևանքների մասին՝ հեղափոխականները կարծում էին, որ կարելի է ահաբեկումներով վախեցնել ու ծնկի բերել թուրքական պետությանը, որ անձնվեր հերոսների խմբերը կարող են հաղթել թուրքական բանակին: Ստեղծվեց «հայկական ապստամբության» և «ապստամբական բանակի» գոյության առասպելը, ինչն էլ միջազգային քաղաքական հարթակում հմտորեն օգտագործվեց թուրքական իշխանության կողմից:

Երրորդ ճակատագրական սխալն այն էր, որ ազգային-ազատագրական պայքարի կազմակերպիչները աղոտ պատկերացում ունեին ոչ միայն թուրք ժողովրդի, այլ հայ ժողովրդի ինքնության հիմնական գծերի, կենսական դիրքորոշումների ու իրական կարողությունների մասին: Չինված պայքարի ջատագովները, առանց խորամուխ լինելու հայ ժողովրդի հոգեվիճակի մեջ, կարծում էին, թե նրան հեղափոխելը մի քանի օրվա խնդիր է, որ բավական է մի կայծ՝ ընդհանուր ապստամբությունն սկսելու համար, որ ժողովրդի բոլոր խավերը ներքնապես պատրաստ են թոթափելու դարավոր ստրկության լուծը, որ ազատության բաղձանքը կմիավորի հայության բոլոր հատվածներին: Հեղափոխականներին թվում էր, թե եկել է ազատամարտն սկսելու պահը: Բանականությունն ու զգացմունքը միահյուս-

վելով միմյանց, գրում է պատմաբան Գ. Խուդինյանը, ազգային հոգեբանության մեջ խոր բեկում էին առաջացրել, և հայ ազատամարտի գաղափարը հաղթանակ էր արձանագրել՝ թե՛ քաղաքական մտքի բարձր ոլորտներում և թե՛ հասարակության զգացական-հուզական ընկալումների մեջ. «Այդ գաղափարը անսահման զոհողությունների ու մարտիրոսության էր մղում մի ամբողջ ժողովրդի սերունդը, բայց քանի որ նա անմիջականորեն չէր շողկապվում սոցիալ-տնտեսական հրատապ խնդիրների լուծման հետ, ազգի հիմնական զանգվածը մնում էր կամ անտարբերի, կամ էլ՝ սուկ կողքից համակրողի ու ցավակցողի դերում: Հայ ունևորը և չքավորության ստորին շերտը, հակադիր սկզբունքներից ելնելով, անմիջականորեն չէին շահագրգռվում նոր իդեալով՝ առաջինը՝ իր հարստությունը պահպանելու, իսկ երկրորդը՝ նյութականի մասին հոգալու մտահոգությամբ: Մնում էր միջնախավը՝ գիտակից, աշխատավոր միջնախավը, որը թեև ոչ այնքան զանգվածորեն, որքան անհատապես, տեր էր կանգնում ազգային-ազատագրական շարժմանը: Ուստի, XIX դարավերջի հայ ազատամարտը դառնում էր ոչ թե ազգի, այլ նրա գիտակից փոքրամասնության շարժում, որի ամենատիպական դրսևորումը քիչ անց ձևավորված ՀՅ Դաշնակցությունն էր»¹⁹⁰: Ի՞նչ պիտի ամեր Օսմանյան պետության և թուրքական բանակի դեմ «գիտակից միջնախավը» կամ «գիտակից փոքրամասնությունը»: Ըստ էության՝ ամեն ինչ պետք է անելին հերոսները, այդ թվում՝ դարավոր քնից արթնացնելին ժողովրդին: Բայց ժողովուրդը հապաղում էր, կասկածում ու տրտմջում, խուսափում մասնակցել ակտիվ գործողություններին: Հերոսի և ժողովրդի խզվածությունն ակնհայտ էր: Սա նշանակում է հետևյալը. ժողովուրդը կրավորական է, համակերպված, անպատրաստ, անվստահ իր ուժերին, ուզում է ազատություն ու անկախություն, բայց ոչ թե իր, այլ Հերոսի կամ ուրիշների միջոցով: Իրական կյանքում մի կողմից հերոսները միայնակ որոշումներ են կայացնում, միայնակ պայքարում թշնամու դեմ, նահատակվում, բայց չեն հաղթում, մյուս կողմից ժողովուրդը չի ուզում և չի մասնակցում «ազ-

¹⁹⁰Խուդինյան Գ., նշվ. աշխատ., էջ 74-75:

գային-ազատագրական» պայքարին, բայց հենց ինքն է անմիջական հարվածներ ստանում թշնամուց՝ սպանվում ու հայրենագրկվում: Այդ իրադարձությունների ընթացքում ի հայտ եկան հայոց հոգեկերտվածքային թերութունները, այդ թվում՝ անհապաղ, առանց անհրաժեշտ նախապատրաստական աշխատանքների արդյունքի հասնելու ներկայապաշտական, այսրոպեական ձգտումը: Հայոց մեջ արմատավորված է միֆական այն մտայնությունը, թե մեկե՛ն կարելի է ստանալ այն, ինչ իրենք «արդարացիորեն» պահանջում են, թե մի՛ օրում կարելի է անցնել հարյուրավոր տարիների ճանապարհ (երբ հարյուր տարվա ընթացքում չեն անցնում մեկ օրվա ճանապարհ), թե մի՛ հերոսամարտով կարելի է լուծել լինել-չլինելու կամ արժանապատիվ կենալու խնդիրը: Ժողովուրդը, որքան էլ ցանկանար փոխել իր վիճակը, չէր կարող թե՛ ֆիզիկապես և թե՛ հոգեբանորեն հեղափոխականների առաջարկած չստուգված «մազե կամուրջների» վրայով անցնել ու ազատագրվել: Անհապաղ արդյունքի հասնելու դիրքորոշումը հիմք էր ստեղծում իրողությունների հանդեպ ոչ ռացիոնալ, զգացմունքային ու անմիջական վերաբերմունքի դրսևորման համար: Վերլուծելով XIX դարավերջի իրադարձությունների ընթացքում ցուցաբերած հայոց վարքագիծն ու գործողության մեթոդները՝ դեպքերի ժամանակակից Մ. Ս. Գաբրիելյանը խոստովանում է. «Այս կերպով կրնանք զգալ թե մեր դիւանագիտական ու յեղափոխական գործունեությունները արկածախնդիր բնատրոփիւն մ' ունեցած են սկիզբէն ի վեր, և շատ մը դիւցազնութիւն եւ անճնուիրութիւն յանօգուտս վատնուած են: **Մենք չափազանց աճապարած ենք ու կ'աճապարենք դեռ, և աղմկասէր՝ կ'ուզենք կացիւնով զարնել բանալ բաղդի դռները փոխանակ իմաստութեամբ դարբնելու եւ յուշիկ կիրարկելու անշշուկ բանալին**»¹⁹¹ (ընդգծ. իմն են – Մ. Չ.): Ավելին, ժողովուրդը իռացիոնալ հաղթանակի հույսով կարծում էր, թե առանց իր աջակցության ու գործուն մասնակցության, առանց գոհաբերության ու կորուստների՝ ազգային հավաքական Հերոսը Հայկ Նահապետի նման մի նետով

¹⁹¹ Գաբրիելյան Մ. Ս., Հայկական ճգնաժամն եւ վերածնութիւն, 2-րդ հրատ., Պոսթոն, 1909, էջ 100:

կապանի թշնամու առաջնորդին կամ Սասունցի Դավթի մման միայնակ կշարդի թշնամու գորքը, միայն թե ինքը չունենա զոհեր և չզրկվի իր հարստությունից: Այս տրամադրություն-դիրքորոշումը դեռևս XIX դարի 50-60-ական թվականներին դիպուկ էր նկարագրել Ռ. Պատկանյանը «Հայերուս բաղձանքը» բանաստեղծության մեջ. «Ա՛խ, ինչպե՛ս կուզեմ տեսնել մեր Հային // Ազատ, ապահով, կրթյալ, ինքնագոհ, // Ամեն Հայի տուն՝ դրախտ երկնային...// **Լոկ այդ բանն ինձնից չուզենար մեկ զոհ:** // Ա՛խ, ինչպե՛ս կուզեմ տեսնել Հայաստան // Մի օր ազատված թըշնամու ձեռքեն, // Հայի երկիրը, Հայի սեփական...// **Լոկ այդ չի բաժաներ ինձ իմ կոպեկեն**»¹⁹² (ընդգծ. իմն են – Ս. Ջ.):

Հեղափոխականներն ուշացումով հասկացան, որ ժողովուրդը դեռ պատրաստ չէ զոհաբերության, որ ժողովուրդը դեռ ի վիճակի չէ հրաժարվելու ստրկական շղթաներից, որ խաղաղասեր հայ ժողովուրդը այնքան էլ կողմնակից չէր արյունոտ ազատամարտին: Ցավոք, հին էր «վերևից» ժողովրդին «հեղափոխություն» պարտադրելու քաղաքականությունը և չսերտված՝ դրա դասերը: Հիշենք, որ քրիստոնեական կրոնը ընդունելը իշխանության նախագիծն էր և ուժով պարտադրվեց մի ժողովրդի, որի մեծագույն մասը ոչինչ չէր հասկանում քրիստոնեական կրոնից և երկար ժամանակ դժվարությամբ էր հրաժարվում հեթանոսական արժեքներից, վարք ու բարքից: Գրեթե մի ամբողջ դար հայ ժողովուրդը, որին հազցրել էին քրիստոնեական ինքնության թիկնոցը, ըստ էության անհաղորդ, անտարբեր կամ չեզոք էր քրիստոնեական կրոնի ու հոգևորականների հանդեպ: Քրիստոնեության հետ նույնականացումն սկսվեց այն պահից, երբ հոգևորականները հայազգի դարձան ու հայերեն սկսեցին գրել, ընթերցել ու մեկնաբանել աստվածաշնչյան մտքերը: Իսկ XIX դարավերջին հայ ժողովրդին վերևից պարտադրվում էր «ազգային հեղափոխություն», երբ այդ ժողովուրդը հոգեբանորեն դեռ պատրաստ չէր ընկալելու հեղափոխության գաղափարները, պատրաստ չէր իրեն զոհաբերելու ինքնավարության կամ անկախության համար: Հեղափոխա-

¹⁹² Պատկանյան Ռ., Երկերի ժողովածու, հ. 1, Եր., 1963, էջ 147:

կաններին թվում էր, թե մարդը ծնվել է միմիայն ազգի համար, որ ազգայինից զատ նրան ոչ մի բան չպիտի հետաքրքրի, որ նա իր կյանքը, ունեցվածքը անհրաժեշտության դեպքում պիտի զոհաբերի ազգի նպատակների իրագործման համար: Հեղափոխականներն սողոտ պատկերացում ունեին այն մասին, թե Օսմանյան կայսրության ամբողջ տարածքում պիտված հայերը ինչպե՞ս պետք է ապահովեին իրենց ֆիզիկական անվտանգությունը, ինչպե՞ս պետք է դիմադրեին հեղափոխականների մեկ կրակոցի դիմաց թուրքերի արձակած հազարավոր կրակոցներին, թե թուրքահայ գործարարը, ով թուրքական պետության մեջ ստեղծում էր իր հարստությունը, ինչո՞ւ պետք է հանդես գա այդ պետության դեմ, ինչո՞ւ իր վաստակած դրամը պետք է հանձնի իրենց և այլն, և այլն: Եթե հոգևորականները կրոնն ու դավանանքն էին նույնացնում ազգի հետ, ապա հեղափոխականները ամեն ինչ տարրալուծում էին ազգայինի մեջ՝ անտեսելով մարդկանց բնական ու սոցիալական պահանջմունքները: Ազատագրական պայքարը ենթադրում է մի կերպ ապրելու կենցաղային մտածողության հաղթահարում և գոյատևման նոր կենսափոփոխություն՝ Հայրենիքին ու ազգին նվիրվելու ուխտվածություն, ինքնավստահություն սեփական ուժերի հանդեպ, հերոսություն, զանգվածային զոհաբերություն և այլն:

ԳԼՈՒԽ IV. ՄՏՈՐՈՒՄՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ

4. 1 Հայոց առաքելության մի դիցույթի մասին

**«Հայ լինելը հեշտ չէ: Ո՛վ է իմանում,
նախախնամութեան ձեռքի մէջ ինչպիսի գաղտնի
զէնք ենք եւ մոլորակի վրայ ինչպիսի
սուերներ ենք կոչւած լուսաւորելու»:**
Կոստան Զարյան

Պատմական, կրոնական, քաղաքական, սոցիալական, մշակութային բնույթի առասպելներն (միֆեր) ու դիցույթները ազգային ինքնության կառուցվածքում այնպիսի տեղ են գրավում, որ որոշ իմաստով կարող ենք պնդել, որ առանց այդ մտահորինվածքների անհնար է պատկերացնել ազգային ինքնությունների կառուցարկումը: Դրանցից հատկապես առանձնանում են ազգի պատմական առաքելության մասին առասպելներն ու դիցույթները, որոնք իրագեկում են ինչպես տվյալ ազգի կրոնական, քաղաքական, մշակութային ու քաղաքակրթական նկրտումների ու իդեալների, այնպես էլ հոգեկերտվածքի ու վարքագծի յուրահատկությունների մասին: Պատմության հոլովույթում տարբեր քաղաքակրթություններում ձևավորվել են մարդկության վրկության վերաբերյալ ազգերի առաքելության մասին տարբեր տեսություն-առասպելներ, որոնցից շատերն այսօր էլ պահպանում են իրենց կենսունակությունը¹⁹³: Ազգի առաքելության առասպել-

¹⁹³ Առաքելության գաղափարը բնորոշ է գրեթե բոլոր այն հին ու նոր քաղաքակիրթ ազգերին (հրեաներ, հույներ, ռուսներ, բրիտանացիներ, գերմանացիներ, ամերիկացիներ և այլն), որոնք իրենց ինքնության կառուցարկման գործընթացում գործածում են էթնոպատմական, քաղաքական ու մշակութային միֆեր՝ աստվածընտրյալության, մարդկության Փրկչի, ազգի բնիկության ու արիական ծագման, փառահեղ անցյալի, ամենահին մշակույթի՝ լեզվի, գրի, պետականության, քաղաքակրթության օրրանի և այլնի մասին: Օրինակ, վրացիները սկսած XII դարից գրում էին վրաց ազգի առաքելության մասին, իսկ XX դարավերջին ազգայնական Չ. Գամսախուրդիան առաջադրում էր վրացիների «**համաշխարհային հոգևոր առաքելության մասին**» տեսությունը (տես **Гамсахурдиа З.** Лекция «Духовная миссия Грузии», прочитанная на фестивале «Идриарт» в Тбилиси 2 мая 1990 года. http://www.amsi.ge/istoria/zg-missia_rus.html)

լը կոչված է պարզելու տվյալ ազգի տեղն ու դերը մարդկության կյանքում, նրա ներդրումը քաղաքակրթության ու մշակույթի զարգացման գործում: Առաքելության խնդիրը հատկապես օրակարգային է դառնում համաշխարհայնացման գործընթացների, աշխարհամիավորիչ մեծ արշավանքների, կրոնների ու մշակույթների տարածման, կայսրությունների փլուզման, տարատեսակ ճգնաժամերի ժամանակ, երբ «առաքելական» ազգը հիմնավորում է իր բացառիկությունն ու գերազանցությունը մյուս ազգերի նկատմամբ և արդարացնում նրանց նկատմամբ իր վարած նվաճողական քաղաքականությունը կամ պարզապես ուզում է կարևորել իր վճռական դերը աշխարհաքաղաքական գործընթացներում: Անշուշտ, այդ առասպելներն ու դիցույթները ունեն որոշակի իրական հիմքեր, արտացոլում են տվյալ «առաքելական» ազգի կամ պետության իրական հավակնությունները, բայց քանի որ կոչված են իրագործելու ազգային-պետական նպատակներ (որոնք հիմնականում ունեն նվաճողական ու ծավալապաշտական ուղղվածություն), ուստի ուռճացվելով, գունազարդվելով վերածվում են տեսական հիմնավորումներով ու միատիկական երանգներով պարուրված գաղափարական խուճուճ մտականույցների: Դրանց բնորոշ է «մոռացկոտությունը» (առասպելին հակասող փաստերի անտեսումը), անցյալի ու ներկայի գունազարդված, միակողմանի մեկնությունը և «Մենք»-«Նրանք» հակադրության («Մենք»-ին վերագրվում են միայն դրական, իսկ «Նրանք»-ին՝ միայն բացասական հատկություններ) ձևաչափով ինքնության հարացույցի կառուցարկումը:

Ժամանակի ընթացքում մեզանում նույնպես ձևավորվել են հայոց ազգի առաքելության կրոնական, գիտական, մերձգիտական, գեղարվեստական, հրապարակախոսական, առօրյա-կենցաղային բնույթի գաղափարներ ու առասպելներ¹⁹⁴, ավելի ստույգ՝ դիցույթներ, որոնք, սակայն, ի տարբերություն որոշ ազգերի բացառիկության և աստվածընտրյալության մասին ռասիստական, ազգայնամոլական

¹⁹⁴ Տե՛ս, օրինակ, **Սարգսյան Ա.**, Հայոց կոչումը. բնագանգական տրվածություն, թե՞ գաղափարական նախագիծ, «Հայոց ինքնության հարցեր», պրակ 4, Եր., 2018, էջ 130-158:

և համամարդկային ու համաշխարհային մասշտաբի առաքելության մասին առասպելների, ունեն առավելապես քաղաքակրթական, կրոնական ու մշակութային, իսկ ընդգրկմամբ՝ հիմնականում տարածաշրջանային բնույթ: Առհասարակ, փոքրաթիվ ազգերը ստեղծում են իրենց առաքելական առասպելներն ու դիցույթները՝ կամ ճգնաժամային իրավիճակներից դուրս գալու, իրենց իրավունքները վերականգնելու ու պաշտպանելու կամ քաղաքական ու մշակութային զարթոնքի պայմաններում ազգային հավակնությունները ու նպատակները բանաձևելու համար: Ստորև կդիտարկենք հայոց առաքելությանը վերաբերող մի գաղափար կամ դիցույթ, որը հայությանը վերագրում է արևմտյան արժեքներով «խավար Ասիան» լուսավորելու ու քաղաքակրթելու առաքելությունը:

Հարկ է նշել, որ թեև Ասիայի համար «լուսատու ճրագ» լինելու հայոց առաքելության դիցույթը ի հայտ է գալիս հիմնականում սկսած Լուսավորականության դարաշրջանից, երբ կրոնական բնույթի առաքելական առասպելների փոխարեն ասպարեզում հայտնվում են աշխարհիկ՝ ազգային-պետական ու վերազգային բնույթի նպատակներ, այնուհանդերձ դրա որոշ նախնական տարրեր կարելի է տեսնել միջնադարում: Այսպես, վաղ միջնդարում, երբ քրիստոնեական համաշխարհում սկսվեցին դավաբանականական դրույթների քողի տակ պաշտպանել ազգային շահերը, և դրանով իսկ դրսևորվեցին որոշ ազգերի նվաճողական նկրտումները, երբ ըստ այդմ անհրաժեշտություն առաջացավ կազմելու հայոց ազգի ինքնության «անձնագիրը»՝ իր ծննդաբանությամբ, պատմական անցյալով, քաղաքական ու մշակութային ձեռքբերումներով, աշխարհագրական քարտեզով և այլն, Քերթողահայր Մովսես Խորենացին ձևակերպեց ազգերի պատմության մեջ հայոց հավակնության (տեղի ու դերի) համեստ բանաձևը. «Ձի թեպետ և ենք ամու փոքր, և թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ, և գօրութեամբ տկար, և ընդ այլով յոլով անգամ նուաճեալ թագաւորութեամբ՝ սակայն բազում գործք արութեան գտանին գործեալ և ի մե-

րում աշխարհիս, և արժանի գրոյ յիշատակի...»¹⁹⁵: Հետագա դարերում մարդկության ընտանիքում հայոց կարգավիճակի հարցը արծարծվել է հիմնականում կրոնական ինքնության շրջանակներում և հատկապես բուռն քննարկվել է միջեկեղեցական ու դավանաբանական պայքարի ժամանակներում, երբ անհրաժեշտ էր ի ցույց հանել քրիստոնեական աշխարհում հայոց եկեղեցու ինքնաբավության օրինական հիմքերը: Ընդամին՝ այդ բանավեճերի ընթացքում հայ մտածողների արտահայտած մտքերը վերաբերում են ոչ այնքան հայոց առաքելությանը՝ բացառիկությանն ու աստվածընտրյալությանը, որքան ազգային դավանանքի իսկությանը և ազգի նկատմամբ Աստծո ուշադրությանն ու հոգատարությանը:

Լուսավորականության դարաշրջանում՝ հատկապես XIX դարի երկրորդ կեսում, հայությունը ապրում է թե՛ մշակութային և թե՛ քաղաքական գարթոնք, և այդ իրավիճակում հայ մտածողները՝ հրապարակախոսները, գրողները, փիլիսոփաները և քաղաքական գործիչները, սկսում են քննարկել հայ ազգի կեցությանն ու ճակատագրին առնչվող հարցեր: Քաղաքական ու մշակութային վերածնության պայմաններում ձևավորվում է նոր Հայաստանի տեսլականը՝ «գաղափարական վսեմ թռիչքների, ազատ մտքի և սասպետական զգացմունքի Հայաստանը»¹⁹⁶: Դրան զուգահեռ եվրոպացի գիտնականները՝ պատմաբաններ, բանասեր-լեզվաբաններ, փիլիսոփաներ, ճանապարհորդներ, քաղաքական գործիչներ և այլք, հետաքրքրություն են ցուցաբերում հայոց ազգի և մշակույթի նկատմամբ, շեշտում հայ ազգի մշակութային յուրահատկությունները, իմացականության ու գործնականության ունակություններն ու կարողականությունները, նրա խաղացած կարևոր դերը տարածաշրջանի ժողովուրդների կյանքում: Ինքնաճանաչողության ու այլաճանաչողության արդյունքների հիման վրա «վաճառական ազգի» համբավ ունեցողի փոխարեն մեզանում ձևավորվում է մի ընդհանուր տեսակետ, ըստ որի՝ հայությունը,

¹⁹⁵ **Մովսես Խոթենացի**, Հայոց պատմություն, քննական բնագիրը Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Աշխարհաբար թարգմ. և մեկնաբան. Ստ. Մալխասյանի, Եր., 1981, էջ 42:

¹⁹⁶ **Վարանդեան Մ.**, Հայրենիքի գաղափարը, Ժընև, 1904, էջ 82:

որպես եվրոպական արժեքներ յուրացնող ու կրող ազգ, ժամանակին քրիստոնյա այլ ազգերի հետ «Կովկասն ու Փոքր Ասիան քաղաքակրթության համար փրկած ազգ», կոչված է «խավարի մեջ թաղված» Ասիայի համար լինելու «լուսատու ճրագ», «քաղաքակրթության շինարար», «արևմտականության ջահակիր»: 1859 թ. Ստեփանոս Նազարյանցը «Հյուսիսասիայլ»-ում տպագրում է «**Հայերի կոչումը մարդկութեան մէջ**» վերտառությամբ հոդվածը, որում հիմնավորում է հայոց առաքելության այդ գաղափարը. «Հայերի կոչումը տիեզերական մարդկութեան մէջ, որ է, սեփականել իրեան երոպական կրթութիւնը և լուսատրութիւնը, և տանել ու տարածել նորան ասիական մարդկութեան մէջ, ամենայն կարելի ջանք կը կամենար գործ դնել յառաջադէմ կացուցանելու իր ազգի օգուտը և պարծանքը»¹⁹⁷: Նա հիացմունքով ու հպարտությամբ է արտահայտվում հայոց պատմական առաքելության մասին. «Հայ ազգը, վերաբերութեամբ դէպ ի Ասիա, ունի մի մեծ ու հոյակապ կոչումն. նորան կարելի է համարել այն խմորը, որ դրած է Ասիայի եռացող նիւթերի մէջ, որ հոգեդէմ կեանքի համարեա թէ մեռած ծիւերը միւս անգամ զարթեցնէ և կենագործէ...»¹⁹⁸: Մի քանի տարի անց դարձյալ անդրադառնալով հայոց առաքելության հարցին՝ նա հստակ բանաձևում է իր տեսակետը. «մեր սիրելի ազգը, լինելով գլխատր քրիստոնէա ժողովուրդը ասիական հողի վերայ, ունի առաւելապէս այն գեղեցիկ կոչումը, որ է պատրաստական և ժրագլուխ կերպով ընդունել իւր մէջ Երոպական ազգերի լուսատրութեան արգասիքը (պտուղները), գործել և պատրաստել դորանց և տարածել ասիական մարդկութեան մէջ, և այդպէս լինել Ասիայի համար մի լուսատու ճրագ. մի փարոսեան աշտարակ ասիական թանճր խաւարի մէջ»¹⁹⁹: Այս գաղափարը (դիցույթը) տարբեր ձևակերպումներով պաշտպանում են XIX դարի երկրորդ կեսի տարբեր ուղղությունների պատկանող հայ մտածողներ ու գործիչներ

¹⁹⁷ **Նազարեանց Ստ.**, Հայերի կոչումը մարդկութեան մէջ, «Հիւսիսասիայլ», 1859, թիվ 1, էջ 10:

¹⁹⁸ **Նույն տեղում**, էջ 9:

¹⁹⁹ **Նազարեանց Ստ.**, Մտածող հայերի յոյսերը ներկայումս, «Հիւսիսասիայլ», 1862, թիվ 1, էջ 567:

(Ստ. Պալասանյան, Մ. Մամուրյան, Գր. Արծրունի²⁰⁰ և ուրիշներ), իսկ XX դարասկզբի որոշ մտածողներ (Մ. Ս. Գաբրիելյան, Մ. Վարանդյան, Գ. Օզանյան) փորձում են այն հիմնավորել մասնատեսակաճանաչման: Այսպես, հասարակական-քաղաքական գործիչ, բանասեր-հայագետ **Մ. Ս. Գաբրիելյանը** (1856-1919) նշում է, որ ճգնաժամը (XIX դարի 80-90-ական թվականների դեպքերը) ցնցեց մեր ազգը, ակնհայտ դարձրեց մի քանի կենսական ճշմարտություններ, այդ թվում՝ հետևյալը. «Աղէտի դրդեցուցիչ մրրիկներուն մէջէն ձայն մը կգոռայ մեր Ազգին – Դո՛ւ ես Արևելքի ժողովուրդներն դէպ լոյս առաջնորդելու պաշտօնին կոչուած Ազգը. դո՛ւ պիտի մղես զանոնք յառաջ, ո՛չ գնդակի ու սուլնի հարվածներով, այլ քու վերկենցաղմանդ հրապուրիչ օրինակն ու աշխարհաշէն արդիւնքներն անոր ընծայելով: Ու այս է պատգամն Յալիտենականին որ ազգերի ճակատագրին կը նախագահէ»²⁰¹: Այն ազգերը, գրում է Մ. Գաբրիելյանը, որոնք տիրում են ուրիշներին, կոչվում են մեծ, սակայն մեծագույն են այն ազգերը, որոնք սատարում են ուրիշ ազգերի զարգացումը: Նախախնամությամբ հայությանը վիճակված է «լուսավորելու» իր շրջապատում գտնվող հետամնաց ազգերին, և այդ հոգևոր առաքելությամբ նա պետք է դառնա «աշխարհակալ» ժողովուրդ:

Անդրադառնալով հայոց առաքելության խնդրին՝ պատմաբան ու բանասեր **Գ. Օզանյանը** (1882-1915) նախ ենթադրում է, որ հայ ազգն իր ծագումով պատկանում է արևմտյան քաղաքակրթությանը, այնուհետև հայոց պատմության ուսումնասիրության հիման վրա հանգում է այն եզրակացության, որ թեև նա դարերով գտնվել է արևելյան օտար միջավայրում, այնուհանդերձ միշտ եղել է արևմտյան արժեքների պահապանն ու տարածողը. «Հայ ցեղը, իր ծագումով

²⁰⁰ Օրինակ, Գրիգոր Արծրունու կարծիքով՝ «հայ ազգը կարծես ճշմարիտ, իր բոլոր յատկություններով, իր բոլոր քաղաքակրթական հակումներով, ստեղծված է խաղաղ կուլտուրական մաքառման համար, ստեղծված է նրա համար որ լինի երօպական լուսատրականութեան և քաղաքակրթութեան միջնորդ Երօպայի և Ասիայի մէջ, ստեղծված է նրա համար, որ երօպական լուսատրութեան ներկայացուցիչ լինի արևելքում» (Գր. Արծրունի, Խաղաղ պատերազմ, «Մշակ», 1879, թիվ 35):

²⁰¹ **Գաբրիելյան Մ. Ս.**, Հայկական ճգնաժամն եւ վերածնունդին, Պոսթոն, 1905, էջ 223:

արեւմտեան, խառնուածքով ու նկարագրով արեւմտեան, երկար դարերով ապրելով Ասիոյ խորը, պահպանած է միշտ իր ձգտումները և ապրած է արեւելեան այդ միջավայրին մէջ՝ միշտ առաջդիմական ոգիով դրօշակակիրն հանդիսացած այն քաղաքակրթութեան, որ իրն էր»²⁰²: Գտնվելով Արևմտյան և Արևելյան քաղաքակրթությունների բախման կիզակետում՝ հայ ազգը, լինելով արևմտյան ազգ, կոչված էր պաշտպանելու իր բնիկ, այսինքն՝ արևմտյան քաղաքակրթության արժեքները: «Այդ դերն է որ մեր պարծանքը պետք է կազմէ...»²⁰³, և ոչ թե մեր հպարտությունը շոյող պատմական գործերը: Հայ ազգը, ունենալով արևմտյան ժողովուրդներին բնորոշ ուշիմությունն ու աշխուժությունը, ճակատագրի բերումով շրջապատվել է այնպիսի ցեղերով, որոնք «համեմատաբար ստոր ու բարբարոս ձգտումներով տոգորուած՝ կը ճգնէին սպաննել միշտ իր բոլոր զարգացական ճիգերը և մէկիկ մէկիկ ու բրտօրէն կը փետրատէին անոր բոլոր բարձրագոյն իղձերն ու կամեցողութիւնները»²⁰⁴: Ի տարբերություն իր նախորդների՝ Գ. Օզանյանը կարծում է, որ հայ ազգը հնուց ի վեր կատարել և պիտի շարունակի կատարել այդ քաղաքակրթիչ առաքելությունը: Ժամանակի ընթացքում, նույնիսկ պատմական ծանրագոյն իրավիճակներում ստանալով հուժկու հարվածներ, հայ ազգը հերոսական զոհաբերությունների գնով կատարել է իր առաջադիմական դերը. «Պատմական յանձնառութեան մը առաքեալը եւ արեւմտականութեան ջահակիրը՝ Հայ ժողովուրդը կը մարտնչի շարունակ բարձր բռնելով ա՛յն դրոշը՝ որ կը պատկանի արեւմտեան քաղաքակրթութեան: Ահա՛ այն պատմական դերը, գոր կատարեց Հայ ազգը, ահա՛ այն պատմական ուղին, որուն մէջէն քալեց այս ցեղը անօրինակ և ապշեցուցիչ արիութեամբ մը»²⁰⁵: Այդ դերը նրան վերապահված է իրեն բնորոշ իմացականության ու ընդունակությունների, իր տեսական ու գործնական ունակությունների շնորհիվ: Պարսկական, արա-

²⁰² **Օզանյան Գ.**, Հայապատում: Հայուն պատմական դերը, Մարգուան (Միագուան), 1912, էջ 293-294:

²⁰³ **Նույն տեղում**, էջ 6:

²⁰⁴ **Նույն տեղում**, էջ 295:

²⁰⁵ **Նույն տեղում**, էջ 295-296:

բական, քաթարական արշավանքների ընթացքում հայ ազգը պատվով կատարեց իրեն հանձնված «քաղաքակրթական շինարարի» դերը: «Առաջադիմական տաճարն էր Հայը. Ասիոյ մէջ քաղաքակրթութեան ջահակիրը, որ ամեն տեղ, ամեն երկրի, ամեն շրջանի ու ժամանակի մէջ՝ երբէք չդավաճանեց իր կոչումին, իր դերին: ... Ասիոյ մէջ Հայն էր որ պահեց Արեւմտեան քաղաքակրթութիւնն ու քրիստոնէական կրօնը»²⁰⁶: Հիմա էլ, գտնվելով երեք տերությունների կազմում, գրում է Գ. Օգանյանը, հայը առաջադիմական դիրքեր է գրավում թուրքական, պարսկական ու ռուսական հասարակությունների մէջ: Նա վստահ է հայոց մտավոր ու քաղաքակրթող ներուժի նկատմամբ, ուստի լավատեսորեն է նայում ապագային՝ կարծելով, որ հայ ժողովուրդը «իր մաքուր իտելով, իր բարձրագոյն ձգտումներով և իր գնահատելի ընդունակութիւններով մեծ ազգ մը է ապաքէն, մեծ՝ իր մաքառումներուն մէջ, ու մեծ՝ իր գոհաբերութիւններով: Ծառայութիւնը, զոր Հայ ցեղը մատուցած է Արեւմտեան Քաղաքակրթութեանը, իրատուք կուտայ իրեն ըսելու թէ «**Հայուն ծառայելը՝ քաղաքակրթութեան ծառայել է**» (սա բրիտանացի նշանավոր պետական գործիչ, վարչապետ Ու. Գլադսթոնի խոսքն է՝ “To serve Armenia is to serve civilization” – Ս. Ջ.)²⁰⁷:

Հայ ազգի՝ Ասիայի համար «լուսատու ճրագ» լինելու առաքելության գաղափարը պաշտպանողները հենվում էին աներկբա այն իրողության վրա, որ հայերը պատմական դարաշրջանների, մշակույթի ու քաղաքակրթության զարգացման բոլոր փուլերում դրսևորել են իրենց մտավոր ու գործնական կարողականությունները և նշանակալից (առաջադիմական) դեր են խաղացել այն երկրներում, որտեղ բնակվել են և իրենց ավանդն են թողել այդ երկրների ռազմական, պետական, քաղաքական, մշակութային կյանքի զարգացման գործում²⁰⁸: Օրինակ, բրիտանացի նշանավոր մշակութաբան ու պատմաբան Ա. Թոյնբին, անդրադառնալով Թուրքիայում հայերի դերին,

²⁰⁶ Նույն տեղում, էջ 297:

²⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 299:

²⁰⁸ Տե՛ս, օրինակ, Գիլ Շ., Բյուզանդիայի պատմության հիմնախնդիրները, Եր., 2005, Ստեփանյան Հ., Հայերի ներդրումն օսմանյան կայսրությունում, Եր., 2011:

գրում է, որ «իրենց տաղանդի և խառնվածքի շնորհիվ հայերն իրենց ձեռքն էին վերցրել Թուրքիայի արդյունաբերության, առևտրի, ֆինանսների և մտավոր կարողություններ պահանջող աշխատանքների մեծ մասը...», «և եթե կայսրությունը պահպանվեր ժամանակին կատարվող ներքին բարեփոխումների միջոցով, ապա հայերի դիրքերը էլ ավելի նպաստավոր կլինեին, որովհետև նրանք միակ բնիկ ժողովուրդն էին, որոնք կարողություն ունեին կայսրությունը տնտեսական, մտավոր ու բարոյական առումներով բարձրացնելու եվրոպական չափանիշների մակարդակին, որով միայն վերջնականապես կապահովվեր նրա գոյությունը»²⁰⁹:

Առհասարակ առասպելները, ինչպես վերը ակնարկվեց, ի մասնավորի ազգի առաքելության առասպելներն ստեղծվում են տարբեր նպատակներով և կատարում են որոշակի գործառույթներ: Առաքելության դիցույթներն ու նպատակաբանական գաղափարները առաջացնում են դրական զգացմունքներ, ժողովրդի մեջ ներարկում ինքնավստահության ու արժանապատվության լիցքեր, որը վկայում է այն մասին, որ ոչ միայն տվյալ ազգը, այլև ուրիշները նույնպես ճանաչում ու գնահատում, կարևորում են այդ ազգի տեղն ու դերը մարդկության կյանքում և այլն: Անշուշտ, առաքելական ազգի գաղափարը հատկապես զարթոնք ու վերածնունդ ապրող և դաժան փորձությունների մեջ գտնվող ազգի համար պետք է որ լինեք գրավիչ ու ոգևորիչ, որովհետև դա առաջին հերթին կատարում է ազգը համախմբող ու միավորող գործառույթ: Իսկ ամենակարևորը՝ մատնանշում է զարգացման հեռանկար, առաջադրում որոշակի նպատակ, որին հասնելու համար ազգը պետք է համախմբի իր նյութական ու հոգևոր ջանքերը: Օրինակ, երբ Մ. Գաբրիելյանը XIX դարավերջի հայկական կոտորածներից հետո գրում էր հայոց քաղաքակրթական առաքելության «աշխարհակալ ազգ» լինելու մասին, ապա ըստ էության փորձում էր հուսադրել արնաշաղախ ու վհատված ժողովրդին: Նա ելնում էր այն մտքից, որ տվյալ պայմաններում հայությունը պետք է անի այն, ինչ կարող է և ինչ բնորոշ է իրեն, և ոչ թե այն, ինչ ի գորու չէ ա-

²⁰⁹ Մեջք. ըստ **Գևորգյան Հ. Ա.**, Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, էջ 371:

նելու (զենքի միջոցով ազատագրելու Հայաստանը): Հայությունը պետք է ընտրի իր կարողականություններին ու հոգեկերտվածքին համապատասխանող գործունեության եղանակ. «Հայ ցեղը, բարոյական աշխարհակալութեան մեծ ասպարեզ մը ունի առջեւը, իր փորձառութիւնը, ճկուն ու սուր միտքը, ճաշակը, սքանչելի լեզուն, ձեռաց ճարտարութիւնը, կարող կ'ընեն զինքն մրցումի համաշխարհային ասպարեզն համարձակ իջնել: Իր նպատակը պիտի ըլլա իրեն դրացի Թուրք, Քուրդ, Թաթար, Պարսիկ ժողովուրդներուն մէջ ինքնզինքն քաղաքակրթութեան խմորն ընել: ԴՆմարիտ գաղափարներու, բարձր խտէլներու, լեզուի ու գրականութեան ամենագեղեցիկ արտադրոյթներու աշխարհակալութիւնն է որ հետզհետէ աւելի խանդավառելու է զմեզ: Այս աշխարհակալութիւնը Արևելքէն դէպ Արևմուտք ալ պիտի կրնայ յետոյ ծաւալի: Ուրեմն ԱՄԷՆ ՀԱՅ ԱՆՀԱՏ ՊԷՏՔ Է ԱՐԱԳՕՐԵՆ ԶԻՆՈՒԻ ԱՅՍ ԱՇԽԱՐՀԱԿԱԼՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍԱՐ»²¹⁰: Եթէ հայոց առաքելութեան այդ գաղափարը կոչված էր հուսադրելու ու ոգևորելու ազգին, ապա կարող ենք ասել, որ դա միաժամանակ ուղղված էր նաև հայոց ներուժի մասին վատատեսական կարծիք ունեցող այն մտածողներին, որոնք կարծում էին, թէ «Հայը չէ կարող ոչինչ յառաջադիմութիւն անել, ոչինչ օգուտ բերել իրան և ուրիշներին», իսկ ոմանք էլ «ստոր զգացմունքներից ոգևորուած, մութ անկիւններում համարձակուում են հեզմօրէն խօսել հայութեան վերածնութեան վրայ, կամենալով հաւատացնել թէ հայկական կեանքը քաղաքակրթութեան տարրեր չէ բովանդակում իւր մէջ»²¹¹: Նման հոռետեսները նույնիսկ «Հայութեան հոգիին վրայ տխուր տապանագիր մըն ալ կը դնեն. – Ա՛յ այս ազգէն յոյս չկայ»²¹²:

²¹⁰ **Գաբրիէեան Մ. Ս.**, Հայկական ճգնաժամն եւ վերածնութիւն, էջ 213: Ավելորդ չէ նշել, որ հայ մտածողները, կողմնակից չլինելով հայերի լիակատար զինաթափմանը, կարծում էին, որ զենքը պետք է անմիջապէս ուղղվի կեղեքիչների ու թալանչիների դէմ:

²¹¹ **Պալասանեան Ստ.**, Տասնեւիցներորդ դարու նշանաբանը, «Փորձ», 1877/78, թիվ 1, էջ 130:

²¹² **Օրմանյան Մ.**, Հայութեան հոգին: Բանախօսութիւն արտասանեալ ի լսարանի կրթասիրաց ընկերութեան Յիւսկիտար ի 26 մայիսի 1879, Բ տպագրութիւն, Անթիլիաս, 1955, էջ 32:

Հայ ազգի՝ Ասիայի համար «լուսատու ճրագ» լինելու առաքելական գաղափարի առաջնային նպատակներից մեկն էլ այն էր, որ եվրոպական տերությունները ուշադրություն դարձնեն հայերի կացության վրա, ճանաչեն, որ հայ ազգը հնագույն քաղաքակրթություն և քրիստոնեական արժեհամակարգ ունեցող ազգերից է, որը հայտնվել է ծանրագույն վիճակում և ունի օգնության կարիք: Ժամանակաշրջանի մտածողները կարծում էին, թե Արևմուտքի քրիստոնյա տերությունները, նկատի ունենալով հայերի պատմական անցյալն ու մշակութային ժառանգությունը, օգնության ձեռք կմեկնեն հայ ազգին. «Հայաստան աշխարհը արժանի՞ է արդեօք արեւմտեան ազգերի համակրութեանը, և նորա որդիքը մի բարոյական իրաւունք ունին մտածելու իրանց ապագա բարօրութեան վրայ...: Ոչ ոք կարող չէ գոյութեան իրաւունքից զրկել այն ազգին որի ուսերի վրայ բարձած էր անցեալում քրիստոնեական գաղափարի համար տուած պատերազմի ծանրութիւնը, և որին, նոյն իսկ արեւմտեան ազգերի կարծիքով, վիճակուած է ապագայում նոր քաղաքակրթութեան միջնորդ հանդիսանալ եւրոպական և ասիական ազգերի միջև»²¹³: Գրիգոր Արծրունին նույնպես կարծում էր, որ «հայերն էլ իրաւունք ունեն լուսատու ված աշխարհի ուշադրութիւնը իրանց ողորմելի դրութեան վրա դարձնելու, ոչ թէ միայն որպէս քրիստոնեայ ազգ, բայց և որպէս աշխարհիս առաջին քրիստոնեական ազգ: Յայտնի է, որ Հայաստանը աշխարհիս բոլոր ազգերից ամենից առաջ է ընդունել քրիստոնէութիւնը»²¹⁴: Մի՞թե քաղաքակիրթ, քրիստոնյա, մարդասեր Եվրոպան, հարցնում է նա, կարեկցության և օգնության ձեռք չի կարկառի քրիստոնյա ամենահին ազգերից մեկին՝ նրա վիճակը թեթևացնելու, նրա դատը արդարությանը վճռելու համար²¹⁵:

Հայ ազգի՝ Ասիայի համար «լուսատու ճրագ» լինելու առաքելության հետ կապված ծագում են մի շարք հարցեր. ա) այդ ժամանակվա հայությունը առաքելություն կատարելու համար արդյոք ունե՞ր բավարար միջոցներ, արդյոք չէի՞ն գերազնահատվում հայոց հնա-

²¹³ Պալասանեան Ստ., նշվ. աշխատ., էջ 173:

²¹⁴ Գրիգոր Արծրունի, Հայերի դրութիւնը Թիւրքիայում, «Մշակ», 1877, թիվ 49:

²¹⁵ Տե՛ս Գրիգոր Արծրունի, Սկրտիչ Խրիմյան, «Մշակ», 1892, թիվ 23:

րավորությունները, բ) ի՞նչ է նշանակում «լուսավորել» և «քաղաքակրթել» հիմնականում մուսուլմաններով բնակեցված ասիական երկրները և հայերի նկատմամբ թշնամաբար տրամադրված ցեղերը, այդ գործընթացը ինչպե՞ս և ի՞նչ միջոցներով պիտի կազմակերպվեր, գ) և ամենակարևորը՝ ինչո՞ւ հայերը իրենց խնդիրները թողած՝ պետք է **ծառայեին ուրիշներին**, թեկուզև դա լինի ամենաբարի նպատակով:

Հարկ է նշել, որ այդ ժամանակաշրջանի մտածողները, ի մասնավորի Ասիայի համար «լուսատու ճրագ» լինելու հայոց առաքելության տեսակետը պաշտպանողները բնավ այն կարծիքին չէին, թե, նախ, հայ ազգը արդեն պատրաստ է կատարելու իր մարդասիրական առաքելությունը, երկրորդ, նրանց համար առաջնայինը ազգի ֆիզիկական գոյության պահպանման խնդիրն էր և դրա հետ մեկտեղ՝ հայության շրջանում լուսավորականության գաղափարների ու արժեքների՝ աշխարհիկ կրթության, սոցիալական համերաշխության, ազատասիրության, հանդուրժողականության, հայրենասիրության և այլնի տարածելը: Մեր «ազգության մեքենան ջարդած» է, գրում է Մ. Նալբանդյանը, հարկավոր է օր առաջ վերանորոգել ու վերածնել այդ «մեքենան», այսինքն՝ կրթել, լուսավորել հասարակ ժողովուրդին: Առաջադրելով հայոց առաքելության մասին իր մտադրույթը՝ Ստ. Նազարյանը կարևորում է մի նախապայման՝ իր առաքելությունը կատարելու համար նախ և առաջ պետք է «սեփականել իրեն երուպական կրթութիւնը և լուսատրութիւնը», իսկ դրա համար հարկ է էսպես վերակազմակերպել կրթական կառույցներն ու կրթության բովանդակությունը և գործածել ժամանակների պահանջներին համապատասխանող դաստիարակության մեթոդներ: Լուսավորականության արժեքները յուրացնելու առումով հարևան ազգերից անհամեմատ շահեկան վիճակում գտնվելով, այնուամենայնիվ, հայ մտածողները կարծում էին, որ սխալ կլիներ ասել, թե հայությունը ըստ էության սեփականել է այդ արժեքները: «Մենք ևս վաղուց քաղաքակրթութեան աւագան ենք մտել: Մենք պարծենում ենք մեր «վերածնութեամբ», մեր կուլտուրական ունակութիւններով: Մենք ճանաչել ենք լուսատր աշխարհից, որպէս մի ինքնատիպ ու առաջադէմ ազգ,

որ ունի կատարելու մի փայլուն **միասիս** խաւար Արևելքում: Մենք սիրով ընդունում ենք մեր վրայ այդ միասիան: Բայց ահա հակասութիւն. մենք միաժամանակ ցոյց ենք տալիս մի խելագար անհոգութիւն՝ դէպի այն բոլոր գործոնները. – լեզու, մամուլ, գրականութիւն և այլն – որոնք կոչւած են առաջնորդելու մեզ, իբրև ուրոյն, գիտակից ազգի, դէպի համամարդկային քաղաքակրթութեան իդէալներ»²¹⁶: Բացի դրանից, եթե հայութիւնը քաղաքակրթական առումով առաջադիմում էր, ապա գերազանցապէս Հայաստանից դուրս գտնվող քաղաքներում, իսկ բուն Հայաստանում անձանոթ էին Լուսավորականութեան «լուսատուներին»:

Այդ խնդիրների լուծման համար ոչ միայն քաղաքական իրավիճակն էր աննպաստ, այլև հայութիւնը, ցրված երեք պետութիւններում, կազմակերպական առումով դեռևս չկայացած հանրութիւն էր: Հայութեան տարբեր հատվածներ, ըստ էության, անտեղյակ էին իրարից, պատկերացում չունեին մեկմեկու կարիքների ու ձգտումների մասին, երբեմն տարբեր հարթակներում հանդես էին գալիս իրար դեմ և այլն: Որևէ առաքելութիւն կատարելու համար ազգը պետք է ունենա միասնական ազգային քաղաքականութիւն, գործունէութեան հստակ ծրագիր և դրան հասնելու միջոցներ ու մեթոդներ: Մինչդեռ, ինչպէս փաստում էր Մ. Մամուրյանը, հայութիւնը չունէր ազգային քաղաքականութիւն ոչ միայն ընթացիկ, կրօնական, կրթական, վարչական, այլև «նոյն իսկ ազգային հիմնական մի շատ խնդիրներու մասին դեռ եւս ցաւալի անհամաձայնութիւն մը կ'տիրէ, անհամաձայնութիւն՝ որ մասամբ մեր դարաւոր ստրկութեան և մասամբ մեր թեթևամտութեան արդիւնքն է, և ազգային նպատակի մը հասնելու համար շատ տեղ տարբեր ճամբաներ կ'բռնենք ու այսպէս իրարմէ հեռանալով՝ առիթ կ'տանք մեր թշնամիներուն յաղթութեան»²¹⁷:

Հայութեան իրավիճակին քաջաձանոթ հետազոտողները փաստում էին, որ XIX դարավերջին հայութեան տարբեր հատվածների, կուսակցությունների ու դավանական ուղղությունների միջև հաս-

²¹⁶ Վարանդեան Մ., Հայրենիքի գաղափարը, էջ 4:

²¹⁷ Մամուրեան Մ., Հայոց քաղաքականութիւնը, «Արևելեան մամուլ», 1879, թիվ 2, էջ 383:

տատվել էին օտար ու թշնամական հարաբերություններ, իսկ այդպիսի խորքությունն ու վնասակար բաժանումը բնորոշ են «անկլիրթ ժողովուրդներին»: Եթե ազգի կամ հասարակության յուրաքանչյուր հատված մտածում է միայն իր մասին, եթե նա իր ուժն ու բարօրությունը ընկերական-ազգային կյանքի մեջ չի պատկերացնում, գրում է պարսկահայերի պատմությունը ուսումնասիրող Հ. Առաքելյանը, կնշանակի, որ այդ ազգը կամ հասարակությունը գտնվում է «լուսատրոթեան ստորին աստիճանի վրայ»: Հայերի մեջ չկան բարոյական միասնություն և համերաշխություն, հետևաբար «մի տեղի Հայի ստացած անարգանքն եւ անպատուութիւնը՝ միւս տեղի Հային չէ դիպչում, չէ վշտացնում»: 1871-72 թթ. Պարսկաստանում սարսափելի սով էր. հայերը Պարսկաստանի խորքերից փախչում էին դեպի Ռուսաստան, սակայն մեծ մասը մեռավ ճանապարհին, իսկ փոքր մասը, մի կերպ հասնելով Թավրիզ, կմեռներ այդտեղ, եթե չլիներ անգլիական օգնությունը: Պարսկահայերին չօգնեցին ո՛չ ռուսահայերը, ո՛չ թուրքահայերը, որովհետև առհասարակ տեղյակ չէին նրանց վիճակի մասին: Մենք ուզում ենք լուսավորել մի ժողովրդին, գրում է նա, բայց գիտելիք չունենք նրա մասին. չգիտենք նրա թվաքանակը, դրությունը, գոյության պայմանները, նրա նկարագրի բնորոշ հատկությունները²¹⁸: Գր. Արծրունին խոսում էր արևտահայության ազատագրության մասին, սակայն հստակ պատկերացում չունեի նրա իրական վիճակի մասին (ինչը արժանացել է Հակոբ Պարոնյանի քննադատությանը): Հայ հեղափոխականները ուզում էին համաժողովրդական ապստամբության միջոցով ազատվել թուրքական լծից, բայց պատկերացում չունեին ժողովրդի հոգեբանության, պահանջ-մունքների, սպասումների, ցանկությունների ու մտադրությունների մասին: Բացի դրանից՝ հայության, ի մասնավորի երիտասարդության շրջանում նկատվում էր եվրոպական արժեքների խեղաթյուրված, մակերեսային յուրացում (որի մասին ժամանակին գրել է Ռ. Պատկանյանը իր բանաստեղծություններում), որը քննադատում ու մերժում էին ավանդական բարոյականությամբ առաջնորդվող և ազ-

²¹⁸ Տե՛ս **Առաքելյան Հ.**, Պարսկաստանի հայերը, նրանց անցեալը, ներկան եւ ապագան, Մասն Ա, Վիեննա, 1911, էջ 2-5:

գային ինքնության անադարտությամբ մտահոգվողները: Սովորաբար մշակույթով ցածր ժողովուրդը ձուլվում է բարձր ազգին, մինչդեռ արևմտահայության շրջանում տեղի էր ունենում հակառակ գործընթացը. հայերը ընդօրինակում էին թուրքերին, խոսում թուրքերեն, Պարսկաստանում՝ պարսիկներին, քրդերին ու թուրքերին: Ընդ որում՝ ոչ միայն արտաքնապես էին նմանվում թուրքերին, այլև ներքնապես, այսինքն՝ ձեռք էին բերում արևելցուն, հատկապես թուրքի նկարագրին բնորոշ գծեր: Իսկ երբ խնդրում էին եկեղեցու, դպրոցի համար մի փոքրիկ գործ կատարել, ապա բողոքում ու սպառնում էին, թե հավատափոխ կլինեն²¹⁹: Իսկ արևելահայությունը այնպիսի արագությամբ էր կամավոր ռուսանում, որ ժամանակի մտածողները խոսում էին հայոց ինքնության կորստյան տագնապի մասին: Ծայրահեղ աշխարհաբաղադրական մի հակակրեղի ձգտում է բուն դրել հայոց գիտակցության մեջ, գրում է Մ. Վարանդյանը՝ նկատի ունենալով դարասկզբի հայության վիճակը, որը տանում էր դեպի այլասերում ու ապագայնացում: Դա տարածվում էր բոլոր խավերի մեջ, անգամ հայ գաղափարական երիտասարդությունը, որը կոչված էր պայքարելու այդ ազգակործան երևույթի դեմ, չէր կարողանում կողմնորոշվել ստեղծված իրավիճակում: Դրա մի մասը, թյուր ըմբռնելով սոցիալիզմի վարդապետությունը, ժխտողական դիրքորոշում ունեւր ազգային արժեքների նկատմամբ, ազգայինին վերաբերող բոլոր արժեքները համարում էր ավելորդ նախապաշարումներ, իսկ ազգային-ազատագրական պայքարի շարունակումը՝ անհեռանկար գործ²²⁰: Այս կապակցությամբ բանաստեղծ Վահան Տերյանը նույնպես նշել է, որ հայության, հատկապես հայ մտավորականության մի մասը ոչ միայն անտեղյակ է հայ մշակույթից, այլև կամք չունի տեղյակ լինելու, ավելին՝ արհամարհում է այդ մշակույթը՝ պատմությունը, գրականությունը, լեզուն. «Ստացվում է մի սքանչելի պատկեր. հայության բերանը հայերեն չէ խոսում, հայության շրթունքները հայերեն բառեր չեն կարող արտասանել»²²¹:

²¹⁹ Տե՛ս **Ֆրանգեան Ե.**, Ատրպատական, Թիֆլիս, 1905, էջ 55:

²²⁰ Տե՛ս **Վարանդեան Մ.**, Հայրենիքի գաղափարը, էջ 4:

²²¹ **Տերյան Վ.**, նշվ. աշխատ., էջ 342:

Ազգերի առաքելության առասպելներն ու դիցույթները կատարում են ոչ միայն դրական, այլև բացասական գործառույթներ. դրանք կարող են խարսխվել ազգի ուժերից վեր, իրականությունից շատ հեռու, կեղծ գաղափարների վրա, որոնք կարող են մոլորեցնել ժողովրդին ու ազգի ընտրանուն գցել պատրանքների ծուղակը: Օրինակ, ժամանակաշրջանի որոշ հայ մտածողներ, նկատի ունենալով հայոց նկարագրի սովորոտ կողմերը, զգուշացնում էին, որ ազգասիրական գաղափարների անտեղի թմբկահարումները կարող են դառնալ մեծամտության ու սնամեջ պարծանքի, մյուս ազգերի հանդեպ գերազանցության ու առավելության պարզունակ ու ցածրակարգ ազգայնամոլական մոտեցման պատճառ: Բայց ազգի նպատակը ձեռք է բերում առասպելական երանգ այն դեպքում, երբ դա մղումներով հեռու է իրականությունից: Մի՞թե սոցիալ-տնտեսական խարխափումների, հալածանքների ու քաղաքական անորոշության մեջ գտնվող հայ ժողովուրդը հատկապես 90-ական թվականների կոտորածներից հետո ի վիճակի էր կատարելու որևէ արտաքին առաքելություն, քաղաքակրթելու այնպիսի ազգերի ու ցեղերի, որոնք դեռևս գտնվում էին բարբարոսության աստիճանում: Համեմատության համար նշենք, որ այդ նույն ժամանակահատվածում Գր. Արծրունին և Մ. Օրմանյանը առաջադրում էին հայոց ազգի առաքելության/նպատակի ավելի գուսպ, հավասարակշռված ու իրագործելի գաղափար: Գր. Արծրունին համոզված էր, որ «Հայի նպատակը պետք է այսուհետև լինի՝ զարգացնել իր բոլոր ազգային ոյժերը մայրենի հողի վրա, մտցնել իր ազգի մեջ եւրոպական լուսատրոփին, աշխատել բարուքել իր ժողովրդի տնտեսական դրութիւնը և ամեն միջոցներով դէպի իրան գրաւել իրան շրջապատող վայրենի բարեկամական ցեղերը, մտցնել նրանց մէջ քաղաքակրթութիւնը, իսկ թշնամի թափառական ցեղերի դէմ զենքը ձեռին պաշտպանվել»²²²: Իսկ Մ. Օրմանյանի կարծիքով՝ պետք է «լռենք այնպիսի տեսութեանց և նպատակաց վրայ որք կեղակարծ են, և որոց ո՛չ ժամանակք կը նպաստեն և ո՛չ պարագայք», և կենտրոնանանք իրագործելի ազգային նպատակի վրա, այն է՝ որ

²²² Արծրունի Գր., Դասից օգուտ քաղենք, «Մշակ», 1878, թիվ 115:

«Հայութիւնը իրական և կատարեալ ազգութիւն մը ըլլայ, որ Հայութիւնը յառաջադէմ և զարգացեալ ազգաց օրինակին նմանի և անոնց հանգունատիպ լինի, որ Հայութիւնը գիտնայ իւր գործը և իւր պարտքը և իւր իրաւունքը՝ այդ ծանր պարագային մէջ, յորում արեւելեան խնդիրք և արեւելեան ազգութիւնք նոր ապագային երկամբք կը տագնապին»²²³: Խնդիրն այն է, թե կկարողանա՞ արդոյոք հայութիւնը «իւր խեղճութեանց անդունդէն ազատելով՝ այնպիսի բարձրութեան վերամբառնալու ընդունակ ըլլալ»: Մ. Օրմանյանը վստահ էր, որ հայութիւնն ունի այնքան ներուժ, օժտված է ազգութեանը ներհատուկ այնպիսի հատկութիւններով, որ ի գորտու է քայլ առ քայլ, անդու ու նպատակասլաց աշխատանքով, միասնական ուժերով հասնելու այդ նպատակին:

Հետաքրքիրն այն է, որ նրանք, ովքեր պաշտպանում էին Ասիայի համար «լուսատու ճրագ» լինելու հայ ազգի առաքելութեան գաղափարը, ոչ միայն փաստում էին ազգային արժեքների նկատմամբ անհոգութեան ու անտարբերութեան և կյանքի կազմակերպման ոլորտում ազգային քաղաքականութեան բացակայութեան մասին, այլև ականա և անուղղակի ձևով հիմնավորում էին ուրիշներին ծառայելու հայոց ավանդական դարձած դիրքորոշումը: Հայոց պատմութիւնը լի է ուրիշներին ծառայութիւններ մատուցելու բազմաթիւ փաստերով: Դժբախտաբար, փաստում են հայ մտածողները, հայութեան խելքից ու ռազմական գործունից, տաղանդից ու բնատուր շնորհքներից ավելի շատ օգտվել (և օգտվում) են ուրիշները, քան հայերը: «Ո՛չ որ կարող չէ ուրանալ Հայերի քաջութիւնը և արիական գործերը պատերազմի մէջ, - գրում է Ստ. Նազարյանցը, - բայց ցաւելի է ասել, որ այդ առաքինական յատկութիւնքն աւելի օգտել են օտարներին, քան թէ ինքեանց...: Այս է ահա պատճառը, որ Հայոց ազգը արդարև եղած է մի քաջ ազգ, բայց համարեա թէ նոյնպէս միշտ թոյլ, օտար իշխանութեան ստրուկ և հնազանդ ազգ...»²²⁴: Իսկապէս, իրենց պատ-

²²³ **Օրմանեան Մ.**, Հայ ազգութիւն: Բանախօսութիւն արտասանեալ ի լսարանի Արամեան վարժարանին ի Գատը Բէօյ ի 23 դեկտեմբերի 1879, Կ. Պոլիս, 1880, էջ 6:

²²⁴ **Նազարյանց Ստ.**, Հայերի կոչումը մարդկութեան մէջ, «Հիսիսափայլ», 1859, թիւ 1, էջ 4:

մության ընթացքում հայերը (թագավորներ, ազնվականներ, զինվորականներ, արհեստավորներ) ծառայություններ են մատուցել տարբեր ազգերի ու պետությունների, բայց դա եղել է ոչ թե ազգային քաղաքականություն, այլ արդյունք առանձին անհատների գործունեության կամ գերիշխող ազգի պարտադրանքի: Եթե հայ անհատները կարող են ծառայել ուրիշներին՝ կատարելով իրենց հպատակային կամ քաղաքացիական պարտականությունները, ապա **ինչո՞ւ պետք է հայությունը որպես ազգ կամավոր ծառայի ուրիշներին, ինչո՞ւ պետք է հայությունը հայոց տներում լույսերը վառելու փոխարեն չարչարվի ուրիշների տներում լուսավորություն անցկացնելով, ինչո՞ւ հայությունը իր նվազ ուժերը պետք է վատնի անշնորհակալ ծույլ ու կողոպտիչ այլակրոն դրկիցներին քաղաքակրթելու համար, ինչո՞ւ պետք է հայոց միտքը առաջադրի «կեղակարծ», կեղծ ու անիմաստ, ազգային արժանապատվությունը նսեմացնող նպատակներ: Արժանապատվություն ունեցող ազգը եթե ուզում է ծառայել, ապա նախ և առաջ պետք է ծառայի իր ազգին, եթե ուզում է լուսավորել, ապա նախ և առաջ պետք է լուսավորի ինքն իրեն, եթե ուզում է քաղաքակրթել, ապա նախ և առաջ պետք է մտածի իրեն քաղաքակրթելու մասին:** Այլասիրությունը առաքինություն է, բայց այն չպետք է լինի ինքնասիրության ու արժանապատվության հաշվին. եթե անհատական մակարդակում այլասիրական բոլոր քայլերը ընդունելի են, ապա անդունդի եզրին գտնվող, փրկության կարիք զգացող ազգի բարոյական պարտականությունը ոչ թե իր կյանքի գնով այլոց փրկելը կամ քաղաքակրթելն է, այլ նախ և առաջ սեփական փրկության ու վերածնության մասին մտածելը: Ընդ որում՝ տվյալ պարագայում անհեթեթն այն է, որ այդ առաքելության նպատակն է քաղաքակրթել այն ցեղերին ու ազգերին, որոնք դարերի ընթացքում ճնշել, կողոպտել, ստրկացրել ու ստորացրել էին հայությանը և շարունակում էին դա անել ավելի բարբարոս ու անմարդկային ձևերով: Եթե հայ ազգը ունի որևէ առաքելություն, մարդկության առջև որևէ պարտականություն, ապա դա հայության, հայոց տեսակի, մշակութակերպի պահպանման ու զարգացման առաքելությունն ու պարտականությունն է: Գտնվելով Արևելքի ու Արևմուտքի, Հյուսիսի և Հարավի սահմանա-

գծում, տարբեր քաղաքակրթությունների ու մշակույթների խաչմերուկում՝ հայերի առաքելությունը ոչ թե իրենց մտավոր կարողությունները լեռներում, անապատներում ու տափաստաններում փոշիացնելն է, ոչ թե մի քաղաքակրթության նվաճումները մյուսին փոխանցելն է, այլ նախ և առաջ սեփականը թե՛ մեկով և թե՛ մյուսներով հարստացնելը, սեփական քաղաքակրթության ու մշակութակերպի ինքնատիպության պահպանելն ու ժամանակների ոգուն համահունչ արդիականացելն է: Դա կլինի հայոց առաքելությունը համաշխարհային (համամարդկային) քաղաքակրթության կայացման ու հարստացման գործում:

4.2 Հայոց ինքնությունը անհատակենտրոն և կոլեկտիվակենտրոն մշակույթների աղավաղված ձևերի համաժիրում

«Մեր դժբախտությունների համար մեղավոր են ոչ թե բոլորը, բացի մեզանից, այլ նախ և առաջ մենք»:

Գարեգին Նժդեհ

«Մենք ուրիշների մեջ չենք ներում հենց այն, ինչը մեր անկատարության հայելին է»:

Է. Աբայան

Ազգերի կյանքում պատմական հաղթանակներն ու պարտությունները, հաջողություններն ու ձախողումները պայմանավորված են անցյալ ու ներկա ժամանակներում ձևավորված «արտաքին» (առարկայական) և «ներքին» (ենթակայական) տարբեր գործոններով: «Ենթակայական» գործոններ ասելով՝ նկատի ունենք տվյալ ազգի ինքնության բաղադրիչները՝ հոգեկերտվածքը, վարքաձևերը, բարոյահոգեբանական գծերն ու դիրքորոշումները, սեփական արժեհամակարգի (մշակույթի, պատմության, ավանդույթների, մարդկանց, պետության, հայրենիքի, իշխանության և այլնի) նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի ձևերը և այլն: Այդ «ենթակայական» գործոնները ի վերուստ տրված, մեկընդմիջտ, անփոփոխ, հիմնագոյացային իրողություններ չեն, այլ կյանքի կազմակերպման որոշակի մշակութակերպում ձևավորված հոգեգծեր, մտակեցվածքներ ու դիրքորոշումներ, որոնք տվյալ ժողովրդի բազմադարյա գործունեության ընթացքում կերպավորվում են, ձեռք բերում նորանոր երանգներ ու դրսևորումներ²²⁵: Եթե դրանք պատմական տարբեր դարաշրջաններ

²²⁵ Պատմական իրադարձություններում «ենթակայական» գործոնների դերակատարության հարցի կապակցությամբ հարկ է նկատի ունենալ հետևյալը. ինչպես յուրաքանչյուր ազգի, այնպես էլ հայոց մեջ գոյություն են ունեցել և ունեն մտածելակերպի ու գործելակերպի բազմազանություն, տարբեր ու իրար հակադիր վարքաձևեր, դիրքորոշումներ, կողմնորոշումներ, ազգային, քաղաքական, կրոնական, սոցիալ-մշակութային այս կամ այն արժեքի հանդեպ վերաբերմունքի տարբեր, երբեմն փոխբացառող ձևեր: Ուստի, եթե տվյալ ազգին, օրինակ, հայությանը վերագրում ենք որևէ

րում գրեթե նույնությամբ դրսևորվում են, ուրեմն գործ ունենք ժողովրդի մեջ արմատացած ինքնութենական դիրքորոշումների, բարոյաևտգեբանական կեցվածքի, արժեքների նկատմամբ արմատավորված վերաբերմունքի ձևերի կամ կոլեկտիվ անգիտակցականի արքետիպերի հետ, որոնք, առանձին առանձին ու իրար լծորդված, պայմանավորված են տվյալ ժողովրդի մարդաբանական հատկությունների, գոյակերպի, արժեհամակարգի ու կյանքի կազմակերպման որոշակի մշակութակերպի յուրահատկություններով:

Սովորաբար տարբերակում են անհատակենտրոն և կոլեկտիվակենտրոն մշակութակերպեր՝ հաշվի առնելով հետևյալ համգամանքները՝ անհատների մտածելակերպն ու գործելակերպը, նրանց փոխհարաբերությունը խմբի ու հասարակության հետ, միջանձնային փոխհարաբերությունների բնույթը, անհատների ինքնագիտակցման ու սոցիալական կյանքի ընկալման յուրահատկությունները, որոշումների ընդունման ձևերը, վերաբերմունքը կոնֆլիկտների, կրթության, սոցիալ-բարոյական արժեքների նկատմամբ, վարքագծի նորմերն ու կանոնները, պատկերացումները բնության, հասարակության, ազգի, պետության և իրավունքի վերաբերյալ և այլն²²⁶: Ըստ իս՝ թեև հայերին բնորոշ են թե՛ անհատակենտրոն և թե՛ կոլեկտիվակենտրոն (ընտանիքակենտրոն, խմբակենտրոն, կուսակցակենտրոն) մշակույթի տարրեր, սակայն մեզանում գերակշռում է (եթե անգամ չի գերակշռում, ապա տարածված է) կյանքի կազմակերպման անհատակենտրոն մշակույթը՝ իր չափավոր ու ծայրահեղ, հորիզոնական ու ուղղահայաց դրսևորումներով²²⁷: Գտնվելով տարբեր մշակույթներ-

հատկություն կամ դիրքորոշում, ապա նկատի ունենք տարբեր իրավիճակներում հայերի որոշակի հատվածի կամ գերիշխող մասի պահվածքն ու մտակեցվածքը:

²²⁶ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս «**Психология и культура**». пер. с японск. под ред. Мачимото Д., СПб., 2003, **Триандис Г. К.** Индивидуализм и коллективизм: прошлое, настоящее и будущее // Психология и культура. СПб., 2005:

²²⁷ Հայոց անհատապաշտության և անձնապաշտության մասին արտահայտվել են տարբեր դարերի հայ մտածողներ ու գործիչներ, հայոց հոգեկերտվածքի, նկարագրի ու ինքնության մասին հետազոտությունների հեղինակներ: Տե՛ս, օրինակ, «**Նոր տեսարակ որ կոչվում է հորդորակ**», Եր., 1991, էջ 129-151, **Նազարյանց Ստ.**, Սի ընդհանուր հայկական ընկերություն Ռուսաստանի մեջ, վասն բարեկարգելու Հայերի միութան և բարոյական կեանքը, «Հիւսիսափայլ», 1862, թիվ 7, **Նալբանդյան Մ.**, Հրապա-

րի հատման խաչմերուկում՝ թվում է, թե հայությունը կկարողանար կամ կձգտեր համադրել կյանքի կազմակերպման անհատակենտրոն ու կոլեկտիվակենտրոն մշակույթների լավագույն տարրերը, սակայն, դժբախտաբար, պատմության ընթացքում հայությունը ավելի շատ օգտվել է դրանց **թերություններից**, քան **առավելություններից**²²⁸:

Անհատակենտրոն ու կոլեկտիվակենտրոն մշակութակերպերի խեղաթյուրված ձևերը (անձնապաշտություն, խմբապաշտություն) ժամանակի ընթացքում բացասական հետևանքներ են թողել հայոց ինքնութենական որակների ու դիրքորոշումների, արժեքների, օրինակ՝ պետականության ու իշխանության նկատմամբ վերաբերմունքի վրա՝ հայոց մեջ ձևավորելով անկախությունից հրաժարվելու, հպատակային ու ծառայամտական քաղաքական ենթամշակույթ, անդեմ հարմարվողականություն, ներկայապաշտական ու օգտապաշտական կեցվածք, անտեսլական գոյակերպ, ազգային արժեքների ու պետականության նկատմամբ անտարբերություն և այլն: Հայերը հասարակական մեծ խմբերում առավելապես գերադասում են հորիզո-

րակախտական երկեր, Եր., 1979: **Օրմանեան Մ.**, Հայութեան հոգին: Բանախօսութիւն արտասանեալ ի լսարանի կրթասիրաց ընկերութեան Յիսկիտար ի 26 մայիսի 1879, Բ տպագրութիւն, Անթիլիաս, 1955, **Հարությունյան Է. Ա.**, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Եր., 2004: **Աբայան Է.**, նշվ. աշխատ., էջ 189-218:

²²⁸ **Անհատակենտրոն մշակույթի** առավելություններից են՝ անհատների ինքնուրույն գործունեության խրախուսումն ու իրավունքների պաշտպանվածությունը, անհատների ինքնավստահությունը, մրցունակությունը, ճկունությունը, նախաձեռնողականությունը, ստեղծագործականությունը, սոցիալական ենթախմբերի բազմազանությունը և այլն, իսկ հնարավոր թերություններից են՝ անձնապաշտությունը, անտարբերությունը կոլեկտիվի շահերի ու արժեքների հանդեպ, խմբային (պետական) մտածողության բացակայությունը, սոցիալական թույլ համագործակցությունը, անիշխանությունը, ներկայապաշտությունը, օգտապաշտությունը, ենթախմբերի (կուսակցությունների, կլանների) միջև անառողջ մրցակցության հնարավորությունը, որը կարող է դառնալ սոցիալական ցնցումների և նույնիսկ քաղաքացիական պատերազմի պատճառ: **Կոլեկտիվակենտրոն մշակութակերպի** առավելություններից են՝ համախմբված ու միասնական գործողությունները, խմբային (ազգային) արժեքներով առաջնորդվելը, կարգապահությունն ու կարգավարժությունը, նվիրվածությունը ազգային ու խմբային արժեքներին, սոցիալական պատասխանատվությունը, բարոյական արժեքներին նախապատվություն տալը և այլն, իսկ հնարավոր թերություններից են՝ անհատի ազատության սահմանափակումը, անհատական նախաձեռնությունների անտեսումը, ենթարկվածության սովորույթը, որոշումների համար անձնական պատասխանատվությունից խուսափումը և այլն:

նական, իսկ փոքրերում (ընտանիք, գերդաստան, ցեղ, համայնք, կլան) ուղղահայաց հարաբերություններ, անշուշտ, եթե իրենք են գտնվում այդ բրգաձև հարաբերությունների վերին մասում: Այսօրինակ երկակի կարգավիճակը ստեղծում է տարօրինակ կացություն՝ ինքնաբավի հոգեբանություն ունեցող անհատը, որը փոքր կոլեկտիվում իրեն պատկերացնում է միայն առաջին տեղում կամ առաջնորդի դերում (անգամ հավասարների մեջ ուզում է լինել առաջինը), մեծ խմբերի հորիզոնական հարաբերություններում կամ պետք է մոռանա իր արտոնյալ կարգավիճակի մասին և հաշտվի բոլորի հետ հավասար լինելու գաղափարի հետ, կամ զարտուղի ուղիներով փորձի ցուցադրել առաջնորդի իր հավակնությունները: Ստացվում է, որ ուղղահայաց հարաբերություններում սոցիալականացված անհատը պետք է պահպանի հորիզոնական հարաբերությունների արժեքները, կամ, կոպիտ ասած, «բռնակալը» պետք է լինի ժողովրդավար: Այս անհամատեղելի դերերը անհատների վարքը դարձնում են հակասական ու անկանխատեսելի, իսկ կյանքի կազմակերպման մշակութակերպը որոշարկման տեսակետից՝ անորոշ ու անսահմանելի: Հայոց մեջ այս երկակի կարգավիճակի ամրակայմանը նպաստել է նաև այն հանգամանքը, որ պատմականորեն անհատակենտրոն հայերը ապրել են այնպիսի պետություններում, որոնց իշխանատեր ժողովուրդները (արաբներ, թուրքեր, պարսիկներ, ռուսներ) պատկանում էին կոլեկտիվակենտրոն մշակույթին:

Անհատական գոյակերպը կամ անհատականը՝ «մեր ազգի թե՛ ազգային և թե՛ մարդկային կերպարանքի այդ գլխավոր արժեքն ու հարստությունը»²²⁹, ժամանակի հողովույթում ձևախեղվել է և առավելապես դրսևորվել անճնապաշտության, իսկ համակեցությունը՝ սահմանափակվել ընտանիքապաշտության ու խմբապաշտության ծայրահեղ ձևերով²³⁰: Իսպանացի փիլիսոփա Օրտեգա-ի Գաստը

²²⁹ Աբայան Է., նշվ. աշխատ., էջ 204:

²³⁰ Պատահական չէ, որ հայ գրողներն ու մտածողները ստեղծել են ավանդական հայկական ընտանիքի պաշտամունք, գերազմահատել ընտանիքի նշանակությունը՝ դրանով փորձելով հիմնավորել պետության փոխարեն ընտանիքի առաջնային ու հիմնարար դերը ազգի կյանքում՝ «Ձորավոր է այն ազգը, որ ունի գորավոր ընտանիք» (Մուրացյան) նշանաբանով: Այսպիսի մտածելակերպը երկարատև

«Անողնաշար Իսպանիա» երկում գրում է, թե Իսպանիայի պատմական զարգացման յուրահատկությունն այն է, որ հիմնականում ստեղծագործել են ժողովրդական զանգվածները և ոչ թե անհատականությունները: Իսկ իր ժամանակի Իսպանիայի ողբերգությունը համարում է այն, որ այն վերածվել է զանգվածի կայսրության և գրկվել անհատականություններից, «լավագույն» մարդկանցից, հզոր առաջնորդներից: Թվում է, թե այս առումով հայերի բախտը բերել է, որովհետև հայ հասարակությունը անհատականությունների (ավելի ճիշտ՝ անհատների) գումար է, «անհատների կայսրություն»: Սակայն ընդամենը թվում է, որովհետև այդ անհատների մեծ մասը, եթե նրանց դիտարկենք իրենց գործունեության եղանակների ու արդյունքների տեսանկյունից, գուրկ են անհատականությանը բնորոշ բարձր հոգևոր առաքինություններից և մտքի ու գործի վերանձնական սլացումներից: Այս կապակցությամբ հոգեբան Յ. Պողոսեանը իրավացիորեն նկատում է, որ «հայ անհատականությունը գուրկ է այն հոգեկան ազդակներ՝ որ անկախ եսերը, անհատները իրարու կը շաղկապէ և անոնցմէ կը կերտէ *ազգային զօրաւոր ամբողջութիւն մը*: Այլ խոսքով Հայը անհատականութիւն ունի, բայց *բարոյական անչնակահանութիւնը փակաւիւն փկար է ևւ անզօր*, ինչ որ կնշանակէ *իմացական զարգացումի ևւ հոգեկան ազափագրումի պակաս*: Ահաւասիկ այս է այն պատճառներէն մին ալ թէ ինչո՞ւ Հայը ազատութեան ձգտի, բայց ազատութիւն ձեռք չի կրնար ձգել, թէ ինչո՞ւ կը ջանայ միութիւն կազմել, բայց «*անմիաբանութիւնը*» միշտ տիրական է իր պատմութեան մէջ»²⁵¹: Բնականաբար, այդպիսի անհատներից դժվար է ստեղծել մի ամբողջություն, որը կարողանա լուծել ազգի առջև կանգնած խնդիրները: Առհասարակ, եթե անհատա-

պետականագուրկ վիճակի հետևանքներից է: Նման մտածողությամբ շատ դժվար է կառավարման ոլորտում ավանդական ընտանիքի ուղղահայաց միջանձնային մոդելից անցում կատարել հորիզոնականին: Բանն այն է, որ ավանդական հայկական ընտանիքը հիմնված է բրգածև հարաբերությունների վրա, և եթե այդ կառավարման ձևը սովորույթի ուժով տեղափոխվի պետական կառավարման ոլորտ, ապա կունենանք, նույնիսկ Սահմանադրության առկայության դեպքում, բռնապետական, լավագույն դեպքում ավտորիտար կառավարման ձև:

²⁵¹ Պողոսեան Յ. Պ., Ներածութիւն հայ հոգեբանութեան, էջ 245:

կենտրոն մշակույթում խնդրահարույց է որևէ նպատակի շուրջ մարդկանց համախմբումը (դրա համար անհրաժեշտ են գրավիչ արժեքային համակարգ, անհատականության ու քաղաքացիության սոցիալ-բարոյական նշանակության գիտակցման որոշակի մակարդակ և այլն), ապա խառնածին մշակութակերպերում համատեղ գործունեության փորձառության պակասի ու ազգի մեջ արմատացած օտարածին ու ներմուծված-աղավաղված դիրքորոշումների, մտակաղապարների ու վարքաձևերի պատճառով՝ բարոյագույն իրականանալի խնդիր²³²: Հարմարված, ծառայամիտ ու ներկայապաշտ անհատները զբաղված են միայն իրենց անհատական ինքնապաշտպանության կամ փրկության հոգսով, ուստի չեն մտածում հավաքական ինքնապաշտպանության, քաղաքականորեն համախմբվելու և սեփական պետություն ունենալու կամ այդ պետությունը պահպանելու ու հզորացնելու մասին: Մինչդեռ միայն սեփական շահերով առաջնորդվող անհատների բազմությունը, որն իր առջև չի դնում և չի կարող դնել մեկ ընդհանուր նպատակ, դատապարտված է մտածել միայն սեփական ինքնապաշտպանության մասին²³³: Ինչպես նկա-

²³² Օրինակ, ժամանակին Գրիգոր Արծրունին կարծում էր, որ այլ ազգերի համեմատ հայերի համախմբումը մի գաղափարախոսության կամ վարդապետության շուրջ անչափ դժվարին գործ է, որովհետև նրանք «բնականապես անմիաբան» են, թշնամի՝ կարգապահությանը, չեն ընդունում հեղինակություններ, ունեն անիշխանական վիճակներ և երկպառակություններ ստեղծելու հակումներ. «Ուրիշ ազգերը այնպես էլ տրամադիր են դեպի հաւարական, համերաշխ, *հաւարակից* հասարակաց խմբերի կազմակերպելը, իսկ հայերը բնածին հակակրօքին ունեն դեպի սերտ միութիւն, դեպի համերաշխ գործունեութիւն, դեպի դիսցիպլինա, դեպի հավաքական միահամուռ գործունեութիւն...: Չոր ասված չէ, թե որտեղ *երկու* հայ կհավաքվի, դրանց մեջ անպատճառ *երկը* կարծիք կծնվի...» (**Գրիգոր Արծրունի**, Մենք մեզ վարձատրված կը համարենք, «Մշակ», 1892, № 1): Հայերի անմիաբանությունը, որը երբեմն հանրավի առասպելականացվում է, անհատակենտրոն ու կոլեկտիվակենտրոն մշակութակերպերի աղավաղված ընկալումների ու դրանց կիսատ-պռատ գործադրումների հետևանք է:

²³³ Գժբախտաբար, հայությունը չի մտածում անգամ իր հավաքական ֆիզիկական գոյության ապահովման մասին: Մտորելով ինքնապահպանության ու ֆիզիկական գոյության վերաբերյալ հայերի վերաբերմունքի մասին, Մ. Վարանդյանը իրավացիորեն գրում է, թե հայոց «հիմնական հավաքական արատը ինքնապահպանութեան բնագոյի» թուլութիւնն է. «**Գուցէ ոչ մի ազգ այնքան անտարբեր չէ դէպի իր ֆիզիքական գոյութեան հարցը, ինչպէս հայ ազգը**» (**Վարանդեան Մ.**, Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը, Ժրնն, 1910, էջ 113): Ի՞նչ արժեք ունեն մեր բոլոր մշակութային մտահո-

տել է Ս. Մ. Գաբրիելյանը, հայը հարկադրված էր իր իմացականությունն ու հնարամտությունը «անհատական ինքնապաշտպանության համար կիրարկել շատ դարերէ ի վեր, վասն զի գուրկ գտնուած ազգային կազմակերպեալ զօրութեան կամ հաւաքական ինքնապաշտպանութեան առաւելութիւններէն: Այս դժբաղդութիւնն է որ անոր հնարիմացութեանը կուտայ պզտիկութեան եւ եսականութեան արատը»²³⁴: Միայն իրենց ինքնապաշտպանության մասին մտածողները չեն կարող համախմբվել ու երկարատև պայքար մղել իրենց ազգային իրավունքների համար, չեն կարող գիտակ լինել «ազգ կերտելու գիտության» (Շահան Նաթալի) մեջ:

Անձնապաշտությունը բացասական ազդեցություն է թողել միջանձնային հարաբերությունների վրա: Առհասարակ անձնապաշտ հայերը խուսափում են միջանձնային ուղղահայաց հարաբերություններից, հատկապես չեն սիրում ենթարկվել իրենց ազգակիցների իշխանությանը, որովհետև իրենց արժանապատվությունից ցածր են

գոյությունները, ժողովրդային առաջադիմության ու բարգավաճման մասին մեր ծրագրերը, ի՞նչ արժեք ունեն մեր քաղաքական ու սոցիալական դեղատոմսերը, եթե ապահովված չէ ազգի ֆիզիկական գոյությունը: Ուզում ենք ապրել իբրև ազգություն, թե՞ ոչ, եթե այո՛, ապա պետք է անենք ազգովի այն ամենը, ինչ անհրաժեշտ է գոյատևելու համար. «Մեր **բացառիկ կացութեան** հանդէպ՝ մենք ոչ միայն չենք ձեռնարկում **բացառիկ միջոցների**, այլ նոյնիսկ չենք կատարում անհրաժեշտագոյն **մոնոմոստ**-ը (նազագոյն չափը) մեր հաւաքական պարտատրոփունների: Ազգային պահպանութեան խնդիր է դրած նախ և առաջ հրապարակի վրայ և մենք պետք է ձգտենք – ըստ առաջնոյն համախմբելով բոլոր առողջ ու կորովի տարրերը այդ ցուատանց մտահոգութեան շուրջը – մշակել բանաւոր և առնական **ազգային քաղաքականութիւն**» (նույն տեղում, էջ 127-128): Հայոց կեցության յուրահատկություններից մեկն այն է, որ հայությունը «դժբախտություն է ունեցել բնակվելու համաշխարհային պատմության երկնաքարերի միջև», «գտնվել կրակագծում փոխհրաձգող խրամատների միջև» և այդ պատճառով «իր գոյության բազում հազարամյակների ընթացքում անընդմեջ ծեծվել ու մշտապես հայչել է» (Պ. Ֆլորենսկի): Իսկ մշակել՞ ենք այդպիսի իրավիճակներին համապատասխանող գոյատևելու ու վերածնվելու ազգային հայեցակարգ: Իհարկե, ըստ էության ո՛չ: Արել ենք նվազագույնը: Միասնանալու ու ուժեղանալու փոխարեն ցաքուցրիվ ենք արել մեր ուժերը՝ դրանք ծառայեցնելով այլոց կենսական նպատակներին: Հենց հայոց անձնապաշտությունն ու ծառայամտությունը ինքնութենական այն գծերից են, որոնք խանգարել են մշակելու ռազմավարական ու մարտավարական այնպիսի հայեցակարգ, որը հնարավորություն կտար թե՛ սովորական և թե՛ բացառիկ պայմաններում գործելու ազգապահպան մտածված ու նպատակապալց գործողություններ:

²³⁴ **Գաբրիելեան Ս. Ս.**, Հայկական ճգնաժամն եւ վերածնություն, էջ 210:

համարում ենթարկվել իրենցից ոչնչով առավել ազգակիցներին (խորքային դրդապատճառը հետևյալն է՝ «ինչո՞ւ պետք է նա իշխի և ոչ թե ինքը, ինչո՞վ է նա իրենից առավել»): Եթե ենթարկվել ու ծառայել, մտածում է անձնապաշտ հայը, ապա ավելի լավ է ենթարկվել ու ծառայել օտարին: Վերջինս պատկերացվում է իբր «հավասար ու արդար» վերաբերմունքի երաշխավոր, իսկ իրականում նա վարպետորեն կարողանում է հայերի մեջ ստեղծել անհանդուրժակամության մթնոլորտ և օգտվել նրանց միջև եղած հակասություններից ու յուրաքանչյուրի անձնային թուլություններից: Այլ խոսքով, հայերը գերադասում են «հավասարություն» ու «ինքնավարություն» սպահովող միջանձնային հորիզոնական հարաբերությունները, իսկ եթե դա անհնարին է, ապա պատրաստ են հանդուրժելու ուղղահայաց հարաբերությունները, եթե դրանց գլխավերևում օտարազգի իշխանավոր է: Յուրայինին մերժող անձնապաշտ ու ծառայամիտ հայերը նույնպես դժգոհում են օտարազգի իշխանությունից, սակայն չեն վիրավորվում՝ դա համարելով բնական երևույթ, որովհետև իշխողները յուրային չեն: Եթե օտարի իշխանության նկատմամբ մնան վերաբերմունքի խորքում ընկած է լինում քաղաքական շահը և ուղղակիորեն դա վերաբերում է պետականության լինել-չլինելուն, ապա հայոց այդ վարքագիծը դառնում է պետականության կործանման իրական պատճառներից մեկը: Օրինակ, այդօրինակ օտարամետ ու «արժանապատիվ անձնանպաստ» կեցվածքը վճռական դեր է խաղացել Արշակունյաց թագավորության կործանման գործում: Հայոց մախարարները, քանի որ որոշել էին «բառնալ ի միջոյ գթագաւորութիւնն յԱրշակունեաց ազգէն» և իբր վրդովված լինելով Արտաշես թագավորի վարքուբարքից, արքայից արքային դիմում են հետևյալ խնդրանքով. «բնաւ զի՞ իսկ ևս պիտոյ է թագաւոր. այլ իշխան պարսիկ ըստ ժամանակի եկեալ վերակացու լիցի մեզ, որ և զհրաքանչիւր ուրուք ի մէնջ ծանուցեալ զհպատակութիւն և զանհպատակութիւն՝ ցուցցէ ձեզ»²³⁵: Պարսից արքան (ով ըստ երևութին բեմադրել էր գահագրկման այդ խայտառակ ներկայացումը) ուրախությամբ վերացրեց հայոց պետականությունը (Արշակունյաց հարստությունը), հրնթացս գահընկեց արեց

²³⁵ **Ղազար Փարպեցի**, նշվ. աշխատ., էջ 56:

նախարարներին չմիացած Սահակ կաթողիկոսին և թագավորությունը վերածեց մարգապանության: Հետաքրքիրն այստեղ այն է, որ գահազրկված կաթողիկոսն ու թագավորը նույն կարծիքն ունեին հայերի պահվածքի մասին: Կաթողիկոսը, հրաժարվելով միանալ նախարարների թագավորազրկման ձեռնարկին, նրանց հորդորում է՝ «զբնիկ զձեր գտեարսդ, որպէս և ոմանք ի ձեր նախնեացն, կորուսանել մի՛ ջանայք»: Եթե կաթողիկոսը ասում է «ոմանց նման», ապա Արշակ թագավորը չի անում նման վերապահում: Պարսից արքայի այն հարցին, թե հայոց նախարարները ինչի համար են իրեն անբաստանում, Արշակը պատասխանում է. «Ամենևին ոչ գիտեն, զի՛նչ խօսին և չարախօսեն դոքա զինէն, եթէ որպէս սովոր են ի բնէ թշնամանալ գտեարս իրեանց՝ ըստ նմին օրինակի և այժմ կամին կատարել զչար կամաց իրեանց զխնդիրս. քանզի միշտ իշխանավոյժք լեալ են և տիրատեացք»²³⁶:

Դժբախտաբար, տարբեր ժամանակներում անձնապաշտությամբ ու օտարասիրությամբ թունավորված հայության մեծ մասը ազգային պետությունը չի դիտել որպես հզորանալու, բարգավաճելու, համազգային խնդիրները լուծելու և սեփական ինքնությունը պահպանելու գործիք: Ուստի պետականությունների անկումները ընկալել է որպես սովորական երևույթ և չի փորձել դիմադրել կամ ընդվզել, ավելին, մեջտեղ է բերել իր կրավորականությունն ու պարտվողականությունը արդարացնող կրոնական կամ բնազանցական հիմնավորումներ: Օրինակ, 378 թ. Հայաստանի բաժանումից հետո Արշակ թագավորը ցավով, բայց իրավիճակին համակերպված, որոշում է թողնել իր նախնյաց բնիկ աշխարհը՝ Արարատյան երկիրը, գնալ «աղքատության հետևից», ապրել երազային կարոտներով, երկրային այս կյանքը «քրիստոնեությամբ անցկացնել խաղաղության մեջ», քան ապրել անօրենների մեջ, ամեն օր տեսնել ազգի, եկեղեցու ու թագավորության անարգվելը պարսից անբարտապան իշխաններից. «Եւ խորհելով զայս ամենայն՝ յանկարծակի ի միտս իւր քեալ տարակուսեալ զբարի ժառանգութենէ զնախնեացն իւրոց՝ գնայր ի

²³⁶ Նույն տեղում, էջ 54:

ծառայութիւն թագաւորին Յունաց»²³⁷: Ահա՛վասիկ, հայոց թագավորը իր մնացած կյանքը «քրիստոնէութեամբ խաղաղ անցկացնելու» և ուրիշ թագավորին ծառայելու նպատակով լքում է իր բնիկ երկիրը՝ անհույս դատապարտյալի նման չմտածելով անգամ վերադարձի ու թագավորութեան վերականգման մասին: Հայոց պատմութեան մեջ բազում են պարտվողականություն ցուցանող նման օրինակները: Հիշելի է Վասպուրականի Հովհաննէս-Սեննքերիմ թագավորը, ով հոգնելով կռվել թշնամիների դէմ՝ 1021 թ. համաձայնվում է բյուզանդացիների առաջարկին՝ Վասպուրականը հանձնել իրենց և գերդաստանով ու գորքով տեղափոխվել ու բնակվել Սեբաստիայում: Իսկ Բագրատունյաց թագավոր Հովհաննէսը-Սմբատը բյուզանդացիների հարկադրանքով ստորագրում է մի կտակ, որով իր մահվանից հետո Անիի թագավորությունը հանձնում է Բյուզանդիային: Այս և մնանաբնույթ պատմական փաստերից առերևույթ այն տպավորություն է ստեղծվում, որ կարծես թէ հայերի գերիշխող հատվածին, այդ թվում իշխող վերնախավին բնավ ձեռնտու չէ ունենալ սեփական պետություն և ազգային իշխանություն, որ նրանց բավարարում է այլ պետությունների, կայսրությունների, այլազգիների տիրապետութեան տակ գոյատևելը և օտար պետությունների շահերի համար ծառայելը:

Հայոց պետականության ու իշխանության նկատմամբ բացասական վերաբերմունքի պատճառներից է նաև կառավարման մշակույթի բացակայությունը և իշխանության անձնանպաստ ըմբռնումը: Պետականության պայմաններում հայազգի իշխանավորները անտեսել կամ ոտնահարել են իշխանութեան գործադրման ու կառավարման տնտեսական, քաղաքական ու բարոյական սկզբունքները: Ժամանակին Պատմահայր Մովսէս Խորենացին հայոց պետականության անկման պատճառներից էր համարում սոցիալական դերակատարների դերազանցությունն ու սահմանազանցությունը, անիշխանական ու անբարո վարքը, մասնավորապես «խստասիրտ ու չար» թագավորների անտանցիլի հրամանները, կառավարիչների անարդյունավետ գործողությունները, «կաշառակեր, գողերին գողա-

²³⁷ Նույն տեղում, էջ 26:

կից, հափշտակող, աշխարհ ավերող» իշխանների, «տմարդի, խաբեբա, կաշառակեր, իրավունք չպաշտպանող» դատավորների չարաշահումները, «անարի, գենք ատող, կողոպտիչ, գինեմոլ» զինվորականների կեցվածքը և այլն: Հետագա դարերի միջնադարյան հայ պատմավիճիկափայլական մտքի մեջ (Արիստակես Լաստիվերցի, Ներսես Շնորհալի, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, Գրիգոր Տաթևացի և այլք) արմատավորվում է «մեղքի տեսությունը», ըստ որի՝ հայոց պետականագրկությունն ու իշխանագրկությունը պայմանավորված են հայ թագավորների ու իշխանների գործած այնպիսի «մեղքերով», ինչպիսիք են՝ աստվածային ու մարդկային օրենքների չպահպանումը, անիրավությանը ու անարդարությանը երկիրը կառավարելը, «ընդհանուր բարիքի» մասին չմտածելը և այլն:

Ազգային իշխանության նկատմամբ անվստահություն ու անհանդուրժողականություն ստեղծվում է նաև այն պատճառով, որ հայության մեծ մասը իշխանությունն ըմբռնել ու ըմբռնում է գերազանցապես որպես անձնական հավակնությունների բավարարման, ինքնահաստատման, հարստացման, փառատենչության, սեփական սոցիալական կարգավիճակի բարձրացման, իշխելու՝ մրցակից խմբի նկատմամբ սեփական անձի գերազանցությունը ապահովող ու ցուցանող գործիք և այլն: Պատմական ու ներկայի փորձը ցուցանում է, որ հայոց համար առաջնայինը անհատական, ընտանեկան, գերդաստանային, խմբային՝ կլանային, կուսակցական, հետո (այդ **հեղուկ** կարող է նաև չլինել) ազգային ու պետական շահերն են: Հայր առհասարակ ուզում է Տեր լինել՝ ինքն իր գլխի, գործի, ընտանիքի, համայնքի, կուսակցության Տերը, բայց եթե այդ ձգտումը դուրս չի գալիս իր ԵՄ-ի նեղմիտ տիրույթներից, եթե նա անտեսում է ընդհանուրի շահերը, ապա դառնում է գավառական ու «քարանձավային» անձ՝ փոքրոգի բռնակալ, ամբարտավան կուսակցապետ, մեծամիտ խմբապետ, ինքնագոհ ավազակապետ, բարերարի թիկնոցով գռեհիկ նյութապաշտ, քաղաքական պատեհապաշտ, բարոյական առումով զարմանք ու զզվանք հարուցող «ազգային ջոջ»: Եթե այդ «չնչին մարդուկը» հանկարծ հայրենիքին, հասարակությանը, պետությանը մատուցում է մի ծառայություն, ապա ձգտում է այդ ծառայությունը

քանկ վաճառել հենց պետությանն ու ազգին, իրեն իրավունք է վերապահում խախտելու ու անտեսելու պետության օրենքները՝ ակամա դառնալով իշխանության հեղինակագրկողներից ու պետության «զերեզմանավորներից» մեկը: Այսպիսի անհատը եթե իշխանական խմբի մեջ է, ապա իրեն հռչակում է օրենքից դուրս «ազգային ջոջ», «ցար ու աստված» և իր սահմանափակ աշխարհայացքի ու կլանային մտածելակերպի պատճառով սեփական շահերը նույնացնում ազգային ու պետական շահերի հետ, ավելի ստույգ՝ պետական-հասարակականը ծառայեցնում է անձնականին: Այլ խոսքով, քանի դեռ այդ հայր իշխանության մեջ չէ, հավասարության ու արդարության, ազգային միաբանության, հայրենասիրության ու ազգասիրության ջատագով է, իսկ երբ հայտնվում է իշխանության մեջ, «մոռանում» է այդ արժեքները (թեև առիթի դեպքում դրանք պաշտպանում է հանդիսավորությամբ ու կեղծ կրքոտությամբ) և օգտվում «անհավասարության ու անարդարության ընձեռած պատեհություններից», օրինակ, չի զլանում անխղճաբար կողոպտելու համայնական-պետական գանձարանը: «Առհասարակ, - նկատում Հ. Ասատրյանը, - նա (հայր – Ս. Ջ.) սկզբունքները անձնական շահու համար օգտագործող է, չի սիրում բարոյական վերահսկողություն եւ օրինապահություն – կարգապահությունը բացարձակ արժեք եւ նպատակ է հռչակում, երբ իշխանատու է. դա նրա աչքում անէծք եւ չարիք է դառնում, երբ ենթարկում է: Իշխելիս՝ բռնատուր, ենթարկուելիս՝ դեմոկրատ – այսպես է հայր: Նա աշխարհը բարոյապես արժեքավորում է իր անձնական վիճակով, դիրքով»²³⁸:

Նման պարագայում իշխանավորները ոչ թե **կառավարում**, այլ **իշխում** են, ընդ որում դա ուղեկցվում է չարաշահումներով, ապօրինություններով, անձնանպատ կամ խմբանպատ որոշումներով, պետականության հիմնասյուների խարխլմամբ, պետականության գաղափարի հեղինակագրկմամբ, ինչի հետևանքով ժողովուրդը թերահավատ ու անվստահ է դառնում ազգային իշխանության նկատմամբ, հիասթափվում ու օտարվում պետությունից, դժգոհում իր ազգից ու բռնում արտագաղթի ճանապարհը և այլն: Այդպիսի պայման-

²³⁸ Ասատրյան Հ., Հատընտիր, Եր., 2004, էջ 158:

ներում, երբ իշխանությունը չի բավարարում ժողովրդի սոցիալական սպասումները, խոչընդոտում է մարդկանց ինքնաիրացմանն ու նախաձեռնողական գործունեությանը, տարբեր հնարքներով ու արարքներով վիրավորում է նրանց ինքնասիրությունը, ապա հայր դառնում է ընդվզող, չենթարկվող, անջատողական, անիշխանական, արտագաղթող, անպատասխանատու ու անտարբեր պետության ճակատագրի նկատմամբ: Օրինակ, պետականության նկատմամբ համատարած անպատասխանատու վերաբերմունքը առավել ցայտուն դրսևորվեց առաջին Հանրապետության գոյության ծանրագույն տարիներին: 1920 թ. հոկտեմբերի 30-ին առանց կրակոցի Կարսի խայտառակ հանձնումը ջրի երես հանեց հայոց հոգեկերտվածքային ու վարքագծային գրեթե բոլոր թերիները՝ անձնապաշտական նկրտումները, անվստահությունը թե՛ սեփական ուժերի և թե՛ պետական մարմինների նկատմամբ, բարոյալքված, հոգնած ու «պատերազմատող» գորքը, համատարած դասալքությունը, ալան-թալանով զբաղված և միջազգային օգնությունները յուրացնող օտարասեր (ռուսասեր) գեներալներն ու գնդապետները, մաուզերիստ խմբապետներն ու ամեն կարգի բախտախնդիրները, համընդհանուր անպատասխանատվությունն ու ամենաթողությունը, անիշխանությունն ու անկարգապահությունը, ուրիշների շահերը սպասարկող ապագային գաղափարախոսներն ու քարոզիչները և այլն, և այլն²³⁹: Կարսի անկման համար, իրավացիորեն գրում է Նժդեհը, պատասխանատու է ոչ միայն բարոյալքված հայոց բանակը, այլև ամբողջ հայ ժողովուրդը: Երկրում տիրող բարոյահոգեբանական վիճակի և «պատասխանատուների» անպատասխանատվության մասին սպառնիչ է արտահայտվել հայոց բանաստեղծը՝ Հովհաննես Թումանյանը: Առաջին հանրապետության անկումից հետո Ավետիք Իսահակյանին գրած նամակում (1921 թ., 9 դեկտեմբերի) Հովհաննես Թումանյանը գրել է. «Կարճն ասեմ. - մենք թե դրսից, թե ներսից քանդեցինք մեր երկիրը: Գլխավորապես մենք: **Մենք** եմ ասում, և սրա մեջն է ճշմարտությունը: Մի մասը խաչագող սրիկաններ, մի մասը գողեր ու ավազակներ, մի մասը ապիկար թշվառականներ, և չերևաց մի բազմու-

²³⁹ Այդ մասին, օրինակ, տես **Յազճյան Գ.**, Կարսի անկման խորքային պատճառները, Եր., 2007:

թյուն, գոնե մի խմբակ, որ վերածնվող երկրի շունչն ու բարոյական կարողությունը հայտնաբերեր: Էսքան աղետների ու պարտությունների մեջ ոչ մի մեղավոր չերևաց, ոչ ոք ոչ պատասխանի կանչվեց, ոչ պատասխան տվեց... Եվ ոչ մեկը գոնե անձնասպան չեղավ, որ ապացուցաներ, թե գոնե ամոթ ու խղճմտանք կա էս մարդկանց մեջ կամ էս ժողովրդի մեջ»²⁴⁰: Այսպիսի բարոյալքված ու հոգեբանորեն պարտված, ազգային արժեքները ուրացած, քաղաքացու գիտակցություն չունեցած, ուրիշի հովանավորությանը սովորած, ազգային պետության ճակատագրի նկատմամբ անպատասխանատու վերաբերմունք ունեցած մարդկանց բազմությամբ, այդպիսի «Մենք»-ով անհնար է կառուցել ինչ-որ բան, անհնար է կերտել-պահպանել պետություն և սերմանել պետականամետ մտածողություն:

Առաջին հանրապետության անկումից հետո Հայաստանը խորհրդայնացվեց և ընդգրկվեց ընդհանուր պետության՝ ԽՍՀՄ-ի կազմի մեջ, ինչը, անկախ ամեն ինչից, հնարավորություն ստեղծեց հզոր ամբողջատիրական պետականության պայմաններում վերափոխել պետականության նկատմամբ վերաբերմունքը և ձևավորել պետականամետ մտածողության տարրեր: Թեև այդ փորձը օգտակար եղավ նորանկախ Հայաստանի ինքնիշխանության վերականգնման և անցումային շրջանի դժվարությունները անհամեմատ անցնելու հաղթահարելու համար, այնուհանդերձ, էական փոփոխություններ տեղի չունեցան կառավարման մշակույթում: Մինչդեռ ժամանակակից մարտահրավերները պահանջում են արմատական փոփոխություններ պետականության և կյանքի կազմակերպման հայկական մշակույթում: Արդիական ազգ դառնալու համար հարկավոր է օր առաջ հայոց ինքնությունից «մաքրել» անհատակենտրոն ու կոլեկտիվակենտրոն մշակութակերպերի թերություններով պայմանավորված ինքնութենական մտակաղապարներն ու վարքաձևերը և ազատվել բարձրագույն արժեքների հանդեպ անտարբեր վերաբերմունքի և կյանքը կազմակերպելու հնացած ու անարդյունավետ ձևերից:

²⁴⁰ **Թունանյան Հ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու տասը հատորով, հ. 10, Եր., 1919, էջ 408:

4.3 Հայոց ինքնության ցեղակրոն նախագիծը (Գարեգին Նժդեհ)

«Նկարագրի անկախություն-ահա՝ էականը: Երբ պակասում է դա՝ ասել է պակասում է այն անփոխարինելին, առանց որի ժողովուրդները ուրույն մշակույթ չեն ստեղծում»:
Գարեգին Նժդեհ

Ազգային ինքնությունը ձևավորվում է ազգի, ազգային գիտակցության կամ ազգային «Մենք» կոնցեպցիայի կազմավորմանը զուգընթաց և ժամանակի հոլովությամբ դրսևորվում տարբեր հարացույցների տեսքով: Ժամանակի ընթացքում կառուցարկվել են հայոց ինքնության տարբեր հարացույցներ՝ հեթանոսական, քրիստոնեական, լուսավորական (քաղաքացիական), մշակութային, քաղաքակրթական, քաղաքական՝ իրենց բազմապիսի ենթահարացույցներով: Ազգային ինքնության հիմնախնդիրը հատկապես կարևորվում է XIX-XX դարերի հայ տեսական-փիլիսոփայական և գեղարվեստական, հրապարակախոսական մտքում՝ կապված ազգային զարթոնքի, ազգային-ազատագրական պայքարի հարցերի իմաստավորման հետ: Ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ճգնաժամի պայմաններում Լուսավորական փիլիսոփայության ներկայացուցիչներ, կուսակցական տեսաբաններ, հրապարակախոսներ և գրողներ իրենց աշխատություններում դիտարկում են հայոց ինքնության արդիականացման տարբեր հարցեր, իրենց գաղափարական-աշխարհայացքային հայացքներին համապատասխան առաջադրում ազգային ինքնության կառուցարկման նախագծեր, որոնք գերազանցապես ազգային կամ ազգայնական ուղղվածություն ունեին: Այդպիսի նախագծերից մեկի հեղինակը մեծանուն գորավար ու իմաստասեր Գարեգին Նժդեհն էր:

Հայոց ինքնության կառուցարկման նժդեհյան նախագիծը ընդհանուր առմամբ կարող ենք անվանել ազգայնական, իսկ ավելի ստույգ՝ հայրենիքակենտրոն և ցեղակրոն, ցեղապաշտական: Դա XX դարում եվրոպական մի շարք երկրներում ձևավորված ինքնու-

քյան ազգայնական հարացույցի տարատեսակներից է՝ անկախ բազմաթիվ վերապահումներից, անկախ այն բանից, որ դա համարվում է գուտ ազգային երևույթ, որը ձևավորվել է ավելի վաղ, քան եվրոպականը: Տվյալ դեպքում նկատի ունենք մախ և առաջ ինքնության ազգայնական հարացույցի կառուցվածքը, բաղադրատարրերի միջև փոխհարաբերությունները, դրա նույնականացման մեխանիզմներն ու միջոցները: Եթե ինքնության ամեն մի հարացույց ունի իր գաղափարները, միջերը, արժեքները, իդեալները, ապա ազգայնական հարացույցը՝ իր ծայրահեղ ու չափավոր տարատեսակներով, խարսխվում է հետևյալի միջերի ու գաղափարների վրա՝ միջ ցեղի, արյան մաքրության և ժառանգականության, միջ տվյալ ազգի փառապանծ անցյալի ու «հավերժական վերադարձի», միջ տվյալ ազգի ընտրյալության կամ բարձր որակների մասին, ցեղաճանաչության ջատագովություն, պայքար ազգի թշնամիների (հրեաներ, սոցիալիստներ, լիբերալներ, դեմոկրատներ) դեմ, անհատի անվերապահ ու լիովին ենթարկումը պետությանը, ազգին և հայրենիքին, ուժականություն, առաջնորդապաշտություն, հայրենապաշտություն և այլն: Ըստ կառուցվածքի՝ Նժդեհյան ինքնության հարացույցը որոշ առումներով մնալ է եվրոպական ազգայնական հարացույցներին, սակայն միանգամայն տարբեր է իր գործառույթներով և նպատակով:

Ազգային ինքնության կառուցարկումը գործընթաց է, ճգնաժամի պայմաններում անցում մի նույնականության հարացույցից մյուսին՝ կապված պատմամշակութային տեքստի փոփոխության հետ: Ազգային ինքնության նոր հարացույցի կառուցարկման գործում դրա տարրերից մեկը կարող է համակարգաստեղծ նշանակություն ունենալ և իրենով պայմանավորել մյուս բաղադրիչների բովանդակությունը: Նժդեհյան հարացույցի հիմքում ընկած են երկու համակարգաստեղծ բաղադրիչ՝ Հայրենիքը և Յեղը: Ինքնության յուրաքանչյուր հարացույց ունի իր լեզուն, որը կաղապարում է դրա բովանդակությունը: Նժդեհյան հարացույցի բովանդակությունը ժամանակի ընթացքում մնացել է անփոփոխ. իր ողջ գործունեության և ստեղծագործության ընթացքում նա դավանել է նույն սկզբունքները, սակայն լեզուն, արտահայտման ձևերը մասամբ փոխվել են: XX դարի 20-

ական թվականներին և Երկրորդ աշխարհամարտից հետո գրված երկերում նա գործածում է ժողովուրդ, ազգ, ազգային ոգի, ազգասիրություն, հայրենասիրություն, իսկ 30-ական թվականներին՝ գերազանցապես ցեղ, ցեղայնություն, ցեղակրոնություն, ցեղամարդ, տարոնականություն և նմանատիպ այլ հասկացություններ: Նժդեհը բացատրում է, որ այդ լեզվական արտահայտությունները բովանդակային առումով նույնական են: Իսկապես դա այդպես է, սակայն միաժամանակ նկատենք, որ ցեղակրոնության ուսմունքի մշակման ընթացքում Նժդեհը ավելի խիստ գնահատականներ է տալիս մրցակից ազգային ինքնության նախազծերին: Նա անհամեմատ մեղմ է վերաբերվում ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցին՝ կարծելով, որ հայոց եկեղեցին պետք է վերանայի քրիստոնեության որոշ դրույթներ, հատկապես ազգի, սիրո և ուժի մասին իր ըմբռնումները: Այլ խոսքով, եկեղեցին պետք է ծառայի ցեղային ինքնության պահպանման գործին, այլապես կկորցնի իր նշանակությունը: Ավելի խիստ է նա մոտենում ինքնության աշխարհաքաղաքացիական հարացույցի պաշտպանողներին՝ մեծամասնականներին (բուլշևիկներին), ընկերվարներին, դեմոկրատներին ու լիբերալներին: Վերջիններս, ըստ Նժդեհի, դավանում են ապազգային և հակաազգային գաղափարներ, մեղանշում ազգային ոգու դեմ, ապաբարոյականացնում ու պառակտում ազգը:

Անդրադառնալով ցեղակրոն շարժման ստեղծման պատճառներին՝ Նժդեհը առանձնացնում է երկու կարևոր գործոն. նախ, ըստ նրա, աշխարհում տեղի է ունենում ազգային ինքնագիտակցության զարթոնք, ազգային արժեքների վերածնունդ, ազգերի միջև սկսվում է մրցակցության նոր փուլ, ինչն էլ նոր պահանջներ ու խնդիրներ է դնում ազգերի առջև: Իսկապես, 30-ական թվականներին «աշխարհն ազգայնանում» էր, իսկ ազգայնական գաղափարախոսություն դավանող երկրները (Իտալիա, Գերմանիա, Ճապոնիա) բռնել էին ժամանակավոր վերելքի ճանապարհը: Երկրորդ, այսպիսի քաղաքական պայմաններում ազգային մեծագույն աղետի ենթարկված և աշխարհով մեկ սփռված ժողովուրդը պետք է որոներ և գտներ ինքնակազմակերպման ու համախմբման նոր ձևեր, մինչդեռ, հատկապես

Սփյուռքում, ուժեղանում էր հայերի ուժացման, ապագայնացման գործընթացը: Ըստ այդմ՝ Նժդեհը, լինելով լավատես և հետևելով փիլիսոփայական այն դրույթին, որ կյանքը հարափոփոխ վերածնունդ է, որ պարտվողականությամբ տառապող ժողովուրդը անբուժելի չէ, հանգեց այն մտքին, թե ազգային վերանորոգումը հնարավոր է միայն սեփական պատմության իրական արժեքները վերապրելու, սեփական արժեքներին ապավինելու ճանապարհով: Այսպիսով, ազգային ինքնության մոդեռնիստ կառուցարկման պատմամշակութային ու ռազմաքաղաքական տեքստը հետևյալն է՝ ցեղասպանված, հայրենագուրկ, աշխարհով մեկ սփռված, ուժացման սպառնալիքներին ենթակա մի ժողովուրդ, ապագգային ու վերագգային (միջազգայնական) գաղափարներով տարված մտավորականություն և բոլշևիկյան ապագգային քաղաքականությամբ առաջնորդվող հայկական պետություն: Երկու դեպքում էլ, ըստ Նժդեհի, հայոց ազգը կանգնած է կործանման եզրին, որովհետև դրանցում վտանգված է ազգայինը, և այդ ճգնաժամային իրավիճակից դուրս գալու համար հարկավոր են վճռական քայլեր:

Դրա համար, նախ, հարկավոր է պարզել հայոց ներկա ողբերգության ու պարտվողական հոգեվիճակի պատճառները, այնուհետև մատնանշել այն ուղիները, որոնք տանում են դեպի Վերածնունդ: Նժդեհի կարծիքով՝ ներկա հայոց հոգեվիճակի պատճառներն են՝ ա) ստրկության դարերի առաջացրած հոգեկան ախտերը: Ազգային հեղափոխությունը չկարողացավ դրանք դարմանել, որովհետև դա «չեղավ ներքին հոգեփոխիչ հեղափոխություն»: բ) Օտար լծերի ազդեցությամբ հայը խորթացել է իր էությունից, աղավաղվել է նրա ցեղային նկարագիրը: գ) Օտար գավթիչները պարբերաբար ոչնչացրել են հայոց ընտրանին, նրա ամենակենսունակ տարրերին, իսկ առանց ընտրանու՝ ժողովուրդները իրենց կրած ամեն մի պարտությունից հետո հեշտությամբ դառնում են պարտվողական ու հոռետես: դ) Իբրև հետևանք ջարդերի ու հալածանքների՝ տեղի են ունեցել պարբերական բռնագաղթեր, որով հայը, գրկվելով իր բնահայրենական միջավայրից, հարկադրված հարմարվել է օտար միջավայրերին՝ կորցնելով իր ցեղային դիմագիծը: ե) Պատմության ընթացքում հայերը

տարբեր պատճառներով չկարողացան միաբանվել և միասնական ճակատով հանդես գալ թշնամիների դեմ: Գ) Ուրիշ ազգերի նման հայերը ևս տուրք են տվել «քաղաքակրթության վատասերիչ ազդեցությանը», ինչի հետևանքով տկարացել է նրանց կենսագործությունը:

Ազգային ինքնության մոդեռնիստական մոտեցումը ընկած էր կու համակարգաստեղծ բաղադրիչները՝ Հայրենիքը և Յեղը (ազգը), իրար միահյուսված են այնպես, որ մեկը առանց մյուսի հնարավոր չէ մտածել: Նժդեհյան հարացույցի կենտրոնում ցեղն է, սուբյեկտը՝ ցեղակրոնը, ցեղամարդը, նույնականության հաստատման միջոցները՝ վերանորոգումը կամ վերածնունդը՝ ցեղաճանաչությունը, ցեղային արժեքների մեծարումը, ներցեղային բարոյականով առաջնորդվելը և ցեղորեն ապրելը: Յեղը միֆական, միստիկական մի սկիզբ է, հետևաբար ենթակա չէ գիտական սահմանման: Յեղը, ըստ Նժդեհի, ավելի հոգի է, քան կամ: Դա նշանակում է, որ սկզբից ևեթ, առանց հաշվի առնելու ցեղի կազմավորման պատմական համատեքստը, ապրիորի ենթադրվում է ցեղի «հավիտենական ոգու» գոյությունը: Այսինքն՝ Նժդեհը ավելի շուտ ցեղը դիտում է իբրև մարդկության բնական տեսակ, որն ունի իր առանձնահատուկ կենսաբանական-ֆիզիկական և հոգևոր դիմագիծը: Մարդկային համակեցության ձևերի՝ ցեղի, ժողովուրդի և ազգի միջև կան տարբերություններ, սակայն դրանք նա ներկայացնում է ոչ թե գիտական, այլ գեղագիտական-արժեքաբանական հասկացություններով: Ըստ Նժդեհի՝ ցեղը, ազգը և ժողովուրդը տարբեր բաներ են. ժողովուրդը գումարն է ապրող անհատների, ազգը՝ անցած ու գոյ սերունդների - դա ճակատագրի ընդհանրություն է, իսկ ցեղը՝ արյան ընդհանրություն, որը մշտապես պայքարի մեջ է օտար ազդեցությունների դեմ: Ժողովուրդը ընդօրինակող է, անկարող մարսելու փոխառյալ օտարը, ցեղը՝ ստեղծագործ ինքնատիպություն, որը թույլ չի տալիս ժողովուրդին դիմագրկվելու և կորչելու «մարդկության» մեջ, ցեղն է իրեն ենթարկում օտար արժեքը, վարդապետությունը և կրոնը: Ժողովուրդը հոգևոր ցրվածություն է, ազգը՝ ոգի, որի ամենակատարյալ արտահայտությունը հանճարն է, հերոսը, ցեղը՝ ընտրանին, կենտրոնացուցիչ ուժը: Յեղը տիեզերական սկզբունք է, ինչը նշանակում է, որ ժողովուրդների պատմության սաղ-

մերը պիտի փնտրել իրենց արյան և երկրի բնության մեջ: Յեղը արյուն է, ժառանգական էություն, ճակատագիր, գաղափարի ու պատմական առաքելության կրող: Առանց «ցեղային պատկանելիության գորավոր գգացումի՝ ժողովուրդները պիտի շարունակեին մնալ իբրև մարդկային դիմագուրկ զանգվածներ: Մի ժողովուրդ միայն այնքան է ակտիվ, ստեղծագործ և կենսահոգեբանորեն լավատես, որքան կենդանի և արթուն է նրա ցեղային ծագման գիտակցությունը»²⁴¹: XX դարի տեսական-գաղափարական մտքում աշխուժանում է պայքարը երկու միֆերի՝ ժառանգական նախասահմանվածության կամ պատճառավորվածության և «մաքուր տախտակի» միջև: Առաջին միֆի համաձայն՝ ազգը բնական երևույթ է, ուստի ազգի պատմության մեջ վճռական դեր են խաղում կենսաբանական գործոնները (արյուն, ժառանգականություն, ինացական կարողություններ, ցեղային բարոյական արժեքներ), իսկ երկրորդ միֆի համաձայն՝ սոցիալական միջավայրում են ձևավորվում ազգի բնորոշ գծերը, հետևաբար ազգը պատմական երևույթ է կամ կոնստրուկտիվիստների կարծիքով՝ «երևակայական կառույց», ազգայնականների հորինվածք: Նժդեհը առաջին միֆի կողմնակիցն է, սակայն կարծում է, որ ցեղային ժառանգական գծերը մեխանիկորեն չեն ապահովում տվյալ ազգի առաջընթացը: Այդ գծերը պետք է դրսևորվեն և կատարելագործվեն: Ավելին, բնականը պետք է հաղթահարվի. «Բնական մարդը» պետք է հաղթահարվի՝ ծնունդ տալով «հոգևոր մարդուն», այսինքն՝ այն մարդուն, որը ինքն ստեղծում է իրեն, տեր է կանգնում իր կեցությանը և ճակատագրին: «Բնական մարդը» բնության մյուս գոյացությունների նման մահկանացու է, սակայն ստեղծագործող «հոգևոր մարդը» կարողանում է անցավորը կապել հավերժականի հետ: Դա վերաբերում է նաև ազգերին. «Իր ճակատագրի դարբինն է ամեն մի ժողովուրդ: Վաղ թե ուշ, նա դառնում է այն, ինչ որ ուզում է լինել այսօր»²⁴²:

Յեղը միայն կենսաբանական գորություն չէ, այսինքն՝ միայն արյուն ու ժառանգականություն չէ, այլև հոգևոր արժեքների ամբող-

²⁴¹ Նժդեհ Գ, նշվ. աշխատ., էջ 447:

²⁴² Նույն տեղում, էջ 41:

չություն: Յեղը աստվածային այն բրուտն է, որ Հայաստանի հողից ստեղծել է մեր մարմինը, հայոց պատմությունից՝ մեր ոգին: Ընդունել ցեղի գերագահությունը ժողովրդի հանդեպ, նշանակում է՝ ընդունել հավիտենականի գերակայությունը ամօրյայի, ոգունը՝ նյութի վրա: Յեղակրոնը նայում է դեպի խորքը, ուր ապրում է համահայկականը, ուր հայը հային դիտում է իբրև արյան և ճակատագրի եղբայր:

Այսպիսի ըմբռնումն առհասարակ բնորոշ է ինքնության կառուցարկման պրիմորդիալիտական, ի մասնավորի ցեղապաշտական տեսություններին: Սակայն միջնադարի ցեղակրոն ուսմունքը էապես տարբերվում է դրանցից նախ և առաջ այն բանով, որ չի ընդունում ազգերի (ցեղերի, ռասաների) անհավասարության, անլիարժեքության և ընտրյալության գաղափարը: Նժդեհի համոզմամբ մարդկությունը բաղկացած է իրավահավասար ազգերից, որոնցից յուրաքանչյուրը ունի իր արժեքը, արևի տակ ապրելու իր իրավունքը: Ազգասպանության ամեն մի դրսևորում հանցագործություն է մարդկության դեմ, որովհետև սպանել մի ժողովրդի ազգայնությունը, նրա ցեղային հանճարը, կնշանակի «մարդկությունը գրկել քաղաքակրթական մի ստեղծագործ ազդակից, որպիսին կհանդիսանան ազգությունները»: Մարդկությանն ավելի օգտակար լինելու համար պետք է ապահովել յուրաքանչյուր ազգի ինքնիշխան, ազատ ու անկախ գոյությունը, որովհետև միայն այդ պայմաններում ազգը կարող է իրեն լիովին դրսևորել: Ազգերի միջև թե ուղղահայաց և թե հորիզոնական ստորակարգության սկզբունքը դատապարտելի է: Նժդեհը համոզված էր, որ յուրաքանչյուր ազգի պարտականությունը մարդկության հանդեպ նախ և առաջ դրսևորվում է սեփական ազգի կենսունակության ամրապնդման, սեփական մշակույթի զարգացման ձևով: Առհասարակ, նկատում է Նժդեհը, չկան մեծ ու փոքր ազգեր, եվրոպական դիվանագիտության կեղծ լեզուն է ստեղծել «մեծ» և «փոքր» անունները: Աններելի տգիտություն է, գրում է Նժդեհը, կարծել, թե սեփական արժեքների ուրացումով կարող ենք համամարդկային արժեքներ սիրել և պաշտպանել: Համամարդկային քաղաքակրթության զարգացման ճանապարհը միագիծ չէ. ամեն ազգ ունի զարգացման իր ուրույն ուղին, ուստի ոչ մի արդարացում չունի ազգային առանձնահատկու-

թյունների գոհաբերումը այս կամ այն օտար մշակույթին, որքան էլ այդ վերջինը մեծ լինի: Ազգայինը մերժողները պետք է հասկանան, գրում է Նժդեհը, որ մշակույթը, եթե ազգային չէ, ապա մշակույթ չէ, ինչպես ազգը, եթե մշակութաստեղծ չէ, չունի մշակույթ, ապա ազգ չէ: Ճշմարիտ ազգայինը արդեն համամարդկային է. «Մարդ և մարդկություն հասկացություններն, ընդհանրապես, որոշ իմաստ են ստանում միայն այս կամ այն ազգի ոգու միջոցով: Ազգային հանճարն է որոշ բովանդակություն հաղորդում համամարդկայինին: Ազգության փլատակների վրա ճշմարիտ մշակույթ չի կարող ծաղկել: Տվյալ ազգությունից դուրս՝ կեղծ են մարդն ու մարդկությունը: Մարդկայինը ազգայինին ներդաշնակելով՝ շահում է թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը: Եվ, ընդհակառակը, ազգայինը «համամարդկայինին» գոհելով՝ կորցնում է թե՛ ազգը, թե՛ մարդկությունը: Ոչ թե մարդն, ընդհանրապես, որ անգոյ մի բան է, այլ՝ դիմագծորեն ազգային մարդը, որ խորիում էր ազգության միջոցով. մարդը, որ բովանդակում է իր հայրենի բնությունն ու պատմությունը»²⁴³:

Մարդկության պատմությունն այլ բան չէ, քան պատմությունը ազգերի արժանապատվության համար մղված պայքարի: Այս կյանքը պատերազմ է, գոյության պայքար, ուստի յուրաքանչյուր ժողովուրդ ձգտում է ինքնահաստատման, իր քաղաքակրթական ինքնության պահպանմանն ու զարգացմանը: Նժդեհը պնդում է, որ բնությունը դիտմամբ է դրել պայքարի բնագոյը անհատի և ցեղերի մեջ, որպեսզի կատարելագործության մղի նրանց: Պատերազմները և ազգամիջյան պայքարը կշարունակվեն այնքան ժամանակ, «մինչև որ պայքարող կողմերը կհասնեն մարդկային իդեալի մի վիճակի, երբ այլևս պայքարն սպանած կլինի պայքարը, երբ կդադարի պատերազմը՝ տեղի տալով կատարելագործված ազգերի եղբայրության և համատարած խաղաղության առջև: Իսկ մինչև այդ երանելի օրը՝ պատերազմը պարբերաբար կփոխի իր պատմական տարազները միայն, բայց ոչ և էությունը»²⁴⁴: Քանի դեռ մարդկությունը չի մոտեցել

²⁴³ Նույն տեղում, էջ 492:

²⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 327:

այդ իդեալական վիճակին, քանի դեռ՝ սուրը չի վերածվել արտրի՝ հարկավոր է լինել զգոն և մտածել սեփական ազգի անվտանգության մասին:

Յեղի հետ նույնականացումը նախ և առաջ պետք է տեղի ունենա ինքնաճանաչման միջոցով: Անցյալ ժամանակի մեջ պետք է փնտրենք ու գտնենք հային, հայկական ոգուն: Յեղը հավիտենականի մարմնացումն է: Ժամանակները պետք է իրար միացնենք, որպեսզի ամենուր և սոցիոմշակութային ամեն մի կերպավորիտության մեջ տեսնենք հայկականությունը: «Փնտրում ենք հավիտենական հային, փնտրում ենք իր հեթանոս դարերում, իր քրիստոնեության մեջ, իր պատմության լուսի տակ, իր գրականության մեջ, իր իմաստասիրության և վարած ճակատամարտերի, իր ստրկության և ինքնիշխանության, իր կոտորածների, արտագաղթերի և հայրենաշինության մեջ: Փնտրում ենք նրան իր բնաշխարհում և օտար հորիզոնների տակ, բայց դեռ չենք գտել»²⁴⁵: Այսպես, խորհրդածելով «հայկականության», հայոց ոգու մասին, նա հիշատակում է բոլոր այն պատմական գործիչներին և մտածողներին, ովքեր, դավանելով տարբեր գաղափարախոսություններ, իրենց ավանդն են բերել «հայկականության», հայոց ոգու ստեղծման ու կայացման գործում: Հեթանոսական աստվածները և հերոսները, քրիստոնեական նահատակները, միջնադարյան մտածողները և գորավարները, բանաստեղծներն ու պատմագիրները, նախարարներն ու կրոնական գործիչները, յուրաքանչյուրն իր տեղում և իր կարողությամբ ստեղծել են «հայկականության» երևույթը, այսինքն՝ եղել են ազգային ոգու կերտողներ: Նժդեհը ոչ թե փորձում է իրար հակադրել հայոց պատմության տարբեր փուլերը, դրանց բնորոշ գաղափարախոսությունները, այլ բացահայտել այն ընդհանուրը, որը միավորում է դրանց, որը պայմանավորում է հայոց ոգու շարունակականությունը: Օրինակ, սկզբունքորեն իրարից տարբեր էին հեթանոսական և քրիստոնեական կրոնները, սակայն ընդունելով քրիստոնեությունը՝ հայերը կարողացան հեթանոսական շատ արժեքներ և ավանդույթներ «մկրտել» քրիստոնեական

²⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 375:

սուրբ ավագանում, դրանց հաղորդել նոր շունչ ու բովանդակություն: «Հեթանոս հայի քաջությունը չտկարացավ նաև քրիստոնեական Հայաստանում: Մխրագործելու իր տենչանքին գուգահեռ՝ դա ընդունեց արտահայտության մի նոր ձև ևս - նահատակությունը կամավոր, որն իր խորքի մեջ ոչ այլ ինչ է, բայց եթե՝ գիտակցական մահվամբ քաջաբար անմահանալու ձգտումը: Ըստ էության՝ մահամերժ ոգու խիզախանքն է - քաջությունն է նահատակություն»²⁴⁶: Գաղափարախոսությունները, կրոնները, փիլիսոփայական վարդապետությունները յուրատեսակ զգեստներ են, որոնք յուրաքանչյուր ազգ վերածնունդում ու հարմարեցնում է իր մտածողությանն ու ոգուն: Եթե ազգը չունի այդ ոգին ու կամքը, ապա դատապարտված է կործանման: «Մի ժողովուրդ, որ իր մտածումից և հաստատություններից դուրս է թողնում ցեղը՝ հոգեզրկում է իրեն, հարստահարում է իր մետաֆիզիկ էությունը, տկարացնում իր մշակութաստեղծ եռանդը, իր հերոսական թափը – խորապես մեղանչում է իր գոյության դեմ: Սուտ ու սմանկ է նման հոգեթափի հայրենասիրությունը, մեռյալ՝ իր ազգային պարտականության ու պատասխանատվության զգացումը»²⁴⁷:

Նժդեհը չի ընդունում լուսավորական և պոզիտիվիստական փիլիսոփայությունից եկող այն միտքը, թե արտաքին (բնական, հասարակական, քաղաքական) պայմաններն են մարդուն դարձնում մարդ, թե հանգամանքներն են որոշում ժողովուրդների բախտը: Այսպիսի մոտեցումը նա բնորոշում է որպես ճակատագրապաշտական: Կրավորական, ինքնությունից զուրկ մարդիկ և ժողովուրդներն են ենթարկվում հանգամանքներին, իսկ, ընդհակառակը, ոգեկիր, ինքնավստահ, մշտապես վերանորոգվելու ու հոգեփոխվելու ընդունակ մարդիկ և ժողովուրդները իրենց են ենթարկում հանգամանքները, վերջիններս օգտագործում որպես միջոց՝ իրենց կենսունակության բարձրացման համար: Ապավինել արտաքին գործոններին, նշանակում է ազատվել սեփական գործողությունների կամ անգործության պատասխանատվությունից, սեփական մեղքերը բարդել ուրիշների վրա, ուրիշների մեջ փնտրել սեփական ողբերգությունների և ձախտը-

²⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 260:

²⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 452:

դությունների պատճառը: Իր ճակատագրի համար պատասխանատվություն չստանձնող ժողովուրդը դառնում է դիպվածների զոհ, կորցնում իր բարոյական արժանապատվությունը և քաղաքական կշիռը:

Նժդեհյան նախագծի մյուս կարևոր բաղադրիչը Հայրենիքն է: Հայրենիքակենտրոն ինքնության նախագծի նշանաբանն է՝ «Հայրենիքը ընդհանուր աստվածություն, հայրենասիրությունը՝ կրոն», իսկ նպատակը՝ «Ես և Հայրենիքս նույնն ենք» գաղափարը: Հայրենիքակենտրոն ինքնության հարացույցի հերոսն իր անձը Հայրենիքին մվիրաբերող, ազգային արժեքներով առաջնորդվող մարդն է, իսկ աշխարհաքաղաքացիական բնույթ ունեցող ինքնության հարացույցների հերոսը՝ ինքն իր համար կամ վերացական մարդկության կամ մի դասակարգի, համաշխարհային մի գաղափարի համար ապրող մարդը: Առաջին դեպքում ինքնության բացահայտիչներն են՝ Հայրենիքը և ազգությունը, իսկ երկրորդ դեպքում՝ համաշխարհը, մարդկությունը կամ դասակարգը: Օրինակ, XX դարի սկզբներին հայ բուշկիկները խուսափում էին գործածել նույնիսկ Հայրենիք հասկացությունը: Նրանք ոչ միայն տարածքային ինքնորոշման ու անկախության հակառակորդներ էին, այլև անգամ լսել չէին ուզում ընդհանուր պետության մեջ կուլտուր-ազգային ավտոնոմիայի մասին, որովհետև ազգայինը ստորադասում էին դասակարգայինին, հայրենիքը՝ ընդհանուր պետությանը: Այս իմաստով՝ որքան անհրաժեշտ կամ արդարացված լինեն «հոգևոր» կամ «էլեկտրոնային» (վիրտուալ) Հայաստանի և «հայկական աշխարհի» գաղափարները, այնուհանդերձ, չպետք է մոռանալ, որ առանց «նյութական» Հայաստանի, առանց Հայրենիքի՝ դրանք առայժմ վիրտուալ իրողություններ են, որ առանց Հայրենիքի վտանգի տակ են թե՛ ազգը և թե՛ ազգային ինքնությունը:

Նժդեհի համար Հայրենիքը սրբազանի խորհրդանշան է, իսկ հայրենասիրությունը՝ մարդկային առաքինությունների թագն ու պսակը: Յուրաքանչյուր մարդ իրեն նախևառաջ նույնացնում է իր Հայրենիքի և ազգության հետ, դրանով իսկ, իրեն դարձնում ճանաչելի: Իսկ Հայրենիքը սոսկ աշխարհագրական տարածք կամ երկիր չէ, ազգությունն էլ մարդկանց պատահական կամ «երևակայական» հանրույթ չէ: Երկուսն էլ արարչագործության, մարդկային սխրագոր-

ծության արգասիք են: Երկիրը Հայրենիք է դառնում այն հոգևոր արժեքներով, որոնք արարում է ժողովուրդը. «Երկիրը - դա հայրենիքի աշխարհագրական զրահն է: Հայրենիքը - այդ երկիրը մշակող ժողովրդի ոգին է, նրա մշակույթը»²⁴⁸: Երկիրը կամ բնաշխարհը իր կնիքն է դնում ազգի հոգեկերտվածքի ու վարքաձևերի ձևավորման վրա, իսկ ազգն էլ իր հերթին երկիրը վերածում է Հայրենիքի: «Հայրենիքը ստեղծվում է հողը, նյութը հաղթահարելով, երկիրն արժեքավորելով, իմաստավորելով նրան խորհուրդ և սրբազնություն հաղորդելով միայն»²⁴⁹: Հայրենիքը սկիզբ է առնում տվյալ ազգի առաջին ավանդույթների, բանարվեստի, առասպելների, ասքերի, գրի, ձեռագիր գրքերի, սրբերի, լուսակիրների, հերոսների հետ: Հետևաբար, «Հայրենիք ստեղծել՝ նշանակում է բեկոր առ բեկոր հայտնաբերել, իմաստավորել, պատմականացնել իր երկիրը: Նշանակում է այնպես հարազատել իր երկիրը, որ նրանում ոչինչ չմնա անհայտ, անխոս, մեռյալ: Նշանակում է վայր առ վայր նվաճել երկիրը, շունչ և իմաստ տալով նրանց: Ի մի բան՝ հայրենիք ստեղծել՝ նշանակում է հարազատել իր երկիրը և հարազատանալ նրան: Այսպիսով ասիա, նույնանում են ժողովրդի ոգին ու հայրենիքը: Սրանց դարավոր փոխներգործության արգասիք է հայրենիքը»²⁵⁰: Այս առումով անհրաժեշտ է նշել, որ ցեղասպանությունը ոչ միայն ցեղի ֆիզիկական, այլև տվյալ ցեղի կողմից ստեղծված մշակույթի՝ լեզվի, բարբառների, հավատալիքների, բարքերի ու սովորույթների ոչնչացումն է: Հայրենագրկումը ոչ միայն տարածքի, այլ «մշակված երկրի» կորուստ է, մի ամբողջ մշակութային կենսաշխարհի և մշակութաստեղծ ոգու ոչնչացում:

Հայրենիքի արարումը անընդհատ և շարունակական գործընթաց է: Ազգը մեռնում է, երբ դադարում է Հայրենիք, այսինքն՝ ազգաշունչ մշակութային արժեքներ արարելուց: Յուրաքանչյուր սերունդ ժառանգում է Հայրենիք, ուստի պարտավոր է այդ ժառանգությունը ոչ միայն պահպանել, այլև հարստացնել, ավելացնել ու բազմապատկել: Քանի որ ինքնության նշանակության նախագիծը հայրենիքա-

²⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 252:

²⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 254:

²⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 253:

կենտրոն է, ապա հետաքրքիր է պարզել, թե ինչպիսի՞ն է հայի վերաբերմունքը Հայրենիքի նկատմամբ, իր էությանը նա հայրենապա՞շտ է, թե՞ աշխարհաքաղաքացի:

Ինքնության իր նախագծում Նժդեհը հային դիտարկում է ժամանակային երեք՝ անցյալի, ներկայի և ապագայի չափումներով՝ չափանիշ ընդունելով «հավերժական հային»: Նժդեհը, ինքնության հարացույցի կառուցարկման տրամաբանության համաձայն, հյուսում է մի՛ֆ՝ մետաֆիզիկական հայի մասին, և այդ մի՛ֆականը նույնացնում պատմական հայի որոշ տեսակի հետ: Մետաֆիզիկական հայը հայրենիքապաշտ ու հայրենասեր է. այդպես էր նաև անցյալի հայը: Այսինքն՝ անցյալի հայի և մետաֆիզիկական հայի էությունները գրեթե համընկնում են: Ներկայի հայը հակասությունների կծիկ է, իր ինքնությունից հեռացած, նույնականությունը կորցրած և անորոշության մեջ խճճված մարդ. «տեսության մեջ իդեալիստ, իսկ իրական կյանքում նյութապաշտ, դեմոկրատիզմից և այլասիրությունից խոտոդ, բայց եսապաշտ, կրոնը անհատական խղճի գործ համարող, բայց սրբության զգացումից զուրկ. հայրենասիրություն կեղծող ու վտանգի ժամանակ դասալքող. ազատությունից ու ազատականությունից ճառող, բայց իշխանության տիրանալիս՝ շնականորեն բռնավոր, ընկերավարություն դավանող, բայց իր հացի համար ընկերոջ դիակը կոխտոող: Այսպես հոգով պառակտված ու ցեղորեն անդեմ էր հինը»²⁵¹: «... Իբրև ազգային պաշտոնյա, նա Աստվածաշնչի անմահացրած մաքսավորն է՝ ծույլ, անհավատարիմ, հացապաշտ: Իբրև գործիչ՞ դպիր է նա: Իբրև ուսուցիչ՝ հոգով էսնաֆ, անկարող ուժի և հզորանքի տեսիլներ պարզել աշակերտող սերունդի առջև»²⁵²: Ներկայի հայը կորցրել է իր որակը՝ բարոյական ու սոցիալական առաքինությունները, որովհետև կտրվել է իր էաբանական արմատից, իր խորքից և իր ցեղից: Նա չի հասկացել, որ ինքը, իբրև մարդկային անհատ, ծնունդն է Յեղի և Հայրենիքի, չի գիտակցել, որ ամեն մարդ իր ցեղից է ժառանգում իր ֆիզիկական և հոգեկան առանձնահատկությունները:

²⁵¹ Նույն տեղում, էջ 406:

²⁵² Նույն տեղում, էջ 393:

Այսպիսով, ներկայի հայի հոգեբարոյական նկարագիրը հակա-
սության ու անհամապատասխանության մեջ է գտնվում «հավիտե-
նական հայի» կամ հայի մետաֆիզիկական էության հետ: Այս երկ-
վությունը և հատկությունների բևեռացվածությունը, հատկապես բա-
ցասական գծերի առկայությունը, Նժդեհը բացատրում է այն հանգա-
մանքով, որ հայը դարեր շարունակ գտնվել է օտարների լծի տակ և
կորցրել իրեն բնորոշ առաքինությունները: Իհարկե, դա այդպես է:
Բայց միևնույն ժամանակ պետք է ընդունենք, որ այդ երկվությունը
բնորոշ է նաև «մետաֆիզիկական հային»․ հայրենապաշտն ու հայ-
րենատերը, աշխարհաքաղաքացին ու հայրենիքալքողն ու հայրենա-
դավը, ստրուկն ու հերոսը միևնույն էության երկու կողմերն են: Այն,
ինչ Նժդեհը տեսնում է ներկայի հայի մեջ, դրանք ոչ թե պատահա-
կան երևույթներ են կամ հանգամանքների ծնունդ, այլ որոշ իմաս-
տով պայմանավորված են նաև մեր ազգային նկարագրի արքետի-
պային գծերով: Պատմական հանգամանքները պարզապես պայմա-
նավորել են դրանց դրսևորման յուրահատկությունները՝ մասշտաբ-
ները, խորությունը, ընթացքը և հետևանքները: Հայրենապաշտ հայը
կարող է դառնալ աշխարհաքաղաքացի, որովհետև նրա մեջ դրանց
միջև գոյություն ունեցող սահմանները հեղիեղուկ են: Հայի հայրենա-
սիրությունը մեծ մասամբ ունի զգացմունքային բնույթ. կուզի՝ կծա-
ռայի Հայրենիքին ու ազգին, չի ուզի՝ կլքի Հայրենիքը և կմոռանա իր
ազգությունը կամ կբռնի ուժացման ճանապարհը: Հայի մեջ հայրե-
նասերը գտնվում է աշխարհաքաղաքացու (հարմարվողի, եսապաշ-
տի, նյութապաշտի, դրամապաշտի) ծածկույթի տակ. կարողացա՞նք
այդ ծածկույթը մի կողմ քաշել, կտեսնենք հայրենասեր հային, չկա-
րողացա՞նք, ապա կտեսնենք անտարբեր, ազգ ու հայրենիք փնովող,
ազգային ինքությունն ուրացող հային: Խնդիրն այն է, թե ինչպե՞ս,
ի՞նչ մեխանիզմների միջոցով կարող ենք անտարբեր ու աշխարհա-
քաղաքացի հային դարձնել հայրենասեր հայ, ինչպե՞ս կարող ենք
զգացմունքային հայրենասիրությունը վերածել ռացիոնալի: Այս կա-
պակցությամբ Նժդեհը համեմատում է հային և հրեային. ինչո՞ւ աշ-
խարհաքաղաքացի հրեան կարողացավ և կարողանում է հաջողու-
թյան հասնել: Հրեան հաղթեց և հաղթում է, որովհետև ապրում և գոր-

ծում է իր առաքելության գիտակցումով. «Ուս հաղթեց, որովհետև նրա մեջ պարտականություն է անհատական երջանկության ձգտելը, սակայն, օգուտ Իսրայելի բարօրության. գովելի է փառասիրությունը, բայց Իսրայելի փառքի համար. արդար է հարստանալու տենչը, հարստությունը, բայց դա ոչ թե որպես նպատակ, այլ որպես միջոց՝ այն Իսրայելի դատին ու ազդեցությանը ծառայեցնելու համար: Եվ հենց այդ է պատճառը, որ հրեությունը այսօր տեր է մի անպարտելի ուժի – **ոսկու և խելքի եղբայրության** - իր ծոցի մեջ»²⁵³: Իսկ հայը մնում է որպես «արարչագործության տարագիր», որովհետև «մեծահարուստ հայը չեղբայրացավ հայ մտավորականին, ոչ էլ ազգերի բախտի հետ խաղացող ուժերի բարեկամությունը փնտրեց: ...Ոսկեքսակ հայը չկանգնեց ոսկեգրիչ մտավորականի թիկունքում, և այդ վերջինի լեզուն՝ կարճ, խոսքն անլսելի եղավ միջազգային արեուպագների մեջ: Եվ եղավ այն, ինչ որ եղավ»²⁵⁴:

Նժդեհն ունի խնդրի լուծման իր տարբերակը: Անցյալի և ներկայի հայի միջև առկա հակասությունը պետք է հաղթահարի նոր հայը, որի նշանաբանը պետք է լինի՝ «վերստին դառնալ այն, ինչ որ էինք և ինչ որ չենք այսօր»: Կամ՝ «ամոթի և ցավի խոր գիտակցությամբ զգալ, որ այսօր այն չես, ինչ որ էիր և որ ուխտել ես աշխատել վաղը դառնալ այն, ինչ որ էիր»²⁵⁵: Այսպիսով, անցյալը միֆականացվում է և ստեղծվում միֆական ցեղի ու միֆական հերոսի կերպարը: Ներկայի հայը կորցրել է իր որակը՝ բարոյական ու սոցիալական առաքինությունները, որովհետև կտրվել է իր էաբանական արմատից, իր խորքից և իր ցեղից: Նա չի հասկացել, որ ինքը, իբրև մարդկային անհատ, ծնունդն է Ցեղի և Հայրենիքի, չի գիտակցել, որ ամեն մարդ իր ցեղից է ժառանգում իր ֆիզիկական և հոգեկան առանձնահատկությունները: Անցյալի հայը ցեղորեն բարոյական էր, սոցիալապես առողջ, սոցիալապես արդար, ցեղորեն հպարտ, իդեալիստ, ծուլության հացը չսիրող, բարոյապես զգայուն ու ազգայնորեն զգաստ:

Նժդեհը ինքնության իր նախագծում վաղվա հայի նկարագիրը

²⁵³ Նույն տեղում, էջ 338:

²⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 339:

²⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 414:

ներկայացնում է բարոյահոգեբանական բնույթի հրամայականներով ու պատվիրաններով, ազգային արժեքների վերագնահատության և ազգային հոգեբանության թերությունները վերասրբագրելու ու հոգեմորոգվելու պահանջներով: Վաղվա հայը պետք է լինի «ներկա հայի» հակապատկերը, իսկ նրա նկարագիրը առավելագույնս պետք է համապատասխանի «հավիտենական հայի», այսինքն՝ հայաշունչ, ազգապաշտ, հայրենակրոն և հայրենասեր հայի նկարագրին: Նժդեհը չափից դուրս լավատես է. նա կարծում է, թե մի նոր Ավետարանով, ներցեղային բարոյականով հնարավոր է վերադաստիարակել հակասությունների կծիկ, տարբեր մշակույթների կրող եզրաբնակ (մարգինալ) սփյուռքահային կամ առհասարակ նյութապաշտ ու գործնապաշտ հային:

Համենայն դեպս, Նժդեհի մտքերը ձևակերպված են առարկություն չընդունող ոճով, որովհետև հիմնականում կատեգորիկ հրամայականներ են: Ինքնության նրա նախագիծը պիտոյական բնույթ ունի: Մենք այն չենք, ինչ որ կանք, պիտի դառնանք այն, ինչ եղել ենք: Ժամանակին եղել ենք հզոր, հետևաբար այսու պիտի դառնանք հզոր: Դրա համար պիտի ապրենք ցեղային արժեքներով, ներցեղային բարոյականով, անհատը պետք է իր երջանկությունը տեսնի պետության երջանկության մեջ և պատրաստ լինի իրեն նվիրելու ու զոհաբերելու հանուն Հայրենիքի: Ամեն ինչ ճիշտ է և գեղեցիկ, սակայն դա ենթադրում է գերհամախմբված, զորանոցի վերածված, կյանքի բոլոր ոլորտները ազգային ենթարկեցրած և խիստ վերահսկվող հասարակության առկայություն: Սակայն եթե այդպիսի հասարակություններ և պետություններ լինում են, ապա ինչպե՞ս իտալական, գերմանական ու խորհրդային փորձը ցույց տվեց, որ դրանք ունեն կարճատև կյանք: Հասարակությունը բանակ կամ զորանոց չէ, որ կառավարվի մեկ առաջնորդի, մեկ գաղափարախոսության և երկաթյա կարգապահության միջոցով: Այս առումով գաղափարախոսությունները ոչ միայն միավորում, այլև պառակտում են ազգը: Վաղուց արդեն մեկի, միասնականի, նույնականի դարաշրջանն իր տեղը գիջել է բազումի, այլի և տարբերության դարաշրջանին: Մենք պահանջում ենք նույնություն կամ միասնականություն,

մինչդեռ միշտ էլ եղել ենք տարբեր ու բազմազան: Հետևաբար, ազգային ինքնության հարացույցը կառուցարկելիս պետք է հաշվի առնենք ինչպես այս, այնպես էլ պետության, պետական հաստատությունների, քաղաքացիական հասարակության առկայության հանգամանքը:

Այնհայտ է, որ նժողովրդի ինքնության նախագծում ազգայնականը գերակշռում է քաղաքացիականի նկատմամբ: Մինչդեռ հայր միայն ազգի անդամ չէ, այլև սոցիալական ու քաղաքական էակ, պետության քաղաքացի: Եթե Հայրենիք-ազգ-անհատ հարաբերակցության մեջ մարդը առավելապես ունի պարտավորություններ, ապա Պետություն-հասարակություն-քաղաքացի հարաբերության մեջ՝ նաև իրավունքներ: Պետությունը Սահմանադրության միջոցով սահմանում է քաղաքացիական ինքնության չափանիշները: Պետությունն ինքնանպատակ կառույց չէ, այլ կոչված է ծառայելու իր քաղաքացիներին, այդ թվում՝ բավարարելու նրանց ազգային պահանջ-մունքները: Միայն հայրենասիրական գաղափարախոսությունը բավարար չէ քաղաքացիական հասարակություն և հայրենապաշտ սերունդ ձևավորելու համար: Ավելին, եթե պետությունը, իշխանությունը վերածվում են ինքնանպատակ կառույցների, ի պաշտոնե ծառաները՝ ամենակարող տերերի, եթե երկրում թագավորում է անօրինականությունն ու անարդարությունը, ոտնահարվում են քաղաքացիների իրավունքները, ամեն ինչ արվում է ստորացնելու ու նվաստացնելու օրինավոր քաղաքացիներին, իսկ քաղաքացիներն էլ իրենց շահերից այն կողմ ոչինչ չեն տեսնում, ապա ինքնության հայրենասիրական բեմականացումները վերածվում են ծիծաղելի ու անիեթթ շոուների: Հետևանքը՝ հայ մարդը ապրում է Հայրենիքում, բայց հայրենատեր չէ, պետության քաղաքացի է, բայց խորթանում է պետությունից, հարգում է իր պետականությունը, բայց իր Ես-ը կամ իր տունն է դարձնում պետություն, իր հոգու խորքում հայրենասեր է, սակայն լքում է Հայրենիքը, որովհետև ձեռք է բերում օտարականի, ավելորդի, անկարողի հոգեբանություն: Մենք չենք կարող դուրս գալ ինքնության նման ճգնաժամից, չենք կարող արդիականացնել մեր ինքնությունը, եթե ազգայնական ու քաղաքացիական ինքնության տարրե-

րի միջև չհաստատենք հավասարակշռություն, եթե ազգայինը չտար-
րալուծենք քաղաքացիականի, իսկ քաղաքացիականը՝ ազգայինի
մեջ: Եթե մեր կյանքը, առանց հերոսական ճիգերի, ուղղված չէ մեր
ինքնության պահպանմանն ու արդիականացմանը, ապա ոչ մի գա-
ղափարախոսություն կամ ծրագիր մեզ չի կարող փրկել:

Ժամանակակից մարտահրավերների համատեքստում նժդե-
հյան ինքնության նախագծի հիմնական դրույթները չեն կորցրել
իրենց նշանակությունը: Թեև խնդիրները մնացել են չլուծված, սա-
կայն փոխվել է աշխարհը, փոխվել են «ընկույրսի տեքստը», ազգա-
միջյան հաղորդակցության լեզուն, վիտտուալ և նյութական հայրենիք
հասկացությունները: Ինքնության նժդեհյան հարացույցը ահագան-
գում է, զգուշացնում, և մենք դա պետք է ընդունենք ի գիտություն,
բայց միաժամանակ հասկանանք, որ ինքնության փնտրտունքի մեջ
պետք է կարողանանք ներդաշնակել ինքնության բոլոր շերտերն ու
քաղաղրիչները, հատկապես ազգայինն ու քաղաքացիականը, ա-
վանդականն ու արդիականը, նույնականն ու տարբերվողը: Եթե վե-
րաձևակերպենք նժդեհյան հարացույցի բանաձևը, ապա կարող ենք
ասել՝ Մենք այն չենք, ինչ որ կանք, պիտի դառնանք այն, ինչը կհա-
մապատասխանի քաղաքացիական հասարակության և քաղաքա-
կրթական զարգացման ամենաբարձր չափանիշներին ու իդեալնե-
րին: Այսինքն՝ մեր նոր ինքնությունը կառուցարկելիս ոչ թե պետք է
վերադառնանք միֆական անցյալին, այլ անցյալի ներկայությունն
սպառնալից՝ արդիականացնենք և մրցունակ դարձնենք ազգային
ինքնության հիմնասյուները:

4.4 Հայոց ինքնության և ազգային կեցության պարադոքսների մասին (Մ. Վարանդյան)

«Այսօրը» մեզ մոտ չափազանց նմանում է «երեկին», մեր պատմութիւնը յաւիտենական վերսկսումն է: Սուր, ցաւառիք դուրսգները վերադառնում են պարբերաբար, յուսահատեցուցիչ միօրինականութեամբ... Եվ միշտ նոյն ուրոյն, բացառիկ գծերով, որ յատուկ են մեր բացառիկ ճակատագրին»:

Միքայել Վարանդյան

XIX դարի երկրորդ կեսից սկսած եվրոպական երկրներում և Հայաստանը ներառող տարածաշրջանում ռազմական, քաղաքական ու սոցիալ-տնտեսական փոփոխությունները, ազգային-ազատագրական շարժումները և Հայկական հարցի միջազգայնացումը, նոր մարտահրավերների ու փորձությունների առջև են կանգնեցնում հայությանը՝ գործնականում ցուցանելով նրա հոգեկերտվածքի, բնավորության գծերի ու վարքաձևերի, ինքնակազմակերպման առավելություններն ու թերությունները: Հայության քաղաքական ու մշակութային վերածնության պայմաններում XIX դարի երկրորդ կեսի և XX դարասկզբի հայ գործիչներն ու մտածողները՝ Մ. Նալբանդյան, Ստ. Նազարյանց, Ռ. Պատկանյան, Գ. Ալիշան, Բաֆֆի, Գր. Արծրունի, Մ. Օրմանյան, Ս. Մ. Գաբրիելյան, Դ. Անանուն, Գ. Խաժակ, Ստ. Շահումյան և այլոք, իրենց աշխատություններում, վերլուծելով և գնահատելով հայության մասնակցությունը քաղաքական գործընթացներին և հատկապես նրա վերաբերմունքն իր կեցության հիմնախնդիրների և ազգային-ազատագրական պայքարի նկատմամբ, հրնթացս դիտարկում էին նաև հայոց նկարագրին ու ինքնությանն առնչվող հարցեր: Այդպիսի մտածողներից էր նաև ՀՅԴ տեսաբան-գաղափարախոս և նրա անձնուրաց մարտիկների «անգուգական հերոսագիր»²⁵⁶ **Միքայել Վարանդյանը** (1870-1934), որը, հայությանը վերաբերող հարցերը դիտարկում է ինչպես հայոց պատմության ու

²⁵⁶ **Թիֆլինճեան Խ.**, Միքայել Վարանդեան (Հ. Յ. Դ-եան տեսաբան-գաղափարախօսը), «Հայրենիք», 1936, թիվ 4, էջ 97: Վարանդյանի կենսագրության մասին տես նաև **Խուդինյան Գ.**, Միքայել Վարանդյան (Հովհաննիսյան), «Հայկական հարց հանրագիտարան», Եր., «Հայկական հանրագիտ.» հրատ., 1996, էջ 432:

մշակույթի և ընթացիկ քաղաքական իրադարձությունների, այնպես էլ պատմության փիլիսոփայության, սոցիալական մարդաբանության, պատմական հոգեբանության և ազգայնական ու միջազգայնական գաղափարախոսությունների հակամարտության համաձիարում: Այսպիսի մոտեցումը նրան հնարավորություն է տալիս նախ՝ անցյալ-ներկա-ապառնի ժամանակային համատեքստում վերլուծել հայոց վարքագծի և հոգեկերտվածքի՝ խառնվածքի, բնավորության, մտածելակերպի, ազգային կեցության ու արժեքների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի դրսևորումները: Օրինակ, ազգային ինքնությանը վերաբերող երեք գլխավոր հարցերից՝ **ի՞նչ էինք անցյալում, ի՞նչ ենք ներկայում և ի՞նչ պիտի լինենք ապագայում**, Վարանդյանն առավելապես ուշադրություն է դարձնում ներկայի և ապագայի վրա: Ավելի ստույգ, անցյալն ու ապագան ամանցվում են ներկայի իրողություններից, թեև վերջիններս բացատրելիս թուցիկ հիշատակվում է նաև անցյալը²⁵⁷: Երկրորդ, նա դրանք դիտարկում է համաշխարհային իրադարձությունների ու պատմամշակութային երևույթների, ազգերի պատմական զարգացմանը և տեսական մտքին ներհատուկ օրինաչափությունների ու ընդհանրացումների լուսաձիղում: Ի լրումն այս ամենի՝ Վարանդյանը սոցիալիստական վարդապետության հետևող ու պաշտպան էր, ուստի դրա հիմնադրույթների ճշմարտացիության մեջ համոզվածի ոսպնյակով էր վերլուծում ընթացիկ իրադարձությունները, սոցիալիստ մտածողի մտահոգություններով ու տեսլականներով է գնահատում անցյալի ու ներկայի իրողությունները, այդ թվում՝ հայոց նկարագրի առավելություններն ու թերությունները:

Պատմական, հասարակագիտական ու ազգաբանական, այդ թվում՝ ազգային ինքնությանն առնչվող հարցերի մեկնաբանության

²⁵⁷ Ընդ որում՝ անցյալը իմաստավորվում է սոցիալիստական վարդապետության դիրքերից: Օրինակ, Վարանդյանի կարծիքով՝ ամենուր թագավորներն իրենց հարազատ ժողովուրդների համար եղել են «դահիճներ», «հոյակապ ոչնչություններ», ուստի երբ արևմտահայ «աղմկարար» հայրենասերները հրապարակավ փառաբանում էին հայոց արքաներին, ապա նրանք փաստորեն փառաբանում էին «ռամկավար մարդկութեան մեջ մեռած, ջնջւած, արքայի կուլտը, պաշտամունքը...» (Վարանդեան Մ., Վերածննդի հայրենիքը եւ մեր դերը, Ժրնև, հրատ. Հ.Յ.Դ., 1910, էջ 146):

պարագայում Վարանդյանն առաջնորդվում էր պատմափիլիսոփայական հետևյալ հիմնադրույթներով՝

ա) պատմությունը հակամարտ դասակարգերի և ազգերի բախումների, սոցիալական ու ազգային շարժումների պատմություն է, որոնք այնքան անխուսափելի են, ճակատագրական, որքան բնական երևույթները:

բ) Մարդկության մեծամասնությունը գտնվում է երեք բռնակալ ուժերի՝ կրոնի, ավելի ստույգ՝ կղերականության, միահեծան բռնապետության և Փողի իշխանության տակ: Կղերական դասակարգի և միահեծան բռնապետության դեմ պայքարը հաջողությամբ ավարտվել է՝ խորտակվել է կրոնի հեղինակությունը, տապալվել են բռնակալական կարգերը, մարդկությունը ձեռք է բերել խղճի ազատություն ու քաղաքական իրավունքներ, և այժմ հերթը հասել է Փողի իշխանության տապալմանը, տնտեսական անհավասարության ու ստրկության վերացմանը: Այդ խնդիրը կոչված է լուծելու միջազգային սոցիալիստական շարժումը:

գ) Փողի իշխանության դեմ պայքարը չի նշանակում անտեսել ազգային խնդիրները, չի նշանակում իրար հակադրել ազգայնական ու միջազգայնական գաղափարախոսություններն ու շարժումները: Ազգայնությունը և սոցիալիզմի վարդապետությունը ոչ թե իրար հակադիր են ու իրար բացասում են, այլ միանգամայն ներդաշնակ գաղափարներ են, մի տեսակ «փոխադարձ լրացուցիչներ»։ «Ազգային զգացումը, հայրենիքի գաղափարը սոցիալիստական վարդապետութեան մեջ սրբագործում են, ընդունում են վսեմ ու ջինջ կերպարանք... Ոչ մարդատեսաց, վնասակար շօլիմիզմ, ոչ ծոյլ, դատարկ կօսմօպօլիտիզմ, այլ անաղարտ **հայրենասիրութիւն** միացած ինտերնացիօնալիզմի կամ **միջազգայնութեան** գաղափարի հետ...»²⁵⁸:

դ) Ինչպես բնության, այնպես էլ հասարակության մեջ գործում է բարեշրջության (էվոլյուցիայի) օրենքը. պետություն, հասարակություն, բարոյականություն, կրոն և այլն մշտապես փոփոխվում ու հեղաշրջվում են՝ տեղի տալով նորանոր ձևերի, ծնունդ տալով նորանոր

²⁵⁸ Վարանդեան Մ., Հայրենիքի գաղափարը, հրատ. Հ.Յ.Գ., Ժընև, 1904, էջ 53-54:

դավանանքների: «Տիեզերական էությունից իր ջնջող ու վերաշինող ալիքների մէջ» (Մ. Վարանդյան) փոփոխում է նաև ազգային ինքնության տարրերը՝ մարդաբանական, հոգեբանական գծերը, «ազգային ոգի» կոչված առեղծվածային մտակառույցը. «Սակայն այդ փոփոխութիւնների հետ միասին և չը նայեա՞ծ մարդկային կենսապայմանների աստիճանական հաւասարեցման երկրագնդի բոլոր ծայրերում, չը նայեա՞ծ կրթութեան ու քաղաքակրթութեան «հարթաւար» ազդեցութիւններին,- իւրաքանչիւր ազգի էությունից, զարգացումը, ընթանում է, այնուամենայնիւ, իր յատուկ աւազանով, կրում է այնուամենայնիւ իրեն յատուկ տիպ-դրոշմը, պահպանում է իր ուրոյն **անհատականութիւնը**, համապատասխան այն ջոկ, ուրույն, զարմանալի բիօլօգիական տարերքներին, որ թագնած են ամեն ազգի սերնդէ-սերունդ ժառանգւած, նախնաւանդ, պապենական սաղմնանիւթի մէջ. . . »²⁵⁹: Սա նշանակում է, որ Վարանդյանը պաշտպանում է ազգային ինքնության այն տեսությունը, ըստ որի՝ ինքնությունը ոչ թե մեկընդմիջ տրված, նախաստեղծ հատկությունների ամբողջություն է, այլ ստեղծվող, ձևավորվող, զարգացող ու փոփոխությունների ենթարկվող նույնականացումների ամբողջություն: Ինչպես ազգը, այնպես էլ ազգային գիտակցությունը, ազգային ոգին և ազգային ինքնությունը պատմամշակութային կյանքի զարգացման արգասիք են:

Վերոբերյալ դրույթների լուսաձիրում դիտարկելով քննարկվող հարցերը՝ Վարանդյանը հանդես է գալիս որպես ազգային ինքնության աշխարհիկ (լուսավորական) հարացույցի պաշտպան: Ի տարբերություն հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի, որում կենտրոնական տեղը վերապահված էին եկեղեցուն, հավատքին ու դավանանքին, Վարանդյանը, հետևելով XIX դարի երկրորդ կեսի հայ լուսավորիչներին, նախապատվությունը տալիս է ինքնության աշխարհիկ հարացույցին, որում գլխավոր դերակատարները ազգը, հայրենիքը և աշխարհիկ արժեքներն են (ժողովրդավարություն, գիտություն, աշխարհիկ կրթություն, խղճի ազատություն և այլն): Վա-

²⁵⁹ Վարանդեան Մ., Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 395:

րանդյանի բացասական վերաբերմունքը կրոնի և եկեղեցու, այլ խոսքով՝ ազգային ինքնության կրոնական հարացույցի նկատմամբ պայմանավորված է նախ նրա արմատական լուսավորչական աշխարհայացքով, որում գերակայում է գիտապաշտությունն ու գործնապաշտությունը և կրոնի քննադատությունը, երկրորդ, Փողի իշխանության դեմ պայքարի, սոցիալիստական (լուսավորական) վարդապետության և հեղափոխական դիրքերից հայոց պատմության մեջ և ազգային կյանքում Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցու և հոգևորականության դերակատարման բացասական գնահատմամբ: Իբրև Լուսավորական փիլիսոփայությունից սերող հակակրոնական ու հակակղերական ավանդույթի շարունակող՝ նա պաշտպանում է հետևյալ դրույթները.

ա) դասակարգային հասարակության մեջ ձևավորվում է կղերական խավ, որը մշտապես սպասարկում է իշխողների շահերը. «Կրօնը, այո, բոլոր կրօնները, ի դեմս իրենց սպասատր դասակարգերի, դաշնակցել են միշտ հզորների հետ, թիկունք են եղել աշխարհի բոլոր բռնակալութիւններին, և առերևոյթս հաւասարութիւն և եղբայրութիւն քարոզելով, արշաւել են միշտ այդ հաւասարութեան ու ազատութեան դէմ՝ թէ տեսական մտքի աշխարհում և թէ քաղաքական ու սոցիալական շարժումների մէջ»²⁶⁰:

բ) Կրօնը բոլոր ժամանակներում և բոլոր տեղերում «սրբագործում էր մտքի և սրտի ստրկութիւնը», իսկ «կղերական դասակարգը», լինելով աշխատավոր ժողովրդի գլխին «ահատր խարազան», կոչված էր «շահագործելու մարդ-էակի **հոգին** և թանձրամած տգիտութիւնը, շահագործելու այն երկիւղը, որով համակում էին մարդիկ՝ բնութեան ահեղ ու խորհրդատր ուժերի հանդէպ...»²⁶¹: Ունենալով այդպիսի հայացքներ կրոնի և հոգևորականության մասին՝ նա կարծում է, որ Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցին «չունի և չի կարող ունենալ այն դերը ազգային զարգացման պրօցեսի մէջ, որ վերագրում է մեր փարաջատր ու անփարաջայ կղերը: Անցեալում, ան-

²⁶⁰ **Վարանդեան Մ.**, Վերածնող հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 266:

²⁶¹ **Վարանդեան Մ.**, Բողոքը նորագոյն պատմութեան մէջ, հրատ. Հ.Յ.Գ., Ժընև, 1911, էջ 18:

շուշտ, նա խաղացել է որոշ դեր ազգութեան պահպանութեան գործում, բայց այսօր ռամկավարութեան ու գիտութեան մթնոլորտի մէջ նոր **ազգային արժէքներ** են հրապարակ գալիս, որոնց առջև նսեմանում է եկեղեցու դերը: Աւելին կասենք: Լուսատրչականութեան **հաւաքի** տեղ՝ մենք կը քարոզենք ազգութեան, հայութեան **Մէք**:²⁶² Նրա կարծիքով՝ այսուհետ ոչ թե կրոնական, այլ աշխարհիկ այդ նոր արժէքներն են իմաստավորելու մարդկանց կյանքը, համախմբելու ազգի անդամներին և նրանց մղելու հայրենամուտի ու հերոսական գործողությունների: Օրինակ, մի՞թե մարդու համար կա ավելի վեհ բան, քան Հայրենիքի գաղափարը. «**Մի դիւրական բան կայ այդ գաղափարի մէջ, - գրում է Վարանդյանը, - որ միշտ հմայել ու ցնցել է ժողովուրդներին, հասցրել է նրանց խանդավառութեան գագաթնակէտին և պատճառել է ահագնադրող սասանումներ...Պատմական ծանր փորձութիւնների ժամին, երբ հայրենական օճախի վրայ յանկարծ փչում է կործանարար հողմը, երբ բռնաւորի դժնդակ ուրականը նկարում է հորիզոնի վրայ և հնչեցնում ռազմի շեփորը,- նա է, այդ կախարդական գաղափարի ուժը, որ մի ակնթարթում ի մի է գումարում մարդկանց անհամար լէգիօններ, մղում է նրանց դէպի փոթորիկ յորձանուտ հոսանքը, դէպի յաղթութիւն կամ դէպի կորուստ.** (ընդգծ. իմն են - Ս. Չ.)»²⁶³: Իսկ քանի որ Հայրենիքի գաղափարը կապված է ազգի, ազգային հավաքական գիտակցության ձևավորման ու հասունացման հետ, ուստի նա փորձում է ինքնության հարցերը դիտարկել ինչպես ազգի, այնպես էլ ազգային մշակութակերպի ու ազգային նկարագրի ձևավորման համաձիւրում:

Վարանդյանի կարծիքով՝ թեև դժվար է գիտականորեն սահմանել ազգությունը, այնուհանդերձ կան մի շարք գործոններ՝ ընդհանուր ծագում, ֆիզիկական ու հոգևոր նմանություններ, ընդհանուր տարածք, կրոն, լեզու, ընդհանուր պատմություն և այլն, որոնք գատազատ կամ մի քանիսը կամ բոլորը միասին որոշակի պատկերացում են տալիս ազգության մասին: Ինչպէ՞ս և ե՞րբ են ձևավորվել, կազմա-

²⁶² Վարանդեան Մ., Վերածնող հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 281-282:

²⁶³ Վարանդեան Մ., Հայրենիքի գաղափարը, էջ 7-8:

կերպվել ու կոփվել ազգը և ազգային հավաքական գիտակցությունը կամ ազգային ոգին: Վարանդյանը, չցանկանալով խորանալ հարցի «ծագումնաբանական» կողմի մեջ, այնուամենայնիվ, նշում է, որ Հայրենիքի, ազգի, ազգայնության, ազգային պետության գաղափարը պատմական զարգացման հետևանք են: Սկզբնապես մարդիկ ապրել են հոտերով, տոհմերով, գերդաստաններով, ցեղերով, որոնց միաձուլման միջոցով ձևավորվել է ազգը՝ իր ուրույն մշակույթով, լեզվով, կրոնով, ավանդույթներով ու սովորույթներով: Ազգն անհատների հավաքածու չէ, այլ օրգանական մի ամբողջություն, որի առաջացումը կապված է ոչ այնքան նյութական-քանակական, որքան սոցիալ-հոգեբանական այնպիսի գործոնների հետ, ինչպիսիք են՝ ներքին փոխադարձ համակրությունը, զգացմունքների նմանությունը, կամքերի ներդաշնակությունը, համազգային համագործակցությունը և այլն. «Յուրաքանչյուր մի ազգ ունի մտքերի և զգացումների մի ինքնատիպ հիւսուածք, որ առաջ է գալիս համայնքի ու անհատների մշտնջենական փոխազդեցությունից: Մտքերի, զգացումների և կամքերի այդ հիւսուածքն է, որ անցնելով ժառանգաբար սերնդից սերունդ՝ կազմում է ժողովրդի ոգին, ազգային գիտակցութիւնը»²⁶⁴:

Վարանդյանը կարծում է, որ ազգային գաղափարը դրսևորվել է հին աշխարհում և միջնադարում, սակայն «թույլ, երկչոտ» կերպով: Օրինակ, միջնադարում եվրոպական ժողովուրդները գտնվում էին կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանության տակ, ուստի այդ ժամանակներում ազգերը գոյություն ունեին իբրև «ցեղագրական միություններ»՝ առանց ազգային ինքնագիտակցության: Վերջինս կարող է արթնանալ միայն այն ժամանակ և այն երկրներում, ուր «մտաւոր ու քաղաքական առաջադիմութեան շնորհիվ - անհատը ինքն էր սքափում և ձգտում խորտակել իրեն կաշկանդող շղթաները, միահեծան տեր դառնալ իր ճակատագրին: Միջնադարեան խոր գիշերի մէջ ազգայնական տարբերութիւնները գրեթէ ոչ մի կարևորութիւն չունէին քաղաքական առաջադիմութեան համար: ... Ազգայնութիւնը, իբրև ոչ միայն ցեղագրական փաստ, այլ և իբրև քաղաքական-իրաւաբանա-

²⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 14:

կան միութիւն, իբրև մի ուրոյն մարմին, իր յատուկ, անձեռնմխելի իրաւունքներով - ... ծնունդ առաւ և ձևակերպուեց պատմական այն մեծ, աշխարհասասան փոթորիկի միջոցին, որի անունն է **Ֆրանսիական Յեղափոխութիւն**»²⁶⁵:

Վարանդյանի կարծիքով՝ հայոց կեցութիւնն ունի պարադոքսալ/հակասական բնույթ, որովհետև հայ ժողովուրդը մի կողմից առաջադիմութեան առաջամարտիկ է, քաղաքակրթութեան ջահակիր, եվրոպական արժեքների կրող-տարածող, մշակութային միջնորդ (կուլտուր-տրեզեր), իսկ մյուս կողմից անհոգ ու անտարբեր է իր ֆիզիկական գոյութեան, իր հոգևոր արժեքների պահպանութեան ու իր կացութեան վերափոխման հանդէպ, մի կողմից ձգտում է ազատութեան ու ինքնիշխանութեան, իսկ մյուս կողմից անմիաբան է կրավորական, չի ուզում մասնակցել ազգային-ազատագրական պայքարին, մի կողմից ազգային արժեքների պահպանման ջատագով է, ավանդապաշտ է, իսկ մյուս կողմից, հափշտակված միջազգայնական (վերազգային, ապազգային) գաղափարներով, հակված է ուժացման, մի կողմից նրա համար թանկ է հայրենիքի ամեն մի կտոր, իսկ մյուս կողմից նա լքում է հայրենիքը ու արտագաղթում և այլն: Այս հակասութիւնները ջլատում են ազգի ուժերը և դանդաղեցնում ազգային առաջընթացը: Մինչդեռ Ֆրանսիական հեղափոխությունից հետո բոլոր ազգերը արթնանում են քնից, գրում է Վարանդյանը, ձգտում պահպանել «իրենց ազգայնական ուրոյն կերպարանքը», ինչը միանգամայն ներդաշնակվում է առաջադիմութեան պահանջների հետ. «Մենք ևս վաղուց քաղաքակրթութեան արագանն ենք մտել: Մենք պարծենում ենք մեր «վերածնութեամբ», մեր կուլտուրական ունակութիւններով: Մենք ճանաչել ենք լուսաւոր աշխարհից, որպէս մի ինքնատիպ ու առաջադէմ ազգ, որ ունի կատարելու մի վայելու **միսսիա** խաւար Արևելքում: Մենք սիրով ընդունում ենք մեր վրայ այդ միսսիան: Բայց սհա հակասութիւն. մենք միաժամանակ ցոյց ենք տալիս մի խելագար անհոգութիւն՝ դէպի այն բոլոր գործօնները,- լեզու, մամուլ, գրականութիւն և այլն – որոնք կոչւած են առաջնորդելու

²⁶⁵ Վարանդեան Մ., Հայրենիքի գաղափարը, էջ 21:

մեզ, իբրև ուրոյն, գիտակից ազգի, դէպի համամարդկային քաղաքակրթութեան իղեալներ»²⁶⁶: Վարանդյանը չի նկատում, որ այդ հակասության իմացաբանական հիմքն այն սխալ կանխադրույթի մեջ է, որը հայերին վերագրում է Ասիայի համար «լուսատու ճրագ» լինելու միֆական առաքելությունը: Ինչպես վերը նշվեց, տվյալ պարագայում անհեթեթն այն է, որ այդ առաքելության նպատակն է քաղաքակրթել այն ցեղերին ու ազգերին, որոնք դարերի ընթացքում ճնշել, կողոպտել, ստրկացրել ու ստորացրել էին հայությանը և շարունակում էին դա անել ավելի բարբարոս ու անմարդկային ձևերով: Համենայն դեպս, Վարանդյանի համոզմամբ՝ այդ հակասությունը բխում է նաև հայոց ինքնութենական թերիմերից. «Մեր ազգային էութիւնը իր հրապուրիչ կողմերի հետ՝ ունի իր խիտ, շատ խիտ *սպուրները*...: Սուերներ՝ նոյնիսկ ազգայնութեան ամենատարրական պահանջների տեսակէտից»²⁶⁷: Վարանդյանը թվարկում է հետևյալ ստվերոտ գծերը՝ **սեփական գոյության նկատմամբ անտարբերությունը, անտեսլական գոյակերպը, սեփական պատմությունը կերտելու պատասխանատվության բացակայությունը՝ կրավորականությունը, անմիաբանությունը, հակվածությունը ուժացման նկատմամբ, «գովազդային» հայրենասիրությունը, ազգային սնապարծությունը, ազգայնության և միջազգայնության գաղափարների առավելությունները համատեղելու անկարողությունը** և այլն:

Անտարբերությունն ազգային արժեքների նկատմամբ կամ անվերապահ հիացմունքը վերազգային արժեքներով նախ և առաջ պայմանավորված է պատմականորեն ձևավորված ազգային հոգեկերտվածքային հատկություններով: Առհասարակ, ինչպէ՞ս է հայությունը վերաբերվում սեփական կեցությանը, ինչպէ՞ս է կազմակերպում իր կենսագործությունը, ինչպէ՞ս է ապահովում իր ֆիզիկական ու հոգևոր անվտանգությունը: Ազգի ինքնությանը նախորդում է գոյությունը, հետևաբար, գոյության նկատմամբ վերաբերմունքից կարելի է եզրակացնել, թե տվյալ ազգը ի՞նչ գնահատական ու տեսլական ունի սեփական գոյության նկատմամբ: Մտորելով ինքնապահ-

²⁶⁶ **Նույն տեղում**, էջ 9:

²⁶⁷ **Վարանդյան Մ.**, Վերածնունդ հայրենիքը և մեր դերը, էջ 148:

պանության ու ֆիզիկական գոյության վերաբերյալ հայերի վերաբերմունքի մասին՝ Վարանդյանը իրավացիորեն գրում է, որ հայությունն ըստ էության չի մտածել իր հավաքական ֆիզիկական գոյության ապահովման մասին: Այս իմաստով հայոց «հիմնական հավաքական արատը ինքնապահպանութեան բնագոյի» թուլութիւնն է. **«Գուցէ ոչ մի ազգ այնքան անտարբեր չէ դէպի իր ֆիզիքական գոյութեան հարցը, ինչպէս հայ ազգը** (ընդգծ. իմն են – Ս. Ջ.)»²⁶⁸:

Ի՞նչ արժեք ունեն մեր բոլոր մշակութային մտահոգությունները, ժողովրդային առաջադիմության ու բարգավաճման մասին մեր ծրագրերը, ի՞նչ արժեք ունեն մեր քաղաքական ու սոցիալական դեղատոմսերը, հարցնում է Վարանդյանը, եթե ապահովված չէ ազգի ֆիզիկական գոյությունը: Ուզու՞մ ենք սալրել իբրև ազգություն, թե՞ ոչ, եթե այո՛, ապա պետք է անենք ազգովի այն ամենը, ինչ անհրաժեշտ է գոյատևելու համար. «Մեր *բացառիկ կացութեան* հանդէպ՝ մենք ոչ միայն չենք ձեռնարկում *բացառիկ միջոցների*, այլ նոյնիսկ չենք կատարում անհրաժեշտագոյն *minimum*-ը (նազագոյն չափը) մեր հաւաքական պարտաւորութիւնների: Ազգային պահպանութեան խնդիր է դրած նախ և առաջ հրապարակի վրայ և մենք պետք է ձգտենք – ըստ առաջնոյն համախմբելով բոլոր առողջ ու կորովի տարրերը այդ ցաւատանջ մտահոգութեան շուրջը – մշակել բանաւոր և առնական *ազգային քաղաքականութիւն*»²⁶⁹: Իսկապէս, հայոց կեցոյթյան յուրահատկութիւններից մեկն այն է, որ հայությունը, հայկական արմատներով ռուս մեծագոյն փիլիսոփա Պ. Ֆլորենսկիի բնորոշմամբ, «դժբախտություն է ունեցել բնակվելու համաշխարհային պատմության երկնաքարերի միջև», «գտնվել կրակագծում փոխիրաձգող խրամատների միջև» և այդ պատճառով «իր գոյության բազում հազարամյակների ընթացքում անընդմեջ ծեծվել ու մշտապէս հալչել է»²⁷⁰: Իսկ մշակե՞լ ենք այդպիսի իրավիճակներին համապատասխանող գոյատևելու ու վերածնվելու ազգային հայեցակարգ: Ըստ էության՝ ո՛չ: «Չենք արել այն, ինչ որ **պետք է**, արել

²⁶⁸ **Նույն տեղում**, էջ 113:

²⁶⁹ **Նույն տեղում**, էջ 127-128:

²⁷⁰ Մեջբ. ըստ՝ **Արայան Է.**, նշվ. աշխատ., էջ 21:

ենք միշտ, ինչ որ **պէտք չէ**»²⁷¹: Իսկ ինչպե՞ս ենք գոյատևել, ինչպե՞ս ենք դիմացել ճակատագրի դաժան հարվածներին, եթե չենք ունեցել ինքնապահպանության մշակված ռազմավարություն: Պարզապես արել ենք նվազագույնը. դիմացել ենք, բայց ամեն անգամ ունեցել ենք տարածքային ու մարդկային կորուստներ: Միասնաձայն ու ուժեղանալու փոխարեն ցաքուցրիվ ենք արել մեր ուժերը՝ դրանք ծառայեցնելով այլոց կենսական նպատակներին: Այլ խոսքով՝ չենք մտահոգվել մեր ֆիզիկական ու քաղաքական գոյությամբ, **որովհետև չենք ունեցել հզորանալու տեսլական, տեսականորեն հիմնավորված նպատակ, ապրելու մարտավարական ու ռազմավարական ո՛չ «բաց», ո՛չ էլ առավել ևս «զաղտնի» ծրագրեր**: Հաճախ կա՛մ բավարարվել ենք միայն ուզելով՝ ցուցանելով զգացմունքներ ու թմբկահարելով սնապարծական կարգախոսներ, կա՛մ էլ արել ենք քայլեր, որոնք մեզ ավելի են հեռացրել մեր ուզածից և մեր ուզածը դարձրել առ ոչինչ: Չունենալով **անկախականի հոգեբանություն** ու պետականամետ մտածելակերպ և անհատական շահը գերադասելով հանրային-պետական շահից՝ հաճախ բավարարվել ենք ուրիշների իշխանության ներքո գոյատևողի և հարկատուի կարգավիճակով: Սակայն դժբախտությունը միայն այն չէ, կարծում է Վարանդյանը, որ ձեռք ենք բերել ստրկական հոգեբանություն, այլև այն, որ չենք ուզում վերափոխվել, չենք ուզում պատմությունից քաղել դասեր, այսինքն՝ իմաստավորել սեփական պատմական անցյալը, ուստի հայտնվում ենք միևնույն, հիմնականում ողբերգական իրավիճակներում. «Այսօրը» մեզ մոտ **չափազանց նմանում է «երեկին», մեր պատմութիւնը յափտենական վերսկսումն է: Սուր, ցաւառիթ դրագները վերադառնում են պարբերաբար, յուսահատեցուցիչ միօրինականութեամբ... Եվ միշտ նոյն ուրոյն, բացառիկ գծերով, որ յատուկ են մեր բացառիկ ճակատագրին** (ընդգծ. իմն են – Ս. Չ.)»²⁷²: Մեկից ավելի ուժեր՝ պատմությունը, աշխարհագրությունը, ցեղային ու քաղաքակրթական պայմաններն են դարբնել այդ «զարհուրելի», սար-

²⁷¹ **Վարանդեան Մ.**, Վերածնող հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 115:

²⁷² **Նոյն տեղում**, էջ 113-114:

դոստայն հիշեցնող ճակատագիրը: Որո՞նք են այդ «անիծյալ ճակատագրի» պատճառները՝ արտաքին գերբնական ու բնական ուժե՞րը, անբարենպաստ քաղաքական ու տնտեսական պայմանները, պատահական հանգամանքները, թե՞ ինքը՝ ժողովուրդը: Վարանդյանի համար պատասխանը միանշանակ է՝ առավելապես ժողովուրդը, որովհետև մարդիկ ու ժողովուրդներն են կերտում պատմություն, նրանք են իրենց ճակատագրի իսկական տերերը և ոչ թե արտաքին տարատեսակ ուժերը. «Ճակատագիրը չէ, որ հրամայում է մարդկանց ու ժողովուրդներին,- այլ մարդիկ ու ժողովուրդներն են, որ հրամայում են ճակատագրին և կարող են տալ նրան իրենց ցանկացած դրոշմը... Պէտք է միայն **իմանան**, պէտք է միայն **կամենան**»²⁷³: Ժողովուրդների պատմության հզորագույն դարբինը նրանց իմաստությունն է, նրանց միահամուռ ու հավաքական կամեցողությունը: Այս առումով ո՛չ միջավայրի տարականոնությունները, ո՛չ բարոյականության ու կրոնի արժեքները չեն կարող լինել «նախախնամության թարգմաններ» և «յաետ ստրկացնել ժողովուրդներին»²⁷⁴: Կան ուրիշ տեսակի նախախնամություններ, որոնք բխում են ոչ թե գերբնական ուժերից, այլ մարդկային էությունից և հարաբերություններից:

«Ինքնապահպանական բնագոյի թուլության» հետ անմիջականորեն կապված է հայոց հոգեկերտվածքային մյուս թերությունը՝ **կրավորականությունը**, որն ավելի ցայտուն երևաց հայ ազատամարտի (հեղափոխության) օրերին: Վարանդյանը ոչ միայն կրկնում է արմատական լուսավորականության այն սխալ թեզը, թե հայության կրավորականությունը հետևանք է քրիստոնեական դաստիարակության, այլև անում է ավելի խորքային եզրահանգում՝ դա համարելով վաղնջական ժամանակներում ձևավորված հային բնորոշ հոգեգիծ: Կրավորականությունն ու հնազանդությունը համարելով քրիստոնեությանը բնորոշ երևույթ՝ նա կարծում է, որ **հայը եղել է քրիստոնյա նախքան Քրիստոսը**. «Կրավորականութիւնը եղել է հայութեան ճակատագրի էութիւնն իսկ, նրա տխուր հոգեբանութեան գաղտնիքը:

²⁷³ Նույն տեղում, էջ 115:

²⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 114:

Չարնել են մեկ երեսին – նա դարձրել է միս երեսը: «Հայ-քրիստոնե-
 ա» արտայայտությունը սքանչելիօրէն բնորոշում է այդ հազազախտ
 պսիխոզը, այդ եզակի հոգեբանութիւնը...: «Հայ-քրիստոնեա»- դա
 նրա ճշգրիտ որակումն է, նրա հարազատ ատրիբուտը: Գուցէ ոչ մի
 ժողովուրդ չի ապրել այնքան ներդաշնակ, այնքան համաձայն **քրիս-
 տոնէութեան** պատիրաններին, ինչպէս հայը: Այդպէս՝ պատմութե-
 ան, և այդպէս՝ և նախապատմութեան մէջ ... Հայը եղել է քրիստոնե-
 այ նախ քան Քրիստոսի երևալը...»²⁷⁵: Ակնհայտ է, որ կրոնի քննա-
 դատ Վարանդյանը նախ խիստ միակողմանի է ներկայացնում քրիս-
 տոնեական բարոյականության իմաստը՝ դրանում տեսնելով միայն
 հնազանդության ու կրավորականության քարոզչություն, երկրորդ,
 երբ ասում է, թե հայը եղել է քրիստոնյա նախքան Քրիստոսը, հակա-
 սում է ինքն իրեն: Քանզի պետք չէ ազգային հոգեկերտվածքային
 թերիների առկայությունը պայմանավորել քրիստոնեական բարոյա-
 կանության սկզբունքներով և անտեսել պատմական իրողություննե-
 րը, ի մասնավորի այն, որ նախքան Քրիստոսի երևալը հայը եղել է
 մեր տարածաշրջանի ամենամարտունակ ժողովուրդներից մեկը, որը
 կերտել է Տիգրան Մեծի կայսրությունը: Ի տարբերություն քրիստո-
 նյա այլ ազգերի, որոնց մվաճողական նկրտումներին քրիստոնեա-
 կան բարոյականությունը բնավ էլ չի խանգարել, այլ, ընդհակառակը,
 օգնել է (Տիրոջ դագաղը փրկելու համար եվրոպական ազգերը կազ-
 մակերպել են խաչակրաց արշավանքներ, ռուսները մշակել են մարդ-
 կության փրկությունն ավետող «Երրորդ Հռոմի» տեսությունը՝ նվա-
 ճելով աշխարհի մեկ վեցերորդ մասը և այլն), հայերը չեն կարողացել
 օգտվել այդ գաղափարախոսության առավելություններից, ավելի
 ստույգ, չեն կարողացել բարոյականությունը գատել քաղաքականու-
 թյունից: Ուստի «Հայը եղել է քրիստոնյա նախքան Քրիստոսը» ար-
 տահայտությունը պետք է մեկնաբանել այն իմաստով, որ հնուց ի
 վեր հայն իրականությունն իմաստավորել ու մեկնաբանել է առավե-
 լապէս բարոյական հասկացություններով, պատերազմել է իր ճնշող-
 ների դեմ՝ հյուսելով «բարոյական» հաղթանակների մասին դիցույթ,

²⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 34:

ինքնապաշտպանվել է՝ երբեք ուրիշների ունեցվածքի վրա աչք չունենալով, հրաժարվել է ուրիշներին ենթարկեցնելուց, թեև ունեցել է դրա հնարավորությունը: Հայր «անբարո ու անիրավ» աշխարհում առաջնորդվել է բարոյականության՝ մարդասիրական սկզբունքներով, ինչի պատճառով հաճախ է տուժել, չի կարողացել ինչպես հարկն է ինքնակազմակերպվել ու իր կամքը թելադրել քոչվոր, վայրենի ու ավագակարարո ցեղերին և ավելի հաճախ ընտրել է կրավորական դիմադրության ճանապարհը: Անշուշտ, կրավորական դիմադրությունը, գրում է Վարանդյանը, պատկառելի մի ուժ է, որ հնարավորություն է տվել ազգին ապրելու, գոյատևելու, բայց այդ ուժը չի բարձրացնում, չի ազնվացնում ժողովուրդներին, ավելի հաճախ նետում է հոգեկան անէացման անդունդը: Կրավորականությունը եթե նույնանում է անգործությանը, ապա դա այլևս չի կարելի բնորոշել որպես դիմադրություն: Որքան տխուր ու անմխիթար էր հայկական դիմադրության պատկերը, գրում էր Վարանդյանը՝ նկատի ունենալով XIX դարավերջին տեղի ունեցած արյունոտ իրադարձությունները, որքան խղճալի էր ժողովրդական զինավորումը, կոտորածների ժամանակ որքան տսկալի ու ամոթալի էին կրավորականության հետևանքները: Դիմադրությունը խմբական, անհատական էր, մինչդեռ կարող էր լինել զանգվածային: Մեծաքանակ ազգաբնակչության մեջ զինված էին ընդամենը մի խումբ կտրիճներ: Պատահական չէ, որ խուճապի պահին անզեն ու անարի տղամարդկանց մեծ մասը փախչում էր երկրից դեպի ապահով տեղեր: Այս կապակցությամբ նա անդրադառնում է հերոս-ժողովուրդ փոխհարաբերությանը՝ արձանագրելով հետևյալը. հայ հեղափոխության տարիներին նրանց միջև խորանում է անջրպետը, որովհետև ժողովուրդը չի մասնակցում մի խումբ հեղափոխականների գործողություններին. «Յեղափոխական փորձրամասնությունը դարձեալ գրեթէ մեն մենակ է, առանց **ժողովրդի լայն ու գործուն աջակցութեան**: Յեղափոխական և ժողովուրդ՝ ասես տարբեր, երբեմն նոյնիսկ հակամարտ կատեգորիաներ են: Որքան մեկը ըմբոստ, շարժուն ու նախաձեռնող, նոյնքան միւսը՝ անշարժ, կրատրական և համակերպող: Այդ չարաբախտ հակօրինությունը (antinomie) մեր պատմական վերջին շրջանի ամենացայտուն, ամեն-

նասղէտաբեր գծերից մինն է...: ... ժողովուրդը իր խոշոր մեծամասնութեամբ, իր զանգաւածային ընդհանրութեամբ եղել է միշտ և այսօր էլ շարունակում է լինել մի իներտ, ճակատագրապաշտ անշարժութիւն, գերի ֆատումին, ապաւինած Նախախնամութեան, անտարանին ու բոլոր աստածներին, որոնցից երբէք չը լսեց նա մարդկային արժանապատութեան փրկարար խօսք, այլ միշտ միայն հնագանդութեան և նախարային համակերպութեան պատուիրաններ»²⁷⁶: Հեղափոխականներն ուշացումով հասկացան, որ հայ ժողովուրդը դեռ պատրաստ չէ գոհաբերության, որ դեռ ի վիճակի չէ հրաժարվելու ստրկական շղթաներից, որ «խաղաղասեր» հայ ժողովուրդն այնքան էլ կողմնակից չէր արյունոտ ազատամարտին: Եվ, ամենակարևորը, որ «օտար լծերի ազդեցությունը ավելի մեծ ավերածություններ է առաջացրել հայ հոգու մեջ»²⁷⁷, քան պատկերացնելի էր, ուստի հնարավոր չէ կարճ ժամկետում վերափոխել դարերի ընթացքում ժողովրդի հոգեբանության մեջ արմատավորված ինքնութենական քերիները:

Հայ ժողովրդին ներհատուկ էին ոչ միայն կրավորական-սպասողական կեցվածքները, այլև ինքնությունից հրաժարվելու, ինքնությունն ուրանալու՝ ուժանալու և հայրենիքը լքելու վտանգավոր գործելակերպը: Թեև ուժացման վտանգը դամոկլյան սրի նման մշտապես կախված է եղել հայ ազգի գլխին, այնուհանդերձ, դրա դրսևորումներն ու հետևանքներն ավելի ակնհայտ երևացին XIX դարավերջին և XX դարի սկզբներին: Վարանդյանի գնահատմամբ՝ XX դարասկզբին հայության մեջ ստեղծվել էր տագնապալից վիճակ. «հայրենիքը հողոտվում է ոչ միայն դրսից»՝ ասիական բռնակալների և ցարական գաղութարարների կողմից, այլև՝ «ներսից», որը դրսևորվում է ազգային բոլոր գործոնների, ազգային ինքնությունը բաղկացնող բոլոր տարրերի հանդեպ անտարբերության ձևով: Մի կողմից տեղի էր ունենում ոչ այնքան բռնի, որքան կամավոր միաձուլման, ավելի ստույգ՝ մահմեդականացման ու ռուսականացման, իսկ մյուս կողմից՝ ազգային արժեքների ուրացման և միջազգայնության (վե-

²⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 119-120:

²⁷⁷ Նժդեհ Գ., Երկեր երկու հատորով, հ. 1, էջ 334:

րագգային ու ապագգային) գաղափարներով հափշտակվածության գործընթաց: Թուրքիայի արևմտյան նահանգներում ու Կիլիկիայում հայության գերակշիռ մասը լեզվով (իսկ լեզուն «ազգայնության ամենաթանկագին գանձն է»²⁷⁸) ու բարքերով համարյա դարձել է մահմեդական: Դա կամավոր ազգասպանություն է, մի արատ, օտարամոլության դրսևորում, որ բնորոշ է մաս ռուսականացվող կովկասահայությանը: Ծայրահեղ աշխարհաքաղաքական մի հակակրեղի ձգտում է բուն դրել հայկական գիտակցության մեջ, գրում է Վարանդյանը, որը տանում է դեպի այլասերում ու ապագգայնացում: Դա տարածվում է բոլոր խավերի մեջ, անգամ հայ գաղափարական երիտասարդությունը, որը կոչված է պայքարելու այդ ազգակործան երևույթի դեմ, չի կարողանում ճիշտ կողմնորոշվել ստեղծված վիճակում: Ի դեպ, ազգայինի նկատմամբ նման վերաբերմունքի մասին ահագանգում էին ժամանակաշրջանի շատ մտածողներ ու գործիչներ: Օրինակ, բանաստեղծ Վահան Տերյանը մույնպես ցավով նշում էր, որ հայ մտավորականությունն ապագգայնացած է, նրա համար հայ մշակույթը որպես այդպիսին գոյություն չունի, ավելին, նա անտեղյակ է այդ մշակույթի մասին. «Նա ոչ միայն անտեղյակ է, այլ **կամք** չունի տեղյակ լինելու, ավելին կասեմ, **արհամարհում** է այդ ամենը»²⁷⁹: Հայ երիտասարդության մի մասը, թյուր ըմբռնելով սոցիալիզմի վարդապետությունը, ժխտական դիրքորոշում ուներ ազգային արժեքների նկատմամբ: Նրանց կարծիքով՝ ազգայինի հետ կապված բոլոր արժեքները նախապաշարումներ են, որոնք խանգարում են հասարակական առաջընթացին:

Ազգայնության ու միջազգայնության սահմանների ճշգրտման պայմաններում թե՛ եվրոպական և թե՛ հայ տեսական միտքն սկսեց քննարկել կարևորագույն ու հնագույն մի հարց, թե ինչպե՞ս կարելի է հաշտեցնել, զուգադրել հայրենիքի սերը և սերը դեպի համայն մարդկությունը, **ազգայինն ու համամարդկայինը**: Ըստ Վարանդյանի՝ պատմության ընթացքում եղել են դրանք «հաշտեցնելու» բազմաթիվ

²⁷⁸ Վարանդեան Մ., Վերածնող հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 148:

²⁷⁹ Տերյան Վ., Երկեր, Բանաստեղծություններ, գրականագիտ. հոդվածներ, նամակներ, Եր., «Սովետ. գրող» հրատ., 1989, էջ 341:

փորձեր: Օրինակ, քրիստոնեությունը քարոզում էր սեր, եղբայրություն, սեր առ թշնամին, բայց այդպես էլ չվերացրեց սոցիալական անհավասարությունը: Իսկ փիլիսոփաները, «Մտքի տիտանները տարիների ընթացքում ճառեցին «Գերագոյն Բարիքի» և «Կատեգորիկ հրամայական»-ների մասին, կառուցեցին տիեզերական խաղաղութեան հոյակապ ծրագիրներ...բայց նրանք բոլորն էլ սապնի փշտիկների պէս օդն էին ցնդում, զարնելով իրականութեան անսասան սպառաժին»²⁸⁰: Չնայած մարդկությանը բարեփոխելու, ազգերին հաշտեցնելու բազում փորձերին՝ միևնույն է, գրում է Վարանդյանը, աշխարհում շարունակում է գործել «ակն ընդ ական»-ի հին կտակարանային դաժան օրենքը: Ի հակակշիռ ազգայնամոլական տեսությունների՝ սոցիալիզմի վարդապետությունն առաջադրեց հարցի իր լուծումը՝ հռչակելով բոլոր ազգերի հավասարության, եղբայրության ինտերնացիոնալիստական գաղափարը և հաշտեցնելով միջազգայնության ու ազգայնության գաղափարները: Թեև «Կոմունիստական մանիֆեստ»-ում ձևակերպված էին արտառոց այնպիսի դրույթներ, ինչպիսիք էին՝ «աշխատավորները չունեն հայրենիք», որ պրոլետարիատը նախ և առաջ պետք է ազգային կռիվ մղի ազգային բուրժուազիայի դեմ և նվաճելով քաղաքական իշխանությունը՝ դառնա ազգ ու «տիեզերական կոմունիստական հայրենիքի» մաս և այլն, այնուհանդերձ, Վարանդյանի կարծիքով, քանի որ դրանք բնույթով մետաֆիզիկական էին և հիմնված չէին իրական կյանքի ճիշտ իմացության վրա, ուստի հետագայում սրբագրվեցին: Վարանդյանը «Կոմունիստական մանիֆեստ»-ում այդպիսի մտքերի առկայությունը բացատրում է ինչպես սոցիալիստական մտքի խակությամբ, այնպես էլ իրականության ոչ ճիշտ գնահատությամբ. «Նեղ էր դասակարգի հասկացողությունը, նեղ էր և պրոլետարիատի պատմական կոչման ըմբռնումը: Սոցիալիզմի հիմնադիրներին թույլ էր, թե՛ աշխատատր դասակարգը լիակատար ինքնաճանաչողութեան հասնելու համար՝ պետք էր խօսրակել բոլոր աւանդական կապերը, որոնք շղթայում են նրան ազգային կեանքի հետ: Նրանց թույլ էր, թե՛ կապիտալիզմը ճա-

²⁸⁰ Վարանդեան Մ., Հայրենիքի գաղափարը, էջ 29:

կատագրական ձգտումն ունի՝ միշտ ասելի և ասելի ստորացնելու բանտը դասակարգը, խլելու նրանցից գոյութեան բոլոր երաշխիքները, նրան դուրս շարտելու նոյնիսկ հայրենիքի, ազգութեան սահմաններից»²⁸¹:

Ի հակադրություն հայ բոլշևիկ սոցիալիստների ու ծայրահեղ ազգայնականների (ազգայնամոլների)՝ Վարանդյանը կարծում է, որ լինել ինտերնացիոնալիստ, չի նշանակում լինել ապազգային. սոցիալիստը նախ և առաջ պետք է պաշտպանի սեփական ազգի շահերը՝ դրանք զուգակցելով համընդհանուրի շահերի հետ. «Ազգութիւնը հիմքը, նախապայմանն է միջազգայնութեան, ինչպէս կապիտալիզմը հիմքն է ու նախապայմանը սոցիալիզմի: Ամբողջ թափով նպաստել ազգութեան զարգացման՝ նշանակում է լաւագոյն կերպով նպաստել միջազգայնութեան: Միսլ է այն միտքը, թե ով կանգնած է միջազգային տեսակետի վրա, նա չի կարող ընդունել ազգային տեսակետը: Մինչդեռ ողջախոհությունը ճիշտ հակառակն է ասում, այն է, «ով կանգնած չէ ազգային տեսակետի վրայ, նա չի էլ կարող իրօք պաշտպան լինել և միջազգային տեսակետի: Որովհետև ով ժխտում է ազգությունները, նա իրական հիմք չունի և միջազգայնութեան համար, որ է ազգութեանց միութիւնը»²⁸²: Ընդունելով ազգայնության ու միջազգայնության համադրման գաղափարը՝ Վարանդյանը դատապարտում է թե՛ ազգայնամոլությունը և թե՛ աշխարհաքաղաքացիությունը (կոսմոպոլիտիզմը): Ազգայնամոլները սրբապղծում են ազգայնության դրոշը և գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար ձգտում ստորացնել իրենց հարազատ ժողովրդին, իսկ աշխարհաքաղաքացիները (կոսմոպոլիտները) եսամոլներ են, անպատասխանատու մարդիկ, ովքեր իրենց իրավունք են վերապահում չհետաքրքրվելու ոչ մի բանով, ինչը կարող էր պահանջել իրական գոհաբերություններ:

Վարանդյանի կարծիքով՝ հայության առջև կանգնած խնդիրները լուծելու համար ոչ թե պետք է սեպ խրել ազգայնության ու միջազգայնության միջև, այլև, ընդհակառակը, օգտվել այդ երկու վարդա-

²⁸¹ Նույն տեղում, էջ 33:

²⁸² Վարանդեան Մ., Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 36-37:

պետությունների առավելություններից: Նմանապես, ոչ թե պետք է հայության ներսում ուշադրություն դարձնել դասակարգային տարբերությունների ու հակասությունների կամ մեզանում չգոյ «դասակարգային կռվի» վրա, այլ, ընդհակառակը, բոլորի ուժերը համախմբել ընդհանուր ճակատով միասնական պայքարի համար: Հայ հեղափոխական ուժը պաշտպանում է ազգի բոլոր խավերի միասնության գաղափարը: Արտաքին ուժերն անգոր են խորտակելու մեզ, գրում է Վարանդյանը, եթե դրանց չմիանան ներքին «չարիքները»: Իսկ ներքին «չարիքներից» գլխավորը հայերի անմիաբանությունն ու անհամերաշխությունն է, որոնք գործնականորեն դրսևորվեցին ազգային-ազատագրական պայքարի տարիներին, երբ ոչ միայն հայության տարբեր խավերը, այլև հայ հեղափոխական ուժերը չկարողացան միավորվել և հանդես գալ միասնական ճակատով, ավելին, սկսեցին պայքարել իրար դեմ՝ «թունավորելով հեղափոխական մթնոլորտը»: Վարանդյանի կարծիքով՝ դրա «մեծագոյն մեղապարտը, պատասխանատուն՝ մեր մահաբոյր անցեալն է»²⁸³, քանի որ դարերի ստրկությունն իր կնիքն է դրել ազգի, այդ թվում՝ հեղափոխության բարոյականության վրա: Իսկ «դարաւոր անմիաբանութեան և տարամերժ, անիշխանութեան, անհատամոլութեան սառույցը» կարող է վշրել մարդկային հոգիները ջերմացնող ու կենսարար հոսանքը և մաքրագործող հեղափոխական աշխատանքը²⁸⁴:

Վարանդյանն ուշադրություն է դարձնում հայոց նկարագրի ևս մի թերության վրա, որն անմիջականորեն առնչվում է ազգայնության ու միջազգայնության, ազգայինի ու համամարդկայինի հարաբերակցությանը, ուրիշ ազգերի նկատմամբ հայերի վերաբերմունքին: Այդ թերությունն առհասարակ դրսևորվեց հայոց քաղաքական զարթոնքի ընթացքում, և հատկապես՝ երիտթուրքական հեղաշրջումից հետո: Եթե արևմտահայության մեծամասնությանը կարելի է պախարակել՝ ինքնապաշտպանության նկատմամբ ունեցած իր անտարբեր ու կրավորական դիրքորոշման համար, գրում է նա, ապա գործուն երի-

²⁸³ Նույն տեղում, էջ 65:

²⁸⁴ Տե՛ս Վարանդեան Մ., Հ.Յ. Գաշնակցութեան պատմութիւն, Եր., Երևանի համալս. իրատ., 1992, էջ 84:

տասարդությունը, լինելով այդ ժողովրդի «աղն ու հողին», տոգորված լինելով գործելու անգուսպ ծարավով, մեղանշում է մի քանի ծայրահեղություններով, որոնք հետևանք են ինչպես քաղաքացիական ու հեղափոխական պակասավոր դաստիարակության ու սեփական ուժերի գերազնահատմանը, այնպես էլ բնական հակազդեցություն են այլազգիների (իշխող ազգերի) ճնշումներին ու վիրավորանքներին: Այդ ծայրահեղություններից են **կեղծ հայրենասիրությունն ու ազգայնամոլությունը**, որոնք բոլոր՝ քաղաքական, սոցիալական, բարոյական, գեղագիտական առումներով, հատկապես տակտի ու ազգամիջյան համերաշխության տեսանկյունից միանգամայն վնասակար են ու դատապարտելի: Բնականաբար, «ամբարիշտ ու ցուցամուշկուսի վիճակով» վարակված էին ոչ միայն հայ երիտասարդները, սակայն նրանք լուրջ պատճառներ ունեին լինելու ավելի հավասարակշիռ, գուսպ ու համեստ: Հայերն այնքան լավատես էին թուրքական հեղափոխության կարգախոսների նկատմամբ, որ կարծում էին, թե այլևս վերացել են ազգային խտրականության դրսևորումները, որ ինչպես իրենք, այնպես էլ ազգային մյուս փոքրամասնություններն արդեն բոլոր առումներով հավասար են թուրքերի հետ, որ իրենք նույնպես հանդիսանում են օսմանյան հայրենիքի տերերը և ազատորեն կարող են հրապարակավ ի ցույց հանել իրենց ազգային խորհրդանշաններն ու արժեքները: Ազատության համը զգալով, գրում է Վարանդյանը, նրանք սկսեցին շեփորել ու թմբկահարել իրենց մանկական «հայրենասիրությունը», հրապարակ նետեցին հայոց թագավորների՝ Արամի, Տիգրանի, Տրդատի և այլոց հերոսական պատմությունները, վերևից նայել «վայրենի» ազգերին²⁸⁵: Եվ դա անում էին մի միջավայրում, որը առհասարակ լցված էր թույնով ու ատելությամբ, մի միջավայրում, որում թուրքերը մի կերպ էին հանդուրժում հայերի ներկայությունը: Օրինակ, արտասահմանյան որոշ թերթերի տվյալներով՝ Ադանայի հայկական կոտորածներից առաջ հայերի նման պահվածքը գրգռիչ դեր խաղաց կոտորածների սկսման համար: Վարանդյանի համոզմամբ՝ նման ցուցադրական պահվածքը ոչ թե հայրենասի-

²⁸⁵ Վարանդեան Մ., Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 146:

րության, այլ հայրենամոլության ու կեղծ ազգասիրության դրսևորում է, որը ստորացնում է մարդկային արժանապատվությունը, ծնունդ արհամարհանք ու ատելություն դեպի մյուս ազգերը: Այդ շովինիստական «հիվանդությունը» արտահայտվում է «աբլորային տրամադրությունների» ու «ազգայնական ունայնամիտ ինքնահաւանութեան մէջ»²⁸⁶: Երբեմն շրջապատի ու արտասահմանի վրա թողնում ենք այն անհեթեթ տպավորությունը, թե հայկական հայրենասիրությունը ըմբոստ է, իբր դա անհաշտորեն հարձակողական ու անջատական է²⁸⁷ և ուղղված է կայսրության ամբողջության դեմ: Այդ կեղծ հայրենասերների մեջ քիչ չէին մասնաբաժնի ամբարտավանները, որոնք «սիրում են պարծենալ ազգային «առաջնութեան» ու «բարձրութեան» պատրանքներով և հրապարակօրէն և դեմօնատրատիվ ցուցադրում են իրենց արհամարհոտ գերազանցութիւնը հանդէպ «ստորին, վայրենաբարոյ ցեղերի»²⁸⁸: Օրինակ, պոլսահայ մի լրագրող թիֆլիսահայ թերթում, ներկայանալով որպէս թունդ «հայրենասեր» ու թուրքատյաց, իրեն թույլ է տալիս վատաբանելու թուրքերին՝ գրելով, թե «թուրքը ուժ ու խելք չունի», «թուրքը բաշխեզուկ ցեղ է», «որտեղ թուրքը, այնտեղ ավեր ու կործանում» և այլն: Նման պահվածքն ու վերաբերմունքը, որը, ի դեպ թույլ չի տալիս իրական պատկերացում ունենալ թուրք ազգի առավելությունների ու թերությունների մասին,

²⁸⁶ Ինչպէս ցույց է տալիս կյանքը, այս հիվանդությունը դժվար բուժվողներից է, և դրա դրսևորումները նկատելի են մաս մեր ժամանակներում: Օրինակ, բանաստեղծ Պարույր Սևակը, սնապարծությունը համարելով ազգային ինքնասպանության ձևերից մեկը, նշում է, որ սնամեջ ու հավակնոտ գլուխգովանները դատում են այսպէս՝ «Մենք որ Պլատոն էինք թարգմանում՝ նրանք ապրում էին ծառերի վրա...», «Իսկ հապա մեր այսինչը, մեր Այնինչը, մեր Էսը, մեր Էնը...»: «Անուշիկ այն է,- գրում է բանաստեղծը,- որ այսպէս դատողների մեծամասնությունը բնավ էլ չգիտի ո՛չ մեր Այսինչը, ո՛չ Այնինչը, ո՛չ Էսը, ո՛չ Էնը. նա պարզապէս կրկնում է անուններ: Իսկ ամոթալին այն է, որ նա ոչ միայն չգիտի, այլ նաև եթե նրան ասես, թե մեր մոտավոր ու հեռավոր հարևաններն էլ ունեցել են այդ ամենը կամ այդ ամենից շատ ավելին, չի հավատա կամ քեզ կհամարի, ինչպէս հիմա ասում են՝ «շուտ տված հայ»: Հայրենասիրության այս տեսակը մի փափուկ բարձ է, որ լցված է ոչ թե աղվամագով, այլ քմաբեր հաշիշով, և դա այն ժամանակ, երբ մեր շուրջ գնում է մրցություն, եթե ոչ պայքար» (**Սևակ Պ. Ռ.**, Ազգային սնապարծություն և ազգային արժանապատվություն, Երկերի ժողովածու երեք հատորով, հ. 3, Եր., «Սովետ. գրող» հրատ., 1983, էջ 52-53):

²⁸⁷ Տե՛ս **Վարանդեան Մ.**, Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 147:

²⁸⁸ **Նույն տեղում**, էջ 140:

Վարանդյանը բնութագրում է հետևյալ կերպ. «Անասհման խեղճութեան մէջ, անասհման ամբարտաւանութիւն: Մտաւոր կատարեալ բոբիկութեան հետ, սանձարձակ յաւակնութիւն ու գոռոզութիւն»²⁸⁹: Այդ վնասակար պատրանքների փոխարեն հայ երիտասարդության մէջ պետք է իշխի առողջ ազգային ինքնասիրությունը, որը ուզում է պաշտպանել ինքն իրեն՝ հարգելով այլոց իրավունքներն ու զգացմունքները:

Ըստ Վարանդյանի՝ սիրել, պաշտպանել հարազատ ազգայնությունը, լեզուն, հայրենի ստացվածքներն ու մշակութային ժառանգությունը յուրաքանչյուր կրթված մարդու հատկանիշն է: Իսկ որքան շատ են այն աղմկոտ ազգասերները, որոնք ծանոթություն անգամ չունեն դրանց վերաբերյալ. ազգը, հայրենիքը նրանց համար լոկ հողմարգելներ են, դիմակներ: Իսկ հայերն ունեն համեստ լինելու բազմաթիվ պատճառներ: Եկեք պարզենք, գրում է Վարանդյանը, թե ո՞ւմ համեմատությամբ ենք «բարձր»: Այո՛, գուցե դրկից «վայրենի» ցեղերի համեմատ բարձր ենք, ինչը «դեռ հիմք չի տալիս պարծենալու, ազգային հպարտութեան թմբուկ զարնելու»²⁹⁰, բայց եվրոպականի համեմատ մենք դեռ ապրում ենք խոր միջնադարում. թուրքահայ, պարսկահայ ու ռուսահայ գավառներում ապրող հայության բարքերը, սովորույթները ու մտածումները դեռ գտնվում են միջնադարի շրջանակներում: Ուրեմն, ոչ թե պետք է որոշենք, թե ո՞վ ումից է առավել ու բարձր, այլ մտածենք կերպարանափոխելու մեր ինքնությունը, այն դարձնելու ժամանակի պահանջներին համապատասխան: Ծշմարիտ հայրենասերի համար Հայրենիքը վերացական գաղափար չէ, դա հայոց հողն է, նախնիների գերեզմանները, լեզուն, սրբությունները: Հայրենիքը մի ուրույն պատմություն է, հիշողությունների մի ցանց՝ տեղ-տեղ պայծառ ու տեղ-տեղ տխուր ու ողբերգական պատկերներով, որոնց կողքով ճշմարիտ հայրենասերները չեն կարող անցնել անտարբեր: Ծշմարիտ հայրենասերը ձգտում է ազնվացնել իր հարազատ ժողովրդին, բարձրացնել նրան քաղաքակրթության

²⁸⁹ Եւրոյն տեղում, էջ 145-146:

²⁹⁰ Եւրոյն տեղում, էջ 148:

սանդուղքի գազաթները, մտահոգվում է ընդհանուր հայրենիքի ու մարդկության ապագայով՝ «առանց ոտնահարելու և արհամարհելու ուրիշ ազգերի նոյնքան արդար ու օրինաւոր ձգտումները»²⁹¹: Հայրենասերը պետք է ձգտի իր ժողովրդին մտցնելու համաշխարհային քաղաքակրթության մեծ ճանապարհ, նրան տալու առաջխաղացման ու զարգացման բոլոր գործիքները, ապահովելու նրա քաղաքական ու սոցիալական իրավունքները, զարգացնելու նրա ուրույն անհատականությունը, լեզուն, մշակույթը, ընդ որում՝ ղեկավարվելով ազգային ու միջազգային «ավետարանի» հրահանգներով՝ թելադրված ռամկավարական տիրական պահանջներից²⁹²: Ըստ Վարանդյանի՝ ազգային բոլոր առանձնահատկություններն ինքնին դեռևս դրական արժեքներ չեն. դրանք դառնում են այդպիսին, երբ նպաստում են ազգի «աստիճանական վերելքին, աստիճանական առաջխաղացութեան՝ դէպի ժամանակակից ռամկավարութեան Իդէալը, դէպի ազատութեան և ընդհանուր, **զանգաժային բարօրութեան** յաղթանակը»²⁹³: **Վերածնվող հայրենիքի** մեջ պետք է ստեղծել նոր սերունդ, որը վերակազմել է իր մտքերն ու հոգին, սրբագրել է իր ինքնությունական թերիները, յուրացրել է կրթության առաջադեմ մեթոդները, տոգորվել է ճշմարիտ հայրենասիրության, արևմտյան առաջադեմ գաղափարներով ու ռամկավարական ազատաշունչ հավատամքով: **Բարգավաճ հայրենիք**: Ահա սա պետք է լինի պատասխանը դարերի հայասիալած, մռայլ մղձավանջին, մեր հզորագույն հակահարվածը արտաքին ու ներքին սև ուժերի դեմ:

Ճշմարիտ հայրենասերը պետք է տեր կանգնի իր երկրին, ժողովրդին և նրա մշակութային արժեքներին: Հետևաբար, ազգի անվտանգությանն սպառնացող մարտահրավերների դեմն առնելու համար հարկավոր է կռվել բոլոր ճակատներով, հարկավոր է ամենուր և ամեն տեղ տեր կանգնել սեփական իրավունքներին, բոլոր միջոցներով պաշտպանել սեփական ինքնուրույնությունը. «Կռի՛ւ բոլոր միջոցներով՝ սկսած խաղաղ, կուլտուրական պայքարից: Ազգայնութիւ-

²⁹¹ Նույն տեղում, էջ 150:

²⁹² Նույն տեղում, էջ 149:

²⁹³ Նույն տեղում, էջ 402:

նը ոչնչացնում են – պետք է հակազդել: Խլում են հայ տարրից նրա բոլոր իրաունքները և ձգտում են իսպառ այլասեռել նրան, անբարոյականացնել: ...Բոլոր զենքերով պետք է պաշտպանել և կատարելագործել առաջադիմութեան այն հրաշալի գործիքը, որ կոչում է ազգային-հասարակական **ինքնագիտակցութիւն**»²⁹⁴: Նրա կարծիքով՝ այդպիսի պայքարի օրինակ է տալիս լեհ ժողովուրդը, որի բոլոր խավերը, գաղափարական բոլոր հոսանքները համակարգված ու համապարփակ կռիվ հայտարարեցին ռուսացման վտանգին: Խաղաղ պայքարը լրացուցիչն է զինված պայքարի: Այսպիսի պայմաններում քաղաքական, նյութական Հայրենիք կառուցելու համար հարկավոր է ներքին, հոգևոր Հայրենիք կառուցել: Այս հարցում համանման գաղափար ուներ Վահան Տերյանը, ով «Հոգևոր Հայաստան» ասելով՝ հասկանում էր ազգի ներքին ուժերի գաղափարական համախմբման միջոցով «հայության հավաքում» կամ «հայության կազմակերպում»։ «Ազգը միայն արտաքին ուժերի զորությամբ, իրերի արհեստական դասավորությամբ չի ստեղծվում, այլ իր անդամների ներքին մտավոր-հոգեկան կապով: Պետք է բացի արտաքին հնարավորությունից լինի և ներքին մի զորություն, մի հոգևոր մղում, որ մարդկանց համախմբումը ազգ է դարձնում: ...Ես ոչ մի արժեք չեմ տալիս այն ազգության, որ արտաքին սահմաններով է պահպանում իր ինքնությունը, և որ գլխավորն է մի ինքնություն, որ կարիք էլ չկա պահպանելու: Ահա թե ինչու ես կարծում եմ, որ բացի արտաքին արգելքները հաղթահարելուց, ամեն մի՝ ազգ կազմելու ցանկություն ու կամք ունեցող ժողովուրդ **անդադար** պիտի ստեղծե այն արժեքները, որոնք նրա **ինքնության** առհավատչյաներ են»²⁹⁵: Բայց, ի տարբերություն Տերյանի, Վարանդյանը քարոզում է «նյութական» և «հոգևոր» Հայաստանի միասնության գաղափարը, որովհետև անհավանական էր համարում առանց տարածքի, առանց «նյութական» հայրենիքի ազգի հետագա գոյությունը: Ուստի պատահական չէ, որ նա պաշտպանում է ազգի ոչ թե ազգային-մշակութային ինքնավարության, այլ «տերի-

²⁹⁴ Վարանդեան Մ., Հայրենիքի գաղափարը, էջ 86:

²⁹⁵ Տերյան Վ., նշվ. աշխատ., էջ 345-346:

տորիալ ինքնօրինության» գաղափարը: Վարանդյանի կարծիքով՝ ազգամիջյան «հավիտենական կնճիռների» լուծման բանալին է՝ ունենալ այնպիսի պետություն և իրավակարգ, որտեղ ազգերը պետական ամբողջության մեջ կլինեն ազատ ու ինքնիշխան. «Ազգը ոչինչ է կամ գրեթե ոչինչ, երբ նա չի օժտուած **պետականութեան**, քաղաքական ինքնիշխանութեան ստորոգելիներով»²⁹⁶:

Միքայել Վարանդյանը հավատում էր, որ թեկուզև հեռու ապագայում կգա «ոսկե դարը», կհաղթանակի ժողովուրդների համերաշխության գաղափարը, նրանք կկազմեն մի իսկական ազատ դաշնակցություն, որում կպահպանվի յուրաքանչյուր ազգի ուրույն անհատականությունը, և ազգային ինքնության կրողը կլինի ազգայնության ու միջազգայնության, ազգայինի ու համամարդկայինի միասնությունը մարմնավորող ճշմարիտ հայրենասերը:

²⁹⁶ Վարանդեան Մ., Վերածնունդ հայրենիքը եւ մեր դերը, էջ 5:

4.5 Ազգային ինքնության երկու նախագիծ և հայի երկու դիմանկար

«Թող ոչ ոք չհանդգնի իր մեռելածին չափանիշներով որոշել մեկ ուրիշի հայ լինելը կամ չլինելը և կամ լինելու չափը»:

Է. Աթայան

XIX դարավերջի և XX դարասկզբի հայ տեսական-փիլիսոփայական, գեղարվեստական և հրապարակախոսական միտքը բուռն կերպով քննարկում էր ազգային նկարագրի ու ինքնության հիմնախնդիրը՝ կապված ազգային զարթոնքի, ազգային-ազատագրական պայքարի, հայության պահպանման ու կազմակերպման, նյութական ու հոգևոր հայրենիքների, ազգային ու սոցիալական տարբերույթ հարցերի իմաստավորման հետ: Ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ճգնաժամի պայմաններում Լուսավորական փիլիսոփայության ու գաղափարախոսության հետևորդները, ազգային գործիչները, կուսակցական տեսաբանները, հրապարակախոսները և գրողներն իրենց աշխատություններում դիտարկում էին հայոց ինքնության արդիականացման տարբեր հարցեր, իրենց գաղափարական-աշխարհայացքային հայացքներին համապատասխան առաջադրում ազգի «փրկության», հայության ինքնակազմակերպման և ազգային ինքնության կառուցարկման նախագծեր: Ինքնության լուսավորական, աշխարհիկ հարացույցը կառուցարկվում էր՝ ելակետ ունենալով կա՛ն էթնիկական, ազգային կա՛ն վերազգային (աշխարհաքաղաքացիական, միջազգայնական) արժեքները: Դրանցից մեկը հենվում էր (կամ/մաս բացարձակացնում էր) վերազգային, աշխարհաքաղաքացիական արժեքները, այսինքն՝ գերազանցապես շեշտը դնում է ինքնության «համամարդկային», վերացական, իսկ մյուսը՝ էթնիկական, ազգային կողմերի վրա:

Ստորև հայի երկու դիմանկարի վերլուծության միջոցով կփորձենք ներկայացնել ազգային ինքնության կառուցարկման երկու տարբեր հարացույց՝ վերազգային, միջազգայնական և ազգային, որոնք գոյատևել են միաժամանակ, իրար կողք կողքի, մրցել մեկը

մյուսի հետ: Դրանք, վերջին հաշվով, իրար մերձ են այնքանով, որ-
քանով թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը պայմանավորված են հայոց հոգեկերտ-
վածքի երկբևեռությամբ, ներքին հակասականությամբ կամ, այսպես
կոչված, «սարոյան եղբայրների» բարոյությով: Ընդ որում՝ այդ երկ-
բևեռվածությունը դրսևորվել է տարբեր ձևաչափերով: Օրինակ,
առանձնացնելով հայի երկու տեսակ՝ Գ. Նժդեհը «հին» հայի մասին
գրում է. «Հին մարդը, որ անցնում է, երկվացած էր՝ տեսության մեջ
լիբեալիստ, իսկ իրական կյանքում նյութապաշտ. դեմոկրատիզմից ու
այլասփրոթյունից խոսող, բայց եսապաշտ, կրոնը անհատական
խղճի գործ համարող, բայց սրբության զգացումից գուրկ. հայրենա-
սփրոթյուն կեղծող ու վտանգի ժամանակ դասալքող. ազատությու-
նից ու ազատականությունից ճառող, բայց իշխանության տիրանա-
լիս՝ շնականորեն բռնավոր, ընկերավարություն դավանող, բայց իր
հացի համար ընկերոջ դիակը կոխտող: Այսպես հոգով պառակտ-
ված ու ցեղորեն անդեմ էր հինը»²⁹⁷: Եթե Նժդեհը խոսում է հայի որո-
շակի տեսակների մասին, ապա նրա գաղափարակից Հ. Ասատրյա-
նը այդ ներհակությունը տեսնում է միևնույն անձնավորության մեջ.
«Միեւնոյն անհատի մէջ հաւասարապէս տեղ են գտնում անիշխա-
նականութիւնը, բացարձակապաշտութիւնը, իղէալիզմը, ռէալիզմը,
աշխարհաքաղաքացիութիւնը, թունդ ազգայնականութիւնը, միեւնոյն
քաղաքական ծրագրում՝ միջազգայնականութիւնը, անհատապաշ-
տութիւնը, ընկերային յեղափոխութեան երագը, ազգային պետութիւն
ստեղծելու նպատակները ելն. ելն.: Որ այս հակասութիւնների
պատճառով հայութիւնը տուժում է քաղաքականապէս, կասկածելի
դառնում թե՛ հեռատրի, թե՛ դրացու, թե՛ «աջ»-ի, թե՛ «ձախ»-ի աչքում -
դրան անդրադառնալու տրամադրութիւն դեռ չունի հայ մտաւորակա-
նութիւնը: Որպէս յապաղող եւ յապաղուածը սխալ ըմբռնող՝ նա
իրար է խառնել ժողովուրդ, ազգ, ցեղ, դասակարգ, դեմոկրատիա, սո-
ցիալիզմ, կամքի ազատութիւն, ինդիւիդուալիզմ, սուբիեկտիւիզմ, քա-
ղաքականութիւն, ընկերային վարդապետութիւն, կրօնական զգա-
ցում, խղճի ազատութիւն ելն. հասկացողութիւնները եւ սխալ էլ կի-

²⁹⁷ Նժդեհ Գ., նշվ. աշխատ., էջ 406:

րարկում է»²⁹⁸: Բնականաբար, այս ներքին հակասականությունը չի կարող տևական լինել, և անհատը, գերապատվությունը պետք է տակողմնորից որևէ մեկին՝ դա դարձնելով գործելակերպի ու ապրելակերպի սկզբունք:

Դիտարկվող դիմանկարներից մեկի հեղինակը սոցիալ-դեմոկրատ, մարքսիստ, բոլշևիկյան կուսակցության հայտնի տեսաբան Ստեփան Շահումյանն է, իսկ մյուսը՝ ազգայնական, դիմանկարը ստեղծելիս դեռևս Հ. Յ. Դաշնակցության անդամ, գորավար ու մտածող Գարեգին Նժդեհը: Ստ. Շահումյանը ներկայացնում է իր հեղափոխական ընկերոջը՝ 1916թ. Սիբիրյան քարտում մահացած Սուրեն Սպանդարյանին, իսկ Գ.Նժդեհը՝ Հ.Յ.Դաշնակցության հիմնադիրներից հեղափոխական Քրիստափոր Միքայելյանին, ով, նախապատրաստվելով Աբդուլ Համիդի ասիստանը, գոհվել է ուժանակի պայթյունի փորձերի ժամանակ: Ստ.Շահումյանի «Մեր Սուրենը» խոսքը մահախոսական է, իսկ Նժդեհինը՝ «Մեր հեղափոխության արարիչը», 1924թ. Սոֆիայի գերեզմանատանը Քր. Միքայելյանի հուշարձանի բացման առթիվ արտասանած ճառ: Այս փոքրածավալ գրվածքները նվիրված են իրենց գաղափարներին յուրովի նվիրված քաղաքական գործիչներին: Նրանցից յուրաքանչյուրը փորձում է մի քանի խոսքով բնութագրել իր հերոսին, գնահատել նրա գործունեությունը, առանձնացնել նրա կերպարի այն գիծը, առանց որի հնարավոր չէ պատկերացնել դիմանկարը: Դրանք իրարից սկզբունքորեն տարբերվող երկու դիմապատկերներ են՝ խարսխված տարբեր արժեհամակարգերի, հայոց հոգեկերտվածքի տարբեր կողմերի, ինքնության տարբեր հարացույցների վրա, որոնց կառուցարկման ելակետները տարբեր են. ինքնության ազգային հարացույցի հենասյուներն են ազգ, հայրենիք, ազգային պետություն, ազգային մշակույթ, արժեքներ ու ավանդույթներ, ազգային գաղափարախոսություն և ազգային կոչվող այլ իրողություններ, իսկ ինքնության վերազգային հարացույցինը՝ դասակարգ, մարդկություն, համամարդկային արժեքներ, ընդհանուր պետություն և այլն:

²⁹⁸ Ասատրյան Հ., Հատընտիր, Եր., 2004, էջ 157:

Շահումյանի համար Ս. Սպանդարյանը բուրբովին նոր երևույթ է հայ իրականության մեջ, մի երևույթ, որը ըստ էության ոչ մի կապ չունի հայության, հայոց ազգային հոգսերի ու իդճերի հետ: Նա հետևյալ կերպ է բնութագրում Ս. Սպանդարյանին. «Հայ իրականության համար Սուրեն Սպանդարյանը, իր կյանքով և իր մահով, մի նոր երևույթ է, անսովոր ու անհասկանալի այդ իրականության հիմնին գաղափարներով սնված մարդկանց համար: Նրան չէր կարող հասկանալ մեր «ազգային» գործիչն ու հրապարակախոսը, նրա հոգին և նրա կյանքը չէր կարող ըմբռնել ու նկարագրել հայ վիպագիրը: Սուրենը պատկանում էր հայ ծագում ունեցող այն նոր գաղափարական երիտասարդությանը, որը կտրել է իր բոլոր գաղափարական կապերը հայ ազգային ինտելիգենցիայի հետ, որը այսօր հայտարարում է թե՛ նա ոչինչ չունի ժառանգած հայ ինտելիգենցիայի նախկին սերունդներից և ոչինչ չունի սովորելու նրանցից: Սուրենը Ռուսաստանի նոր համապետական կյանքի, ավելի հեռու, միջազգային կյանքի միջավայրի ծնունդ էր: Նրա ուսուցիչները չեն եղել և չէին կարող լինել՝ Ստ.Նազարյան, Արծրունի, Բաֆֆի, Զրիստ. Միքայելյան: Նրա հոգևոր հայրերն ու ուսուցիչները եղել են՝ Չերնիշևսկի, Բելինսկի, Պլեխանով և ապա՝ Մարքս, Էնգելս, Կաուցկի: Այդ պատճառով նրան տարօրինակ կլինեին «հայ ինտելիգենտ» անունը տալ միայն նրա համար, որ նա ծնվել է հայ ընտանիքում: Ոչ պակաս իրավունքով նրան կարելի է անվանել ռուսական ինտելիգենտ, բայց ավելի ճիշտ կլինեին ջնջել նրա անվան կողքից ամեն տեսակ ցեղագրական ածական»²⁹⁹:

Ս. Սպանդարյանի կերպարի ու գործունեության գնահատման մեջ ակնհայտ երևում են սոցիալիստ միջազգայնական Շահումյանի աշխարհայացքի ու գաղափարական դավանանքի հետքերը: Այդ շրջանի սոցիալիստների, այդ թվում՝ Շահումյանի համար, առաջնորդ էին գերմանական մարքսիստների վետերան Վիլհելմ Լիբկնեխտի հետևյալ «գեղեցիկ խոսքերը». «Մեզ, սոցիալիստներիս համար գոյություն չունի ազգությունների խնդիրը: Մենք ճանաչում ենք

²⁹⁹ Շահումյան Ստ., Մեր Սուրենը, ԵԼԺ հինգ հատորով, հ. 3, Եր., 1978, էջ 60:

միայն երկու ազգություն. մի կողմից՝ կապիտալիստների, բուրժուազիայի, իշխող դասակարգի ազգությունը, իսկ մյուս կողմից՝ պրոլետարների, բախտից հալածվածների, բանվոր դասակարգի ազգությունը... Բոլոր երկրների բանվորները կազմում են մի ազգություն՝ հակառակ մյուս ազգության, որը նույնպես մի է բոլոր երկրներում»³⁰⁰: Այսինքն՝ Լիբկնեխտի պես սոցիալիստները վերացնում են գոյություն ունեցող ազգությունները և հռչակում արհեստածին երկու ազգությունների գոյության մասին: Նրանց համար ըստ էության ազգության խնդիր չկա, այլ կա դասակարգային խնդիր: Դժբախտաբար, Շահումյանը, ի տարբերություն սոցիալիստների մի այլ խմբի, ովքեր փորձում էին հաշտության եզրեր գտնել սոցիալիզմի ու ազգայնականության վարդապետությունների միջև, տվյալ դեպքում պաշտպանում է «Կոմունիստական կուսակցության Մանիֆեստ»-ից եկող այն սխալ տեսակետը, որ ազգությունների ժամանակն անցել է, որ դրանք ժամանակավրեպ երևույթ են, որ ազգայինի և միջազգայինի ընդհարման պարագայում նախապատվությունը միանշանակ պետք է տալ միջազգայինին, ավելի ստույգ, կոնկրետ մի դասակարգի՝ պրոլետարիատի կողմից պաշտպանվող արժեքներին, որովհետև նա այն դասակարգն է, որ մարմնացնում է իր մեջ միջազգայնության գաղափարը. «Ազգային և միջազգային սկզբունքների ընդհարման ժամանակ, ընդհանրապես խոսելով, պետք է ասենք, որ մեր համակրանքը պետք է լինի, պարզ է, միջազգային սկզբունքի կողմը: Այդ բխում է պրոլետարիատի օբյեկտիվ, տնտեսական դրությունից. նա այն դասակարգն է, որ մարմնացնում է իր մեջ միջազգայնության գաղափարը»³⁰¹: Իսկ «Ազգային –կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին» աշխատությունում նա այդ մասին գրում է. «Մենք ունենք միայն մի հատ ընդհանուր և պարտադիր սկզբունք, մի հիմնական կշռաչափ. **դա մարդկության տնտեսական զարգացման և առաջադիմության շահերն են**, որոնց հետ ներկայումս ներքին անբաժանելի կա-

³⁰⁰ **Շահումյան Սո.**, Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին, ԵԼԺ, հ. 2, Եր., 1976, էջ 425:

³⁰¹ **Շահումյան Սո.**, Ազգային հարցը և սոցիալ-դեմոկրատիան, ԵԼԺ, հ. 1, Եր., 1975, էջ 255:

պով կապված են **բանվոր դասակարգի միջազգային ազատագրական շարժման շահերը**»³⁰²: Միջազգային բանվորական շարժման շահերի տեսանկյունից ավելի ցանկալի է և անհրաժեշտ ազգերի ըստ կարելվույն ավելի սերտ մերձեցումը և միությունը, երբեմն նույնիսկ այն դեպքերում, երբ «մերձեցումը գուցե սպառնում է մի որևէ ազգության՝ ձուլվելու մյուս ազգությունների հետ»: Ընդհանուր պետության մեջ ազգերի համար մշակութային ինքնությունություն պահանջող «սպեցիֆիկ» Դավիթ Անանունը, հեզմուն է Շահումյանը, կարող է ասել, որ մենք ասիմիլյատորներ ենք. «Այո՛, բարեկամս, երևակայեցեք, մենք ոչինչ չունենք նույնիսկ ասիմիլյացիայի դեմ, եթե այդ վիճակված է այս կամ այն փոքրիկ ազգության, և եթե այդ կատարվում է, իհարկե, ոչ թե բռնությամբ, այլ ազատ, բնական զարգացման ճանապարհով»³⁰³: Այստեղից պարզ երևում է, որ մարքսիստ Շահումյանը առհասարակ դեմ չէ ազգերի ձուլման գաղափարին: Ավելի ստույգ, նա մտադիր չէ պայքարել «փոքրիկ» ազգերի, ազգային փոքրամասնությունների ինքնության պահպանման համար. այդ «փոքրիկ ազգերը» ապագա չունեն, դրանց գոյությունը «հակասում» է պատմական զարգացման միտումին, հետևաբար, որքան շուտ ձուլվեն, այնքան ավելի լավ թե՛ իրենց և թե՛ միջազգային պրոլետարիատի համար: Քննադատելով ազգային հարցում «նացիոնալիստների» տեսակետը՝ ինտերնացիոնալիզմի դիրքերից հանդես եկող Բ. Կնունյանցը նշում է, որ նացիոնալիզմը «բանվոր դասակարգի թշնամիների ձեռքում միշտ և ամենուրեք մի խնդիր ունի՝ ներշնչել աշխատավոր մասսաներին, որ «ազգային» շահերը վեր են դասակարգայինից, որ միևնույն ազգի տարբեր դասակարգերի կապն ու ազգակցությունն ավելի խիստ են, քան տարբեր ազգությունների պրոլետարիատի շահերի համերաշխությունը, որ «ընդհանուր ազգային թշնամու» դեմ բանվորները պետք է հանդես գան բուրժուազիայի հետ ձեռք-ձեռքի տված»³⁰⁴: Այստեղից ակնհայտ երևում է, որ հայ մարքսիստները կարծում էին, որ ա) դասակարգային շահերը վեր են ազգայինից, բ) դա-

³⁰² **Շահումյան Ստ.**, Ազգային-կուլտուրական ավտոնոմիայի մասին, 381:

³⁰³ **Խույն տեղում**, 382-383:

³⁰⁴ **Кнунянц Б.**, Избранные произведения, Ереван, 1958, с. 51.

ասկարգային համերաշխությունը կարևոր է ազգային համերաշխությունից, գ) «ընդհանուր ազգային թշնամու» դեմ ազգի համախմբումը վնասակար է պրոլետարիատի դասակարգային շահերին և այլն: Ս. Սպանդարյանը նույնպես կարծում էր, որ հայ պրոլետարիատը պետք է անտարբեր լինի ազգային հեղափոխության նկատմամբ, քանզի «նրա առաջ դրված է մեծ և պատասխանատու պարտավորություն»՝ միացյալ ուժերով Ռուսաստանի պրոլետարիատի հետ անողորք կռիվ մղելու բռնակալության դեմ: Ահա այնպիսի ասիական պատմական դեր է, որ հայ բանվորի համար մեր զուտ հայկական «հեղափոխությունը» հավասարվում է գրոյի»³⁰⁵:

Շահումյանի կարծիքով՝ Ս. Սպանդարյանը միջազգայնական էր բառիս բուն իմաստով և այն չափով, որ հայ ազգային գործիչները նրան չեն կարող հասկանալ: Նա սոսկ ծագումով է հայ, իսկ իր մտածելակերպով ու գործելակերպով, աշխարհայացքով ոչ մի կապ չունի իրեն ծնած ազգային միջավայրի, ազգային ավանդույթների ու արժեքների, ազգային հիշողության ու մշակույթի հետ: Նրան չէին կարող «կրթել ու դաստիարակել» ազգի մտավորականները, ազգայնական մտածողները, նա ոչինչ չունի սովորելու նրանցից, առհասարակ, ազգի տեսական-մտածական ժառանգությունից: Նա չունի ազգային հիշողություն, այսինքն՝ նրան չեն հետաքրքրել և չէին կարող հետաքրքրել սեփական ազգի անցյալը, պատմական ուղին, հաղթանակներն ու պարտությունները և այլն: Օրինակ, մարքսիստ Ալ. Ռուբենին (Ալեքսանդր Ծատուրյան, 1881-1920թթ.) սկզբունքորեն դեմ է ազգային-մշակութային տեսությանը հատկապես այն պատճառով, որ դա կրթությանը տալիս է ազգային բովանդակություն, սերունդներին դաստիարակում է ազգային ոգով, ինչը հակասում է մարքսիզմի գաղափարախոսությանը. «**Ազգային կուլտուրական ատոնոմիայի ստեղծած կրթութիւնը կարող է դառնալ այսպէս կոչւած ազգային ոգով կրթութիւն, իսկ մի կրթութիւն, որ կրում է ազգային ոգի նա դարձում է իսկական կրթութիւն լինելուց**»³⁰⁶:

³⁰⁵ Սպանդարյան Ս., Ընտիր երկեր, Եր., 1982, էջ 69:

³⁰⁶ Ռուբենի Ալ., Երկու խօսք ազգային կուլտուրական ատոնոմիայի մասին, «Նոր կեանք», 1912, թիվ 3-4, էջ 125:

Այդպիսի գործիչներին ու մտածողներին նկատի ունենալով՝ Մ. Վարանդյանը գրում է, թե XX դարի սկզբներին ծայրահեղ աշխարհաքաղաքական մի հակակրեյի ձգտում է բուն դրել հայկական գիտակցության մեջ, որը տանում է դեպի այլասերում ու ապագայնացում: Դա տարածվում է բոլոր խավերի մեջ. անգամ հայ գաղափարական երիտասարդությունը, որը կոչված է պայքարելու այդ ազգակործան երևույթի դեմ, չի կարողանում ճիշտ կողմնորոշվել ստեղծված վիճակում: Դրա մի մասը, թյուր ըմբռնելով սոցիալիզմի վարդապետությունը, ժխտական դիրք է բռնում ազգային արժեքների նկատմամբ: Նրանց կարծիքով ազգայինի հետ կապված բոլոր արժեքները ավելորդ նախապաշարումներ են, որոնց վիճակված է շուտով չքանալու: Բնականաբար, ելնելով այսպիսի դիրքորոշումից, նրանք անիմաստ էին համարում ազգային-ազատագրական պայքարը: Այդպես մտածողների համար Հայրենիքի գաղափարը «կեղծ» գաղափար էր³⁰⁷:

Այսպիսով, միայն միջազգայնականության գաղափարներով սնված ու հասունացած վերազգային գործիչն ու մտածողը անդեմ է ու անցեղ, չունի ո՛չ հայրենիք, ո՛չ ազգ, չունի կենսաբանական ու պատմական հիշողություն, անտեղյակ է ազգային մշակույթին, ո՛չ մի կապ չունի «հետամնաց», «տիրացուական» (իմա՝ ազգայնական) նախնիների կամ իրեն ժամանակակից համազգակից մտածողների հետ: Նրա համար գոյություն չունի «ազգային շահ», այլ կա միայն «դասակարգայինը, միջազգայինը»: Մ. Սպանդարյանը «միջազգայնականության մաքուր զգացմունքների ու ձգտումների» խտացում է, հեղափոխական, ով, ինչպես գրված է ռուսական «Սոցիալ-դեմոկրատ» թերթի մահախոսականում (1916թ.), «հավատարիմ է մնացել հեղափոխական սոցիալ-դեմոկրատիայի լավագույն ավանդույթներին՝ ոչ մի բույն չտատանվելով ինտերնացիոնալիզմի դիրքերից»³⁰⁸: Անշուշտ, միջազգայնականությունը, որպես այդպիսին, վտանգավոր չէ, ընդհակառակը, դրա սկզբունքները ունեն հումանիստական

³⁰⁷ Տե՛ս Մ. Վարանդյան Մ., Հայրենիքի գաղափարը, Ժրճ, էջ 9:

³⁰⁸ Մեջք. ըստ «Հայկական Սովետական հանրագիտարան», «Սուրեն Սպանդարյան» հոդված, հ. 11, Եր., 1985, էջ 53:

բնույթ: Դա վտանգավոր է դառնում այն դեպքում, երբ անտեսում է ազգայինը և արտահայտում է գերիշխող ազգի կամ դասակարգի, կրոնական աղանդի կամ միջազգային որևէ կազմակերպության շահերը: Միջազգայնական հայ քաղաքական գործչի ողբերգությունն այն է, որ անկեղծ ու հավատավոր լինելով՝ իրեն թվում է, թե այլազգի մյուս իր գաղափարակիր ընկերները նույնպես անշահախնդրորեն նվիրված են իրենց քարոզած գաղափարախոսությանը, որ նրանք նույնպես իրենց ազգային շահը մոռացած, իրենց անցյալից կտրված հավատավոր ինտերնացիոնալիստներ են³⁰⁹: Հետաքրքիրն այն է, որ հայ սոցիալ-դեմոկրատները, այդ թվում՝ Ս. Սպանդարյանը, այնքան էին հակված ազգերի դերի, ազգայինի թերագնահատմանը, որ ազգայնական դրսևորումները համարում էին սոսկ «նացիոնալիստների» հիվանդ պահանջների արդյունք: Այսպես, վրացիները Թիֆլիսի քաղաքային վարչության անդամի թափուր տեղի համար առաջարկում էին ազգությամբ վրացու թեկնածությունը. «Այդ պարոնների համար, - գրում է Ս. Սպանդարյանը, - կարևոր չէ, թե ով կլինի վարչության անդամ՝ նրա հասարակական-քաղաքական դեմքի, նրա մունիցիպալ գործունեության ծրագրի իմաստով: Նրանց համար կարևոր է մի հանգամանք, - նրա ցեղային ծագումը: Նրանց համար միևնույն է՝ վարչության անդամ կլինի Ի. Ս. Ջաբաղարին, թե որևէ մեկ ուրիշը, միայն թե վարչության անդամը լինի վրացի: Այս իմաստով նրանց համար հավասարաչափ թանկ է թե՛ ծայրահեղ ձախը, թե՛ ծայրահեղ աջը, միայն թե նա առանց այլևայլության և անպայման

³⁰⁹ Հայոց հոգեկերտվածքին բնորոշ է աշխարհաքաղաքական գաղափարախոսության յուրացման սկզբնական փուլում պարզապես հափշտակվածությունը դրա վերացական գաղափարների նկատմամբ: Հայը այդ գաղափարների իրագործման մեջ է տեսնում իր փրկության ու երջանկության բանալին: Սակայն այդ ռոմանտիկ հափշտակվածությունը դառնում է փորձությունների, եթե չասենք ձախորդությունների սկիզբ, մանավանդ որ վերացական գաղափարները հասկացվում են տառացիորեն և ընդունվում անվերապահորեն: Դիշտ է նկատված, որ «միայն հայն է աշխարհի երեսին բոլոր ազգերուն մէջ, որ ամէն «ուփին», քրիստոնէութենէն մինչեւ ընկերվարութիւն, առեր է այնպէս բառացի ու տառացի կերպով, վերացական յափշտակութեամբ ուրանալով եւ մոռնալով ինքնապահպանութեան ամենատարրական բնագոյն անգամ» (Մեջբ. ըստ **Շահան Նաթալի**, Հուշեր, Եր., 1992, էջ 130):

վրացի լինի: Մի՞թե սա անասնական ազգայնականություն չէ»³¹⁰: Ընդունենք, որ դա «անասնական ազգայնականություն» է, բայց այդպիսին էր վրացի և կովկասյան բուրք-թաթար սոցիալ-դեմոկրատների մտածելակերպը. անհրաժեշտության դեպքում նրանք «մոռանում» էին սոցիալ-դեմոկրատիայի տեսական սկզբունքները և համոզված էին գալիս իրենց ազգայնական պահանջներով:

Միամիտ հայ ինտերնացիոնալիստը գաղափարական միֆի ու ինքնախաբեկանքի գոհն է, ինչը կարող է վտանգավոր հետևանքներ ունենալ քաղաքական գործունեության ընթացքում, հատկապես այն դեպքերում, երբ անհրաժեշտ է ընդունել հայրենիքին, պետությանն ու ազգին վերաբերող քաղաքական որոշումներ: Այդպիսի սահմանային իրավիճակում հայտնվեցին հայ բոլշևիկները, երբ XX դարի քսանական թվականներին քննարկվում էր Լեռնային Ղարաբաղի, Ջավախքի և Նախիջևանի պատկանելիության հարցը: Ազգային ու տարածաշրջանային շահերի բախման ժամանակ նրանք չկարողացան դուրս գալ միջազգայնական «վեհ», բայց սին պատկերացումների կադապարներից, չկարողացան դիմակայել հարևան պետությունների կոմունիստների (վրացիների ու ադրբեջանցիների) ազգայնական դիրքորոշումներին: «Հնարավոր չէ անտարբեր անցնել բոլշևիկյան հայ դեկավար գործիչների մոտ ծայրահեղության հասած և համոզմունք դարձած «ինտերնացիոնալիստական» հայացքների կողքով, գրում է պատմաբան Է. Ջոհրաբյանը,- Ո՛չ վրացի, ո՛չ ադրբեջանցի կոմունիստների մոտ նման բան չեք գտնի: Ամեն մի թիզ հողի համար նրանք կռիվ էին տալիս, իսկ մերոնք խոսում էին «սահմանների քաղաքական նշանակության» կորստի մասին: Ո՛չ վրացիները, ո՛չ ադրբեջանցիները Ջավախքի և Լեռնային Ղարաբաղի պատկանելության հարցը լուծելիս խոսք անգամ չսասցին այդ մարզերի բնակչության ինքնորոշման իրավունքի և կամարտահայտության մասին: Բայց նման պահանջ չառաջադրեցին նաև Հայաստանի կոմունիստ դեկավարները: Հենց այդ միակողմանի ինտերնացիոնալիզմը չէ՞ր այն պատճառներից մեկը (մի շարք այլ պատճառների շարքում), որ

³¹⁰ Սպանդարյան Ս., նշվ. աշխատ., էջ 335:

մեր աղբբեջանցի ու վրացի «եղբայրներին» հնարավորություն տվեց նորանոր կտորներ պոկել արդեն անդամահատված ու բզկտված Հայաստանի արյունոտ մարմնից»³¹¹: Ահա սա է հավատավոր միջազգայնական հայ գործիչների գործունեության արդյունքներից մեկը:

Սկզբունքորեն տարբեր է Գարեգին Նժդեհի դիրքորոշումը քաղաքական գործիչների բնութագրման վերաբերյալ: Ըստ նրա՝ քաղաքական գործիչը նախ և առաջ ազգային գործիչ է, ում համար առաջնային են ազգին ու հայրենիքին առնչվող խնդիրները, ով մտածում է ազգային ուժերի համախմբման ու միավորման և իր ազգի արժանապատիվ կեցության մասին: Այդպիսին է Նժդեհի գրվածքի հերոսը՝ հեղափոխական Քրիստափոր Միքայելյանը, ում Նժդեհը բնութագրում է չափազանց վառ գույներով՝ անտեսելով ինչպես նրա անձնական թերությունները, այնպես էլ ազգային հեղափոխության մեջ նրա կուսակցության մարտավարական սխալներն ու անարդյունավետ գործողությունները:

Նժդեհի համար Քրիստափորը ազգային հեղափոխության արարիչն է, առաջին հերթին մեծ մարդ՝ մեծ մարդուն բնորոշ բոլոր հատկություններով: Ո՞վ է մեծ մարդը, հարցնում է Նժդեհը և պատասխանում՝ Մեսիան, ով հայտնվում է ժամանակին՝ այս կամ այն ժողովրդի կամ մարդկության փրկության ճանապարհը ցույց տալու համար: Նա Սպասվածն է, Փրկիչն է: Մեծ մարդը իջնում է պատմության թատերաբեմ՝ փոխելու բեմի կառուցվածքը, դեկորները, մարդկանց՝ դերասանների ու հանդիսատեսների փոխհարաբերություններն ու հոգեբանությունը, աշխարհընկալումը, ճշմարտության ըմբռնումը, ազգի ճակատագիրը: Նրանով վերարժևորվում է կյանքը, ձեռք բերում նոր իմաստ, նոր հեռանկար ու նոր շրջափուլ: Նրա ներկայությունն ազնվացնում, թևավորվում, գոտեպնդում է մարդկանց, նրանց մեջ բորբոքում աստվածային կայծը, դժվարիճը դարձնում կարելի, անհավանականը՝ հնարավոր: Ի՞նչ է ինք մենք ազգային հեղափոխության նախօրյակին, մինչև Քրիստափորի (քրիստափորներ-

³¹¹ **Չոհրաբեյան Է. Ա.**, Նախիջևանյան հիմնահարցը Մոսկվայի ռուս-թուրքական երկրորդ կոնֆերանսի նախապատրաստական շրջանում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի, Հայագիտություն», 130.1, էջ 68:

րի) հայտնությունը: Արևմտահայությունն իր հայրենիքում բնաջնջվում էր և գլխավորապես իր թուլության, իր տկարության, իր անկարողության, կյանքի օրենքները չհասկանալու պատճառով: Ո՞վ է մեղավոր, որ հայը գտնվում էր ստրկության մեջ, որ նրան կողոպտում ու թալանում էին, որ ոտնահարում էին նրա մարդկային իրավունքները, որ նրան գրկում էին իր իսկ լեզվից օգտվելու իրավունքից և այլն: Առաջին հերթին հենց հայը, ով թույլ էր և անտեղյակ կյանքի գլխավոր օրենքներին: Եթե թույլ ես, հետևաբար մեղավոր ես, որովհետև թուլությունը ծնված է սնուցելու ուժը. «Ուժեղինն է աշխարհը, հայրենիքը, ազատությունը և ամեն ինչ»³¹²: Թույլը զինակից ու դաշնակից չի ունենում, նա իր նկատմամբ առաջացնում է միայն արգահատանք: Թույլը չի կարող պաշտպանել իր պատիվը: Մինչդեռ մարդկության պատմությունը պայքար է արժանապատվության ու ինքնահարգանքի համար, իսկ դրա համար պիտի կարողանաս գիտակցաբար մեռնել և մեռցնել, կրավորական նահատակության փոխարեն ցույց տաս քո հզորությունը, բազկի ուժը, ինքնապաշտպանվելու կարողությունը: Այդպես էր մտածում նաև Քր. Միքայելյանը. «ոչ մի ժողովուրդ չէ կարող իր անվերջ հեծեծանքներով իրական օգնություն սպասել արտաքին աշխարհից. կռվի որոտումները, նվիրական գաղափարով սրբագործված ռազմի աղաղակներն են, որ արտահայտում են նրա կենսունակությունը, նրա հոգեկան արժանիքները. դրանք են, որ ներշնչում են հարգանգ դեպի մի ազգ և երաշխավորում են նրա համար թե՛ համակրություն և թե՛ ինքնուրույն ապրելու բարոյական իրավունք»³¹³:

Ի՞նչ արեց Քրիստափորը: Մեր ժողովրդի հոգու մեջ, գրում է Նժդեհը, արթնացրեց ինքնահարգանքի զգացումը, քաղաքական մուրացիկին ու կրավորական նահատակին դարձրեց մարտիկ, փրկեց հայոց պատմության արժանապատվությունը: Նա վերստեղծեց հայ ժողովրդի հոգեբանությունը, ճակատագիրն ու պատմությունը. «Սեղմ ասած՝ շնորհիվ Քրիստափորի օտար լծերի տակ ստրկորեն

³¹² Նժդեհ Պ., Երկեր, հ. 1, էջ 310:

³¹³ Միքայելյան Քր., Հեղափոխականի մտքերը, Եր., 1990, էջ 61:

հոգևարող հոգևոր հոտի փոխարեն այսօր կա անկախ և ստեղծագործ քաղաքական ժողովուրդը և հավիտենական արժեքներից՝ Մայիս 28-ը: Այսօր քսաներորդ դարաշեմքում կանգնած հայությունը նախահեղափոխական շրջանի ստրուկների և առևտրական միջնորդների արհամարիված հոտը չէ, որին աշխարհը կզլանար անկախության իրավունքը, այլ մարդկության գնահատանքին արժանացած քաղաքական մի ժողովուրդ՝ վիրավոր, բայց ազատ հայրենիքն ունենալու իրավունքը ձեռքին: Մի ժողովուրդ, որ Քրիստափորի թողած անմեռ արժեքների գիտակցությամբ և պաշտամունքով կշարունակի գոռալ մարդկության երեսին. «Ոչ որի ի վնաս, իմ և մարդկության երջանկության համար անկախ ապրել եմ ուզում»³¹⁴:

Անշուշտ, մարքսիստներ Ստ. Շահումյանի և Ս. Սպանդարյանի համար անընդունելի էին Քր. Միքայելյանի գործունեության վերաբերյալ նժողեղյան գնահատականները: Նրանց համար հայ հեղափոխականները՝ հնչակյաններն ու դաշնակցականները, եղել են «հայ ժողովրդի համար կույր առաջնորդներ», ունեցել են բարի մտադրություններ, սակայն նրանց գործելաճճն ու մարտավարությունը, ընտրած ճանապարհը կորստաբեր են եղել հայ ժողովրդի համար³¹⁵:

Այսպիսով, ունենք երկփեղկված «Մենք»-ի, երկու հայի դիմանկար՝ երկու անձնագրի հեղափոխականի, ովքեր անմնացորդ նվիրված էին իրենց դավանած գաղափարներին, ովքեր դարձան իրենց գաղափարների զոհերը: Ժամանակը նրբերանգներ է ավելացրել այդ դիմանկարներին: Խորհրդային շրջանում Ս. Սպանդարյանը հայտնի դեմք էր, գոմե անվանապես, նրա անունով կային փողոցներ ու հրապարակներ, հազարավոր տպաքանակով հրատարակվում էր նրա տեսական ժառանգությունը: Իսկ Քր. Միքայելյանը ոչ միայն մոռացված անուն էր, այլև արգելված էր նրա մասին բարձրաձայն խոսելը կամ նրա գրքերը հրատարակելը: Հայաստանի անկախացումից հետո Ս. Սպանդարյանի անունը մոռացվեց, փողոցներն ու հրապարակները վերանվանեցին (ի դեպ, քաղաքամայր Երևանում Սպան-

³¹⁴ **Նույն տեղում**, էջ 312:

³¹⁵ Տե՛ս **Շահումյան Ստ.**, Ազգային հարցը և հեղափոխական սոցիալ-դեմոկրատիան, ԵԼԺ, հ. 3, էջ 47:

դարյանի անվան հրապարակը վերանվանվեց Գարեգին Նժդեհի անունով) և, ընդհակառակը, արխիվներից հանվեցին և պատվանդան բարձրացվեցին ազգային գործիչները:

Թե՛ Ս. Սպանդարյանի և թե՛ Քր. Միքայելյանի մահը իմաստավորված էր, սակայն այդ իմաստավորվածությունների միջև կա էական տարբերություն: Քր. Միքայելյանը ազգային հեղափոխության զինվոր էր և իր կյանքը նվիրաբերեց հայրենիքի ազատագրության գործին: Քրիստափորը և մյուս հեղափոխականները «ազգային տառապանքը շալկած, վեր ելան արիւնոտ Գողգոթաներէ, անհատական ու հաւաքական անձնուիրութիւնը աստուածացուցին իրենց խոնարհ անձերուն մէջ, և իրենց միտքն ու սիրտը, իրենց հոգին ու արիւնը իբր տապանակ ծառայեցուցին Հայկական ազատագրութեան տենչանքին»³¹⁶: Այս տեսանկյունից այսօր դժվար է հասկանալ, թե ինչի՞ համար պայքարեց ու մահացավ ինտերնացիոնալիստ, բոլշևիկ, պրոֆեսիոնալ հեղափոխական Սուրեն Սպանդարյանը, ի՞նչ արեց նա հայոց պետականությունը վերականգնելու, հայոց հայրենիքը կանգուն դարձնելու, հայոց ազգը հոգևոր առումով իր ազգային արժեքների շուրջ համախմբելու, հայի արժանապատվությունը վերականգնելու համար: Ո՞րն էր նրա՝ վտանգներով լի գործունեության իմաստը. նվազագույնը նա ուզում էր ցարական Ռուսաստանում հեղափոխության ճանապարհով հաստատել պրոլետարիատի դիկտատուրա՝ երկրային դրախտ՝ անդասակարգ ու անազգ հասարակություն կառուցելու ակնկալիքով: Սակայն ո՛չ նրա երազած հեղափոխությունը, ո՛չ «առաջադեմ» դասակարգի՝ պրոլետարիատի դիկտատուրայի հաստատումը, ո՛չ սոցիալիստական բռնապետության կառուցումը, ո՛չ բոլշևիկյան ազգային քաղաքականությունը, որի նպատակը արհեստածին խորհրդային ժողովրդի ստեղծումն էր, չլուծեցին մարդկանց հուզող տարրական խնդիրները: Ավելի շուտ, պատմության մեջ Սուրեն Սպանդարյանը, անկախ Շահումյանի ու ծայրահեղ ազգայնականների կողմից տրված դրական և բացասական գնահատականներից, կիիշվի որպես հայազգի բոլշևիկ, լրագրող, հրապարակա-

³¹⁶ **Մուշեղ արքեպիսկոպոս**, Հայկական մոճավանջը (քննական վերլուծություններ), Պոսթոն, 1916, էջ 144:

խոս, գրաքննադատ, ով ուներ իրականությունը, այդ թվում՝ հայկյանքը, գրականությունն ու արվեստը հասկանալու ու մեկնաբանելու մարքսիստական իր տեսակետը, ազգի փրկության իր ցնորական տեսլականը, ով հանդես էր գալիս որպես «անասնական» նացիոնալիզմի վճռական թշնամի, որպես ինտերնացիոնալիզմի, ազգերի համերաշխության գաղափարի կրքոտ ջատագով: Մարքսիստները ժամանակակից շուտ «թաղեցին» ազգերին՝ թերագնահատելով դրանց դերը պատմական գործընթացներում: Առ այսօր պատմական փորձը ցույց է տալիս, որ փոխվում են հասարակարգերը, կառավարման ձևերը, միջազգայնական գաղափարախոսությունները, սակայն ազգերը ոչ միայն շարունակում են իրենց գոյությունը, այլև համաշխարհայնացման համահարթեցնող պայմաններում պայքարում են իրենց ազգային ավանդույթների պահպանման, ազգային շահերի ու ազգային նպատակների իրագործման համար:

4.6 Հայոց անմիաբանության միֆը և «ազգահավաքման» մի փորձի ձախողումը

«Կա՞յ աշխարհի վրայ մի երկիր, մի ազգութիւն, որ մէկ, միայն մէկ կուսակցութիւն ունենայ եւ մէկ սրտով, մէկ հոգով եւ մէկ վճռով լուծի ազգային բոլոր խնդիրները...»: Գուրգեն Մահարի

XX դարի նշանավոր հայ գրող Գուրգեն Մահարու սիբիրապատումը՝ սիբիրյան արքայական կյանքին նվիրված «Ճաղկած փշալարեր» վիպակը (վիպերգը) և թեմատիկ-բովանդակային իմաստով դրան միահյուսված «Սև մարդն» ու «Սիբիրական» շարքը, այդ թվում՝ «Հայկական բրիգադ» պատմվածքը, հայ գրականության այն սակավ գործերից են, որոնցում գեղարվեստական պատումի միջոցով ներկայացվում են սիբիրյան աշխատանքային ուղղիչ ճամբարներում տաժանակրության քշված բռնադատվածների կացությունը, բարոյահոգեբանական վիճակները, ապրումներն ու մտածումները: Սիբիրյան արքայավայրը փշալարերով պատված մի կենսատարածք էր, համարակալված «խտող գործիքների» կամ «կենդանի մեռյալների» տաժանավայր, որտեղ «խժժում» էր «տեռորիստների, լրտեսների, վնասարարների, ընդհատակյա կազմակերպությունների ահեղ անդամների, հակահեղափոխության քարոզիչների»՝ Խորհրդային Միության բոլոր ժողովուրդներից կազմված կալանավորական մի ամբողջ բանակ³¹⁷: Յրտաշունչ ու մահաբույր, «հո՛ւմ, հո՛ւմ, հո՛ւմ... հումանիստական» (Գ. Մահարի) արքայավայրերի անմտածելի նվաստացուցիչ պայմաններում «հիվանդ արդարության» զոհերը փորձում էին արժանապատվության թաքցրած փշրանքներով, դաժան փորձություններից հետո մնացած կենսուժով, հույսով ու հավատով ստեղծել մարդկային հոգևոր, մտերմիկ մի փոքրիկ աշխարհ կամ հեղինակի արտահայտությամբ՝ մարդկանց հոգիների բնական ջերմությամբ «ճաղկեցնել» իրենց շրջապատող-շրջափակող փշալարերը: «Ճաղ-

³¹⁷ Տե՛ս **Մահարի Գ.**, Սիբիրական (Արձակ, չափածո, նամակներ), աշխատասիրությանը՝ Գրիգոր Աճենյանի, Եր., 2009, էջ 36:

կած փշալարեր» վիպակը և «Հայկական բրիգադ» պատմվածքը հայ ընթերցողի համար հետաքրքրական են հատկապես այն առումով, որ Մահարին, ներկայացնելով հայ արտրականների պահվածքը, նրանց մտածումներն ու հիշողությունները, առանց ընդհանրացումներ անելու, հավակնության, հեզմանքի ու լռության, իրականի ու երևակայականի սահմանախախտումներով պատկերում է հայոց ինքնությանը բնորոշ մտային կարծրատիպերն ու վարքագծային կաղապարները, ինքնա և այլա-գնահատականներն ու բնութագրությունները՝ ցույց տալով, որ անգամ Գուլագ կոչվող դժոխքում մարդը չի կարող ինքն իրենից, իր ինքնությունից ու էությունից, իր ազգային գոյակերպից ու մշակութակերպից ամբողջությամբ օտարվել: Ավելին, հենց այդ արհեստականորեն քավարան դարձած դժոխքում են գանազան ձևերով բացահայտվում մարդու անհատական ու ազգային նկարագրի՝ հոգեկերտվածքի, խառնվածքի, բնավորության ու պահվածքի առավելություններն ու թերությունները, հոգեզգացումների ու մտածումների ենթագիտակցական շերտերը, երազներն ու հիշողությունները, կյանքը վերապրելու մղումները: Կոմունիստական-բռնապետական դժոխքն անգամ անկարող էր համահարթեցնել մարդկանց անհատականությունները, ջնջել նրանց միջև առկա տարբերությունները և զանցառել ազգային յուրահատկությունները: Վիպակում և որոշ պատմվածքներում հայ բռնադատվածները ներկայանում են իրենց առօրյա վարք ու բարքով, ճամբարային կյանքի կենցաղային մտահոգություններով, բայց դրանցում բացահայտ ու ոչ բացահայտ երևում են հայ մարդու ինքնութենական մի շարք հատկություններ՝ անձնակենտրոնությունը, կենտրոնախուսությունը, նախաձեռնողականությունը, հարմարվողականությունը, «ազգահավաքման» հարցում՝ զգացմունքայնությունն ու անմիջականությունը, անմիաբանությունն ու խռովկանությունը, խուսափողականությունն ու անձնապաշտական նկրտումները, էթնիկական ու սոցիալական, իրավիճակային ու հիմնային ինքնությունների միջև առկա հակասությունները: Աքսորավայրում էլ հայը չի դադարում մտածել, պրպտել, ինչ-որ բան փոփոխել, կատարելագործել, հարմարվել ու իրեն դրսևորելու ձևեր գտնել: Այդպիսին է «Ծաղկած փշալարեր» վիպակի և

«Հայկական բրիգադ» պատմվածքի կերպարներից Աշոտ դային, ով, համոզելով ճամբարի ղեկավարությանը, հիմնում է բրուտազործական արհեստանոց, ինքն էլ ղեկավարում դրա աշխատանքները: Հենց Աշոտ դային էլ աշխատանքի (ծառահատման) արդյունավետությունը բարձրացնելու նպատակով ճամբարի ղեկավարությանը առաջարկում է ստեղծել ազգային բրիգադներ: Իսկն ասած՝ դրանով նա այլ, ավելի «վեհ» նպատակ էր հետապնդում. «Աշոտ դայուն տվյալ դեպքում «պլաններից» ավելի հետաքրքրում էր մի ուրիշ բան, նա ուզում էր, որ հայերն ունենային իրենց անկյունը, հավաքվեին իրար գլխի, միասին աշխատեին, քնեին, զարթնեին, լային ու ծիծաղեին: «Ազգահավաքման» այս միտումն Աշոտ դային դրեց արտադրական, այսինքն մի տեսակ քաղաքական անիվների վրա...»³¹⁸: Սա հայի հինավուրց բնազանցական ցանկության կամ «հայկական երազանքի» մանրակերտն է՝ ազգովի, համատեղ ուժերով կերտել մի մեծ երկիր, «երկիր Նաիրի», համերաշխ ու արդար հասարակություն, երկրային դրախտ, որտեղ կիրազործվեն հայի ազգային, ընկերային, սոցիալ-տնտեսական, մշակութային ու քաղաքական նախագծերը: Սա հայի հոգեկանի՝ անգիտակցականի և ենթագիտակցականի խորքային շերտերում թաքնված անբացատրելի ու ինքնաբերական մի մղում, զգացմունք, նախազադափար է, որը, եթե մի փոքր ձևափոխենք Վ. Սարոյանի խոսքերը, կարելի է ներկայացնել հետևյալ կերպ. «չկա հայ, որ Հայաստանի երազը չունենա իր սրտի մեջ» կամ՝ չկան երկու հայեր, որ աշխարհի ցանկացած վայրում հանդիպելով՝ մի փոքրիկ «հոգևոր Հայաստան» ստեղծելու ցանկություն չունենան, անշուշտ, եթե այլևայլ պատճառներով չեն կամենում բացահայտել իրենց ինքնության էթնիկական արմատները կամ խուսափում են հայության հետ նույնականացման փորձերից:

Աշոտ դայու առաջարկը ընդունվում է, և ճամբարում սկսվում է ազգային բրիգադների ստեղծման գործընթացը. բոլոր ազգությունները, բացի հայերից, արագորեն ստեղծում են իրենց բրիգադները, ընտրում բրիգադի, ճաշ բաժանող և այլն: Քսանվեց հոգիանոց հայ-

³¹⁸ Նույն տեղում, էջ 204:

կական համայնքը բաժանվում է երեք կուսակցությունների, որոնք էին կոմունիստներ՝ հինգ, «դաշնակցականներ»՝ ութ, իսկ չեզոքներ՝ տասներեք հոգի (այսպես կոչված «գործարար բակը» ներկայացնողները, այդ թվում՝ Աշոտ դային, ընտրելու և ընտրվելու իրավունք չունեին): «Դաշնակցականների» և չեզոքների մի մասի բոլոր առաջադրում է Բաքվի համալսարանի քիմիայի ամբիոնի վարիչ, պրոֆեսոր Զանվուղայանի թեկնածությունը, սակայն վերջինս համեստաբար հրաժարվում է: Բացի դրանից՝ կոմունիստ աստրականները ընդդիմանում են՝ պատճառաբանելով, թե քանի որ իրենք գտնվում են խորհրդային և ոչ թե ֆաշիստական ճամբարում, ուստի կոմունիստները չեն կարող աշխատել անկուսակցականների և մանավանդ «դաշնակցականների» ղեկավարությամբ: «Դաշնակցականները», պարզելով, որ կոմունիստները դատապարտված են ավելի երկար ժամանակով, քան իրենք, իրենց հերթին հրաժարվում են աշխատել «ժողովրդի թունդ թշնամիների» հրամանատարության ներքո: Սկսվում է քաղաքական տիպի մի գզվուտոց, հնչում հայոց ոչ հեռու պատմական անցյալը վերակենդանացնող փոխադարձ մեղադրանքներ ու վիրավորանքներ («Փետրվարյան ավանտյուրա եք ուզում սարքել...», «Այստե՞ղ էլ բռնություն...», «Թող կուստոմները ցույց տան...», «Ժողովրդի թշնամիներ...», «Ֆաշիստներ...»), ինչի հետևանքով ստեղծվում է անհանդուրժողականության մի այնպիսի հեղձուցիչ մթնոլորտ, որ ազգային բրիգադների ստեղծման ու «ազգահավաքման» գաղափարի հեղինակ Աշոտ դային չի համբերում. «Տղաներ, - ասաց, - հայ ժողովո՞ւրդ ենք մենք, թե վայ ժողովուրդ... տնից, տեղից, հողից, ընտանիքից գրկված, եկել ենք, ընկել սիրիլներն ու փոխանակ մեկ սիրտ, մեկ հոգի լինելու, իրար միսն ենք ուտում: Նայենք մեր հարևաններին և ամաչենք: Բա մենք նրանց չափ է՞լ չկանք...»³¹⁹: Պարզվում է, որ «նրանց», այսինքն՝ ուրիշ ազ-

³¹⁹ **Նույն տեղում**, էջ 211: «Այրոտղ այգեստաններ» վեպում դաշնակցական, իր քրոջ ամուսնուն պանամա, չորս երեխայի որբացրած Միլիան Մանասերյանի մայրը ասում է. «Հնչակ, Դաշնակ, Արմենակ, ո՞վ հնարեց այս կուսակցությունները. նրանք միայն խառնակութիւն ու խռովութիւն մտցրին Վանի մէջ, երեք ուղեղ, երեք ուղղութիւն, երեքին էլ հող դնեն, ազատուեն» (**Մահարի Գ.**, Այրոտղ այգեստաններ, Եր., 2004, էջ 412): Իսկ վեպի գլխավոր հերոսներից Օհանես Մուրադխանյանին, ով ականատես է

գերի չափ էլ չկանք, թեև ոչ մի բանտարկյալ հայ, դիցուք՝ Աշոտ դային սկզբից այդպես չէր կարծում: Ի վերջո հայկական բրիգադը չի ստեղծվում, և ճամբարի պետի հրամանով ու հայիոյանք-սպառնալիքներով հայերին ցրում են մյուս ազգային բրիգադներ կամ տեղավորում ոչ աշխատանքային բրիգադներում:

Ինչո՞ւ չստեղծվեց հայկական բրիգադը, ինչո՞ւ «մեկ սիրտ, մեկ հոգի լինելու» փոխարեն հայերն սկսեցին այնպես «խրար միս ուտել», որ անգամ տհաճ իրավիճակից շշմած-զարմացած թիֆլիսցի Վասիլ Կարախանովը չդիմացավ. «Տո՛, Իրակլու թագավորությունն էք բաժին-բաժին անում... Անհարմար չէ՞ք զգում... մեկին ընտրեք, վերջանա գնա»³²⁰: Հայերից դժգոհ հայն անմիջապես այս հարցին կպատասխանեք տարածված, բայց վիճահարույց հակահարցով՝ իսկ ե՞րբ են հայերը «մեկ սիրտ, մեկ հոգի եղել»: Իսկ ոմանք էլ գուցե պատասխանեին, որ հայկական բրիգադը չստեղծվեց, որովհետև ճամբարային կյանքին հարմարված հայերը ներքուստ դեմ էին կարգավիճակային որևէ փոփոխության, այսինքն՝ նրանց տարբեր առումներով բնավ էլ ձեռնտու չէր ունենալ ազգային բրիգադ: Համենայն դեպս, այս իմաստով տհաճ վիճակում է հայտնվում ճամբարում խոհարարապետ դարձած, խոհարարապետի սխարալի շերեփը բռնած ու բոլորի (ճամբարի ղեկավարության, քրեականների ու քաղաքականների) կողմից մեծ հեղինակություն վայելող, ծագումով հայ, էությանը աշխարհաքաղաքացի Մեսրոպ Ուզունյանը, նույն ինքը՝ դյաղյա Սիշան, նույն ինքը՝ Սիխայի Աբուտյունովիչը, նույն ինքը՝ Մեսրոպ Էֆենդի Ուզունյանը: Նա չի հասկանում, թե ինչ է կատարվում ճամբարում, ինչ նպատակով են ստեղծվում ազգային բրիգադներ. «Յնցող տպավորություն թողեց նրա վրա բրիգադների ազգայնացման լուրը, որովհետև նա մինչև հիմա իր դեմ չէր տեսնում ոչ

Վանում հայկական կուսակցությունների մրցակցությանը, հուզում է «հայկական երազանքի» մաս կազմող հետևյալ տրամաբանական հարցը. «կա՞յ աշխարհի վրայ մի երկիր, մի ազգություն, որ մե՛կ, միայն մե՛կ կուսակցություն ունենայ եւ մե՛կ արտով, մե՛կ հոգով եւ մե՛կ վճռով լուծի ազգային բոլոր խնդիրները, եւ չի՞ լինի, որ Վանում նույնպես մե՛կ կուսակցություն լինի երեքի փոխարեն եւ այդ մե՛կ կուսակցությունը ժողովրդին առաջնորդի դեպի երջանիկ ապագան» (**Նույն տեղում**, էջ 422):

³²⁰ **Նույն տեղում**, էջ 210:

մի ազգություն, մարդկային ոչ մի առանձնացնող, տարբերանիշ կրող գանգված: Բրիգադներին նա ճաշը բաժանում էր փակ աչքերով՝ ստուգելով միայն թիվը և ուրիշ ոչինչ: Իսկ հիմա, համեցե՛ք, բարի եղիր կերակրել որոշակի ազգություններին՝ ռուսներին, ադրբեջանցիներին, ուկրաինացիներին, վրացիներին, հայերին ... դե, եկ, այնպես արա, որ ճամբարի բազմաթիվ մեծ ու փոքր ազգությունները գոհ լինեն քեզնից, չգրադվեն բանասարկությամբ, չղժգոհեն....»³²¹: Սա ճամբարի ամենահարմարված ու ամենացանկալի պաշտոնն ունեցող, ծագումով հայ մարդու «դարդն ու ցավն» է, մարդ, ով ոչ մի պատկերացում չունի հայերի «ազգահավաքման» մասին և ընդհանրապես ոչ մի իմաստ չի կարող տեսնել «ազգահավաքման» մեջ, որովհետև, նախ, ինքն իրեն առհասարակ չի նույնացնում հայի ու հայկականի հետ, ավելի ճիշտ, լինելով աշխարհաքաղաքացի, անտարբեր է իր ինքնության էթնիկական արմատների հանդեպ, երկրորդ, իր գործի ու շահի տեսանկյունից իրեն ձեռնտու չէ կալանավորներին բաժանել ըստ ազգային պատկանելության: Աշոտ դայու այն հիացմունքին, թե Մեսրոպի բարաք գալով «իսկական Հայաստան եղանք», խավարամած դեմքով Մեսրոպը պատասխանում է, թե «չգիտեմ, ըսման Հայաստան չուզեցի», որովհետև «ինձի վատ եղավ»: Ռուսահայ Մեսրոպ Ուզունյանը հանգամանքների բերումով չգիտի, որ «ազգահավաքման» գործը ամեն մի ազգասեր ու հայրենասեր հայի հավերժական, մետաֆիզիկական ցանկությունն է, դարավոր երազանքը, որ այդ հայրենասեր հայը հայոց դժբախտության հիմնական պատճառը համարում է անմիաբանությունը, հատվածականությունը, իսկ փրկության գրավականը՝ հավաքական միասնությունն ու միաբանությունը: Այդ պատճառով հայերը գոնե խոսք ու գրույցի, ուտել-խմելու (գինետնային հայրենասիրության) մակարդակում անչափ կարևորում են «ազգահավաքման» գործը: Իսկ թե ինչպե՞ս հայերը պետք է միաբանվեն և ծավալեն միասնական գործունեություն կամ միասնաբար լծվեն ազգային կամ սոցիալական որևէ, տվյալ դեպքում՝ ճամբարում գոյատևելու խնդրի լուծմանը, պարզվում է, որ դրա մասին ոչ

³²¹ Նույն տեղում, էջ 206:

միայն դյառյա Միշայի պես հայր, այլև Աշոտ դայու նման ազգասեր, հայաստանցի հայերը կարգին պատկերացում չունենին:

Ինչպես փորձն է ցույց տալիս, անտեղյակությունից ու անգուպելի ցանկությունից հաճախ ծնվում են անսպասելի գաղափարներ ու արկածախնդիր մտահղացումներ: Եվ այդ անգիտության հիմնական պատճառն այն է, որ վեհագույն նպատակ հետապնդող Աշոտ դային, ազգասեր հայերի հանգույն, առաջարկելով ստեղծել ազգային բրիգադներ, հստակ ու հիմնավոր պատկերացում չունի հայոց մտածելակերպի ու վարքակերպի մասին: Նա ունի հեռու սիրիլներում մի փոքրիկ Հայաստան ստեղծելու բաղձալի գաղափար և համոզված է, որ այդ գաղափարը բավարար է իր ուզածը կյանքի կոչելու համար: Այս պարագայում Աշոտ դային բացառություն չէ: Անինքնաճանաչությունը, ազգային ինքնության ու նկարագրի, սեփական առավելությունների ու թերությունների, ունակությունների ու հնարավորությունների անգիտությունը, դժբախտաբար, հայի պատմականորեն ձևավորված ինքնութենական հատկություններից է: Մեզ թվում է, թե ճանաչում ենք ինքներս մեզ (առօրյա-կենցաղային մակարդակով թերևս մեր մասին անում ենք որոշ ընդհանրացումներ, տալիս գնահատականներ ու բնորոշումներ, որոնց մեծ մասը մակերեսային ու ոչնչապաշտական (նիհիլիստական) բնույթ ունի կամ գերազանցապես մեր մասին այլոց, հատկապես ոչ բարյացակամ դրկիցների կարծիքների վերարտադրությունն է): Փաստորեն, հաճախ պատկերացում չունենք մեր հոգեկերտվածքի՝ խառնվածքի, բնավորության, մտածելակերպի և վարքագծի հիմնային գծերի, կյանքի երևույթների նկատմամբ վերաբերմունքի ու դիրքորոշումների մասին: Քանի որ ըստ էության չգիտենք ինքներս մեզ, ուստի հաճախ կենսական հարցեր լուծելիս առաջնորդվում ենք ավելի շուտ զգացմունքներով, քան բանականությամբ, ավելի շուտ անմիջական տպավորություններով, քան վերլուծություն պահանջող հաշվարկներով:

Տվյալ դեպքում, առաջադրելով ազգային բրիգադների գաղափարը, Աշոտ դային՝ հարուստ կենսավորձ ունեցող այդ իմաստուն հայ մարդը, ավելի առաջնորդվում է զգացմունքներով ու արժեքային-

նացիոնալ պատկերացումներով³²² և, մեղմ ասած, չգիտե (կամ գուցե գիտե, բայց ոչ խորությամբ) մի շարք «ճշմարտություններ», ինչպես, օրինակ, որ հայերը իրենց բնույթով անհատակենտրոն են, ինչը հաճախ, հատկապես սահմանային էքզիստենցիալ իրավիճակներում դրսևորվում է նեղմիտ անձնապաշտության տեսքով: Ինչպես իրավա-ցիտրեն նկատել է Գ. Նժդեհը, «եվրոպացու առողջ ինդիվիդուալիզմը հայ մարդու մեջ» հաճախ վերածվում է «զզվելի անձնապաշտու-թյան»³²³: Աշոտ դային չգիտե, որ հայի ողբերգությունն այն է, որ հայրենասեր է, բայց անձնապաշտ, երազատես է, բայց ներկայի գե-րին³²⁴: Անհատական գոյակերպը մեր ազգի պատմականորեն ձևա-վորված, հատկապես պետականագուրկ ժամանակներում և առ այ-սօր կենսունակությունը չկորցրած հայոց կենսակերպի ռազմավա-րությունն է, որը խնդիրներ լուծելու փոխարեն հաճախ ստեղծում է նորանոր գլոխկոտրուկներ, բայց միևնույն ժամանակ ազգային ար-ժեքների շուրջ անհատականությունների համախմբման և գործի հմուտ, ճիշտ ու արդար կազմակերպման դեպքում հանգեցնում ան-հավատալի արդյունքների (օրինակ, հաղթանակը արցախյան պա-տերազմում): Պատմական ու ներկայի փորձը ցույց է տալիս, որ հայոց համար առաջնայինը անհատական, ընտանեկան, գերդաս-տանային, կլանային, կուսակցական և միայն հետո՝ համայնքային, ազգային ու պետական շահերն են, որ հայոց համար անհատականի և համայնականի, եսականի և ազգայինի, քաղաքացիականի և էթնի-կականի համատեղում-համադրումը մնում է խնդրահարույց, իսկ առ-հասարակ՝ իբրև ցանկալի տեսլական ու երազանք: Բնականաբար,

³²² Ըստ Մ. Վեբերի՝ գործել արժեքային-նացիոնալ ձևով, նշանակում է գործել մեր մետաֆիզիկական ցանկությունների, նվիրական ու սրբազան իդեալների պահանջով, մեր արարքը համադրել որոշակի արժեքի, իդեալի հետ և բնավ հաշվի չառնել այդ արարքի սպասվելիք հետևանքները, հաշվի չառնել նպատակի, միջոցների և հե-տևանքների փոխազդեցության հնարավոր տարբերակները: «Ջուտ արժեքային-նա-ցիոնալ է գործում նա,- գրում է Մ. Վեբերը,- ով, զանց առնելով հնարավոր հետևանք-ները, հետևում է պարտքի, արժանապատվության, գեղեցկության, կրոնական նախա-նշումների, բարեպաշտության կամ ցանկացած տեսակի «առարկայի» կարևորու-թյան մասին իր հանգումներին» (**Вебер М.**, Избранные произведения, М., 1990, с. 628):

³²³ **Գարեգին Նժդեհ**, նշվ. աշխատ., էջ 407:

³²⁴ **Տե՛ս Ասատրյան Հ.**, Հատընտիք, Երև., 2004, էջ 56:

միայն ցանկությունը չի կարող դառնալ դրանց միավորման մեխանիզմ: Ի դեպ, այդ ցանկությունն էլ, որպես կանոն, ի հայտ է գալիս միայն այն բանից հետո, երբ բավարարվում են անձնապաշտ ու կուսակցականապաշտ հայի առաջնային եսասիրական պահանջմունքները, երբ նա դառնում է իր ոլորտում հայտնի մարդ՝ բարերարի գովազդային կերպարանքով, «ազգային ջոջի» որևէ մականունով ու եկեղեցաշինարարի փառքով: Դրանից հետո նա անձնական նկրտումներով ու քաղաքական հավակնություններով «խորամուխ» է լինում ազգային հարցերի մեջ, ընդամին, սկսում է այնքանով մտածել ազգի ու պետության մասին, որքանով թույլ է տալիս իր ավատատիրական ու հատվածապաշտական բնույթի աշխարհայացքը:

Աշոտ դային նաև չգիտեր, որ հայերը, որպես կանոն, խուսափում են միջանձնային ուղղահայաց ենթակարգությունից և նախապատվությունը տալիս են հորիզոնական հարաբերություններին (անշուշտ, «հավասարների մեջ առաջինը լինելու» մտայնությամբ): Նրանք, լինելով անհատներ ու անձնական անկախության ջատագովներ, ընդհանրապես չեն սիրում ենթարկվել, հատկապես՝ ազգակից վերադասին ու վերնախավին (թագավորին, իշխանին, տնօրենին, բրիգադիրին), իսկ եթե ենթարկվում են, ապա հարկադրաբար ու ժամանակավորապես՝ մտածելով շուտափույթ «անկախություն» ձեռք բերելու կամ նրանց իշխանությունից ազատվելու մասին: Դա հետևանք է ոչ միայն այն բանի, որ դարերով հայերը չեն ունեցել պետական, տնտեսական ու քաղաքական համատեղ գործունեության փորձ, որ մրցակցության շուկայական պայմաններում նրանք իրար նախանձում ու այնքան էլ իրար չեն վստահում, այլև իրենց արժանապատվությունից ցածր են համարում ենթարկվել իրենցից ոչնչով առավել ազգակիցներին: Բայց քանի որ հանգամանքների բերումով իրենք չեն կառավարում և պիտի կառավարվեն («աշխարհի կարգը միշտ այնպես է, որ մի մարդ կամ ժողովուրդ չկարողանալով իւր բանականութեամբ կառուարել ինքը իւր անձը, պիտոյ է հարկաւորապէս հնազանդի օտարին: Ով չէ կարող լինել իւր առաջնորդը, նա կա-

րօտ է օտարի առաջնորդութեանը»³²⁵), ուստի երկընտրանքի պարագայում գերադասում են օտարազգի ղեկավարին (ի դեպ, իրենց արարքը արդարացնելու համար այլակարծրատիպի ազդեցությամբ երբեմն մրթմրթում են, թե հայից թագավոր, տիրակալ, իշխան չի կարող լինել: Դիշտ է, սա օտարներից փոխառած ինքնավերագրում է, սակայն՝ հիմնված նաև պատմական փաստերի վրա), որովհետև վերջինիս առջև իրենք բոլորը հավասարվում են: Յուրաքանչյուրը կարծում է, որ միայնակ ինքն ավելի հեշտությամբ լեզու կգտնի օտարազգի ղեկավարի հետ³²⁶ և կլուծի իր անձնական խնդիրները: Եթե ընտրության առջև կանգնած կալանավոր հայերը չեն ցանկանում գոնե բրիգադիրի մակարդակով ունենալ հայ ղեկավար, նշանակում է՝ նրանք համաձայն են, որ իրենց ղեկավարի որևէ այլազգի: Այս տեսանկյունից, անշուշտ, արժեզրկվում է ազգային միաբանության, ազգային պետության, ինքնուրույն ու անկախ ապրելու գաղափարը, այսինքն՝ «հայկական երազանքը» առ ոչինչ է դառնում, ինչն էլ պատմության ընթացքում հանգեցրել ու այսօր էլ կարող է հանգեցնել տխուր ու անդառնալի քաղաքական հետևանքների: Մահարու «Հայկական բրիգադ»-ում ներխուժային այդ հարաբերության ենթահիմքը արտատեքստում է, այսինքն՝ տեքստում մենք տեսնում ենք միայն հետևանքը, իսկ դրդապատճառը ո՛չ արտաբերվում, ո՛չ էլ ներկայացվում է:

Մյուս «ճշմարտությունը», որը տրամաբանորեն բխում է նախորդներից, այն է, որ Աշոտ դային ըստ երևույթին չզիտեր, որ անձնապաշտ հայերը հենց այնպես, առանց շահի, առանց սեփական օգուտի, այսինքն՝ առանց լուրջ պատճառի չեն միավորվի, չեն դառնա «մեկ սիրտ, մեկ հոգի»: Անգամ պատմական կարևոր պահերին, ասենք մեր ազգային հեղափոխության տարիներին, ազգային-

³²⁵ **Նազարյանց Ստ.**, Հայերի կոչումը մարդկութեան մեջ, «Հիսիսափայլ», 1859, թիվ 1, էջ 2:

³²⁶ «Այրվող այգեստաններ» վեպի հերոսներից մեկը ասում է. «Ես դիւանագիտական, խաղաղ միջոցներով ընդհանուր լեզու փնտրելու եւ գտնելու (կամ չգտնելու) ջատագով մարդ եմ եւ, շատ յաճախ, չափազանց դառն է ինձ համար ասելը, բայց չեմ կարող չնշել, որ թուրք պաշտօնէի մը հետ ատկի հեշտութեամբ եմ լեզու գտեր, քան հայ շէֆի մը հետ» (**Մահարի Գ.**, Այրուող այգեստաններ, էջ 337):

ազատագրական պայքարի ընթացքում, երբ ազգի լինել-չլինելու խնդիրն էր լուծվում, ոչ միայն չհաջողվեց միավորել հայ հասարակության սոցիալական տարբեր խավերն ու խմբերը, ինչը որոշ իմաստով բնական էր, այլև հենց իրենց՝ տարբեր կուսակցությունների անդամագրված հեղափոխականներին: Մահարին իր մաշկի վրա է գզացել այդ անմխաբանության, հեղափոխական եռանդի ու նպատակահարմարության, արկածախնդրության ու հատվածական գործունեության ցավալի հետևանքները, ինչն էլ պայմանավորել է ավանդական հայկական կուսակցությունների, հատկապես Հ. Յ. Դաշնակցության նկատմամբ նրա ոչ բարյացակամ, երբեմն ծայրահեղ բացասական գնահատականները: Բացի դրանից՝ աշխատանքը հայի համար ընդգծված կերպով կապված է շահի, իմաստի ու նպատակի հետ: Բնականաբար, եթե դրանք չկան, ապա նա հնարավորինս ամեն ինչ կանի՝ խուսափելու անշահ, անիմաստ ու աննպատակ հանրային, տվյալ դեպքում՝ տաժանակիր աշխատանքից: Աշխատանքի նկատմամբ հայերի վերաբերմունքի մասին գոյություն ունեն տարբեր գնահատականներ: Հայի ինքնությունը ներկայացնելիս սովորաբար գործածում ենք «հայը աշխատասեր է» արտահայտությունը: Ըստ հայկական առածի՝ «Հայը մինչև չը բեզարի, չի նստի»: Սոցիոլոգ ու փիլիսոփա Վ. Ա. Միրզոյանը թվարկում է աշխատանքի նկատմամբ հայոց վերաբերմունքի հետևյալ ձևերը՝ աշխատանքը որպես ապրուստի միջոց, աստվածահաճո վարք, Աստծո պարգև, անձի ախտահարում, հարստացման միջոց, արժանավայել կյանքի պայման, անհատական բարեկեցություն ապահովելու միջոց, ստեղծարարություն, վայելք, ծուլության հակոտնյա և այլն³²⁷: Իսկապես, դժվար է պատկերացնել տիպիկ մի հայի՝ առանց աշխատանքի: Այլ հարց է, թե «աշխատանք» ասելով՝ ի՞նչ նկատի ունենք: Օրինակ, աշխատանքի նկատմամբ հայոց վերաբերմունքի մասին ուրույն կարծիք ունի անգլիացի նշանավոր հետախույզ, արևելագետ Թոմաս Էդուարդ Լոուրենսը՝ Լոուրենս Արաբացին (1888-1935թթ.): Նրա կարծիքով՝ հին, քաղաքակիրթ ազգերը, առաջին հերթին հայերը, ծույլ

³²⁷ Տե՛ս Միրզոյան Վ. Ա., Կառավարման փիլիսոփայություն, 3-րդ, լրացված ու բարեփոխված հրատ., Եր., 2010, էջ 217-223):

չեն, բայց աշխատող չեն, այլ աշխատեցնող, ուրիշներին շահագործող ու աշխատանքի լծող: Լոուրենս Արաբացին, ով 1919 թ. Փարիզի Խաղաղության խորհրդաժողովի ժամանակ ամերիկացի լրագրող Լինկոլն Սթեֆենսին տված հարցազրույցում (հարցը մասնավորապես վերաբերում էր այն բանին, թե պետք է արդյոք Հայաստանը տրվի հայերին) ցեղասպանված ու հայրենագրկված հայերի մասին արտահայտել է հետևյալ տարօրինակ կարծիքը. «Հայերը ամենախելացի, ամենակատարյալ ընտրասերված, ամենաբարձր զարգացած ցեղն են աշխարհում՝ քաղաքակրթվածության տեսանկյունից: ... Նրանք չափից ավելի խելացի են ուրիշների օգտին աշխատելու համար: Իրենք իսկ շահագործողներ են՝ բնագանդական, բնածին, անուղղելի, անհուսալի շահագործողներ»: Նրանք «կգնան որեւէ տեղ, ուր աշխատավորներ կան աշխատեցնելու, խորամանկորեն կխիզախեն հեզորեն տառապելով, դրամ խնայելով, գործ անելով: Այո՛, նրանք գործ են անում: Այնպես են գործ անում, որ աշխատավորն աղաղակաբար չի աշխատի: Այնպես են գործ անում, ինչպես բիզնեսմենը միայն կանի՝ հարատևորեն, համառորեն, մնալով հենց միայն շահի նեղ լուսանցքում: Բայց, - շեշտեց նա, - չեն աշխատի նրանք: Չեն կարող: Չեն կարող հասկանալ «աշխատավարձի համար աշխատելու» դրույթը: ... Նրանք իրենց արյան մեջ իսկ գիտեն, որ աշխատավարձով, նույնիսկ բարձր աշխատավարձով աշխատելն անօգուտ է, եթե ուզում ես հաջողության հասնել ու հարստանալ: ... Հայերը, -ասաց, - չպետք է ունենան Հայաստանը, բուն երկիրը: Իրենք չեն աշխատի որ մշակեն երկիրը, նույնիսկ ոչ իսկ օգուտ իրենց: Ուզում են այդ հողերը, այո, բայց միայն սեփականատերը լինելու համար: Մինչև իսկ զարգացման գործը կազմակերպելու համար չեն աշխատի նրանք: Արտոնագրությամբ վարձու կտան ուրիշներին՝ գործը վարելու: ... Իհարկե, ուրիշներ էլ կան, որ կուզեին այդպես անել: ... Վաճառում են, բայց միայն կրկին գնելու և ավելի ու ավելի ձեռք բերելու համար: Դարերով բնաշրջություն է պետք՝ իսկական առևտրական ոգու այդպիսի կատարելություն զարգացնելու համար, իսկ բնաշրջությունն աստիճան ան աստիճան զարգացման խնդիր է: Ու հայերն ամենաբարձր աստիճանին են հասել: Ասում են ձեզ, որ եթե հայերին

առիթ տրվի մի կարգին թռչք առնելու աշխարհում, եթե նրանք ազատ իշխանություն ձեռք բերեն երկրագնդի որեւէ անկյունում, ամբողջ մոլորակի տերը կդառնան եւ կաշխատեցնեն մնացյալ ամբողջ մարդկությանը: Այդ է, որ գիտեն թուրքերը և սարսափում են, և հույներն էլ և ... մենք բոլորս, որ գիտենք նրանց»³²⁸: Գուրգեն Մահարու սիբիրական գրվածքների հերոսների, խորհրդային արքայազնի պետերի ու խորհրդային բանտարկյալների, «ժողովրդի թշնամիներին» սիբիրյան ճամբարներ «գործուղած» հայ մարքսիստ-ստալինիստ պաշտոնյաների ու գրողների համար բնականաբար անհասկանալի, հետևաբար դատապարտելի կլինեք հայերի մասին Լուրենս Արաբացու «բուրժուական» կարծիքը: Նրա որոշ պնդումներ անշուշտ վիճարկելի են, բայց բոլոր դեպքերում բրիտանացի հետախույզն ու արևելագետը շատ դեպքերում հիմնավոր է իր խոսքում, իսկ «ազգահավաքման» գաղափարի հեղինակ Աշոտ դային հայասեր ու ազգասեր հայի մասն միամտորեն փորձում է «հայկական երազանքը» առանձին վերցրած մեկ ճամբարում իրականացնել՝ չմտածելով առհասարակ աշխատանքի, մասնավորապես անհիմաստ ու ստրկական աշխատանքի նկատմամբ հայոց վերաբերմունքի յուրահատկությունների մասին:

Այս «ճշմարտությունների» բացահայտումից հետո հետաքրքիր է դառնում հետևել պատմվածքում հայերի վարքագծի մասին օտարագրիների, մասնավորապես ճամբարի պետերի կարծիքներին: Դճամբարի պետը՝ Բիչկոն, և նրա կամակատար պարետ (կոմենդանտ) Ժիգելյովսկին, որոնց մի քանի արտահայտություններից երևում է նրանց ծպտված սլավոնական-բոլշևիկյան մեծապետական շովինիզմը, ըստ երևույթին ազգերի, այդ թվում՝ հայերի մասին քիչ բան գիտեն կամ, ավելի ճիշտ, չգիտեն ու չեն էլ ուզում իմանալ, որովհետև նրանց համար հայերը սոսկ «անուղղելի արմյաշկաներ» են (ցարի ժամանակներից ռուս շովինիստների վիրավորական արտահայտությունը հայերի նկատմամբ) կամ մյուսների պես սոսկ աշխատանքային պլաններ կատարող «խոսող գործիքներ»: Այս առումով,

³²⁸ Լուրենս Թ. Է., Այդ անտանելի հայերը, Եր., 2001, էջ 8-11:

բնականաբար, նրանց բնավ չէր կարող հետաքրքրել այն հարցը, թե ինչու չստեղծվեց հայկական բրիգադը (ստեղծվեր կամ չստեղծվեր, ի՞նչ փույթ, դրանից հետո հայերը հո՞ չէին ազատվելու ճամբարային ստրկական աշխատանքներ կատարելուց, ինչպես չազատվեցին բրիգադներ ստեղծած ազգերի ներկայացուցիչները):

Երկու ամիս հետո նոր նշանակված պետը՝ Ուստինովը, պարեա ժիգեյրովսկուն հարցնում է, թե ինչու ճամբարում ինքը չի տեսնում աշխատանքային հայկական բրիգադ: Ժիգեյրովսկին պատասխանում է, թե նախկին պետը այդ չստեղծված բրիգադը լուծարեց, իսկ հայերին ցրեց մյուս բրիգադների վրա: Հետաքրքրասեր ու «հոգեբան» Ուստինովը, շարունակելով իր «հայկական» հետազոտությունը, ասում է, թե աշխատանքային բրիգադների ցուցակներում գրեթե չի տեսնում «յան»-ով ավարտվող ազգանուն: Դիշտ է, պատասխանում է կոմենդանտ ժիգեյրովսկին, ցուցակներում չկա «յան»-ով ավարտվող ազգանուն, որովհետև հայերից «ոմանք ընկան տնտեսական բրիգադներ, աշխատում են որպես սանիտար, խանութի վարիչ, օրապահ, խոհանոցի աշխատող, իսկ մյուս մասն անցավ «գործարար բակ»՝ կոշկակար, հյուսն, դերձակ...»³²⁹: Ծամբարի պայմաններում հայերի նման զբաղվածությունն ու բաշխվածությունն այնքան արտառոց էր, որ հիմք է տալիս բանից անտեղյակ մարդուն մտածելու նրանց կողմից նախապես համատեղ մշակված գաղտնի ռազմավարական ծրագրի առկայության մասին: Թերևս այդպես է մտածում ճամբարի նոր պետը, ում համար այս դեպքը մեկ անգամ ևս հաստատում է հայերի վերաբերյալ իր ունեցած նախկին կարծիքը. «Դա՛նա՛ն, - հաստատեց խորաթափանց պետը,- զարմանալի համերաշխ ժողովուրդ է հայ ժողովուրդը...: - Այո՛,- հաստատեց կոմենդանտը,- շատ ճիշտ է ձեր դիտողությունը, քաղաքացի պետ, համերաշխ մարդիկ են հայերը և իրար բռնող...»³³⁰: Թե որքանով է իրական հայերի համերաշխությունը գովաբանող ճամբարի պետի կերպարը, դժվար է ասել՝ նկատի ունենալով Մահարու գրելաոճը, հեգնելու նրա վարպետությունը, հակադրությունների ու չափազանցությունների միջոցով

³²⁹ Մահարի Գ., Սիբիրական, էջ 212:

³³⁰ Երկու տեղում, էջ 213:

որևէ երևույթի, փաստի ու իրադարձության նկարագրման կերպը: Ծամբարի նոր պետի «**գարմանալի համերաշխ ժողովուրդ է հայ ժողովուրդը**» արտահայտությունը տարօրինակ տպավորություն է թողնում այն իմաստով, որ լրիվ հակասում է այն բանին, ինչ մենք տեսանք հայկական բրիգադի ստեղծման անհաջող փորձի ընթացքում³³¹: Իսկապես տարօրինակ է, որ մենք, հաճախ ընկնելով չափազանցության մեջ, անվերապահ մեզ բնութագրում ենք որպես անհամերաշխ ու անմիաբան ժողովուրդ, իսկ ուրիշները, ընդհակառակը, համերաշխ ու կազմակերպված «նացիոնալիստ» ժողովուրդ, իսկ որոշ բնութագրումների համաձայն՝ նույնիսկ հեռատես, խելացի, ճկուն, շահագործող ու խորամանկ:

Ազգային հոգեկերտվածքի վերաբերյալ վերոթվարկյալ որոշ «ճշմարտությունների» բացահայտումից հետո այն հարցին, թե արդյո՞ք հայերին անհրաժեշտ էր հայկական բրիգադի ստեղծումը, կարծում եմ՝ միանշանակ պետք է տրվի բացասական պատասխան: Անշուշտ, ազգային բրիգադ ստեղծելը կալանավոր հայերի համար «Հայրենիքի փրկության կոմիտեի» ստեղծում չէր, որպեսզի անձնական տարածայնությունները մի կողմ թողնելով, հանուն գերագույն ազգային նպատակի՝ գոնե ժամանակավորապես միավորվեին: Առավել ևս, որ տվյալ դեպքում ոչ մի առումով ձեռնտու չէր իրենց գլխի ճարը տեսած հայերին մի խմբի մեջ հավաքելը և մրցակիցներ դարձնելը, մանավանդ որ նրանք ճամբարի աշխատանքային ծանրագույն պայմաններում լուծում էին գոյատևման խնդիր: Ողջ մնալու խնդիր լուծող «անձնապաշտ» հայերին ձեռնտու էր ցրվել տարբեր բրիգադներում, խուսափել հոգեմաշ ու հյուծիչ, ստրկական անիմաստ աշխատանքից և զբաղվել իրենց մասնագիտությամբ կամ այն

³³¹ Գրականագետ Ս. Աղաջանյանի կարծիքով, հայերի մասին ճամբարի նոր պետի կարծիքը զավեշտական ու սուբյեկտիվ է, հեռու իրականությունից: Եթե Մահարու ներկայացրածը օբյեկտիվ ճշմարտություն է, գրում է նա, ապա ճամբարի պետինը «այդ ճշմարտության չիմացության հետևանք է, ազգային նկարագրի մասին առկա կանխակալ կարծիքի հերքական դրսևորում: Գրա համար էլ երկրորդը կատարյալ զավեշտ է՝ փաստի օբյեկտիվ բովանդակության և նրա գնահատականի բացարձակ անհամապատասխանության ձևով» (տե՛ս **Աղաջանյան Ս.**, Գուրգեն Մահարու արձակի պոետիկան, Եր., 2011, էջ 75-76):

արհեստով, որը հնարավոր էր ձեռք բերել ճամբարում: Ուրեմն, հայասեր Աշոտ դայու «ազգահավաքման» ու «հայկական երազանքի» գաղափարը տեղին չէր, որովհետև, մեղմ ասած, անհամատեղելի էր հայոց հոգեկերտվածքի ու գործելակերպի թե՛ հիմնային (ավանդական, արքետիպային) և թե՛ իրավիճակային սկզբունքներին: Հարմարման ռազմավարության տեսանկյունից հայկական բրիգադը չպետք է ստեղծվեր, որովհետև դա կնշանակեր հայ կալանավորներին ուղարկել մահվան դուռ: Հարց տանք. եթե ստեղծվեր հայկական բրիգադը, ապա նրա՝ հիմնականում «ինտելիգենտ», այսինքն՝ «քաղաքական-գաղափարական» հայացքների համար դատապարտված մտավորականներից ովքե՞ր կաշխատեին տայգայում, ինչպե՞ս կդիմանային ցրտաշունչ տայգայի անտանելի պայմաններին: Դամբարում գոյություն ուներ տխուր վիճակագրություն. ամեն օր տայգայում թողնում էին դիակներ և ճամբար քարշ տալիս ուժասպառ կամ խեղված կալանավորների: «Ծաղկած փշալարեր» վիպակում թիֆլիսցի հայ-հրեա Ջինգաևը, չդիմանալով անտառային-ձմեռային ծանր աշխատանքներին, անգոր կատաղության մոպայում կացնով հատում է իր ձախ ձեռքի չորս մատները: Ինքնախոշտանգման ճանապարհով անտառային աշխատանքներից ազատված Ջինգաևը սարսափելի գույներով է նկարագրում ծառահատման գործընթացը. «Սրոցվող և շառաչյունով տապալվող վիթխարի կաղնիների տակ մնալն ու շունչը փչելը սովորական երևույթ էր: Անվարժությա՞ն, պատահմունքի գոհե՞ր էին նրանք, թե՞ ինքնասպաններ, անհնարին էր ստուգելը, փաստն այն էր, որ գրեթե ամեն օր անտառային բրիգադներն աշխատանքի վայրում թողնում էին մեկ-երկու կալանավորների ջախջախված, անճանաչելի դիակներ: ...Կալանավորների ծանր աշխատանքն ավելի ծանրացնում են, դարձնում անտանելի մժեղների ամպերը: Նրանք, զգալով երևի մարդկային կենդանի շնչի ներկայությունը, հարձակվում էին միլիոններով, լցվում աչք ու ականջ, կծոտում ինչ գտնում են բաց, թափանցում անգամ թանձր գուլպաներից ներս: ...Երբ երեկոյան հավաքվում են ստուգման և տունդարձի, նրանց դեմքերն ուռած են լինում, արնակալած, անճանաչելի: Նրանք, հոգնած ու ջարդված, առանց հանվելու ընկնում են մերկ նա-

ներին ու չեն կարող քնել ցավից ու հոգնությունից» (էջ 308-309): Ուրեմն, գոյատևման առումով կալանավոր հայերին Գուլագում առավել նպատակահարմար էր գտնվել ոչ թե տարբեր ազգությունների, այլ տայգա չգնացող ոչ աշխատանքային բրիգադներում:

Աշոտ դայու համար հեշտ ու հաճելի էր առաջարկել ազգային բրիգադների ստեղծման գաղափարը, որովհետև ինքը ո՛չ բրիգադիոր էր ընտրելու (ինչպես վերը նշվեց, որպես «գործարար բակի» ներկայացուցիչ՝ նա չուներ ո՛չ ընտրելու և ո՛չ էլ ընտրվելու իրավունք), ո՛չ աշխատելու էր ցրտաշունչ տայգայում և ո՛չ էլ ենթարկվելու էր հայազգի որևէ բրիգադիորի՝ լինի նա կուսակցական, թե անկուսակցական: Արդ, սեփական շահը քողարկված ձևով ազգային շահ ներկայացնելուց առաջ հարկավոր է գոնե ճշտել, թե այդ շահը որքանո՞վ է ընդունելի մյուսների համար: Տվյալ դեպքում Աշոտ դային կարող էր իրեն մի քիչ նեղություն տալ ու մի «սոցիոլոգիական հարցում» անցկացնել՝ պարզելու, թե ինչ են մտածում իր ազգակիցները ազգային բրիգադների ստեղծման մասին, իրենք ինչ օգուտ կարող են ստանալ այդ գաղափարի իրականացումից: Ստացվում է, որ անհամեմատ աշխատանքային բարվոք վիճակում գտնվող Աշոտ դային երեկոյան բարաքում պետք է դիմավորեր տայգայից վերադարձող հյուծված, հոգնած ու ցրտահարված, հրաշքով ողջ մնացած իր ազգակիցներին, որպեսզի միասին «լային ու ծիծաղեին»: Աշոտ դայու անձնական այն ցանկությունը, որ ճամբարում «հայերն ունենային իրենց անկյունը, հավաքվեին իրար գլխի, միասին աշխատեին, քնեին, զարթնեին, լային ու ծիծաղեին», նշանակում էր ճամբարային կյանքին հարմարված հայերի կացությունը դարձնել ավելի դժոխային և փաստացի նրանց ուղարկել մահվան գիրկը:

Ուրեմն, գործնական տեսանկյունից «ազգահավաքման» հայասիրական ու ռոմանտիկ գաղափարի առաջադրման փոխարեն Աշոտ դային, եթե խորապես ճանաչեր հայոց ինքնությունը, իրարից տարբերվող հայ մարդկանց, եթե իրեն բոլոր հայ կալանավորների տեղը չդներ, այսինքն՝ չմտածեր ու չերազեր նրանց փոխարեն, իր ցանկության երևակայական չափերով չորոշեր այլոց ցանկության սահմանները, ապա ճիշտ կլիներ կենտրոնանար իր իսկ արդյունավետ փոր-

ձի տարածման վրա, այն է՝ ճամբարի պայմաններում անադմուկ, առանց հնարավոր թատերականացված քաղաքական ու զգայացունց ներկայացումների, փոխօգնության ու փոխհատորդակցության տարբեր խողովակներով աջակցել ճամբարում հայ կալանավորների հարմարմանն ու տեղավորմանը, նրանց կենալու պայմանների բարելավմանն ու բարոյահոգեբանական տրամադրության բարձրացմանը: Այլ խոսքով՝ անգամ առանձին դեպքերում «հայկական երագանքը»՝ ազգային միասնության գաղափարը, չպետք է լինի ինքնանպատակ ու անհաշվենկատ, այլ խարսխված լինի հայոց հոգեկերտվածքի ու վարքագծի առանձնահատկությունների, ներկա իրողությունների, անհատական ու ազգային շահերի և ազգակիցների բարոյահոգեբանական դիրքորոշումների իմացության վրա:

Ազգային երագանքի իրականացման այս անհաջող փորձը հուշում է, որ ժամանակն է մեր պատմությունը, մեր ինքնության դրսևորումները, մեր անհատական քայլերը գնահատենք՝ հաշվի առնելով ոչ թե մեր մետաֆիզիկական ցանկությունները, այլ մեր գործողությունների իրական արդյունքները: Առհասարակ, սփռվելը, տարբեր տեղերում ինքնուրույն հաստատվելն ու կայանալը հայերի ուժեղ կողմն են, սակայն, դժբախտաբար, նրանք գրեթե չունեն սփռված ու կայացած անհատապաշտներին միավորելու հուսալի ու մշտագործող ընդհանրական մեխանիզմներ: «Ազգահավաքման» կամ միավորման գործը չպետք է կայանա անհատական շահերի, ազգային հոգեկերտվածքի ու կենալու մշակութակերպի սկզբունքների, առավել ևս անհատականությունների, անհատական շահերի և կոնկրետ իրավիճակների զանցառման ու անտեսման հաշվին: Ո՛չ թե «մեկ սիրտ, մեկ հոգի», որտեղ «սրտերը»՝ անհատականությունները, ջնջվում-համահարթեցվում են կամ կլանվում են մեկի կողմից, այլ «բազում սրտեր, բայց մեկ ոգի», որի դեպքում անհատականությունները պահպանվում են, և միաբանությունը խարսխվում է տարբերությունների, շահերի փոխհամաձայնության ու անձնամիջյան հորիզոնական հարաբերությունների վրա: Միասնության ձգտումը չպետք է լինի ինքնանպատակ ու անհեռանկար: Ամեն մի ազգասիրական գաղափարի իրագործման ցանկությունը դեռ բավարար չէ ապահովելու

դրա իրականացման արդյունավետությունը: Միջոցները միշտ չէ, որ ծառայում են նպատակին: Երբեմն «ազգասիրական» ու հայրենասիրական հորջորջվող, սակայն հեռանկարներն ու հետևանքները չհաշվարկած նախաձեռնությունները ավելի շուտ վնասում, քան օգնում են ազգային միասնության հաստատման գործին:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

(«Արդյոք մի բան հասկանո՞ւմ եք Հայից...»)

Ուզում եմ ասելիքս ավարտել Դ. Դեմիրճյանի «Հայր» գրվածքի սկզբնատողերով՝ «Արդյոք մի բան հասկանո՞ւմ եք Հայից... Որքա՞ն տարօրինակ, հանելուկային արարած: Որքա՞ն խաբուսիկ: Երևույթը, ո՛չ ինքը: Բայց և ի՞նչ է ինքը, իր նկարագիրը: Չո՛ւտ աշխատանք, որոնում ես իր ինքնությունը, գտնում, բայց և իսկույն տեսնում ես, որ դա էլ նորից երևույթ էր»: Իհարկե, կարելի է մեծամուն գրողին առարկել՝ ասելով, թե բոլոր դեպքերում երևույթները էության երևույթներ են, այսինքն՝ էության դրսևորումներ են, որը, բնականաբար, դեռ չի նշանակում, թե դրանք ամբողջությամբ ու սպառիչ կերպով բացահայտում են էության իսկությունը: Էության դրսևորումները կարող են լինել նաև խաբուսիկ, մոլորեցնող, կեղծ, բայց դրանք էլ որոշ իմաստով պատկերացում են տալիս էության մասին: Համենայն դեպս, իր գրվածքում Դ. Դեմիրճյանն անում է հայի էությունը բնորոշող բացահայտումներ և դիպուկ բանաձևումներով ներկայացնում հայի էության, նկարագրի ու ինքնության հակասական կողմերը:

Եթե ազգային ինքնությունը կառուցարկման արգասիք է, ապա նշանակում է, որ այն անվերջ ենթակա է վերակառուցումների ու մեկնաբանությունների: Ինքնությունը նույնականացումների արդյունք է, իսկ քանի ազգը գոյություն ունի, ուրեմն կշարունակվեն ինքնության պատկերների արարումներն ու հարացույցների կառուցարկումները: Դա հատկապես վերաբերում է հայերի նման պատմական ազգերին, որոնց ինքնությունն այնքան բազմաշերտ ու բազմախորհուրդ է, այնքան հարուստ ու հզոր, այնքան հակասական ու խճճված, այնքան էպիկական ու միֆական, այնքան հնամենի ու արդիականացվող, որ դրա մասին ցանկացած անդրադարձ կարելի է բնորոշել որպես հասկացման ու բացատրման մի համեստ փորձ: Ասել կուզեմ, վերոշարադրյալ մտորումները ունեն հատվածական բնույթ, և ավելի շուտ նման են անավարտ կտավի, որը շարունակելու դեպքում անզամ հազիվ թե կարողանամ այն բերել ավարտուն տեսքի: Լավագույն դեպքում՝ կավելացնեմ նոր գույներ ու դեմքեր, նոր ուրվագծեր ու ենթապատկերներ: Իսկ տեսական ընդհանրացումներն ու ամփոփումները՝ հաջորդիվ:

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ԱՐՏՈՒՇԱՅԻ ՁԱՔԱՐՅԱՆ

**ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ
ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԵՐ**

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. սրբագրումը՝ Ա. Գույումջյանի

Տպագրված է «ՎԱՌՄ» ՍՊԸ-ում:
Ք. Երևան, Տիգրան Մեծի 48, քմ. 43

Ստորագրված է տպագրության՝ 05.06.2020:
Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 20.375:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
Ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.am



ԿՐԱՏԱՐԱԿՆՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2020
publishing.ysu.am