

**ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ**

ԵՎՐԱՍԻԱ ՀԱՄԱԳՈՐԾԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆ ՀԻՄՆԱԴՐԱՄ
ԵՐԵՎԱՆ 2017

ՀՏԴ 821.19.0
ԳՄԴ 83.3(5Հ)
Հ 311



Kingdom of the Netherlands



ԵՎՐԱՍԻԱ
ՀԱՄԱԳՈՐԾԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆ
ՕՒՆԱԿՐԱԿ

Հրատարակվում է Հայաստանում և Վրաստանում Նիդերլանդների Թագավորության դեսպանության աջակցությամբ՝ Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամի (ԵՀՀ) կողմից իրականացվող «Կրոնական հանդուրժողականության և խտրականության դեմ պայքարի խթանումը Հայաստանում» նախագծի շրջանակում: Գրքում արտահայտված տեսակետները կարող են չհամընկնել Հայաստանում և Վրաստանում Նիդերլանդների Թագավորության դեսպանության կամ ԵՀՀ-ի տեսակետների հետ:

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴ՝

Գևորգ Տեր-Գաբրիելյան, Արա Նեղոյան, Վարդան Զալոյան, Իգարելա Սարգսյան, Անուշ Սարգսյան, Նազարեթ Սեֆերյան (թարգմ.)

Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության մեջ: [Հոդվածաշար].— Եր., Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամ, 2017.— 348 էջ:

«Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության մեջ» խորագրով հետազոտությունները նպատակ ունեն ուսումնասիրել և գիտահանրամատչելի ներկայացնել հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության ակունքներն ու դրսևորումները հայալեզու՝ սերնդեսերունդ փոխանցված տեքստերում, փորձելով նաև իմաստավորված բանավեճ ծավալել դրանց շուրջ: Հետազոտություններն ընդգրկում են հայ միջնադարյան ավանդավեպերը, 19-րդ ու 20-րդ դդ. դասական արձակը, Սփյուռքի գրականությամբ հանդերձ, հետխորհրդային Հայաստանի արձակն ու դասագրքերը: Հրատարակությունը, ըստ էության, քաղվածքների էքսկուրս է ողջ հայ գրականության մարմնով, ինչն իր հերթին առանձնահատուկ հաճույք է պարգևում ընթերցողին և հպանցիկ պատկերացում տալիս հայ գրականության զարգացման միտումների մասին:

Ժողովածուն նախատեսված է ընթերցողների լայն շրջանակի համար և կարող է օգտագործվել որպես ուսումնական ձեռնարկ:

ՀՏԴ 821.19.0
ԳՄԴ 83.3(5Հ)

eISBN 978-9939-0-2419-6

© Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամ, 2017

Բոլոր իրավունքները պահպանված են:

UDC 821.19.0
BBK 83.3(5A)
T 311



Kingdom of the Netherlands



Published with the support of the Embassy of the Kingdom of the Netherlands in Armenia and Georgia, within the scope of the “Promoting Religious Tolerance and Non-Discrimination in Armenia” project implemented by Eurasia Partnership Foundation (EPF). The views expressed in the book do not necessarily reflect the views of the Embassy of the Kingdom of the Netherlands in Armenia and Georgia or EPF.

EDITORIAL BOARD

Gevorg Ter-Gabrielyan, Ara Nedolyan, Vardan Jaloyan, Isabella Sargsyan, Anush Margaryan, Nazareth Seferian (transl.)

Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature. Collection of studies.– Yerevan, Eurasia Partnership Foundation, 2017.– 348 pages.

The studies titled “Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature” aim to examine the roots of tolerance and intolerance and their manifestations in Armenian language texts passed on from generation to generation, as well as to present this through an academic and popular approach, and attempt to foster a meaningful debate on these issues. The studies include Armenian medieval sagas, the classic prose of the 19th and 20th centuries along with the literature of the Diaspora, the prose of post-Soviet Armenia as well as textbooks. The book essentially provides a guided tour through the whole body of Armenian literature which, in turn, provides a particular pleasure to the reader and presents a condensed image of the tendencies for development in Armenian literature.

This collection is intended for a broad range of readers and can be used as an educational manual.

UDC 821.19.0
BBK 83.3(5A)

eISBN 978-9939-0-2419-6

Copyright © 2017 by Eurasia Partnership Foundation

All rights reserved.

ԲՈՎԱՆԴԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

9

ՈՂՋՈՒՅՆԻ ԽՈՍՔ

13

WELCOMING REMARKS

17

Գևորգ Տեր-Գաբրիելյան,
Անուշ Մարգարյան
(ԱՆ)ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ. ԽՈՇԵՐ

27

Gevorg Ter-Gabrielyan,
Anush Margaryan
(IN)TOLERANCE IN ARMENIAN
LITERATURE: BRIEF REFLECTIONS

37

Հայկ Համբարձումյան
ԹՇՆԱՄՈՒՆ ԿԿԱՏՄԱՄԲ
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ
ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՎԱՆԴԱՎԵՊԵՐՈՒՄ
ԵՎ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ» ԷՊՈՍՈՒՄ

65

Միևր Քումուսյան, Լուսինե Ներսիսյան
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ
Խ. ԱԲՈՎՅԱՆԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՄԱԿԱՆ
ԱԿՈՒՆՔ ՈՒՆԵՑՈՂ
ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

107

Վալերի Միրզոյան
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՄԵՋ. ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂ ԽՈՍՔ

151

Գայանե Մկրտչյան
ՋԱՐՄԱՆԱԼԻ ԵՎ ԱՆՆԱԽԱԳԵՊ
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՀԱԿՈՒՄՆԵՐԸ ՄՆՁՈՒՐՈՒ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

173

Լիլիթ Ավդալյան, Նարինե Հովսեփյան
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ՆՈՐ ԵՎ
ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

201

Աշոտ Գաբրիելյան, Արքմենիկ Նիկողոսյան
ՔՅԱՌԹՈՒԻ ԿԵՐՊԱՐԸ ՈՐՊԵՍ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՆԵՐԿԱՅԱՑՄԱՆ ՄԻՋՈՑ ԱՐԴԻ ՀԱՅ
ԱՐՁԱԿՈՒՄ

225

Կարինե Խոջայան, Արմինե Դավթյան
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԹԵՄԱՆԵՐԸ ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ,
ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ, ՀԱՅՈՑ
ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ 9-ՐԴ,
10-ՐԴ ԵՎ 11-ՐԴ ԴԱՍԱՐԱՆՆԵՐԻ
ԴԱՍԱԳՐՔԵՐՈՒՄ

269

Սոնա Մելիքջանյան
ԱԶԳԱՅԻՆ
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀՀ ՄԻՋՆԱԿԱՐԳ
ԴՊՐՈՑՆԵՐՈՒՄ ԴԱՍԱՎԱՆԴՎՈՂ ՀԱՅ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԱՍԱԳՐՔԵՐՈՒՄ

291

Արա Նեղոյան
«ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ»
ՀՈԴՎԱԾԱՇԱՐԻՑ ՈՐՈՇ
ՏՊԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

303

Ara Nedolyan
ON SOME OF THE IMPRESSIONS FROM THE
ARTICLES IN THE EPF SERIES “MANIFE-
STATIONS OF TOLERANCE AND INTOLE-
RANCE IN ARMENIAN LITERATURE”

315

Վարդան Զալոյան
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՈՐՊԵՍ ԹԵՄԱ ՄԻՋԳԻՏԱԿԱՐԳԱՅԻՆ
ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՐ

327

Vardan Jaloyan
LITERATURE AND TOLERANCE AS A TOPIC
FOR INTERDISCIPLINARY RESEARCH

339

MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND
INTOLERANCE IN ARMENIAN LITERATURE
Abstracts

ՈՂՋՈՒՅՆԻ ԽՈՍՔ



Յնս Դասմյան

Հայաստանում և Վրաստանում

Նիդերլանդների Թագավորության

արտակարգ և լիազոր դեսպան

որտեղ
որտեղ
(ան)հանդուրժողականության գրանցում
անդրազգային հարաբերությունները հայ գրականության
անդրազգային հարաբերությունները հայ գրականության
անդրազգային հարաբերությունները հայ գրականության
անդրազգային հարաբերությունները հայ գրականության

Մեծագույն հաճույքով եմ համառոտ ներածական խոսք գրում այս հողավածաշարի համար: Ինձ համար սա վերջերս տեղի ունեցած երկու նախաձեռնությունների շարունակությունն է, որոնցում ներգրավված են եղել Նիդերլանդների Թագավորության դեսպանությունն ու Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամը (ԵՀՀ): 2016թ. նոյեմբերին Հայաստանի ամերիկյան համալսարանում (ՀԱՀ) կազմակերպված հանդիպման ժամանակ տարբեր մասնակիցների հետ քննարկեցինք հանդուրժողականության թեման ընդհանուր առմամբ, իսկ Գևորգ Տեր-Գաբրիելյանը ներկայացրեց հանդուրժողականության դրսևորումը հայ գրականության մեջ: 2017թ. մայիսին Երևանում մասնակցեցի Կրոնի և համոզմունքի ազատությանը նվիրված համաժողովին:

ՀԱՀ-ում կազմակերպված միջոցառմանը խոսեցի հանդուրժողականության մասին Նիդերլանդների տեսանկյունից՝ ամփոփ ներկայացնելով վերջին 400 տարիների Հոլանդիայի պատմական զարգացումները: Խոսեցինք 19-րդ դարի վերջից և 20-րդ դարի սկզբից մեր երկրում կիրառվող «հիմնասյունային» մոտեցման մասին, երբ վերնախավը հանդես էր գալիս հասարակության առանձնացված շերտերի անունից, երաշխավորելով հանդուրժողականությունը կրոնական հիմքով տարանջատված հանրության տարբեր հատվածների՝ բողոքականների և կաթոլիկների միջև: Այդ հատվածների ներկայացուցիչները գրեթե չէին շփվում միմյանց հետ, ուստի կանխադրված հանդուրժող էին. չնայած կարելի է ասել, որ նրանք ավելի շուտ անտեղյակ էին, քան հանդուրժող: Այս ժողովածուի հողվածներից մեկում ես նկատեցի նման զարգացումներ, երբ հիերարխիկորեն տարանջատված հայ

հասարակության մեջ վերնախավն էր ապահովում հանդուրժողականությունը:

Ինձ չէին խնդրել քննարկել հոլանդական գրականությունը հանդուրժողականության տեսանկյունից, սակայն ընթերցելով այս ժողովածուի հոդվածների ամփոփագրերը, ես չէի կարող չնկատել, որ հայ գրականության մեջ դրսևորված անհանդուրժողականությունը թերևս ունեցել է իր նախատիպը հոլանդական գրական պատմության մեջ: Ընթերցելով այս տեքստերը, ես պատկերացնում եմ ավանդական հասարակություն, որն իրեն վեր է դասում հարևան և մրցակից հասարակություններից ու ժողովուրդներից: Ուստի ես այս հոդվածները դիտարկում եմ որպես դաս, հայելի, ինչպես ինձ, այնպես էլ հայ ընթերցողի համար. մենք՝ մարդ արարածներս, մեզ այլ անձանցից վեր դասելու հակում ունենք, որը կարող է ընդհանուր առմամբ անհանդուրժողականության, իսկ մասնավորապես՝ անհանդուրժողական վարքագծի դրսևորման հանգեցնել:

Նման տպավորություն ստացա հայկական դպրոցներում Հայոց եկեղեցու պատմության դասավանդման վերաբերյալ ամփոփագրերը կարդալիս ևս: Հաշվի առնելով հայոց պատմության և Հայաստանի գոյատևման համար մղված պայքարի առանձնահատուկ բնույթը, այս դասերը շատ ավելի կարևոր են, քան պարզապես պատմության դասերը: Ներկայացված նյութերից ես եզրակացրեցի, որ դրանք ինչ-որ առումով կարող են դիտվել որպես կրոնական և քաղաքական քարոզչություն: Ինձ, որպես բողոքական տարրական դպրոց հաճախած տղայի, կրթել են պատկերացմամբ, որ գոյություն ունի կրոնական պատկանելությամբ պայմանավորված պատմական եռանկյունի. Աստված, Նիդերլանդներ և Օրանացիների արքայատուն (the House of Orange): Եթե ավելի ընդլայնեմ, ամուր կապ կար Նիդերլանդների՝ որպես Հյուսիսային ծովի մոտ գտնվող բողոքականների (այլոց նկատմամբ հանդուրժող) ապաստանի և Իսրայել երկրի ու նրա ժողովրդի միջև, ընդ որում, ոչ միայն 1946-1948 թթ. հետո (երբ ստեղծվեց Իսրայել պետությունը), այլ առհասարակ հրեա ժողովրդի հետ:

Այս նմանությունը քննարկելիս հիշեցնեմ, որ ես իմ կրթությունը որակեցի որպես «բողոքական»: Պայմանագրի վրա հենված «հիմնասյունային» այդ մոտեցման շնորհիվ Նիդերլանդներում դպրոցները եղել և այսօր էլ մնում են քիչ թե շատ մասնավորեցված: Որոշ սահմանափակումներով՝ բոլոր խմբերը (ոչ միայն կրոնական կողմնորոշմամբ, նաև, օրինակ, կրթական մոտեցումներով առանձնացող, ինչպես Դալտոնի, Մոնտեսորիի և Շտայների մանկավարժական ուսմունքների հետևորդները) կարող են ստեղծել դպրոցներ, որոնք, մասնավոր լինելով հանդերձ, ստանում են նույնքան պետական ֆինանսավորում, որքան հանրային դպրոցները: Սա հանգեցնում է կրթության, որում առարկաներն ավանդական անվանումներ ունեն, ինչպես օրինակ, պատմություն և կրոն: Սակայն, ի վերջո, բոլոր աշակերտները պիտի իրենց դրսևորեն հիմնարար և չեզոք չափա-

նիշներին համապատասխան: Ինչպես նկատում եք, սպասելիք կա, որ տարբեր կարծիքները լինելու են գլխավոր հոսք. կախված անհատից և նրա կրթությունից՝ յուրաքանչյուրն ունենալու է իր կարծիքը:

Որպես պատմաբան ես սովորել եմ ընդունել, որ պատմությունը հեռու է չեզոք և օբյեկտիվ արվեստ լինելուց. այն միջոց է, որով մարդիկ *հաշվի են նստում*՝ իրենց անցյալի և մշակույթի հետ, ուրեմն պատմությունն արդեն իսկ կանխադրված սուբյեկտիվ է: Ես նույնիսկ սովորել եմ ընդունել ավելի հեռուն գնացող պնդումը, որն ասում է. «Լինելով կողմնակալ՝ կարող ես լինել անկողմնակալ»:

Հայաստանում չկա նմանօրինակ տարանջատում կրթության ոլորտում: Աշակերտներն ու նրանց ծնողներն ունեն հիմնականում մեկ տարբերակ՝ հանրակրթական դպրոց: Սա կարող է հանգեցնել իրավիճակի, երբ եզդի երեխաներին դասավանդում են «Եկեղեցու պատմություն», այն էլ՝ Հայ առաքելական եկեղեցու, կարծես նրանք քրիստոնյա են: Պատմականորեն այս ամենը կարելի է և բացատրել, սակայն իրավական առումով սա կարող է քննադատության տեղիք տալ, հատկապես (էթնիկ և կրոնական) փոքրամասնությունների հանդեպ հարգանքի դրսևորման տեսանկյունից:

Այս առումով սույն ժողովածուի հրապարակումը ճիշտ ժամանակին է: Հայաստանի Հանրապետության արդարադատության նախարարությունը պատրաստվում է հրապարակել կրոնական ազատությունների մասին օրենքի մի նախագիծ, որը կարծես կրկին հատուկ կարգավիճակ կշնորհի Հայ առաքելական եկեղեցուն՝ առանձնացնելով այն այլ եկեղեցիներից և կրոններից: Սա կրկին կարող է հիմնավորվել հայոց պատմությամբ, սակայն չի կարող համապատասխանել աշխարհիկ պետություն լինելու Հայաստանի դիրքորոշմանը և կրոնի ու հավատքի ազատության մասին միջազգային նորմերին: Սա կարող է հանգեցնել չհիմնավորված տարբերակման ոչ միայն կրոնների և եկեղեցիների, այլև տարբեր կրոններ և (կամ) հավատքներ դավանող անձանց միջև, ստեղծելով քաղաքացիների երկու կատեգորիա. Առաքելական եկեղեցու հետևորդներ և այլք: Կրթական պաշտոնական ծրագրերն էլ եթե հավելենք, սա կարող է պարտադրել պատմության, մշակույթի և կրոնի հանդեպ գերիշխող տեսակետ, որն օտարում է աշակերտներին իրենց անցյալից, միմյանցից և/կամ (վատագույն դեպքում)՝ հենց իրենցից:

Մյուս կողմից, ամփոփագրերում, որոնցում քննարկվում էր կրոնը, ես երբեմն զգում էի որոշակի քամահրանք: Նման քամահրանքը կամ առնվազն գայրույթը բացատրելի է, քանի որ շատ դժվար է դրական գնահատել մի համոզմունք կամ գաղափարախոսություն, որն իր իրավասությունը հիմնում է դիտորդի վերահսկողությունից դուրս գտնվող աղբյուրի վրա: Կրոններն ինքսին ունեն անհանդուրժողական լինելու հակում, քանի

որ դրանք դավանողները վստահ են, կամ նույնիսկ գիտեն, որ դավանում են ճշմարտություն, կամ նույնիսկ միակ ճշմարտությունը, որը վեր է հերքելիությունից: Եվ եթե նրանք նաև իրենց առաքելությունն են համարում սեփական կրոնը տարածելը, էլ չասած եռանդով լծվում են այդ գործին, ապա կարելի է սպասել ընդհարումներ:

Այդուհանդերձ, ես հույս ունեմ և վստահ եմ, որ բոլոր ընթերցողները և մարդիկ ընդհանրապես հավասար են և պիտի օգտվեն միջազգայնորեն ընդունված ու օրենսդրորեն ձևակերպված մարդու իրավունքներից: Այդ իրավունքները ստիպում են մեզ հաշվետու լինել, թե ինչպես ենք կիրառում դրանք մենք՝ մարդ արարածներս, քաղաքացիներս, ժողովուրդներս և ազգերս: Վստահ եմ, որ բոլորս բաց ենք նման հաշվետվողականության հանդեպ և հուսով եմ, որ այս գիրքը կնպաստի (ան)հանդուրժողակա- նության համար հաշվետու լինելու իրազեկման բարձրացմանը:

humans have the weakness of feeling superior to others, which might lead to intolerance in general and to intolerant behaviour in particular.

I had a similar impression when reading the abstracts on teaching the history of the Armenian Church in Armenian schools. Given the nature of Armenian history and its struggle for survival, these lessons have been of greater importance than mere history lessons. From the presented material, I can conclude that these lessons can be regarded as a sort of religious and political propaganda. I myself, as a young boy, attended a protestant primary school, and was educated as if there was a historical religiously defined triangle: God, Netherlands and (the House of) Orange. Somewhat wider there was a close bond between the Netherlands as a haven for Protestants (and tolerant to others) at the North Sea and the people and country of Israel, not only since 1946-1948 (when Israel was created), but with the Jewish people at large.

When discussing this similarity, I specified my education as “Protestant”. Thanks to this contractual pillarisation, schools in the Netherlands were and still are more or less privatised. Under certain restrictions, all groups (not only religiously defined, but also, for instance, according to views on education – like Dalton, Montessori and Steiner) can start a school, which is run privately but state-funded to the same extent as public schools. That leads to education that defines subjects like history and religion. But then, in the end, all students have to perform to basic and neutral criteria. You notice that differing views are supposed to be mainstream, depending on the individual and his/her education.

As a historian, I have learnt to accept that history is far from a neutral and objective art: it is the way people *render account for* their past and culture, so it is subjective by default. I even have learnt to accept the rather far-fetched statement that ‘by being partisan you can be impartial’.

Armenia does not know this type of division in education. Pupils and their parents usually have only one option for schooling – the public school. That might lead to Yezidi children being educated in ‘church history’ as if they were Christian and even more specific Armenian Apostolic. Historically that might be explicable, but legally it might be open for criticism, especially from the perspective of respect for (ethnic and religious) minorities.

This notion makes the publication of this collection extremely timely. The Ministry of Justice of the Republic of Armenia is about to publish a bill on religious freedoms, which gives a very special position to the Apostolic Church, singled out from other churches and religions. Again, that may be justified by Armenia’s history, but might not be reconciled with Armenia’s position as a secular state and with international standards on Freedom of Religion and Belief.

It may lead to unjustified differentiation, not only between religions and churches, but also between people with different religions and/or beliefs, creating two categories of citizens – Apostolic and others.

Combined with the official curriculum, it might enforce a dominant view on history, culture and religion that alienates pupils from their background, from each other and/or (and worst) from themselves.

On the other hand, I sensed sometimes a certain disdain in the abstracts when religion is discussed. Such disdain or at least irritation is explicable, since it is very difficult to appreciate positively a conviction or ideology that derives its authority from a source beyond the observer's control. Religions have by themselves even the tendency to be intolerant, because its believers trust—and even know—that they share a truth, or even *the* truth, that is beyond falsification. If these believers also take on a missionary duty or zeal, then conflicts can be expected.

Still, I hope and trust that for all readers, humans are equal and should enjoy the internationally accepted and codified human rights. These rights make us accountable for the way we execute our rights as human beings, citizens, peoples and nations. I trust we are all open for this accountability and I hope this book will contribute to raising awareness of being accountable for our (in)tolerance.

ԳԱՂԱՓԱՐԸ

Հայ գրականությունում հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության¹ ակունքների քննարկմանը նվիրված այս ծրագիրը հայաստանյան իրականության մեջ թերևս եզակի երևույթ է: Գաղտնիք չէ, որ (ան) հանդուրժողականությունը սերտորեն կապված է հասարակությունում խտրականության և կառուցվածքային բռնությունների դրսևորումների հետ: Չնայած կարևորությանը, այս երևույթի շուրջ զարմանալիորեն քիչ են հետազոտությունները նույնիսկ միջազգային մակարդակում, ի տարբերություն «խտրականություն» կամ «բռնություն» հասկացությունների: Առավել ևս, նման հետազոտություններ, որքան գիտենք, մինչև այժմ չեն նախաձեռնվել Հայաստանում, հայերենով և հայկական նյութի վրա:

ԵՀՀ-ն որոշեց փոքրիշատե լրացնել բացը և ներկայացնել, թե ինչպես է դրսևորվել ու դրսևորվում այդ «օտար» կամ «նոր» արժեքը հայ գրականության մեջ:

Հայ գրականությունն ու բանահյուսությունը հարուստ կոնտեքստ է, որը թույլ է տալիս ուսումնասիրել և բացահայտել (ան)հանդուրժողականության ակունքները և դրսևորումները հայալեզու՝ սերնդեսերունդ փոխանցված տեքստերում, և այդ բացահայտումների շուրջ ծավալել իմաստավորված բանավեճ նաև որոշ հիմնաքարային հասկացությունների մասին, ինչպես օրինակ, *արժեքներ* և *դարձերության իրավունք*:

Սա ԵՀՀ երկրորդ փորձն է՝ դիտարկելու հայ գրականության մեջ արդի արժեքների դրսևորումները: Նախորդ, 2011թ. փորձը նվիրված էր արտահայտման ազատության և ժողովրդավարության դրսևորումներին և իրականացվել էր Շվեդիայի միջազգային զարգացման գործակալության աջակցությամբ²:

Եվ այսպես, 2016թ. մայիսին ԵՀՀ-ն Հայաստանում և Վրաստանում Նիդերլանդների Թագավորության դեսպանության աջակցությամբ իրականացվող ծրագրի շրջանակներում հայտարարեց «Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության մեջ» խորագրով հետազոտությունների մրցույթը: Հաղթող հետազոտողների ու հետազոտական խմբերի ութ աշխատանքներն ու դրանց արդյունքներն ամփոփող երկու վերլուծություններն են ներկայացված այս գրքում: Բացի հայ գրականությունից, որոշ հետազոտություններ անդրադարձ են կատարել նաև (ան)հանդուրժողականության դրսևորումներին դպրոցական դասագրքերում:

1 Այսուհետ՝ (ան)հանդուրժողականություն:

2 Տե՛ս Արտահայտման ազատության և ժողովրդավարության դրսևորումները հայ գրականության մեջ: Ուսումնասիրություններ, Եր., 2011, հասանելի է՝ <http://am.epfarmenia.am/am/program-portfolio/media-programs/freedom-of-expression-and-democracy-in-armenian-literature/>, 17.05.2017:

ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Գրքում տեղ գտած հետազոտություններն ընդգրկում են հայ գրականության ամբողջ ծիրը՝ պատմիչներից, միջնադարյան գրականությունից ու էպոսից սկսած մինչև 19-րդ ու 20-րդ դարերի դասական արձակ, Սփյուռքի գրականությամբ հանդերձ, ներառյալ հետխորհրդային, անկախ Հայաստանի արձակն ու դասագրքերը: Գիրքը, փաստորեն, քաղվածքների էքսկուրս է ողջ հայ գրականության մարմնով, ինչը, իր հերթին, առանձնահատուկ հաճույք է պարգևում ընթերցողին և հպանցիկ պատկերացում տալիս հայ գրականության զարգացման միտումների մասին:

Հետազոտողները վեր են հանում այնպիսի հարուստ մի նյութ, որը կարող է հետագա քննարկումների արդյունավետ հենք դառնալ: Ստորև մի քանի օրինակ, որոնք ակնառու կերպով հիմք են նախապատրաստում որոշ հետևությունների համար:

Հայկ Համբարձումյանի հետազոտության մի դրվագում մեջբերում է Փավստոս Բուզանդից. «Իսկ Մուշեղը՝ Հայոց սպարապետը, չարաչար կոտորում է Պարսից զորքերը և այք պահելով հանդիպում է Աղվանից գնդին ու բոլոր զորքերը ջարդում է. հասնում է Աղվանից Ուռնայր թագավորին, մինչդեռ նա փախչում էր: Մոտենալով՝ իր նիզակի կոթով երկար ծեծում է նրա գագաթը՝ ասելով. «շնորհակալ եղիր, որ թագավոր մարդ ես, գլխիդ թագ ես կրում, ես թագավոր մարդու չեմ սպանի, մինչև անգամ եթե շատ նեղն էլ ընկնեմ»: Ստացվում է, որ չնայած Մուշեղը դաժանորեն սպանում է պարսից զինվորներին, սակայն, հաշվի առնելով թագավորի բարձր դիրքն ու, հետևաբար, ոչ իրավահավասար լինելը հասարակության մյուս անդամների հետ, չի սպանում վերջինիս, այսպիսով դրսևորելով «խտրական» հանդուրժողականություն:

Մեկ այլ դրվագ նույն հետազոտությունից ցույց է տալիս, որ մինչև «հանդուրժողականություն» արժեքի ժամանակակից ընկալումը, այն արտահայտվել է որպես բարության հորդոր կամ քարոզ, կամ քրիստոնեական արժեքների, պատվիրանների տարատեսակ. «— Դավիթ, — ասաց, — մեռնե՛մ քո արևուն. / Չէ՛ որ էսոնք էլ մա՛րդ են, իսան են. / Ինչի՞ կը կոտորես, ինչի՞ կը սպանես, / Չէ՛ էդոնք է՛լ էրեխաներ ունեն, / Տուն ու կընիկ ունեն: / Է՛սոնց սպանես՝ ճժերու մեղք կ'ընկնի քո վիզ»:

Մհեր Քումունցի և Լուսինե Ներսիսյանի հետազոտությունում քննարկվում է Խաչատուր Աբովյանի «Թուրքի աղջիկը» պատմվածքը: Աբովյանը հանդիպում է մի աղջկա, ում մորը հայրը վտարել է տնից, ելնելով կրոնական պատճառներից, իսկ դստերը փակել տանն ու արգելել որևէ շփում արտաքին աշխարհի հետ: Պատմվածքի հերոսը՝ երիտասարդ Աբովյանը փորձում է օգնել աղջկան. «Թե եթիմ ես, արի՛, քեզ պահեմ, թե հիվանդ ես, թո՛ղ գամ քեզ ծառայեմ, թե չէ, էդ ջահել, ջիվան հասակիդ, էսպես օրը ճաշին, էս շոքին, որ ջանավարը բնիցը չի՛ դուս

գալիս, դուշը տեղիցը չի՛ եռում, դու նստել, սուք ես անում, ա՛յ իմ սրտի քանդող՝ ի՞նչպես էդպես ձենը լսեմ ու հանգստանամ», — ինչին աղջիկը պատասխանում է. «— Չէ՛, չէ՛, վա՛յ իմ օրիս, արևիս, գնա՛, հեռացի՛ր, վա՛յ, վա՛յ, Աստված դու ինձ ազատի. Ալլահ, դու ինձ պրծացրո՛ւ, քո ձեռն ինձ պահի, էն ո՞վ ա գալիս, վա՛յ վա՛յ... թե հե՛րս ըլի... ի՞նչ կանեմ... ի՞նչ... ի՞նչ... գնա՛... գնա՛... քո գլուխդ էլա պրծացրո՛ւ... վա՛յ քո օրին, քո ջիվան արևին, մահդ առաջիդ ա — էլի կանգնե՛լ ես... գնա՛, գնա՛... — Ասեց ու ա՛խ... էն օրը գնա, ո՛չ եդ գա... ինչ որ ես տեսա... դուրը վրես հետ արեց»:

Աղջկան օգնելու փորձի արդյունքում չցանկանալով ավելի մեծ բռնություն հրահրել, Աբովյանը նահանջում է այդ իրադրությունից: Նման այլընտրանքի առջև շատերս ենք հայտնվում. արդյո՞ք կհաղթես, փորձելով ներդնել քո հանդուրժողականության արժեքը, թե արդյունքում կավելացնես բռնության շղթան: Ինչպե՛ս վարվել:

Մեկ այլ օրինակում Վալերի Միրզոյանը ներկայացնում է Սարոյանի «Մարդկային կատակերգություն» վիպակից մի իրավիճակ, երբ դպրոցի ֆիզկուլտուրայի ուսուցիչն իտալական ծագում ունեցող աշակերտին կոչում է «*մակարոնի ճուր*» և դպրոցի տնօրենի ու ուսուցչուհու միջամտությամբ ստիպված ներողություն խնդրում:

Երկու դեպքում էլ մենք տեսնում ենք ուշադրություն դեպ ուրիշի՝ «երրորդի» իրավունքը, ուրիշի նկատմամբ մի «չորրորդ» ուժի անհանդուրժողականության արձանագրում. այսպիսի արժեքային մոտեցումն ուժեղ է նրանով, որ չի պահանջում սոսկ հանդուրժողականություն դեպի սեփական տեսակը, կամ միայն սեփական անհանդուրժողականությունը հաղթահարելուն չի ուղղված, այլև դրա կարիքն է արձանագրում մի երրորդի նկատմամբ, որի հանդեպ, թվում է, կարելի էր և անտարբեր լինել: Սա ակտիվ հասարակական դիրքորոշման օրինակ է: Նույն սկզբունքով է փորձում այսօր շարժվել «Ավրորա» մրցանակաբաշխությունը:

Վալերի Միրզոյանի հետազոտությունը նաև ցույց է տալիս, որ հայ գրականությունն արտացոլել է ճշմարտությունը, որ եթե մարդիկ շփվեն հետևելով հանդուրժողականության սկզբունքներին, հավանական է՝ քաղաքակիրթ դառնա միջավայրը: Նման օրինակի հանդիպում ենք Դ. Դեմիրճյանի «Նոր մոնումենտալ» ստեղծագործության մեջ. «Նա խոսում էր անկեղծ բոլորովին և բացարձակ: Նա միշտ պաշտպան էր կանգնում երիտասարդ ճարտարապետներին: Դրա համար էլ նրանք սիրում էին նրան և ամեն անգամ նրան էին դիմում: Նրա հետ խոսելը հաճույք էր: Նա չէր կոտրում ոչ մի տրամադրություն: Չէր սովորեցնում և ոչ մի մեծամիտ բան: Եվ գարմանալի էր. *նա միշտ քննադատում էր՝ առանց հուսահատեցնելու անգամ անշնորհք մարդուն*» (ընդգծումը մերն է — Գ. Տ.-Գ., Ա. Մ.):

Աշոտ Գաբրիելյանը և Արքմենիկ Նիկողոսյանը հետազոտում են *քյառթուի* կերպարն արդի հայ արձակում: Հեղինակները նշում են. «Կարելի

է ասել, որ քյաթթուն ավելի շուտ հակադրվում է գերիշխող կամ բարձր համարվող մշակույթին և հանդիսանում է հակամշակույթ»։ Մշակույթը և նրա դրսևորումներն ունեն ծիսականանալու հատկություն, մշակույթը սերտորեն առնչվում է ծեսին։ Քյաթթությունը, ինչպես գիտենք մեր ամենօրյա փորձից (և նաև ցույց է տրվում հեղինակների մեջբերած նյութում), բավական ծիսական երևույթ է։

Եթե արդի քյաթթությունը հակամշակույթ է, կարելի է եզրակացնել, որ գերիշխող կամ «բարձր» համարվող մշակույթի դեմ երիտասարդների ընդվզում կա պարբերաբար, սերնդից սերունդ, որը, ըստ երևույթին, պայմանավորված է այդ «բարձր», «օֆիցիալ» մշակույթի թերացումներով։ Այդ ընդվզումը, արտահայտվելով «ցածր» մշակույթի տարբեր միջոցներով, տարբեր ենթամշակույթներով (ասենք՝ «ֆոլկ», «ժողովրդական» և այլն), քյաթթության դեպքում ստանում է «հակաարժեքների արժեքավորման» տեսք, և, ի թիվս այդ հակաարժեքների, «գահ» է բարձրացնում և ծիսականացնում անհանդուրժողականությունը։

Այսինքն պետք է հասկանալ, թե որն է «բարձր» մշակույթի թերացումը, ինչն է, որ քյաթթության հակամշակույթը սնուցող աղբյուր է դառնում։ Պատասխանը, որն առաջինն է մարդու մտքով անցնում՝ «բարձր», «օֆիցիալ» մշակույթի երեսպաշտությունն է։ Քյաթթությունը ոչ թե պարզապես ընդվզում է գերիշխող մշակույթի դեմ, իր համար «հալալ տեղ», «անկյուն», «կղզյակ» պահանջելով ենթամշակույթների շարքում, այլև փորձում նույն կերպ, ինչպես գերիշխողը, երեսպաշտորեն ինքն իրեն գերիշխող և միակ «ճիշտը» հռչակել։

Սա, իհարկե, միայն առաջին տպավորությունն է սույն հետազոտությունից, և ավելի խոր քննարկումներ են անհրաժեշտ, հավելյալ խորքային սոցիալական վերլուծություն՝ խնդիրն ամբողջությամբ բացահայտելու համար։

Հետազոտողներից ոմանք անդրադարձել են նաև ասացվածքներին, ինչպես օրինակ՝ «Իշու քացուց չեն խոռվի», «Շատ մի սիրիր, աստվ կա, շատ մի ատիր, սիրել կա», «Խենթի հետ խենթ չեն ըլլար», «Շան հետ ընկերացիր, փայտը ձեռքիցդ մի գցիր», «Մենձն իր տիրոն ունե, պստիկն իր տիրը», «Միլլեն երեսի գյորա կգարենն», «Լվի համար կարպետը չեն երի», «Բզի գլխին բռունցքով տալ չի ըլնի», որոնք մտորելու տեղիք են տալիս։ Առածանու քննարկումը կարող է (ան)հանդուրժողականության և դրա(նց) պրոտոարտահայտումների վերաբերյալ հետաքրքիր գրույցի հնարավորություն ստեղծել դասավանդման գործընթացում։

ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Գրքում տեղ գտած հետազոտությունների շնորհիվ հայ գրական հարստության նշանակալի մի մասն արժեքային քննարկումների դաշտ է բերվում։ Անհնար է վերջնական հետևություններ անել դրանցում արժարժվող

բոլոր խնդիրների վերաբերյալ, սակայն ակնհայտ է, որ այս տեքստերը հարուստ նյութ են տրամադրում հայաստանյան և հայկական միջավայրերում (ան)հանդուրժողականության վերաբերյալ լուրջ քննարկում ծավալելու համար՝ լինի դա կրթական իրադրություն, քաղաքականության քննարկում, մշակույթի զարգացման խնդրականացում, թե այլ իրավիճակ:

Ընդ որում, տեքստերից օգտվելն ավելի դյուրացնելու համար ԵՀՀ-ն դիմեց երկու հետազոտողի՝ առաջարկելով նրանց վերլուծել կատարված ուսումնասիրությունները, այսինքն՝ *հեղափոխությունների հեղափոխություն* կատարել:

Իր հողվածում Արա Նեդոյանը հատուկ ուշադրություն է հրավիրում դասագրքերում արտահայտված (ան)հանդուրժողականության դեպքերի քննարկման վրա: Նա դիտարկում է Կարինե Խոջոյանի և Արմինե Դավթյանի հետազոտություններում բերված մի շարք օրինակներ, ասենք՝ «Բնությունը ոչ միայն կենսական բարիքների աղբյուր է, այլև *էթնիկական ինքնության* խորհրդանիշ: Բնությունն է կերտել մեր ազգային բնավորությունը, ցեղային մեր հատկանիշը», կամ՝ «*Հայրենիքը բացարձակ է, անձնականը՝ մասնավոր*: Ով մեղանչում է բացարձակի դեմ, կատարում է բարոյական աններելի շեղում, որն արժանի է *պատժի*», և նման «հանդուրժողականությունը» բնութագրում որպես «քյաթոնություն, գավառամտություն ու մանկավարժական (էլ չենք ասում՝ քաղաքացիական) մաքուր չարիք»:

Բոլոր հետազոտությունները քննարկելուց հետո Ա. Նեդոյանն առաջարկում է հետևյալ ընդհանրական մոտեցումը. «Ազգային-ազատագրական պայքարի փուլը, «մեկ բոունցքի նման», անցած է, և սկսվում է ներքին ձայների բազմազանությունն ու տարբերակումը»:

Որոշ իմաստով նույն թեզն է ձևակերպում Վարդան Զալոյանը, նշելով, որ հանդուրժողականությունը փորձում է մոդեռնն ուղղորդել որոշակի ուղղությամբ և այդ ուղղությունից շեղումները կարող են դրսևորվել տարբեր ձևերով: Դրանցից մեկը ցեղասպանությունն է, որին իր «*անհեղափոխ գրականությամբ*» արձագանքեց Հակոբ Մնձուրին: Նրա գրական ժառանգությունը Գայանե Մկրտչյանի հետազոտությունում դիտարկվում է որպես հանդուրժողականության ծայրահեղ դրսևորում, բարոյական համաներում: «Անհետացածի գրականությունը» վրեժխնդրության կամ թեկուզ փոխհատուցման որևէ պահանջ չի առաջադրում. կորուստն այնքան մեծ է, որ դրա մասշտաբների համեմատ ցանկացած հաշվեհարդար, ունանշ դառնում է անկարևոր ու անհնարին: Սակայն, նշում է Զալոյանը, Մնձուրու մակարդակից «ներքև» ցեղասպանությունը հանրային մի շարք շերտերում *ռեակտիվ ազգայնական քենոֆոբիա* է առաջացնում, որին, ավաղ, հաճախ է տրվում հայ հասարակությունը:

Ման 2եղման մեկ այլ դեպք է քյառթությունը, որը, Վ. Ջալոյանի բնորոշմամբ, մոդեռնի ծնունդ է և միաժամանակ նրա դեմ ընդվզում: Ինչպես նշեցինք, էժան *պարոխիալ* և *պրիմորդիալ* ազգայնականությունը Ա. Նեդոյանը նույնպես միավորում է հայկական քյառթության ֆենոմենի հետ:

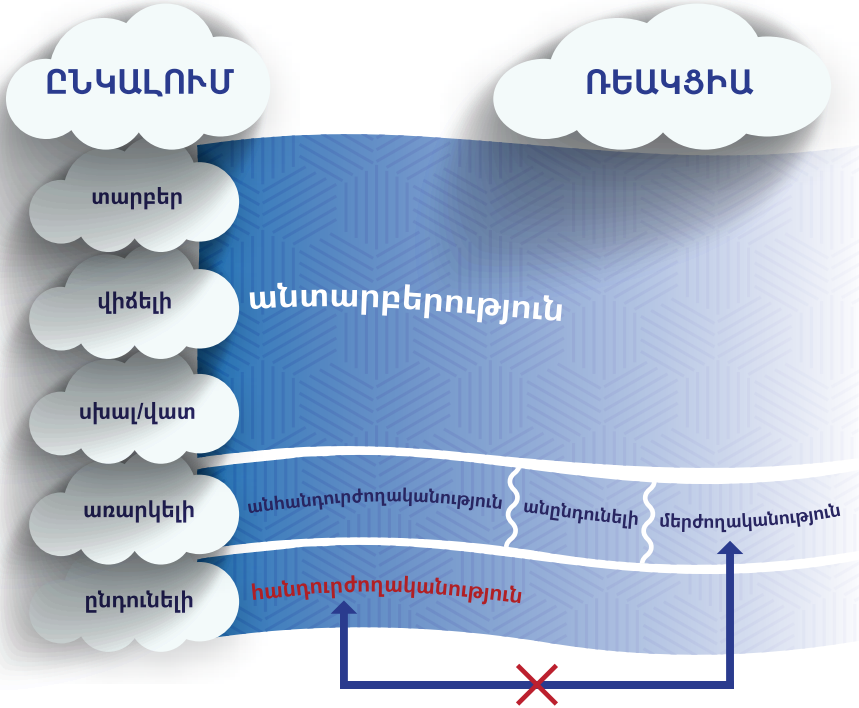
Ջալոյանի դիտարկմամբ, այդ շեղումը հանգեցնում է նրան, որ իշխող ցանկացած դիսկուրսի կամ բռնի ուժի դեմ ընդվզում նույն այդ դիսկուրսի կամ ուժի կարգի ու աստիճանի ծայրահեղականության է ձգտում, միայն հակառակ նշանով: Եվ բոլոր այդ շեղումները հակասության մեջ են գրականության մի առաքելության հետ, որ պարոնայք Նեդոյանն ու Ջալոյանը փաստորեն նույն կերպ են ձևակերպում. *գրականության առաքելությունը անհանդուրժող լինելն է անհանդուրժողականության նկատմամբ, դրա կլիշեները քանդելը բոլոր կողմերից՝ համոզիչ կերպով:*

ՈՐՈՇ ՀՊԱՆՑԻԿ ՀԵՏԵՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Թեև հետազոտությունները բազում հետևությունների տեղ են տալիս, ու հազիվ թե սպառիչ ընդհանրացում է հնարավոր դրանց հիմնական թեզերի վերաբերյալ, որոշ խնդիրներ ավելի հստակ են գծագրվում և կամ ձևակերպվում սույն գրքում:

Ա) Հետազոտությունները թույլ են տալիս եզրակացնել, որ հանդուրժողականությունը ձևավորվում է կամ ոչ՝ անցնելով մի շարք արժեքների *ընկալման* մի քանի մակարդակով: Այսպես, մարդը հանդիպում է մի երևույթի, որը *տարբերվում* է իր կարծիքով սովորական համարվողից և, բացի տարբեր լինելուց, նաև *վիճելի* է: Վիճելիությանը հաջորդող մակարդակում մարդը իր վերաբերմունքն է դրսևորում *տարբերվող* և *վիճելի* երևույթի նկատմամբ, ըստ որի՝ այդ երևույթը *սխալ* է կամ *վատ*, ինչը, իր հերթին, նրա մոտ առաջացնում է *առարկելու* ցանկություն: Եթե երևույթին առարկելուց հետո հաջորդում է, այնուամենայնիվ, դրա *ընդունումը*, ապա կարելի է համարել, որ մարդու մոտ ձևավորվել է *հանդուրժողականություն*: Եթե երևույթը սկզբունքորեն չի ընդունվում՝ հանգեցնելով դրա նկատմամբ մերժողականության, առկա է *անհանդուրժողականություն*:

Գծապատկեր.
Ինչ է հանդուրժողականությունը



Հաճախ «հանդուրժողականություն» և «անտարբերություն» հասկացությունները նույնացվում են, այնինչ որևէ *տարբեր, վիճելի, սխալ/վատ* երևույթին *առարկության* բացակայության պայմաններում դրա նկատմամբ վերաբերմունքն անտարբերությունն է, որը կարող է վերածվել անհանդուրժողականության, երբ մարդու մտտ առաջանում է երևույթին *առարկելու* ցանկություն, որը նա իրագործում է: Եթե նա, չնայած այդ ցանկության, չի առարկում և դրանից հետո երևույթն ընդունելի է դառնում, թեկուզև ոչ համակրելի, ապա դա հանդուրժողականություն է: Եթե ոչ՝ ապա մերժողականություն:

Այսպիսով, *հանդուրժողականությունը, փաստորեն, պիտի սկզբում անցնի անհանդուրժողականության թեկուզև վատ չդրսևորված փուլով, որպեսզի դառնա իրական հանդուրժողականություն, այլ ոչ թե մնա պար-*

գապես անտարբերություն կամ «ջայլամություն»³:

Այսինքն այս արժեքը ոչ թե պարզապես քարոզի արդյունք է, որին պետք է հետևել կուրորեն ու հնազանդորեն, այն ոչ թե տրված է մեզ «ի վերուստ», այլ որոշակի խոչընդոտների, մեր որոշակի բնական հակումների հաղթահարման արդյունք է, հաճախ և, նախ և առաջ, գիտակից հաղթահարման: Եվ քանի որ նրա ձեռքբերման համար երբեմն նշանակալի եռանդ պիտի ծախսվի՝ այն դեռևս համատարած չէ ու առանձնապես արժեքավոր:

Իսկ առանց դրա՝ *համագործակցություն* հնարավոր չէ:

Բ) Հանդուրժողականությունը հենվում է *պարբերության իրավունքի* վրա: Հանդուրժող լինելու համար մարդ պիտի ճանաչի յուրաքանչյուրի՝ սկզբունքորեն տարբեր լինելու իրավունքը: Հաջորդ քայլը, չնայած տարբերությանը կամ հենց դրա շնորհիվ՝ *փոխըմբռնում* արժեքն է, որպեսզի *համագործակցություն* արժեքն իրագործվի:

Մրանից ակնհայտ է, որ հանդուրժող վերաբերմունքը ենթադրում է *փոխադարձություն*: Եթե, օրինակ, տարբեր մաշկի գույն ունեցող անձանցից մեկն անհանդուրժող է մյուսի նկատմամբ և բռնություն է գործադրում, ապա առաջինի նկատմամբ վերջինիս կողմից հավանական է ձևավորվի մերժող, անհանդուրժող վերաբերմունք, ինչը, հնարավոր է, տարածվի նաև բռնություն դրսևորած անձի մաշկի գույնն ունեցող այլ անձանց վրա:

Այդ վիճակը նկարագրում է *էսկալացիոն պարույրը*, որը խստորեն սահմանափակում է հասարակության բնական զարգացման հնարավորությունները: Ցանկացած անհարիր ընդհանրացում (ասենք՝ երբ ասում են՝ «բոլոր հայերը», «բոլոր թուրքերը», «բոլոր գերմանացիները», «բոլոր ամերիկացիները» և այլն) այդպիսի էսկալացիոն պարույրի պարարտ հող է ստեղծում:

Հիշեցնենք, որ հենց այդ անհարիր ընդհանրացման հեշտ սովորույթն ու երբեմն սեփական հակումը, սեփական համոզմունքը, սեփական դաստիարակությունը քննադատորեն հաղթահարելու, դրա վրա եռանդ ծախսելու միջոցով է, որ ձևավորվում է հանդուրժողականությունը:

Գ) Գրքում տեղ գտած հետազոտությունները վեր են հանում մի շարք պատճառներ, որոնք պատմականորեն հանգեցրել են անհանդուրժողականության կամ դրա նախնական տարբերակների դրսևորման: Կարելի է ասել դրանք են պատճառները, որ հանդուրժողականություն արժեքը համեմատաբար ուշ է ձևավորվել, քանի որ (քանի դեռ) իր հակադարձը՝ անհանդուրժողականությունը, չի նկատվել կամ համարվել է (համարվում է) բնական:

3 Ավադ, denialism տերմինը հայերեն սխալ է թարգմանվում՝ որպես ժխտողականություն, մինչդեռ այն ավելի շուտ նշանակում է ոչ թե որևէ փաստի պարզապես ժխտում, այլ այդ փաստի՝ չտեսնելու տալ, նրա գոյությունը ժխտել, ինչպես երբ ջայլամը գլուխը թաքցնում է ավազի մեջ: Ահա թե ինչու պայմանականորեն այստեղ նախընտրեցինք «ջայլամություն» եզրույթը:

Այդ պատճառներից են՝ ա) հասարակության ուժային հարաբերությունների *հիերարխիկ կառուցվածքը* (սոցիալական կարգը, անարդարությունը, տնտեսական անարդարությունը, աղքատների և հարուստների միջև անջրպետը, մանիպուլյացիան՝ երբ մարդու վրա ազդում են վերջինիս նկատմամբ իշխանություն ունեցող անձինք), բ) *արխայիզմը* (հետամնացությունը, հետամնաց բարքերը, վատ կրթությունը), գ) ինչպես նաև մի շարք *մարդկային հատկանիշներ*՝ վրեժը, նախանձը և այլն:

Այդպիսով, գրքում զետեղված հետազոտությունները և նրանց վերլուծությունը հաստատում են, որ ժամանակակից հանդուրժողականությունը, ինչպես այն ձևակերպեցինք վերը բերված գծագրում, *նոր, երիտասարդ արժեք է. այն վերաբերում է պատմական այն ժամանակներին, երբ իրավահավասար անձինք շարժվում են Կոլյալ հասարակության մեջ*:

Պիտի փոխվել մարդու քաղաքական տնտեսությունն ու մարդու նկատմամբ մարդու վերաբերմունքը, պիտի առաջանար կոնցեպտուալ իրավահավասարության գաղափարը, պիտի առաջանար իրավահավասար և միմյանց այդպիսին համարող մարդկանց նշանակալի քանակ հասարակության մեջ, — մի քանակ, որն իրենից «վեր» չի տեսնում որևէ խումբ, հետևաբար և չի համարում, որ կան «ստորին» խմբեր, — որպեսզի հանդուրժողականությունը ձերբազատվեր «բարություն», «անտարբերություն», «քրիստոնեական առաքինություններ» և այլ կարևոր, սակայն նաև մի շարք կարևոր հանգամանքներ, նրբերանգներ չընդգրկող ու հաշվի չառնող արժեքների հետ սինկրետիկ ու միախառնված ընկալվելուց և սկսել ըմբռնվել որպես առանձին հիմնասյունային արժեք իր ժամանակակից իմաստով:

Բարի ընթերցում⁴:

Հունիս, 2017

4 Հեղինակների արտահայտած կարծիքների համար ԵՀՀ-ն պատասխանատվություն չի կրում:

(IN)TOLERANCE IN ARMENIAN LITERATURE:
BRIEF REFLECTIONS



Anush Margaryan
Eurasia Partnership Foundation
Project Manager



Gevorg Ter-Gabrielyan
Eurasia Partnership Foundation
Chief Executive Officer

Abstract

The authors examine various aspects of the Eurasia Partnership Foundation’s (EPF) idea of conducting studies entitled “Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature,” noting the uniqueness of the project and distinguishing several revelations of the content in some of the studies. The studies and their in-depth analysis have produced results similar to a thesaurus and word map for the term “tolerance” and its application. The stages have been presented for the formation of tolerance or intolerance in both the individual and society as a whole. The thesis has been confirmed that modern tolerance is a relatively young value – it has taken shape during the stage of human history when the number of people with equal rights has increased in society.

The authors are convinced that this collection of articles provides a unique opportunity for in-depth discussions on the fundamental value of “tolerance” with representatives of human rights, education, politics, culture, and other sectors, from the point of view of its correct perception and reinterpretation in Armenia. A recommendation that has been noted is that the studies could be particularly useful in educational processes.

Keywords — (in)tolerance, old, new and modern Armenian literature, (in)tolerance and textbooks, the right to differ, collaboration

THE IDEA

This project, dedicated to the discussion of the roots of tolerance and intolerance¹ in Armenian literature, is probably a unique phenomenon in the reality of Armenia. It is no secret that (in)tolerance is closely related to manifestations of discrimination and structural violence in society. Despite its importance, there are surprisingly few studies on this topic even globally, in contrast with the concepts of “discrimination” or “violence.” Moreover, such studies, to the best of our knowledge, had not yet been undertaken in Armenia, in Armenian and using Armenian material.

EPF decided to fill this gap to some extent and present how this “foreign” or “new” value has manifested and is manifesting in Armenian literature.

Armenian literature and folklore is a rich context that allows one to study and reveal the roots of (in)tolerance as well as its manifestation in Armenian texts that have been passed on from generation to generation, and to generate a meaningful discussion based on those discoveries that also cover some fundamental concepts such as, for example, **values** and the **right to be different**.

This is EPF’s second attempt to consider the manifestation of modern values in Armenian literature. The previous attempt, in 2011, was dedicated to freedom of expression and manifestations of democracy, and was implemented with the support of the Swedish International Development Agency.²

Thus, in May 2016, within the scope of the project supported by the Embassy of the Kingdom of the Netherlands in Armenia and Georgia, EPF announced a competition for studies on the topic of “Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature.” The eight studies by the winning researchers and research teams as well as their analyses have been presented in this book. Besides Armenian literature, some studies have also covered the manifestations of (in)tolerance in school textbooks.

THE STUDIES

The studies included in this book cover the whole range of Armenian literature – from the ancient storytellers through medieval literature and Armenian epics up to the classic prose of the 19th and 20th centuries—along with the literature of the Diaspora—including the prose and textbooks of post-Soviet, independent Armenia. The book and the extracts within it therefore provide a guided

1 Hereinafter (in)tolerance.

2 See *Manifestations of Freedom of Expression and Democracy in Armenian Literature*, Yerevan, 2011, <http://am.epfarmenia.am/am/program-portfolio/media-programs/freedom-of-expression-and-democracy-in-armenian-literature/> (in Armenian), Date of access: 17.05.2017.

tour through the whole body of Armenian literature which, in turn, provides a particular pleasure to the reader and presents a condensed image of the tendencies for development in Armenian literature.

The researchers provide rich material that can serve as the basis for future discussions. A few examples are presented below which clearly prepare the grounds for such studies.

One section of Hayk Hambardzumyan's study cites Pavstos Byuzand –

“And Mushegh, the Armenian commander, completely massacres the Persian troops and waits to come across the Albanian regiment, vanquishing their forces. He reaches King Urnayr of Albania, who was fleeing. Coming closer, he uses the end of his spear to beat him on the head, saying, ‘Be grateful that you are a king and you bear a crown on your head; I won’t kill a king, even if I end up in desperate times one day.’”

So it turns out that although Mushegh brutally kills the Persian troops, the kings' higher status—and thus the fact that he is not equal to other members of society in terms of rights—means that he will not kill him, thus displaying “discriminatory” tolerance.

Another segment from the same study shows that, before the modern perception of the value of “tolerance,” it was expressed as a plea or exhortation for kindness, or Christian values, a modification of the Commandments, *“‘Davit,’ he said, ‘My dear child / They are also human, they are men / Why massacre them, why kill them? / They have children too / They have homes and wives / If you kill them, you will bear the guilt of their children’s suffering.’”*

The study by Mher Kumunts and Lusine Nersisyan has a discussion of the story *The Turk’s Daughter* by Khachatur Abovyan. Abovyan meets a girl whose father banished her mother from the house for religious reasons. He then shut his daughter up at home and prohibited her from having any communication with the outside world. The protagonist in the story, young Abovyan, tries to help the girl. *“If you’re an orphan, come, I will raise you; if you’re ill, let me come to serve you; If not, with that youthful body, at this hour of midday, in this heat when no animal leaves its den, when no pigeon leaves its nest, you sit and mourn, oh breaker of my heart, how can I hear that sound but remain calm?”* The girl’s reply to this is, *“No, no, oh what has this day brought. Leave, go away, oh, oh, spare me Lord. Allah, save me, may Your hand protect me, who is this who has come, oh, oh... what if my father... what would I do... what... what... go... go... save yourself... oh what has this day brought you, in your youthful age, your death awaits... you’re still standing here... go... go...,” she said and, ah, go away... do not come back... what have I seen... the door has shut upon me.”*

Not wishing to incite any violence as a result of his attempt to help the girl, Kh. Abovyan gives up on the situation. Many of us have faced a similar choice – would you prevail if you tried to introduce your value of tolerance, or would you only end up contributing to the cycle of violence? What should you do?

In another example, Valeriy Mirzoyan presents a situation from Saroyan’s novella *Human Comedy*, when the physical education teacher at the school calls a student of Italian origin a “macaroni kid” and is then forced to apologize after the intervention of the school principal and another teacher.

In both cases, we see a focus on the rights of another, a “third party,” and the intolerance towards that other by a “fourth” power; such a value approach is powerful because it does not require tolerance towards one’s own kind, or is not just directed at simply overcoming one’s own intolerance, but also considers it necessary to do so for a third party, in whose regard one would have presumably otherwise remained indifferent. This is an example of an active social position. The Aurora Prize for Humanity is trying to move in this direction.

Valeriy Mirzoyan’s study also shows that Armenian literature reflects the truth that if people interact based on a principle of tolerance, it is probable that the whole environment will become more civilized. An example of this kind is seen in D. Demirchyan’s work *New Monumental*. *“He spoke completely honestly and in absolute terms. He also defended the young architects. That was why they liked him and always came to him. It was a pleasure to talk to him. He never broke anyone’s spirit. He never taught anyone anything arrogant. And it was surprising, he would always criticize in a way that did not upset anyone, even the most untalented of people”* (emphasis by the authors).

Ashot Gabrielyan and Arkmenik Nikoghosyan have studied the nature of the *kyartu* character in Armenian literature. The authors note, *“one can say that the kyartu is more of a contradiction to a culture that is superior or accepted as better, and it is an anti-culture.”* Culture and its manifestations have the tendency to become ceremonial, and culture is closely related to ceremony. Being a *kyartu*, as we know from our everyday experiences (and as the cited study by the authors demonstrates) is quite a ceremonial phenomenon.

If the modern phenomenon of the *kyartu* is an anti-culture, then one could assume that there is a periodic rebellion by the youth against the culture that is superior or accepted as better, and this is passed on from generation to generation, which is probably caused by the shortcomings of that “superior” and “official” culture. This rebellion, expressed through the various means of the “inferior” culture and its various sub-cultures (like “folk”, “popular culture” and so on) receives, in the case of a *kyartu* approach, the state of an “value of

counter-values” and, among other counter-values, it places intolerance on a “throne” and makes it ceremonial in nature.

So, one needs to understand the shortcoming in the “superior” culture that serves as the source of nourishment for the *kyartu* anti-culture. The first answer that comes to someone’s mind is the hypocrisy of the “superior” and “official” culture. The *kyartu* approach does not just rebel against the dominant culture by demanding a “fair share”, “a corner” or “an island of its own” among the sub-cultures, it seeks to hypocritically establish itself as the only “correct” and dominant attitude, just like the “superior” culture.

This, naturally, is just the first impression of this study and more in-depth discussions are necessary as well as more detailed social analyses, in order for the whole issue to be understood.

Some of the studies have referred to various sayings like, for example, “*Don’t take offense at the kick of a donkey,*” “*Don’t love too much, because hate also exists; don’t hate too much, because love also exists,*” “*You shouldn’t be mad with a madman,*” “*Befriend the dog, but don’t drop your cane,*” “*The old one has his place, the young one has his,*” “*You can’t punch an insect in the face*” all of which offer food for thought. Discussions of such sayings can create the opportunity for an interesting conversation during the teaching process on (in)tolerance and its/(their) proto-expressions.

ANALYSES OF THE ANALYSES

Thanks to the studies that have been published in this book, a significant part of the wealth of Armenian literature has been turned into the focus of value-based discussions. It is impossible to come to final conclusions on all the issues that have been covered in them, but it is clear that these texts provide a wealth of material for serious discussions on (in)tolerance in Armenia and Armenian environments, whether this is in an educational setting, a political debate, a cultural development, or another situation.

Additionally, in order to make it easier to use the texts, EPF has asked two researchers to examine the conducted studies, i.e. to undertake an *analysis of the analyses*.

In his article, Ara Nedolyan invites particular attention to the discussion on (in)tolerance in textbooks. He considers a number of examples provided by Karine Khojoyan and Armine Davtyan such as “*Nature is not just the source for vital resources, it is a symbol of **ethnic identity**. Nature has shaped our personality as a nation and our character as a tribe*” or “***The homeland is absolute, while personal space is private**. Those who sin against the absolute have caused*

an unforgivable moral violation, and they deserve punishment.” And he considers such “tolerance” as “*a typical kyartu approach, provincial thinking and a pure pedagogical (as well as civil) evil.*”

After discussing all the studies, A. Nedolyan proposes the following general approach – “*that stage of liberal national struggle when people would ‘stand together like a fist’ is now past, and now is a time for internal diversity of voices and opinions.*”

To some extent, Vardan Jaloyan forms the same thesis, noting that tolerance is trying to urge modernity in a certain direction and deviations from this path could manifest in various ways. One of these manifestations is genocide, which was covered by Mndzuri in his *The Literature of the Vanished*. His literary heritage is considered in Gayane Mkrtchyan’s paper to be a manifestation of extreme tolerance and a moral amnesty. *The Literature of the Vanished* does not present any demands for revenge or even reparations. The loss is so big that any kind of settlement or vengeance has become unimportant and impossible. But, Jaloyan says, “beneath” Mndzuri’s standard, the genocide has led to a *reactive nationalistic xenophobia* in several layers of society, to which, alas, Armenian society succumbs frequently.

The *kyartu* approach is another deviation of this kind and is, by V. Jaloyan’s definition, both born of modernity and simultaneously rebelling against it. As we noted, A. Nedolyan also combines cheap *parochial* and *primordial* nationalism with the concept of the Armenian *kyartu*.

According to Jaloyan’s observation, this deviation leads to the fact that any dominant discourse or rebellion against violence seeks the extremism of that very same discourse or class or level of power, but with the opposite sign. And all these deviations are in contradiction to one of the missions of literature, which Nedolyan and Jaloyan have both defined in the same way – **the mission of literature is to be intolerant of intolerance and to break down its clichés on all sides in a convincing manner.**

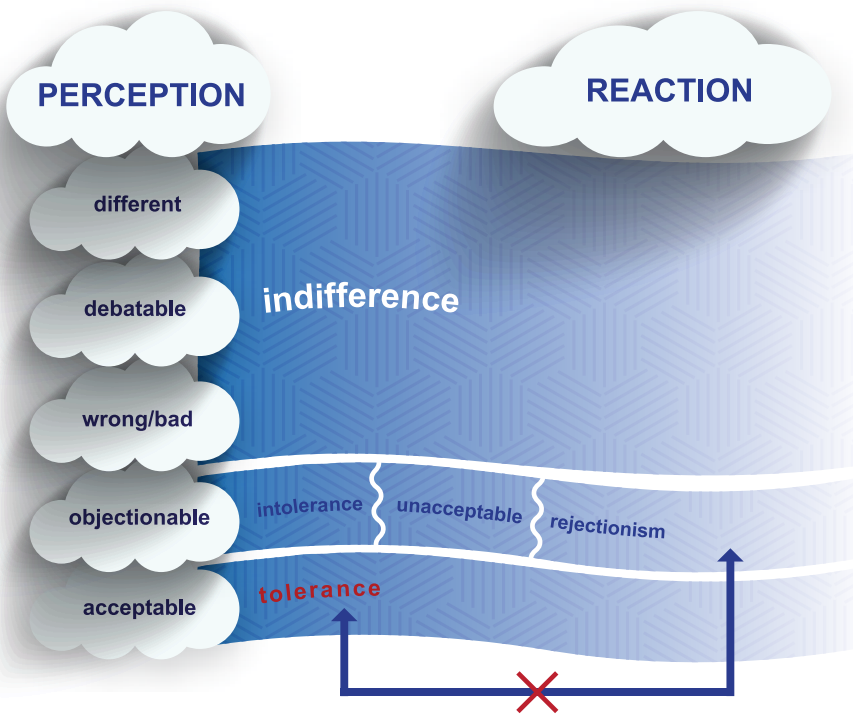
SOME QUICK INFERENCES

Although these studies allow one to come to various conclusions and it is barely possible to provide an exhaustive summary on their main theses, some issues have been outlined or defined more clearly in this book.

A) The studies allow one to conclude that tolerance is formed or not by passing through several levels of **perception** of a series of values. Thus, a person comes across a phenomenon that **differs** in his or her opinion from what is considered usual and, besides being different, is **also debatable**. At the stage

following the debate, the person forms his or her attitude towards the **differ-**
ing and **debatable** phenomenon, based on which that phenomenon is **wrong**
 or **bad**, which in turn produces the desire to **object** to it. If the phenomenon
 is objected to, but it is nevertheless **accepted**, then one can consider the
 establishment of **tolerance** in that person. If the phenomenon is not accept-
 able on principle, leading to an attitude of rejection towards it, then there is
intolerance.

Graphic. What is Tolerance?



Often, the concepts of “tolerance” and “indifference” are considered equiv-
 alent, but in the conditions of an absence of an **objection** to any **differ-**
ent, debatable, wrong/bad phenomenon, the attitude that forms towards it is
 one of indifference, and this can be transformed into intolerance when a
 desire is born in the person to **object**, based on which action is taken. If,
 despite that desire, the person does not object and the phenomenon then
 becomes acceptable, albeit unpleasant, then this is tolerance. If not, it is
 rejectionism.

Thus, **tolerance must essentially pass through an initial phase of intolerance, no matter how mildly manifested, so that it can turn into real tolerance**, and not just remain a state of indifference or denialism.³

So the value is not just the result of propaganda that must be followed blindly and obediently, it has not been given to us “from above”, but is the result of conquering certain obstacles and certain natural tendencies, and it is also, first and foremost, a conscious conquest. And because a significant effort must often be made for this achievement, it is still not ubiquitous or particularly valuable.

And, without that, **collaboration** is not possible.

B) Tolerance is based on the **right to differ**. In order to be tolerant, a person must recognize the right that everyone has in principle to be different. The next step, despite this difference or perhaps thanks specifically to it, is the value of **mutual understanding**, so that the value of **collaboration** can be executed.

It is clear from this that a tolerant attitude assumes **mutuality**. If, for example, a person is intolerant towards another having a different skin color and he practices violence towards the latter, then it is probable that the latter will have an attitude of rejection and intolerance towards the former, which may possibly also include other people with the skin color of the person committing violence.

This situation describes the *spiral of escalation*, which strictly limits the possibility for natural development in society. Any improper generalization (for example, when one says “all Armenians”, “all Turks”, “all Germans”, “all Americans” and so on) creates fertile ground for a spiral of escalation.

As a reminder, it is by making an effort to critically overcome that easy habit of improper generalization and sometimes one’s own tendency to do this, one’s own convictions, and one’s own upbringing that tolerance can take shape.

C) The studies that have been published in this book have produced a range of reasons that have historically led to intolerance or the manifestation of its early forms. One could say that these are the reasons that the value of tolerance has formed relatively late, since its (while its) opposite—intolerance—went unnoticed or was considered (is considered) natural.

These reasons are a) the **hierarchic structure** of power relations in society (social status, injustice, economic injustice, the gap between the rich and the poor, manipulation – when a person is influenced by others who have power over him), b) **archaism** (backwardness, backward morals, bad education), c) and **a number of human characteristics** – revenge, jealousy and so on.

3 Unfortunately, the term “denialism” is mistranslated in Armenian as negation, while it is closer in meaning to pretending that a given fact does not exist, rather than negating it, in the same way an ostrich sticks its head into the sand.

Thus, the studies that have been published in the book and their analyses confirm that modern tolerance, as defined in the figure above, **is a new and young value; it dates from the time when people with equal rights are in large numbers in society.**

The political economy of man and the attitude of people towards others must change, the idea of conceptual equal rights must come forward, the number of people must increase with equal rights and considering each other to be this way—a number that does not consider any group to be “superior” to it and, therefore, does not believe that there are “inferior” groups—in order for tolerance to free itself from being perceived with syncretism or as a fusion of important values like “kindness,” “indifference” “Christian virtues” and other important things as well as a range of other circumstances, non-nuanced and unconsidered values, and to start to be perceived as a core value produced in its time.

Enjoy the book.⁴

June, 2017

4 EPF does not bear responsibility for the opinions expressed by the authors.

ԹՇՆԱՄՈՒ ՆԿԱՏՄԱՄԲ ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՄԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՎԱՆԴԱՎԵՊԵՐՈՒՄ ԵՎ «ՍԱՄՆԱ ԾՈՒԵՐ» ԷՊՈՍՈՒՄ

*Հայկ Համբարձումյան,
բ. գ. թ., դոցենտ*

Ամփոփագիր

Հանդուրժողականություն հասկացությունը այսօրվա սոցիոլոգիական իմաստով՝ որպես այլ ազգության ու կրոնական պատկանելության, աշխարհայացքի, կենսակերպի, վարքի ու ավանդույթների նկատմամբ հարգանքի կամ համբերանքի արտահայտություն, միջնադարի ֆեոդալական միջավայրին այդքան էլ բնորոշ չէ, քանի որ միջնադարյան աշխարհը առաջնորդվում էր ոչ թե բարոյական-էթիկական, անհատական-հասարակական, այլ տոհմային ու դասային պատկանելության սկզբունքներով, պարտքի, ծառայության նորմերով:

Այլ ազգության, մշակույթային կամ այլ տարբերությունների նկատմամբ հանդուրժողականության կամ անհանդուրժողականության հասկացությունները շատ ավելի ուշ շրջանի երևույթներ են, սակայն, հիմնվելով հայ և եվրոպական ժողովուրդների միջնադարյան էպիկական պատումների համեմատական ուսումնասիրության վրա, կարելի է պնդել, որ այս գաղափարների սաղմեր կամ նախնական դրսևորումներ իրացվում են միջնադարյան ասպետական վարքականոնում, մասամբ վերջինիս հետ կապված ասպետական վեպերում, միջնադարյան էպոսներում ու ավանդավեպերում:

Այսպես, հայ միջնադարյան մատենագրության էջերում պահպանված «Պարսից պատերազմ» և «Տարոնի պատերազմ» ավանդավեպերում և «Սամնա ծոեր» ազգային էպոսում յուրահատուկ արտահայտություն են գտնում թշնամու և օտարի նկատմամբ հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության վիպական մոտիվները:

Այս մոտիվներն ավանդաբար դիտարկվել և մեկնաբանվել են ազգային-գաղափարական համատեքստերում, առանց ուսումնասիրելու էպոսի բուն նյութը՝ բարբառներով ավանդված պատումներն ու վիպական ստեղծագործությունների ժանրային առանձնահատկությունները: Տուրք տալով խորհրդային էպոսագիտության որոշ կադապարների՝ առանձնացվել ու քննվել են ավանդավեպերի ու «Սամնա ծոեր» էպոսի միայն այն մոտիվները, որոնք համապատասխանում են հայ ժողովրդի ինքնընկալմանը որպես արդար, վեհանձն, մեծահոգի, խաղաղ, նվաճումներ չհետապնդող, միայն պաշտպանական պատերազմներ մղող, և քիչ ուշադրություն է դարձվել էպոսներին ու դրանց շրջանառության միջնադարյան միջավայրին բնորոշ այլ մոտիվների, որոնք այսօրվա բարոյական ընկալումներով կարող են համարվել դաժանության և անհանդուրժողականության դրսևորումներ:

Իհարկե, այս հատկանիշները բնորոշ են մեր հերոսներին ու որոշ դեպքերում նորություն են մյուս էպոսների հետ համեմատությամբ, սակայն դրանց

բացարձականացումը, համատեքստից կտրված ներկայացումը և արդիականացումը թյուր պատկերացում են ստեղծում էպոսի ու ավանդավեպերի մասին, պատճառ դառնում ազգային սնապարծության ու բացառիկության գիտակցության:

Հանդուրժողականությունը և անհանդուրժողականությունը, ըստ դրանց մոտիվացնող պատճառների, քննել ենք միջնադարյան ազնվական վարքականոնի, ազգային բնավորության առանձնահատկությունների, կրոնական-ազգային անհանդուրժողականության, տոհմական կամ ազգային պատվասիրության ու վրեժխնդրության համատեքստերում:



Բանալի բառեր — ազգային-կրոնական (ան)հանդուրժողականություն, հայ միջնադարյան ավանդավեպեր, էպոս, «Պարսից պատերազմ», «Տարոնի պատերազմ», «Մասնա ծոեր», ազնվական վարքականոն, տոհմական պատվասիրություն, վրեժխնդրություն, խորհրդային էպոսագիտություն, Սասունցի Դավիթ, Մուշեղ Մամիկոնյան, Գայլ Վահան

Ա. ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հանդուրժողականություն հասկացությունը, այսօրվա սոցիոլոգիական նշանակությամբ կամ իմաստով՝ որպես այլ ազգության ու կրոնական պատկանելության, աշխարհայացքի, կենսակերպի, վարքի ու ավանդույթների նկատմամբ հարգանքի կամ համբերանքի արտահայտություն, միջնադարի ֆեոդալական միջավայրին այդքան էլ բնորոշ չէ, քանի որ միջնադարյան աշխարհը առաջնորդվում ու կառուցվում էր ոչ թե բարոյական-էթիկական, անհատական-հասարակական, այլ տոհմային ու դասային պատկանելության սկզբունքներով, պարտքի, ծառայության նորմերով:

Անդրադառնալով այս գաղափարների ձևավորման պատմությանը՝ պետք է նշել, որ հանդուրժողականության մասին անտիկ փիլիսոփայական պատկերացումները հանգում են համբերանքի գաղափարին: Համբերանքը դիտարկվում է որպես հասարակության մեջ մարդկանց միասնության համատեղ գոյության նախապայման: Լատիներեն *tolerantia* բառը նշանակում էր պասիվ համբերանք, տառապանքների ու զոհողությունների ինքնակամ ընդունում:

16-րդ դարում այս իմաստներին գումարվում են նաև «թույլություն», «գսպվածություն» հասկացությունները: Այս ժամանակներից սկսած՝ հանդուրժողականության հասկացությունը դիտարկվում է որպես պետության կողմից կրոնական այլ պատկանելության առկայության թույլտվություն և պաշտոնական եկեղեցու կողմից այլադավանության նկատմամբ համբերատար վերաբերմունք: Կրոնական հանդուրժողականությունը դիտարկվում է որպես հանդուրժողականության պատմականորեն առաջին դրսևորում:

Մի փոքր ավելի ուշ՝ նոր ժամանակներում, հանդուրժողականության գաղափարն առաջին հերթին կապվում է եկեղեցի-պետություն, տարբեր

եկեղեցիների ու հարանվանությունների հարաբերությունների հետ, ինչի հիման վրա էլ ձևավորվում են նաև խղճի ու հավատի ազատության նորմերը:

Այլ ազգության, մշակութային կամ այլ տարբերությունների նկատմամբ հանդուրժողականության կամ անհանդուրժողականության հասկացությունները շատ ավելի ուշ երևույթ են, սակայն հիմնվելով հայ և եվրոպական ժողովուրդների միջնադարյան էպիկական պատումների համեմատական ուսումնասիրության վրա, կարելի է պնդել, որ այս գաղափարների սաղմեր կամ նախնական դրսևորումներ իրացվում են նաև միջնադարյան ասպետական վարքականոնում, մասամբ վերջինիս հետ կապված ասպետական վեպերում, միջնադարյան էպոսներում ու ավանդավեպերում:

Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության ժամանակակից բազմազան ընկալումներից մեր ուսումնասիրության շրջանակում ընդգրկված նյութը թույլ է տալիս անդրադառնալու պատերազմական պայմաններում պարտված կամ ֆիզիկապես հերոսին զիջող թշնամու նկատմամբ վեհանձնության, կրոնական հանդուրժողականության ու անհանդուրժողականության առկայությանն ու դրսևորումներին:

«Ով քնած է՝ արթուն կացեք, ով արթուն է՝ ձիեր թամբեք»։ «Սաանա ծոեր» էպոսի կենտրոնական միջադեպերից մեկի այս հատվածը, որտեղ Սասունցի Դավիթը հարձակումից առաջ զգուշացնում է քնած թշնամուն, հայտնի է նույնիսկ էպոսն ամբողջությամբ չկարդացած ու չուսումնասիրած մարդկանց: Սասունցի Դավթի վեհանձնությունը, կովին անպատրաստ թշնամու նկատմամբ հարգանքն ու հանդուրժողականությունը խորհրդանշող այս տողերը էպոսագիտական գրականության մեջ, ազգայնական-գաղափարական տարբեր դիսկուրսներում ու նույնիսկ կենցաղային գրույցներում ավանդաբար վկայակոչվում են մեր հերոսների, ավելի լայն՝ հայ ժողովրդի խաղաղասիրությունը, ազգային-բարոյական բարձր արժանիքները փաստելու, միևնույն ժամանակ, սրան հակադիր՝ թշնամու նենգությունը, խաբեությամբ ու ստորությամբ հաղթանակի հասնելու ձգտումները ցույց տալու համար: Ընդ որում, այնպես է ստացվում, որ թշնամու նկատմամբ հանդուրժողականության այս և մի քանի այլ դրսևորումների ցուցումով որպես կանոն խիստ հակադրություն է ստեղծվում յուրային ու հակառակորդ հերոսների միջև, այդ հակադրությունը դրվում է ազգային կամ կրոնական հիմքերի վրա, ու թեև էպոսում դա այդքան էլ հստակ չէ, արտածվող հետագա վերաիմաստավորումներում այն դառնում է հայ ժողովրդի բացառիկության հիմնավորում, այս հիմքով՝ այլ ժողովուրդների նկատմամբ որոշակի վերաբերմունքի ձևավորման պատճառ, ընդհուպ մինչև էպոսի երկրորդական յուրային հերոսների բացասական հատկանիշները մեկնաբանվում են նրանց օտար, այլազգի լինելու հանգամանքով:

Էպոսի հերոսների՝ գլխավորապես Դավթի մարդասիրությամբ հպարտանալով հանդերձ, հայ ժողովրդի պատմության ողբերգական շատ էջեր պատճառաբանվում են մեր էպիկական հերոսների (իմա՝ ժողովրդի) բարոյական բարձր հատկանիշներով, թշնամու նկատմամբ հարգանքով, խաղաղասիրությամբ, կոտորելու և տիրելու հայ ժողովրդին անհարիր ձգտումների իսպառ բացակայությամբ, ինչն իրականում միակողմանի մոտեցում է, կրկին չի փաստվում մեր էպիկական բանահյուսության տվյալներով և մեծ մասամբ խորհրդային շրջանի էպոսագիտական կադապարների վերարժարծում է:

Էպոսի ու էպիկական հերոսների վրա դրվող գաղափարական այս մեծ ծանրաբեռնվածության պատճառով էլ մենք իդեալականացնում ենք յուրային հերոսներին, առանձնացնում միայն այն միջադեպերը, որոնցում նրանք դրսևորվում են բարոյական բարձր հատկանիշներով, կամ այդպես են ընկալվել, և չենք անդրադառնում միջնադարին ու էպիկական հերոսական գրականությանը բնորոշ, սակայն ժամանակակից էթիկայի տեսանկյունից բացասական համարվող շատ մոտիվների, որտեղ մեր հերոսներն իրենց արարքներով չեն տարբերվում հակառակորդ-թշնամիներից:

Նույն մոտեցումները նկատելի են նաև լայն ընթերցողին ավելի քիչ հայտնի հայ միջնադարյան ավանդավեպերի՝ «Պարսից պատերազմի» և «Տարոնի պատերազմի» նկատմամբ: Մենք վկայակոչում ենք «Պարսից պատերազմում» Մուշեղ Մամիկոնյանի՝ Շապուհ թագավորի կանանց վերադարձնելու միջադեպը, այն դեպքում, երբ այդ միջադեպից առաջ ու հետո Մուշեղը դաժան հաշվեհարդար է տեսնում թշնամու նկատմամբ: Նույն կերպ գրեթե չգիտենք կամ չենք անդրադառնում «Տարոնի պատերազմ» ավանդավեպում Մամիկոնյան հերոսների ու հատկապես Գայլ Վահանի դաժան ու տմարդի վարքին:

Պատճառն այն է, որ էպոսը կամ էպիկական-պատմական պատումները դիտարկվում են առավելապես որպես հայրենասիրական պատմություններ, հերոսները՝ բացառիկ ազգային կերպարներ, առաջնորդներ, երբեմն էլ՝ նահատակներ, և գրեթե չի գիտակցվում այն հանգամանքը, որ ազգային բնավորության առանձնահատկություններից զատ, կան առասպելական հնագույն շերտեր, միջնադարյան էպիկական ստեղծագործություններին բնորոշ ընդհանուր սկզբունքներ, որոնք տեսանելի են նաև այլ ժողովուրդների էպիկական պատումներում:

Մեր ուսումնասիրության խնդիրը ոչ միայն թշնամու նկատմամբ միայն հանդուրժողականության ու անհանդուրժողականության փաստերի առանձնացումն ու ներկայացումն է, այլև այդ փաստերի մեկնաբանության, հանրային ակտիվ հիշողության մեջ արժարժման քննությունը, այսինքն՝ անկախ փաստից, էական է դրա մեկնաբանությունը և էպի-

կական ստեղծագործության նկատմամբ ոչ հիմնավոր կարծրատիպերի ձևավորումը: Այս համատեքստում, ըստ մեզ, էպոսում առկա հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության սաղմնային դրսևորումները մեծ էականություն չունեն էպոսի գաղափարական ու գեղարվեստական արժևորման գործում, այլ դիտարկելի են ժանրային այլ առանձնահատկությունների հետ միասին:

Մեր վիպական բանահյուսական ստեղծագործությունների թեմատիկ-գաղափարական այս դրսևորումները պայմանավորված չեն միայն ազգային բնավորության յուրահատկություններով, ըստ այդմ էլ քննության առարկա են միջնադարյան աշխարհայացքի, պատմիչների ու ասացողների վերաբերմունքի, ընդունված մոտիվային համակարգի ու հերոսների կերպարակերտման սկզբունքների հետ կապված բարդ խնդիրներ:

Հանդուրժողականությունն ու անհանդուրժողականությունը՝ ըստ դրանց մոտիվացնող պատճառների, քննել ենք միջնադարյան ազնվական վարքականոնի, ազգային բնավորության առանձնահատկությունների, կրոնական-ազգային անհանդուրժողականության, տոհմական կամ ազգային պատվասիրության ու վրեժխնդրության համատեքստում:

Բ. ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐՆ ՈՒ ԴՐԱՆՑ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Հայ միջնադարյան պատմագրության էջերում պահպանվել են գրական մշակման ենթարկված վիպական բանահյուսական հատվածներ «Պարսից պատերազմ» և «Տարոնի պատերազմ» ավանդավեպերից: Ի թիվս գեղարվեստական, պատմական ու առասպելաբանական ուշագրավ առանձնահատկությունների՝ այս ավանդավեպերում յուրահատուկ արտահայտություն են գտնում թշնամու և օտարի նկատմամբ հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության թեմաներն ու դրանք իրացնող վիպական մոտիվները:

Հայ վիպական բանահյուսության երրորդ շրջանը ներկայացնող «Պարսից պատերազմ» ավանդավեպը ձևավորվել է 3-4-րդ դարերում՝ գաղափարական հիմք ունենալով այս շրջանում հայ Արշակունի արքայատոհմի թագավորների և Մամիկոնյան տոհմի սպարապետների գլխավորությամբ Մասանյան Պարսկաստանի դեմ մղված համաժողովրդական պայքարի ոգին:

«Դա եղել է մի ընդհանուր ավանդական վեպ, որի մեջ իրենց տեղն են ունեցել գլխավորապես Տարոնի և Սասունի տեր Մամիկոնյանները, որոնք սպարապետ և արքայորդիների դայակ են եղել: Նրանց մատը խառն է գրեթե ամեն բանի մեջ, և վեպի պատմությունները հաճախ

նրանց բարձրացնելու և նրանց պարծանքի համար են հորինված, այնպես որ այս վեպը դառնում է և Մամիկոնյանների վեպ»,— գրում է Մ. Աբեղյանը¹:

5-րդ դարի պատմիչներ Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Մովսես Խորենացու և հետագա դարերի հեղինակներ՝ Սեբեոսի (7-րդ դ.) և Հովհան Մամիկոնյանի (7-8-րդ դդ.), Մովսես Կաղանկատվացու (Մովսես Դավախուրանցի, 7-10-րդ դդ.) և Ստեփանոս Օրբելյանի (13-14-րդ դդ.) պատմագրական երկերի մեջ պահպանվել են «Պարսից պատերազմի» առանձին հատվածներ:

Այստեղ պատմական իրադարձությունները ներկայանում են ոչ միայն գեղարվեստական հանդերձով, այլև բավական ընդգրկուն և մանրամասն անդրադարձներ կան հայ իշխանների ու թագավորների վարքին, կենցաղին ու աշխարհայացքին, հասարակական տարբեր շերտերի հարաբերություններին ու իշխող մտայնություններին:

Ավանդավեպի դիպաշարը ծավալվում է ըստ Արշակունի թագավորների ու նրանց գործակից Մամիկոնյանների սերունդների հորից որդի հաջորդականությունը ներկայացնող մասերի, որոնք Մ. Աբեղյանը «Մասնա ծոեր» է պոսի համաբանությամբ անվանում է ճյուղեր: Այդ ճյուղերն են.

- Ա. Խոսրով Մեծ և Տրդատ,
- Բ. Խոսրով Կոտակ և Վաչե,
- Գ. Տիրան,
- Դ. Արշակ, Պապ և Վասակ, Մուշեղ,
- Ե. Մանուել:

«Պարսից պատերազմ» ավանդավեպը ժամանակագրորեն շարունակում է «Տարոնի պատերազմը», որը մեզ է հասել 7-8-րդ դարերի պատմիչ Հովհան Մամիկոնյանի «Տարոնի պատմություն» աշխատության միջոցով: Ընդգծված գեղարվեստականությամբ ու բանահյուսական տարրերով հայտնի այս երկի երկրորդ մասը ներկայացնում է Մամիկոնյան, մասամբ էլ Կամսարական իշխանների Տարոնում մղած պայքարը պարսիկների դեմ: Ուսումնասիրողները համակարծիք են, որ պատմության այս հատվածներում պատմագրական քիչ նյութ կա և գերիշխում է բանահյուսական տարրերով հագեցած գեղարվեստական պատումը. «Այս վեպն իսկական ժողովրդական մի պատմվածք է, իսկապես պատմվածքներ, որոնք գրեթե ամբողջապես ավանդական բանահյուսությունից են ծագում»,— եզրակացնում է Մ. Աբեղյանը²:

Այստեղ նույնպես, ինչպես և «Պարսից պատերազմում» և «Մասնա ծոերում», պատումը զարգանում է հորից որդի հաջորդականությամբ (Մուշեղ, Գայլ Վահան, Սմբատ, Վահան Կամսարական և Տիրան):

1 Աբեղյան Մ., Երկեր, հատոր Ա, Եր., 1966, էջ 181-182:

2 Նույն տեղում, էջ 305:

Այն թեև շատ գծերով նմանվում է «Պարսից պատերազմ» ավանդավե-
պին, սակայն պատումի ընդհանուր կերպը, հերոսների կերպարակերտ-
ման սկզբունքները, գաղափարական միտումները տարբեր են: Մասնա-
վորապես՝ «Պարսից պատերազմում» գործող հիմնականում վեհանձն,
մեծահոգի Մամիկոնյան իշխաններին փոխարինում են խորամանկ, եր-
բեմն նենգ ու դաժան հերոսներ, որոնք չեն խորշում հաղթանակներ տա-
նել նույնիսկ ստոր միջոցներով:

Ավանդավեպում բավական տեղ են գրավում տարբեր զրույցներ, ստուգա-
բանական ու բացատրական ավանդություններ: Գաղափարական տեսանկ-
յունից կրկին գովերգվում է յուրային հերոսների անհաղթելի ոգին և թշնամու
ծաղրի միջոցով ընդգծվում նրանց վախկոտությունը, անխելքությունը և այլն:

«Պարսից պատերազմ» և «Տարոնի պատերազմ» ավանդավեպերի
մեջ դիպաշարային կապեր չկան: Փոխարենը կա գաղափարական միաս-
նություն՝ պայքար պարսիկների դեմ և ընդհանուր հերոսներ՝ Մամիկոնյան
իշխաններ: Նույն տոհմը ներկայացնող և, ամենայն հավանականությամբ,
միևնույն հերոսների մասին տարբեր զրույցների հիման վրա ձևավորված
պատումների տիպաբանությունը հնարավորություն է տալիս տեսնել ժո-
ղովրդական աշխարհայացքի զարգացումը, արձանագրել թշնամի-հակա-
ռակորդների նկատմամբ վերաբերմունքի փոփոխությունները:

«Մասնա ծոեր» էպոսը, որը թեև հնագույն առասպելական արմատներ
ունի, սակայն, ըստ ընդունված տեսակետի, վերջնական ձևավորվել է 9-13-րդ
դարերում, պահպանվել ու փոխանցվել է բանավոր ճանապարհով և գրի
առնվել միայն 19-րդ դարի երկրորդ կեսին, շատ ընդհանրություններ ու-
նի գրավոր-գրքային ճանապարհով մեզ հասած ավանդավեպերի հետ:
Մասնավորապես, գլխավոր հերոսների՝ թշնամու նկատմամբ վերաբեր-
մունքի որոշ մոտիվներ տիպաբանական ուսումնասիրության հնարավոր-
ություն են տալիս:

Գ. ԳԻՆԻ «ՃԵՐՄԱԿԱԶԻՈՒՆ»

*Բայց Պարսից Շապուհ թագավորի կանանց որևէ անարգանք
հասցնել թույլ չտրվեց Հայոց Մուշեղ զորավարը, այլ հրամայեց
բոլորի համար ժանվարներ պարրաստել և նրանց բոլորին
ազատ արձակեց իրենց ամուսնու՝ Շապուհ թագավորի
երկից: Պարսիկներից էլ մարդիկ արձակեց, որ ողջ և
անարատ գնան Պարսից Շապուհ թագավորի մոտ:*

*Փավստոս Բուզանդ,
Պատմություն հայոց³*

3 Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն հայոց (թարգմ., ներածությունն ու առաջաբ.՝ Ստ. Մալխասյանցի), Եր., 1968, էջ 233:

Միջնադարյան էպիկական պատումներում հերոսների վարքը պայմանավորված էր ոչ թե բարոյական-հասարակական պատկերացումներով, այլ տոհմային ու դասային պատկանելության սկզբունքներով, պարտքի, ծառայության նորմերով:

Այս նորմերն էլ վիպական տարբեր մոտիվների ձևով կարելի է հանդիպել արևմտաեվրոպական վիպական երգերում կամ գրքային էպոսում (*Chanson de geste*), ֆրանսիական կուրտուազ վեպերում և միջնադարյան պատմագրական տեքստերում: Գլխավոր հերոսների կյանքի ու հերոսական արարքների շուրջ հյուսվող այս պատումներում վերաբերմունքը շրջապատող աշխարհի, մասնավորապես՝ հակառակորդի ու թշնամու նկատմամբ, պայմանավորված է ասպետների վարքի ավանդական սրբագործված նորմերով, որոնք վերջնականապես ձևավորվել են 12-14-րդ դարերում և մեզ են հասել գրավոր ու բանավոր տարբեր աղբյուրներով, առանց միասնական բնագրի: Ըստ շուրջ մեկ տասնյակի հասնող հիմնական նորմերի՝ իդեալական ասպետը ցանկալի է, որ ազնվական հին տոհմից սերեր, լիներ ֆիզիկապես ուժեղ, արտաքնապես՝ գեղեցիկ, խիզախ, մշտապես հոգ տաներ սեփական փառքի մասին, ինչն էլ դրսևորվում էր հերոսության ապացույց՝ տարբեր պատերազմներում ու մենամարտերում հաղթանակներով:

Ասպետական վարքականոնի հիմնական կետերից էր հավատարմությունն ու անմնացորդ նվիրվածությունը Աստծուն, թագավորին, իշխանին, սրտի տիրուհուն կամ արդար գործին: Եվ այս ամենին հասնելու համար ասպետը չէր կարող հաղթանակներ տանել նենգությամբ ու խաբեությամբ: Նա պարտավոր էր հարգել հակառակորդին, արգելված էր հարվածել անզեն ու ձիուց ընկած մարդուն, հարձակվել ետևից, կռվել ուժով, ծագմամբ անհամապատասխան մրցակցի դեմ:

Թեև ասպետական վարքի այս կանոններում ուղղակի հիշատակություն չկա հանդուրժողականության մասին, սակայն, մասնավորապես վերջին կետում կարելի է տեսնել հակառակորդ-թշնամու նկատմամբ մեծահոգության, ազնվության ու հարգանքին ուղղված ցուցումներ, որոնք հիշեցնում են պատերազմական պայմաններում հակառակորդ կողմերի միմյանց նկատմամբ վերաբերմունքի մասին ժամանակակից պատկերացումները: Ընդ որում, հանդուրժողականության այսպիսի դրսևորումներ հանդիպում են ոչ միայն 11-13-րդ դարերի հերոսական էպոսներում («Ռոլանդի երգ», «Միդի երգ», «Նիբելունգներ»), այլ շատ ավելի վաղ շրջանների վիպական ստեղծագործություններում ու պատմագրական երկերում, ինչպիսիք են հնդկական «Մահաբհարատան» (9-րդ դ., Ք. ա.), Հոմերոսի «Իլիականը» (8-րդ դ., Ք. ա.), բյուզանդական «Դիզենիս Ակրիտասը» (10-րդ դ.) հայկական «Պարսից պատերազմ» ավանդավետը (4-րդ դ.) և այլուր:

Միմյանցից դարերով հեռու, աշխարհագրական, էթնիկ ու մշակութային ամենատարբեր միջավայրերում ստեղծված, բանավոր կամ գրքային ավանդույթի միջոցներով փոխանցված էպիկական պատումների մոտիվային այս ընդհանրությունների առկայությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ դրանք մի կողմից ընդհանուր համամարդկային բարոյական արժեքների առկայությամբ են պայմանավորված, իսկ մյուս կողմից էպոսի կամ հերոսական պոեզիայի թեմատիկ-գաղափարական էության արտահայտություն են: Էպոսները, ըստ ընդունված տեսական մոտեցման, ստեղծվում են մարտում ընկած հերոսների կյանքի ու սխրանքների շուրջ հյուսված ողբի ծիսական երգերի հիմքով: Ըստ այսմ էլ՝ թշնամու նկատմամբ վերաբերմունքի որոշ նորմեր կարող են կապված լինել վաղնջական ժամանակների ռազմական ծեսերի հետ:

Ընդ որում, պետք է հաշվի առնել, որ վեհանձնության ու հանդուրժողականության դրսևորումներն էպոսներում գերակշռող որակ չեն կազմում, այլ ավելի շատ միջադեպային բնույթ ունեն և հաճախ հանդես են գալիս հակառակորդի նկատմամբ անհանդուրժողականության մոտիվներին զուգահեռ:

Մասնավորապես, «Պարսից պատերազմ» ավանդավեպն աչքի է ընկնում միջնադարյան էպիկական պատումներին հատուկ պատերազմական դաժան տեսարաններով, արյունոտ հաշվեհարդարներով, տարբեր մենամարտերի ու դավադրությունների մոտիվներով: Ընդ որում, երկուստեք՝ և՛ յուրայինները, և՛ օտարները, միմյանց նկատմամբ վարվում են մեծ դաժանությամբ, հաճախ աչքի ընկնում նենգ ու տմարդի արարքներով: Եվ ավելի քան զարմանալի է, որ այս բնույթի դիպաշարերում իրացվում են նաև միջնադարյան ասպետական վարքականոնին բնորոշ մոտիվներ՝ հարգանք պարտված կամ ծագմամբ ու հասարակական դիրքով բարձր հակառակորդի նկատմամբ, մեծահոգություն կանանց հանդեպ և այլն:

Մասնավորապես, Փավստոս Բուզանդի «Պատմության» երկու հատվածներում Մամիկոնյան սպարապետները, առաջնորդվելով արյան վրեժի, հայոց թագավորին նվիրվածության, հայրենիքի պաշտպանության շարժառիթներով, դաժանորեն պատժում են Հայաստան ներխուժած պարսիկներին, սակայն կարևորագույն պահերին դեկավարվում հակառակորդ-թշնամու նկատմամբ հարգանքի ու մեծահոգության պատկերացումներով:

Այսպես, գերելով պարսից տիկնանց տիկնոջն ու ազնվականների կանանց, սպարապետ Մուշեղ Մամիկոնյանը ձեռք չի տալիս նրանց և թույլ չի տալիս, որ մյուսներն էլ անարգեն ազնվագարմ կանանց և պատվով վերադարձնում է Շապուհին: Այս բացառիկ ազնվությունն ու հանդուրժողականությունը գնահատվում է Պարսից թագավորի կողմից. «Այդ ժամանակները Մուշեղը մի ճերմակ ձի ուներ, իսկ Պարսից Շապուհ թագավորը

երբ գինու (գավաթը) ձեռքն էր առնում, երբ ուրախության ժամանակ իր գորքին հյուրասիրում էր, ասում էր. «ճերմակաձին թող գինի խմի»: Եվ մի գավաթի վրա նկարել տվեց Մուշեղի պատկերը՝ ճերմակ ձին հեծած, և ուրախությունների ժամանակ այդ գավաթը դնում էր իր առաջ ու շարունակ նույն բանն էր կրկնում՝ «ճերմակաձին թող գինի խմի»⁴:

Այս քայլը հատկապես բարձր է գնահատվում, քանի որ նախորդող դրվագներում նույն Շապուիը չափազանց ստոր ու անբարո է վարվում հայ ազնվագարն կանանց և հատկապես Փառանձեմ թագուհու նկատմամբ: Երկար պաշարումից հետո պարսիկները գրավում են Արտագերս ամրոցը, ապա թագուհուն և մյուս կանանց տանում Պարսկաստան և դաժան հաշվեհարդար տեսնում. «Պարսից Շապուի թագավորը կամեցավ նախատինք հասցնել (Արշակունյաց) տոհմին, Հայոց աշխարհին և թագավորությանը: Հրամայեց կանչել իր բոլոր գորքերին, իր մեծամեծներին, ստորին պաշտոնյաներին և իր տիրած աշխարհի բոլոր մարդկանց, և այս բազմության մեջ բերել Հայաստանի տիկնոջը՝ Փառանձեմին: Եվ հրամայեց հրապարակում շինել ինչ-որ սարք, որի վրա գցել տվեց տիկնոջը և արձակել նրա վրա՝ անասնական պիղծ խառնակության համար: Այս կերպ սպանեցին Փառանձեմին»⁵:

Իսկ մինչ այդ խաբեությամբ հրավիրում և Անիուշ բերդում բանտարկում է Արշակ թագավորին, իսկ Մուշեղի հորը՝ Վասակ սպարապետին մորթազերծ է անում և մորթու մեջ հարդ ւցնում:

Նույնիսկ այս պարագայում, երբ վրեժի ծարավ Մուշեղը կոտորում է պարսկական գորքին, մորթազերծ անում պարսից հարյուրավոր ազնվականների, ոչ միայն առանց անարգելու վերադարձնում է թագավորի կանանցը, այլև չի սպանում Շապուիի դաշնակից պարծենկոտ Աղվանից Ուռնայր թագավորին. «Իսկ Մուշեղը՝ Հայոց սպարապետը, չարաչար կոտորում է Պարսից գորքերը և այժմ պահելով հանդիպում է Աղվանից գնդին ու բոլոր գորքերը ջարդում է. հասնում է Աղվանից Ուռնայր թագավորին, մինչդեռ նա փախչում էր: Մոտենալով՝ իր նիզակի կոթով երկար ծեծում է նրա գագաթը՝ ասելով. «Հնորհակալ եղիր, որ թագավոր մարդ ես, գլխիդ թագ ես կրում, ես թագավոր մարդու չեմ սպանի, մինչև անգամ

4 Նույն տեղում: Պատմաբան Ա. Այվազյանը Բուզանդի պատմության Մուշեղի հետ կապված հատվածները դիտում է որպես հայ գինվորականության վարքականոնի դրսևորումներ: Համեմատություն է կատարում ճապոնական Հագակուրե երկում առկա սամուրայական և եվրոպական ասպետական նմանատիպ կանոնների հետ: Սակայն հեղինակն այստեղ չի անդրադառնում մեր առանձնացրած մոտիվներին (տե՛ս Այվազյան Ա., Հայ գինվորականության պատվո վարքականոնը (4-5-րդ դարեր), Եր., 2000): Բանագետ Ս. Հարությունյանը Շապուիի կանանց վերադարձնելու մոտիվը քննում է հիշատակելով հին հնդկական-արիական հնագույն գինվորական վարքականոնները, սակայն առանց հստակ հղումների (տե՛ս Հարությունյան Ս., Հայ առասպելաբանություն, Անթիլիաս, 2000, էջ 112-122):

5 Նույն տեղում, էջ 220:

եթե շատ նեղն էլ ընկնեն»։ Եվ թույլ տվեց նրան ձիավորների հետ փախչել գնալ Աղվանից աշխարհը»⁶։ Պապ թագավորը հանդիմանում է Մուշեղին, կասկածելով դավադրության մեջ, իսկ Մուշեղն անդրդվելի է մնում և պատասխանում. «Ես իմ ընկերներին՝ բոլորին կոտորեցի, իսկ նրանք, որ թագ էին կրում, իմ ընկերները չէին, այլ քո. ե՛կ, ինչպես ես իմ ընկերներին սպանեցի, այնպես էլ դու քոնոնց, բայց ես թագավոր մարդու վրա, որ գլխին թագ է կրում, ո՛չ ձեռք եմ մեկնել, ո՛չ մեկնում եմ, և ոչ էլ կմեկնեմ»⁷։

Նույնպիսի մոտիվներ իրացվում են սպարապետ Մանուելի ճյուղում։ Սակայն այս անգամ հակառակորդը հայոց թագավոր Վարազդատն է։ Այսպես, Մուշեղ Մամիկոնյանի դավադիր սպանությունից հետո Հայաստան եկած Մանուելը հաղթում է թագավոր Վարազդատին, սակայն մենամարտում նրան չի սպանում և թույլ չի տալիս սպանել նաև իր որդիներին. «Եվ Վարազդատ թագավորը փախուստի դիմեց Մանուել գորավարի առաջ, իսկ Մանուելը նրան հասնելով նիզակի տեգը ձեռքին բռնած՝ նիզակի կոթով ծեծում է Վարազդատ թագավորի կառավիղ և այսպես քշում է չորս ասպարեգ։ Մանուելի որդիները՝ Հմայակն ու Արտաշեսը, իսկույն վրա հասան, նիզակները ձեռքներին, որ թագավորին սպանեն։ Իսկ ինքը՝ Մանուելը, որդիների ետևից աղաղակում է. «Հե՛յ, տիրասպան մի՛ լինեք»։ Նրանք էլ իրենց հոր ձայնը լսելով, իսկույն արագ հեռացան թագավորից»⁸։

Այս մոտիվի առկայությունը փաստում է, որ անկախ թշնամու ազգությունից ու դավանանքից, առաջնային է նրա դասային պատկանելությունը։ Մինևույն ժամանակ, «Ճերմակաձիու գինի խմելու» մոտիվի իրացումը փաստում է, որ պատմիչը արժևորում է հակառակորդ թագավորի՝ ազնիվ արարքը գնահատելու կարողությունը։

Փավստոս Բուզանդը չի մեկնաբանում հերոսների նմանատիպ վարքը, սակայն Շապուհի կանանոցի նկատմամբ մեծահոգությունը կարող ենք մեկնաբանել ինչպես մարդկային բարոյականության, այնպես էլ ֆեոդալական ու զինվորական-ասպետական վերևում բերված վարքականոնի սկզբունքներով։ Հատկապես թագավորներին խնայելու մոտիվները ամբողջությամբ այդպիսին են։

Հանդուրժողականության այս դրսևորումները բացատրվում են նաև առ թագակիր՝ օձյալ անձը հարգանքով, որը հերոսների էությունից է բխում և ազնվական կանանց անձեռնմխելիության ֆեոդալական հասարակությանը բնորոշ պատկերացումներով, որոնք տարբեր կերպ դրսևորվում են միջնադարյան էպիկական ստեղծագործություններում։

Ուշագրավ է, որ կրոնական անհանդուրժողականության մասին այստեղ խոսք չի կարող լինել, այդ հանգամանքը հոգևորական պատմիչը չի

6 Նույն տեղում, էջ 241:

7 Նույն տեղում, էջ 241-242:

8 Նույն տեղում, էջ 280:

շեշտում, թեև քրիստոնեության ու եկեղեցու ջատագովությունը Բուզանդի «Պատմության» գաղափարական առանցքն է կազմում: Ընդհակառակը, անընդհատ շեշտվում է, որ Հայոց Արշակունիները ցանկանում էին վրեժ լուծել Մասանյան Շապուհից, քանի որ վերջինիս տոհմը իշխանության էր եկել գահընկեց անելով պարթև Արշակունիներին, որոնք ազգակից էին հայաստանյան Արշակունիներին: Ըստ այդմ էլ բախման պատճառը ազգային-կրոնական չէ, այլ տոհմական:

Կերպարների վարքը առավելապես պայմանավորված է միջնադարյան ֆեոդալական հարաբերություններով ու պատվի մասին պատկերացումներով. «Խոսք չկա հավասարների բախման մեջ ազնիվ մրցակցության մասին. ճշմարիտ գործը ընդդիմանում է չարին և ամեն կերպ ձգտում է հաղթանակել նրա նկատմամբ: Այս պարագաներում հազիվ թե տեղին է հաճոյախոսությունների փոխանակումը մարտադաշտում կամ էլ հոգատարության ցուցադրությունը հաղթվածների և գերիների նկատմամբ: Բայց այստեղ էլ պատիվը թույլ չի տալիս պարտված թշնամուն վերաբերվել չափազանց դաժան. այսպես՝ Կարլը բավականանում է սարակիճանների մկրտությամբ («Ռուլանդի երգը»), Կարա-կիրգիզները հաղթանակից հետ սահմանափակվում են գրավված ավարով և կոտորած չեն անում («Մանաս»): Թեև հերոսը առաջնորդվում է իր կրոնական բացառիկության գիտակցությամբ, սակայն մինչև որոշ սահմաններ հետևում է հերոսական վարքականոնին», — գրում է Էպոսների ուսումնասիրող Մեսիլ Բոուրան⁹:

Ընդհանրապես, էպիկական աշխարհում, անկախ պատերազմի ու մենամարտի պատճառներից, հակամարտող կողմերի միմյանց նկատմամբ ատելությունից, մշտապես պահպանվում են վարքի որոշակի կանոններ: Թեև արդարության համար պետք է նշել, որ թյուրքական ժողովուրդների էպոսներում («Մանաս», «Բյոռ Օղլի»), արյուն հեղելն ու անհավատներին սպանելը համարվում է պատվաբեր գործ և հերոսի կայացածության հավաստում:

Այն դեպքերում, երբ կրոնական տարրը մեծ դեր չունի, հերոսները միմյանց նկատմամբ ավելի հանդուրժող են: Օրինակ՝ հնդկական «Մահաբհարատայում» պատումը ավարտվում է երկու կողմից մարտի դաշտում ընկած հերոսներին նվիրված ողբով: Դավանանքի հետ կապված մոտիվների ի հայտ գալով՝ իրավիճակը կտրուկ փոխվում է:

9 Bowra, C. M. *Heroic Poetry*. London: Macmillan. 1952, էջ 69:

Գ. ԳԱՅԼԸ՝ ԳԱՅԼԱԲԱՐ ԿԱՄ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆԱԽԱՆՁԱԽՆԴԻՐ ՎՐԻժԱՌՈՒՆԵՐԸ

*Ապա Մուշեղ իշխանը [պարզամտիս] ուղարկեց հունաց
զորապետի մուր և սասց.*

*— Դուք կամենում եք նենգությամբ սպանել ինձ, արդ, մի
զարթեցրեք առյուծին, որ քնած է և ոչ գայլին, որ մոռացել է իր
բարքը: Ապա թե ոչ՝ նա, որ ութանասուն հազարին հաղթեց,
հեշտությամբ կարող է նաև յոթանասուն հազարին հաղթել...*

*Հովհան Մամիկոնյան,
Տարոնի պարմություն¹⁰*

Պարսից Խոսրով թագավորին ուղղված Մուշեղ Մամիկոնյանի այս հոխորտալից խոսքով է սկսվում «Տարոնի պատերազմ» ավանդավեպը: Եվ ինչպես սպառնացել էր Մուշեղը՝ Մամիկոնյան հերոսները հետագա հատվածներում թշնամու նկատմամբ իրենց դրսևորում են արթնացած առյուծի կամ ավելի ճշգրիտ՝ նախկին վարքը վերհիշած գայլի նման: Իհարկե, այս ելույթը լինում է ի պատասխան իրեն սպանելու պարսից թագաժառանգ Խոսրովի ցանկության, սակայն հետագա շարադրանքը ցույց է տալիս, որ այն ոչ թե կոնկրետ իրադրության հետ է կապված, այլ ընդհանրապես բնորոշում է այս ավանդավեպում թշնամու նկատմամբ վերաբերմունքի կերպը և կանխորշում դիպաշարի հետագա զարգացումը: Ընդ որում, առյուծը հենց Մուշեղն է, իսկ գայլը՝ նրան հաջորդած Վահանը՝ նույն մականունով: Եթե «Պարսից պատերազմում» Մուշեղը չի սպանում Աղվանից թագավորին, որովհետև իրեն վերջինիս հավասար չի համարում, ապա այստեղ Մուշեղ Մամիկոնյանը մուրճով կոտորում է պարսից թագավոր Նիխորճեսի գլուխը, ապա կտրում այն ու դնում մախաղի մեջ:

Մուշեղին փոխարինած Գայլ Վահանը բարդ ու ոչ այնքան ազնիվ խաղի մեջ է մտնում պարսիկների հետ: Նրանց հավատացնում է, որ ինքը թշնամացել է Մուշեղի հետ, խոստանում հանձնել նրան, սակայն Տարոնի տարբեր վայրերում դավադրաբար կոտորում է նրանց. «Բայց Վահանը հետամուտ լինելով՝ դեպի մորուսներն է քշում-լցնում նրանց, և ինքն այս կողմից, քաղաքացիք մյուս կողմից քառասուն մարդ մորուսհեղձ արին (ճահիճների, տիղմի մեջ խեղդեցին), իսկ մնացածներին քաղաքում արգելելով բոլորի գլուխները կտրել ու պարիսպների վրա շարել է տալիս: Եվ համրեցին, հենց մենակ այդ օրվա սպանվածները եղան վեց հազար՝ հինգը միայն պակաս: Ապա հրաման տվեց բոլորի քթերը կտրել»¹¹:

¹⁰ Հովհան Մամիկոնյան, Տարոնի պատմություն (թարգմ., ներածությունն ու ծանոթ.՝ Վ. Վարդանյանի), Եր., 1989, էջ 65:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 75:

Նույն կերպ՝ խաբեությամբ, սակայն ավելի մեծ դաժանությամբ, Վահանը սպանում է պարսից Միհրան գորավարին. «Միհրանը կատաղած վերցրեց տեգը, որ ծառայի ձեռքին էր և ցանկանում էր հարվածել Վահանին, բայց Վահանը քաշեց սուրը, որն իր գոտուց կախած ուներ, կտրեց նախ նրա (Միհրանի) քիթն ու դրեց նրա առջևը ասելով.— Այդ դո՛ւ ես անարգողը մեր աստծուն, այդ դո՛ւ էիր, որ մեր սուրբ կրոնավորներին մեր աշխարհի սյուներին գլխատել տվիր: Այնուհետև պատռելով նրա որովայնը, ծառային հրամայեց հանել նրա լյարդն ու դնել բերանը. ապա խրեց դանակը նրա կոկորդն ու թողեց այդպես ցցված [կոկորդում]: Բայց մինչդեռ նրա թլպատն էլ (առնանդամը) կկտրեր, ասաց.— Տուր խոստման գիր և պատվեր Ապահունիքում գտնվող պարսից զինավորներին և ես կյանքդ քեզ կբաշխեմ: Իսկ նա խոստումնազիր տվեց և պատվերներ՝ բազմապիսի խոստումներով կնքված, այն մասին, որ իրենք երկուսը միայն գիտեին: Եվ երբ ամբողջապես կատարեց նրա պահանջը, Վահանը կտրեց նրա գլուխը»¹²:

Վահանը ոչ միայն դաժանորեն սպանում է հակառակորդին, այլև ուխտադրուժ է լինում, չի խորշում խաբեությամբ սպանել պարսից հարյուրավոր իշխանների: Խոսք չի կարող լինել հակառակորդին հարգելու, նրան արդար մարտում հաղթելու մասին: Այստեղ հետք չկա անգամ «Պարսից պատերազմի» հերոսների վեհանձնության ու պատվի ընկալումներից: Պարսիկներին սպանում են ոչ միայն կովի ժամանակ, այլև հացի սեղանի շուրջ, հանգստյան պահին: Ընդ որում, դաժան է վարվում ոչ միայն Վահանը, այլև մյուս հայ ազնվականները՝ Հաշտենից իշխանը, Վահանի որդի Սմբատը: Վերջինս, իր դիրքից անկախ, չի խորշում սպանել Վախթանգ գորավարի ծառաներին, անգամ խաղաղ բնակչությանը. «Ապա Սմբատն առավ իր գորքն ու գիշերով ելավ գնաց Պորպ քաղաքի վրա: Զինվորները գիշերով մտնում էին տները, որ տանը պարսից լեզվով խոսող էին գտնում՝ սպանում էին անխտիր: Եվ ապա բոլորի քթերը կտրեցին և լարի վրա շարելով՝ բերին Սմբատի առջևը դրին: Համրեցին քթերը ու տեսան, որ բոլորը քսանչորս հազար էին՝ մարդ, կին և երեխա»¹³:

Պատմիչը կամ նրա աղբյուրը վիպական չափազանցությամբ ներկայացնում է սպանվածների քանակը, հեղված արյան չափը և այլն. «Ապա ճակատ կազմեցին հենց բլրի վրա՝ Սմբատը աջ կողմից և Վարազը՝ ահյակ, ու սկսեցին արնահեղությունը. և արյամբ թաթախվեցին իրենք էլ, իրենց երիվարներն էլ: Այնքան հեղեցին, որ արյունից մածուցվեց սուրը Սմբատի ափի մեջ և դաստակից էլ կտորվեց ու չկարողացավ պոկել, որովհետև արյունը [սառչելով] պինդ էր մածուցվել: Ապա Սմբատը թեժ կովի միջից մի կողմ քաշվեց ու հրամայեց բերել մի պարսիկի, իր ձեռքի

12 Նույն տեղում, էջ 77:

13 Նույն տեղում, էջ 89-91:

վրա պարսիկի գլուխը կտրել տվեց, որպեսզի տաք արյունով ողողվի և թուլանալով պոկվի բռնատեղից»¹⁴:

Անդրադառնալով հերոսների մղումներին ու շարժառիթներին, կարող ենք նշել, որ եթե «Պարսից պատերազմում» կրոնական տարրը մեծ նշանակություն չուներ, ապա այստեղ այն առաջնային է դառնում: Պատումի գաղափարական առանցքը ոչ թե պետականության կամ իշխող արքայատոհմի, այլ Տարոնի տեղային սրբության՝ Սուրբ Կարապետի վանքի համար մղվող պայքարն է: Հերոսները մարտից առաջ դիմում են սրբի օգնությանը, աղոթում նրան, իսկ Սուրբ Կարապետը նրանց հաղթանակ է պարգևում, նույնիսկ վրեժխնդիր մարտիկի տեսքով երբեմն մասնակցում կռիվներին:

Հերոսների վարքն էլ մեծապես պայմանավորված է հենց կրոնական անհանդուրժողականության ու հատուցման մոտիվներով: Վահան Մամիկոնյանը և մյուսները վրեժխնդիր են լինում մինչև այդ սպանված կրոնավորների համար, և պատմիչը թերևս սրանով է փորձում հիմնավորել նրանց դաժանությունը: Ամեն անգամ կոտորածից առաջ Վահանը հիշում է Սուրբ Կարապետին ու սպանված հոգևորականներին: Եվ պատահական չէ, որ նրա մահվան մասին խոսելիս հեղինակը նրան անվանում է *«եկեղեցու նախասնձախնդիր վրիժառու»*:

Ըստ Մեսիլ Բոուրայի՝ էպոսներում թշնամիների նկատմամբ վերաբերմունքը հաճախ պայմանավորված է կրոնական տարբերություններով: Քրիստոնյա հերոսները ասելությամբ են լցված մահմեդականների նկատմամբ և խոսք չի կարող լինել կրոնական հանդուրժողականության մասին: Այդպես է օրինակ Ռուլանդի երգում՝ արաբների նկատմամբ, սերբական էպոսում՝ թուրքերի և այլն. «Այն դեպքում, երբ կրոնը և հերոսի աշխարհայացքը ընդգծված չեն, ռազմական հակառակորդները կարող են միմյանց վերաբերվել շատ ավելի պարզ ու հարգանքով: «Իլիականում» արքայացիներն ու տրոյացիները ինքնամոռաց բախվում են կռվի դաշտում, բայց աչքի չեն ընկնում ավելորդ դաժանությամբ և շատ հազվադեպ են ծաղրում միմյանց»¹⁵:

Մեր վիպական ավանդության համար ուշագրավ են նաև թշնամուն ծաղրելու մոտիվները, որոնք արդեն ծագումնաբանորեն կապված են միջնադարյան ժողովրդական միջավայրի աշխարհայացքի հետ: Ծաղրով ուղեկցվող դաժանության մոտիվները հակասության մեջ են մտնում մեզանում արմատացած ինքնընկալման ու ինքնագնահատման ընդունված պատկերացումների հետ:

Օրինակ՝ հետապնդելով կոտորածից փրկված միակ զինվորին, հայերը բռնում և սպանում են, ապա սպանողներից մեկը վերցնում է մի բուռ

14 Նույն տեղում, էջ 94:

15 Bowra, C. M., նշվ. աշխ., էջ 69:

ավագ և ասում մյուսին. «— Պարսիկներից խորտիկներ պատրաստող, առ, աղը վերցրու: Ուստի և մինչև այսօր էլ այդ տեղը Առադս է կոչվում»¹⁶:

Կամ զորավար Միհրանի գլուխը ուղարկում են պարսիկներին՝ ասելով. «— Այս մարդը, երբ մարզպան եկավ մեր երկիրը, այնժամ զորքերը դեմ առ դեմ ավտյան կանգնելով՝ խաղազնդակ էին ուզում, բայց չկարողացան[ք] գտնել: Հույներից էլ չհամարձակվեցինք գնալ խնդրել, որովհետև ձեր ոխերիմ թշնամիներն են: Ձեր զորքի մոտ էլ այքի անցկացրինք, հեռվից տեսանք, որ ձերոնց մոտ նույնպես գնդակ չկար: Ստիպված կտրեցինք այս գլուխն ու խաղացինք: Արդ, իմացանք, որ Շահաստանից եկել էք Բուստր քաղաքը, որը երկիր է տափարակ ու դաշտաձև: Գիտենք, որ գնդակ պիտի խաղաք, ահավասիկ, վերցրեք ձեր քրոջ որդու գլուխը և թող ձեզ խաղազնդակ լինի սերնդից-սերունդ»¹⁷:

Թշնամուն ծաղրի ու երգիծանքի այս մոտիվները բնորոշ չեն մեր գրքային ավանդույթին և ավելի շատ բանահյուսության տարերքն են ներկայացնում, ինչի լավագույն ասպացույցը «Սասնա ծռեր» էպոսի նմանատիպ մոտիվներն են:

**Ե. ՍԱՍՈՒՆՑԻ ԴԱՎԻԹԸ «ՆԵՐՔԻՆ ՀԱՐՍՏԱՀԱՐԻՉՆԵՐԻ»
ՈՒ «ԻՄՊԵՐԻԱԼԻՍՏԱԿԱՆ ԳԻՇԱՏԻՉՆԵՐԻ» ՆԿԱՏՄԱՄԲ
ԱՏԵԼՈՒԹՅԱՆ ՈՒ ԳՅՈՒՂԱՑԻՆԵՐԻ ՆԿԱՏՄԱՄԲ
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԻՋԵՎ**

— Դավիթ, — ասաց, — մեռնե՛մ քո արևուն.

Ձե՛ որ էսոնք էլ մա՛րդ են, իսան են.

Ինչի՞ կը կոտորես, ինչի՞ կը սպանես,

Ձե՛ էդոնք է՛լ էրեխաներ ունեն,

Տուն ու կրնիկ ունեն:

Էսոնց սպանես՝ ճժերու մեղք կ'ընկնի քո վիզ:

Սասունցի Դավիթ

Հայկական ժողովրդական էպոս¹⁸

«Սասնա ծռեր» էպոսում հանդուրժողականության մոտիվներն առավել հայտնի են, քանի որ դրանք լավագույնս, հաճախ էլ անհարկի ընդարձակմամբ ու պաթոսով ներկայացվում են հանրամատչելի տարբեր հրատարակություններում, և ընդհակառակը՝ անհանդուրժողականության մոտիվները կամ հայտնի չեն, կամ էլ գիտակցվում են որ-

16 Հովհան Մամիկոնյան, նշվ. աշխ., էջ 76:

17 Նույն տեղում, էջ 81:

18 Սասունցի Դավիթ, Հայկական ժողովրդական էպոս (համահավաք տեքստը կազմ. Մ. Աբեղյան, Գ. Աբով, Ա. Ղանալանյան, խմբ. Հ. Օրբելի), Եր., 1939, էջ 269-270:

պես թշնամի-հակառակորդի նկատմամբ վրեժխնդրություն, արդար հատուցում և այլն:

Ընդհանրապես, մեր էպոսի արդի հանրային ընկալումը, որն արտահայտվում է ոչ միայն տարբեր տեքստերում, այլև ամենաբազմազան նկարագրություններում, քանդակներում և էպոսի հերոսների արձաններում, ձևավորվել է խորհրդային շրջանում, մասնավորապես 1939 թվականին, երբ մեծ շուքով նշվեց էպոսի 1000-ամյակը: Այդ, նաև նախորդող ու հաջորդող տարիներին գաղափարական իշխող մտայնություններով ու էպոսագիտական պատկերացումներով հայ և օտարազգի ուսումնասիրողների կողմից սահմանվեցին էպոսի գնահատման որոշակի, հիմնականում բարոյական չափանիշներ: Ըստ այդմ էլ՝ առանձնացվեցին ու տարածվեցին այն մոտիվները, որոնցում էպոսի հերոսները ներկայանում են ժամանակակից մարդուն հասկանալի էթիկական նորմերին համապատասխան. վեհանձնություն, սեր ու հարգանք ծնողների ու կանանց նկատմամբ, թշնամի հասարակ ժողովրդի նկատմամբ հանդուրժողականություն և այլն: Մրանով էպոսը մասամբ կտրվեց ստեղծման ու տարածման միջավայրից, ժանրին ու ասացողներին բնորոշ առանձնահատկություններից:

Օրինակ՝ ըստ այդ օրերի խորհրդային գրական կյանքի առաջնորդողներից մեկի՝ Ալեքսեյ Տոլստոյի, արար ծերունու հետ Դավթի գրույցի միջադեպում «ցնցում է ապրումների վեհությունն ու ժողովրդական երգիչների, պոեմը ստեղծողների վեհանձնությունը, հայ ժողովրդի վեհանձնությունն ու մարդասիրությունը, որ վիպասացներից այդպիսի վեհապանձ դիպաշարային զարգացում է պահանջել»¹⁹:

Կամ ըստ ժամանակի մեկ այլ հայտնի գրականագետի ու կուսակցական գործչի՝ Վալերի Կիրպոտինի՝ «Սասունցի Դավթում» կա մեկ այլ հիանալի գիծ, որի վրա պետք է ուշադրություն դարձնել. էպոսում, որը ծնվել է ազգային անկախության պայքարում, չկա ազգայնական ատելություն... Հայ գյուղացին նվաճող-եկվոր գյուղացիների, հովիվների, արհեստավորների մեջ թշնամի չէր տեսնում»: Վ. Կիրպոտինը խոսում է նաև էպոսում «ազգային բացառիկության և անհանդուրժողականության բացակայության մասին»²⁰:

Մրան հակառակ, 1930-ական թվականների վերջի նախապատերազմական շրջանի պահանջով էպոսի հերոսների միջոցով ատելություն է քարոզվում թշնամու նկատմամբ. «Էպոսը ներշնչում է և կներշնչի մեր երիտասարդությանը և ամբողջ ժողովրդին ֆաշիստական իմպերիալիստական գիշատիչների նկատմամբ ատելության ոգով, անհաշտ պայքարի

19 *Литературная газета*, 1939, 10 сентября: Մեջբերումն ըստ՝ Զանփոլադյան Մ., «Սասունցի Դավթի» ռուսական կյանքը (թարգմ.՝ Հ. Համբարձումյանի), Եր., 2016, էջ 45:

20 Кирпотин В. Я., *Поэзия армянского народа*. М., 1938, էջ 13: Մեջբերումն ըստ՝ Զանփոլադյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 47:

ոգով, դեպի յուրաքանչյուր թշնամի, որը համարձակություն կունենա ուն-
ձգություն կատարել մեր սոցիալիստական հայրենիքի սրբազան սահման-
ների նկատմամբ»²¹:

Էպոսի՝ ժամանակաշրջանի և խորհրդային գաղափարախոսությանը
բնորոշ մեկնաբանությունը տեսանելի է նաև 1938-1939 թթ. Մ. Աբեղյանի,
Գ. Աբովի և Ա. Ղանալանյանի համատեղ ջանքերով ստեղծված «Մասնա
ծոերի» ամենահայտնի՝ «Սասունցի Դավիթ» անունը կրող համահավաք
բնագրում: Բուռն քննարկումների արդյունքում ստեղծված համահավա-
քը, թեև հիմնված է էպոսի 60 բանավոր պատումների վրա և գեղար-
վեստականորեն ամբողջական տեքստ է, սակայն ժամանակաշրջանի
պահանջով այստեղ նվազագույնի են հասցված կրոնական մոտիվները,
ընդգծվել է ժողովրդական ստորին խավերի համերաշխության ու բարձր
դասին՝ ազնվականներին ու հոգևորականներին հակադրության գաղա-
փարները:

Այլ է պատկերը էպոսի բանավոր տարբերակներում, որոնցում հազ-
վադեպ է տեսանելի դասային հակադրությունը, կրոնական ու ազգային
անհանդուրժողականությունը և էպիկական գլխավոր թշնամին՝ Մարա
Մելիքը, առաջին հերթին հակառակորդ է, ընդ որում՝ գլխավոր հերոսի
խորթ եղբայրը:

Ըստ պատումների՝ էպոսի երրորդ ճյուղում թշնամի-հակառակորդ Մա-
րա Մելիքի նկատմամբ վերաբերմունքը ձևավորվում է ոչ միանգամից
և կենտրոնական մենամարտի մոտիվից շատ առաջ: Սասունցի Դավթի
կյանքի մանկական շրջանում, երբ հոր մահից հետո, ըստ Մեծ Մհերի կամ
Աբամելիքի և Մարա Մեծ Մելիքի եղբայրական դաշինքի, Դավիթը լինում
է Մարում, չի ընդունում Իսմիլ Խաթունի կամ այլ ստնտոնների կուրծքն ու
ստիպված են լինում Սասունից մեղր ու կարագ ուղարկել:

Այս մոտիվը ուսումնասիրողները սովորաբար մեկնաբանում են որպես
հերոսի ընդվզում օտար, թշնամական միջավայրի նկատմամբ, ազգային
ինքնության պահպանության ձգտման արտահայտություն:

Կենտրոնական բախման նախապատրաստության գործառույթ ունեն
նաև Մելիքի մորուքը քաշելու, Մելիքի թրի տակով չանցնելու մոտիվները:
Առաջինն անարգանքի նշան է, երկրորդը՝ օտար լծից հրաժարվելու, հա-
կառակորդին չենթարկվելու արտահայտություն, որով էլ կանխորոշվում է
դիպաշարի հետագա զարգացումն ու ուրվագծվում են Սասունցի Դավթի
կերպարի հիմնական հատկանիշները:

Մենամարտի հանրահայտ միջադեպին նախորդող՝ թշնամու՝ չստաց-
ված հարկահանության, հարկահաններին պատժելու, վանքն ավերելու
և հոգևորականներին սպանելու մոտիվներով արդեն նախապատրաստ-
վում է երրորդ ճյուղի և ամբողջ էպոսի կենտրոնական մենամարտը: Այ-

21 *Коммунист*, 1938, 16 октября: Մեջբերումն ըստ՝ Ջանփոլադյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 43-44:

սուհանդերձ, հակառակ ընդունված պատկերացումների, պատումների մեծ մասում ընդգծված չէ ազգային կամ կրոնական գաղափարախոսությունը: Դավիթը պատումների մի մասում արարների հարձակման ժամանակ խնջույքի մեջ է լինում և նույնիսկ հեգնում է վանքի ավերման լուրը հայտնող սարկավագին (հմնտ.՝ «— Ժամու խո՞ւնկն ի պակաս, / Թե՞ ձեթն ի պակաս, / Տվեք՝ սարկավագ սանը՛, էրթա»²²): Հարկահանության ժամանակ պատուհասում է հարկահաններին, իսկ սասունցի կանայք ծաղրում են Դավթի կողմից հաշմված հարկահան Կոզրադինին:

Մենամարտին նախորդող միջադեպերում, որոշ պատումներում, ծպտված Դավիթը հյուրասիրվում է Մելիքի վրանում, ապա բացահայտում իր ով լինելը: Մելիքը չի ընկալվում որպես ազգային թշնամի և նրա խնդիրը ոչ թե հայերին ոչնչացնելն է, այլ հարկահանությունը: Օրինակ՝ Գարեգին Հովսեփյանի գրառած պատումում, Մելիքը՝ կանխազգալով պարտությունը՝ կովից առաջ խնդրում է ծառայել ու հարկատու դառնալ Դավթին, բայց Դավիթը չի համաձայնում²³:

Նույնիսկ որոշ պատումներում հանդիպող Մելիքի նենգության հայտնի միջադեպը, երբ վերջինս Դավթին հորն է զցում, ընդունվում է որպես թշնամու վախկոտության դրսևորում:

Այն դեպքերում, երբ շեշտվում է Սասնո տեղային սրբությունը՝ Մարութա Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին, ու հերոսները աղոթում են մարտից առաջ, կրկին խնդիրը կրոնական կամ ազգային երանգ չի ստանում: Իսկ քնած թշնամուն զգուշացնելու հայտնի մոտիվը առավելապես կապված է հերոսի՝ որպես մարտիկ, պատվասիրության, հավասար մարտ մղելու անհրաժեշտության հետ.



Է՛... է՛, ով ըր քնո՛ւզ ը, իմցե՛ք.
Ուվ ըր իմաց ը, զենքի՛ր վերցե՛ք.
Հազը՛ր էղեք, ծիանք՝ հեճե՛ք.
Չասիք՝ Տավիթ կուղ էգավ, կուղ կնաց.
Է՛-է՛, դեհա՛, քաշվեք մայդան:
Էզի՛ր ըմ գոիվ, գոի՛վ գուզըմ՝²⁴:

Մեկ այլ՝ Մանուկ Թորոյանի պատումում՝ Դավիթը շեշտում է նաև քաջերի պատիվը չարատավորելու հանգամանքը.



Վուր քնուկ ա, արթընցե՛ք.
Վուր արթուն ա, ձիան թամքե՛ք.
Վուր թամքեր ա, զենքեր կարե՛ք,

22 Սասնա ծոեր, Ժողովրդական վեպ (տասը պատում), աշխ.՝ Ս. Հարությունյանի, պատում Ը, Եր., 1977, էջ 449:

23 Տե՛ս նույն տեղը, պատում Բ:

24 Նույն տեղում, պատում Գ, էջ 126:

Վուր կարեր ա, ձիան հեձե՛ք.
Չավիլի՛ք անուն կրդրճին²⁵:

Սա թույլ է տալիս ենթադրել, որ հերոսի՝ թշնամու նկատմամբ հանդուրժողականության հետ միասին, կարևոր է նաև էպոսի ոգուն բնորոշ կովի հավասար պայմանների ապահովումը, թերևս՝ նաև զինվորական վարքականոնից բխող՝ հակառակորդի հետ համերաշխությունը: Իսկ զգուշացնելուց հետո Դավիթը, ըստ որոշ պատումների՝ նաև Քեռի Թորոսը, մեծ կոտորած են անում: Էպոսի այս միջադեպերը հիշեցնում են «Տարոնի պատերազմ» ավանդավեպի համապատասխան հատվածները.



Արնե գետեր յելավ, բանցրցավ,
Ջանդրքներ կը քրշեր, կը տաներ...²⁶

Թշնամական հասարակ զինվորների նկատմամբ հանդուրժողականությունը դրսևորվում է նաև մենամարտին նախորդող մյուս հայտնի դրվագում, երբ Դավիթը կոտորածը կանգնեցնում է՝ անսալով թշնամի զորավարի կամ մի ծերունու խնդրանքին, և գնում կովելու Մսրա Մելիքի հետ²⁷.



Ասքրի մըչ մեգ կլխավոր ըմ գրեր.
Էգավ առճիվ, ասից.— Տավի՛թ, ա՛յ Տավի՛թ,
Խիղջ ին ըդուք. բաբ, մամ գա նը ընդուց.
Ինչո՞ւ, գը գողըրի՛ս քըզի գանիճին:
Ջըդուք Մըսրա Մելիք գոռով պերիրը,
Ըդուք տաշդ-հող թողիր ին, էգիրին.
Ասճու խաթըր, ինչո՞ւ գը գողըրիս²⁸:

Գյուղացի կամ արհեստավոր ասացողի հայացքով պատերազմը չարիք է իր նման հասարակ հողագործ, թեև թշնամի մարդկանց համար: Նրանք կովի են բերվում բռնի, ստիպված թողնում են իրենց առօրյա աշխատանքն ու գոհ գնում տիրակալների կամքին: Դավիթը, թեև ոչ մի կերպ չի մեկնաբանում ծերունու խնդրանքը, բայց դադարեցնում է կոտորածը: Այս հատվածն իրավացիորեն ընկալվում է որպես ժողովրդական մտածողության՝ խաղաղ կյանքի ու աշխատանքի երազների արտահայտություն, ինչն արձանագրվել է էպոսի բազմաթիվ պատումներում (Սասնա ծռեր, 1936, Ա, Բ, Ե, Զ, Ը, Թ, ԺԱ, ԺԲ, ԺԳ, ԺԶ, ԺԸ,

25 Նույն տեղում, պատում Դ, էջ 196:

26 Նույն տեղում:

27 Տե՛ս նույն տեղը, պատումներ Գ, Զ, Է, Ը, Թ, Ժ:

28 Նույն տեղում, պատում Գ, էջ 127:

ԻԱ, ԻԲ, ԻԳ, ԻԴ, ԻԵ, 1951, ԺԳ, ԺԶ, 1979, Բ)²⁹, որոշ դեպքերում առավել ընդարձակվելով ու նոր մանրամասներով հագեցնալով.



Էսաց.— Էդ շիվարնիրու մեղաց տակ մի՛ մըտնը.
Ո՛ր կա՛ թագա փեսայ ի. ո՛ր կա՛ մորեն մեկ ի.
Ո՛ր կա՛ զինք մընակ ի, նա՛ տղա ունի, նա՛ աղջիկ,
Մե կնիկ կա՛ թըրի տուն քաղցած, իկի.
Բիրադի գոռով, տփելով ի բիրի Մարամելիք:
Էնունց մեղաց տակ մի՛ ընկնի³⁰:

Սակայն էպիկական հերոսների վարքականոնի համատեքստում այն կարող է մեկնաբանվել որպես ուժով ու աստիճանով հավասար հակառակորդի դեմ կռվելու մոտիվ:

Պատումներում այս միջադեպի այլ մանրամասներ չկան, չեն նկարագրվում Դավթի ապրումները կամ խոսքը ծերունուն, սակայն համահավաք բնագրում այս հատվածը բավական մանրամասն է, ծերունին ներկայացվում է որպես յոթ զինվորների հայր, ընդգծվում է հատկապես Դավթի մարդասեր էությունն ու խիղճը.



Էդտեղ Դավիթ խղճավորվավ,
Ջորք ջարդել վերջացուց,
Դարձավ, ասաց.— Հա՛լվոր,
Աղեկ խոսք ասացիր.
Ես քո ասած տ՛անեմ³¹:

Թշնամու նկատմամբ հանդուրժողականության դրսևորման արտահայտություն կարելի է համարել նաև հարվածների զիջման հայտնի մոտիվը: Դավիթը, Մելիքի հետ մենամարտի ժամանակ, անսալով Մելիքի մոր ու քրոջ հորդորներին, իր երեք հարվածներից երկուսը բաշխում է նրանց.



Դավիթ գնաց, էկավ, որ գուր գորգ զարներ
Դավթի մեր էկավ հեռջև, ասաց.
— Չէ քե ծեծ (ծիծ) եմ տվի,
Էդ մեկ դարբ ձի խաթեր:
Դավիթ խաթըր արեց:
Մեկ էլ գնաց, էկավ՝ տը զարներ,
Դոր Մարամելիքի քուր էկավ հեռջեվ, ասաց.

29 Սասնա ծոեր, հատոր Ա (խմբ.՝ Մ. Աբեղյանի և աշխ.՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի), Եր., 1936: Սասնա ծոեր, հատոր Բ, մաս Բ (խմբ.՝ Մ. Աբեղյանի և աշխ.՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի), Եր., 1951: Սասնա ծոեր, հատոր Գ (գրառ. ու հրատ. Ս. Հարությունյանն ու Ա. Սահակյանը), Եր., 1979:

30 Սասնա ծոեր, պատում Ը, 1977, էջ 460-461:

31 Սասունցի Դավիթ, 1939, էջ 270:

— Դավիթ, ինչ տու տղա էր,
Ես քե ընցկուն շլկիր եմ վար իմ քամկին.
Էդ մեկ դարբ ճի խաթեր:
Դավիթ խաթըր արեց:
Դավիթ մնաց, Ասված, էն մեկ դարբ³²:

Այս մտոխվը նույնպես կարելի է ընկալել ու գնահատել որպես Դավթի վեհանձնության, թշնամու նկատմամբ ասպետական վերաբերմունքի արտահայտություն, թեև պատումների համեմատական քննությունը նաև այլ առանձնահատկություններ է բացահայտում:

Ի տարբերություն էպոսի գրական մշակումների ու համահավաք բնագրի՝ պատումների մեծ մասում հարվածները զիջվում են հանուն մոր և Աստծո (Սասնա ծռեր, 1936, Ը, Թ, Ժ, ԺԵ, ԺԶ, ԺԹ, ԻԱ, ԻԲ, ԻԳ, ԻԴ, ԻԵ և այլն), փոքրաթիվ պատումներում՝ հանուն մոր և Մելիքի քրոջ (Սասնա ծռեր, 1936, Ա, Բ, 1979, Ա, Բ, Գ, Դ և այլն), ընդ որում, հիմնականում այն պատումներում, որոնք գրառվել են բավական ուշ՝ 1970-ական թվականներին: Պատումների համեմատական քննությունը ցույց է տալիս, որ ժամանակի ընթացքում, թերևս նաև իշխող աստվածամերժ հասարակարգի ազդեցությամբ, այս մտոխվից դուրս է մղվում հարվածը Աստծուն բաշխելու տարբերակը և այն փոխարինվում է Մելիքի քրոջ կերպարով, որը, բացառությամբ երկու պատումի, ոչ մի գործառույթ չունի էպոսում: Օրինակ՝ 1970-ականներին գրառված պատումներից մեկում ասացողը այս հատվածի վերջում որոշակի լրացում է անում (ընդգծումը մերն է — Հ. Հ.).

«
Տիր մ'ել Տավթին պան չըլավ
Թոզ, դուման վերցըվավ, ըսաց.
— Չէ,— իմ դորն ի:
Ըսաց.— Խա:
Մեր էն կողմից էկավ, ըսաց.
— Տավի՛թ,— ըսաց,— շատ ըմ քի շախեր իմ,
Մեկ դարբ տու իմ խաթըրին:
Ըսաց.— Հայդը,— ըսաց,— դարբըմ տվիմ քու խաթըր,
Մեկ էլ տվիմ աստծու խաթըր:
*(Ամենն պան, որ ախշըրքի մեջ կա,
Որ մըկա կըծիծղան, կապված է Ասրըծուց)³³:*

Վիպասացի լրացումն, ըստ մեզ, կարելի է նաև կերպարային փոփոխության բացատրություն համարել: Եկել է մի ժամանակ, երբ ունկնդրին կամ գրառողին արդեն պետք է բացատրել, թե ինչու է էպոսում հերոսների կյանքի կարևորագույն դրվագներում հիշվում Աստծո մասին:

32 Սասնա ծռեր, պատում 2, 1977, էջ 335:

33 Սասնա ծռեր, հատոր Գ, 1979, էջ 146:

Մեր ուսումնասիրության խնդրառության տեսանկյունից կարևոր է նախ, որ Դավիթը համաձայնում է զիջել հարվածներից երկուսը, և երկրորդ. ամեն դեպքում, հարվածները բաշխում է թշնամու հարազատներին, ինչը մի կողմից խոսում է Դավթի վեհանձնության, երախտագիտության և մյուս կողմից՝ սեփական ուժերի ու արդար գործի վերջնական հաղթանակի հանդեպ վստահության մասին:

Կարևոր է նաև, թե հերոսը ինչպես է դրսևորում իրեն հաղթական մենամարտից հետո, ինչպես է վարվում պարտված թշնամական գորքի նկատմամբ: Կովից հետո Մելիքի գորքերն իրենց հպատակությունն են հայտնում Դավթին, որոշ դեպքերում անցնում նրա թրի տակով (Սասնա ծռեր, 1936, ԺԲ, 1944, Զ)³⁴: Պատումների մի մասում Դավիթն ազատ է արձակում Մելիքի գորքին և վերադառնում Սասուն, իսկ այլ պատումներում թալանում է Մելիքի երկիրը և թագավոր է նստում Մարում (Սասնա ծռեր, 1936, Ե, ԺԴ, ԺԶ, ԺԷ, 1944, Թ, ԺԱ, 1951, ԻԱ):

Մրան հակառակ, 1939թ. համահավաքում, նաև Հովհ. Թումանյանի «Սասունցի Դավիթ» պոեմում և այդ տեքստերի հիման վրա կատարված ուսումնասիրություններում, ընդգծելով մեր ազգային էությանն անհարիր նվաճողականությունը, շեշտվում է, որ Դավիթը հրաժարվում է ամուսնանալ Մելիքի կնոջ հետ և իշխել Մարում.



Մելիքի մեր ու քիր նստան էստեղ, վերան լացին:

Ապա մեր դարձավ Դավթին, ասաց.

— Դավիթ, սպանեցիր Մըսրա Մելքին,

Վնա՛ս չը կա, դու է՛լ իմ տղան ես:

Արի, էտր կնիկ դու ա՛ն,

Մըսրա թագավորություն մնա՛ քեզի,

Սասուն զաթի քո՛նն է:

Դավիթ ասաց.

— Ես մորե որ ծնվեր եմ՝ անարա՛տ եմ,

Ես իմ հալալ լեշ հարամ լեշերու չե՛մ խառնի:

Կուգես արի, քե կը տանեմ մոտ ինձ, Սասուն:

Ասաց.— Չէ՛, Դավիթ, չեմ գա Սասնա էրկիր:

Ասաց.— Որ չես գա մեր Սասնա էրկիր,

Գընա, Մըսըր տվեր եմ քե, ապրի:

Դավիթ ձիու գլուխ շրջեց,

Էլավ, գընաց մեջ գորքերին.

Ինչ գորք գորական մնացե՛

Կանչեց, հրամայեց, ասաց.

— Ամենիդ իրավունք կը տամ.

34 Սասնա ծռեր, հատոր Բ, մաս Ա (խմբ.՝ Մ. Աբեղյանի և աշխ.՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի), Եր., 1944:

Ուր տեղեն էկեր եք՝ էլեք, գնացեք ձեր տեղ:
Էլեք, գնացեք ու ձեր տներն սստեք,
Դուք ինձ համար աղոթք արեք,
Իմ հորն ու մորն էլ օղորմի՛ տվեք,
Հանդա՛րտ կացեք,
Մեկ էլ չէլնեք ու գաք վեր Սասնա:
Մեկ էլ որ գենք առնեք մեր դեմ,
Թե որ դուք կովի գաք վեր մեզ՝
Քաստուն գազ խոր հորում ըլնեք,
Թե ջաղացի ջոջ քարի տակ,
Տ՛ելնի ձեր դեմ Սասնա Դավիթ,
Տ՛ելնի ձեր դեմ Թուր Կեծակին³⁵:

Դավթի վերջին խոսքն ուղղված թշնամական բանակին՝ 1939թ. նախապատերազմական օրերին ամենից մեջբերվողն էր խորհրդային մամուլի էջերում: «Մեկ էլ չէլնեք ու գաք վեր Սասնա» վերնագրով էպոսից մի հատված տպագրվեց «Իզվեստիա» թերթի սեպտեմբերի 14-ի համարում: Նույն խոսքերն էին որպես խորագիր բերված «Սովետսկոյե իսկուսսովո» թերթի առաջնորդում:

Սա տրամաբանական էր, քանի որ կար արտաքին թշնամի ու պատերազմի վտանգ: Էպիկական բախումը որպես կանոն ձևավորվում է արտաքին թշնամու առկայությամբ, ներքին սոցիալական կամ քաղաքական հարցերը չեն կարող էպոսում կարևոր դերակատարություն ունենալ, կամ ընդհանրապես չկան, ինչի փաստումը «Սասնա ծոերի» չորրորդ ճյուղն է ու դրա ավարտը՝ թշնամի չունեցող Միերի հեռանալը և փակվելը քարայրում: Հայտնի առասպելաբան-էպոսագետ Ե. Մելետինսկին համարում է, որ էպոսի էական առանձնահատկությունը՝ սուր և անհաշտ սոցիալական պայքարի մոտիվի բացակայությունն է: «Հերոսական էպոսի դասական տիպում, էպիկական աշխարհը անպայմանորեն պահպանում է սոցիալական համերաշխության գծերը: Սոցիալական կոնֆլիկտները էպոսում գտնում են խաղաղ էպիկական լուծումներ.... արխայիկ պետականության՝ որպես ազգային միասնության միակ հնարավոր ձևի իդեալականացման հիմքի վրա»³⁶:

Տարակուսելի է, սակայն, որ արդեն մեր իրականության մեջ, մասնավորապես 2016թ. հուլիսին՝ Խորենացի փողոցում ծավալվող իրադարձությունների օրերին, ֆեյսբուքյան գրառումներում ավելի հաճախ կարելի էր հանդիպել հենց վերևում բերված՝ Մելիքի գործերին ուղղված տողերը, որոնք կտրված էին էպոսի համատեքստից և ուղղված էին իշխանություն-

35 Սասունցի Դավիթ, 1939, էջ 282:

36 Мелетинский Е. М., *Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники*. М., 1963, էջ 447:

ներին: Իհարկե, խորհրդահայ էպոսագիտության մեջ էպոսի առանձին հատվածներ, բայց ոչ երբեք այս հատվածը, երբեմն մեկնաբանվում էին որպես «ներքին հարստահարիչների» դեմ ուղղված «դասակարգային պայքարի» արտահայտություն: Օրինակ՝ էպոսի ուսումնասիրող Գր. Գրիգորյանը գրում է. «Կեղեքիչների հանդեպ ունեցած այրող ատելությունը, նրանց անխնա կոտորելու ներքին մղումը կապված են շահագործող կարգերի մերժման հետ:.... Էպոսի հերոսները հասնում են այն գիտակցության, որ առանձին թագավորներին վերացնելը չի լուծում ֆեոդալների և նրանցից կախում ունեցող հասարակ մարդկանց միջև անհաշտ հակասությունները»³⁷: Սակայն այսպիսի դատողություններն իրավացիորեն որակվեցին և որակվում են որպես էպոսի հետ առնչություն չունեցող գեղիկ սոցիոլոգիգամի արտահայտություն:

Էպոսի նման մակերեսային ընկալման դրսևորումները կրկին փաստում են, որ մեր հասարակությունը լավ չգիտի էպոսը: Հանրային ակտիվ հիշողության մեջ «Սասնա ծռերի» մասին պատկերացումները արծարծվում են դպրոցական դասագրքերի, արվեստի տարբեր գործերի միջոցով վերարտադրվող խորհրդային շրջանի սոցիոլոգիական մոտեցումներով: Նույն կերպ, վերևում բերված՝ Դավթի հետ կապված թշնամու նկատմամբ հանդուրժողականության դրսևորումներից ծնվող եզրակացությունները տարածվում են էպոսի մյուս հերոսների վրա, ինչը կրկին այդքան էլ ճիշտ չէ:

Եթե Դավթի կերպարում, այդուհանդերձ, գերակշռող է վեհանձնությունը և հանդուրժողականությունը, ապա նրա որդի Փոքր Մհերը շատ ավելի դաժան է վարվում թշնամու նկատմամբ: Մհերը վրեժխնդիր է լինում հոր սպանության համար: Ավիրում է Խլաթ քաղաքը և կոտորում բոլոր բնակիչներին, մինչև վերջին շունչը:



Հեծավ զպապու քուռակ,
 Ու գնաց ի Խլաթ, քար ու քանդ էրեց:
 Հըմլա կավրե՛...
 Ու կելնե Նըմրութա գլուխ,
 Կիշկե, օր ծովս կելներ, հաղ մը լե կը դառներ:
 Տեսավ, օր պառվուկ մ'էր մանցի,
 Զէն լե բոնեց, զամեկ օտք կապեց մեկ ծառ,
 Ու զժառեր թողեց, զէ՛դ լե հըմալ սպանեց,
 Խլաթա ծուխ ու մուխ կտրեց³⁸:

Կամ այլ պատումներում՝ սպանում է նույնիսկ վերջին կատվին.

37 Григорян Г. А., «О некоторых чертах армянского героического народного эпоса «Давид Сасунский». Вопросы изучения эпоса народов СССР. Ред.: И. С. Брагинский, А. А. Петросян, В. И. Чичеров. М., 1958, էջ 169:

38 Սասնա ծռեր, պատում Ա, 1977, էջ 46-47:

Միեր գնաց, տեսավ՝ քաղաք ավիրած,
Մնացի մեկ կատու, թռի նմիրի ծեր.
Դադրած կիրիշին:
Միեր ճնարի մ՝ ծառ քեշից,
Էզար, կատուն իրի տակ³⁹:

Ընդհանրապես, Փոքր Միերի վարքը չի տեղավորվում միջնադարյան էպիկական աշխարհի իրականության մեջ և դժվար է այն մեկնաբանել ու նկարագրել այդ աշխարհին բնորոշ հասկացություններով, նաև՝ մերօրյա ընկալումներով: Փոքր Միերի կերպարը կապված է հնագույն առասպելական պատկերացումների հետ և նրան բնորոշ շատ իրողություններ անընկալելի են 19-20-րդ դդ. ապրող ասացողների և նրանց ունկնդիրների համար: Մեր աշխատանքի խնդրառությունից դուրս է անդրադարձը Փոքր Միերի կերպարի հնագույն տարերքին, սակայն էպոսի պատումների համեմատական քննությամբ կարող ենք խոսել Միերի ֆիզիկական ուժի՝ իրավիճակներին անհամաչափ կիրառության և թշնամիների նկատմամբ անհանդուրժողականության մասին: Այլ է խնդիրը, որ էպոսի մերօրյա արդիականացումների համատեքստում Միերի հեռանալը Ագռավաքար, ապա նաև սպասվող վերադարձը, կրկին կապվում է սոցիալական իրականության փոփոխության հետ, որը պետք է բերի Միերն իր գալուստով, թեև իրականում կրկին այդպես չէ, քանի որ ըստ էպոսի Միերը քարայրից դուրս է գալու, երբ նոր իրականություն լինի: Այս տեսանկյունից հետաքրքիր են 1930-ականների մեկնաբանությունները. «Այժմ նրա օրը եկել է: Իր հիանալի նծույգով երևում է Միերը դարերի խորքից, տեսնում է վերածնված երկիրը և մենք՝ ստալինյան հերոսական դարաշրջանի մարդիկ, ողջունում ենք հերոսին», — գրում է Վ. Գուցևը⁴⁰:

Էպոսի յուրային ու օտար հերոսների դեպքում ասացողներն՝ իրենք, որպես կանոն չափազանց հանդուրժող են: Յուրային հերոսի վատ արարքը կամ նվաճողի կերպարը ոչ թե ներկայացվում է ատելությամբ, այլ հաճախ ծաղրով ու հումորով: Բնութագրական են Յոան Վերգոյի, հարկահան Կոզբադինի ծաղրի մոտիվները, Մելիքի անճոռնի արտաքինի նկարագրությունները, ինչը վկայում է ժողովրդական հայացքի պարզության, կյանքին հումորով վերաբերվելու, անհարկի չողբերգականացնելու ձգտումների մասին:

Ի տարբերություն էպոսի հանրային լայն ընկալումների, գիտական ու մերձգիտական որոշ ուսումնասիրությունների՝ էպոսի պատումներում ազգային կամ կրոնական խտրականությունը, ատելությունը նույնիսկ նվաճող թշնամու նկատմամբ վատ արտահայտված չէ կամ բացակայում

39 Սասնա ծռեր, պատում է, 1977, էջ 407:

40 Гольцев В., «Давид Сасунский». *Литературная газета*, 1939, 15 августа: Մեջբերումն ըստ՝ Ջանիդլարյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 43:

է ընդհանրապէս: Իսկ հակառակորդի նկատմամբ անհանդուրժողականությունը ասացողներն ու ունկնդիրները համարում են արդարության հաստատում: Էպոսագիտական հայացքով դրանք կարելի է դիտարկել որպէս ժանրին բնորոշ մոտիվներ, որոնք որոշակի ազգային առանձնահատկություններով իրացվում են ոչ միայն հայկական, այլև այլ ժողովուրդների էպոսներում:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ միջնադարյան ավանդավեպերում և «Մասնա ծոեր» էպոսում թշնամու նկատմամբ հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները ավանդաբար դիտարկվել և մեկնաբանվել են ազգային-գաղափարական համատեքստերում, առանց ուսումնասիրելու էպոսի բուն նյութը՝ բարբառներով ավանդված պատումներն ու վիպական ստեղծագործությունների ժանրային առանձնահատկությունները: Տուրք տալով խորհրդային էպոսագիտության որոշ կաղապարների՝ առանձնացվել ու քննվել են ավանդավեպերի ու «Մասնա ծոեր» էպոսի միայն այն մոտիվները, որոնք համապատասխանում են հայ ժողովրդի ինքնընկալմանը որպէս արդար, վեհանձն, մեծահոգի, խաղաղ, նվաճումներ չհետապնդող, միայն պաշտպանական պատերազմներ մղող, և քիչ ուշադրություն է դարձվել էպոսներին ու դրանց շրջանառության միջնադարյան միջավայրին բնորոշ այլ մոտիվների, որոնք այսօրվա բարոյական ընկալումներով կարող են համարվել դաժանության և անհանդուրժողականության դրսևորումներ:

Իհարկէ, այս բոլոր հատկանիշները բնորոշ են մեր հերոսներին ու որոշ դեպքերում նորություն են մյուս էպոսների հետ համեմատությամբ, սակայն դրանց բացարձականացումը, համատեքստից կտրված ներկայացումը և արդիականացումը թյուր պատկերացում են ստեղծում էպոսի ու ավանդավեպերի մասին, պատճառ դառնում ազգային սնապարծության ու բացառիկության գիտակցության, այլ ժողովուրդների նկատմամբ խտրական տրամադրությունների ձևավորման համար:

րը և զգացողությունները առանձնակի դրսևորում ունեն գրականության ենթա-
ճյուղերից մեկում՝ բանահյուսության մեջ: Բանահյուսական պատառիկները
հաճախ կարող են դառնալ ծավալուն ստեղծագործությունների շաղախը: Ան-
վանի ու ժողովրդականություն վայելող շատ հեղինակներ ստեղծագործական
նյութ ընտրելիս հաճախ են դիմել բանահյուսությանը: Հայ իրականության մեջ
բանահյուսական նյութերի գեղարվեստականացմամբ ու մշակմամբ զբաղվել
են հայ մատենագիտության շրջանից մինչև օրս՝ Ագաթանգեղոսը, Մ. Խորենա-
ցին, Ն. Շարհալին, Ֆրիկը, Խ. Աբովյանը, Ավ. Իսահակյանը, Հովհ. Թումանյա-
նը, Ա. Բակունցը, Հովհ. Շիրազը, Հ. Խաչատրյանը և շատ ուրիշներ: Օրինակ՝
Խ. Աբովյանի պոեմների, բանաստեղծությունների, առակների և արձակ շատ
ստեղծագործությունների հիմքը ամբողջությամբ բանահյուսական է: Այդ պատ-
մությունների մեծ մասը տարածված է եղել նաև մյուս ժողովուրդների շրջանում:
Հեղինակը չի բավարարվել ժողովրդական պատումին գեղարվեստական շունչ
և քնարականություն հաղորդելով: Հանդուրժողականությանը և անհանդուրժ-
ղականությանը վերաբերող պատմություններն այնքան խորն են և ժամանակա-
յին առումով այնքան ընդհանրական, որ դրանց կարող է վերագրվել դարերի
կամ նոր օրերի հասակ: Մովորաբար բանահյուսական թեմաները սերնդեսե-
րունդ ապրում են, և ամեն սերունդ նորովի է հորինում ու կենդանություն տալիս
նյութին, մինչև որ բանահյուսական չքնաղ պատումը գտնում է իր գնահատա-
կանը գրականության մեջ:

Հետագոտության մեջ արդեն ութ տարուց ավել հավաքագրված բանահ-
յուսական նյութերի համադրմամբ և Խ. Աբովյանի ստեղծագործություննե-
րի վերլուծությամբ փորձ է արվել թանձրացնել հանդուրժողականության և
անհանդուրժողականության երևույթները բանահյուսության մեջ: Օգտա-
գործվել է տեսական հարուստ գրականություն, կազմվել են վերլուծական
տախտակներ և գիտահանրամատչելի մակարդակի բարձրացվել քաղաքա-
ցիական ապահովության առաջընթացն ապահովող թեմաները՝ հանդուրժո-
ղականությունն ու անհանդուրժողականությունը:



Բանալի բառեր — (ան)հանդուրժողականություն, բանահյուսություն,
Խ. Աբովյան, գեղարվեստական ստեղծագործություն

ՄԱԿ-ի Գլխավոր ասամբլեան 65-րդ նստաշրջանում շրջանառության մեջ է դրել մի փաստաթուղթ, որը փաստում է, որ աշխարհը պետք է նշի Համագործակցության օր՝ նվիրված ներդաշնակությանն ու միջդավանանքային հարաբերություններին: Միջազգային և հասարակական կազմակերպությունները, պետական շատ ինստիտուտներ, նույնիսկ պետություններ անհանգստանում են աշխարհում ամեն օր տարածվող բախումների համար: Վերջին ժամանակներում ծառայած տարբեր խնդիրներ ուղղակիորեն կախված չեն օրենքներից ու կամ զուտ փաստաթղթային հրամաններ-որոշումներից: Դրանք հաճախ նույնիսկ անտեսվում են: Անտեսվում են ոչ միայն օրենքները, դավանաբանական պատվիրանները, այլև մարդկային արժեքները և դրանցից ամենակարևորը՝ մարդու նկատմամբ ունեցած խիղճը: Այդ և նրան հարակից հարցերի բազմաթիվ պատասխանները կարելի է փնտրել հասարակության մեջ: Այսպես ասած՝ դեղամիջոցը գտնվում է այնտեղ, որտեղից ծնվել է հիվանդությունը. պետք է հասարակության մեջ և մարդկանց միջև փոխհարաբերությունները ուսումնասիրել, դրանք հանրայնացնել: Դեռ շատ հնուց, երբ օրենքները որոշակի ամրագրումներ չեն ունեցել, պետական ճանաչման դեռևս չէին հասել, հասարակական կարգերում որոշակի նորմեր են զոյացել, որոնք էլ թերևս շարժիչ ուժն են եղել մարդկության շարունակության: Ավելին, հասարակական հարաբերությունների, մարդկային փոխհարաբերությունների դիտարժան դեպքերը դարձել են բանահյուսական նյութ: Դա պատահական չէ. մարդիկ իրենց հարաբերություններում անպայմանորեն հիշել են հանդուրժողականության, համամարդկային շատ հատկանիշներ, դրանք փոխանցել սերնդեսերունդ և դարձրել օրինակ, հաջող օրինակ, որին կարելի է հետևել: Այդպես եղել է նաև հակառակ դեպքում. անհանդուրժողականությունից ծնված բազում չարագործություններ նույնպես ամրագրվել են մարդկության հիշողության մեջ, դրանք նույնպես ապրել են սերնդեսերունդ, ահագնացրել մարդկանց վախը, տխրեցրել, ափսոսանք ու դժկամություն ստեղծել, որպեսզի նմանը չկրկնվի: Փաստորեն, բանահյուսությունը ոչ միայն մարդկային պատմության ամենահին մատյանն է, այլև մարդկային հարաբերությունների «օրենսգիրքը», մարդկային պատմության հիշողությունը և դաստիարակության կարևոր նախադրյալը: Իհարկե, կան բանահյուսական երկեր, որոնք դարեդար ապրում են, դրանք ամբողջացած են ավանդույթների բերանացի կամ բանավոր փոխանցմամբ, որոնք, ըստ էության, ամբողջանում են բանավոր գրականության մեջ: Զարմանալի պատում, գեղարվեստականացում ունեն էպոսները, դրանցից շատերը դարձել են մարդկային պատմության վկայագրերը, մարդկային հարաբերություններից ծագած խնդիրների շտեմարան ու դրանց լուծման ուղիները մատնանշող իսկական վճիռներ: Բանահյուսական հիմք ունե-

1 Տե՛ս Պալասանյան Ա., Պատմություն հայոց գրականության, հ. 1, Թիֆլիս, 1865, էջ 40:

ցող ստեղծագործությունները՝ «Շահնամե», «Իլիական» և «Ոդիսական», «Մասունցի Դավիթ», «Բեովուլֆ» և այլն, հիմնականում խտացումն են մեր օրերում այդքան կարևոր դարձած հարաբերությունների, որ մարդկանց կամ խաղաղեցնում են, կամ, ընդհակառակը, օտարում իրենց հավատքով, զգացումներով և սովորական առօրյա շփումներով: Դրանցից շատերը ենթարկվել են վերամշակման², իսկ որոշներն էլ անհատական ապրումներով ու խոհերով են ստեղծվել, ապա բերնեբերան տարածվել որպես բանավոր հյուսվածք³: Օրինակ՝ «Բեովուլֆ» էպոսում մի հետաքրքիր դիպված կա. 12 տարի Հեորոտը՝ «եղջյուրի պալատը», ենթարկվում է ծովային հրեշ Գրենդելի հարձակումներին (For twelve years he persecutes Hrothgar and his vassals).



So ruled he and strongly strove against justice
Lone against all men, till empty uptowered
King Hrothgar's agony and suspense last twelve years⁴.

Լսելով այդ մասին՝ Շվեդիայի հարավում ապրող ցեղերից մեկի՝ գաուտների քաջ դյուցազն Բեովուլֆը օգնության է հասնում դանիացիներին, և դա այն դեպքում, երբ անգլո-սաքսոնական մի շարք ցեղեր եղել են ընդհարումների մեջ ու միշտ չէ, որ խաղաղ են ապրել: Այդ ամենով հանդերձ՝ հանդուրժողականության գիտակցությունը խտանում է մարդկության չարիքի դեմ հաղթելու համար: Կամ՝ Դավիթ՝ Մելիքին տրվող հարվածների «բաշխման» պատկերը հայ էպոսում:

Բանավոր գրականությունն իր մնայնությունը և գեղարվեստականությունն ամրապնդում է բուն գրականության մեջ, երբ բանավոր ստեղծագործությունները տարբեր հեղինակների կողմից որոշակի գեղարվեստականացման են ենթարկվում: Իհարկե, միշտ չէ, որ բանավոր ստեղծագործությունը, հեղինակային մշակման ենթարկվելով, հաջող տեսք է ստանում, բայց, միևնույն է, այն իր մեջ պահպանում է մարդկության սոցիալական, կրոնական, էթնիկական, հոգեբանական հարաբերությունները, իսկ դրանցում առաջադրված խնդիրներն ուղղակիորեն ամրագրվում են մարդկանց հիշողության մեջ: Այսօր միջազգային շատ կազմակերպություններ աշխատում են չափել մարդկային հարաբերություններում առկայացած այն լարվածությունը, որն առաջ է բերում անհանդուրժող վերաբերմունք: Շատ կազմակերպություններ, պետություններ ձեռնարկում

2 Բանահյուսական երկերի ստեղծման և դրանց մշակման հարցերի մասին տե՛ս Зуева Т. В., Кирдан Б. П., *Русский фольклор. Учебник для высших учебных заведений*. М., 2002:

3 Տե՛ս Աբեղյան Մ., Երկեր, հատոր Ա, Եր., 1966, էջ 6-7:

4 *Beowulf. An Anglo-Saxon Epic Poem*. Translates from the Heyne-Socin Text by J. Lesslie Hall. Boston, New York, Chicago: D.C. Heath & Co. Publishers, 1892, էջ 6: Էլեկտրոնային տարբերակը հասանելի է՝ http://www.gutenberg.org/ebooks/16328?msg=welcome_stranger#XL.FNDEF.1, 27.04.2017:

են միջոցներ՝ գտնելու «չներելու և ներելու» ակունքները: Պատմական, հնագիտական և այլ գիտակարգեր չեն կարող այդ առումով օգտակար լինել այնքան, որքան բանահյուսությունը կամ բանահյուսական հիմք ունեցող գրականությունը: Հոգևոր մնայուն արժեքներից ամենահինն է բանահյուսությունը: Արդեն 21-րդ դարում աշխարհի և ժողովուրդների պատմության համատեքստում հանդուրժողականությանը վերաբերող դեռևս չլուծված բազմաթիվ խնդիրների պատճառը մենք տեսնում ենք նաև բանահյուսական երկերի ուսումնասիրության սակավության մեջ: Նման երկերի վերլուծությունը, քննությունը չպետք է սահմանափակվի միայն գրականագիտական կամ պատմական բնագավառներով, այլև քաղաքական, կրոնական, էթնիկական մակարդակների տարրեր ևս ներառի: Օրինակ՝ տվյալ ժողովրդի բանահյուսությունը կարող է ներկայացնել էթնիկական վարքի մի պատմություն, որը թույլ կտա վերաբերմունքի վերանայում որևէ անդամակցության շեմին: Ասենք՝ ինչպիսի՞ն է թուրք և հայ ժողովուրդների բանավոր պատմությունը, ի՞նչ ընդհանուր գծեր կան, որոնց միջոցով կարելի է հանդուրժողականության եզրեր գտնել: Այս և նման հարցեր, անշուշտ, պահպանված են այս ժողովուրդների կենցաղի մեջ: Մարդկությանը «սպանող» բազմաթիվ իրադարձություններ վկայում են, որ նույնիսկ 21-րդ դարի առաջին տասնամյակը չի արդարացրել մարդկանց և միջազգային կազմակերպությունների այն ակնկալիքները, որոնք կարող են զարկ տալ հանդուրժողականությանը և գտնել անհանդուրժողականության ակունքները, որոնք համայնքների, ցեղերի, ժողովուրդների, ազգերի մակարդակից բարձրացել ու համամարդկային խնդիր են դարձել: Հենց այս առումով էլ կարծում ենք, որ լուծված չի համարվում այն հարցը, որ գրականագիտական շատ ուսումնասիրություններում բանահյուսական հիմք ունեցող ստեղծագործությունները չեն համարվում համամարդկային⁵: Շատ հաճախ անջրպետվել են ժողովրդական բանահյուսության և «անհատական գրականության» առաջադրած խնդիրները: Ավելին, հեղինակային կամ անհատական երկերը համարվել են «արվեստավոր», իսկ բանահյուսականը՝ «անարվեստ», իբրև ազգի մեջ բնականորեն ծնված մի արտադրություն⁶: Այսօր արդարացված չեն անհատական քաղաքական կանխատեսումները և տարրեր ծրագրերը, որոնք աշխատում են հանդուրժողականության կամ համաշխարհային խաղաղության ասպարեզում, քանի որ մի կարևոր բան բաց է թողնված. մարդկության հոգևոր «մատյանի» ուսումնասիրությունը: Իհարկե, ժխտելի չէ, որ այդ բացը հաճախ լրացվում է հենց բանահյուսական կամ վերհուշի տեսքով երկերի ուսումնասիրությամբ: Օրինակ՝ Աստվածաշնչի կամ Դուրանի հիմքում ընկած են բանահյուսական այնպիսի արժեքներ, որոնք շատ հաճախ համարվում են ոչ թե ավանդապատում, այլ առասպելաբանություն: Վերջինս, համարվելով վերացարկված պատում, չի

5 Տե՛ս Աբեղյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 5-6:

6 Նույն տեղում:

դրվում մարդկային պատմության հնարավոր գործողությունների շարքում: Օրինակ՝ հին հունական և հռոմեական պանթեոնի հերոսներին պետք չէ տալ միայն աստվածային հատկանիշ: Նրանց, ասենք, բացասական արարքները ըստ էության հեռու չեն անգամ 21-րդ դարում պատահող գործողություններից: Երկիր մոլորակի զարգացման ուղղությունների ոչ ճիշտ տեղակայումը պահանջում է համագործակցություն գիտության այնպիսի մի ասպարեզում, որպիսին կարող է համարվել բանահյուսական հիմք ունեցող գրականությունը: Գիտական և քաղաքագիտական ասպեկտներում պետք է որոշակիացնել մարդկության վարքի պատմությունը, կյանքի և գոյության պայմանների ուսումնասիրությունը, իսկ այդ նյութերը ուրիշ այլ բնագավառ չի կարող տալ այն չափով, որքան բանահյուսությունը:

Այսօր միջազգային շատ կազմակերպություններ տազնապի ասիականներ են հնչեցնում՝ աշխարհի քարտեզի վերագծման գործընթացի կրկնման, մարդկանց ըստ ազգային, էթնիկական և կրոնական հատկանիշների բաժանման, ինչպես նաև մարդկանց շրջանում անհանդուրժողականության դրսևորումների աճի վերաբերյալ:

Հայ գրականության մեջ բավական շատ են բանահյուսական ծագում ունեցող ստեղծագործությունները: *Խ. Աբովյանի, Ավ. Բասիակյանի, Հովհ. Թումանյանի, Ա. Բակունցի, Հովհ. Շիրազի, Ս. Խանզադյանի* և զուգահեռաբար այլոց ստեղծագործական կյանքում մեծ դեր է ունեցել բանահյուսությունը: Հայ հեղինակներից քիչ չեն, որ գրական մկրտություն ստացել են բանահյուսական ստեղծագործությունների ազդեցությամբ: Նշված հեղինակների ստեղծագործությունների մեջ յուրահատկությամբ առանձնանում են այնպիսիք, որոնցում առկա է բանահյուսական կամ հուշագրության հիմքը՝ շաղախված ինչպես հանդուրժողականությամբ, այնպես էլ անհանդուրժողականությամբ առնչվող թեմաներով, օրինակ՝ *Խ. Աբովյանի «Նախաշավիղը»*, *Ա. Բակունցի «Տիգրանուհին»*, *Ս. Խանզադյանի «Հայրենապատումը»* և այլն: Դրանք շատ են և հնարավոր չէ սահմանափակ ժամանակամիջոցում և մի աշխատանքի շրջանակներում ուսումնասիրել ամբողջը: Մեր ուսումնասիրությունը հավաստեց, որ «Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության բանահյուսական ակունք ունեցող ստեղծագործություններում» թեման կարող է դառնալ գիտական սովորաբանակալ աշխատանք:

* * *

Անվիճելի է, որ *Խ. Աբովյանը* հայ նոր գրականություն մուտք գործեց ժողովրդական բառ ու բանի ահռելի պաշարով: Մա մեր գրականության մեջ աննախադեպ երևույթ էր, երբ գրականությունը այսչափ մոտեցվում էր ժողովրդին, ժողովրդական լեզվին ու մտածողությանը: Իհարկե, *Խ. Աբովյանին* նախորդած հեղինակներն էլ ստեղծագործելիս հաճախ են օգտվել ժո-

ղովրդական բանահյուսությունից, ինչպես, օրինակ, Ագաթանգեղոսը, Մ. Խորենացին, Գ. Նարեկացին, Ն. Շնորհալին, Մ. Գոշը, Վ. Այգեկցին, Ն. Քուչակը, Սայաթ-Նովան և ուրիշներ: Խ. Աբովյանը, սակայն, գրականություն բերեց ոչ միայն ժողովրդի մեջ ամբարված բանահյուսական պատումը, այլև պատումի ժողովրդական տեսքը՝ օգտագործելով խոսակցական ու կենդանի լեզուն՝ յուրահատուկ ոճով, դարձվածքներով, ժողովրդական բառ ու բանով:

Խ. Աբովյանի ստեղծագործությունների մեծ մասն ունի բանահյուսական հիմք: Անվիճելի է, օրինակ, Աղասու կերպարի բանահյուսական ծագումը, որը գերել է հեղինակին ու դարձել նրա գրական անդաստանի հաստաբուն կաղնին: Աղասին Խ. Աբովյանի երկերում հանդես է գալիս ոչ միայն որպես ազգային գաղափարների մարմնացում, այլև ազատության, պայքարի խորհրդանիշ: Զարմանալի է, որ այս հերոսը իսկապես դուրս է գալիս ազգային մտորումների շրջանակից և դառնում մարդկության համար օրինակելի կերպար: Դա ակնհայտ է հատկապես Աղասու վարքում ամբազրված հանդուրժողականության դրսևորումներով, ինչը երևում է «Վերք Հայաստանի» վեպում և հատկապես «Աղասու խաղը» վիպաքային պոեմում: Հերոսին վսեմացնող հանդուրժողականության վարքը բազմատարր դրսևորում ունի պոեմի տարբեր հատվածներում, որոնք հյուսվում են ոչ միայն հերոսի, այլև ժողովրդի խոհերի շուրջ: Այս ամենը վերլուծելու, պարզաբանելու համար նախ և առաջ անհրաժեշտ է ապացուցել Աղասու կերպարի բանահյուսական ակունքները:

Գրականագիտական և պատմական փաստերը վկայում են, որ Աղասին իրական կերպար է, բայց, օրինակ, «Վերքը» համարվում է ռոմանտիկական վեպ, որովհետև իրական հերոսի կերպավորմանը եղել է և՛ հեղինակային, և՛ ժողովրդական միջամտություն: Այսպես, «Վերքի» «Հառաջաբանում» հանդիպում ենք. «Մեկ բարեկենդանի՝ աշակերտներս՝ որ բաց թողի, սկսեցի՝ ինչ որ երեխայությունիցս լսած, կամ տեսած բան գիտեի, տակ ու գլուխ անիլ: Վերջը իմ ջիվան *Աղասին* (ընդգծումը՝ հեղինակի) միտս ընկավ, նրա հետ հարիր քաջ Հայի տղերք էլ իրենց գլուխը բարձրացրին ու ամենն էլ ուզում էին՝ որ իրենց ոտը գնան»⁷: Այս հատվածում արդեն հստակ է, որ Աղասին ժողովրդի մեջ համարում գտած հերոս է, և նրա շուրջ բանահյուսական հյուսվածքները հեղինակին կողմնորոշել են ոչ միայն հերոս ընտրելու հարցում, այլև ժողովրդի մեջ ստեղծված երգերով ժողովրդի «սրտին մոտ» հուշարձան կանգնեցնելու առումներով: «Հառաջաբանի» մյուս հատվածում Խ. Աբովյանը հաստատում է Աղասու՝ ժողովրդի «ծոցից էլած» և ժողովրդի մեջ հերոսացված կերպար լինելը. «... Սյունները մեծ մեծ մարդիկ էին, շատն էլ դեռ հլա սաղ սալամաթ՝ փառք Աստծո, Աղասին աղքատ ու մեռած, նրա սուրբ գերեզմանին դուրբան: Ասեցի կեղծավորություն չանեմ,

7 Խ. Աբովյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 3, Եր., 1948, էջ 4-5:

նրան ընտրեցի»⁸: Բացառելի չէ, որ հեղինակը ծանոթ եղած լինի Աղասուն, բայց չի կարող հաստատ լինել այն հանգամանքը, որ Խ. Աբովյանը ներկա է եղել Աղասու հերոսագործություններին, այսինքն՝ ենթադրելի է, որ վերհուշն էլ չի եղել ստեղծագործական հենք, ուրեմն մնում էր, որ Խ. Աբովյանը Աղասուն բանավոր երգերից հաներ ու գրականության իսկական հերոս դարձներ վերջինիս շուրջ պատվող պատմությունների միջոցով: Աղասու՝ ժողովրդի մեջ ունեցած համբավի և հեղինակի վրա թողած տպավորությունների մասին «Վերքի» մի հատվածում հանդիպում ենք, որ հեղինակը տեսել է այդ հերոսին և պատկանել նրա ժողովրդականությունից. «Դեռ վարժատան աշակերտ էի, ու ինչպես էս օր կենդանի է մտքումս՝ Աղասին ինչպես մտավ Թիֆլիզ: Երևելի իշխանի որդի չէ, որ նրան մեծ փառքով ներս բերեին. բայց ով նրա արածը իմացել էր, ուզում էր ոտները ջուր անի, խմի»⁹: Եվ որպես ապացույց այն բանի, որ հերոսը մասնակից է եղել կռիվներին, նշում է. «Մեկ թղթի միջում ծալած իրա ոսկոռները քսան անգամ հենց ինձ ա ցույց տվել, որը որ զանազան տեղ կռիվներումը կոտրել՝ հանել էին»¹⁰:

Բանահյուսական ծագմամբ կերպարներ և բանավոր պատումներ Խ. Աբովյանը բազմիցս է ընդգրկել իր ստեղծագործություններում: Աղասու կերպարի գրականացումը պատահական չէ: Նրա հերոսի շուրջ հյուսված երգերը, պատումները ներշնչել են հեղինակին գրականություն բերելու բարին պահպանող, մարդկային արատների դեմ պայքարող մի անձնավորության, որն օրինակելի է ժողովրդի համար: Այդ է վկայում մի դիպված, ըստ որի մինչև Դորպատ մեկնելը Խ. Աբովյանը Նոր Նախիջևանում, երբ հյուրընկալվում է Գաբրիել քահանա Պատկանյանի տանը, հայտնում է իր գրական հերոսի նախատիպի մասին, որի շուրջ պիտի հյուսեր ազգային վեպը¹¹: Ավելին, տեղեկություններ կան, որ հերոսի նախակերպարը եղել է «Ապովենց օջախի որդին»¹², ինչը հաստատում են վեպում եղած մի շարք փաստեր¹³:

Աղասու մասին Խ. Աբովյանից բացի վկայություն ունի նաև Պ. Պոռոջյանը. «Մինչև այսօր մեզանից շատերի կարծիքն է, որ Աղասին հեղինակի երևակայության մեջ ստեղծած մի անգո հերոս է, բայց ես դեռ 10 տարեկան մանուկ՝ հորիցս լսել եմ, որ Երևանի առման ժամանակ, բերդի փակված

8 Նույն տեղում, էջ 5:

9 Նույն տեղում, էջ 176:

10 Նույն տեղում:

11 Վերք Հայաստանի, Ա ձեռագիր, էջ 156:

12 Այս արտահայտությունը պահպանված է «Վերքի» ձեռագրում, և Խ. Աբովյանը մաքրագրելիս վեպում այն չի ընդգրկել:

13 Աղասու կերպարի իրական-բանահյուսական ծագման մասին տե՛ս Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 3, էջ 393:

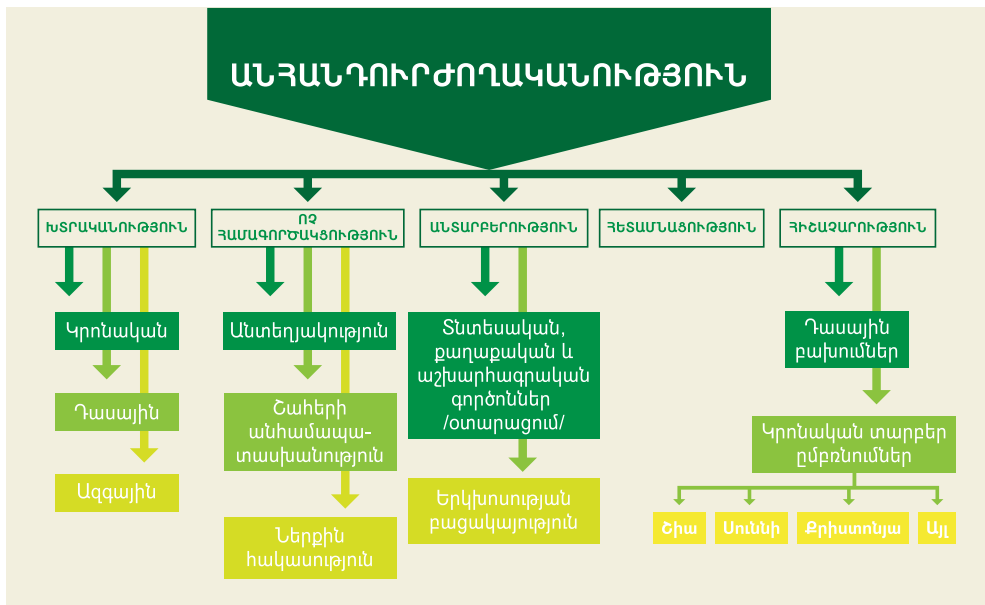
դոան բանալու ծակից, պարսիկները ատրճանակի գնդակով սպանեցին Ապովենց տանուտեր Օհանեսի տղա Աղասի աղին, որ ուի ավիցար էր, պսպղան ապալաթներն ուսին, ու սալդաթների առաջն ընկած բերդի դուռը կտրել էր, թուրքերեն դրսից գոռում էր, որ անիրավ շուն Հասան խանը բերդի բանալիքները դուրս դրկի, բերդի դուռը բաց անի»¹⁴:

Այսպիսով, հավաստի համարելով Խ. Արուսյանի հերոսի բանահյուսական ծագումը, հեղինակը, սակայն, նրա շուրջ հյուսված պատումները վերաձևակերպելիս տուրք է տվել ժողովրդական մտածողությանը՝ այն ուղղակիորեն զարդարելով գեղարվեստական բազմաթիվ հնարքներով: Օրինակ՝ «Աղասու խաղը» պոեմում, որի ձեռագիրը պահպանված է 155 թղթից (309 էջ), հերոսի միջոցով վերարտադրված է հայրենի օջախում, հայրենիքում այդքան բաղձալի խաղաղության հաստատումը: Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները բանահյուսական հիմքով ստեղծագործություններից «Աղասու խաղը» երկում ավելի նշանակալից են, քան «Վերքում»: Փորձենք տեսականորեն բացատրել:

Թեմատիկ ըմբռնմամբ «Աղասու խաղը» ստեղծագործության մեջ անհանդուրժողականության տարակարգերը հետևյալ պատկերն ունեն.

Գծապատկեր 1.

Անհանդուրժողականության տարակարգերը «Աղասու խաղը» պոեմում



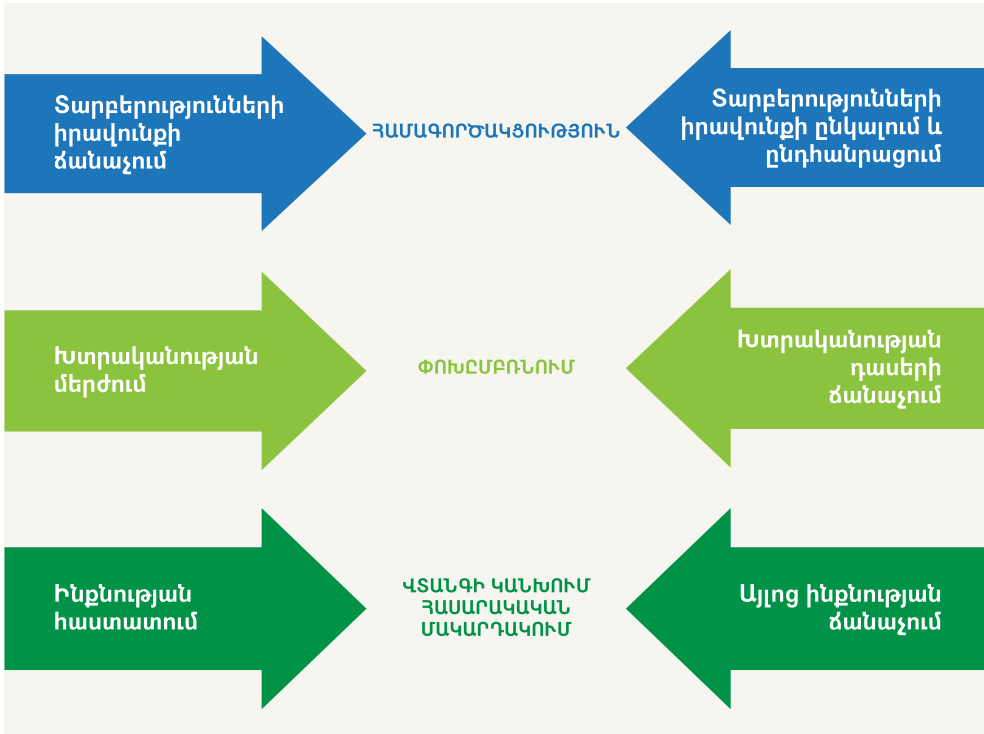
14 Աղբյուր, 1902, թիվ 3:

«Վերքում» հեղինակը որոշակիորեն հետևել է պատմական անցուդարձին և հեղինակային գեղարվեստականացմանը, իսկ «Աղասու խաղում» մենք հանդիպում ենք մի հերոսի, որը, օտարության մեջ լինելով, տարվում է հիշողություններով և հայրենիքում անհանդուրժողականության հետևանքով առաջացած հոգսերով: Աղասին էլ մտորում է իր ժողովրդի պես, և այս կերպարը ժողովրդի պատմական ճակատագրի, «կենցաղի, ընտանիքի, նահապետական բարքերի ու սովորությունների»¹⁵ մասին խոհերի շուրջ հյուսվող այն հերոսն է, որ կարծես նժարում է հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության տված «բերքը»: Այստեղ արժեքային հիմքերը խարսխվում են հանդուրժողականության գաղափարաբանական մոտեցումներին: Պոեմում հերոսի մտորումները երբեմն-երբեմն ընդհատվում են ժողովրդի կամ հեղինակի՝ Աղասու նկատմամբ ունեցած հոգատար վերաբերմունքով: Այս մասերում ևս առաջ են քաշվում արժեհամակարգեր, որոնք հետագայում մատնանշվել և կանոնավորվել են միջազգային տարբեր կազմակերպությունների, հասարակական առաջնակարգ գործունեություն ծավալող հանրության կողմից: Այսպիսով, տարբերությունները մերժող սովորական մարդիկ պոեմում հիմք են ստեղծում համագործակցության համար: Եվ իսկապես, սրանք արժեքների այն կարևոր և տրամաբանական դասավորություններն են, առանց որոնց հանդուրժողականության գաղափարաբանական հիմքերը աղքատ կլինեն: Մյուս դեպքում նկատելի են հակախտրականության և փոխըմբռնման տարբեր սովորական կենցաղով ապրող մարդկանց մեջ: Խտրականությունը ժխտելը ինքնըստինքյան մոտեցում է փոխըմբռնման: Այստեղ որոշակիանում է նաև հիմնարար ինքնությունը, որ պիտանի է առողջ հասարակարգի համար: Առաջնային հարց է ստեղծվում հիմնարար ինքնության համար վտանգ չառաջացնող պայմանները քննելիս: Ընդհանրապես Խ. Աբովյանի բանասիրության հիմքով ստեղծված ստեղծագործություններում այս հարցը շատ որոշակիացված է, և տարբեր մասերում հեղինակը վերլուծաբար է ցուցաբերում իր վերաբերմունքը: Ինքնությունը, անհատը, անձը անվտանգ լինելու համար նախ և առաջ ինքը չպետք է վտանգ ստեղծի շրջապատում: Նա պետք է ստանձնի ընդհանուր այն պարտավորությունները, որոնցով առաջնորդվում է առողջ հասարակությունը, հանդուրժողականության ձգտող հանրությունը:

15 Խ. Աբովյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 2, Եր., 1948, էջ 341:

Գծապարկեր 2.

Արժեքային համակարգը «Աղասու խաղը» պոեմում

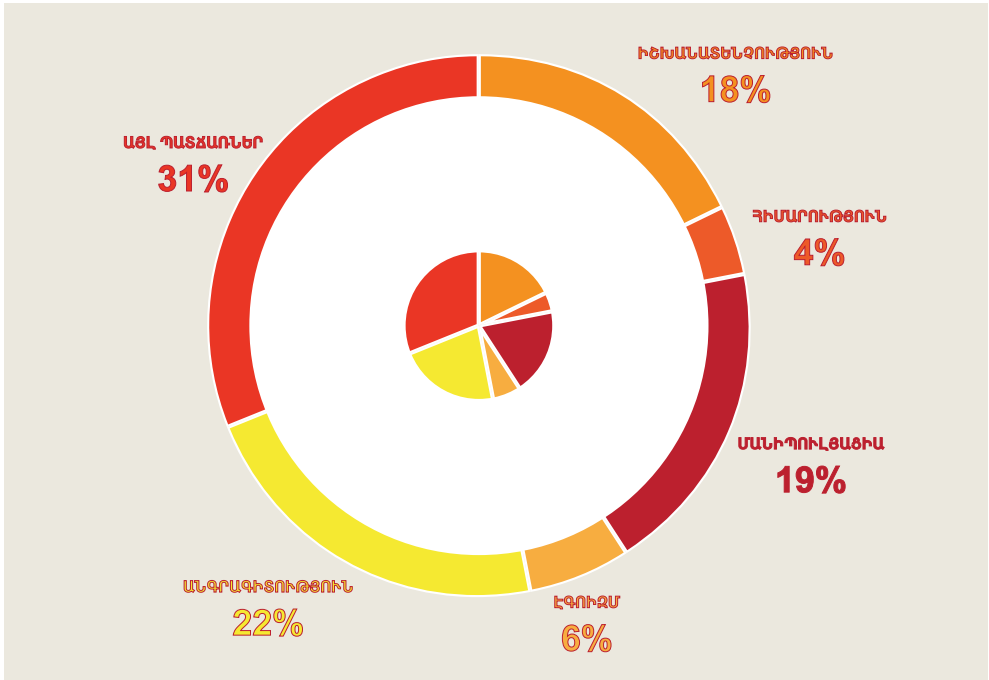


Հաճախ դժվար է որոշակիացնել, թե որոնք են հանդուրժողականության գաղափարական և տեսական ձևավորման պայմանները: Դրանք, օրինակ, «Աղասու խաղը» պոեմում տարբեր կերպ են դրսևորվում, և ականայից տարաբնույթ հարցեր են ծագում. արդյոք բարի լինելը, բացասական զգացողություններից հրաժարվելու հորդորները, փախուստը բացասական մտքերից և այլն կարող են պայմաններ ստեղծել հասարակական մակարդակում հանդուրժողականության համար: Պարզ է, որ նշվածները կարող են լինել պայմաններ, բայց ոչ ամբողջական: Դրանք ծառի արմատի պես առատ են, բացված: Բայց կարելի է նույն հարցը դիտարկել հակառակ կողմից, այսինքն՝ նշել այն հիմնական պատճառները, որոնք ծնում են անհանդուրժողականություն: «Աղասու խաղը» պոեմի շուրջ կատարված վիճակագրական մի փորձ ցույց է տալիս, թե որ երևույթներն են առավելապես խտացնում անհանդուրժողականությունը: Այսպես, նշենք մի քանի հատկանիշ, որոնք առկա են պոեմում՝ սոցիալական շահագործում (էքսպլուատացիա), հետամնացություն, որ ձևավորվում է մի շարք պատճառներով՝ բարոյականության ավանդական ձևերին հետևում, բարքերի գերազնահատում և այլն, վատ կրթություն կամ

պարզապես անգրագիտություն, մանիպուլյացիա¹⁶, այսինքն՝ որևէ անհատի հոգեկանի վրա ազդեցություն գործելու միջոց¹⁷, հիմարություն¹⁸, իշխանատենչություն, էգոիզմ, նախանձ, վրեժ: Այստեղ անհրաժեշտ է տեսանելի դարձնել անհանդուրժողականության տարատեսակները, որ մասամբ դրսևորվում են ստեղծագործության մեջ:

Գծապարկեր 3.

Անհանդուրժողականության պարճառները ըստ «Աղասու խաղը պոեմի»



Դիտարկման մեր այս մեթոդի արդյունքներն են¹⁹.

16 Անգլերեն manipulation բառը Օքսֆորդի բառարանում «մանիպուլյացիան» փոխաբերական իմաստով բացատրում է որպես մարդկանց վրա ազդելու, նրանցով կամ իրերով ճկունությամբ ղեկավարելու գործընթաց, հատկապես որպես արհամարհական ենթատեքստով թաքուն ղեկավարում: Այս սահմանումն է օգտագործվում նաև քաղաքական մանիպուլյացիայի մասին խոսելիս:

17 Այս դեպքում մանիպուլյացիայի առանձնահատկությունը, համեմատ մյուս հոգեբանական ազդեցությունների, այն է, որ մանիպուլյատորը ձգտում է թաքցնել սեփական միտումները և ձգտումները: Սա տեսական և գիտական սահմանում է, որը, կարծում ենք, կարող է առկայանալ անհանդուրժողականության պայմանները դիտարկելիս:

18 Սա պետք է տարբերակել անգրագիտությունից: Խոսքը մտավոր խնդիրներին չի վերաբերում, այլ կարողությունների այն դիսկերին, որոնց հետևանքները բացասական են լինում:

19 Մենք դիտարկել ենք կոնկրետ դեպքեր, որոնք ներառված են վիճակագրության մեջ: Մեր դիտարկման մեջ ընդգրկված չեն մյուս այն պատճառները, որոնք բերում են անհանդուրժողականության:

Հետամնացություն և անգրագիտություն — 8
 Սոցիալական կարգ — 17
 Անգրագիտություն — 7
 Մանիպուլյացիա — 13
 Հիմարություն — 3
 Իշխանատենչություն — 12
 Էզոիզմ — 4
 Վրեժ — 4

Գորիսի ժողովրդական բանահյուսության մեջ մի ասույթ է շրջանառվում՝ «Դարդը չարացնում է մարդուն», կամ Վանա բանահյուսվածքում՝ «Դևին դժոխք ցույց չտաս, արքայության ճամփան չի մոռանա»²⁰: Հենց այս առումով պոեմի առաջին մասերում լսվում է ժողովրդի մտահոգությունը Ադասու մտատանջությունների համար²¹.



«Լա՛ց մի ըլիր, ջանըս քեզ մատաղ կտամ.
 Քեզ Ադա՛սի ջան՝ քո ցավը տանիմ,
 Սրբի՛ր աչքերդ՝ գլխովդ ման գամ,
 Նանը (*մայր*) կխտովի՛ անումիդ մեռնիս»²²»:

Հատվածի բանահյուսական ծագումը նկատելի է նաև նրանով, որ հեղինակն ակնհայտորեն միջամտում է դեպքերին²³: Հեզ բնավորությամբ մարդիկ են լինում, որ յուրայինի կամ նույնիսկ օտարի բացասական վերաբերմունքը բխեցնում են իրենցից, և ամեն ինչում, ինչպես նկատելի է հատվածում, մեղադրում են իրենց: Բարության օրինակ է այն երևույթը, երբ դիմացինի անհանդուրժողականության պատճառը տեսնում են իրենցում: Համենայն դեպս, Խ. Աբովյանը փորձում է այդ հենքի վրա ստեղծել անհանդուրժողականության պատճառները.



Սևանում ա աչքս, երկինքն խավարում.
 Կայծակ, ամպ, կարկուտ թնդալով թավիում:
 Իմ չար գործի վրա գժված, կատաղած:
 Բայց ինձ երկինք ի՞նչ, աշխարհ, արարած.
 Բոլոր քանդվեցավ, բոլոր վերջացավ»²⁴:

20 Բանահյուսական նմուշները բերված են սեփական արխիվից (անտիպ — Մ. Ք.):

21 Հեղինակը պոեմում այս հատվածը բերել է չակերտների մեջ՝ հավանաբար հարազատ մնալով ժողովրդական բանասացությանը:

22 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ, հ. 2, էջ 12:

23 Նշվում է նաև բնագրային ձևը, տրվում է ժողովրդական բառի բացատրությունը՝ նան — մայր: Սա նույնպես հավաստում է, որ նմուշը բանահյուսական է:

24 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ, հ. 2, էջ 15:

Հեղինակն այս դեպքում դիտորդի կարգավիճակում է. մտորում է՝ արդյոք պայքարի, չարիքի դեմ մղած արարքների պատասխանը չէ ժողովրդի թշվառ վիճակը: Նույնիսկ մի պահ մտածում՝ արդյոք հնարավոր է, որ մեր-ժողականությունը կամ գուցե անտարբերությունը ծնի անհանդուրժողականություն: Եվ մարդկային վարվեցողության այս դրսևորումները, որ ԽՍ. Արուվյանը ներմուծել է գրականության էջեր, օտար չէ սովորական մարդկանց: Գորիսի շրջանի Կոռնիձոր գյուղից քաղված մի գրառում նույնպես վկայում է մտածողության այս ձևի մասին: Պատմում են, որ որդին տարիներ շարունակ չի խոսել մոր հետ, անիծել է մորը, և ոչ ոք այդպես էլ չի իմացել պատճառը: Իսկ մայրը միշտ թաքուն աղոթել է որդու համար ու երբեք չի մեղադրել նրան անհանդուրժողականության մեջ՝ դա համարելով վերջինիս արժանի պատիժ, իր երևակայական անհանդուրժողականության պատասխան²⁵: Մենք սա վերագրում ենք անընդունելի այն երևույթների շարքին, երբ բացակայում է երկխոսությունը:

«Աղասու խաղը» պոեմի մեկ այլ հատվածում նկատվում է տառապած ժողովրդի նահանջը: Չարին չարով չպատասխանելու քրիստոնեական խրատն այս դեպքում գործում է խեղճությունից, ասել է թե՛ անհանդուրժողականության պատասխանը մնում է Աստծո դատին: Թեպետ մարդկության պատմության սկզբներից մինչև 21-րդ դար ընթացքը տեղի ունեցավ հասարակարգերի բազմապիսի փոփոխություններով, աշխարհի քարտեզի հարաշարժությամբ, ազգերի ուժացումով, տնտեսական բազմապիսի վայրիվերումներով և, վերջապես, հանդուրժողականության, գաղափարների երկխոսության կարգախոսներով, այնուամենայնիվ, մարդկային վարքում հանդուրժողականությունը հենց պատասխան չտալու ձևով է արտահայտվում: Չենք բացառում, որ այստեղ գործ ունենք հենց խեղճության երևույթի հետ, այսինքն՝ պատասխան տալու կարողությունների անհավասարությունը, պայմանների տարբերությունը և եզրերի անհարթությունը: Եվ դա այն դեպքում, երբ անհանդուրժողականությունն իրեն հաղթած է ճանաչում պատասխան չճաշակելու համար: Բանահյուսությունից գրականություն հասած հանդուրժողականության և երկխոսության անհրաժեշտության կարևորումը, ցավոք, մեր օրերում անգամ դրական արդյունքներ չունի: Դրական արդյունքի բացակայությունը մասնակիորեն պիտի ընկալել: Ժողովրդի մեջ պահպանված է և չի մեռնում անհանդուրժողականության պատասխանը այլ դատի թողնելու կարծրատիպը, որ գալիս է նաև խեղճությունից: Թվում է, թե ժողովուրդների մեջ ապրող վարքի այս տեսակն է ծնում անհանդուրժողականությունը, բայց այդպես չէ: Նախ պետք է խոստովանել, որ հանդուրժողականությունը մասնակիորեն արտահայտվել է կարողությունների բացակայության, ուժային անհավասարության պայմաններում, բայց, մինևույն է, սրա պատասխանն էլ գտնում

25 Սեփական արխիվ (անտիպ — Մ. Բ.):

ենք ժողովրդական բանասացական փիլիսոփայության մեջ՝ «Կովին որ բիշտի չտաս, հարու չի տա»²⁶: Հենց այս և նման ժողովրդական ասույթներով էլ ապրել են մարդիկ, հանդուրժել, և վերջապես՝ դատը թողել Խղճին: Բանահյուսությամբ մեզ հասած ժողովրդական մի վարքաբանություն է օգտագործել Խ. Աբովյանը, որը սերունդների մեջ հանդուրժողականություն սերմանելու լավագույն օրինակը կարելի է համարել՝ «Մարդասպան չարին դրժոխքն է միշտ բաց»²⁷: Զարմանալին այն է, որ մարդը ճանաչում է չարին, քննում նրա գործը, բայց իր արարքի հետևանքն է տեսնում անհանդուրժողությունը, իր բաժին մեղքը նույնպես համարում անհանդուրժողականություն ծնող: Վերոնշյալ տողին հաջորդում է հեղինակի ինքնապատիժը, որ սեփական մեղքի զգացողության արտահայտություն է, ինքնության գնահատում, այլոց ինքնության ճանաչման ճանապարհին իր արարքի գնահատականը.



Ա՛խ՝ ո՛ր էս դժոխքն՝ որ ընկնիմ էրվիմ.
Նա էլ ա փակել սիրտն, որ ես տանջվիմ:²⁸

Զարմանալի և սարսափելի են անհանդուրժողականության հետևանքները: Հաճախ հանդուրժողը կամ երկխոսություն կառուցել չկարողացողը կամ պարզապես անուժ մեկը, որ որպես անհանդուրժող չի կարող լինել ու պայքարել, առանց որևէ միջամտության ակամայից դառնում է անհանդուրժողականության զոհ: Այս և նման իրողություններ, իհարկե, ժողովրդի միջավայրում տարածված են եղել, և այնքան զարհուրելի է իրավիճակը, որ ժողովուրդը բերնեբերան պատմում է դեպքը, հիշում, ավստսում²⁹: Խ. Աբովյանը նույն՝ «Աղասու խաղը» պոեմում անդրադառնում է նաև անհանդուրժողականության անմիջականորեն չառնչված, բայց դրա զոհ դարձած մարդկանց: Այս դեպքում զոհին մնում է անեծքը: Պարզ է արդեն, թե անեծքի ծագումը որտեղից է: Ֆիզիկական ուժից զրկված և անհանդուրժողականության զոհ դարձածը ապավինում է հոգևոր ուժին: Մեր բանահյուսության մեջ անեծքի ժանրը գրեթե ուսումնասիրված չէ, բայց այն բանահյուսական երկերի մեջ ամենահներից է, որ վաղնջական շրջանում արտահայտվել է նաև մոգությունների ուղեկցությամբ: Թերևս հիշենք հին ուրարտական կամ խեթական սահմանաքարերը, որոնց վրա պարտադիր անեծքներ են գրված: Դեռ այս շրջանից ժողովրդի մեջ պահպանված է անեծքը, և դա մտահոգում կամ թերևս վախ է առաջացնում դեռևս ավանդույթներ ունեցող ժողովուրդների մեջ: Ահա այդպիսի մի հատված.

26 Նույն տեղում:

27 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 16:

28 Նույն տեղում:

29 Իհարկե, ցանկացած չար անհանդուրժող չէ, կան տարբեր եզրեր չարության, և դրանցից բոլորը չէ, որ պատճառ են դառնում անհանդուրժողականության:



Նա ո՛չ իր օրումն մուրազին հասնի,
 Նրա լավ օրը եղին շունչն ըլի.
 Նրա գլուխը բարձից հեչ չկտրվի,
 Ինչ որ նա դատեց, մսի հետ ուտի,
 Ինչ որ վաստակեց արնի հետ խմի...³⁰

Ստացվում է նաև, որ անեծքը պետք է համարել խեղճության միակ ուժը, այն միջոցը, որով կարելի է պայքարել իրավունքների ճանաչման համար:

Նման հատվածները շատ են ու, որքան էլ զարմանալի է, բոլորն էլ ժողովրդական բանահյուսությունից: Ավելին, անեծքը որպես անհանդուրժողականության հոգևոր դրսևորում, գոյատևում է նաև կրոնում՝ որպես բանադրանք: Այսինքն կրոնը, որ պետք է համարվի անհանդուրժողականության դեմ քարոզող և հանդուրժողականության ջատագով, տակավին իր ակունքներում պահպանում է սովորույթներով, ապրելակերպով և նաև ժողովրդական բանահյուսությամբ անցած որոշակի տարրեր: Դա հատկապես խորն է արտահայտվում կրոնական տարբեր հայացքներ ունեցող և տարբեր կենսամակարդակներում գտնվող հանրության մեջ: Օրինակ՝ քրիստոնեությունը անեծքի երևույթը այսօր մեղմացրել է, բայց քրիստոնեական բազում հուշարձան-վիմարություններ կան, որոնք ապացուցում են ասվածը: Ստացվում է, որ կրոնն ինքը անհանդուրժող դրսևորումներ ունի, օրինակ, հակառակ այն բանի, որ դեռևս 1995թ. ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ն Փարիզում նոյեմբերի 16-ը հայտարարեց Հանդուրժողականության օր, և 185 երկրներ ստորագրեցին ժողովի փաստաթուղթը: Բայց հենց նույն Փարիզում դրսևորվեց անհանդուրժողականություն իսլամի հանդեպ և հակառակը, իսլամիստները չբավարարվեցին հոգևոր պատերազմով: Իս. Աբովյանի «Աղասու խաղը» պոեմում անհանդուրժողականության նման բազմաթիվ դրսևորումներին հակառակ կան հաշտության, հանդուրժողականության տեսարաններ, որոնք համեմված են օրինանքներով:

Ներկայացված է մի վայր-օջախ, որը կարծես հաշտության, բարության կենտրոնը լինի: Իս. Աբովյանը այն հեղինակներից է, որ ազգերի պայքարը, նրանցում ծագած պատերազմները չարիք է համարում, քարոզում երկխոսություն, փոխըմբռնում: Այն ռոմանտիկական բնորոշումներով նմանեցվում է դրախտի և զուգահեռվում է աստվածաշնչյան պատկերներին.



Թուրք ու հայ հենց միշտ մեր հացն են ուտում,
 Ղարիբ ու դուրբաթ մեր սաքվումը քնում,
 Հազարը մտնում ա, հազարն ա գալիս,
 Ո՛ւմ էսքան էրնակ, օրհնություն հասնի,
 Որ Աստված նրան չպահի, պահպանի...³¹

30 Իս. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 19:

31 Նույն տեղում, էջ 21:

Թե որքան բարոյական, դաստիարակչական հատկանիշներ ունեն պոեմի՝ այս ոգով գրված հատվածները, երևում է ընթերցելուց հետո. ակամայից մտորում ես ունեցածդ խոտվությունների մասին և փնտրում հաշտության եզրեր, փնտրում ես արևոտ հիշողություն, որ բարությունից ինքդ էլ ջերմանաս և, վերջապես, ցանկանում ես դառնալ օրհնյալ, մեկի կողմից օրհնվելու արժանի: Հեղինակի գաղափարները ռոմանտիկական են, հորինվածքների գործողությունը տեղի է ունենում հեքիայթում ձևավորված դրախտում:



... Ո՛ւմ էսքան բերան, լեզու որ օրհնի.
Նրա մեկ օրը հազա՛ր չի ըլի:
Ղուշն իր թներովն մեր բակն ա թռչում...³²

Բայց ո՞րն է հեղինակի և ժողովրդի առաջադրած խնդիրների լուծման եղանակը, մարդկային հարաբերություններում առաջադրված հանդուրժողականության մեխանիզմները: Ահա պատասխանը.



... Ֆորթը քամակին կովն մեր դռանը կանգնած,
Ո՛չ գելն ա ուտում, ո՛չ յաղին տանում
Ո՛չ գողն ա գալիս, ո՛չ թուրքը խլում,
Գառն ու գել հենց մեր հանդումն արածում,
Մեր պտուղն ուտում, մեր ծառի տակին
Խմում, քեֆ անում, ուտում, կշտանում...³³

Պոեմում հանդուրժողականության համար հեղինակը և նրա ընտրած հերոսը, իսկ երբեմն էլ ժողովուրդը, միջոց են գտնում ամենագոր սերը: Այո՛, սիրո խորհրդանիշը մարդու՝ լսելու, զգալու, ներելու, ըմբռնելու կարևոր հատկանիշն է: Չկա մի երևույթ աշխարհի վրա, որ սիրո անգամ մի փոքր հատկանիշ չունենա: Մերը պոեմում ոչ մի դեպքում բացառված չէ. ելք միշտ էլ կա: Անգամ կարծեցյալ թշնամու վարք ու բարքի մեջ կարելի է գտնել սիրելու կամ հարգանքի որևէ հատկանիշ, որը հնարավոր է միջոց կամ հենք լինի համերաշխության: Հատվածը ժողովրդական բանահյուսության նմուշ է, որ հեղինակն էլ ընդգծել է՝ առնելով չակերտների մեջ.



«Որդիք ի՛մ որդիք սերն է էս անում,
Սիրո Հունարն ա էստոնը դուս բերում,
Թե մեզ Արարիչն էլ՝ չէր սիրել ուզել
Ես էլ, լուսինն էլ, բոլոր աստղերն էլ
Կմնայիք խավար՝ դուք էլ մեզ նման,
Էն վախտն աշխարհս կլիներ գնդան,

32 Նույն տեղում:

33 Նույն տեղում:

Մուգ և տարտարոս, խավարով ծածկված
Օրինյալ Արարիչն բարերար, գթած...»³⁴:

Նման հատվածները թանձրացնում են ստեղծագործության թե՛ բանահյուսական հյուսվածքն ու ընթերցողին հաճելի, «սրտով» լինելը, թե՛ բովանդակությունից բխող հանդուրժողականության դաստիարակությունը:

Ժողովուրդը խիստ ու անգութ մարդու սրտումն էլ փնտրում է հեզություն և ներողամտություն: Սա ժողովրդական կենսափիլիսոփայության փայլուն երևույթներից է, որ տեղ է գտել պոեմի տարբեր հատվածներում. «... Նրա սրտումն էլ Աստված կլինի»³⁵: Այստեղ նկատի ունի խիղճը, գթությունը, որ կարեկից է լինում յուրաքանչյուրին՝ առանց խտրականության: Այս գաղափարը կողմերից մեկին արդեն մեղմացնում է, անհանդուրժ կողմերից մեկի խաղաղարար մոտեցումը, անշուշտ, անարձագանք չի մնա հակառակ կողմում. այսպես, երկխոսությունը, գուցե լուռ կամ առանց որևէ բացատրության, պետք է համարել առաջին քայլը դեպի հանդուրժողականություն: Գուցե այստեղ նկատվի հակասություն խեղճության և հանդուրժողականության միջև, բայց, միևնույնն է, լինում են նաև դեպքեր, երբ ուժերի հավասարության պայմաններում կողմերից մեկը ուղղակիորեն փորձում է լինել ըմբռնող, ներող, խաղաղություն փնտրող: Սա արդեն խեղճություն չէ, կամ ինքնաճանաչմամբ դրսևորվող նահանջ, այլ պարզապես առաջին քայլ կատարող՝ դեպի ներողամտություն մեկը մյուսի նկատմամբ:

Հանդուրժողականության կատարյալ դրսևորում են «օջախի» մասին մտորումները: Այսպիսի հասկացություններ՝ «օջախ», «ընտանիք», «նաֆար» և այլն, և սրանցով կազմված դարձույթներ շատ են ժողովրդական բանահյուսության մեջ: Մի ասույթ կա հայ բանահյուսության մեջ. «Թե թշնամիդ օջախդ առանց կովի գա, պիտի հարգես ու բարիշես»³⁶: Այսինքն ընտանիքը հաշտության, հանդուրժողականության, խաղաղության «եկեղեցի» է, ուր բոլոր չար մտքերը մի կողմ են մնում, և «սրբությունը» հարգելով՝ մարդիկ գնահատում և մեծ տեղ են տալիս երևույթին: Սա ավանդական ապրելակերպում գտնվող մարդկային մտորում է, որ պատկերացում չունի անգամ այնպիսի արժեքների մասին, որոնք համամարդկային են ու օրինակելի: Բայց սա էլ կարևոր է և համամարդկային իր ժամանակի ու տարածքի համար: Տարածված դարձույթներից են «Օջախում հաց կտրել», «Օջախում ոտք լվալ» և այլն: Այս ասույթները ժողովրդի կյանքի կատարյալ օրենքներից են, խախտել հնարավոր չէ, քանի որ ինքը խախտողը ոչ միայն չի ընդունվի հասարակության կողմից, այլև կհայտնվի մի այնպիսի կացության մեջ, ուր

34 Նույն տեղում, էջ 26:

35 Նույն տեղում, էջ 31:

36 Սեփական արխիվ (անտիպ — Մ. Բ.):

արժեքների գիտակցումը իրեն ետ կպահի հնարավոր անհանդուրժողականության զոհ լինելուց: Երբ «օջախում» հաց են կտրում, դա չեն մոռանում, և եթե անգամ օջախի տերը որևէ սխալ քայլ է կատարած լինում, նրան «խաթեր» են անում, ներում, քանի որ պատվել են օջախը, հաց կտրել: Մեկը մյուսին վատություն չի անի, քանի որ նրա «օջախի հացից երբևէ կտրել է»: Խ. Աբովյանը հենց նույն գաղափարով բազմիցս պանծացրել է իր ստեղծագործությունը.



Բարի աճաղի ճրագը պետք է վառեք,
Էկող գնացողին լավ ճամփու դնեք,
Ի՞նչ պետք է տանինք էս աշխարհքիցս
Մեկ բուռը հող մեկ էլ՝ մեկ դարտակ պատան,
Էս ա մեր փայը, Աստված կամեցել...³⁷

Մի այլ հատված ամբողջովին կրում է հայ լեզվամտածողությունից ծնված բանահյուսական ծագմամբ խրատ-խորհուրդ, ուր բարի ու հանդուրժող լինելու գաղափարաբանությունը հասնում է աստվածաշնչյան պատվիրանի: Անշուշտ, ժողովրդական բանահյուսությունը ազգության ինքնակենսագրականն է, այսինքն՝ դա ժողովրդի սեփական նկարագրությունն է³⁸.



Քանի ձեռիցդ գա լավություն արա՛.
Դուռդ բաց պահի, ով գա թող տուն գա,
Որ դռնիցդ դուրս էկողն իր մտկումն չասի,
Էս քարի կտոր, հացի քոռ մարդ էր
Ու օղորմի տեղ ուշունց քեզ տա...³⁹

Իր «Ազգագրական հարցերում», ներկայացնելով աֆրոամերիկացիների սերունդների լեգենդները, ազգագրագետ Հ. Գլասիեն նկատում է, որ ընտանեկան ավանդույթներ կան, որ չորս սերնդի պատմություն են իրենց մեջ կրում, և դրանք երեխաների մեջ ապրում են որպես «մեծ տատի քնքշորեն պատմած գրույցներ»⁴⁰: «Աղասու խաղը» պոեմում հանդուրժողականությունը բյուրեղանում է մարդկային այնպիսի հատկանիշների մեջ, ինչպիսիք են լավությունը, սերը, աղքատին օգնելը, չարին բարությանը պատասխանելը — համամարդկային հատկանիշներ, որոնք, կարծում ենք, ոչ թե մի քանի սերնդի, այլ հազարամյակների պատմություն ունեն, իսկ Խ. Աբովյանը դրանց փոխանցողն ու ապրեցնողն է.

37 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ, հ. 2, էջ 31:

38 St' u Dundes, A. & Bronner, S. J. *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. Logan: Utah State University Press, 2007, էջ 55:

39 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 32:

40 St' u Glassie, Henry H. *Keystone Folklore Quarterly*, III, Spring, 1966, էջ 69:



Քեզ վատ ասողին, դու վատ մի ասիլ
 Քանի ձեռիցդ գա, լավություն արա՛.
 Էս աշխարհքունս լավությունից էլ
 Բնավ հավիտյան հեչ մեկ բան չկա...

Հանդուրժողականության պատգամը դառնում է կտակ, որ անցողիկ մարդը կարող է թողնել սերունդներին.



Ջանս գերեզմանումը հոգիս երկնքումը
 Ես ձեզանից հենց միշտ էս կըխնդրեմ...»:
 Եվ ինչ է ծնողի խնդրանքը մանկանը.
 «Որ իրար սիրե՛ք, լավություն անեք:
 Ձեռ ձեռի թիքեն կտրեք, ու փայ տաք.
 Բերնիցդ կտրեք, ու ուրիշին տաք,
 Աղքատի ձեռը դարտակ ետ չդրկեք.
 Տներդ էկողին պատիվ տաք, սիրեք,
 Ձեզ չոռ ասողին դուք միշտ ջան ասեք,
 Փոխառած հացդ էլ կրկին եղ տաք,
 Հազար թուման էլ գտնես, տերը տաս:
 Կես փող մեկ մարդի պարտական չըլիս:

Այս պատգամների չկատարելը ինչե՛ր կարող է ծնել: Զարմանալի զգացողություն կա բանահյուսությանը գրականության մեջ ամրագրված այս գաղափարներում: Փորձենք հակառակվել, և կծնվեն անհանդուրժողականությունից ծագող վեճեր, կռիվներ, խռովություններ. «Պարտքի տակին մնալ, ու պարտատերը իր դուռը բերել» — կստեղծվի վեճ ու կռիվ, «Խոսքիդ հաստատ կա՛ց, երկու լեզուն միշտ / Քո տունը կը քանդի ու բնավ չի շինի» — իսկական քառս կծնվի բամբասանքից, «Մեկ խնձոր կտրելիս, մեկ տանձ ուտելիս / — Թաժա հաց թխելիս, արաղ քաշելիս, / Սուփրի վրա նստած՝ գինի խմելիս / Չոլի անցվորին կանչիր նստեցրու...» — այս խորհուրդները չանելու պատասխանն էլ գտնում ենք պոեմում՝ «... Որ քո տունդ ու դուռդ օրհնելով դուրս գա / Ու նրա աչքը հացիդ վրեն չմսա»⁴¹: Սա խաղաղության, փոխըմբռնման, հաջող ավարտված երկխոսություն քարոզ է:

Հետաքրքրական է նաև, որ ժողովուրդը հանդուրժողականություն է պահանջում անգամ Աստծո գոյությունը քարոզող հավատքի նկատմամբ: Սա այն կարևոր իրողությունն է, որով քարոզվում է մարդու մեջ անհանդուրժողականության մուտքը բացառելը, հոգին խաղաղ պահելը.



Թե սաղ օրն էլ ես սոված եմ ըլում,
 Լալով, արտասվոք բերանս բաց անում,

41 Հատվածները՝ Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 32:



Փառք յարադանիդ՝ դու ով իմ ստեղծող.
Քո ոտի հողն են, ինձ մի կորցնի՛ր⁴²:

Շատ են լինում դեպքեր նույնիսկ գրականության մեջ, երբ հեղինակը փորձում է ստեղծագործության միջոցով ընթերցողին «հեռու պահել սեփական ավանդական հիշողությունից» և դրա փոխարեն դնել «ստանդարտացված և միասնական տիեզերքը», այսինքն՝ աշխարհընկալումը՝ «դրանով ամբողջությամբ մոռացության մատնելով բուն մշակութային ժառանգությունը⁴³»: Բայց համամարդկային արժեքները, այդ թվում՝ հանդուրժողականության կամքը կարելի է գտնել ավանդական մտածողության մեջ, որոնք պետք է ոչ թե սպանել կամ ճուլել, այլ անհրաժեշտաբար ընդհանրացնել: Խոսելով բանահյուսության մասին՝ Անտոնիո Խոսե Կաստելանոն և մյուսները իրավացիորեն նկատել են, որ կասկածելի է՝ արդյոք նոր ավանդույթների նախաձեռնությունները խթանիչ դեր կունենան⁴⁴ հանդուրժողականության և ընդհանրապես՝ մարդկային փոխհարաբերությունների ասպարեզներում: Համենայն դեպս, կարծում ենք, որ ժողովրդական խոսքում և այդտեղից՝ գրականության մեջ ամրագրված ու հիշողությամբ, զգացողությամբ ապրող շատ գաղափարներ ուղղակիորեն չպետք է դուրս մղել բոլոր ժամանակներում:



Ես եմ մեղավոր, կայծակդ ինձ խփիր
Սրանք են մեղավոր էլի ինձ պատժի՛ր,
Թե աշխարհի վրա դու բարկացել ես,
Առաջ իմ հոգիս ա՛ն, որ չտեսնեմ,
Աշխարհի զուլումն, քյուֆաթիս ցավը.
Սրանք դեռ անմեղ են, անգետ դեռ լավկան...⁴⁵

Ահա այսպես է ժողովուրդը անգամ Աստուծոց խնդրում հանդուրժողականություն:

Անհանդուրժողականությունը գրեթե պատճառ չունի գործելու, եթե ամեն բան երկխոսությամբ կարելի է հարթել. «... Տալիս սպանում, ու գանգատ անում. / Եդո ասում՝ թե Աստված է անում»,— ժողովուրդը իմաստուն է և շատ հաճախ էլ գտնում է անհանդուրժողականության պատճառը. «...Բայց անիրավ մարդն իր փառքի խաթեր / Քանդելով աշխարհս, չպետք է հանդգներ...»⁴⁶: Այստեղ պարզ տրվում է իշխանատենչության վնասները. փառքի ճանապարհը շատ հաճախ արժեքները կոխկոտելով են անցնում:

42 Նույն տեղում, էջ 35:

43 Այս մասին տե՛ս Baltanás, Enrique Jesús Rodríguez; Castellano, Antonio José Pérez. *Literatura oral en Andalucía*. Fundación Machado, Sevilla, 1996, էջ 34-36:

44 Նույն տեղում:

45 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 35:

46 Նույն տեղում, էջ 38:

«Աղասու խաղը» իսկական հանրագիտարան է հանդուրժողակա-
նության քարոզչության և անհանդուրժողականության դրսևորումների
վերացման ուղիները ցուցադրելու առումով: Այսքանով հնարավոր չէ
սահմանափակվել: Այն ժողովրդական բանահյուսության միջոցով աշ-
խարհին բարությունը ընծայելու իսկական մատյան է, «ազգային և հա-
մամարդկային խոհերի ամրակետն է»:

Իս. Աբովյանի ստեղծագործությունների մեջ բարոյախրատական նկա-
տառումներով ուրույն դեր ունի «Պարապ վախտի խաղալիքը»: Գրքում
ընդգրկված են փոքրածավալ ստեղծագործություններ, որոնք ունեն բա-
նահյուսական ծագում և անդրադառնում են կենցաղային բազմատե-
սակ հարցերի: Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության
դրսևորումներ այս փոքրիկ ստեղծագործություններում բավական շատ
են, բայց դրանք էլ առանձնանում են որոշակի ուղղվածությամբ՝ թեմա,
թեմատիկա, կերպարներ և այլն⁴⁷: Ըստ էության՝ լայն հասկացություն-
ներ են հանդուրժողականությունն ու անհանդուրժողականությունը,
և դժվար է որոշակիացնել դրանց սահմանը, ոլորտը, բովանդակային
ըմբռնումները:

Օրինակ՝ «Ասացվածք բնահայտք: Ինքնահարմար հորինվածք» վեր-
տառությամբ ժողովածուում ընդգրկված են այնպիսի գրույցներ, բանավոր
պատմություններ, որոնց պատումին ու նկարագրությանը միջամտել է հե-
ղինակը, դրանցում ընդգրկել խորհուրդներ, կանոնավորել խրատական
վերջնաստույթը: Հեղինակը վերնագրում նշում է, որ հորինվածքները «ինք-
նահարմար» են, բայց պահպանված են բանահյուսական հիմքերը: Այս-
պես, «Լոռըցիք» շարքում պահպանված են ոչ միայն բարբառային բառն ու
բանը, այլև պատմության բովանդակությունը: Այստեղ անհանդուրժողա-
կանության դրսևորումներն ունեն հետաքրքրական ծագում: Դրանք գա-
լիս են անտեղյակությունից, «միամտությունից», որ բնորոշ է լոռեցիներին.
կարծիք, որ տարածված է ժողովրդի մեջ: Դրանցից մեկում նկարագրվում է
երկու ընկերների որսի պատմությունը: Որսը դեռ ծառին՝ ընկերներից մեկը
չի համբերում և ցանկանում է ընկերոջից շուտ բռնել և վայելել, իսկ մյուսը
չի ներում ընկերոջ «ազահությունը», թողնում է ընկած ընկերոջն ու հեռա-
նում: Բովանդակության մեջ հեղինակը սեղմ ներկայացնում է, թե ինչպես
ընկերը փորձել է թռչունին ծառի վրա բռնել, սակայն չի կարողացել, վայր
է ընկել, մահացել, ու հանկարծ թռչնի մի փետուր պատահմամբ ընկել է ու
սստել բերանին, իսկ մյուս ընկերը կարծել է, թե կենդանուն «սաղ-սաղ» է

47 Ուսումնասիրության ընթացքում այդ ստեղծագործությունների տեղաբաշխումն ըստ
ժանրային հատկանիշների, ըստ կերպարների կամ առաջադրված խնդրի, բավականին
դժվար էր, գրեթե անհնար: Այդ է պատճառը, որ նախընտրեցինք քննել ըստ ստեղծագոր-
ծությունների՝ նրանցում ընդգծելով, սակայն, հանդուրժողականության և անհանդուրժողա-
կանության դրսևորումները:

կերել⁴⁸: Այս մի փոքրիկ դիպվածը այնքան ճոխ է նկարագրված, այնքան բնական, զավեշտի ֆոնին այնքան նուրբ է տրվում անհանդուրժողականության դեպքը, որ ընթերցողը հազիվ է տարբերակում ասելիքի լրջությունը: Պարզաբանված չէ, թե վատ դաստիարակությամբ արդյունք է, անգրագիտությամբ, կամ անտեղյակությամբ, գուցե մեծահոգության պակաս է: Եզրահանգումը թողնված է ընթերցողին:

Մյուսում նկարագրվում է մի սպանություն. ընկերոջ ճակատին ճանճ է նստում, այս անճար որսորդներն էլ, չկարողանալով որս անել, որոշում են այս ճանճին սպանել. «Ասաց ու թվանքը դոշին դեմ արեց, / Նա ոտքը քաշեց, մյուսը գլուխը թեքեց: / Ընկերի մահը հանաք իմացավ»⁴⁹: Ըստ էության այս հատվածում անհանդուրժողականությունը միտումնավոր չէ, գուցե հիմարություն է, կամ կատակ, բայց դրան հակառակ՝ ակամայից մարդասպան դարձած ընկերը շարունակում է կարծել, թե ընկերը չի մահացել, այլ ձև է բռնել: Այդ ամենով հանդերձ՝ նա փորձում է օգնել ընկերոջը ու տուն տանել՝ անգամ եթե իրեն մեռել էր ձևացրել:

Տվյալ ժամանակաշրջանում և պատմական միջավայրում զարգացվածության պակասին անմիջականորեն առնչվող բանահյուսական պատումները նույնպես տեղ են գտել Խ. Աբովյանի արձակում: Մյուս պատմության մեջ զավեշտը անհանդուրժականությունից է ծնվում, «Ինչ անես, քեզ կանես» ժողովրդական ասույթը հիմք է դարձել այս պատումի մեջ: Միամիտ լռեցիները մի ձիավորի կանգնեցնում են, որպեսզի որոշի, թե ում կացինն է սուր, այս ձիավորն էլ ձին քշում ու մարդկանց դես ու դեն է շարտում՝ կարծելով, թե իր վրա են հարձակվել: Ձիավորի քուռակին բռնում են կացնավորները, իրենց շորերը ամբողջությամբ հանում ու սրա վրա բարձում, որպեսզի ծանրությունից սատկի: Սա պատիժն էր ձիավորի. «... բայց դոչադ քուռակն՝ բարդ ու բարխանա / Հետն առավ, վազեց՝ տրտինգ անելով...»⁵⁰: Տեղում է անձրև, բայց քուռակն արդեն հեռացել էր, ու իրենց չարությունն իրենց էր մնացել. թրջված վերադառնում են տուն:

Զավեշտի քողի տակ Խ. Աբովյանը շարունակում է ներկայացնել հանդուրժողականությունն ու անհանդուրժողականությունը սովորական առօրյայում, մարդկանց կենցաղում:

* * *

Կան պատմություններ, որոնք կարող են կրկնվել գրեթե ամեն օր, մարդկային հատկանիշներ կան, որ գոյատևում են մարդկային գիտակցության օրից և անգամ 21-րդ դարում «դեռ մարդը չի դաստիարակվել»: Պետք չէ խոսել միայն անհանդուրժողականության կրոնական ծագման մասին: Կան

48 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 195-196:

49 Նույն տեղում, էջ 196:

50 Նույն տեղում, էջ 198:

քաղաքագետներ, կրոնաբաններ, որոնք, հաշվի առնելով միասնական կրոնի բացակայությունը, անհանդուրժողականությունը մասնավորում են հավատքի ուղղվածության տարբերություններում կամ բախումներում: Բայց կրոնից բացի նույն անհանդուրժողականությունը կարող է դրսևորվել միասնական դավանանքի պատկանող անձանց միջև: Կան մարդկային բնավորության բացասական գծեր, որոնց պարունակած վտանգի գիտակցությունը միայն կարող է բերել հանդուրժողականության: Նման պատմություններ տարածված են եղել ոչ միայն հայերի, այլև պարսիկների, արաբների, թուրքերի, քրդերի և եվրոպական մի շարք ժողովուրդների շրջանում⁵¹: Օրինակ՝ արաբական շատ գրույցներ, թափանցելով հայկական միջավայր, այնքան են «հայացել», որ դրանց արաբական ծագումը ժողովրդի և հեղինակ-ստեղծագործողների կողմից մոռացվել է⁵²: Այդպիսիք վերհուշի կարգով տեղ են գտել գեղարվեստական գրականության մեջ՝ որպես բանահյուսական պատմություններ:

Նույն զավեշտի ֆոնին բազմաթիվ պատմություններ են շրջանառվել արևելքի երկրներում՝ կապված բանահյուսական հերոս Մոլլա Մասրադինի⁵³ հետ: Հայ բանահյուսության մեջ նույնպես հայտնի է եղել այս կերպարը: «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարի գրախոսականում հանդիպում ենք, որ «դրանք շրջանում (նկատի ունի Արցախը — Մ. Ք., Լ. Ն.) տարածված Պըլը Պուղու և Մոլլա Մասրադինի շուրջ հորինված ավանդական սյուժեների նոր տարբերակներն են կամ էլ նոր անունների շուրջ հորինված նոր պատումներ: Շրջանում յուրաքանչյուր շեն ու ավան ունի իր զվարճախոսը, որի անվան շուրջը խմբավորվում են զավեշտական զանազան դեպքերն ու իրողությունները»⁵⁴: Այդպիսի մի պատմության մեջ նկարագրվում է, թե ինչպես Մոլլա Մասրադինը էջի քուռակ է գողանում, գաղտնի պահում և մի օր մրցության հանում ձիերի հետ: Բայց ինչպես ստեղծագործության բնաբանում է նշվում՝ «Իշի քուռակը վերջն է՛շ կդառնա, /Ամարաթում, թե գումում մեծանա»⁵⁵: Այս խնդիրը Մասրադինը լուծում է միայն վերջում, երբ բացահայտում է, որ գողոնը իր նպատակին չգործածվեց, պարզապես սայրանքի

51 Բանահյուսական երկերի պատմահամեմատական հարցերի մասին՝ Жирмунский В. М., *Фольклор Запада и Востока. Сравнительно-исторические очерки.* М., 2004:

52 Հայ-արաբական բանահյուսական փոխանցումների մասին տե՛ս Մկրտչյան Հ., «Հայ-արաբական բանահյուսական կապերի պատմությունից», Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1987, №3, 54-60, էջ 55:

53 Բանահյուսական գրականության մեջ այս անունը տարբեր կերպ է հիշվում՝ Մասրադին, Նասրադին, Նասրեդին:

54 Գևորգյան Թ., «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (նյութեր և ուսումնասիրություններ)», №15, Արցախ», Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1983, 92 էջ», Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1984, №7, 85-86, էջ 86:

55 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 198:

տիրոջը վնաս հասցրեց. «Ով իշին կուզի նոր մարիֆատ տալ, / Աստված գիտենա, ի՛նքն ա էշն հալալ»⁵⁶: Հիմարության, անգրագիտության կամ էգոիզմի արտահայտություն է այս հատվածը, որ բազմում վնասներ կարող է առաջ բերել:

«Մոլլա Մասրադինի պղինձը» բանահյուսական պատումում խաբեությունից ծագած մի վեճ է, որտեղ հստակ ընդգծվում է, թե ինչպես անհանդուրժողականությունը հետևանքն է հարստահարման: Սա մի սովորական պղնձի մասին է պատում⁵⁷, բայց այս երևույթի ահագնացումը առաջ է բերում պատերազմներ, մշտական խռովություններ ու անհատություն, հավատքի կորուստ.



Խորամանկ մարդիցն աստված ազատի,
Խելացին նրրա ո՛չ խերն, ո՛չ շառը,
Իր օրուն երբեք չի պետք է ուզի⁵⁸:

Ժողովրդական խոհափիլիսոփայության հիմքով է ստեղծված «Մոլլա Մասրադինի ճաշը» գրույցը: Այն ըստ էության խրատ է, որ նմանվում է միջնադարյան մատենագրության ժանրին և նախատեսվել է լայն լսարանի, հասարակության տարբեր խավերի համար⁵⁹: Բանահյուսական պատումը ունի բնաբան՝ «Ճամփեդ բռնի՛, գնա՛, ամեն ծափ տվողի / Առջևն մի՛ պար գալ, ոտդ կդիպչի քարի», որով առաջնորդվելու դեպքում հերոսը կարող էր խույս տալ բազում փորձանքներից, որոնք անհանդուրժողականության հետևանք են: Դառը ծիծաղով է հյուսված պատմությունը: Մոլլայի «քոռ» կինը ճաշը մեկ անալի է անում, մեկ աղի: Մոլլան գնում է զոքանչին հորդորելու, որ աղջկան դարձ տանի ու ճաշ եփել սովորեցնի: Զոքանչը դուռը երեսին փակում է՝ ասելով. «Բաս էդքան բա՞նն էլ դու իմացել չես: Շատին շատ քցի՛, քչին՝ քիչ ասա՛»: Այս խոսքը մոլլային մի այլ փորձության մեջ է գցում, ու հալածվում է: Հաջորդ անգամ փորձանքի մեջ ընկնում է «Աստված բարաքյաթ ու միշտ ձեզ խեր տա» խոսքի պատճառով, ու այսպես մինչև տուն հասնելը մոլլան մոտ վեց անգամ «թակ» է ուտում, քանի որ մեկի խորհուրդը մյուսը չի ընդունում: Բայց էականն այն է, որ այդ խորհուրդները իրականության հետ անհամատեղելի են: Սա անգրագիտության, տգիտության խնդիրների պարզաբանում է, որ հեղինակը որոշակի գեղարվեստականացման է ենթարկել: Հերոսին հանդիպած մարդիկ հանդուրժող չեն, տգետին հալածում են, շփոթեցնում: Եվ իսկապես, շատ հաճախ տարբեր խնդիրներ հնարավոր չէ միևնույն

56 Նույն տեղում:

57 Հարևանից փոխ առած պղինձը ետ է վերադարձնում, հետն էլ մի թավա (աման), իբր պղինձը ծնել է: Հետո, սակայն, նորից պղինձը վերցնում է ու էլ չի վերադարձնում՝ պատճառաբանելով, թե պղինձը «հոգին ավանդել է»: Ու այս դառնում է մեծ կովի պատճառ:

58 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 201:

59 Այս մասին տե՛ս Քրիստոնյա Հայաստան, Եր., 2002, էջ 447:

օրենքով լուծել, նույն քարոզն ու աղոթքը տարբեր առիթների հնարավոր չէ կարդալ: Այս երևույթը, անշուշտ, կծնի դժգոհություն, անհանդուրժողականություն: Նման խնդիրներից խույս տալու համար, իհարկե, մարդկանց անհրաժեշտ է լինել ներողամիտ, որը մեր հերոսը տեսավ միայն «ախունդից»: Դեպքերի ողջ ընթացքում միամիտ ու հիմար եղած մոլլան իմաստնանում է.



Ով էս աշխարհքումս, անիծած տեղումս
Ամեն խոսքին միշտ ականջ կանի,
Մեկ գլուխ ու թո՛ղ՝ երկու ձեռք անի⁶⁰:

Հայ բանասիրության մեջ խրատական բովանդակությամբ պատումները շատ են: Դրանց գաղափարական հենքում շաղախված ժողովրդական իմաստասիրությունը ասելիքով հարուստ է: Հավանաբար հենց դա է հիմք հանդիսացել, որ հայ գրողները մեծապես օգտվել են խրատական բանաստեղծից: Ասվածի ողջ պարունակությունը և հավաստումը ամբողջացած է «Երկաթակեր մուկն ու աղքատ հարուստը» ստեղծագործության մեջ: Վերջինիս նպատակը մարդկանց հանդուրժողականություն քարոզելն է: Հերոսը հարուստ է լինում, ապա մարդկանց կերակրելով սպառում է ունեցվածքը: Երբ աղքատանում է, նրա «հաց ուտողները» սկսում են ծաղրել ու անհարգալից լինել: Հոր խորհրդով և «մահվան համը տեսնելով»՝ հերոսը նորից հարստանում է և այս անգամ նորից հրավիրում է մարդկանց հացկերույթի, վերջում խրատում.



Հիմիկ մարդիք որ իրենց խերն ուզեն,
Էսպես բարեկամ չուզեն, ոռդ անեն,
Քանի՛ էսպես ճաշ պետք է պատրաստած,
Քանըսի՛ մաշիքն առաջը դրած:
Քանի փող ունիս, մուկդ երկաթ կուտի,
Ձեռքդ պակսելիս՝ մաշիկիդ չի՛ դիպի⁶¹:

Հերոսը, ըստ էության, իմաստնացած է, ու մարդկանց՝ իր նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքը փոխհատուցում է հանդուրժողականությամբ ու պիտանի մեծ խորհրդով՝ «Մարդուն փողի համար չպետք է ընդունել»: Այս փոքրիկ ստեղծագործությունը վերլուծելիս հանդիպում ենք հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դեպքերի բախման: Իհարկե, մարդուն արժևորել միայն նյութական ունեցվածքի համար, մարդկանց հետ շփումը զարգացնել միայն սեփական շահերի հազեցման համար, սեփական էգոիզմի պահանջներին հագուրդ տալ հաշվի չառնելով շրջապատի պահանջները՝ ակնհայտորեն չեն տեղավորվում առողջ հասարակարգի կենսաձևում: Այս ամենի գոհը նույն

60 Օրինակները՝ Խ. Աբովյան, Նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 204-208:

61 Նույն տեղում, էջ 209-211:

մարդն է, որը, սակայն, ինքնադաստիարակությամբ կարողանում է ոտքի կանգնել, ուղղել մեջքն ու լինել նախաձեռնող, նաև պայքարել բացասական կենսաձևի դեմ:

Արդիական, միաժամանակ քաղքենիական բարքերը, դրանց հետևանքները մատնանշող ստեղծագործություն է «Հացակեր փեշը»: Այստեղ էլ դրված է «մարդը մարդու նկատմամբ չպետք է հանդուրժող կամ բարի լինի նրա արտաքինի համար» գաղափարը: Հերոսը խոռվում է. «Փեշ՝ հաց կե՛ր, քեֆով, ի՞նչ ես վախենում, / Քեզ են էս պատիվն տալիս էս մարդիկ», ու հեռանում անհանդուրժ աշխարհից. «Մարդին մարդ շինողն որ շորն է էլած, / Գնա՛նք մեր սարը, անիծվի էս հացը»⁶²: Նրան հասարակությունը ընդունում է իր արտաքինի համար, ներքին արժեքների բացասման սկզբունքով պատվում են արտաքին կեցվածքը: Բայց մի՞թե կյանքը բովանդակային է արտաքին բարեմասնությունների մեջ, մի՞թե երկխոսության բացակայությամբ հնարավոր է արժևորել մարդուն՝ միայն հագ ու կապով: Խ. Աբովյանի ստեղծագործությունը դասագրքային արժեք ունի հատկապես խնդրահարույց հարցի ընդգծմամբ: Այն մեծապես նպաստում է արժեհամակարգերի վերանայմանը, գնահատման սկզբունքներին:

Ժողովրդական բանահյուսությունն իր մեջ ներառում է կյանքի ու գոյության գրեթե բոլոր դեպքերը, դրանք հյուսում ու դարձնում է խրատ ու փորձ: Խ. Աբովյանը հնարավորինս փորձել է պահպանել բանահյուսական պատումի թեմատիկան, բարոյախրատական նպատակը⁶³: Չենք կարող ժխտել, որ նման պատմությունները գիտություն են եղել մարդկանց համար հատկապես այն ժամանակ, երբ ուսումը համատարած բնույթ չի կրել: Այդ պատմություններից մեկն էլ վերաբերում է այն «մարդուն», որը կարող է առանց մտածելու պարզապես վնաս հասցնել մեկ ուրիշին և մարդկային, ճշմարտացի խորհուրդ տալու փոխարեն դառնալ մի ամբողջ ընտանիքի տարվա հացի կորստի պատճառ⁶⁴:

62 Նույն տեղում, էջ 212-213:

63 Իսպանացի, բանահյուսության տեսաբան Անտոնիո Ռոդրիգեսը բանահյուսական երկերի տեքստավորմանը վերաբերող աշխատության մեջ նշում է, որ բանահյուսական ծագմամբ ստեղծագործությունները գրառելիս հաճախ անհրաժեշտություն է լինում փոխել ոչ միայն բարոյախրատական ուղղվածությունը, այլև հերոսներին և ժամանակաշրջանը: Գուցե նկատի է ունեցել բանահյուսական երկերի գեղարվեստականացման ընթացքը, որ կարևոր է նոր սերնդի համար: Այս մասին տե՛ս Rodríguez, Almodóvar Antonio, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*. Murcia, 1989: Խ. Աբովյանը հայ իրականության մեջ ամրագրված բանավոր ստեղծագործություններին, մեր կարծիքով, հիմնականում հավելել է գեղարվեստականացումը, որոշակիացրել ժանրային հատկանիշները, ավելացրել պատկերավորման և ռճավորման հեղինակային հնարանքները, քանի որ դրանց մի մասը նախատեսված է եղել ուսուցման համար:

64 Այդպիսի բովանդակությամբ է ստեղծված «Չըղրեխը», տե՛ս Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 215-216:

Տկարի, հաշմանդամի թուլությունից օգտվելն անառողջ հասարակության կամ հանրության շրջանում ոչ սթափ մթնոլորտ ստեղծող մարդու վարք է: Ժողովուրդն իմաստուն է, երբ ասում է՝ «Գողություն էլ կա, գողություն էլ»: Զինվորը, որը մահվան հետ է կռվում մարտի դաշտում, հասկանում կյանքը, զգում վիրավոր ու անդամագուրկ լինելու կացությունը, մինևույն է, չի զլանում և իր անհանդուրժ վարքը բանեցնում է՝ գողություն անելով հաշմանդամից:



Գողը՝ քարվան կըտա, կըտանի.
Թե աչքդ էլ քոռ է, սարհեսաբ բանիդ
Կա՛ց, թե չէ էլածն ջո՛ւր կդառնա ձեռիդ⁶⁵:

Հեղինակի՝ նման ասույթի ընտրությունը հորդորում է բոլոր մարդկանց, անգամ հաշմանդամություն ունեցողներին, որ հարաբերություններում և փոխշփման մեջ պետք չէ խտրական լինել. խտրականությունը կարող է բերել անհանդուրժողականության, ուստի առողջ մտածելակերպը, զգոնությունը կարող են լինել չարիքը զսպողը: Երբ իրավունքիդ տերն ես լինում և ճանաչում ես դիմացինի իրավունքը, արդեն համարվում ես առողջ հասարակության լիարժեք անդամը, քաղաքակիրթ հարաբերություններ ստեղծելու պատվիրատուն ու անհանդուրժողականությունը ձևավորող տարրերի զսպաշապիկը:

Մինչև օրս հասարակական բարձր քննարկումների նյութ է օրինազանցության դեպքի պատժի ընտրությունը: Շատ երկրներ պահպանում են մահապատիժը: Սա մարդու նկատմամբ անհանդուրժողականության բարձրագույն դրսևորումն է, որ ծագում է հանցագործի կատարած հանցանքի չափից: Մենք կարծում ենք, որ մահապատժի կիրառումը, բանտերում բազմաթիվ հանցագործների կուտակումից խույս տալը կապված են հասարակական դաստիարակության հետ: Իհարկե, այս հարցը և նման խնդիրներ բազմիցս են քննարկվել, և որևէ ստեղծագործության վերլուծությամբ կամ հողվածով առաջադիր խնդիրը չի կարող լուծվել: «Ձու գողացողը» բանապատումը վերլուծում է համամարդկային մի այնպիսի հարց, որ, համարձակորեն կարող ենք նշել, վերաբերում է մոր և որդու անհանդուրժող վերաբերմունքի հետևանքներին: Փոքր հասակում երեխան ձու է գողանում, և մայրը խրախուսում է: Այսպես որդու ամեն գողություն արժանանում է մոր գովասանքին, իսկ երբ մի օր որդին ձի գողանալու համար մահապատժի պիտի ենթարկվի, բերում են մորը, որպեսզի հրաժեշտ տա որդուն: Որդին բացում է մոր կուրծքը ու այնպես է կծում, որ մայրը ցավից մեռնում է, ինքն էլ սրի դատաստանին է արժանանում՝ վերջին խոսքում աշխարհին հորդորելով:



Վա՛յ էն հորնը մորը, որ որդի պահի,
Ու ո՛չ խրատ տա, ո՛չ էլ լավ կրթի:

65 Նույն տեղում, էջ 217:

Այստեղ Խ. Աբովյանը վերջնախոսքի գաղափարական մեկնությունը թողնում է ընթերցողին, առաջարկում է քննարկել, թե ով է անհանդուրժողը:

Արտաքուստ թվում է, որ սովորական պատմություն է, հորինվածք, բայց այնքան խորն են դրված մեկը մյուսի նկատմամբ հանդուրժողականություն չսերմանելու հետևանքները, որ բերում են սեփական անձի նկատմամբ կիրառվող անհանդուրժողականության: Որդին հորդորում է, որ մարդիկ իրենց որդիներին հեռու պահեն մահապատժից ու սխալ չդաստիարակեն. «Գյոռբազյոռ ըլիս՝ անիրա՛վ իմ մեր, / Էս էն մեկ ձվի լազաթն ու խրատն էր... / Երկուսիս հոգին դժոխքի փայ արիր»⁶⁶: Այս դեպքում իսկապես մտորելու լուրջ տեղիք կա. պե՞տք է որդին մոր նկատմամբ լիներ հանդուրժող, արդյո՞ք սպանելով հնարավոր է կտրել անհանդուրժողականության արմատը: Այս և նման հարցեր ընդհանրանում են հատկապես մեր օրերում: Օրինակ՝ իսլամական բազմաթիվ խմբավորումներ իսկապես մեծ հանցանքներ են գործում մարդկության նկատմամբ անգամ սեփական երկրի տարածքում: Ոչ մի ներում, երկխոսություն, ընկալում, պատճառների քննություն, այլ միայն պատիժ: Սրանք անհանդուրժողականության խտացման վարքեր ու բարքեր են, որ խարխալում են խաղաղությունը, խորացնում խտրակա- նությունը: Իսկ մի՞ թե նրանց սպանելով մենք վերացնում ենք իրական չա- րիքը: Սրանք առայժմ հարընթաց հարցեր են, որ մարդկության կողմից տակավին որևէ լուծման չեն արժանացել:

Նման մի ասացվածքում՝ «Խսանը», հեղինակը նույն հարցն է առաջ քա- շում: Բանահյուսության մեջ այս թեմայով հյուսվածքները բարոյախրա- տական ներշնչանք ունեն՝ սերունդներին հեռու պահելու ոչ միայն ան- հանդուրժողականությունից, այլև ունենալու կատարյալ հասարակարգ, ուր ամեն ինչ հիմնված պիտի լինի հանդուրժողականության վրա: Ասաց- վածքում շոշափվում է ապաշտրի մեկի պատմությունը, ով հորից հարս- տություն է ստացել և ցանկանում է դառնալ վեզիր: Իր փառքի ճանա- պարհին նա կորցնում է ամեն ինչ ու դատարկ նստում, խորհում.



Ով էս աշխարհքումն որդու լավություն
Կուզի, թող տա նրան շնորհք, կրթություն:
Խազին, դովլաթ կերթան, կփչանան,
Մարդիս իր ուսո՛ւմն կմսա միայն⁶⁷:

Ճիշտ է, ասացվածքում շեշտը դրված է «շնորհքի, կրթության» մնա- յությունների և հարստության անցողիկության վրա, բայց ենթատեքստում ընդգծվում է ծնողի՝ որդու նկատմամբ հանդուրժողականության չափը: Աշխարհի հետ ունեցած որդու բախումը վերջինիս կացությունը ճիշտ ուղղորդված չլինելուց է:

66 Նույն տեղում, էջ 219-220:

67 Նույն տեղում, էջ 244-245:

Բանահյուսական հենքով խրատական քարոզներով ստեղծագործությունները «Պարապ վախտի խաղալիքում» բավականին շատ են՝ «Էշն ու շունը», «Մոխն ու սխտորը», «Աղվեսն ու գելը», «Աղի գնացող աչառը», «Բարդին ու վագը», «Էշն ու ձին», «Մշեցի հայն ու ոսկոռի փեշքաշը», «Էշն ու բլբլուլը» և այլն:

«Ով էշ ճամփա գնա, էշ էլ եղ կգա, / Բայց էշը նա է, որ կհավատա»⁶⁸ վերջնաստությամբ ասացվածքը հորինված է արևելյան ոճով և խրատաբանությամբ: Պատմությունը մասնավորեցնում է միամտության և խորամանկության հակասությունը, որից անհանդուրժողականության զոհ է դառնում պարզ ու ազնիվ մարդը: Բայց երկրորդական պլանում դրված է հոգևորականի՝ իր խոսքով ուղղորդվող անձի նկատմամբ ունեցած անհանդուրժողականությունը: Աշխարհի իրականության մեջ էլ, ինչպես նկատելի է, անհանդուրժողականության բազմաթիվ դեպքեր հենց հոգևորականների դրդմամբ են տեղի ունենում: Մարդուն վաստակից, ազատությունից, կամքից և նույնիսկ կյանքից զրկելը «դարձի» բերելու միջոց է: Դերվիշ հոգևորականի վարքը քննվող ստեղծագործությունում անհանդուրժողականություն է ուրիշի նկատմամբ՝ իր նպատակներին հասնելու համար: Այո՛, հանդուրժողականության հաստատման ճանապարհին ամրագրելի է այն գաղափարը, որ ուրիշի հաշվին կամ պարզությունից օգտվելով ձեռք բերած սեփական առաջընթացը ծնում է բախում: Մշտական խնդրի տպավորություն ունի բարությունից, մարդու նկատմամբ ունեցած դրական վերաբերմունքից առաջ եկող և անհանդուրժողականության հետևանքով ծնված իրավիճակը: Հանդուրժող կողմը չի կարող մշտապես կանխատեսել, թե ինչի կարող է վերածվել իր վերաբերմունքը: Կույրերին օգնելու նպատակով անցվորը փայտ է տալիս, որ ճանապարհը ընկնելով ու «ջարդվելով» չանցնեն: Բայց սրանց մեջ մեծ վեճ է առաջանում, թե փայտը ինչի ճյուղից է կտրած: Ու մեկ ընդհանուր հայտարարի չգալով՝ ստեղծում են իրական քառս: Նրանցից ոչ մեկը մյուսի կարծիքին չէ: Գուցե այստեղ հետամնացությունը կամ տգիտությունն է ստեղծում կացությունը:



Իմաստուն մարդիք մեզ նման քոռին
Որ հավատ տվին, օրենք կարգեցին,
Ուզեցան՝ քոնակ մեզ նրանք անեն,
Չէ թե մեր տունը քանդեն, կործանեն⁶⁹:

Նույն բովանդակությամբ է գեղարվեստականացված «Ճգնավորն ու արջը» ասացվածքը: Արջը ցանկանում էր օգնել մարդուն, բայց սպանում է նրան: Ճգնավորն իր մենությունն սփռվելու համար արջին իրեն ընկեր է ընտրում, նրանք հաշտ ու համերաշխ են, բայց մի դիպված ամեն

68 Նույն տեղում, էջ 246-256:

69 Նույն տեղում, էջ 257-258:

ինչ փյուզում է: Բավական խոր գաղափարի առաջքաշում է ասացվածքը. հնարավոր է մեկուսանալ, ժխտել շփումը՝ հեռու մնալու անհանդուրժողականության հետևանքներից կամ պատահական փորձանքներից: Այսօր շատ երկրներ դրկիցներ ունեն, որ զարգացվածության տարբեր աստիճաններում են, անհամասեռ են առաջընթացի ուղղություններում՝ կրոն, տնտեսություն, ռասա, ազգություն և այլն, արդյոք հնարավոր է նրանց՝ միմյանցից մեկուսանալը, որպեսզի բախում չլինի: Համենայն դեպս դա առողջ կենսաձև չէ բոլոր կողմերի համար. միշտ էլ շփման, հանդուրժողականության եզրեր հնարավոր է գտնել: Սա մեզ հիշեցնում է եվրոպական վաղ վերածննդի շրջանում ստեղծված և նույնպես բանահյուսական հիմք ունեցող «Դեկամերոնի» նովելներից մեկը. մի քաղաքի բնակիչը եթե հայտնվեր մյուս քաղաքում, ապա անխուսափելիորեն դատապարտված էր մահվան՝ միմյանց նկատմամբ թշամանքից ու անհանդուրժողականությունից ելնելով: Իհարկե, անհանդուրժողականությունը ձևավորող դեպքերից խույս տալը համարել ճիշտ կամ սխալ, ուրիշ քննություն է, այլ մեկնաբանություն և ծավալով աշխատանք է պահանջում: «Ճգնավորն ու արջը» ասացվածքում, սակայն, դիպվածը ըմբռնելի և պատճառաբանելի է՝ միամտություն, անտեղյակություն և, վերջապես, կենդանական բնագոյ:

Անհանդուրժողականության կատարյալ դրսևորում ունի «Անքաղաքավարի էշը» առասպելը, որում առաջ է քաշված նախանձից առաջ եկող անհանդուրժողականությունը: Սա մեր օրերում էլ տարածված և բացասական հետևանքներ ունեցող իրողություն է: Ձին ավելի ներողամիտ է և ճանապարհ է տալիս էշին՝ հեզնելով. «Չեմ ուզում, ասեց, քեզ պատվից քցեմ, / Ու քո իշության փառքիցն քեզ զրկեմ»: Սա ականայից հիշեցնում է Ջոն Սթայնբեքի «Մկների ու մարդկանց մասին» արձակի հերոսներից Գանգուրին. «Կարճահասակներից շատերի նման ոչ մի կերպ չի կարողանում հանդուրժել թիկնեղ ու տեսքով տղաներին»⁷⁰: Այստեղ մի այլ հարց էլ է առաջանում. մի՞թե ձիու հեզնող և գոռոզ վարքը անհանդուրժողականության օրինակ չէ:

Առասպելներում հաճախ դրված է ներողամտության բանաձևը, որի արդյունքը խոռվությունից, փորձանք-պատուհասից զերծ մնալն է: Այդպիսի հիմք ունի «Անցվորականքն ու շունը», որն ավարտվում է հետևյալ մեկնաբանությամբ.



Բերանը պատռած հայվարա մարդի
Փեշակն է՛ն ա, որ մեզ վրա հաչի:
Բայց դու քո ճամփեն՝ դուզ բռնի, գնա՛,
Կհաչի, կհաչի, էլ եղ կդինջանա՛⁷¹:

70 Ջ. Սթայնբեք, Մկների ու մարդկանց մասին, Եր., Սովետական գրող, 1978, էջ 399:

71 Խ. Աբովյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 265:

Պարզ շարադրանքով, փոքր ծավալով, բայց մեծ ասելիքով է շարադրված «Կատուն ու մուկը» առասպելը, որում ներկայացված է անհանդուրժողականության անպատժելիության հետևանքը: Հաճախ է պատահում, երբ թույլ կողմն անընդհատ դատնում է բռնության զոհ, հենց այդ հիմունքով յուրաքանչյուր դեպք հանրայնացնել է անհրաժեշտ, հակառակ դեպքում հետևանքները կարող են կրկնվել:

Բովանդակային և հարցադրման առումով չափազանց հետաքրքրական է «Եզն ու շունը» առակը, երբ անհոգ շունը չի թողնում հոգնած եզանը խոտ ուտել: Հեղինակն առակը վերագրել է նախանձոտ մարդուն, որի վարքում, անկախ ամեն ինչից, բուն է դրել անհանդուրժողականությունը.



Ա՛խ, ով չի գիտի՝ նախանձոտ մարդի
Աչքը կրակ ա ու սիրտը լեղի:
Լավ օրըդ տեսնի, սիրտը կտրաքի,
Վատդ լսելիս՝ մի թիզ կընեղվի⁷²:

Բանահյուսական երկերը հաճախ հյուսվում են գաղափարն ընդգծելու ու ընդհանրացնելու համար, լինում են դեպքեր նաև, որ պատմությունն ինքն է բերում այդ կարևոր եզրահանգմանը: Այդպիսին է «Ծառը» առակը, որում խորհուրդ է տրվում ունենալ չափի զգացողություն, հարմարվելու կարողություն: Ըստ էության՝ առակը սնապարծության մասին է, բայց չէ՛ որ հենց դա էլ կարող է լինել խտրական իրավիճակ ստեղծելու միջոց. այնքա՛ն պարզ է ներկայացված արժեքների գոյությունը և դրանց բաշխումն ու տեղաբաշխումը: Առանձնակի, յուրահատուկ երևալու մոլուցքը, այլ ոչ թե ցանկությունը, կարող է խախտում ստեղծել, խտրականություն: Մեր օրերում, ցավոք, պատերազմների մի մասը ուղեկցվում է անբավարարվածության, ավելին լինելու ու երևալու հիմքով, ուժերը ցուցադրելու ավերիչ հետևանքներով: Ծառն Աստծուն բողոքում է իր ցածրիկ տեղից և ցանկանում է լինել բարձունքում, տեսարանի կիզակետում, բայց դա էլ նրան չի օգնում՝ զերծ մնալու սպասվող վտանգից: Երբ անհանդուրժողականությունը մղում է պայքարի, ավելին ունենալու ցանկության, հնարավոր է լինում նաև, որ ինքն է դառնում զոհ կամ կորուստ է ունենում: Այս դեպքում հանդուրժողականություն պահանջելը գրեթե երկրորդական է դառնում:

Իս. Աբովյանի արձակում յուրահատուկ նշանակություն ունի «Թուրքի աղջիկը (Զորություն կրոնի)» պատմվածքը⁷³: Ստեղծագործությունը ընդհանուր պյուժե չունի, ըստ էության հեղինակի խոհերի, ըմբռնումների արտահայտությունն է, որ հյուսվել է բանահյուսական ծագմամբ մի պատմության շուրջ: Պարսկական իրականության մեջ մի փոքրիկ ու տխուր

72 Նույն տեղում, էջ 268:

73 Օրինակները վերցված են Արևելահայերենի ազգային կորպուսի գրադարանից, հասանելի է՝ http://www.eanc.net/EANC/library/Fiction%5COriginal%5CAbovyan_Khachatur%5C-Turqi_agjik@.htm?page=1&interface_language=en, 17.05.2017:

բանավոր պատում կա, թե ինչպես են մորն ու աղջկան բաժանում իրարից, երբ հայտնի է դառնում, որ մուսուլմանական կրոնի հետևողի կանանցից մեկը թաքուն դավանում է իր ազգային կրոնը: Բաժանման ցավից ու կարտից մայրը դառնում է լուսին, իսկ աղջիկը՝ հոսող ջուր: Ամեն գիշեր աղջիկը հոսում է փակված դռան արանքից, իսկ մայրը դուրս է գալիս երկնքից ու տաք շողերն արձակում ջրի մեջ՝ այդպես իրարից առնելով ծնողական ու որդիական սերն ու կարոտը⁷⁴:

Ըստ էության, «Թուրքի աղջիկը» պատմվածքի հիմնական բովանդակությունը մոտ է բանահյուսական հորինվածքին, որ հավանաբար տարածում է ունեցել արևելքի երկներում: Ընդհանրապես, Խ. Աբովյանի ստեղծագործությունների մեծ մասում, որոնք ունեն բանահյուսական ծագում, բավական մեծ է հեղինակային գեղարվեստական միջամտությունը: Ավելին, հաճախ հեղինակն ինքն է ներկա դեպքերին, մասնակից է պատմությանը: Մինչև օրս էլ Խ. Աբովյանի շատ ստեղծագործություններ դժվար է գանազանելը՝ որն է բանահյուսական ծագմամբ և որը հեղինակային: Պատճառն այն է, որ բառապաշարի ընտրության, շարադրման միաձևության առումներով բանապատումները և հեղինակային հորինվածքները նույն ոճն ունեն, տարբեր են հիմնականում թարգմանությունները, հրապարակախոսական հոդվածները:

«Թուրքի աղջիկը» պատմվածքում էլ հեղինակն իրեն մասնակից է դարձնում գործողություններին՝ դրանով ապահովելով ստեղծագործության կենսականությունն ու իրապատմական կողմերը: Արտաքուստ թվում է, թե այս ստեղծագործությունը գուտ հեղինակի սրտակցությունն ու հուզառատությունն է արտահայտում: Բայց Խ. Աբովյանի նպատակը դա չի եղել: Նա բազմիցս է դիմել ազգերի, կրոնների, բարքերի ու սովորույթների մասին պատմող գրույցների, ներկայացրել իր ըմբռնումներն ու դատողությունները: Այս առումով հետաքրքրական են նաև նրա «Քրդեր և եզդիներ», «Ակնարկ քրդերի ծագման, ազգային հատկանիշների, լեզվի, բարքերի և սովորույթների մասին» գործերը և այլն:

Ստեղծագործության նախնական վերնագիրը՝ «Զորություն կրոնի», արդեն խտացնում է հեղինակի ստեղծագործական նպատակը, երբ բանահյուսական փոքրիկ պատումը կենդանացրել է, մոտեցրել իրապատման: Խ. Աբովյանը առաջ է քաշել հանդուրժողականության գաղափարական զարգացման հարցում առաջացած խոչընդոտներից մեկը, որ կապված է կրոնական ըմբռնումների հետ: Կրոնը, հատկապես մուսուլմանականը, հաճախ է քաղաքականացվել և հիմա էլ

74 Բանահյուսական այս պատմությունը մենք լսել են գորիսաբնակ Դավիթ Բիճայից, որը 1948թ. Պարսկաստանից գաղթել է Հայաստան ու բնակություն հաստատել Գորիսում: Բանավոր այս պատմությունը ունեցել է նաև չափաձո հատվածներ, որոնք մասամբ են պահպանվել.

«Լուսին ելավ, ջուր հոսեց,
Լուսնի շողից փայլ ծնվեց...»:

շատ պետություններում շարունակում է մնալ պետական քաղաքականության կիզակետում: Անշուշտ, այս երևույթը գերծ չի կարող լինել այլ դավանանքի հետևողների հետ ունեցած բախումից, քանի որ կրոնն ու քաղաքականությունը գրեթե չեն կարող համասեռվել հատկապես հանդուրժողականությանը վերաբերող հարցերում: Հաճախ կրոնն օգտագործվում է «իշխանական» նկրտումներում: Առաջ է գալիս մի կրոնի հետևորդների և մեկ այլ կրոն դավանողների միջև հակամարտություն, ինչը մեր օրերում հաճախ դրսևորվում է նույնիսկ ագրեսիայով: Էլ չենք խոսում միմյանց նկատմամբ առաջ քաշվող մեղադրանքների մասին: Սա թերևս բախում է այլադավան, տարբեր գաղափարների և ըմբռնումների տեր հանրությունների միջև: Բայց բախումներ լինում են նաև նույն կրոնի հետևորդների միջև, քանի որ ընդհանուր առմամբ պակասում են հանդուրժողականության մղող քարոզները, մոտեցումները: «Թուրքի աղջիկը» պատմվածքը հենց այդպիսի խնդիր է առաջ քաշում, որտեղ կրոնը գերադասվում է մարդկային կյանքից: Կրոնի զորությանը կարող են գոհ դառնալ ոչ միայն անձինք, այլև ընտանիքներ, համայնքներ: Պետք է նկատել, որ այս երևույթը չի սահմանափակվում նույն համայնքում կամ երկրում ունեցած հակազդեցությունների ոլորտում: Այս երևույթներն ուղղակիորեն և բացասական առումով ներազդում են միջդավանանքային, ազգամիջյան, միջմշակութային երկխոսության իրականացմանը: Ահա թե մի փոքրիկ հատվածում հեղինակն ինչպես է ներկայացնում դավանանքի տարբեր կողմերի երկխոսության հնարավորությունը. «Քո դիրք ու մասաբը գիտենա, ա՛յ, էս երկինքը՝ որ գլխըներիս կանգնած ա, էս արեգակը, որ մեզ լիս ա տալիս, էս հողը, որ մեզ մեկ օր երկուսիս էլ պտի թաղի, բաջի՝ Աստված, երկինք վկա են, որ ես ուրիշ մտքով չեմ առաջիդ կանգնել»: Հեղինակն այս մասում առաջադրում է մի կարևոր գաղափար, որը հանդուրժողականության կարևոր պայմաններից կլինի, եթե դավանաբանական ուղղությունները որևէ կերպ կիրառեն այն կրոնական առաքելություններ կատարելիս: Դա մարդկանց հավասարությունն է. երկիրն ու երկինքը բոլորի համար նույնն է, արեգակը հավասար է տաքացնում, և հողը հավասարապես պիտի առնի իր մեջ: Հայ բանահյուսության մեջ այս և նման գաղափարներով շատ ստեղծագործություններ կան, նմանատիպ երկեր քիչ չեն նաև այլ ազգերի բանավոր և գրավոր ստեղծագործություններում, բայց իմաստության էական գործածությունը կամ ըմբռնումը, ցավոք, համընդհանուր տարածում չունի: Հանդուրժողականության, երկխոսության բացակայությունն էլ ունի իր բացասական հետևանքները: Կրոնական հնացած ըմբռնումներ պարունակող շատ սովորույթներ երբեք չեն փոխվել ժամանակի հետ: Ընդամենը մեկուկես դար առաջ և այսօր էլ նույնական է մուսուլմանական որոշ երկրներում տարած-

ված այս քարոզը՝ օտար տղամարդու հետ չխոսելը, երեսը չցուցադրելը. «Կուզես՝ դուռդ վրես փակի՛ր, թե ամաչում ես, յա վախենում, կուզես՝ թո՛ղ՝ ես գնամ, դրադ կանգնիմ, երեսդ կալ, աչքդ փակի՛ր, ու հեռու տեղանց էլա ինձ ասա՛, ինձ պատմի՛ր քո սրտի ցավը, թե ձեռիցս գա՛ բա՛ջի, Աստուծո սուրբ անունը գիտենա, կմեռնիմ, քեզ մեկ ճար կանեն: Ասա՛, գլխիդ դուրբան, ասա՛, երեսս ոտիդ տակը»: Ազգերի հավատի տարբերության, բայց մարդկային նույն իրավունքների գաղափարաբանությամբ հեղինակը թրքուհուն մոտեցնում է երկխոսության, որը լավագույն միջոցն է հանդուրժողականության ձևավորման. «...Չէ՛, ես էլ մարդ եմ, հորնըմոր, քիր ու ախպոր տեր, որդի, օղլուշադ չունիմ, ամա մարդ հենց օղլուշադ պտի ունենա, որ սրտումը գութ ըլի...»: Մի՛թե հնարավոր է մեկ ազգի կոտորել, սպանել, արհամարհել զուտ վերջինիս ազգային պատկանելության կամ կրոնի համար: Սրանք հանդուրժողականության հիմնահարցերն են, որ վեր են հանված պատմվածքում. «...Թե քո հավատը չունիմ, քո պատկերն ունիմ, թե թուրք չեմ, հայ, քրիստոնյա, մկամ թուրքին Աստված կա, հային չկա՛: Թե տղամարդ եմ, էնդուց ես քաշվում՝ բա՛ջի, ա՛չքի լիս, չար տղամարդը, վատ հոգին ցերեկը, լուսով, էսպես չի՛ գալ մարդու դուռը, էսպես չի՛ աղաչիլ»: Սա զարգացման իսկական քարոզ է: Հակազդեցության բարձրագույն կետը կարող է համարվել կրոնի քաղաքականացումը, երբ սովորական կոնֆլիկտները խտանում և սկսում են տարբեր ուղղություններով օգտագործվել քաղաքական նպատակների համար: Այդ նպատակները, ցավոք, չեն նույնանում շփվող եզրերի ցանկություններին կամ առաջընթացին, և հենց այստեղից է ծնվում անհանդուրժողականությունը, մարդկության պատմության ողջ ընթացքին հետևող քաղաքական բախումը:

Քաղաքակրթությունը, փաստորեն, դեռևս չի հասցրել համատեղ բանականության ու հանդուրժողականության բոլոր երկրների և ընդհանրապես՝ ժողովուրդների համար: Այս առումով ստեղծագործության մեջ թե՛ հեղինակը, թե՛ հերոսուհին ընդգծում են կրոնների տարբերությունը հանդուրժողականության հարցում. «— Ձեր խաչին դուրբան՝ ա՛յ Հայ քրիստոնյա, ձեր ժամի հողին երեսս մատաղ՝ այ անձանոթ դարիբ,— գեջդանգեջ սկսեց իմ ցավալից աղչիկը, իմ սիրուն թուրքի աղչիկը, գլխին տալ, գոռալ, ծնկին վեր հատիլ, ասիլ.— Ա՛խ՝ էն ի՞նչ բերան էր, որ ձեզ օրհնեց, որ էդպես ազգ ունենաք, էդպես հավատ, էդպես եկեղեցի, էդպես սուրբ օրենք: Հենց մե՞զ էր Աստված իր աչքիցը քցել, իր սրտիցը հանել, մեզ անիծել, որ էնպես օրենք ունենանք, է՛նպես հավատի ծառայենք, որ ո՛չ ծնող ա հարցնում, ո՛չ որդի, ո՛չ սեր, ո՛չ կարգ, ո՛չ աղոթք, ո՛չ պսակ»: Հետաքրքրական զուգահեռներ են դավանանքների արժեքների հարցում: ԻՄ. Աբովյանը, կարծում ենք, այդ նպատակը չի ունեցել: Նա առավելապես առաջադրում է մարդու հարցը ոչ թե կրոնական կենսակերպում, այլ քաղաքացիական իրավունքներում:

Ցավոք, հնարավոր չէ նաև մեկուսանալ կամ հարևանցիորեն նայել կրոնական խավարամտության մեջ խարխալող մարդկանց: Մա անհանդուրժողականության մի դրսևորում կարող է լինել. դա կնշանակի անհանդուրժողականության հետևանքները կրող անձին դատապարտել մահվան կամ տաժանակիր կյանքի: «Կրոնի գործությամբ» ապրող մարդիկ, կրոնական քարոզներին հետևող շատերը նույնպես գերին են վաղ միջնադարի գաղափարաբանությամբ ու մտածողությամբ ստեղծված կանոնների: Ստեղծագործության հենց սկզբից հեղինակը հանդես է գալիս որպես հանդուրժողականության դրոշակակիր: Ստեղծագործությունը սկսվում է հեղինակի առօրյա զբաղմունքով, շարադրանքն էլ օրագրական տպավորություն ունի, բայց ահա մի ձայն, մղկտոց ու լաց խառնում է ամեն ինչ, և հանդուրժողականության զգացողությունը, կամքը Աբովյանին ուղղորդում է դեպի ձայնը. «Էս ի՛նչ նոր ձեն ա, որ անկաջս ա ընկնում, սիրտս խորովում»: Իսկապես, կարեկցող մարդու համար անտարբերություն գոյություն չունի: Հերոսուհու հուզառատ խոսքերը նորեն շարժում են հեղինակի քրիստոնեական, բարոյական զգացողությունները. մի՞թե հնարավոր է այս կանչին անտեղյակ ձևանալ. «Անա (*մայր*) ջան, անա՛ գյոզմ անա, ջանն անա՛. աչքերիցս արին ա գնում, սրտունս կրակ ա վառվել, ի՛նչ կըլի, որ Աստված հոգիս առնի, որ յա քեզ՝ մեկ էլ տեսնիմ, յա հողը մտնիմ, պրծնիմ: Անա ջան՝ անա՛, կրակ ա վեր թափում գլխիս, ձենս լսող չկա. դու էդքան մոտիկ, ինձ մեկ ջան ասող, հալս հարցնող չկա»:

Թուրքի աղջկա ողբը ծնվել է այն օրը, երբ նրա դաժան հայրը, հետևելով կրոնի պահանջներին, անհայտ պատճառներով դուրս է հանել մորը, զցել փողոցները, աղջկան փակել տանը՝ արգելելով որևէ շփում: Մոր և զավակի տեսակցությունն արգելված է: Հերոսուհին բնության օրենքներն է գուցահեռում կրոնական ոչ մարդկային, ոչ բնական օրենքներին. «Հայվանն իր ճուտին սիրում, պահում ա, նրա ցավը քաշում», բայց հայրը անհանդուրժ է: Դա դաստիարակչական խստություն չէ: Ըստ էության հոր ներաշխարհն էլ քառսի մեջ էր: Կրոնական համայնքում ապրելով՝ հայրն այլ կերպ չէր կարող լինել: Այստեղ անհանդուրժողականությունն անձնային չէ, այլ կրոնական. «Նա ինձ է՛ստեղ ա բանդը, կրակը գցել, էրում, տանջում, քեզ էդտեղ՝ տանից, տեղից հեռացրած՝ դուս արած՝ իմ կարոտովս քե՛զ մաշում, խորովում, քո ազիզ սիրովն իմ սիրտս անշեջ բոցի մեջը քցել՝ սպանում»: Մորը զավակից կտրելու միջոցներ կան, որ ամրագրված են օրենքներով: Շատ հազվադեպ է պատահում. թերևս այն դեպքում, երբ մայրն է երեխայից հրաժարվում կամ խուսափում մայրական որոշակի պարտականություններից: Մա այդ դեպքը չէ. մոր ու աղջկա տեսակցությունը դարձել է երկուսի կյանքի նպատակ, և դա այն դեպքում, երբ բնությունից մորը տրված է սիրելու, գուրգուրելու, զավակին մեծացնելու շնորհը, իսկ զավակին՝ մայրական գիրկը. «Քո տան դռնիցը դու ես ինձ մոտիկ տալիս, քեզ ու քեզ կտրատում, էս խարաբիցը ես եմ քո շվաքին նայում, նվաղում, օրը հազար անգամ դժոխք ու անդունդ

մտնում, մաշվում, էլ եղ դուս գալիս, մղկտում, գոլթում: Դուռդ գամ, դու չե՛ս ինձ մոտ թողալ, հարևաններդ կտեսնեն, դու գաս ինձ մոտ սար ու ձոր բերան կառնեն եղ կասեն ու մեր անգո՛ւթ հերը, մեր անօրեն դահիճը թե իմանա, քո արի՛նը ինձ կ՛ներկի, իմ մարմինը քեզ կդառնա գերեզման»: Սա անհանդուրժողականության բարձրագույն դրսևորումն է, և դրա հետևանքն այն է, որ հերոսները մահը գերադասում են ապրելուց. «Ձեռս անկաջդ ա ընկնում՝ ազիզ ջան, դու եղտեղ էրվում, ես էստեղ. բայց ա՛խ՝ իրար սուք լսում ենք, իրար չե՛նք կարում տեսնիլ: Ա՛խ՝ ընչի՞ չի՛ աչքս քոռանում, ընչի՞ չե՛մ գետինը մտնում: Աթա՛ (հայր), անխաֆ աթա, ճամփեղ քո՛ն ըլի: Աթա. էս ո՞ր բերիք ինձ, էս ո՞ր քցեցիր ողորմելուս, էս ի՞նչ թուր ցցեցիր սրտումս, որ կտրատում ա, բայց ա՛խ, վա՛խ, չի՛ սպանում, չի վերջացնում, որ քո երեսիցը, քո դառն երեսիցը քո անաստված ձեռիցը պրծնիմ մեկ օր առաջ, ու ես էլ էս մեռելների դաթարումը պարկիմ... Աթա՛... Աթա՛... անա՛, անա՛... հարա՛յ... դա՛թ...»:

Թուրքական իրականության մեջ գորություն առած կրոնն անդրդվելի պայմաններ ունի. ներում և բեկում չկա կրոնի դասերին չհետևող անձանց համար: Միայն հետաքրքրությունը չէ, որ հեղինակին տանում է դեպի ձայնը, այլ ցավին կցվելու, հոգսը կիսելու, որևէ կերպ օգնելու քաղաքակիրթ ու մարդկային զգացմունքը. «Է՛նպես տեղից է՛սպես ձե՛ն, որ իսանաորդին մտիկ անիլ էլ չի՛ ուզիլ: Հենց իմանում էի քաչկեր են խարաբեքանց միջին թախ կացել: Աչքիս դեռ չե՛ի հավատում, որ գեջդանգեջ տեսա, որ մեկ ջան քարերի միջին նստած՝ դեմը գլուխն էր ծեծում, դեմը դռը կտրատում: Մեկ էլ որ լավ մտիկ արի, ու անկաջս ինձ քաշեցի, բողբ կարծիքս վերջացավ: Ո՛վ ըլի, թո՛ղ ըլի. սրա դարդը ընչանք չիմանամ, չե՛մ գնալ ըստեղանց, ասացի ու թև առա»:

Մարդկային հասարակության սկզբից մինչև օրս տեղի ունեցող իրադարձությունները, որոնք անհանդուրժողականության հետևանք են, կրոնի քաղաքականացման և ազգայնացման վտանգավոր ու հիվանդագին դրսևորումներ են: Կրոնը հասարակության մեջ նախկինում առավելապես, այժմ էլ որոշ դեպքերում ունի տիրապետող դեր: Սա առավել կարևոր է, քան կառավարությունը, քանի որ այն մասնակիցն է մարդկանց հոգևոր դաստիարակությանը, մարդկանց ներաշխարհի ձևավորմանը: Շատ երկրներում կրոնը համարվում է բարձր բարոյականության, մարդկային կյանքն ուղղորդող, ճշտող, նաև ապրելու պայմանները կանոնավորող ինստիտուտ:

«Թուրքի աղջիկը» պատմվածքում քաղաքակիրթ «քարոզչության» չի հանդիպել հայրը, իսկ նրա ընտանիքի անդամներին որևէ մեկն օգնելու իրավունք չունի: Օտար, առավել ևս այլ կրոն դավանող որևէ մեկը օգնելու իրավունքը գործադրելիս կարող է անհանդուրժողականությունն ուղղել իր դեմ: Նույն համայնքում էլ, ցավոք, սովորական կամ արժանի են համարում թուրքի աղջկա ընտանիքի դժբախտությունը: Սա երևում է ստեղծագործության այն մասում, երբ հերոսուհին բողբում է, որ դրկիցները եթե տեսնեն իրենց՝ մոր և աղջկա հանդիպումը, ապա դրա մասին կհայտնեն հորը: Հարցն այնքան լրջությամբ է դրված, որ ոչ մի մխիթարող ուժ, կարեկցող էակ չկա այս

լայն աշխարհում տառապող ընտանիքի համար. «Ինտոդ գամ, դու չե՛ս ինձ մոտ թողալ, հարևաններդ կտեսնեն, դու գաս ինձ մոտ սար ու ձոր բերան կամենն եղ կասեն ու մեր անգո՛ւթ հերը, մեր անօրեն դահիճը թե իմանա, քո արհնը ինձ կներկի, իմ մարմինը քեզ կդառնա գերեզման»:

Հեղինակը շատ է ցանկանում օգնել թշվառին. «Թե եթիմ ես, արի՛, քեզ պահեմ, թե հիվանդ ես, թո՛ղ գամ քեզ ծառայեմ, թե չէ, էդ ջահել, ջիվան հասակիդ, էսպես օրը ճաշին, էս շոքին, որ ջանավարը բնիցը չի՛ դուս գալիս, դուշը տեղիցը չի՛ ետում, դու նստել, սուք ես անում, ա՛յ իմ սրտի քանդող՝ ի՞նչ պես էդպես ձենը լսեմ ու հանգստանամ»: Բայց նա նաև գիտակցում է, որ կրոնական անհանդուրժողականությունն իրեն ևս չի խնայի: Այդ մասին հեղինակին հուշում է նաև հերոսուհին. «— Չէ՛, չէ՛, վա՛յ իմ օրիս, արևիս, գնա՛, հեռացի՛ր, վա՛յ, վա՛յ, Աստված դու ինձ ազատի. Ալլահ, դու ինձ պրծացրո՛ւ, քո ձեռն ինձ պահի, էս ո՛վ ա գալիս, վա՛յ վա՛յ... թե հե՛րս ըլի... ի՞նչ կանեմ... ի՞նչ... ի՞նչ... գնա՛... գնա՛... քո գլուխդ էլա պրծացրո՛ւ... վա՛յ քո օրին, քո ջիվան արևին, մահդ առաջիդ ա — էլի կանգնե՛լ ես... գնա՛, գնա՛...— Ասեց ու ա՛յս... էս օրը գնա, ո՛չ եղ գա... ինչ որ ես տեսա... դուռը վրես հետ արեց»:

Գրական տեսք ստացած բանահյուսական հիմք ունեցող այս պատմությանը Խ. Աբովյանը կցել է սեփական մեկնաբանություն-մտորումը կրոնի վերաբերյալ: Նշվում են կրոնի գորությունը, նրա մեծությունը և տիրապետող ուժը մարդկային բանականության վրա, բայց, ցավոք, դրանք դրականորեն չեն անդրադառնում կենսական պահանջներին. «Կրոն, կրոն, որ ռամիկը՝ անունդ չիմանալով, քեզ հավատ ու օրենք ա ձեն տալիս, քեզ դին ու մասաբ կանչում, դեռ ո՛ր էր մարդը, որ քո լիսը արեգակի հետ էր խառնվել, քո շոխքը աստղերի հետ. քո գորությունը երկինքն էր շարժում, պահում, քո սերը երկրին խոտ ու ծաղիկ, ծառ ու պտուղ, քար ու հող, օդ ու ջուր տալիս, կենդանացնում, որ տարաբախտ հողածինը իր կարոտ աչքը էս խոր ձորումը բանար, իր ստեղծող Արարչի հրաշքը տեսներ, զարմանար, նրան չտեսներ, թուլանար»: Բանահյուսական մասում, կարծում ենք, մեկնաբանությունները ուղղված են միայն կրոնի ուժը արտահայտելուն, բայց հեղինակային միջամտությունը պլոժեի ու բովանդակության սահմանից դուրս է եկել և աստվածաբանական դատողությունների անսահմանության մեջ որոնում է հանդուրժողականության ուժը: Ըստ հեղինակի՝ դա Աստվածն է: Այստեղ մատնանշված է կրոնների բախումը: Իհարկե, բոլոր կրոններն էլ, ըստ էության, խտանում են աստվածային ուժի անվան տակ, նրանց ճանապարհներն են տարբեր, և ահա Խ. Աբովյանը մատնանշում է ճանապարհներից լավագույնը, որ ընտրել է քրիստոնեական բարոյախոսության հիմքում, քրիստոնեական հանդուրժողականության դրսևորումներում: Արարիչը, ըստ հեղինակի, կատարյալ է, հանդուրժող, ապրելու մղող, և մարդիկ են փոխել արարչի ցանկությունների ճանապարհը, ընտրել սեփականը, որ հաճախ քողարկված է կրոնական պահանջների ձևով: Աշխարհի ստեղծման, ապրելու օրենքների գեղարվեստականացման, հանդուրժողականության ու նրա

բարիքի արտահայտման կատարյալ հյուսվածք են հեղինակային իմաստասիրական դատողությունները. «Երբ տկար աղամորդին՝ չորս կողմը օձ ու կարիճ, թույն ու լեղի, հուր ու սուր, գլխավերևն ամպ ու կայծակ, աստղ ու լուսին աչքովն ընկներ, վերանար, ձեռովն ընկներ, հիանար, յա սարսափեր ու դողար, երբ խոտ ու ծաղիկ, թուփ ու տերև, հոտ ու համ նրա աչքն առներ, բերանն գմայլեր, քիթն առներ, հոգին մխիթարվեր, նրանց սվողին, նրանց ստեղծողին՝ ուզեր, չճանաչեր, խնդրեր, չգտներ, ու աչքը ծով դառած, երեսը հողի երեսին դրած՝ չոքեր, աղաչեր, լար ու պաղատեր, ողբար, գովաբաներ, սքար, օրհնաբաներ:

Դո՛ւ, դու ծնունդ աստվածային, հրեշտակ անմարմին, հո՛ւր երկնային, դո՛ւ էիր որ նրա սիրտը զարթեցնում էիր, նրա խոր գլուխը բարձրացնում, նրա թուլ ձեռքը զորացնում, նրա սասանահար, վշտահար հոգին մխիթարում, պնդացնում, ու բերնիցը շունչը, հոգուցը օրհնություն ու գոհություն՝ արեգակյան լուսի հետ, ծաղկրների հոտի հետ, թոչնոց երգի, եղանակի հետ՝ տանում Արարչի մոտ, որ նրա քաղցր աչքը, նրա հայրագորով խնամքը՝ ո՛չ մեր երկրիցը պակսի, ո՛չ մեր գլխիցը, ո՛չ մեր հանդիցը, ո՛չ մեր տանիցը»: Այս փոքրիկ հատվածը ողջամտորեն հակառակվում է կրոնի դիկտատին: Մա քարոզ չէ, ոչ էլ գեղարվեստականացման հնարանք, այլ մտորումների ու համամարդկային ծրագրերի գաղափարական խտացում: Մի այլ, ոչ հավասարակշիռ ու մտավոր գորություն է մատնանշում, որ, ցավոք, ներկրոնական կանոնակարգերից դուրս է և նրանց համար երբեմն անընդունելի, քանի որ սահմանումների «գրքում» այն ամրագրված չէ: Խ. Աբովյանը ամեն կերպ փորձում է հաշտություն մտցնել բնության և կրոնի միջև: Մի պահ հեղինակը նույնիսկ հանդես է գալիս որպես միստիկ և քարոզում այն դավանանքը, որ մոտ է բնությանը, աստվածայինը, որ բնության մարմինների, բնությունը վայելելու, անխոռով ապրելու մեջ է. «Ա՛յս երկինքն էր մեր տաճարը, երկիրը մեր ժամատունը, արեգակն ու լուսին՝ մեր ջահ ու լապտեր, աստղերը՝ մեր կանթեղ ու մոմ, երկրի հոտը, մեր բերնի շունչը՝ մեր խունկն ու կնդրուկը, ա՛յս է՛ն, է՛ն ժամանակը ի՞նչպես էր ջերմ մարդի սիրտը, ի՞նչպես արդար նրա միտքը, ի՞նչպես պարզ նրա լեզուն ու խոսքը»: Իհարկե, այս ողբերգությունը բերում է մի հետևության, որ արդեն ժամանակն է կոչ անելու կրոնի և բնության, մարդկանց հաշտության: Բայց կրոնական շատ աշխարհներ, հանդուրժողականության իրական պայմանները անտեսելով, առավելապես բաժանում են մարդկանց, ինչպես տեղի ունեցավ թրքուհու ընտանիքի հետ: Անհանդուրժողականության արմատները այնքան խորն են, որ հերոսուհու համար մահն է դարձել ազատագրվելու միակ միջոցը: Կրոնի պրոնտը, կրոնական օրենքներն անսասան պահելու համար ընտանիքիների ու մարդկանց կորուստը աննշանակ է, կյանքը չի արժևորվում, կրոնն ավելի ուժեղ է, որ կարող է իրեն «մատաղ» անել բազում կյանքեր: Եվ իսկապես, որքան կյանքեր են խորտակվել ու շարունակում են խորտակվել անգամ մեր օրերում: Հեղինակ-հերոսը դիմում է հարկադրված փախուստի, բայց այդ «փախուստները»

հավերժական չեն կարող լինել, քանի որ դրանով նպաստում են անհանդուրժողականության զորացմանը: Բայց, հավատացեք, այլ միջոց էլ չունեք, օգնության ելքը չեզոքացված էր դարձյալ կրոնական կանոններով: Միակ միջոցը բախումն է, որ անկորուստ չէր լինելու: Ողբերգության նոր հանդես չստեղծելու համար հեղինակը թողնում է խնդիրը և հեռանում. «Ասիացու սիրտն ինձ հայտնի էր, չունքի ես էլ եմ ասիացի, վրես թուր չկար, ը՛լեր էլ, յա ես պտի մեռնեի, յա իմ դիմացի մարդը: Ո՛վ մեկ բարաքյալա կասեր, ո՛վ իմ մուրագս տեղ հասցներ, մեռնելու հետ վաղուց էի բարեկամացել հաշտվել:

Իմ սրտիս էրողն էլ ներքնիցը՝ Աստված, երկինք, սուրբ, մարգարե, հավատ, օրենք մեջ բերում, որ գլուխս առնիմ կորչիմ: Էկողը մոտանում էր, սիրտս մղկտում, իմ լերդս տրորողն առաջիս տրորվում, գետինը ոտիս տակին դողում, արին էի տվել, նրան հո չէի պրծացնիլ, ազատիլ»: Հեռանալիս անգամ մտածում է որևէ կերպ օգնել մորից լքվածին, ընտանիքից խռովածին, զավակից զրկվածին. «... Էլի մուշտեիդի, ավսունդի, էլի հոր, բարեկամի ոտներ գնամ ընկնիմ, բալքի մեկ ճար անեմ, էսպես մնալով, գլուխս մահու տալով ի՛նչ կշինեմ, միտք արի, գլուխս թափ տվի, աչքս տեղն էկավ, խելքս իմ գլուխս: Մեկ ա՛խ քաշեցի, դոշիս խփեցի ու արինն աչքս առած, մուխը քիթ ու բերանս լիքը, ձորն ընկա, սարնըղուս նի էլա»: Ցավոք, հեղինակի ոչ մի քայլ չէր կարող օգտակար լինել, դա փաստ է, որովհետև միայնակ չէր կարող կանգնել անհանդուրժողականությանը դեմ դիմաց. «Բայց ա՛խ էն գնալն էր, որ գնացի՛ էլ ո՛չ ավսունդ կարաց կորածս գտնիլ, ո՛չ մուշտեիդ, ո՛չ թուրք, ո՛չ հայ»:

Խնդիրն անլուծելի է մնում, քանի դեռ բացակայում է միասնական կրոնը, կամ գոյություն ունեն կրոնն ու նրա առաջատրած հին և միջնադարյան հավատալիքներով պարուրված գաղափարաբանությունը: Սակայն կրոնը բացասելը կամ ընդհանուր հավատք ունենալու գաղափարը նույնպես անհնարին է:

Կրոնական բարեփոխումներն անհրաժեշտություն են, բայց դրանք միշտ չէ, որ կատարվում են համամարդկային կամ քաղաքակրթության սկզբունքներով: Իսլամի պատմության մեջ նման փորձեր եղել են: Հիշենք Ջամալ ադ-Դին ալ-Աֆղանիին՝ պանիսլամիզմի կարկառուն ներկայացուցչին և *մուսուլմանական ռեֆորմացիայի* հիմնադրին: Նա գտնում էր, որ ազգի բարեկեցությունը, հարստությունը հիմնված է գիտության վրա, և որ կրոնը ոչ միայն չի ժխտում գիտությունը, այլ ամեն կերպ նպաստում է նրա զարգացմանը: Արտաքուստ թվում է, որ այս գաղափարը հանդուրժողականություն սերմանելու փորձ է: Բայց ըմբռնումն այդպիսին չէ, և նման բարեփոխումները կարող են էլ ավելի վտանգավոր լինել: Ալ-Աֆղանիի կարծիքով՝ մուսուլմանների անկումն ու հետամնացությունը իսլամի իսկական պատգամներին

չհետևելու, մուսուլմանների միասնական չլինելու հետևանք են⁷⁵: Փաստորեն իսլամական ռեֆորմիստը հետամուտ էր ոչ թե ազգերի միջև հնարավոր երկխոսության, այլ, ընդհակառակը, կրոնի ամրապնդմանն ու նրա շրջանակների ընդլայնմանը: Իսլամի միասնականության քարոզի ճանապարհին Ջամալ ադ-Դինը հիմք դրեց պանիսլամիզմի գաղափարախոսությանը: Այս գաղափարախոսության առաջացումը հենց այս շրջանում ամենից առաջ ազգային-ազատագրական պայքարի արդյունք էր⁷⁶: Ալ-Աֆղանին կոչ էր անում Արևելքին համախմբել ուժերը և դուրս գալ գաղութարարների դեմ: Նա կարևորագույն քաղաքական խնդիր էր համարում մուսուլմանների համախմբումը խալիֆի դրոշի տակ, ով ի վիճակի կլինի պայքարել գաղութատիրության դեմ⁷⁷: Փաստորեն, գաղութատիրությունից պիտի ազատագրվեին ոչ թե մարդիկ, այլ կրոնը:

Այս փորձը դիտարժան դարձրինք և զուգահեռեցինք «Թուրքի աղջիկը» պատմվածքում հեղինակի խորհրդածություններին: Հնարավոր փոփոխությունները կրոնում պետք է թխեն ոչ թե կրոնի շահերից, այլ մարդկային հանդուրժողականության, որը, ըստ հեղինակի, նստած է Աստծո մեջ. «Քար էր պաշտում մարդը Աստուծո տեղ, փետի էր երկրպագություն տալիս, արեգակն էր իր Արարիչը շինել, թե լուսնյակը, որ իրան լիս էին տալիս. կրակը, թե կայծակը, որ մեկը ոտի տակին էր էրում, մեկը գլխավերևին, քամուն էր ումուղ դրել, թե ջրին, աստղերին, թե ամպին, ծովին, թե գետին, Աստված էր կանչում՝ թե Ալլահ, Բուդա, թե Բրամա, Լամա, թե Եոհովա, որ իր հորը գտնի, ոտը համբուրի, իր ստեղծողի տեղն իմանա, նրան փառաբանություն տա, դո՛ւ, դու էիր նրա սրտի դրդողը, աչքը բաց անողը, միտքը հորդորողը, երեսը դարըդուս քաշողը՝ որ գա հասրաթ, հասրաթ ման գա, որդին իր հոր սիրովն էրվի, մաշվի, բայց չտեսնի, չհովանա, ու իր տկար մտքումն չհպարտանա թե ինքն էլ կարաց էնքան բարձրանալ, որ իր ստեղծող հոր տեղն իմացավ, էնքան վերացավ, որ երկնքի տուտն ու տակը գտավ, բոլոր աստղ ու արեգակ քննեց, իմացավ, էլ երկիրը իրան պետքը չի, երկինքը պետք է թռչի որ միշտ իր հոր հետ ըլի, իր հոր ձեռի տակին, նրա աչքի առաջին, ու երկիրը մնա անզարդ, անապատ, չոլ ու դարդակ»: Այո՛,— Ալլահ, Բուդդա, Բրահմա, Լամա, Եոհովա,— սրանք մարդկային պատկերացումներում պետք է ընկալվեն որպես հանդուրժողականության խորհրդանիշներ, հավատքը ընտանիքում պետք է ստեղծի խաղաղություն ու համերաշխություն: Ենթատեքստով Խ. Աբովյանն ընդգծում է դարձնում գաղափարը, որ աստվածային հավատքը մարդուն

75 Այս մասին տե՛ս Долинина А. А., *Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. Публицистика 1870-1914.* М., 1968:

76 Տե՛ս Крымский А. Е., *История новой арабской литературы (XIX - начало XX века).* М., 1971:

77 Այս շրջանում իսլամական գրականության և բանասիրության մեջ տարածում գտան Ջամալ ադ-Դինի գաղափարական ըմբռնումները: Այդ մասին տե՛ս նաև՝ Борисов В. М., *Современная египетская проза.* М., 1961:

հավատալու կամքի մեջ է: Եթե հավատքով հանդուրժողության դարձի չես գալիս, ուրեմն սուտ է կրոնը, այն բռնության, անհանդուրժողականության, տառապանքի խորհրդանիշ է դառնում մարդկային կյանքում: Աստվածաբանական և փիլիսոփայական խորհրդածություն է այս հատվածը, որ պետք է համարել հանդուրժողականության քարոզ, պատգամ, բնական կյանքը ճիշտ հունի վրա դնելու բանաձև. «Անբան սնասունքն էլ, անլեզու քարերն էլ շունչ առան, գլուխ բարձրացրին, որ նրանց էլ լեզու տաս, նրանց էլ հոգի, միտք, որ իրանց ստեղծողին փառաբանեն, բայց դու երեսդ ծածկեցիր, մարդի փայն էիր, մարդի մեջն էկար, հորը սիրտ տվիր, մորը ջիգյար, քիր ու ախպոր, որդու, զավակի, ազգական, բարեկամի աչքին արտասունք, բերնին բարբառ, լեզվին՝ խոսք, սրտին սեր, ա՛խ սեր, որ երկնքին նայեն, Արարչին սիրեն, երկրին նայեն, ստեղծողին սիրեն, ու էս մաքուր, էս աստվածային սիրովը վատված՝ իրանց նմանին սիրեն, նրա բարին կամենան»:

«Թուրքի աղջիկը» ստեղծագործության վերջում արդեն թանձրանում են հեղինակի և ժողովրդի խորհրդածությունները մարդու մասին: Ժողովրդական կենսափիլիսոփայությամբ և հեղինակային գեղարվեստականացմամբ է շարադրված մարդու՝ որպես աշխարհիկ և հոգևոր էակի մասին ըմբռնումը. «Բայց մարդն, ա՛խ՝ մարդն էստոնք բոլոր, քե՛զ, քե՛զ, սուրբ հոգիդ թողեց, որը կրակով էրեց իր նմանին, որը թրով կոտորեց, որը ջրով խեղդեց, որը կախ տվեց, որին անիծեց, որին նզովեց: Քո՛ւ, ա՛խ քո՛ խաթեր՝ շունչդ աստվածային բարեկամությունը հեռացավ, սերը վերջացավ, թշնամությունն արմատացավ, ասելությունը զորացավ»: Իս. Աբովյանը դեռ իր ժամանակաշրջանում արդեն մատնանշել էր հանդուրժողականության կարևորությունը և անհանդուրժողականությունից ծագող խնդիրները: Թուրքի աղջկան օգնել չկարողանալու ցավը, իրականությունից փախուստը վիատեցնում են հեղինակին, ու ինչպես ժողովուրդն է կանխատեսում՝ «Վայն էկել, մեզ տանում ա», կամ՝ «Բայց ա՛խ, ա՛խ, ե՛րբ էս մեր աչքի կապը կարճակվի, ե՛րբ էս մեր կույր, խավար մտքի փարդեն կպատովի, որ էլի քեզ ճանաչենք, քեզ սիրենք, քեզ մեր մեջը բերենք, մենք քո գիրկը գանք, որ էլի իրար սիրենք, իրար ընդունինք, ու ինչպես մեկ հոր որդի, երկրումն մեկ սիրտ, մեկ հոգի, մեկ միտք, մեկ տեղ, մեկ գերեզման ունենանք, ինչպես երկնքումը, որ ետ առաջ պտի գանք, պտի գանք, բայց վա՛յ մեզ, վա՛յ, թե պարզերես չլիք ու լանք»:

Այսպիսով՝ հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության խնդիրները արծարծող բանահյուսական երկերը, ինչպես նկատեցինք, դիտարժան են դարձել Իս. Աբովյանի համար: Վերջինս, օգտվելով բանահյուսական հարուստ պաշարից, դրանց է գումարել իր գրական տաղանդը, կենսափորձը, փիլիսոփայությունը, բարոյախրատական խոհերը: Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության մասին հեղինակի մտորումները, փաստորեն, եղել են հայ գրականության դպրոցի գաղափարական հիմնախնդիրներից: Իս. Աբովյանն այդ թեմաներն ուսանելի է համարել «Նախաշավիղում» և ազգային բովանդակությամբ ստեղծագործություններում:

**ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՄԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ
ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂ ԽՈՍՔ**

*Վայերի Միրզոյան,
փ.գ.դ., պրոֆեսոր*

Ամփոփագիր

Հետազոտության թեման միջանձնային խոսքային հաղորդակցումն է՝ հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության տարբեր ձևերի գոյացման տեսակետից: Քննարկվել են հայ գրողների երկերում արտացոլված անհանդուրժողական վարքագծի տարբեր դրսևորումները՝ կրոնական, ազգային (այդ թվում՝ ներազգային), տարիքային, սեռային և այլն, պարզաբանվել է դրանց փաստարկային հիմքը: Բնութագրվել է հանդուրժողական խոսքը, այն դիտարկվել որպես թե՛ անհատի, թե՛ հանրության կյանքում անհանդուրժողականության հաղթահարման միջոց:

Հետազոտական նպատակները. պարզել՝ ի՞նչ կերպ ենք գրուցում, բանավիճում, որքանո՞վ ենք հանդուրժող սեփականից տարբերվող այլ կարծիքի, համոզմունքի, հավատքի, դիրքորոշման, վարվելակերպի հանդեպ: Մեր անհամաձայնությունն ինչպե՞ս ենք արտահայտում, ի՞նչ փաստարկներ, հուզական և սոփեստական ի՞նչ հնարքներ ենք գործադրում: Հայ գրողները, հրապարակախոսները, հայոց առածանին ի՞նչ օրինակներ են բերում սեփական խոսքի հանդեպ պատասխանատու վերաբերմունք ձևավորելու համար, ուղղակի կամ միջնորդավորված ի՞նչ խորհուրդներ են տալիս ընթերցողներին միմյանց ավելի համբերատար և հարգալից լսելու, ըմբռնելու, հանդուրժելու, հաշտ մնալու, փոխզիջման պատրաստականության մասին:

Մույն թեմայով անդրանիկ հետազոտությունն է, հասցեագրվում է բոլոր այն անձանց, որոնք մասնագիտության կամ զբաղմունքի բերումով առնչվում են մարդկանց խոսքային հաղորդակցման կարգավորման տեսական և գործնական խնդիրներին:

Թեմայի կատարմամբ Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամին է ներկայացվել հաշվետվություն (31 էջ ծավալով), հրատարակվել է մեկ գիտական հոդված՝ Հանդուրժող խոսքը հանրային կառավարման համակարգում (Բանբեր Հայաստանի պետական տնտեսագիտական համալսարանի, 2016, №3, էջ 83-105): Հրատարակության ընթացքում է «Հանդուրժող խոսք» մենագրությունը (A4 ձևաչափ, 304 էջ, անգլերեն ամփոփում):

Բանալի բառեր — (ան)հանդուրժողականություն, հանդուրժող խոսք, փաստարկում, բանավեճ, վիճաբանություն, վեճ, առածանին՝ վարքականոս



ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂ ԽՈՍՔԸ՝ ԲՆԱԿԱՆՈՆ ՀԱՄԱԿԵՑՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՔ (որպես ներածություն)

*Մի ընտանիք, մի հասարակություն, մի ժողովուրդ ճանաչելու
համար պէտք է լսել նորա մէջ հնչող խօսքը:*

Գարեգին Նժդեհ

Հանդուրժող խոսքը միջանձնային խոսքային հաղորդակցման այն տեսակն է, երբ կողմերը պատրաստակամ են հարգանքով և ուշադրությամբ ունկնդրելու դիմացինի՝ սեփականից տարբերվող, անգամ սեփականին արմատապես հակասող դատողությունները, իսկ իրենց անհամաձայնությունն արտահայտում են մնալով խնդրո առարկայի շրջանակներում և դուրս չգալով բանավիճային էթիկայի սահմաններից: Նման խոսքային վարքագիծը միանգամից ձեռք չի բերվում: Թեկուզ մեն-միայն դիմացինին համբերատար և առանց ընդհատելու լսելու կարողությունը երկարատև դաստիարակության և ինքնադաստիարակության արգասիքն է: Կա հինավուրց մի ձևակերպում, թե մարդուն երկու տարի է պետք խոսել սովորելու համար, իսկ լռել և լսել սովորելու համար՝ ամբողջ կյանքը: Թեպետ լսելու կարողությունը հանդուրժողական խոսքի անհրաժեշտ, բայց ոչ բավարար պայմանն է, կարևոր են նաև այլակարծության հանդեպ հարգալից վերաբերմունքը, միակողմանիության սխալից զերծ մնալը, պատշաճ վարվելակերպը, նյութին համարժեք բառապաշարի և ոճի գործածությունը, քաղաքակիրթ բանավիճելու մշակույթը, ամենից առաջ՝ խելամիտ փոխզիջման գնալու տրամադրվածությունը, ներողամտությունը, բարյացակամությունը և այլն:

Մարդկանց համակեցության մէջ հանդուրժող խոսքի կարևորությունը գիտակցելու համար պարզապես վերհիշենք, թե ինչ ավերածություններ է գործում անհանդուրժողական խոսքը, այսինքն՝ ուրիշի կարծիքի բացահայտ անտեսումը և նույնիսկ դրա իրավունքի իսպառ բացառումը, միայն սեփականը միակ ճշմարիտ համարելը, կույր համատությունը, տարակարծությունը մերժելու անսքող դիրքորոշումը և դրանից բխող գործնական քայլերը՝ փոքրամասնության հանդեպ գործադրվող խտրականությունից մինչև «այլ»-երի (այլադավանների, այլազգիների, այլ աշխարհայացքի, սեռական այլ կողմնորոշման, մաշկի այլ գույն ունեցողների) ֆիզիկական ոչնչացում:

Այսպես, բացառիկ է խոսքի հանրային դերակատարումը, թեպետ ոչ միշտ է համարժեքորեն ըմբռնվում և գնահատվում: Սովորաբար, հանդուրժողականության-անհանդուրժողականության մասին խոսելիս առաջին հերթին անդրադառնում են կրոնական, ազգային, մշակութային, ասայական, սեռային, գաղափարական, տարիքային և մյուս տեսակներին: Մինչդեռ հարկ է ընդունել, որ անհանդուրժողականության առավել խորքային տեսակն անհանդուրժող խոսքն է, որտեղ էլ դրսևորվի, ինչին էլ

վերաբերի: Մյուս տեսակները, ի վերջո, հետևանք են այլակարծության անվերապահ, կտրական մերժման: Մեփական կարծիքը բացարձակ ճշմարիտն ու հիմնավորը հռչակելն է, որ այնուհետև վերածվում է ուրիշներինը մերժող արարքի, գործողության, դիրքորոշման, վերաբերմունքի և այլն: Խնդրի լուծումը, հետևաբար, միջանձնային խոսքային հաղորդակցման (ինչպես բանավոր, այնպես էլ գրավոր) մշակույթի զարգացումն է, ամենից առաջ՝ վիճարկեստի հիմունքների արմատավորումը, երկխոսություն վարելուն տիրապետելը, արդյունավետ հաղորդակցման հմտությունների ձևավորումը: Հանդուրժողական խոսքը, աստիճանաբար տարածվելով ամբողջ հասարակության մեջ, վերջինս կդարձնի առավել ազատական և ժողովրդավարական:

Ամփոփ նշենք այն հիմնական պատճառները, որ ծնում են խոսքային անհանդուրժողականություն.

- շտապողականությունը,
- վատ ունկնդրումը (որպես հաղորդակցման արմատավորված կերպ),
- գրուցակցին ընդհատելու սովորությունը,
- դիմացինի հանդեպ կանխակալ վերաբերմունքը,
- սեփական (դիրքի, հեղինակության, իմացության և այլն) գերազանցության զգացողությունը,
- բարձր ինքնագնահատականը պահպանելու դիրքորոշումը,
- մեծամտությունը (որպես բնավորության գիծ),
- քննադատության հիվանդագին ընկալումը,
- գրուցակցի խոսքում ականա սպրդած որևէ հեգնական արտահայտություն,
- լեզվական տարատեսակ թյուրիմացությունները,
- չճշտված խնդրակը (ելակետ),
- բանավեճին ներկաների հավանությանն արժանանալու ձգտումը (ամբոխահաճություն),
- գրուցակիցների (կամ նրանցից մեկի) հուզախոիվ վիճակը,
- դատողության միակողմանիությունը,
- չափազանց համառությունը:

Վստահաբար կարելի է ասել, որ խոսքային անհանդուրժողականությունը՝ ինչ-որ հարցի շուրջ տարբեր կարծիքների բախումը, որպես երևույթ, առաջացել է դեռևս մարդկության արշալույսին, երբ բանական արարածն արդեն կարողացել է ձևակերպել և ուրիշներին հաղորդել սեփական մտքերը: Իսկ քանի որ ամեն մի «ուրիշ» բնավ էլ պատրաստական

չէ մյուսի տեսակետն անվերապահորեն ընդունելու (ինչպես որ այսօր է այս առումով մարդու էությունն անփոփոխ է մնում), ուստի մտքերի բախումը, առաջարկների ընդհարումը, քննարկումն ու վեճը հանրային կյանքից անբաժան են եղել, նաև՝ արտացոլվել հասարակական գիտակցության մեջ. անհիշելի ժամանակներից մեզ են հասել դատողություններ, կարծիքներ, գնահատականներ միմյանց լսելու, հասկանալու կարևորության մասին կամ ընդհակառակը՝ վիճաբանության հետևանքով մարդկանց գժտվելու, պառակտվելու վերաբերյալ:

Հանդուրժող-անհանդուրժող խոսքի երկընտրանքը տարբեր չափով արտահայտված է հայ գրականության (ներառյալ բանահյուսությունը) էջերում: Կարող ենք ասել, որ *հայ գրականությունը հայոց խոսքային վարքագծի յուրապետակ հայելին է*: Արդ, հարկ է պարզել, ի՞նչ կերպ են գրուցում, բանավիճում հայ մարդիկ, որքանո՞վ են նրանք հանդուրժող սեփականից տարբերվող այլ կարծիքների, համոզմունքի, հավատքի, դիրքորոշման, վարվելակերպի հանդեպ: Իրենց անհամաձայնությունն ինչպե՞ս են արտահայտում, ի՞նչ փաստարկներ են օգտագործվում, հուզական և սոփեստական ի՞նչ հնարքներ են գործադրվում և այլն: Հայ գրողները, հրապարակախոսները, փիլիսոփաները, հայոց առածանին, հեքիաթները ի՞նչ մեղմասույթներ են գործածում կոպիտ խոսքից, կտրուկ մերժումից, ակամա վիրավորանքից խուսափելու համար, ի՞նչ օրինակներ են բերում սեփական խոսքի հանդեպ առավելագույնս հոգատար և պատասխանատու վերաբերմունք ձևավորելու համար, ի՞նչ խորհուրդներ են տալիս ընթերցողներին միմյանց ավելի համբերատար և հարգալից լսելու, ըմբռնելու, հանդուրժելու, հաշտ մնալու, փոխզիջման պատրաստականության մասին:

ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆ ԽՈՍՔԸ՝ ՈՐՊԵՍ ՆԵՐԱԶԳԱՅԻՆ ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՂԹԱՀԱՐՄԱՆ ՄԻՋՈՑ

Հայ մարդկանց անմիաբանության, փոխադարձ անհանդուրժողականության, պառակտվածության մասին շատ է գրվել: Հիշեցնենք հայ մարդուն բնորոշ այդ ցավալի իրողության մի քանի (հարկադրյալ) արձանագրում:

«Եթե գժտվեց մեկի հետ, ոխակալ է ինչպես ուխտ: Ամեն հայ մի հայ ունի, որի հետ թշնամի է մինչև մահ: Մա նրա անհրաժեշտությունն է: Անկարգ է և անիշխանական թե՛ հասարակության, թե՛ պետության, և թե՛ գաղափարների մեջ: Իբրև ժողովրդական՝ անմիաբան է, անտանելի, խռովարար» (*Ղերենիկ Ղեմիրճյան*, «Հայը»):

«Չկա երեսփոխան մ՛որ հաճի յուր ընկերին վրա փշուր մ՛արժանիք տեսնել: Ամենքը կ՛ուզեն խելքի մենավաճառ կանգնիլ և չեն ներեր, որ ուրիշներն ալ քիչ մը խելք ունենան» (*Հակոբ Պարոնյան*, «Օրակարգ»):

«Խնդրում ենք ցույց տալ մեզ երկու հայ, որ միասին խորհուրդ կա-

տարած լինեին ազգի հառաջադիմության վերա... Մի հայ, որ չէր սիրում ինձ,— իմ անձնավորությունը,— չկամի ընդունել և իմ բերանով քարոզված ճշմարտությունը առանց մտածելու, թե ես, և իմ քարոզած ճշմարտությունը ջոկ-ջոկ բաներ են, թե ճշմարտություն ասացյալը սեփականություն չէ Մարկոսի, Կիրակոսի...» (*Միքայել Նայրանդյան*, «Հիշատակարան»):

«Մեր դրացի ազգերի մեջ չհամայնականությունը մանկական է, անգիտակցաբար է, անմեղ է, կուսական է, իսկ մեր մեջ՝ գիտակցաբար է, դիվական է. մեզնից ամեն մեկը մի առանձին հակումն ունի, մի առանձին ձգտումն ունի չհամայնական լինելու: Մեր արյունը վարակված է այդ զազրելի և թունավոր ախտով» (*Ղազարոս Աղայան*, «Ուրիշի գերեզմանի վրա առանց արտասուքի են լաց լինում»):

Ընդ որում, հատկապես ցայտուն է խոսքային անհանդուրժողականությունը՝ որպես հիմնական պատճառ անհանդուրժողական վարվելակերպի մյուս տեսակների և, միաժամանակ, դրանց վերարտադրության մշտական ասպարեզ:

«Մենք այդ կողմից շատ հասարակ մարդիկ ենք. մեկ մեկու հետ ցեռեմոն, պատիվ-բան չգիտենք. այլ ռուսի կամ մի ուրիշ օտար մարդու հետ է, որ մեզ շենքով պահել գիտենք: Հայի որ հանդիպեցինք, ով կուզի թող լինի, չուզեցած տեղից էլ բերաններիցս գռեհիկ, անկարգ խոսքերը ջրի պես վազում են: Մեկս մեկի հետ նստած ելածներս էլ խախտից էլ վատ է լինում. «Խն՛, ապուշ, զավզա՛կ, հայ քու... մայրդ-հայրդ այսպես-այնպես», սա մեր ամենօրյա խոսքերն են, մեր գրույցի ու սոյբաթի աղն ու տաքդեղը» (*Ռասիայել Պատկանյան*, «Վարժապետ»):

«Եվ ամեն մի հայ համաձայն չի եղել մյուսի կարծիքին, այն էլ՝ նախօրոք, նախքան այդ կարծիքն իմանալը: Ամեն մի հայ համարել է, որ մյուսը սխալ է ապրում ու դատում» (*Պերճ Զեյթունցյան*, «Արշակ Երկրորդ»):

Իհարկե, հայ գրողները այս ամենը գրել են խորը ցավով, տրտմությամբ, հավելենք՝ նաև համարձակությամբ, բայց և այն հույսով ու վստահությամբ, որ իրենց նմանօրինակ ձևակերպումները ոչ թե խորացնելու են հայոց անմիաբանությունը, փոխադարձ անհանդուրժողականությունը, այլ, ընդհակառակը, օգնելու են միաբանվելու, ավելի հանդուրժող լինելու միմյանց հանդեպ: Որքան էլ սուր են հնչում արձանագրումները, միևնույն է՝ դրանց նպատակը միանգամայն վեհ է ու առաքինի՝ ազգային արթնություն, սեփական թերությունները չնկատող, ամենից առաջ՝ հենց սեփական անհանդուրժողականությունից տուժող ազգակիցների սթափ ինքնաճանաչում և ինքնագնահատում:

Որքա՛ն տարողունակ է հայոց նահապետներից մեկի՝ *Ղևոնդ Ալիշանի* ձևակերպումը. «Ազգին պակսությունը պարտկել՝ խելացություն է, բայց պակսությունը չճանչնալ՝ մեծ անխելքություն» («Ազգին պակսությանց

կամ կատարելությանց վրա»): Դիմացի կարծիքն արհամարհելը, սեփական անսխալականության բարդոյթը, անհամբերությունը, կոպիտ խոսելակերպը, գրուցակցին անպատեհ ընդհատելը, լեզվական գռեկաբանությունը, աննրբանկատությունը, պոռոտախոսությունը և այլ թերություններ բնորոշ են, իհարկե, բոլոր մարդկանց և ազգերին: Բայց մեր նպատակը մեր ազգի արժանիքների բազմապատկումն է՝ այդ թվում թերությունների առավելագույն կրճատմամբ: Երբ գիտակցում ենք, որ ներազգային անհանդուրժողականության զանազան դրսևորումների հիմքը խոսքային հաղորդակցման ոչ կատարյալ լինելն է, մեր ուշադրությունը պիտի դարձնենք հանդուրժող խոսքի զարգացմանը: Պատահական չէ, որ հայ գրողները, արտացոլելով ինչպես մարդկանց համակեցությունն առհասարակ, այնպես էլ նրանց խոսքային հաղորդակցման զանազան կողմերը, անդրադարձել են նաև անհանդուրժողական խոսքի դրսևորումներին և, բնականաբար, թե՛ իրենց անհանգստությունն արտահայտել, և թե՛ դրան առնչվող որոշակի հարցադրումներ արել:

Հովհաննես Թումանյանը մեծ ուշադրություն է հատկացրել խոսքային հաղորդակցման կարգավորմանը իրենց իսկ՝ գրողների, նաև գրքասերների շրջանում: 1918թ. Հայ գրողների միության գրական երեկոների մեկնարկի առթիվ նա կարևորում է դրանք առավել հետաքրքրական և բովանդակալից դարձնելու, լավ նախապատրաստվելու և պատշաճ մթնոլորտում անցկացնելու անհրաժեշտությունը. «Բայց, որովհետև երեկոները լինելու են վիճաբանություններով ու ընդդիմախոսություններով, շատ ցանկալի է, որ կարծիք հայտնողներն ու վեճի մտնողները լրջորեն պատրաստված լինեն առաջուց ու նյութին ծանոթ, ընդդիմախոսությունները լինեն պատճառաբանված ու հիմնավորված և վիճաբանությունները կոռեկտ: Լավ վիճաբանողները պետք է սովորեցնեն հասարակությանը, թե ինչ կնշանակի մի բան հասկանալ, ինչպես պետք է հասկանալ, ինչպես պետք է կարծիք հայտնել և ինչպես վերաբերվել հակառակորդին: Դա կլինի դպրոց» («Հայ գրողների ընկերության գրական երեկոները»): Ավելորդ չէ հիշեցնելը, թե մի առիթով ինչ է ասում մեծն Թումանյանը իր սեփական դիրքորոշման մասին. «Ամենայն հարգանքով լսել եմ ամենքին, որ խոսել են և լսելու եմ նրանց էլ, որ դեռ պետք է խոսեն» («Անտեղի ու անպետք միջոց»):

ԱՆՀԱՆԴՈՒԹՈՂ ԽՈՍՔԸ՝ ՓԱՍՏԱՐԿՄԱՆ ՏԻՐՈՒՅԹՈՒՄ

Մարդ արարածը «փաստարկող կենդանի» է: Մեր ամեն մի խոսքը, որպես կանոն, փաստարկված է՝ տրամաբանական կամ հուզական զանազան միջոցներով: Պարզելով գործածվող փաստարկի տեսակը՝ կարող ենք հասկանալ անհանդուրժող խոսքի խորքային դրդապատճառները, ուստի և կանխել նման խոսքի գոյացումը, կամ էլ առնվազն մեղմել դրա բացասական ազդեցությունը անհատի և հանրույթի կյանքում:

Անհանդուրժողական խոսքի առավել հաճախադեպ հիմնավորումներից է, այսպես կոչված՝ «*ուժի փաստարկը*», այսինքն՝ «Ուժեղի մոտ միշտ էլ թույլն է մեղավոր» հիմնավորում-պարտադրանքը: Լուսաբանման մեկ օրինակ *Վահրամ Ալազանի* «Տառապանքի ուղիներով» գրքից: Ալազանը բանտում իր ծխած գլանակների մնացորդները լուցկու տուփի մեջ է հավաքելիս լինում սև օրվա համար: Խուզարկությանը բանտապահները դա հայտնաբերում են:



- «— Ձե՛րն է այս տուփը,— հարցրեց բանտապետը:
- Այո,— պատասխանեցի ես:
- Ինչի՞ համար եք հավաքել ծխախոտի այս մնացորդը:
- Ծխելու համար:
- Ստում եք, հավաքել եք, որ լցնեք հսկիչի աչքերի մեջ և փախչեք:
- Քաղաքացի պետ,— ցույց տալով փթանոց կոշիկներս ասացի ես,— մի՞թե հնարավոր է այս կոշիկներով փախչել, ես հազիվ եմ սրանցով շարժվում, ինչ խոսք կարող է լինել փախուստի մասին:
- Լռել,— գոռաց բանտապետը՝ ձեռքը սեղանին խփելով,— տասը սուտկա կարտսեր զցել»:

Ինչպես հանդուրժող, այնպես էլ անհանդուրժող խոսքի պարագայում շատ է գործածվում «*հեղինակության փաստարկը*» (*ipse dixit*): Այս իրողության հիմքում ընկած է խոսողի և նրա անձի միջև կապը, որը հանգամանքների բերումով կարծրատիպ է դառնում և միջանձնային ընկալման մեջ որոշակի դեր խաղում: Այդ մասին է *Հակոբ Պարոնյանի* դիտարկումը. «Շատ անգամ ոչինչ խոսք մը նշանավոր մեկու մը բերնեն ելած ըլլալուն համար իբրև պատգամ կ'ընդունվի և շատ անգամ նշանավոր խոսք մը աննշան մեկե մը ըսված ըլլալուն համար կարևորություն չառներ» («Լրագրական դիցաբանության Ապիսը»):

Ահա և հաճախ կողմերը (անձինք, խմբերը, կուսակցությունները և այլն) բախվում են, քանի որ նրանք ընդունում են հակադիր հեղինակությունների և բնավ պատրաստ չեն որևէ զիջումի: Մեկ օրինակ *Միքայել Նալբանդյանի* «Հիշատակարանից».



- «Պ. Խ. սկսեց յուր խոսակցությունը իմ հետ այսպես.
- Կարդացե՛լ ես «Հայաստանի Մեղուի» 16-րդ համարը:
- Չէ, չեմ կարդացել,— պատասխանեցի ես,— որովհետև չեմ ստանում:
- Ափսոփ, որ չես կարդացել. նորա հրատարակողը, Մանդինյանց Ստեփանոս քահանան, այնպես տղամարդի պես հանդես է եկել և

խայտառակում է Նազարյանցին և Նալբանդյանցին, որ ասել չէ կարելի: Հավատա ինձ, այն օրն է ձգել նորանց, որ կարծեմ թե այդ երկուքը ևս զոջացած լինին յուրյանց գրածների վրա, մանավանդ այսպիսի հզոր և գիտնական հակառակորդի պատահելով:

— Ես հիմարութենների կարդացող չեմ, և ժամանակ չունիմ ևս ուշադիր լինելու տգետ մարդերի ցնորամիտ վայրախոսության, և չեմ կարծում, որ Նազարյանցը և Նալբանդյանցը զոջացած լինեին յուրյանց մինչև այժմ գրածների վերա, ինչպես դու ասում ես, «հանդիպելով մի այդպիսի հզոր և գիտնական հակառակորդի»: Ձեր աչքումը, ճշմարիտ, գուցե մի անկիրթ և բյուր տեսակ նախապաշարմունքով լցված մարդ ունի մի հարզ ու արժանավորություն և գուցե կարող էիք դուք այդպիսի մի մարդ գիտական անվանել...»:

Ինքնին հասկանալի է, որ այսպես կանխակալ տրամադրված զրուցակիցները չեն կարող մեկեն համաձայնություն գալ, սակայն դրա հնարավորությունը չի կարելի բացառել: Խոսքն այն մասին է, որ եթե կողմերը վերանան անձանց հանդեպ իրենց աչառու վերաբերմունքից և փորձեն չեզոք կերպով, զուտ գիտական սկզբունքներով քննարկել, համադրել, վերլուծել տարաձայնությունների բովանդակային կողմը, ապա միշտ էլ հնարավոր է, թեկուզ փոքրիկ քայլերով շարժվել դեպի իրարամերժ հեղինակությունների միջև ընդհանրության որոնում, ըստ այդմ՝ նաև փոխադարձ հանդուրժողականության դրսևորում: Դե, իսկ եթե որևէ կողմի համար հեղինակությունը վերածվել է կուռքի, ապա, թերևս, անիմաստ է շարունակելը, և միանգամայն տեղին է Մ. Նալբանդյանի մեկ այլ ձևակերպումը. «Եվ ավելորդ է պատասխան տալ այնտեղ, ուր խոսում են հեղինակության անունով, որ մեք չենք ընդունում» («Երկրագործությունը որպես ուղիղ ճանապարհ»):

Հրանտ Մաթևոսյանի «Աշնան արև» պատմվածքում հարսի և սկեսրոջ տարիներով ձգված փոխադարձ անհանդուրժողականությունն երկուստեք գործածվում է *ստերկոյթ հավանության* փաստարկմամբ:

«— Ճիշտ ես, նանի ջան, կրծում էր մարդի երեսը թշնամի սկեսուրի պատճառով: Հիմա աստծո հաջողությամբ սկեսուրը չկա, գուցե թե խաղաղ ապրեին:

— Ոչ մի մայր էլ իր որդու վատը չի ուզում:

— Չի ուզում վատը, նանի ջան, չի ուզում, չի ուզում, միայն լավն է ցանկանում ու տալիս վառում է աչքը:

— Վառողի աչքը թող դուրս գա:

— Դուրս գա՛, դուրս գա, ես էլ եմ էդ ուզում, նանի ջան»:

Կրոնական անհանդուրժողականության դեմ խոսելիս հայ հեղինակների հիմնարար փաստարկը տարբեր կրոնների ու հավատալիքների միջև ընդհանրության հաստատագրումն է: Լուսաբանումը ըստ *Ավետիք Բասիսյանի* «Ուստա Կարո» վեպի.



«— Չէ՛, Ուստա՛,— նորից դիմեց նախկին հարցատուն,— կուզեի ըսել, թե՛ դուն հայ-քրիստոնյա, քո հավատքին ու օրենքին հաստատ, է՛նոնք մայնեղական՝ աճամ ու արար, հաշար ու մարր, իրանց դինին ամուր, ո՞րման կապրեիք...

— Ըսի՛նք՝ ընկերոջ պես, ախպոր պես, մարդու պես...

— Էդ որման կ՛եղնի, չեմ հասկնա:

— ... Բանը հասկնալու մեջն է. չէ՛ որ աստված մեկ է ամեն ստեղծի համար՝ թե՛ քրիստոնեի, թե՛ մահմեդականի, թե՛ կոապաշտի, և էլ ամեն արարած-աշխարքի. աստված մեկ է, մենք էլ իրան ստեղծները»:

Հայ գրականության մեջ կրոնական անհանդուրժողականությունը այսպանվում է նաև բարոյականության դիրքերից: Մի հատված ընկերուհիների վիճաբանությունից ըստ *Նար-Դոսի* «Պայքար» վեպի:



«— Ես զարմանում եմ քեզ վրա, Էլեն,— ասաց նա:— Դու կրթված աղջիկ ես, նույնիսկ բարձրագույն ուսում ես ստացել: Մի՞թե այնքան չես հասկանում, որ կան բաներ, որոնց եթե չես հավատում, գեթ պիտի գիտենաս հարգել և համենայն դեպ, չժաղրել:

— Այսի՛նքն:

— Մի՞թե կարելի է ծաղրել մի բան, որ միլիոնավոր մարդկանց հոգեկան միակ ամենաբարձր մխիթարությունն է կազմում...

— Կրոնական զգացո՞ւմն՝ ուզում ես ասել:

— Այո՛, կրոնական զգացումը,— շեշտեց Մանեն:— Այդպե՛ս են անում Եվրոպայում, որ գնացել ման ես եկել դու»:

Մարդկանց և ազգերի հավասարության, այդ հիմքով՝ փոխադարձ հարգանքի հիմնավորումը հանդիպում ենք նաև *ազգային անհանդուրժողականությունը*, խտրականությունը, ռասիզմը մերժող դատողություններում: Սփյուռքահայ գրող *Պողոս Գուրեյանի* «Մոմոն» պատմվածքում հայ գործատուի և իր ենթակա սևամորթ աշխատակցի միջև տեղի է ունենում հետևյալ երկխոսությունը.



«— Պո՛ւս, ի՞նչ ազգե ես դուն, պուրիացիի բնավ չես նմանիր, հակառակ անոր, որ անոնց լեզուն կխոսիս:

— Մոմո՛, ի՞նչ բան քեզի կարծիլ կուտա, թե արաբ չեմ:

— Վարմունքդ, պո՛ւս, գործի ատեն չես հրամայեր, այլ միշտ կխնդրես բան մը, որ մեզի հավասարություն կներշնչե:

— Ինչ որ ճշմարտություն է, հավասար մարդ ենք, եթե նույնիսկ մեր մորթերը նույն գույները չունենան: Ինչպե՛ս կրնան նույն երկնքի տակ ապրող ու Արարչի կնիքը կրող մարդիկ իրարմե տարբերիլ: Դարերու անա՛րգ պայմաններն են, որ ձեր վզին ստրկության շղթան անցուցին, բայց շղթայի մը կյանքը միշտ ալ համրված է, ի՛նչ մետաղե ալ դարբնված ըլլա ան: Հավասար ենք, Մոմո՛, եթե նույնիսկ ոմանց դուր չգա այս ճշմարտությունը»:

Հայերս *ազգային անհանդուրժողականության*, բռնությունների, հալածանքի, վերջապես ցեղասպանության ենթարկվելու ողբերգական փորձ ունենք: Չմոռանանք, որ Օսմանյան Թուրքիայում մենք, մի կողմից նպաստելով երկրի բարգավաճմանը (հայերն էին տնօրինում արտաքին ու ներքին առևտուրը, զարգացնում իրավագիտությունը, բժշկությունը, ճարտարապետությունը, ոսկերչությունը, գրականությունը, թատրոնը, մամուլը, գրատպությունը, կրթությունը), մյուս կողմից՝ փաստացի իրավագուրկ էինք: Հիշենք մի պերճախոս օրինակ *Առանձնարի* «Մորուքի սանտրը» պատմվածքից: Հակիրճ պատմությունը հետևյալն է. թուրք մոլլան հայ վաճառականից սանը է գնում, հաջորդ օրը աստամը կոտրած բերում, թե՛ անտրակ է, փողս տուր, ընդ որում չի ընդունում նաև իր մեղքը՝ պնդելով, թե կոտրած աստամով է սանը գնել: Վաճառականը ճարահատյալ գումարը վերադարձնում է՝ զայրացած նետելով, թե այդ աղտոտ մորուքիդ երկաթյա սանրն էլ չէր դիմանա: Մոլլան կատաղում է, հարձակվում, ծեծել է տալիս ու քարշ տալիս անմեղ մարդուն ոստիկանություն, թե մորուքիս է հայիոյել: Մեկ այլ հայ վաճառականի էլ, որ ականա ներկա է լինում, կանչում են իբրև վկա և հարցաքննում:

«— Է, ուրեմն շատ աղեկ. հիմա ծայրեծայր և կատարյալ ճշտությամբ պիտի պատմես ինչ որ տեսած ես,— հրամայեց Օսման պեյ խոսքը կրկին ինձի ուղղելով,— բայց լավ ուշադրություն ըրե, կատարյալ ճշտությամբ կըսեմ, կհասկնա՛ս:

— Այո, էֆենդիմ, շատ լավ կհասկնամ և վստահ եղեք, որ գուտ ճշմարտությունը պիտի ըսեմ,— պատասխանեցի խոնարհություն մը ընելով:

— Բայց ոչ հայու ճշմարտությունը, աս ալ հասկցա՛ր,— ավելցուց խոշոր ցուցամատը սպառնագին ճոճելով,— այլ բուն ճշմարտությունը, այն ճշմարտությունը, գոր հոճա էֆենդիին արդեն հայտնած է. եթե տարբեր բան պատմելու ըլլաս, 32 ատամդ կոկորդ կթափեմ: Սկսե՛ նայինք»:

Հայ վկան, թեև ահաբեկված է, սակայն չի ընկրկում, պատմում է իրողությունը, նկարագրում մոլլայի անպատկառությունը, նախահարձակ լինելը, այսինքն՝ պարզիպարզ բացատրում, թե ով է այդ տհաճ միջադեպի իրական մեղավորը: Մրան հետևում է ոստիկանապետի մի նոր պողթկում:



«— Ինձի՛ նայե, կո՞ւյր ես, չես տեսներ, որ գլուխս կցավի: Քու դատարկաբանություններդ լսելու ես ո՛չ կարողություն ունիմ և ո՛չ ալ ժամանակ: Կարճ կապե և միայն սա հարցումիս պատասխան տուր. աս հայր ի՞նչ հայեցություն ըրավ հոճա էֆենդիին:

— Հայեցություն՞ն... բայց, պեյ էֆենդի, կարծես քիչ առաջ ըսի, որ ես հայեցություն չեմ լսած:

— Լիրբ անհավատ, ինչո՞ւ սուտ կխոսիս, մորուքիս չհայեցե՞ց,— պայթեցավ վերջապես մոլլան և տեղեն վեր ցատկելով հարձակողական դիրք մը առավ:

— Մի հուզվեք, հոճա էֆենդի, կաղաչիմ մի հուզվեք, ի՞նչ կարևորություն ունի ատոր վկայությունը...»:

Ահա այսպես, դասական ցինիզմի օրինակ, վկային հրավիրում են, սակայն ոչ միայն անհանդուրժող են նրա խոսքի հանդեպ, այլև նախապես ասելիքը համարում են առ ոչինչ:

Ազգային խտրականության հանդեպ հանրային անհանդուրժող վերաբերմունքի մի ցայտուն դրվագ ենք հանդիպում *Վիլյամ Մարոյանի* «Մարդկային կատակերգություն» վիպակում: Իրավիճակը հետևյալն է. դպրոցի ֆիզկուլտուրայի ուսուցիչը իտալական ծագմամբ մի աշակերտի անվանում է «մակարոնի ճուտ»: Վրդովված աշակերտը հարձակվում է նրա վրա, սկսում է ծեծկոտուր: Աղմուկի վրա հայտնվում են դպրոցի տնօրենը և պատմության ուսուցչուհին:



«— Ձեզ բազմիցս ասել եմ, միսոր Բայֆիդ, որ մարդկանց հետ այդպես չվարվեք,— ասաց միսս Հիքսը,— նրանց այդ դուր չի գալիս:— Նա դարձավ դպրոցի դիրեկտորին.— միսոր Բայֆիդը պարտավոր է Ջո Տերանովայից ներողություն խնդրել:

— Մի՛ թե, իսկապե՛ս, միսոր Բայֆիդ,— հարցրեց միսոր Իքը:

— Ջոյի ծնողները Իտալիայից են եկել,— ասաց միսս Հիքսը,— բայց դա չի նշանակում նրանց պետք է մակարոն անվանել:

Ջո Տերանովան ասաց.

— Ինձ պետք չէ նրա ներողությունը: Եթե նա ինձ անուններ կպցնի, ես նրա մոտքին կհասցնեմ: Եթե ծեծի, եղբայրներիս կկանչեմ:

— Ջոզեֆ,— ասաց միսս Հիքսը,— դու պետք է թույլ տաս, որ միստր Բայֆիլդը ներողություն խնդրի. նա քեզնից կամ քո ծնողներից չէ, որ ներողություն է խնդրելու: Նա ներողություն է խնդրելու մեր երկրից: Դու պետք է թույլ տաս, որ նա վերստին փորձի ամերիկացի դառնա:

— Ճիշտ է,— հաստատեց դպրոցի դիրեկտորը,— սա Ամերիկան է, և միակ օտարականը նա է, ով մոռանում է, որ սա Ամերիկան է:— Նա դարձավ մարզչին, որ դեռ նստած էր գետնին:— Միստր Բայֆիլդ:

Իթաքայի տասնամյա դպրոցի ֆիզկուլտուրայի դասատուն ոտքի ելավ:

— Ներողություն եմ խնդրում,— ասաց նա, առանց որևէ մեկին ուղղելու և շտապեց հեռանալ»:

Մեռական հիմքով անհանդուրժողականության զանազան նկարագրություններ կան հայ գրողների երկերում, նաև կնոջ հանդեպ խտրականությունը, ներքնտանեկան բռնությունը դատապարտող դատողություններ:

Զարմանալիորեն արդիական, ինչ-որ առումով հայեցակարգային բնույթի մի ամփոփ կարծիք ենք հանդիպում *Ղազարոս Աղայանի* «Երկու քույր» վեպում: Այր ու կին փոխհարաբերություններում անհանդուրժողականության, կանանց իրավունքների սահմանափակման և արժանապատվության նսեմացման համար միայն մեկ կողմը չէ մեղավոր: Երկու քույր գրուցում են՝ ամուսնացած Մարիամը և ամուսնանալ պատրաստվող Հերիքնազը.

«— Մարիամ ջան, որ մի բան ասեմ, հո չե՞ս ծիծաղի վրաս:

— Ինչի՞ եմ ծիծաղում, ասա՛:

— Գիտես ինչ կա, ես մարդ չեմ ուզում, ես սիրել եմ ուզում: Մերը շատ քաղցր բան է, բայց մարդն ատելի: Դու քու օրումը լավ մարդ տեսած կա՞ս, մեկը մեկելից վատթար արարածներ են: Ես որ տեսնում եմ Շամիրի կոպտությունը, դա որ իրեն շահ ու սուլթան է համարում, էնպես բարկանում է վրեղ, էնպես ծեծում, որ կասենաաս դու նրա եսիրն ըլիս, իմ ջիզրն էնպես է գալիս, որ սկսում եմ ատել մարդկերանցն էլ, կնկդերանցն էլ: Մարդկերանց էնդուր համար եմ ատում, որ էդպես կոպիտ արջեր են, մի անգամ դրանց երեսին ծիծաղ չես տեսնի, մի անգամ մի քաղցր խոսք չես լսի...

— Կնկդերանցն ինչի՞ ես ատում:

— Կնկդերանցն էնդուր եմ ատում, որ իրանք իրանց բանի տեղ

չեն դնում: Կասենաա իրանք էլ ուրախանում, որ էդպես ծեծվում են ամեն օր: Էն օրը չէ՞ր ասում Հոռոմը, թե էն մարդը ի՞նչ մարդ ա, որ կնկա գլխից մահակը պակասացնի: Հիմի հախը չի՞, որ դրան օրը քսան անգամ ծեծե՞ն: Ի՞նչպես չատի մարդ էնպես կնկանը, որ միշտ ծեծվել է ուզում...

— Հիմի դիմի էլ հո Հոռոմի պես չեն: Շատերը չեն էլ ուզում ծեծվել, բայց ամենից շատ նրանք են ծեծվում: Դեռ լաված չի, որ Հոռոմին իրա մարդը ծեծած ըլի, դրա համար է, որ էդպես մեծ-մեծ է բրթում: Թող մի քանի անգամ թրխկացնեն դրա գլխին, եղանը գլխին կոտորատեն, ոտի տակ գցեն՝ թաղքի պես հարեն. էն ժամանակ էլ չի ապի էդ խոսքը»:

Երբ (և եթե) գիտակցվի երկուստեք մեղավորությունը, ինչպես նաև երկու կողմերի պատասխանատվությունը, այնժամ հնարավոր կլինի նաև սեռերի հավասարության (գերադասելի է, թերևս, սեռերի դաշնության, ավելի հակիրճ և տպավորիչ՝ «սեռադաշնության») իրական ապահովումը հայ հասարակության մեջ: Այլապես՝ ունենալու ենք այն, ինչ ունենք. մի կողմում՝ տղամարդակենտրոն եսականություն (խախտու փաստարկմամբ՝ կանանց տրամաբանության առանձնահատկությունների գավեշտական խաղարկման ձևով), մյուս կողմում՝ ֆեմինիստական ամուլ ունանչի տրամադրություն (մեզ պաշտոն տվեք, քանի որ... մենք կին ենք ինքնանվաստացնող բողոքների ձևով), իսկ մի երրորդ կողմում էլ լինելու է խնդրին անտարբեր հանրությունը՝ լուռ ունկնդիր սույն թեմայով ձանձրալի և ոչ այնքան ձանձրալի հեռուստաբանավեճերի:

Սեռերի միջև բնականոն հանդուրժողականություն, ավելին՝ արգասավոր ներդաշնակություն հաստատելու կարևորության ըմբռնմանը, կարծում ենք, կնպաստի մեկ այլ տեսակետի, փոքր-ինչ զավեշտական երանգի «վերսեռային» տեսակետին ծանոթանալը: Դրան կարող ենք ծանոթանալ *Լևոն Շանթի* «Կայսրը» դրամայից:



«ՎԱՍԻԼ ԼԵԿԱՊԵՆ — Սը՛ս: Ամեն բան չեն ըսեր, ամենուն չեն ըսեր, մանավանդ ժամանակեն առաջ:

ՄՅՈՒՍ ՆԵՐՔԻՆԻՆ — Դուն արդեն մի՛շտ իրավունք ունիս:

ՎԱՍԻԼ ԼԵԿԱՊԵՆ — Անոնք ի՞նչ կհասկնան քու ըսածիդ խորությունը:

ՄՅՈՒՍ ՆԵՐՔԻՆԻՆ — Բայց մենք կհասկնա՛նք, մենք, որ ներքինի ենք:

ՎԱՍԻԼ ԼԵԿԱՊԵՆ — Իսկ անոնք ներքինի չեն. դեռ չեն հասած այդ բարձրությանը, այդ իսկական բարձր մարդուն: Անոնք դեռ մարդ չեն, այլ արու են միայն: Դեռ չեն ըմբռնած, որ մարդ ըլլալու

համար նախ պետք է դադարին արու ըլլալէ: Անոնք իրենց ուժերուն լավագույն մասը կսպառեն սերնդելու վրա. մնացածն էլ կվատնեն իրենց սերունդին վրա: Էգին ստրուկն են անոնք ու իրենց զավակներու ճորտը: Անոնք անպետք են տիրելու համար, անպետք են աշխարհքը դարձնելու համար: Տիրելը մե՛րն է, մե՛ր կոչումը, մե՛ր իրավունքը, ներքիններո՛ւ իրավունքը»:

Իսկ *տարիքային հիմքով*, ավագների և կրտսերների, ծնողների և զավակների միջև անհանդուրժող վերաբերմունքի պատճառները հայ հեղինակները սովորաբար տեսնում են սերունդների արժեքային համակարգերի տարբերության, պահպանողականության և առաջադիմության բախման մեջ: *Գարրիել Սունդուկյանի* «Էլի մեկ գոհ» կատակերգության հերոսին՝ Միքայելին, հայրը հորդորում է թողնել մեծ օժիտ չունեցող ընտրյալին և ամուսնանալ մեծահարուստի մի ցանցառ դստեր հետ: Որդին հորից, ընդհակառակը, խնդրում է օրհնել իր ընտրությունը՝ անգամ եթե հոր սպառնալիքը՝ նրան զրկել ժառանգությունից, իրականություն դառնա:

«ՍԱՐԳԻՍ. Բա՛րենց ասա, վուրթի, վուր դանակը վիկալնիմ ու իմ ձեռով բողազդ դուս կտրիմ, է՛լի: Չէ՛, Միխելի ջան, չէ՛, վուրթի, էտ չըլելու բան է. խիլքդ մո՛ղ արա ու դուն ինքդ կու իմանաս վուր յանդիշ իս:

ՄԻՔԱՅԵԼ. Մինչև այսօր քեզ խոնարհ եմ եղել, հայր, խնդրում եմ քեզ իմ խոնարհության կապը մի՛ քանդիր, մի՛ հասցնիր ինձ այն տեղը, որ մեկ քանիսի նման իմ հայրական տունը թողնիմ և գնամ իմ ուզածը կատարեմ:

ՍԱՐԳԻՍ. Հաթաթեք էլ իս տալի՞. է՛տենց իս վճարում իմ ամագը՛:

ՄԻՔԱՅԵԼ. Քո ամագ-երախտիքը որ հասկանալիս չլինեի, հայր, այսքան էլ չէի աղաչիլ:

ՍԱՐԳԻՍ. Իմ աղաչանքը խիստ իս լսում, վուր քո աղաչանքը յիս լսի՛մ: Յիս իմացիլ իմ՝ պատիկը մինձին անգամ դնե, չե թե մինձը պատրկին:

ՄԻՔԱՅԵԼ. Համաձայն եմ, հա՛յր, բայց ճշմարիտ խոսքն էլ պետք է հարգել:

ՍԱՐԳԻՍ. Մի ճշմարիտ էլ դուն կուլիս ինձ մոդ, քու գլխի պատրո-վիլը գիդենա. չէ էլ ամանչում, ի՛նչ հանգն է հիդս խոսում»:

Ինչպես տեսնում ենք, հոր խոսքի փաստարկային հիմքը ծնողի կամքին պարտադիր ենթարկվելու ավանդույթի հիշատակումն է, որին որդին հակադրում է ավելի հզոր փաստարկ, և այստեղ հորը մնում է միանգա-

մայն անհիմն և թույլ փաստարկ գործածելը, թե՛ այդ ինչ կերպ ես խոսում ինձ հետ: Նկատենք, որ Գաբրիել Սունդուկյանն այստեղ մի նուրբ դիտարկում էլ ունի. իշխանատենչ ծնողները, գրեթե առանց բացատրության, սեփական զավակներին դիտում են որպես կապիտալի ներդրման միջոց, ահա և հայր Սարգիսը, որ որդուն պահել-մեծացրել, կրթության է տվել, հիմա էլ որդուն մեղադրում է երախտամոռության համար, խոսում «ամագը վճարելուց»: Ի դեպ, մորն իր հոգեվիճակը բացատրելիս Միքայելը մի շատ պատկերավոր համեմատություն է անում, ակամա բացահայտում ծնողական համառ եսականության անտրամաբանականությունը. «Նա ուզում է, որ ես ո՛չ կամք ունենամ, ո՛չ սիրտ, ո՛չ խելք, ամեն դեպքում իր խելքով շարժվեմ, իր կամքը կատարեմ... Ես չեմ կարող դիմանալ, մա՛յրիկ, ես էլ մարդ եմ... աստված իմ, ա՛յսպես էլ բա՛ն. հայրը որդի մեծացնե, ուսում տա, սև ու սիպտակը հասկացնել տա նրան և երբ երեխան մարդ դառնա, ամեն օր կռիվն ու անբավականությունն ունենա թե՛ ինչի՞ մարդը նորից երեխա չի դառնում»:

Իսկապես, ամեն ծնող չէ, որ գիտակցում է զավակների չափահաս, ինքնուրույն դառնալը և, կարծեք, Միքայելի բնութագրման պես, ցանկանում է նորից հլու-հնազանդ, սեփական կամքից զուրկ երեխայի վերածել: Իրողության շիտակ ըմբռնումը, անտարակույս, հիմք կընձեռի կողմերին փոխադարձ հարգանքի և հանդուրժողականության արմատավորման համար:

Տարիքային հիմքով գոյացող անհանդուրժողությունը երբեմն ծայրահեղության է հասնում, հատկապես եթե բռնացող ավագը հոգեկան ինչ-ինչ բարդույթներ ունի: *Վրթանես Փափագյանի «Հոսանք»* դրամայում Լիլյան եղբոր աղջկան նախատում է, երբ տեսնում է, որ վերջինս ականջները փակած ինչ-որ գիրք է կարդում:



«ԼԻԼՅԱ — Այդ ինչ հիմար սովորություն է՝ ձեռքերով ականջները փակել...

ՄԱՐԻԱՄ — Ձեր խոսակցությունը խանգարում է ինձ կարդալու, իսկ ուրիշ սենյակ էլ չեք թողնում գնալ:

ԼԻԼՅԱ — Հազար անգամ ասել եմ, որ հյուրին թողնել-գնալը, ինչպես և նրա ներկայությամբ կարդալը մեծ անքաղաքավարություն է: Իսկ դու միշտ քո ասածն ես անում: Չեմ սիրում այդպիսի անկարգություններ:

ՄԱՐԻԱՄ — Բայց, հորաքո՛ւյր, ձեր խոսակցությունը ինձ չի հետաքրքրում:

ԼԻԼՅԱ — Ասացեք, խնդրեմ... իսկ ի՞նչն է ձեզ հետաքրքրում... (Խրատական) Մեծերի խոսակցությունը, երբ թույլ են տալիս լսելու, միշտ օգտակար կարող է լինել ձեզ համար:

ՄԱՐԻԱՄ — (Քիչ մեղմ): Ես ձեզ հասակակից չեմ, ինչո՞ւ խառնվել: Մանավանդ որ արգելել եք խառնվելու:

ԼԻԼՅԱ — Իհարկե, չպիտի խառնվել, այլ միայն լսել, լսել՝ բան սովորելու համար:

ՄԱՐԻԱՄ — (Կիսաձայն): Մարդու քունը կտանի այդպես»:

Այս հատվածում մեր համակրանքը, անտարակույս, 16-ամյա աղջնակի՝ Մարիամի կողմն է, մանավանդ՝ ներկաների զրույցը հիմնականում քաղքենիական թեմաներ են, եթե ոչ բամբասանք: Աղջիկը պաշտպանում է իր իրավունքները, հակադրվում անմիտ պահանջին: Լիլյայի անհանդուրժողությունն էլ է հասկանալի դառնում, երբ կարդում ենք հեղինակի բնութագրումը, այն է՝ «պառավ աղջիկ, 50 տարեկան»: Սա իրականում շրջված ազդեցիկի տեսակ է. սեփական բախտից դժգոհ անձը լիցքաթափման թիրախ է գտել:

Զրուցակցին կարող է բորբոքել, հունից հանել նաև *ակնարկության* ձևով արված փաստարկումը: Դիտարկենք *Ալեքսանդր Շիրվանզադեի* «Քատից» ընտանեկան վեճի տեսարանը, երբ Սմբատ Ալիմյանի՝ ազգությամբ ռուս կինը վիրավորական ձևով է արտահայտվում ամուսնու կրտսեր եղբոր և նաև ամբողջ ընտանիքի մասին: Շարունակությունը հետևյալն է.

«— Ձեզ, տիկին, ամեն բան թվում է, այս ընտանիքի վերաբերմամբ դուք բարոյական *դայլորոնիզմ* ունեք: Դուք կատաղում եք իմ եղբոր դեմ. բայց ինչո՞ւ չեք կատաղում ձեր աղախնու դեմ: Գուցե նա է առիթ տվել...

Տիկինը մի սուր հայացք նետեց Սմբատի երեսին և դառն հեզությամբ ասաց.

— Ուզում եք դարձյալ ինչ-որ թունավոր ակնարկներ անել:

— Ինչո՞ւ ակնարկ, կարող եմ պարզ խոսել: Մի՞թե սուտ ասած կլինեմ, եթե ասեմ, որ այդ Դունիաներն ու Գլաշկաներն են Վոլգայի ափերից այստեղ անբարոյականության սերմեր բերում ու ցանում: Օ՛ո, ի սեր աստծու, խնդրեմ իմ միտքը ձեր ուզածի պես չըմբռնեք. ես գիտեմ ինչ եմ ասում և երբեք Դունիաների ու Գլաշկաների մեղքը չեմ վերագրել մի ամբողջ ազգի, հասկանո՞ւմ եք ինչ եմ ասում: Իսկ դուք... դուք միշտ հակառակն եք անում...»:

Այս վերջին դատողության մեջ ուշադրություն դարձնենք ամուսնու կարևոր մի վերապահությանը: Նա կանխում է կնոջ հնարավոր մեղադրանքն անհիմն ընդհանրացման փաստարկ գործածելու համար և, միաժամանակ, ուժեղացնում իր դիրքերը նախապես զրուցակցին հանդիմանելով նման տրամաբանական սխալը մշտապես կատարելու համար:

Մեփական *գերադաս դիրքից* ստորադասների հանդեպ անհանդուրժողական վարմունքը երբեմն արժանանում է ավելի հմուտ զրուցակցի խոսքային հակահարվածին (իհարկե, իրական փոխհարաբերությունները չեն փոխվում, ոչ էլ գերիշխող դիրք ունեցողն է ավելի հանդուրժողական դառնում): Դիտարկենք այս երևույթը *Լևոն Շանթի* «Իսկած բերդի իշխանուհին» դրամայից մի օրինակով: Այդ իշխանուհին Աննան է, որի ամուսնուն և զավակներին սպանել է Քեսունի իշխանը (Մեծ իշխանը), իրեն էլ բռնի տիրացել (Աննան, այդ հմայիչ և խելացի կինը ինքնասպան չեղավ միայն մեկ նպատակով՝ վրեժխնդիր լինել իր զավակների սպանության համար և, իսկապես, հասնում է նպատակին): Իշխանի տիկինը Սոֆիան է (Մեծ իշխանուհին), որի շքախմբում է հարկադրյալ հայտնվել Աննան:



«ՍՈՖԻԱ — Իշխանուհի՛ Աննա, ես քանի՞ անգամ ըսեր եմ քեզի, որ կոտրած շերտիի պես, ամեն խոսքի մեջ չի մտնես, ամենքի խոսքի մեջ չիյնաս:

ԱՆՆԱ — Կարծեմ, Մե՛ծ իշխանուհի, քեզի ոչինչ չըսի՛ ես:

ՍՈՖԻԱ — Հազար անգամ ըսեր եմ քեզի՝ պատասխանե՛րք քեզի հարց տան: Եվ ընդհանրապես, երբ ես ներկա եմ՝ դու շատ խոսելու պետք չունիս: Անվայել՝ բան է: Եվ մանավանդ Մեծ իշխանի հետ:

ԱՆՆԱ — Քեզի հետ, Մե՛ծ իշխանուհի, կարգադրե՛ ինչպես կուզես: Կուզեմ՝ ամեննի՛ն չխոսիմ: Բայց ուրիշներու հետ, Մե՛ծ իշխանուհի, լեզվիս տերը ես եմ: Եվ մանավանդ Մեծ իշխանի հետ:

ՍՈՖԻԱ — Սվոր լեզո՛ւն նայեցեք, ավելի երկար մազերուն հյուսքեն: Բայց ալ չափը անցնիլ սկսար: Ես մինչև հիմա ներեր եմ քեզի, աչք եմ գոցեր, ըսեր եմ՝ տգետ է, անկիրթ է, անվարժ ու դժբախտ: Բայց դուն ալ պետք է գնահատել գիտնաս իմ բարությունս: Եթե եկած ես ինձի ծառայելու՝ եղի՛ր ինչպես մեծ տիկնոջ մը ծառայողին կվայելե: Թե չէ՝ գիտցի՛ր, կնետեմ նորեն քեզի փողոցը, ուրկե քեզի բերեր եմ:

ԱՆՆԱ — Մի՛ տար սպանալիքներ, որ գործադրել չես կրնար: Իզուր ծիծաղելի կդառնաս, չէ՞»:

Դիպուկ պատասխան է, հզոր հակահարված և նրբին ակնարկություն (քանի որ Մեծ իշխանը սկսել էր ավելի ու ավելի հարզել Աննային): Այսպիսի պատասխանի դեպքում է հիշվում այն իմաստուն ասացվածքը, թե՛ «Հազար ճանդուկին՝ մի քար, հազար խոսքին՝ մի խոսք»: Իսկ ի՞նչն էր Սոֆիային այդպես անհանդուրժողական և հարձակողական դարձրել: Դա հետևանքն էր նախորդ խոսակցության, երբ Մեծ իշխանը պատերազմից

տուն դառնալով խմբված կանանց հարցնում է, անհանգի՛ստ են եղել արդ-յոք, Սոֆիան հաստատական է պատասխանում, թե՛ իհարկե, պատերազմ է, վտանգով լի, թշնամին՝ անթիվ: Իսկ ահա Աննան ասում է. «Ո՛հ, իշխա՛ն, անհանգիստ չե՛ինք մենք: Երբ մեր գնդերուն դո՛ւն կառաջնորդես՝ հոս ո՛չ մեկ կին պատճառ չունի անհանգիստ ըլլալու»: Սա, անտարակույս, տվյալ խոսքաշարում ավելի տեղին պատասխան է՝ տիրամեծար, տղամարդու և գորավարի ինքնասիրությունը շոյող. Սոֆիան դա գիտակցում է, դրա հա-մար էլ անզսպորեն խրատում է Աննային:

Շարունակությունը ևս ուսանելի է: Սոֆիան, ներքուստ գիտակցե-լով պարտությունը, մեղքը գցում է Մեծ իշխանի վրա, թե՛ շատ «երես կուտա»: Բայց Սոֆիայի մորեղբայրն ամեն ինչ ստույգ և շատ պատկե-րավոր բացատրում է (հրնթացս օգտագործում հակադարձվող փաս-տարկ).



«ԱՆԴՐՈՆԻԿՈՍ — Ա՛յ, իմ սիրելի՛ քեռաղջիկս, հանցանքը անոն-ցը չէ. հանցանքը հոն է, որ ես ու դուն շատ գեշ նշան բռնող ենք:

ՍՈՖԻԱ — Դո՛ւն ինչ կըսես:

ԱՆԴՐՈՆԻԿՈՍ — Արձակաձդ նետը չդիպավ: Ա՛յ, այն կինը զարկավ ճիշտ մեջտեղը: Ժամանակի՛ն ու իր տեղի՛ն: Ա՛, մե՛ծ ար-վեստ է նշան բռնելը, մի՛շտ: Խոսքով զարնելը ամենն առաջ, որ դժբախտաբար մեր ընտանիքին մեջը չկա: Դուն ալ, ես ալ, ծուռ կզարնենք: Մենք, սիրելի՛ս, վրիպակնե՛ր ենք, վրիպածներ...

ՍՈՖԻԱ — Է՛, վե՛րջ տուր հիմար խոսքերուդ:

ԱՆԴՐՈՆԻԿՈՍ — Մե՛ծ սիրով մինչև անգամ այդ սիրուն խոր-հուրդը կուտամ նույնիսկ քեզի: Որովհետև մինչև հիմա ինչ որ ըսիր, ճիշտն այն է, ինչ որ պետք չէ ըսելի: Պետք է ըսելի ուրիշ բաներ, որ դուն չըսիր»:

Դիմացինի ասվածը երբեմն մեզ համար համոզիչ չէ, քանի խախտված է լինում փաստարկման մեջ *տրամաբանականի և հուզականի ներդաշ-նակությունը*: Դրա արձանագրումն արդեն զրուցակցի ձեռքին դառնում է հակափաստարկ՝ մերժելու այս կամ այն առաջարկությունը, և անհամա-ձայնությունն էլ ավելի համոզիչ է ընկալվում:



«— Բարեկամ,— ասաց իրավաբան Փեյրարյանը,— ձեր ասած-ները գեղեցիկ են, բայց միայն գեղեցիկ — ուրիշ ոչինչ: Իմ խելքս էլ նույնն է թելադրում, բայց այ՛լ բան է խելքի թելադրածը, այ՛լ բան է զգացմունքների պահանջը» (Ալ. Շիրվանզադե, «Քառս»):

Մեփական ասելիքը ընդունելի, համոզիչ դարձնելու լավ հնարք է *փաս-տարկի հակադարձումը*, այսինքն՝ երբ մենք դիմացինի բերած որևէ փաս-տարկ շրջում ենք հենց իր դեմ: Համոզվենք *Վահան Թոթովենցի* «Բաց

կապույտ ծաղիկներ» վիպակից: Փոքրիկ Թորիկը որբացել է, մորաքույրն է տիրություն անում, և ահա նա ամուսնուն հորդորում է երեխային (որն ուսման հանդեպ այնքան էլ սեր և ընդունակություն չի դրսևորում) դպրոցից չհանել:



«Քուրվանտա Քորոն համառորեն պնդեց, որ Թորիկը դպրոցը պետք է շարունակի:

— Խելքին բան չի պառկիր,— թեթևակի առարկեց Փալանճի Գիրգորը:

— Օր մը կպառկի,— հակաճանեց Քուրվանտա Քորոն:

— Գրել-կարդալ որ չի սորվալ, ըսել է էշ է, մարդ չի դառնար,— պնդեց Փալանճի Գիրգորը:

Քուրվանտա Քորոն թեթև ծիծաղեց և ասաց.

— Դուն ըլ կարդալ գրել չես գիտեր, դո՞ւն ըլ էշ ես, քա՛:

Փալանճի Գիրգորը լռեց»:

Հակադարձվող փաստարկը հաջող է գործածվում խոսքային հաղորդակցման բոլոր այն իրավիճակներում, երբ հարկավոր է լինում վերջ տալ դիմացինի *անհիմն խրատարարանությանը*: Հրաշալի է նկատում *Պարույր Մևակը* («Ութնյակներ»).



Ա՛խ, ինչպե՛ս է, որ չի հոգնում

Նրա անփակ այս բերանը...

Նա ուրիշի շյուղն է տեսնում՝

Մոռանալով իր գերանը...

Ուրիշներին դեռ մածունից

Ու պանրից է քարոզ կարդում՝

Մոռանալով, որ այլևրս

Չի՛ մակարդում իր մերանը:

Ակնարկությամբ սկսվող *հանդիմանանքը* ևս հակադարձվում է՝ երբեմն համարժեք ակնարկությամբ: Օրինակը *Հրաշյա Քոչարի* «Մեծ տան գավակները» վեպից.



«— Հետաքրքրական մարդ եք դուք, մայր,— ասաց Արշակյանը,— չեք ուզում ձեր դեմքի վրա երևա այն, ինչ որ կա կրծքի տակ: Ականջն ուրիշի սրտին եք դնում, գուցե ձե՛րը ստուգելու համար:

Մայրը ուշադիր նայեց Արշակյանին.

— Դուք էլ հոգեբանական անալիզներ սկսեցիք: Քինսխնդիր մարդ եք երևում, ավագ քաղղեկ:

— Ինչ որ ցանում, այն էլ հնձում են»:

Հավելենք, որ Արշակյանի պատասխանը հզորացել է նաև ասացվածքի գործածությամբ. վերջինս ինքնին «հեղինակության» փաստարկ է, քանի որ վկայակոչում է ժողովրդական իմաստությունը:

Հակադարձվող է նաև *հիմնարար* փաստարկը. սա փաստարկման այն տեսակն է, երբ գրուցակիցն իր հասցեին հնչած որևէ մեղադրանք, նախատինք, հանդիմանություն անմիջապես կասեցնում է, ցույց տալով դրա սխալ հիմքը, այսինքն՝ այն փաստական սխալը, որից բխեցվում է այդ մեղադրանքը: Հիմնարար փաստարկման օրինակ *Վանո Միրադեղյանի* «Մեր առ սառնարանը «Սարատով» պատմվածքից.



«— Էդ դո՞ւք եք,— մի ակնթաթթով գլուխը բարձրացրեց տեղակալը,— դո՞ւք եք, որ ծերանոցների մասին հողված եք գրել ու խորհուրդ եք տալիս մեր ծնողներին տանենք ծերանոց գցենք:

— Ես եմ: Բայց չեմ ասում տարեք գցեք: Ասում եմ, եթե ձեր մեծերին ձեր տանը սպանելու եք, ավելի լավ է տանեք այնտեղ, որ իրենց մահով գնան»:

Մեկ այլ պատասխան (դիցուք՝ «Չեք հասկացել իմ գրածը») ավելի թույլ կլիներ և չէր տրամադրի ավելի հանդուրժող շարունակության: Առերևույթ՝ հողվածագիրը բացատրում-արդարանում է, բայց իրականում դա հակահարձակման ձև է՝ «լավագույն պաշտպանությունը հարձակումն է» կարգախոսի ոգով:

Շատ տպավորիչ է *Կոստան Զարյանի* «Նավը լեռան վրա» վեպում հանդիպող երկխոսությունը, որտեղ գրուցակիցը իր դեմ բերված՝ արտաքուստ համոզիչ հակափաստարկը հակադարձում է՝ վերածում անբեկանելի ճշմարտության.



«Երիտասարդը քերում էր վերքը, որ բուրբի սրտի վրա էր:

— Անշուշտ, այդ այդպես է,— մտածկոտ ձայնով պատասխանեց Հերյանը:— Ես էլ կուզենայի ամբողջ երկրի ազատագրումը, բայց, բարեկամ, զգացումով հայրենիք և պետություն չի ստեղծվում...

— Եթե զգացումով հայրենիք չի ստեղծվում,— նորից բողբոջեց երիտասարդը,— ապա ինչո՞ւ է ստեղծվում... Եթե հայրենի հողերի ներշնչած սերը և լույսը հոգիները չի լուսավորում, ո՞ր հիմարն իր կյանքը կգոհի այդ հողերը պաշտպանելու կամ ազատագրելու համար...»:

Միջանձնային փոխհարաբերություններում, կառավարման ասպարեզում, քաղաքականության մեջ անհանդուրժելի խոսքային վարքագիծը երբեմն ցինիզմի հետևանք է: *Ցիսիզմը* դիմացինի կարծիքների, դավանած գաղափարների և արժեքային համակարգի հանդեպ բացահայտ արհամարհանքն է: Իհարկե, առօրյա կյանքում մարդիկ խուսափում են

ցինիկությունից, իսկ դրա համար կան հաղորդակցման քաղաքավարական ձևեր, համապատասխան լեզվական կաղապարներ, հարկադրյալ խոսքային կոպտությունը թաքցնող բազում մեղմասույթներ (էվֆեմիզմ) և այլն: Սակայն քաղաքական պայքարում, հեռուստաբանավեճերում, իշխանավորների խոսքում ոչ միշտ են գործածվում դիվանագիտական լեզվին հատուկ զգուշավոր արտահայտություններ:

Անսքող ցինիզմին դժվար է դիմանալ, հանդուրժել, և զրուցակիցները միշտ էլ որևէ կերպ արձագանքում են դրան: *Մկրտիչ Պեշիկթաշյանի* «Կոռնակ» թատերգության մեջ իշխանության մոլուցքով հափշտակված տիրոջ հավատարիմ ծառան նույնիսկ չի դիմանում՝ արձագանքում է ակամա ծաղրով:



«ԶԱՎԵՆ. Ուրեմն՝ ի՞նչ է հիմա քու միտքդ:

ԿՈՌՆԱԿ. Իմ միտքս Ներսեսը թշվառության վիին հատակը գլորելն է:

ԶԱՎԵՆ. Ետքը՝...:

ԿՈՌՆԱԿ. Ետքը՞, ետքը անոր թշվառությամբը զվարճանալն է, և կամ, եթե հաճույքս այնպես պահանջե, անոր արյունը խմելն է:

ԶԱՎԵՆ. Ո՛վ արժանի ընպելիք բռնավորաց»:

Ամենամոտիկ ընկերներն իսկ գժտվում են միմյանց խոսքի մեջ անհանդուրժելի ցինիզմի հետևանքով: Օրինակ՝ «Նա զգում էր, որ ընկերուհու մասամբ անհոգ, մասամբ հեզնական, մասամբ ցինիկական և ընդհանրապես բավական անձնապաստան տոնը հետզհետե գրգռում է իրեն այն աստիճան, որ նրա սանձարձակ-ծաղրական լեզուն նողկանքի պես մի բան է ազդում իրեն» (*Նար-Դոս*, «Պայքար»):

Ցինիկ խոսելակերպի հիմքում հաճախ ընկած է լինում որևէ իմաստակություն. դրա քողազերծումը կարևոր է դառնում թե՛ ճշմարտությունը բացահայտելու, թե՛ անհանդուրժող խոսքին համարժեք պատասխան տալու համար: *Բնասարակությունը* (սոփեստություն) խոսքային հաղորդակցման հնագույն ուղեկիցներից է. դա կանխավ հայտնի սխալ դատողության մատուցումն է որպես ճշմարտություն: Որքան հարուստ են իմաստակի հնարքները (բառախաղ, տրամաբանության օրենքների խախտում, արագախոսություն, հարցախեղդ և այլն) նույնքան էլ՝ դրանց վնասազերծման միջոցները: Բավական տպավորիչ է իմաստակության հիմքում ընկած դատողությունը ծայրահեղության հասցնելու երգիծական միջոցը:

Օրինակը *Երվանդ Օրյանի* «Ընկեր Բ. Փանջունի» վեպից, երբ կուսակցական գործիչ ընկ. Սարսափունին «հերքում» է արդարացի հակաճառությունը: Երբ «հեղափոխականների» հրահրած գործադուլի

տասներորդ օրը ջուլիակագործ բանվորուհիները դժգոհում են, տեղի է ունենում հետևյալ երկխոսությունը.



«— Բայց անոթի կը մեռնենք այսպես,— կ'ըստին բանվորուհիները:

— Թեկուզ անոթի մեռնիք՝ պետք է դիմադրել,— վճռեց ընկեր Սարսափունին.— մինչև որ այսօր անոթի չմեռնիք՝ չեք կրնար վաղը լավ կշտանալ»:

Եթե ցինիզմը հաճախ բացահայտ անհանդուրժողականություն է, ապա *միակողմանի մոլորեցմամբ* փաստարկումը հիմնականում մոլորության հետևանք է: Հատկապես սեփական դիրքորոշումը գերագույն ճշմարտություն ընկալելն է հարուցում խոսքային ագրեսիվության դեպքեր. «Ինչ որ ես ասացի ունի գիտական հիմ և հարկ է գայն ընդունիլ անտրտուն» («Ընկ. Բ. Փանջունի»): Որպես կանոն, այս անվերապահորեն միակողմանի դիրքորոշման հիմքում ընկած է լինում մոլության հասնող մեծամտությունը՝ սեփական տեսակետի (կարծիքի, իմացության, աշխարհայացքի, ծրագրի) անքննադատական գերագնահատումը: Պատահական չէ, որ կուսակցամոլ Ընկ. Բ. Փանջունու ամեն մի հայտարարություն անհանդուրժողականության ցցուն կարգախոս է. «Մենք օրենք ենք և մեզմե դուրս ամեն ինչ ապօրեն է»:

Խոսքային անհանդուրժողականությունը լինում է նաև զրուցակիցների *տրամադրության, պահի և հանգամանքների թելադրանքի*, այլոց ներկայության ազդեցության հետևանք: Նման իրավիճակ է նկարագրում *Նար-Դոսը* («Սպանված աղավսին»).



«Գարեգինը տեղն ու տեղը սառեց, հետո, երբ Սառան վերադարձավ և հոնքերը կիտած նստեց իր տեղը, նա մինչև անգամ վախկոտությամբ իր աթոռը մի քիչ հեռու քաշեց:

— Դու վիրավորվեցի՞ր,— հարցրեց վարանքով:

— Ես առհասարակ չեմ սիրում, որ ինձ հարցաքննում են,— պատասխանեց Սառան խստորեն, առանց նրան նայելու:

— Հետո ես քեզ ե՞րբ հարցաքննեցի,— թոթովեց խեղճ բարեկամ:

— *Դոսը* (Սառան առանձնապես շեշտեց այս «դոս»-ը) այս բուպեիս հարցրիք՝ կարդացե՛լ եմ ես այն գիրքը: Ասացեք խնդրեմ, ինչո՞ւ չպետք է կարդացած լինեի:

Գարեգինը բոլորովին կույ եկավ:

— Ես ներողություն... Ես չեի կարծում... Հարցրի այնպես... Որ գիտենայի... Դու իզուր...

— Խնդրեմ ինձ հետ *դու*-ով չխոսեք, — հանկարծ ընդհատեց նրան Սառան այնպիսի մի եղանակով, որ ինձ թվաց, թե այդ խոսքերի տեղ եթե ապտակ տար, տպավորությունը մինևույնը կլիներ»:

Եվ գրքում ծավալվող իրադարձությունները բացահայտում են զրուցակցի այս աստիճանի հարձակողական վերաբերմունքի խորքային պատճառները, տվյալ դեպքում՝ ողբերգական մի էջ երիտասարդ կնոջ անցյալից: Հատկապես ներկա զրույցի նախապատմության, նախորդող դեպքերի և հանգամանքների չիմացությունն է հաճախ մեզ համար անբացատրելի դարձնում տվյալ պահին մեր խոսակցի այս կամ այն արձագանքը:

Խոսելակերպը նույնպես կարող է ինքնին ծնել անհանդուրժողական արձագանք.



«Հակոբ Աղասիչը նստում էր մեքենայի ետևի մասում ու չէր խոսում հետս: Եթե որևէ բան էլ ասում էր՝ ծոծրակիցս, ոնց որ հրացան կրակեին: Մարդ մարդու աչքերի մեջ նայելով պիտի խոսի, որ խոսակիցն էլ բան հասկանա, թե չէ ծոծորակից են ասում, կոնակից դաշույնով հարվածելու նման» (*Գևորգ Արշակյան*, «Դադի բույրը»):

Կամ՝



«Նա անընդհատ քննախույզ հայացքով նայում էր դեմքիս և մի տեսակ ներողամիտ ժպտում, ինչը գրգռող էր:

— Ես չեմ սիրում, երբ ինձ այդպես նայում են:

— Թաքցնելու բա՞ն ունեք:

— Բոլորս էլ ունենք թաքցնելու բան, բայց դա չի պատճառը, չեմ սիրում և վերջ:

— Լավ, լավ, չեմ նայի այլևս» (*Գուրգեն Խանջյան*, «Մարդկանց տուն ուղարկիր»):

Վերջապես, կան *քնավորությամբ* անհանդուրժող, կովարար մարդիկ, պատրաստ ամենաչնչին առիթով կամ էլ առանց որևէ առիթի բախվել դիմացինին: Մեջբերում *Աղասի Այվազյանի* պերճախոս անվանված «Կովարարներ» պատմվածքից.



«Մի սովորական կիրակի, ճաշից հետո պապս նստեց, պանկեց, տնքաց, աջ ծովեց, ձախ ծովեց, ատամները կրճտացրեց, հետո քրտնած նստեց, կուրծքը քորեց, շճմած աչքերով մեզ նայեց ու ասաց.

— Ինչի՞ կաշեք վրաս...

Հորեղբայրներս իրար նայեցին.



- Հեչ...— ասաց հայրս:
- Ինչրդ հեչ... ուրեմն ես աշելու բան չե՞մ:
- Ինչի... Աշելու ես...— կմկմաց Կարապետը:
- Աշելո՞ւ եմ...— աչքերը ոլորեց Պողոս պապս...— աշելո՞ւ եմ... ի՞նչ է, կապիկ եմ, որ աշելու եմ...— Հետո ցույց տվեց ձեռքերը.— Աս մագոլները ձեզի մարդ դարձուցին...— Հետո ցույց տվեց կուրծքը և թրխկացրեց կրծքին:— Աս չորացած ջանը ձեզի ստեղծեց...»:

Միջանձնային հաղորդակցման ընթացքում մարդիկ միմյանց տեղեկություններ, լուրեր են հաղորդում և ստանում: Պատահում է նաև, որ հարկ է լինում դիմացինի համար *անհաճո կամ ցավալի լուր հաղորդել*: Եթե հարկադրված ենք որևէ մեկին գույժ հաղորդելու, ապա բոլորս էլ գիտենք (կյանքն է սովորեցրել), թե ինչ կերպ մեղմել ասվածը, հնարավորինս թուլացնել զրուցակցի վրա բացասական ազդեցությունը (լինում է նաև, որ հրաժարվում ենք վատ լուրը հաղորդել, խուսափում ենք այդ դերից):

Ահա ինչ կարծիքի է *Ալեքսանդր Շիրվանզադեն* («Քառս»). «Աշխարհում շատ մարդիկ կան, որոնք միշտ անհրաժեշտ են համարում իրենց «բարոյական պարտքը կատարել» ուրիշների հոգու հանգստությունը խանգարելու համար: Նրանք իրենք բախտավոր չեն կյանքում, ուստի մի առանձին հաճույքով են հաղորդում ուրիշներին չար լուրեր»:

Վատ լուր հաղորդելու երիցս անհանդուրժելի մի ձև է մեզ մատուցում *Երվանդ Օրջանը* «Համբարձում աղա» պատմվածքում: Իր այս հերոսին հեղինակը հակիրճ է բնութագրում. «Բթամիտ մըն էր բառիս բուն իմաստով»: Բայց դա հետո է պարզվում, մի իրադարձությունից հետո, իսկ մինչ այդ Համբարձում աղան շրջապատին պատկառանք էր ներշնչում հանդիսավոր քայլվածքով, մշտական լրջությամբ և քչախոսությամբ: Ամենատափակ դատողությունն իսկ նրա շուրթերից բարեկամներն ու հարևանները ընկալում էին որպես մեծ իմաստություն: Եվ ահա մի օր խնդիր է ծագում վատ լուր հաղորդելու հարևան քաղաքից բարեկամներին այցելած Սերգիս աղային, որն առաջինի հակապատկերն է՝ կենսուրախ, մշտաժպիտ, աշխույժ: Այս մարդն ազարակատեր է, ութ գավակ ունի, սիրած կին, գոհ է կյանքից, բարեկամներին այցի է գալիս բազում նվերներով, բոլորին խանդավառում է, համատեղ միջոցառումներ կազմակերպում, լիաթոք ուրախանում ամեն պատեհ առիթով: Բարեկամները պատրաստվում են տոնահանդեսի, երբ հանկարծ Սերգիսի եղբորից նամակ է գալիս, թե Սերգիսի կինը հանկարծամահ է եղել: Բոլորը կարկամում են. ինչպես հայտնեն այդ դժբախտության մասին: Դիմում են Համբարձում աղային, և սա ծանրումեծ հայտարարում է, որ ինքն իսկապես գիտի, թե ինչ կերպ է հարկավոր «ասանկ դժբախտություն մը մեծ զգուշությամբ ու վարպետությամբ» հայտնել, նաև ապսպրում է, թե «ամենակ մտիք ըրեք», «չըլլա որ խոսքիս մեջ

մտնաք և ըսելիքս խանգարեք»: Եվ սկսում է... Նախ, հայտնում է նորածին գավակի մահվան մասին: Սերգիսը դեռ չի հասցնում ողբալ, հավելում է, թե նա չէ մահացածը, այլ մյուս գավակը: Նույն կերպ՝ դժբախտ հայրը սկսում է հեծկլտալ և այդ գավակի անունը ողբաձայն տալ, երբ Համբարձում աղան կրկնում է, թե դա չէր, չէ, այլ ավելի մեծ գավակը: Եվ այսպես շարունակ՝ դժբախտ մարդը հերթով ահավոր հարվածներ է ստանում, ուշակորույս լինում, հասնում խելագարության աստիճանի, վերջապես, ճանկում է ձախավեր այդ գուժկանի ձեռքից եղբոր նամակը և իմանում իսկությունը: Բայց... ասվածի ազդեցության տակ, շարունակում է ողբալ ողջ ընտանիքի կորուստը. «Թագուհի՛ս, գավակներ՛ս, մարի՛կս, ա՛խ, իս ասանկ թողուցիք...»: Իսկ Համբարձում աղայի տեսքը իրեն հանձնարարված պաշտոնը հաջողությամբ կատարած մարդու գոհունակություն էր արտահայտում: Շարունակությունը ներկաների համար, թերևս, անակնկալ է, բայց նրանց ցանկությանը՝ լիովին համապատասխան:



«Սերգիս աղան դեպի անոր դիմեց և երկու ձեռքով, կոճկված սեթրիին օձիքներեն բռնելով, ձայնով մե որուն ահագնությունը տակավին ականջներու կհնչե կարծես՝ զոչեց.

— Անօրե՛ն, անաստվա՛ծ մա՛րդ... ամենեն առաջ չըսեի՛ր որ կնիկս, Թագուհին է մեռնողը... բոլոր գավակներս մեկիկ-մեկիկ մեռցուցիք, մայրս մեռցուցիք, ամենուն վրա արցունք թափել տվիր, ամենուն համար հոգիս արյունեցիր... անօրե՛ն, անաստվա՛ծ... ավանա՛կ մարդ...

Ու Սերգիս աղա, միշտ Համբարձում աղային օձիքներեն բռնած, այնքան ուժգին կերպով թոթվեց ու ցնցեց զայն, որ կոնակի վրա գետին տապալվեցավ:

Սերգիս աղա, գոհ ու թեթևացած հանդարտ քայլերով դուրս ելավ սենյակեն ու քաշվեցավ ննջասենյակը:

Վազեցինք Համբարձում աղային քով, որուն լեզուն բռնված էր հուզումեն: Վեր առինք գետնեն, խելքը գլուխը բերինք ու ճամփու դրինք:

Ա՛լ իր ազդեցությունը, իր հարգը կորսնցուցած էր ամենուս քով: Իր թավագորք անկումին հետ ինկած էր նաև մինչև այն ատեն մեր աչքը կուրացնող կեղևանքը ու կտեսնեինք, որ ամենահետին տխմարի մը, կատարյալ ավանակի մը պես կատարած էր իրեն հանձնված պաշտոնը»:

Այսպես ահա, խոսքը մարդու էության լավագույն բացահայտումն է, և բթամիտ մարդը, որքան էլ բազմախոհուն լռությամբ քողարկի իր տկարությունը, միևնույն է, օրերից մի օր բացահայտվելու է, իսկ շրջապատի

անձինք, որպես կանոն, շատ ավելի անհանդուրժող են լինում ընկած կոտորի հանդեպ, կարծեք հետին թվով ուղղում են միջանձնային ընկալման սեփական սխալը:

ԲԱՆԱՎԵՃ, ՎԻՃԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ, ՎԵՃ

«Բանավեճ» որևէ հարցի, առաջադրված խնդրակի (թեզիս) էության վերաբերյալ կողմերի դատողությունների համադրումն է տրամաբանության շրջանակներում, գիտականության չափանիշներով, իմաստակության բացատրամբ, այլ կերպ ասած՝ «բանավեճ» վեճ է «բանին»՝ լոգոսին ենթարկվելով: «Վիճաբանություն» բառի մեջ, ինչպես տեսնում ենք, բաղադրիչները տեղերը փոխել են, «վեճը» դարձել է գերադաս, «բանը» (լոգոս-տրամաբանությունը)՝ ստորադաս: Այսօրինակ փոխակերպման, այլ կերպ ասած՝ հանդուրժողական խոսքից աստիճանաբար անհանդուրժողականին անցնելու բազում պատճառներ կան. խոսենք գլխավորից՝ բանավեճի ներքին հակասականությունից: Բանավեճը տարբեր, հակադիր, անգամ միմյանց արմատապես բացառող կարծիքների քննական, վերլուծական համադրումն է. եթե դրանք հակադիր չլինեին, ապա բանավեճ էլ, որպես այդպիսին, չէր լինի. կլիներ միևնույն կարծիքն ունեցողների զրույց, տեղեկացում, ուսուցում և այլն: Հետևաբար՝ բանավիճողները հակամարտության մեջ են և պիտի գիտակցեն, որ դա իմացական, տեսական բնույթի է, այլ ոչ թե անձնական: Բավական է մոռանալ անձի և նրա ասածի տարբերակման մասին, և բանավեճը կարող է հայտնվել վիճաբանության եզրին: Իսկ այդ վտանգը մշտապես կա, քանի որ մարդկային խոսքին ամենամարակ հատուկ է այն, որ արդեն հայտնված կարծիքին, տեսակետին, առաջարկին մեր արձագանքը, որպես կանոն, բովանդակում է ոչ միայն սեփական կարծիքը, այլև դիմացինի կարծիքի որոշակի գնահատական՝ քողարկված կամ բացահայտ: Դիմացինի անձին առնչվող բացասական որևէ գնահատական, առավել ևս դիտողություն անմիջապես խաթարելու է բանավեճի բնականոն ընթացքը, առաջացնելու համապատասխան արձագանք:

«Վիճաբանությունը» խոսքային հաղորդակցման այն վիճակն է, երբ կողմերն աստիճանաբար հեռանում են «բանից», մոռանում «բանը», շեղվում, տեղապտույտ տալիս, ապա սկսում միմյանց մեղադրել գոյացած փակուղու համար: Վիճաբանությունը շարունակման երկու ճանապարհ է ունենում. եթե կողմերը զգաստանում են, բարի կամք դրսևորում, ձգտում համատեղ քննարկման, ապա հնարավոր է վերադարձ բնականոն բանավեճի: Ցավոք, սա հաճախադեպ չէ. զրուցակիցները բորբոքվում են, անձնական բնույթի մեղադրանքները խանգարում են ներողամտություն և հանդուրժողականություն դրսևորելու, այլոց ներկայությունն էլ, որպես կանոն, բացասաբար է անդրադառնում: Այնպես որ՝ վիճաբանությունը սովորաբար վերածվում է վեճի:

«Վեճն» արդեն ոչ մի ընդհանրություն չունի տրամաբանության հետ («բանը» արտաքսվել է բառից). հաճախ սա անձնական վիրավորանքների փոխադարձ տարափ է, անցյալի տհաճ հիշողությունների թարմացում, արժանավոր մարդուն ոչ սազական, ուստի հնարավորինս դադարեցնելու ենթակա մի վիճակ:



Էլ անպատիվ, անկարգ խոսքեր,
Էլ հին ու նո՛ր, էլ հեր ու մե՛ր...

Մեծն *Թումանյանը* խորունկ դատողություններ ունի գրականության և գրական քննադատության կապի մասին, մասնավորապես՝ համոզված է, որ «գրականությունը զարգացնելու ուժեղ միջոցներից մինը անողոք ու անսաչառ քննադատությունն է» («Աստեղի ու անպետք միջոց»): Այս տեսակետից ահա քննադատության թումանյանական ձևակերպումը կարող ենք դիտարկել որպես բանավեճի մի տեսակի ամփոփ սահմանում. «Գրական ստեղծագործության քննադատությունն ի՞նչ է որ. հանգիստ ու խոր սուգումն գրական գործի մեջ, օբյեկտիվ ու աննախապաշար վերաբերմունք, պայծառ ու թափանցիկ հայացք, որ ինչքան էլ սխալներ տեսնի ու հաշվի, միշտ էլ որոնում է կենսունակն ու ապրողը, որովհետև էդ է նրա վերջնական նպատակը»:

Որպես բանավեճի բովանդակային մի օրինակ կարող ենք բերել *Միքայել Նալբանդյանի* «Հիշատակարանից» երևակայական քննարկումը վաճառականության հանրային դերի և բարոյական հիմքերի վերաբերյալ:



«— Մի՞թե վաճառականություն ասացյալը դրականապես մի պիղծ բան է, որ անպատճառ պիտո է հիմնված լիներ սատանայական կանոնների վրայ. ո՛չ, ո՛չ, վաճառականությունը սուրբ բան է, պիտո է արդարությամբ և խղճմտանքով գործակատար լինել և այդ հանդիսում: Ի՛նչ որ աստված ստեղծել է, ամենայն ինչ բարի է, և պիտո է զգուշանալ, չմեղանչել արդարության ընդդեմ և չպղծել մի գործի սրբությունը:

— Դու կարծում ես թե աշխարհի երեսին հարստականքը արդարությամբ ճարել են յուրյանց արծաթի կարողությունը: Ո՛չ, սխալվում ես. շատ անգամ արյունի գին է այն, շատ անգամ մեծամեծ զրկողութենների: Գաղտնիքը որով վարվում են առհասարակ վաճառականք, անմոտենալի են քեզ և քո նման մարդերի, դուք ձեր բարոյականությամբը և ճշմարտությամբը երբեք ճարելու չեք աշխարհի երեսին մի երևելի արծաթագլուխ:

— Եթե չճարենք ևս, գոնե մեր խիղճը մաքուր է և հոգին հանդարտ, գոնե չկա մի մարդ որ ասե, թե այս ինչ մարդը իմ արծաթը կերավ, ինձ գրկեց և ինքը հարստացավ: Բայց ինչ որ ասում ես դու, թե բոլոր հարուստ մարդիկ յուրյանց հարստությունը ճարել

են արյունով, գրկողութենով և այլ հանցանքներով, ես չեմ ընդունում այդ. կան մարդիկ, որ արդարությամբ վաստակում են և ամենակալ տերը օրհնել է նոցա վաստակը»:

Հետաքրքրական է, որ երբ գրուցակիցներից մեկը հրաժեշտ է տալիս և հրավիրում է իր մոտ հյուր, տանտերը ներքուստ զարմանք է հայտնում «դորա անզգամության վերա, որովհետև այդքան կծու խոսակցությունից հետո, արդեն ինչ տեղիք կար իրյար հյուրասիրելու»: Ակնհայտ է, որ այս երկրորդ գրուցակիցն արդեն հոգեբանորեն պատրաստ էր անցնելու վիճաբանության, իսկ գուցե մեկեն նաև վեճի (քանի որ արդեն թեմայից անցել էր անձին՝ նրա «անզգամությանը»), մինչդեռ առաջին գրուցակիցը մտադիր է պահպանել բանավեճի ձևաչափը:

Ինչպես արդեն ասվեց՝ բանավեճից վիճաբանության, հետո՝ վեճի անցումից խուսափելու հիմնական պայմանը բուն թեմայից չշեղվելն է՝ դեպի դիմացինի անձնային հատկություններ: Նման խորհուրդներով հարուստ է հայ գրականությունը:



«Ամեն մարդ մի որոշ հասկացողություն ու մի տեսակետ ունի: Պետք է լսել սառնասիրտ ու դեմը հանել իր հասկացողությունը» (*Հովհ. Թումանյան*, «Անտեղի ու անպետք միջոց»):



«Աշխատեցեք այսուհետև գործն քննել և ո՛չ գործավորն: Պատշաճ օրինաց համաձայն խոսեցե՛ք իրարու հետ և ունայն վեճերով ժամավաճառ մի՛ լինիք» (*Հ. Պարոնյան*, «Կարծիք հայտնելու հազար ու մեկ եղանակ»):



«Աշխատիր, որ խօսքդ լինի համակ լոյս եւ ճշմարտութիւն — կայծակ, որ զարկելոց առաջ լուսաւորում է առարկաները» (*Գ. Նժդեհ*, «Բանտային գրառումներ»):

Հիրավի, ամեն ոք կընդունի, որ սովորաբար հակառակ կերպ ենք վարվում (ինչպես գրականության մեջ, այնպես էլ կյանքում)՝ «զարկում», հետո միայն լուսավորում՝ տեսնում ինչ արեցինք: Արդ, ականջալուր Գարեգին Նժդեհին՝ սովորենք «լուսավորել», պարզ տեսնել, թե ո՛ւմ և ի՛նչ (նաև՝ ինչո՛ւ) ենք ասում. անտարակույս, այսկերպ մեր խոսքն ու վարքը կդառնան ավելի շրջահայաց և հանդուրժող, քան պատճառահետևանքային հակառակ պատկերի դեպքում:

Հայ գրականության մեջ այս թեմային առնչվող լավագույն հրապարակումը, թերևս, *Վազգեն Շուշանյանի* «Երբ սենյակիս մեջ մարդիկ կվիճին» պատմվածքն է: Հեղինակային հնարանքը հետևյալն է. մի երիտասարդ սենյակում հանդարտ պառկած լսում է կից բնակարանից մի զրույց, որ վերածվում է վիճաբանության և որի խնդրո առարկան... հենց իր սեփական անձն է. գրուցակիցները քննարկում են, թե երջանի՞կ է արդյոք իրենց հարևան երիտասարդը: Եվ քանի որ վերջինս առանձնապես զբաղված

չէ, մնում է «ամբողջովին ականջալուր այդ շինիչ ու իմաստուն վիճաբանության», ավելին՝ սկսում է վերլուծել բուն այդ երևույթը: Նախ՝ ընդհանուր բնութագիրը. «Տարօրինակ վիճաբանություն էր նախապես խաղաղ, բայց որ հետզհետե կդառնար տենդոտ ու կիրք հարուցող: Կողմերը՝ իրար կպատասխանեին արագ ու ամեն բան վճռող վստահությամբ ու ինչպես, մեր ժողովներուն մեջ հաճախ կպատահի, իրար կընդմիջեին ձեռքի և բազուկներու կտրուկ ու առարկություն չվերցնող շարժումներով, նախադասություններու կտորներ խլելով իրարու բերնե ու առարկություն չհանդուրժելով»: Կարդալով շարունակությունը՝ մենք Շուշանյանի օգնությամբ պարզում ենք վիճաբանությունից վեճի անցման առանձնահատկությունները (թեպետ, նկատենք, որ հեղինակը «վիճաբանություն» և «վեճ» բառերը գործածում է որպես հոմանիշ): Մասնավորապես՝

- ա) «կողմերը չէին հանդուրժեր, որ մեկը կամ մյուսը ժամանակ կամ հնարավորություն ունենա՝ իր մտքերը լրիվ կերպով զարգացնելու և իր փաստերուն մինչև ծայրը երթալու»,
- բ) երկուստեք զարմանում էին, թե ինչպես է, որ դիմացինը չի հասկանում իրեն այդքան պարզ ասվածը, սպառիչ բացատրվածը, ուստի և ներքուստ լիովին վստահ էին, որ դա «անշուշտ կապացուցաներ ընդդիմախոսին տգիտությունն ու պատրաստության պակասը, մտքին դանդաղաշարժությունը»,
- գ) կողմերը թեպետ վիճաբանում էին՝ խուսափելով կոպտությունից (վեճի շեմին մնալով), սակայն, կարծեք, մոռացել էին ընդհանուր թեման, չէին նկատում դրան անմիջապես առնչվող՝ հակադիր կողմի իսկապես անառարկելի փաստարկները՝ «ո՛չ մեկը տարհամոզվելու դուրս մտադրություն չուներ, ո՛չ ալ փափաք»,
- դ) վիճաբանությունը չէր դադարում «կողմերուն համառության ու ակներև գերազանցության բացակայության պատճառով»,
- ե) վերջապես, «մարդիկը կխոսեին իրենք իրենց համար՝ առանց նկատի առնելու դիմացինին լուրջ կամ անլուրջ առարկությունները, այնպես որ տարօրինակ խառնիճադանճ մը կուզար ինչպես հաճախադեպ է մեր ժողովներուն մեջ, ուր ամեն մարդ կխոսի ինքզինքին համար»:

Ինչպես տեսնում ենք, դիտողունակ և խորագգաց գրողը նաև լրջմիտ վերլուծաբան է, թերևս նույնիսկ՝ ավտաբան. այնքան որ ստույգ է հայոց խոսքային հաղորդակցման շուշանյանական ավտորոշումը:

Վիճաբանությունից դեռ հնարավոր է վերադառնալ բանավեճի փուլին, եթե կողմերից մեկը շահագրգռված է լինում փոխհարաբերությունները հետագայում շարունակելու մեջ, ուստի առժամանակ զիջում է: Երրորդ՝ երկուստեք հեղինակավոր կողմը նույնպես բարենպաստ է ազդում՝

հորդորելով ավելի հանգիստ քննարկման, վիճաբանության հետաձգման, առաջարկելով երկու կողմի համար էլ ընդունելի, թեկուզ՝ ժամանակավոր ինչ-որ որոշում և այլն: Եթե բանավեճը որոշակի խնդրակի քննարկում է՝ առանց որևէ անձնավորման, ապա վիճաբանությանն անցնելու վտանգը այս խնդրակի կորուստն է կամ ակամա այլափոխումը (իմաստակության պարագայում, իհարկե, միտումնավոր նենգափոխումը): Եվ եթե «կողքից» հնարավոր է լինում վիճաբանության կողմերին դա ցույց տալ, այդպերպ կարող է հնար ստեղծվել վերադառնալու առարկայական, լրջմիտ քննարկման:

Վիճաբանության կարգավորման իր «դեղատոմսն» է առաջարկում *Հակոբ Պարոնյանը*. «Ինչ որ մեր կողմն է կ'առաջարկվի, անոնց կողմն է կը մերժվի, և ինչ որ անոնց կողմն է կ'առաջարկվի մեր կողմնն է չընդունվիր... Դժբախտաբար անկարելի եղավ գտնել հիմ մը, որուն վրա դրվեր վիճաբանությունը: Եվ որովհետև այս հիմը գտնվելիք չունի, խնդիրն ալ շատ դյուրությամբ չպիտի կրնա լուծվի: Ուստի մեք կ'առաջարկենք որ փոխանակ վիճաբանությունը հիման վրա դնելու, հիմը վիճաբանության վրա դնեն, տակնուվրայություն մը ըլլալուն պես դարձյալ վիճաբանությունը վրա կ'ելլե և հիմը վար կը մնա: Մեր ուզածն ալ այս չէ՞» («Խտղտում»):

Որքան մարդիկ բարեկիրթ են, այնքան դյուրին է վիճաբանությունից վերադարձը բանավիճային ոճի: Հակառակի վկայությունը մեզ հուշում է դարձյալ *Հովհ. Թումանյանը*. «Շատերը տեսած կլինին, թե ինչպես են վիճում ու միկնները: Վիճում են, օրինակ, իրանց քոխվի կառավարության մասին. մեկն ասում է լավ է կառավարում, մյուսն ասում է՝ վատ: Վեճը տաքանում է, և հանկարծ տեսնում ես մեկը մյուսի դեմ գոռաց. «Տո՛, դո՛ւ ես քոխվի վրա խոսում. դու է՛ն չե՛ս, որ Մադոնց Դուկասին 20 մանեթ ես պարտ», և եթե մի քիչ էլ ամոթից հեռու մարդ է, մի սուտ էլ ավելացնում է, թե «պարտ ես ու ատկազ ես անում»: Իհարկե, քոխվի հարցում այս պարտքն իսկի գործ չունի, բայց նա հիշում է և մի սուտ էլ ավելացնում, թե ատկազ ես անում: Այս խուժանի լոգիկան և հատկությունն է» («Իմ հաշիվը հրատ. ընկ. հետ»):

Ամենաչնչին առիթով իսկ ծագած վիճաբանությունը բորբոքված, միմյանց հանդեպ կանխակալ տրամադրված մարդկանց, այդ թվում՝ ամբարիշտ ամուսինների միջև շատ արագ է վերածվում վեճի: Վերհիշենք «Քատից» Սմբատ Ալիմյանի և տիկնոջ բախումը. «Վեճն այս եղանակով շարունակվեց, — ամփոփում է Շիրվանզադեն, — և խոշորացավ, մարդ ու կին միմյանց ուղղեցին վիրավորական դարձվածքներ»: Այլ շարունակություն չէր էլ կարող լինել: Միգուցե, եթե լիներ երկու կողմի համար հավասարապես ընդունելի, պատկառելի մի երրորդ անձնավորություն, ապա նա կարողանար հանդարտեցնել վիճողներին, սակայն դա գրեթե անհնար է միայն երկուսով. չէ՞ որ նրանցից ոչ մեկը պատրաստ էլ չէ հանդուրժելու դիմացինի ասածները, սթափորեն քննարկելու փաստարկներն ու հակափաստարկները, դիմելու որևէ զիջման:

Մյուս և Ջորջիանի «Ցանկապատ» կոչվող նորավեպը հենց ցանկապատի վեճի մասին է երկու հարևանների միջև: Ժամանակին ցանկապատը երկու տեղ ծուռ է եղել, և սերնդեսերունդ հարևանները վիճում են, թե ով է ումից հող զավթել:



«— Պետք է մի ոտը դպա քեզ դնես չափարը,— ասում էր նրանցից մեկը, երբ տեսնում էր հարևանը կամենում է ցանկապատը կարգի բերել:

Մյուսը, խոռով լեզուն բանալով, խուսափուկ հայացքով պատասխանում էր.

— Ինչի որ. հազիր դու պտի մի ոտը քեզ քաշես. քու կողմից է ծուռը:

— Ներողություն կանես, ծոռը քու հերն է եղել, դու էլ պըտի...

— Իմ հե՛րը...

— Հա, հենց քո ազահ հերը:

— Ազահը դո՛ւ ես...

Ու երկուսն էլ վիրավորվում էին և ավելորդ խոսքեր ասում իրար: Նրանց ձայնի վրա տներից դուրս իսկույն էին թափվում որդիները, կանայք. հարսները գլուխները հանում էին դռներից կամ լուսամուտներից, երեխաները վազում էին խաղի տեղից, ու սկսվում էր լեզվակռիվ. բոլորն էլ խոսում էին միասին և աշխատում միանգամից մի քանի խոսք ասել: Մի երկու բոպետում իրար գլխով էին տալիս հին ու նոր, կրկնում էին այն բոլորը, ինչ ասել էին անցյալ տարի, և ասում էին բաներ, որ երբեք չէին ասել. կամ ծաղրում էին իրար պակասություն ու խոսելու ձև»:

Կողմերից մեկի բողոքի հիման վրա, տանուտերն ու դատավորը փորձում են վեճը հարթել և հարկադրաբար հարթեցնում են չարաբաստիկ ցանկապատը: Բայց դա չի փրկում, դեռ ավելին՝ ամեն կողմը համարում է, որ այդ միջամտությունն անարդարացի էր հատկապես իր համար, ի վնաս էր հատկապես իրեն:

Երրորդ կողմի միջամտության, հաշտարար դերակատարման մեկ օրինակ Բաֆֆու «Քավթաոր» պատմվածքից: Այս մականունի տերը Չինաստանի քաղաքներից մեկում ուսումնարանի տեսուչ է, և ահա մեկ անգամ լսում է իր վարժապետների լեզվակռիվի ձայնը և միջամտում բորբոքվող վեճին:



«— Տո՛, ա՛խմախ, փող ես տարվել, տո՛ւր, էլի՛, փող չունեիր, ո՛ւր էիր խաղում,— գոռում էր նրանցից մինը:

— Ախմախ է՛լ ես, է՛ն ինչ... էլ ես, պարտքս է, կտամ, խոմ չեմ ուրանում,— պատասխանեց մյուսը:

— Քանի անգամ էդպես խոստացել ես, հետո ուրացել ես ու չես տվել:

— Ուրացողը դու ես:

— Սուտ ասողի հերն ու մերը...

— Հազար անգամ:

— Ի՞նչ խաբար, ի՞նչ խաբար,— վրա հասավ Քավթառը:

— Էս գիշեր, դու ինքդ իմանում ես, դա ինձ տարվեցավ հարյուր դուկատ, խոստացավ թե առավոտը կտամ, հիմա ասում է չունիս:

— Լավ, լավ, մի՛ կովեք,— ասաց Քավթառը,— ես քո փողը դրա ռոճիկիցը կրոնեմ, եկեք բարիշեք, ես էլ գլխներիդ «պահպանիչ» կկարդամ:

Կովողները հանգստացան»:

Հայ գրողները վեճի հանդեպ անհատի վերաբերմունքի զանազան մոդելներ են մեզ մատուցում: *Վրթանես Փափագյանի* «Հոսանք» դրամայում առաջարկվում է վեճից առհասարակ խուսափելու վարքագիծ: Զրույցի այս հատվածում հյուրերից մեկը Լիլյային հարցնում է, թե եկե՛լ է արդյոք վերջինիս խմբագիր եղբայրը:



«ԼԻԼՅԱ — Ո՛չ, եղբայրս դեռ չի եկել: Երևի այս անձրևին չի էլ գա...

ՕՐ. ՍՐԱՊՅԱՆ — Հա... Շատ ավելի լավ: Մի քանի ժամ գոնե ազատ կլինենք լրագրի, դպրոցի, ընտրությունների և սատանան գիտե, թե ուրիշ ի՞նչ խնդիրների մասին արված անվերջ վեճերից:

ԼԻԼՅԱ — Որոնք ոչ մեկը հասկանալի չեն քեզ... Եվ դեռ վարժուհի ես:

ՕՐ. ՍՐԱՊՅԱՆ — Այո՛, չի հետաքրքրում ինձ ձեր այդ վեճերը... Չեմ կարող տանել կրկնված մտքերը, անձնական դարձած և հայհոյանքների նմանող կռիվներ... Բացատրել չեմ կարող, բայց, մի խոսքով, տանել էլ չեմ կարող... Իսկ եղբայրդ ուրիշ ոչինչ չէ ասում, եթե ոչ՝ սրան անաստված, նրան՝ խառնակիչ, մյուսին՝ ըմբոստ... Ֆուհ...»:

Հեղինակը մեզ համոզում է, որ այդպիսի վեճին (անձնավորված, հայհոյախառն), իհարկե, չմասնակցելն է ճիշտը: Իսկ Լիլյայի մեղադրանքն անհիմն է (քանի որ, ինչպես պարզվում է, օրիորդը դեմ է ոչ թե քննարկման բովանդակությանը, այլ ձևին)՝ նաև իր դեմ շրջվող (քանի որ հեղինակը մեզ հաղորդում է «վարժուհու» մասին, թե նա Շվեյցարիայում սովորած աշխույժ աղջիկ է):

ԽՈՍՔԻ ՀԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԱՊԱՀՈՎՈՒՄԸ

Մարդն ընդօրինակող էակ է, շրջապատում տեսած լավն էլ է յուրացնում, վատն էլ (ինչն էլ, ըստ էության, նրան օժտում է հարմարվողունակությամբ): Ուստի և հանրային կյանքի բնականոն կարգավորման մեջ որքան կարևոր է վատ արարքը, հոռի ապրելակերպը, անհանդուրժելի խոսելակերպը դատապարտելը, այդ թվում՝ գեղարվեստի միջոցներով, նույնքան կարևոր է դրվատելի արարքի, պարկեշտ ապրելակերպի, *սոփիստիկ խոսքի* մատուցումը: Հայ գրականության մեջ կարող ենք հանդիպել (թեպետ ոչ հաճախ) համապատասխան արձանագրումների, խորհուրդների, պատվիրանների:



«Նա խոսում էր անկեղծ բոլորովին և բացարձակ: Նա միշտ պաշտպան էր կանգնում երիտասարդ ճարտարապետներին: Դրա համար էլ նրանք սիրում էին նրան և ամեն անգամ նրան էին դիմում: Նրա հետ խոսելը հաճույք էր: Նա չէր կոտրում ոչ մի տրամադրություն: Չէր սովորեցնում և ոչ մի մեծամիտ բան: Եվ զարմանալի էր. նա միշտ քննադատում էր՝ առանց հուսահատեցնելու անգամ անշտրիք մարդուն» (*Դ. Դեմիրճյան*, «Նոր մոնումենտալ»):

«Գիտեր ամենքին հարմարվելու և ամենքի հետ խոսելու ձևը և խոսակցին գրավելու կախարդական մի ուժ ուներ» (*Նսար-Դոս*, «Պայքար»):

«Կարոն խիստ հանդարտ և ծանր եղանակով կարդաց մի փոքրիկ ճառ: Բայց նրա խոսքերը, որոնք այնպես ազդու և զորեղ կերպով դուրս էին հոսում, մինչև այն աստիճան ներգործեցին իմ վրա, որ ես մինչև այսօր չեմ մոռացել, թեև այն օրից անցել է հիսուն տարի, այո՛, հիսուն տարի, դա քիչ չէ...» (*Բաֆֆի*, «Կայծեր»):

Միջանձնային փոխհարաբերություններում *խրատությունը*, թերևս, ամենատարածված երևույթներից է: Եվ հաճախ էլ խրատի հասցեատերը անհանդուրժող կեցվածք է ընդունում, զայրանում, երբեմն՝ շրջում խրատը ընդդեմ խրատատուի:

Նահապետ Քուչակի հայրեններից մեկի խորհուրդն է՝



Ջխրատ այն մարդուն դուն տուր, զինչ խրատ որ տաս՝ նա լսե, Անգետ անիմաց մարդուն շատ ասելն, ա՛մ, ի՞նչ օգուտ է, Խելոքին խրատ երբ տաս, բարեկամ քեզ կու դիտե, Անգետին խրատ երբ տաս, նա չարկամ զքեզ ճանաչե:

Քուչակի բնութագրման լավագույն լուսաբանումը կարող ենք անել ըստ *Բաֆֆու* «Ակն ընդ ական» պատմվածքում ամուսինների վեճի:



«— Ա՛ մարդ, գժվիլի ի՛ս, թե խիլքդ կորցրիլ իս, էդ ինչե՛ր իս խոսում: Գանա դու մարդ չի՛ս, գանա դու նամուս չունի՛ս... Ես գիտիմ վուր չունիս...»

Այդ նախատական խոսքերը, որոնք կատաղության չափ կարող էին բորբոքել մի այլ տղամարդու, կարծեք թե չազդեցին Բաստամ Մարտինիչի քարացած սրտին, որովհետև նա վաղուց էր սովորել անամոթ կերպով յուր երեսին թուք ու մուր կրելը...»:

Ահավասիկ, այսկերպ՝ այն միտքը, խորհուրդը, հորդորը, որ խելացի, արժանավոր մարդու համար կարող էր միանգամայն հանդուրժելի լինել, դառնում է անարժեք ու անընդունելի անմիտ, անարժան մարդու համար: Իսկ *Մկրտիչ Պեշկոթաշյանի* «Կոռնակ» թատերգության մի հատված մեզ հուշում է, որ նույնիսկ հարազատի տված ամենաբարի խրատը կարող է մահացու լինել խրատատուի համար:



«ԶԱՎԵՆ. Այո՛, գիտեմ ասոնք, բայց ըսե ինչի, թղթին մեջ ի՞նչ գրված էր:

ԿՈՌՆԱԿ. Թղթին մեջ մոլորական գրերով այսպես էր գրված. «Կը լսեմ, որոյակ, որ դուն ալ անօրենության ճամփուն վրա կը քալես, ա՛հ, կը դողամ, կը վախնամ, որ ինձմե ավելի չար չըլլաս, ու ավելի չարյաց մեջ չթաղես Հայաստանը: Լսե՛, որոյակ քու հորդ ձայնին, որուն աչվները հավիտանական մութի մեջ՝ դողդողած մատվներով աս խոսքերս քեզի կը գրե, ու խիստ ուշ գոջալով իր ըրածներուն վրա, կ՛աղաչե քեզի, որ հասուցած վնասները անդարմանելի չընես: Ե՛տ դարձիր ատ ճամփեն, անոր ծայրը վիհ կա, որուն մեջ բոլոր ազգդ քեզի հետ քաշկոտելով՝ կրնաս իյնալ դուն»: Գիտե՛ս, ինչ ազդեցություն ըրին սրտիս վրա աս խոսքերը, ու աս թղթին ինչպե՛ս պատասխանեցի:

ԶԱՎԵՆ. Ի՞նչ, տեր:

ԿՈՌՆԱԿ. Ծանր եկավ ինձի հորս՝ զիս իրավամբ կշտամբելը, ու հայրական սիրո խրատները փոխանակ զգաստացնելու զիս, թույն ու լեղի խմցուցին ինձի, անլուր ու դժոխային կատաղությամբ ցնորած՝ հորս պահպանին կաշառք կերցուցի ու անոր ձեռքովը խղդել տվի հորս:

ԶԱՎԵՆ. Ի՞նչ կը լսեմ ես. ուրեմն հայրասպան, մարդկության նախատինք հրեշ մըն ես, ու ես քեզի համար այնչափ արյուն, քրտինք թափեցի»:

Խոսքը միայն *բարի նպատակին* ուղղելու հորդորը հայ մարդկանց միջանձնային հաղորդակցման կարգավորման, թերևս, ամենատարածված պահանջներից մեկն է: Մերժելի, անհանդուրժելի են երեսպաշ-

տությունը, միտումնավոր երկդիմությունը, դատապարտման է արժանի իմաստակի վարվելակերպը: *Նահապետ Քուչակի* հայրեններից մեկում այդ գաղափարն արտահայտված է պատկերավոր համեմատության միջոցով, այն է՝ ոչ թե մարդու, այլ օձի լեզուն է երկճեղքված և, ուրեմն, երկակի, երկդիմի խոսելակերպը օձաբնույթ վարքագիծ է:



Լեզուն է գործիք բանի, արդարայն՝ զետ խալաս ոսկի,
Մարդույն է մեկ փերթ արել և օձին երկու ճղի,
Էնց մարդն որ երկու խոսի, զմեկն քաղցր ու զմեկն լեղի,
Օձին է եղբայր եղել ու զնորա անեծքն ընդունի:

Հանդուրժող խոսքը բնավ էլ քաղցր-մեղցր խոսակցությունը չէ, կամ մի կողմի լիակատար ու անհապաղ համաձայնումը մյուսի ամեն մի ասածին: Փոխադարձ համախոհության, փոխըմբռնման ընդհանուր գրույցի մեջ հնարավոր են առանձին խոցումներ՝ որպես կանոն կատակի ձևով: Եվ հենց երկուստեք ընդունելի կատակն էլ ապահովում է գրույցի շարունակականությունը: Դիտարկենք մի քանի օրինակ.



«ՍՈՖԻԱ — Կիսնդրեի՝ լեզուդ քիչիկ մը քաշես քեզի, սիրելի մորեղբայրս:

ԱՆԴՐՈՆԻԿՈՍ — Երկար լեզվի առաքինությունը չէ՛ տվեր ինձի Աստված, սիրելի քեռաղջիկս: Այդ կողմեն ո՛վ կրնա մրցիլ քեզի հետ:

ՍՈՖԻԱ — Որովհետև երկար քնանալու առաքինությունն է տվեր քեզի Աստված: Խոստովանե՛, որ հող արդեն ոչ որ մրցիլ չի՛ կրնար քեզի հետ: Ո՛ր աթոռին որ նստիս՝ քունդ կտանի» (Լ. Շանթ, «Ինկած բերդի իշխանուհին»):



«— Քեզ մի բան ասեմ, Ջուլիա, դու սարսափելի կոպիտ ես ինձ հետ վերջերս:

— Ուրիշ ո՞նց կարող եմ լինել, սիրելիս, երբ դու ամբողջ ժամանակ հիմարություններ խոսելով՝ չես թողնում, որ քնեմ:

— Ուրեմն, ես հիմարություններ եմ խոսում, հա՛:

— Իհարկե, ոչ Ջեֆրի: Դու այդպիսի բան անել չես կարող:

— Ինձ թվում է, ծաղրում ես ինձ:

— Ինձ էլ է թվում, սիրելիս» (Մայքլ Առլեն, «Զրույց մի վաղեմի դպրոցական կապի մասին»):



«— Չգիտեմ, Միքայել, ի՞նչ պատասխան տամ այդ խելոք խոսքերիդ. թե ինձ հարցնես՝ իմ կարծիքն այն է, որ երբեմն երազը կատարվում է:

— Իհարկե կատարվում է, ո՞վ է ասում, թե չէ կատարվում, գոր օրինակ՝ քնած ժամանակ մարդ ինչ ասես երազ է տեսնում, առավոտից մինչև երեկո մարդուս ինչ էլ որ պատահի՝ այդ երազի կատարումն է,— այդպես չէ՞: Ես հազարի ավել անգամ երազումս ջուր տեսած կամ. երբեմն՝ վատ երբեմն՝ ոչինչ համբավ չեմ լսել, այլ անակնկալ փող եմ ստացել, իսկ երբեմն ունեցածս էլ ային-օյին բանի տվել, փչացրել եմ, երբեմն կուշտ-փոր ճաշի եմ մեծարվել, իսկ երբեմն ամբողջ օրս քաղցած ու առանց ծխախոտի եմ անցկացրել, ինչպես դու այսօր: Երևի թե դու էլ երեկ երազումդ ջուր էիր տեսել,— ասացի ծաղրելով նորա վրա:

— Է՛հ, Միքայել, քեզ հետ խոսել չի կարելի, դու միշտ մեկ պատճառ կգտնես վիճելու կամ մեկի վրա ծիծաղելու: Թողնենք երազը, հիմի դու պատմի ի՞նչպես անցուցիր օրդ» (*Ռափայել Պապկանյան*, «Ես նշանած էի»):

ՀԱՅՈՑ ԱՌԱԾԱՆԻՆ՝ ՀԱՆԴՈՒԹՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԱՐՔԱԿԱՆՈՆ

Հաճախ տեղին գործածված որևէ դիպուկ արտահայտություն, պատկերավոր ձևակերպում, առած և ասացվածք կարողանում է մարել կամ մեղմել թեժացող վիճաբանությունը, փոխադարձ անհանդուրժողության դրսևորումները: Հայոց առածանու մեջ պարփակված իմաստությունը դարերի փորձության հիմքով երկուստեք ընկալվում է որպես անբեկանելի վճիռ խնդրո առարկայի շուրջ:

Սասունցի Դավիթը, առաջին անգամ հանդիպելով Խանդութին, չի դիմանում նրա հմայքին, չափից դուրս կրքոտ է համբուրում, և Խանդութը բռունցքի հարվածով հեռացնում է նրան: Վրդովված Դավթին Խանդութն արժանապատվորեն պատասխանում է՝ «Դու քո հոր կտրիճն ես, ես էլ իմ»: Իսկ «Սասնա ծռերի» պատումներից մեկում Քեռի Թորոսն այդ բանն առածի միջոցով է բացատրում. «Առյուծն առյուծ է, ի՛նչ էգ, ի՛նչ արու»: Սա, իսկապես, ոչ միայն խորիմաստ, այլև սեռային հիմքով գոյացող ամեն տեսակի խտրականությունը բացառող հրաշալի կարգախոս-հրամայական է:

Առածանու տպավորիչ գործածության օրինակ *Գուրգեն Մահարու* «Այրվող այգեստաններ» վեպից: Դաշնակցականների անմիտ ահաբեկչական վարմունքից վրդովված մի մեծահարուստ վանեցի (որին ևս ծրագրված էր վերացնել) իր հուզախոիվ խոսքն ավարտում է այսպես. «Ձեզնից ի՛նչ կգնա, քանի-քանիների գլուխ կերաք: Չարոց՝ ճարտար, բարոց՝ տխմա՛ր, որ կասեն դո՛ւք եք: Կերեք, թուրք մի կողմից, դուք՝ մեկե՛լ... Վանը կերե՛ք, ծովի ջուրն էլ վրեն խմեք... մարսե՛ք»: Եվ կուսակցական երևելի ղեկավարի վրա հզոր ազդեցություն է գործում հատկապես

այս հատվածը, ստիպում բոլորովին այլ լույսով ընկալել սեփական ազգակիցների դեմ իրենց «հեղափոխական» վերաբերմունքը:

Մուրազանի Գևորգ Մարգալետունին հմտորեն խաղարկում-իմաստափոխում է միայնակի գորությունը կասկածի տակ առնող ասացվածքները.



«— Էլ ուրիշ ի՞նչ ասեմ. մենք միայնակ ենք. «մի ձեռը ծափ չի տալ», «մի ծաղկով գարուն չի գալ»:

Իշխանը մի քայլ առաջ անցավ. ձեռքը դրավ սրին և գլուխը վեր բարձրացնելով՝ հպարտ-հպարտ նայեց սեպուհի վրա:

— Էլ ուրիշ ոչինչ չե՞ս կարող ասել,— հարցրեց նա կրկին:

— Ոչինչ,— պատասխանեց սեպուհը:

— Իսկ ես կասեմ, որ «մի ձեռը ծափ կտա» և «մի ծաղկով գարուն կգա»:

Առաձանին ուղղակի կոչ է անում հանդուրժողականության, զսպվածության, շրջահայացության, ներողամտության, մեծահոգության, համբերատարության, սեփական վարվելակերպի համար պատասխանատվության, խորհուրդ է տալիս ինչպես խուսափել միջանձնային ընկալման սխալներից, գերծ մնալ անհարկի բախումներից.



Իշու քացուց չեն խոռվի:

Շատ մի սիրիլ ատել կա, շատ մի ատիլ սիրիլ կա:

Խենթի հետ խենթ չեն ըլլար:

Շան հետ ընկերացիր, փետը ձեռիցդ մի գցիր:

Մինձն իր տիղն ունե, պստիկն՝ իր տիղը:

Միլեն երեսի կեորա կը զարնեն:

Լվի համար կարպետը չեն էրի:

Բզի գլխին բռունցքով տալ չի ըլնի:

Շատ լավին ման եկողը, շատ վատին կհանդիպի:

Աշխարհքս տես և ուս է:

Համբերե, որ համ բերե:

Պառկած շանը քար չեն գցիլ:

Բարդին կոացնես, քեզ վրա կընկնի:

Աղբը քանի իրար տաս՝ հոտը կելնե:

Հավը դազի հավկիթ ածե, կը պատռի:

Մեծավորը որ կարմունջ ըլնի, վրիցը մի անցկենալ:

Վարը նստի, որ վերևը քեզ տեղ տան:

Տան մենձի մե աչքը քոտ պտի եղնի, մե ականջն էլ խուլ:

Հայոց դարավոր իմաստությունը օգնում է գիտակցելու մարդկային խոսքի գորությունը, խորհուրդ է տալիս խոսքը պատշաճեցնել սեփական կարգավիճակին, հաղորդակցական իրադրության գերադասություն-ստորադասություն փոխհարաբերություններին, զրուցակցի ընկալման առանձնահատկություններին, ժամանակի գործոնին, հորդորում է գերադասել երկխոսային հաղորդակցումը, հակիրճությունը, խուսափել շահակրատանքից, պարծենկոտությունից, գոեհիկ խոսելակերպից, անհաջող կատակից, սովորեցնում դիմացինի խոսքի միջոցով թափանցել նրա ներաշխարհը.



Խոսքը մեկ, աստված մեկ:

Ըսե ջան, լսե ջան:

Ձուկը թոռով են որսում, մարդը՝ խոսքով:

Երկար լեզուն կարճ կընե կյանքը:

Խոսքն ասելու համար է, անկանը՝ լսելու:

Հազար անգամ թուք ու մուր, մեկ անգամ օրինակ տուր:

Խրատ ունիս՝ գլխիդ տուր, սապոն ունիս՝ շորիդ:

Խոսքը քանի բերանդ է՝ քուկդ է, բերնեդ էլավ՝ քուկդ չէ:

Մեծի ասած, պատիկի լսած:

Դու ասա՝ ես լսեմ, ես ասեմ՝ դու լսի:

Մեծախոսի ձեռքեն բան չը գա:

Ով որ կըսե ուզածը, կը լսե չուզածը:

Մանր տրեխով՝ մեծ ռեխով:

Թոկի երկարն ա լավը, խոսքի՝ կարճը:

Շատախոսի գլուխը ծակ ա:

Տեղդ նեղ կլինի, լեզուդ մեղր արա:

Օձի կծածը կը լավանա, լեզվի կծածը չի լավանա:

Վարը նստած, վեր մի՛ խոսիր:

Փարեմ տվինք խոսեցուցինք, էրկուսը կուտանք՝ ձեն չի կտրեր:

Հայ գրողների էջերում ուսանելի և օգտակար այս առածներն ու ասացվածքները լայնորեն սփռված են, հնտորեն ազուցված խոսքի ընթացքին,

հաղորդում են շարադրանքին պատկերավորություն, սեղմություն, ոճական այլ արժանիքներ, բայց ամենակարևորը՝ «հայկականություն», հայ մարդու դարերի իմաստնության փաստացի գործառնություն սերունդների վարվելակերպում: Առածներն ու ասացվածքները նաև մեկտեղված-ամբարված են *Արամ Ղանայանյանի* «Առածանի» կոթողային գրքում, բայց չենք կարող անվարան ասել, թե հայերս լիարժեքորեն գործածում ենք դրանք մեր հանրային կյանքի կազմակերպման մեջ, այդ թվում՝ որպես անհարկի անհանդուրժողականության մեղմման և հանդուրժող խոսքի արմատավորման գորավոր միջոց:

Առածանին փաստացի գործածելիս որպես հանրային կյանքի տարբեր ասպարեզներում վարքականոն՝ մենք պիտի հաշվի առնենք որոշ հանգամանքներ: Ամենից առաջ, ասացվածքների և առածների մեջ կան ինչպես *իրավիճակային*, այնպես էլ *համապիտանի*, այսինքն՝ բոլոր վիճակներում անվերապահորեն գործադրելի (տեղին, պատշաճ, ճշմարիտ) ասացվածքներ ու առածներ. օրինակ՝ «Օձի սևն էլ անիծվի, սպիտակն էլ», «Լավ է մարդու աչքը դուրս գա, քան անունը», «Աղքատին գեղը քցա, թե չապրեց՝ գետը քցա», «Ուրիշի պարանով հորը մի մտնի», «Ով ալարի, ո՛չ դալարի»:

Իրավիճակային ասացվածքներն ու առածները պահանջում են ճկունություն, մի շարք հանգամանքների ստույգ գնահատում: Ահա թե ինչու որոշակի պայմաններում միանգամայն տեղին և ընդունելի է համբերատարության կոչը՝ «*Համբերե, որ համբերե*», բայց այլ պայմաններում հարկավոր է հիշել անհարկի, ավելորդ, չարդարացված, չափից դուրս համբերատարության հորդորը. դրանք այն պայմաններն են, որոնք, ընդհակառակը, պահանջում են գործողություն, քանի որ, իսկապես՝ «*Միսչև ստուն ջուր կը գա, գորտի աչքը դուրս կը գա*»:

Նույն կերպ՝ առածանին հորդորում է լինել հանդուրժող, զիջող, ներողամիտ, ասելով, օրինակ՝ «*Խենթի հեյր խենթ չեն ըլլար*», բայց կան նաև պայմաններ, որոնք հակառակ վարքագիծն են թելադրում, ճիշտ են համարում անհանդուրժելի արարքը շրջել արարքը կատարողի դեմ՝ «*Խոյորնակին՝ խոյորնակ*»: Մի ասացվածք անգամ բացատրում է, թե ինչու է այդպես. «*Գիժը գժին տեսավ, ճակատը մի թիզ լենացավ*»:

Հարկավոր է առածանու մեջ եղած հորդորները հստակորեն տարբերակել հակահորդորներից: Օրինակ՝ «*Վարը նստած, վեր մի՛ խոսիր*» ասացվածքի հորդոր-սանկցիան տարակուսանքի տեղ չի տալիս. ասվում է, որ ամեն ոք պարտավոր է պահպանել աստիճանակարգությունը, և եթե վարն ես գտնվում, ապա խոսքդ ոչ միայն չի անցնի վերինների մոտ, այլև կարող է ընկալվել անհանդուրժողաբար, միգուցե և նրանց կողմից տեղի ունենա ընկալման սխալ-վերագրում (ատրիբուցիա)՝ «*Մանր տրեխով՝ մեծ նեխով*» ոգով: «*Վարը նստի, որ վերևը քեզ տեղ տան*» ասացվածքի

հորդորը ևս առաջին պլանով ենք հասկանում. համեստությունդ, արժանիքներիդ կգնահատվեն, միայն հարկավոր է չշտապել, չգերազնահատել սեփական արժեքը, ինքդ քեզ առաջ չգցես: Իսկ ասիա *«Ով հարս, դու հարսնաբուր»* ասացվածքը իրականում հակահորդոր է. ոչ թե ուղիղ ասվածն է դրա սանկցիան, այլն երկրորդ պլանում գտնվող ակնարկությունը, այն է՝ մի լինի արդպես անսկզբունքային, «անպոչ գդալի» պես, առանց հրավերի քեզ մեջտեղ մի գցիր:

Հետևապես, որևէ առած և ասացվածք գործադրելիս, հարկավոր է խուսափել դոզմատիզմից. գործածվող առածը կամ ասացվածքը պետք է նախ բխի խոսքային իրավիճակից, երկրորդ՝ լինի տվյալ իրավիճակին բնորոշ խոսքուզրույցի իմաստի յուրատեսակ ամփոփումը, երրորդ՝ որոշակի ազդեցություն գործի հաղորդակցվողների դիրքորոշման և հետագա խոսքային վարքագծի վրա:

Որպես օրինակ համեմատենք երկու ասացվածք՝ *«Շան հեյր ընկերացիր՝ փայտը ձեռիցդ մի գցիր»* և *«Շան հեյր ջվալ չեն մընի»*: Երկուսն էլ, իհարկե, բնութագրում են վիճակի վտանգավորությունը և զգուշավորության խորհուրդ են տալիս: Որպես սոցիալական նորմ՝ երկուսի նկարագրական մասը միևնույնն է: Սակայն հարկավոր է նկատել նաև հետևյալ էական տարբերությունը. դա վերաբերում է վարվելակերպի խորհրդին՝ սանկցիային: Այլ կերպ ասած՝ թեպետ երկու դեպքում էլ նշվում է վտանգը, սակայն առաջինում հնարավոր է համարվում համագործակցությունը՝ ապահովության երաշխիքի պարագայում, երկրորդ դեպքում կտրուկ արգելվում է որևէ հարաբերություն ունենալ վտանգի աղբյուրի հետ:

Հայոց առածանիս իմաստության անծայրածիր ծով է, հայ դիտողունակ մարդկանց արձանագրումների վիթխարի շտեմարան, որոնք անցել են դարերի փորձությունը, գտվել, բյուրեղացել, դարձել են անվերապահ ճշմարտություն, ուստի և մեր հանրային և անձնական կյանքը, այդ թվում միջանձնային խոսքային հաղորդակցումը մեծապես շահելու է առածանու գործածությամբ:

ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Հանրության և անհատի կյանքի զանազան ասպարեզներում անհանդուրժող վարքագծի դրսևորումները մշտապես կրկնվելու են: Պատճառները շատ են և, երբեմն, մարդկանց կամքից վեր ու անխուսափելի: Բայց պատճառների մեծ մասը հնարավոր է ճանաչել և հարկավոր է, համապատասխանաբար, դրանց դեմն առնել: Առավել հաճախ դրսևորվողն անհանդուրժող խոսքն է, այսինքն՝ խոսքային հաղորդակցման այն տեսակը, երբ մի կողմն արհամարհանքով է վերաբերվում մյուս կողմի կարծիքին, ամեն կերպ ճնշում նրան, մինչև իսկ՝ մերժում սեփական կարծիք ունենալու և արտահայտելու իրավունքը: Վերլուծությունը հիմք է ընձեռում ասե-

լու, որ անհանդուրժող վարվելակերպի հիմնական տեսակները (կրոնական, ազգային, սեռային, տարիքային, արժեքային) արտահայտվում են խոսքում: Մի կողմից՝ դրանք հաճախ անմիջական պատճառն են խոսքային անհանդուրժողականության, մյուս կողմից՝ ծագում են թյուրըմբռնումների, թերասացության, այսինքն՝ խոսքային անհաջող հաղորդակցման, կողմերի փոխըմբռնման պակասի հետևանքով:

Հանդուրժող է խոսքային հաղորդակցման այն տեսակը, երբ կողմերը լեցուն են փոխադարձ հարգանքով, համբերատար ունկնդրում են սեփականից տարբերվող մտքերը: Թեպետ մարդ արարածն ինքնին «ասուն» է՝ օժտված խոսելու կարողությամբ, բայց հանդուրժող խոսքը մշակույթի արգասիք է, խոսողի «մշակվածության»՝ բարեկրթության ստույգ չափանիշը, ի վերջո՝ մարդկանց բնականոն համակեցության հիմքը:

Թե՛ հանդուրժող խոսքը, թե՛ խոսքային անհանդուրժողությունը հնարավոր է վերլուծել գործադրվող փաստարկների տեսանկյունից, իսկ պարզելով դիմացինի փաստարկի տեսակը՝ հնարավորություն ենք ստանում ըմբռնելու խոսքի բովանդակության և ձևի կապը խոսողի դրդապատճառների հետ: Խոսքային հաղորդակցման կառավարման նպատակով կարևոր է տարբերակել «բանավեճ-վիճարանություն-վեճ» փուլերը, դրանց շրջանակներում երկխոսության յուրահատկությունները, մեկից մյուսին անցման օրինաչափությունները: Միայն ապահովելով խոսքի բանավիճային բնույթը, կարող ենք վստահաբար ամրագրել հանդուրժողականության մթնոլորտը, այնինչ քննարկվող նյութից դեպի անձնային հատկություններն ամեն մի շեղում արդեն ազդարարում է անհանդուրժողականության ծագման վտանգի մասին (անկախ նրանից, թե որքանով է դա արդարացված բարոյական, գաղափարական, արժեքային կամ խոսքային տվյալ հաղորդակցման իրավիճակային հանգամանքների տեսակետից):

Հայ գրականության այս, հարկադրաբար սահմանափակ և մասամբ հպանցիկ, դիտարկմամբ համոզվում ենք, որ գրականությունը, իսկապես, հայելու պես արտացոլում է խնդրո առարկային առնչվող շատ երևույթներ: Բայց նույն գրականությունը նաև իրականությունը վերափոխող մի գորավոր ուժ է, եթե, իհարկե, կարողանանք մեր նախորդ սերունդների ստեղծագործական հարստությունը տեղին գործադրել: Անհատի և հանրության կյանքում հույժ կարևոր է զանազանել հանդուրժողության և անհանդուրժողության սահմանը, թե՛ առօրյա կյանքում, թե՛ հանրային հաստատությունների գործառույթյան մեջ ելնել մարդկային անհատի՝ սեփական իրավունքների և ազատությունների տերը լինելու կանխապայմանից, չզրկել նրան սեփական կարծիքը, տեսակետը, դիրքորոշումը ունենալու և արտահայտելու հնարավորությունից: Եվ եթե ոչ թե սուկ օգտագործենք, այլև կատարելագործենք բնության ամենամեծ պարզը, որով օժտված է մարդ արարածը՝ խոսելու, դիմացինին լսելու, հարգանք բանավիճելու կարողությունը,

ապա բազում թյուրիմացություններ կհարթվեն, միջանձնային հաղորդակցման խնդիրներ կլուծվեն, մեր անհատական, հանրային և պետական կյանքում կապահովվի ավելի բարենպաստ, ավելի հանդուրժող և ավելի հարմարավետ մթնոլորտ:

ԱՌԱՋԱՐԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Գլխավոր խնդիրը մտավորականության ջանքերով հայ հասարակության մեջ հնչող խոսքի արժեքի անկման ներկա ընթացքի դեմն առնելը պիտի լինի (ավա՛ղ, գաղտնիք չէ, որ «մտավորականների» մի մասն ուղղակի մասնակից է խոսքի հանրային շրջապատույտի ներկայիս գոեհկացման երևույթների): Այս անկումը, որ մասամբ պատճառակցված է գրավոր, տպագիր, էլեկտրոնային խոսքի «հարձակմամբ», մեզ մոտ առ առավել հետևանք է սեփական խոսքի հանդեպ անփույթ վերաբերմունքի, լեզվական անպատասխանատվության՝ ամենավերին պետական ատյաններից մինչև հեռուստաէթերի լեզու: Հատկապես անբարենպաստ էին վերջին տարիների քաղաքական որոշ գործիչների կողմից խոսքի և գործի անհիմն հակադրումը, թե՛ մենք խոսել չենք սիրում, մենք գործի մարդ ենք, մեր խոսքը գործն է և այլն: Սա այլ բան չէր, քան այդ գործիչների սեփական լեզվական տկարության ինքնարդարացում, սակայն, ցավոք, բացասաբար անդրադարձավ հնչող խոսքի հանրային հեղինակության վրա: Ի լրումն՝ հեռուստաէթերը հազվադեպ է տեղ տալիս իսկապես կիրթ խոսքի տեր անձանց, իսկ խոսքի գործածության, հանդուրժող խոսքի կարևորության, խոսքային հաղորդակցման հմտությունների մասին հաղորդումներ առհասարակ չկան: Պետք չէ զարմանալ, ուրեմն, որ անգամ Ազգային ժողովում հնչում են գոեհկաբանություններ, կոպիտ, դիմացինին նսեմացնող, երբեմն՝ նաև գողական շեղալեզվից (ժարգոն) փոխառված արտահայտություններ: Այսպիսի խոսքի հանդեպ հարկավոր է ձևավորել հանրային անհանդուրժողականություն, միաժամանակ ուսուցանել հանդուրժողական խոսք, վիճարկեստի (էրիստիկա) հիմունքներ, ունկնդրման հմտություն, փոխադարձ հարգանքով երկխոսություն վարելու կարողություն:

Ուսուցումը կարող է լինել կրթական համակարգում արդեն եղած որոշ առարկաների շրջանակներում՝ «Հաղորդակցական հմտություններ», «Կյանքի հմտություններ», «Գործարար հաղորդակցում», «Ճարտասանություն», «Ոճաբանություն» և այլն: Արժե, թերևս, այս տեսանկյունից վերանայել նաև «Լեզվաբանություն», «Հայոց լեզու և գրականություն», «Փիլիսոփայություն», «Բարոյագիտություն» առարկաների ծրագրերը և ուսումնական ձեռնարկները:

Օգտակար դեր կարող են խաղալ հայաստանյան որոշ հեռուստաընկերությունների կազմակերպած բանավիճային հաղորդումները՝ «Խոսքի

ուժը» («Հ3»), «Հայկական ուրբաթ» («Կենտրոն»), «Բարձրաձայն», «Չափ ու սահման» («Երկիր մեդիա»), «Երրորդ հազարամյակ» («Շողակաթ»), «Հիմնաքար» («Արարատ»): Թեպետ այստեղ ևս երբեմն լինում են անհանդուրժողության բռնկումներ, սակայն ընդհանուր մթնոլորտը տրամադրում է ուրիշի խոսքի հանդեպ փոխադարձ հարգանքի: Շատ բան, իհարկե, կախված է հաղորդման նպատակադրումից, հաղորդավարի սեփական հանդուրժողականությունից, խոսքային վարվելակերպի առանձնահատկություններից:

Կարելի է ձեռնարկել մշակութա-համեմատական (cross-cultural) հետազոտություններ. հայոց խոսքային վարքագիծը համեմատում ենք այլազգիների հետ (գիտական և գեղարվեստական գրականության միջոցով) և առանձնացնում այլոց հաղորդակցական մշակույթի այն տարրերը, որոնց խելամիտ ընդօրինակումը կարող է նպաստավոր լինել մեզանում հանդուրժող խոսքի արմատավորման և տարածման համար:

Հույժ օգտակար կարող է լինել խոսքային անհրաժեշտ կադապարներ բովանդակող տեղեկատու-ուղեցույցների ստեղծումը՝ հաղորդակցական տարբեր իրադրությունների համար՝ հաշվի առնելով հաղորդակցվողների ազգային, կրոնական, կրթական, տարիքային, սեռային, կարգավիճակային և այլ տարբերությունները, նաև՝ թեմատիկ ուղղվածության՝ «Ինչպես հանգստացնել բորբոքված գրուցակցին», «Ինչպես դիտողություն անել դյուրազգաց գործընկերոջը (ենթակային, ղեկավարին, կնոջը, ամուսնուն)», «Ինչպես է հարկավոր ընկալել Ձեր հասցեին արված քննադատությունը», «Ինչպես հաճոյախոսություն անել» և այլն:

ԶԱՐՄԱՆԱԼԻ ԵՎ ԱՆՆԱԽԱԴԵՊ ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱԿՈՒՄՆԵՂՈՒՐՈՒ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Գայանե Մկրտչյան,
լրագրող

Ամփոփագիր

Հակոբ Մնձուրու գրականությունը հանդուրժողականության և մարդկայնության բացառիկ դրսևորում է: Այս մասին քիչ գիտենք, քանի որ Հայոց ցեղասպանությունից հետո գրողը դուրս չի եկել Ստամբուլից, իսկ խորհրդային երկրում միայն 90-ականներին հնարավոր եղավ նրան հրատարակել:

Հակոբ Մնձուրու գրականությունը օրինակ է, թե ինչպես հարաբերվել հարևանների հետ գրականության լեզվով, բացառելով ատելության լեզուն, բայց և հիշատակները պահելով: Հայկական գրական մշակույթում Մնձուրին առանձնահատուկ է. նա այնպիսի չեզոքությամբ ու մեղմությամբ է հիշատակում միմյանց հետ ապրող հարևան թուրքերին, քրդերին, ասես այդ գյուղերում դեռևս շարունակվում է նրանց համատեղ գոյությունը: Մնձուրու մասին գրողներն ականա անհանդուրժող էին և են, քանի որ հեռվից և ընդհանուր համատեքստում ավելի սուր էր զգացվում դրության ողբերգականությունը:

Ինքը՝ տարագիր գրող, իրավունք ու հնար չունեի անգամ ավա՞ղ ասելու, ուր մնաց թե գոչեր՝ սրիկայական արտագաղթ, ինչպես իոլանդացի տարագիր Ջոյսը, իրեն մնացել էր իբրև հեքիաթ հիշելու իր տունը, պապին՝ 85 տարեկան, մորը՝ հավետ 55 տարեկան, չորս երեխաներին, կրտսերը՝ 9 ամսական, այդ երեխաների մորը՝ 28 տարեկան: Այսպես խոնարհ, հաշտ, նոր տերմինով՝ հանդուրժող, գրականությամբ՝ հաղթական, Մնձուրին զսպվածության, համբերատարության խորհրդանիշ է, թե ինչպես անքեն հարաբերվել գրականության մեջ, թերթերի ապերախտ էջերի մեջ, հիսուն տարի ականա գողունի գրականություն անելով:

«Զարմանալի և աննախադեպ հանդուրժողականությունը Հակոբ Մնձուրու գրականության մեջ» ուսումնասիրությունը կատարելիս մի ուշագրավ երևույթ պարզեցինք, որ Դերսիմի՝ Մնձուրի լեռների հովիտը և շրջակայքը վաղուց ի վեր պատմաբանների ուշադրություն կենտրոնում են իբրև մի առանձնահատուկ տեղավայր, յուրատեսակ մի ազատ գոտի, ուր անգամ տարբեր կրոններ միասին են նշել տոները, ինչն իսկապես աննախադեպ է: Մնձուրու գրականության մեջ գավառի համայնապատկերը տրված է այնքան համապարփակ ու ճշգրտորեն, որ ժամանակակից թուրք գրականագետները թուրքական կենցաղի մասին նյութեր են քաղում նաև Մնձուրու պատմվածքներից:

Բանալի բառեր — հանդուրժողականություն, թուրք, քուրդ, Դերսիմի լեռներ



ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ¹

«Իմ պարագաս բացառիկ է գրականություններու պատմություններու մեջ: Ես կ'պատմեմ տեղե մը, ուր այլևս չկա իմ անձերուս ու անոնց շարունակությունը»,— իր կյանքի գործին ստույգ բնորոշում է տալիս Մնձուրին:

Չկա այն երկիրը, այն գյուղը և մարդիկ, որոնց մասին գրում է, և դրամատիզմը կատարյալ է ամեն առումով: Արիստոտելյան սահմանումը, թե ողբերգականը մարդու մեծ ողբերգությունն է կամ մեծ մարդու ողբերգությունը, Մնձուրու պարագայում մեծ մարդու մեծ ողբերգությունն է, ինչն իր արտացոլքն է գցում նրա կերպարի, նրա գրականության, նրա յուրաքանչյուր տեքստի ու մտքի վրա: Մնձուրու հաշվարկով իր գրվածքներն «ընդամենը 125 պատմվածք, 24 գյուղագրություն, 26 «հայրենական դիմանկար», 15 հեքիաթ, 37 ժամանակագրություն են» («Հաշվեկշիռ», «Մարմարա» օրաթերթ, 1974): Գրողը հավատում էր, որ մշակույթը կարող է և պիտի փոխի մարդուն. «Ան պիտի հսկե մեր եսապաշտության, ան պիտի սանձե գայն: Ան մարդը ավելի մարդկային պիտի ընէ»:

Կարոտի, թախծի, տխրության ու վերհուշի հետադարձ մեղմ լույսով են ողողված բոլոր պատմությունները, որոնց մեծ մասը նա անվանում է հեքիաթ. «Այս բոլոր բաները, սակայն, որ երեկ իրականություն էին, հիմա հեքիաթ եղան» («Զատկի հեքիաթ» պատմվածքից):

Հակոբ Մնձուրու գրականությունը հանդուրժողականության և մարդկայնության բացառիկ դրսևորում է: Այս մասին քիչ գիտենք, քանի որ Յեղասպանությունից հետո գրողը դուրս չի եկել Ստամբուլից, իսկ խորհրդային երկրում միայն 90-ականներին հնարավոր եղավ նրան հրատարակել: Դեռևս Մնձուրու կենդանության օրոք Խորհրդային Հայաստանում նշվել է գրողի 90-ամյակը, սակայն պատմվածքների առաջին ժողովածուն մեզանում հրատարակվել է միայն 1986 թվականին՝ Հրանտ Մաթևոսյանի հուզիչ առաջաբանով: Գրողների միության լեփ-լեցուն դահլիճում գրողի ծննդյան 100-ամյակի հիշատակումը արդեն անկախացող շնչով Հայաստանում Մնձուրու առաջին վերադարձն էր, հայաստանցի ընթերցողի առաջին լուրջ հանդիպումը նրա գրականության հետ:

Մնձուրին նկատում է, որ իր պարագան բացառիկ է, քանզի գրում է մի տեղից, որը չունեցավ շարունակություն: Ոչ թե նահանջ երգով, այլ հաղթահարում և դիմակայություն հեքիաթով, պատմվածքով: Ով չի կարդացել

1 Օգտվել եմ Ե. Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարանի Հակոբ Մնձուրու ֆոնդի անտիպ և տպագիր՝ սակայն առանձին զրքերով չհրատարակված նյութերից (մեջբերումների ուղղագրությունը միասնականացվել է): Մնձուրու ֆոնդը մշակել է թանգարանի ավագ գիտաշխատող Ամայա Գալստյանը, որն այն կարծիքին է, որ Մնձուրին արևմտահայ գրող է, վերջին արևմտահայ գրողը, ոչ թե սփյուռքահայ, ինչպես ընդունված է հայ գրականագիտության մեջ: Տե՛ս Հ. Մնձուրի, Երկեր, Եր., Սովետական գրող, 1986, նաև՝ նաև՝ Յ. Մնձուրի, Գիտը կ'ապրի իմ մէջս, Ստանպուլ, Արաս, 1998, ինչպես նաև՝ Սևան Գ., Հակոբ Մնձուրի, Եր., 1981:

Մնձորի, առավել ևս՝ ով չգիտի կոնստեքստը, թե ինչպիսի անհնարին և անմարդկային պայմաններում է ապրել ու ստեղծագործել նա, չի էլ կարողանա պատկերացնել, քանի որ շատ նուրբ է սահմանը սովորական տեքստի ու հանդուրժողական տեքստի, բարի տեքստի ու հանդուրժող տեքստի միջև:

ԻՄ ԳՈՐԾՍ ԻՄ ԿԵՆՍԱԿՐՈՒԹՅՈՒՆՍ ԷՐ

Հակոբ Իգնատիոսի Դեմիրճյանը (Յակոբ Տեմիրճեան) ծնվել է 1886 թվականին, Երզնկայի Արմտան գյուղում: Հակոբ Մնձորին իր մասին գրում է. «Արմտան ծնած եմ, որ յոթանասուն տունով գյուղ մըն էր Երզնկայի գավառին մեջ... Եփրատի ձախ ափին էր, Տերսիմի՝ ուրիշ բառով Մնձորի լեռներուն դեմը: Մեր ֆոլքորը իր գունագեղ հարստությունովը Ալեն էր: Այդ գավառը իր գյուղերովը, բնակչությամբ, բանորամային հետին մանրամասնությունովը կապրի իմ մեջս»:

«Առջինել» պատմվածքում բաց դաշտում ծնվելու վավերական պատմությունն է, խորհրդանշական եզրահանգումով. «Գետինը, հողերուն վրա աշխարհ եկար»:

21 տարեկանում հայերեն ու ֆրանսերեն գրքերով ու ամսագրերով վերադառնում է Արմտան, ամուսնանում, ունենում չորս երեխա: «Իմ աղամանդյա օրերս էին»,— գրում է հետագայում: «Պեշիկթաշի փուռը» պատմվածք-ինքնակենսագրական պատումում («Մարմարա», 1975) Մնձորին իր գրական գործունեության սկիզբն է ներկայացնում, երբ Ջապել Եսայանը իր ամուսին Տիգրան Եսայանի հետ գալիս է Պոլիս և երիտասարդ գրողը հենց այդ տարի՝ 1902թ., իր առաջին պատմվածքն է հրատարակում «Մասիս» պարբերականում:

Սակայն 21 տարեկան գրողը՝ Հակոբ Դեմիրճյանը, գյուղ՝ Արմտան էր վերադառնալու, և այդ քայլը բացատրություն ունի. «Թող գյուղացի մը, գյուղի ուսուցիչ մը ըլլամ, արտը, այգին աշխատիլը կսիրեմ... քաղաքը, առուտուրով ապրիլը չեմ ախորժիր»: Վերադառնում է հայրենի Արմտան՝ ամուսնանալու, քանի որ իր բնօրրան հայրենիքը այնտեղ ապրելով էր կենդանի մնալու, իսկ Ստամբուլը հայրենիքում մնացած ընտանիքը պահելու համար գումար աշխատելու վայր էր ընդամենը:

Գրողը վերադառնում է տուն, որը, դատելով 1970թ. գրված «Պապենսական փուն» պատմվածքից, «հողէ էր, հողաղյուսով շինված էր, երդիքները տափակ էին, անոնք էլ հողէ էին»: 1970-ի հեռավորությունից պապենսական տունը շեն մի օջախ է, և այդ տան մեջ «կինս տանը հարսն էր, առտուն լուսնար, չլուսնար, ոտքի էր, մայրս օջախը վառեր էր, ապուրը կեփեր... մանս, պապս ժամ գացած էին, տղաքը արթնացել էին, բայց դեռ անկողնու մեջ էին»:

Գյուղական ուսուցիչը, հացթուխը, որը ֆրանսերեն և անգլերեն կարդացել է «հայերեն գիրք կարդալու պես», 1914թ. վերադառնում է Պոլիս՝

նշագեղձերի վիրահատության, սակայն 22 օր տևելիք ճամփորդությունը ձգվում է 70 տարի: 1915թ. ամռանը գյուղում չէր և «փրկվեց» ու 70 տարի այլևս Պոլսից դուրս չեկավ: Հացագործ, գործակատար, գրագիր, Սուրբ Հարություն եկեղեցու մոմավաճառ փոքրահասակ ու հողաբույր գրողն ապրեց 92 տարի, 70-ը՝ հայրենի Արմտանից հեռու: Առաջին գիրքը հրատարակել է 72 տարեկանում, երրորդը՝ 88-ում:

Իսկ թե ինչպիսի փրկություն էր դա, հնարավորություն է ունեցել ասելու տասնամյակներ անց, դարձյալ գեղարվեստական-վավերական տեքստով:

«ԿՐՆԱ՛ՅԻ ՆԱԽԱՏԵՍԵԼ, ԹԵ ԻՆՉԵՐ ՊԻՏԻ ՊԱՏԱՀԻՆ...»

1977թ. սեպտեմբերին գրված «Կենսագրությունս» գրվածքում, դեպքերից վեց տասնամյակ անց և մահվանից մեկ տարի առաջ, Մնձուրին առաջին անգամ մանրամասն նկարագրում է իր հետ պատահածն այնպես, ասես երեկ էր: Ուրեմն, 1914թ. օգոստոսի վերջին օրերն էին, արտքաղը ավարտեցին, գյուղ իջան, տուն մտան: Չորրորդ երեխան՝ Խաչոն, նոր էր ծնվել, Խաչվերացի տոնի օրերին: Տանեցիներին ասում է, թե «պիտի չկենամ, երկու օր միայն և նորեն պիտի դառնամ գամ, քսան-քսանհինգ օրեն հոս եմ»: Հապշտապ էր որոշել, նշագեղձերն էին բորբոքված, բայց նաև ուրիշ՝ գրական գործեր ուներ, որը գյուղական ուսուցիչը, չորս երեխաների հայրը, չէր բարձրաձայնելու: Հիշում է, որ «զիս ճամփու դրին արցունքոտ աչքերով, հուզվեցա»:

Միշտ զուսպ Մնձուրին 1977թ. գրված այս կենսագրականի մեջ (տարբեր տարիներին գրված մի քանի ինքնակենսագրականներ ունի) առաջին անգամ շատ ավելի զգացմունքային է. «Կրնա՛յի նախատեսել, թե ինչեր պիտի պատահին, պիտի չվերադառնայի, առ հավետ պիտի չտեսնեինք զիրար... Ով կրնար երևակայել, թե Սերպիո մեջ Ավստրիո գահաժառանգը պիտի սպանվի: 1915 ապրիլին ես զինվոր էի արդեն: 1915թ. մայիսին գավառեն նամակ չեկավ...»:

Երկու անգամ հեռագրում է, անպատասխան մնում: Երրորդին պատասխան է ստանում, թե «հոս չեն, դրկվեցան»:

Մնձուրին չոր արձանագրում է. «Պապս՝ Մելքոն, 88 տարեկան էր, մայրս՝ Նանիկ, 55 տարեկան էր, տղաքս՝ Նուրիանը՝ 6, Մարանիկը՝ 4, Անահիտը 2 տարեկան, Խաչոն՝ 9 ամսուն, կինս՝ Ողըտան, 29 տարեկան: Ասոնք ինչոր՞ր քայլեցին... Պապս մինչև աղբյուր չէր կրնար երթալ»:

Հետագայում ճշտում է, որ «հունիս 4-ին հաներ էին գյուղեն, մշակ քուրդ Թեմերը բերել էր լուրը»: Սա վերջին տեղեկությունն է, որ Մնձուրին առնում է իր հարազատներից, և՛ լռություն: Այնուամենայնիվ, մեծ լռությունը միշտ իր մեջ մեծ մեղադրանք է պարունակում:

Նրանք ինչպե՛ս քայլեցին.— այս խոսքերը գրված են դեպքերից տասնամյակներ անց, ստույգ՝ 62 տարի անց: Նրանք՝ մանկամարդ կինը, չորս

գավակները, մայրը, տատը, պապը... Մնծուրու հերթականությունն այլ է. «Պապս՝ 88 տարեկան...»:

Հունիսի սկզբին գրողի ընտանիքը և ողջ գյուղը, գավառը տարհանվեց մի բնակավայրից, որը նրանց բնօրրանն էր մի քանի հազարամյակ: Այդ մասին իրենք չեն ասում, այլ մեր թվականությունից առաջ երկրորդ հազարամյակի խեթական պնակիտներ-արձանագրությունները: Զտվեցին բնօրրան հայրենիքից, որը շեն պահելու համար Ստամբուլում անգամ չէին հաստատվում՝ «գաղթելը կայպանեին»:

Ինչու չի խոսել, կամ ինչպես խոսել... Հարց, որ տանջել է Մնծուրուն ամեն օր և տասնամյակներով... Ո՞ր են, ի՞նչ եղան, կա՞ն արդյոք աշխարհում, թրքացած են, քրդացած, ի՞նչ եղան: Այս ամենի փոխարեն ասում է «անոնք ինտո՞ր քալեցին» և ինչպես քայլեց 88-ամյա պապը, որն անգամ մինչև աղբյուր չէր կարողանում գնալ: Խորը ընկալման դեպքում «ինչպես քայլեցին»-ը այս բոլոր հարցերի հանրագումարն է, և ցավ, որ միայն իրենք չէ: Այնքան սարսափելիորեն զուսպ, որ չի հարցնում, թե ինչպես և մինչև ուր քայլեց մանկամարդ կինը՝ 4 անչափահաս երեխաներով, գրկին փոքրը՝ Խաչվերացին ծնված Խաչոն, ինն ամսական: Ահարկու մի լռություն, և Պոլսում փրկված հայության խյակները՝ հայրը ու Մնծուրի որդին, ականատեսների վկայելով, երբեք չեն խախտել:

1977թ. գրվածքում Մնծուրին ոչ թե արդարանում, այլ ասես ցավից ու անգորությունից ճչում է. «Ձեր տուներուն մեջը ձենն մեկը մեռնի, դուք ա՛լ հետը կմեռնիք: Ալ չեք աշխատի՞ր... Ես զինվոր էի, հրամանի տակ էի»: Հար և նման Օֆելիայի մահը սգացող Համլետի հարցին՝ «Կոկորդիլոս կուտե՞ս, այդ ես էլ կանեմ», երբ մարդ արարածը ցավալիորեն այլևս ոչինչ, ոչինչ չի կարող անել...

Եվ Մնծուրին գտել է միակ ելքը. «Քուկիններդ միտք մի՛ բերեր, վոնտե մտքեդ, ինչ կուտեին, ուր կպատկեին, մի խորհիր»: Մի խորհիր... Գտիր օրվա գործդ՝ «Ես իմ ամեն օրվա գործս ունիմ, պատմվածքիս գրիլը: Կգրեմ, որովհետև չեմ կարող չգրել: Կուգան... Ակամա գողունի գրականություն մը ըրի, պարապ ժամերու թերթերու տակ պահելով...»:

Իսկ իր չմեռները բացատրում է պատահականորեն շոգենավից ուշանալով. «Իմ չմեռնիլս, մինչև 1977 այս սեպտեմբերը ապրիլս 25 վայրկյանի մը ուշացումի կպարտիմ»: Զգացմունքի նույն հնչերանգով չորս տարի արտարում և անապատներով անցած դարձյալ պոլսահայ Երվանդ Օտյանն իրեն համարում էր ամենն բարեբախտ տարագիրներից մեկը:

Իր իսկ բնորոշմամբ «չգրելուց՝ մթագնող, գրելուց՝ պայծառացող ու սթափվող» սրբակենցաղ ու խոնարհ հայր՝ Հակոբ Մնծուրին, վախճանվեց 1978-ին, 92 տարեկան հասակում, Պոլսում:

«ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՄ ՏԵՂՍ ԷՐ»

Գրում է Մնձուրին և ավելացնում, որ «ստեղծելու հաճույքը ապրելու հաճույքին չափ գեղեցիկ է»: 1958-ին է միայն հնարավորություն ունենում տպագրելու իր առաջին գիրքը՝ «Կապույտ լույս» ծողովածուն: Հետագայում լույս են տեսնում «Արևմտան», «Կոունկ, ուստի՛ կուգաս», «Գիւղը կ'ապրի իմ մէջս» գրքերն իր միակ՝ Արմեն Գյուլերի արած լուսանկարով:

1931թ. տպագրված «Երկրորդ ամուսնություն» վեպը չի համարել հիշատակության արժանի գործ, քանի որ դեռ չէր սկսել իր կյանքի գործը՝ հիշատակներ պատմելը մի տեղից, որի շարունակությունը չկար այլևս:

«Ինչո՞ւ է գյուղի մասին գրում» հարցին Մնձուրին պատասխանում է, թե ուզում է ապրեցնել գյուղը, որը չկա. «Անզգալաբար եղավ: Մինչև 1950-ը չէի խորհեր ասոր վրա: Հավանաբար պիտի չսահմանափակվեի անոր մեջ, եթե գյուղին գոյությունը շարունակվեր: Անոր անհետացումն էլ պատճառներից մեկն է»: Այսպես, ասես ինքնաբերաբար, ակամա ու թեթև շնչով, դյուրըմբռնելի, գրավչորեն ու ինքնատիպ ոճով, իբրև ջերմ սիրահար, նկարագրում է իր գյուղի բնական գեղեցկությունները, կենցաղն ու բարի բարքերը: «Բառերով նկարչություն անող» Մնձուրին իրեն լուսանկարիչ է համարում, ճշտելով՝ «բայց այդ լուսանկարի մեջ ես կամ»:

Գրողը կյանքի վերջին տարիներին պոլսահայ մամուլի էջերում տարբեր առիթներով արտահայտվել է իր գրականության մասին. «Ո՞րն է գրականությունը մեկ բառով՝ ինքզինքը գրելն է»: Մնձուրին իր ստեղծագործության մասին ասում է՝ «Երեք բաներ տված եմ՝ գյուղը, իմ օրս, ժամանակագրություններս»: Երբեմն այս երեք բաները միավորվում են մեկ պատմվածքի մեջ՝ մեկ նախադասությամբ, մեկ վերհուշով, իր խոսքով՝ «ինքզինքը գրելով»:

«Պեշիկթաշ, Օրթագյուղ, Հիսար» պատմվածքը նույնպես «ինքզինքը» գրել է, և նկարագրում է Պոլսում իր սովորելու տարիները: Ահա պատանի Մնձուրին՝ բնականից անսովոր թխադեմ, գյուղի արտքաղի արևից ու հոր հացի փոխ աշխատանքից է՛լ ավելի խարկված և ճերմակ նոր շորով առաջին անգամ իրեն հայելու մեջ նայելիս. «Աս ես էի: Ինչ սև, ինչ սև տեսա ես գիս»: Չգիտես համեմատությունը տեղին է, թե կադում է, բայց ասես նույն չեզոք, ջերմ ու իրոնիկ հայացքով է նայում ինքն իրեն՝ Պոլսում ֆրանսերեն դպրոց գնացող փոքրամարմին պատանուն, ու նաև՝ թուրքի «հասակի տարականոն երկայնությամբ» («Պաքո տի Տիսայե» պատմվածք): Եվ այս հայ պատանին իրենց տներում ֆրանսուհի դաստիարակչուհի-ուսուցիչներ ունեցող աշակերտների մեջ առաջինն է առաջադիմությամբ, քանզի, իր ասելով, «գյուղեն երբ հոս եկա, ավելի շատ ֆրանսերեն գիտեի»:

Մնձուրու գրականությունը մարդու և հայի հաղթանակ էր. ստեղծեց մի գրականություն, որը գրականությունից դուրս մի խնդիր ուներ՝

փնտրել, կորզել այն, ինչը կորսված էր անդարձ: Վեր բարձրացրեց Արմտանի պատկերը, երբևէ ոտքը դուրս չդրեց Պոլսից՝ կրկնելով, թե «հոս հիշատակներ ունիմ»: Եվ, ինչպես Մահարին Վանը կենդանացրեց, այնպես էլ նա՝ Արմտանը, հայացքը գյուղաշխարհի խարկված լանջերին, գերդաստանների: Մնձուրին անհունորեն կարոտում էր իր հայրենիքը և պատմվածքների վերնագրերն էլ այդ հիշատակներն են՝ «Մեր Վերիգեղին Տեր Պողոսը», «Մոլլա Էռնեթին էշը», «Մինասս քեռիին հինգ կնիկները»: Հիշատակում է Արմտանի այգիները՝ անուն առ անուն, մինչև անգամ հիշում օձին, որին հանդիպել է 1913-ին՝ «արդյոք հիմա՞ ալ ողջ է»: Գրողն ինքն իր մեջ խոկացել է լուռ հաղթահարել՝ ստեղծագործելու միջոցով, փոքրիկ, բռաչափ թղթի հետ երկխոսության մեջ: Այդ պատմվածքները ենթատեքստային խորը ասելիք ունեն՝ դրանից առաջ ինչ-որ բան է եղել, այնպես, ինչպես Շեքսպիրի Համլետի գալուց առաջ տեղի է ունեցել մարդկային և ազգային մեծ ողբերգություն (ողբերգականի Արիստոտելյան սահմանումը), որն իր արտացոլքն է գցում յուրաքանչյուր տեքստի և մտքի վրա:

«ԹՈՒՐԲԸ, ՔՈՒՐԴԸ, ՂԶԼ ՊԱՇԸ ԵՎՍ ԿԱՆ, ԶՈՐ ՇԱՏ ԼԱՎ ԿՃԱՆՉՆԱՄ»

Մնձուրու գրվածքների մեջ միայն հայերը չեն, և այդ մասին ինքն էլ ասում. «Անոնց մեջ միայն հայ գյուղացին չկա: Թուրքը, քուրդը, ղզլպաշը ևս կան, գոր շատ լավ կճանչնամ»:

Հայկական գրական մշակույթում Մնձուրին առանձնահատուկ է՝ այնպիսի չեզոքությամբ ու մեղմությամբ է հիշատակում միմյանց հետ ապրող հարևան թուրքերին, քրդերին, ասես այդ գյուղերում դեռևս շարունակվում է նրանց համատեղ գոյությունը: «Անոնք մեր ըրած երկրագործությունը չեն սիրեր ու չեն գիտեր»,— գրում է հարևան քրդերի ու թուրքերի մասին: «Էմիրկյանի փուռը գնաց» պատմվածքում կարդում ենք. «... երգողները, ձայներնին ձգելով, երգեցին: Հայերեն կրսես, թուրքերեն կրսես, քրդերեն կրսես, Ուրֆայի երգեր, Խարբերդի երգեր, Ակնա երգեր կրսես»: Մեկ վայրում հաշտ ապրող, միասին երգող հանրայթի մասին խոսում է այնպես, ասես չի էլ եղել դրա փլուզումը:

«Պեշիկթաշ...» պատմվածքում Մնձուրին ներողամտությամբ է պատմում թուրքերի մասին, որոնք իրենց օսմաներենը չգիտեին, և ամենալավը իրենց լեզուն գիտեր «մեր մեծ Արմտանի Քոսայենց Քերոք պատվելին»: Եվ Հաճի բեյը, գնահատելով հարևանի իմացությունն ու խելացիությունը, մտորում է այն մասին, թե «ով գիտե քանի հարյուր տարի առաջ մեր պապերը հայ են եղեր, իսլամացեր են»: Մնձուրին լսել է նրանց խոսքերը, քանի որ «ամբողջ ուզածը պահը ճիշտ տալն է», իսկ «ասոնք մեր ամենօրյա հաճախորդներն էին... թուրք ու քուրդ էին, մեջերնին պարսիկներ ալ կային»:

«Մեր մայրերը» պատմվածքը հայ մայրերի, հայ հարսիկների գովքն է, որոնք հանդերի և արտերի դժվար աշխատանքը համակցում էին երեխաներին մեծացնելու հետ: Իսկ երբ լաց էին լինում, «մեր լացերեն՝ քրդու կնիկները կուգային», կհանգստացնեին, իսկ երբ լացը սաստկանում էր, ձայն էին տալիս մայրերին: Քնեցնելիս հայ մայրերը երգ էին ասում, և Մնձուրին խոսում է իրենց մայրերի երգած հայերեն ու թուրքերեն օրորոցայինների ու պանդխտության երգերի մասին. «Շատ ալ թուրքերեններն կային, բայց չկարծեք թե թուրքեր հորինած էին... հայու զգացումներով, գեղջուկ, նախնական»:

Թուրքական մամուլում Մնձուրին հողված ունի, որտեղ հայրաբար խրատում է թուրքերին, թե «ծույլ եք, չեք աշխատիր»: Սա անքեն հայացք է, նաև ինչ-որ խորհրդով ձեռք մեկնելու բարի կամք: Հրեաների մասին պատմվածքներից մեկում այսպիսի դիտարկում ունի, թե իրեն զարմացնում է այդ օրը իրենց արտառոց կերպարանափոխությունը. «Կծպտվեին: Մովսեսի, Ահարոնի օրերու, Սինայի անապատի հրեաները կդառնային»:

«Մզկիթին պատին տակ» պատմվածքում մզկիթի պատի տակ աշնան արևի մեջ Տուրսուն Չուվաշը և Մեմիշը գրուցում են ու փիլիսոփայում, քննում են աշխարհի բանը. «Հի՛չ մի չեն խորհիր, թե մահկանացու աշխարհ է»:

«ՄԵՆՔ, ԱՐԻԱԿԱՆՆԵՐ, ԱՐԵՎ ԼԵՌՆԵՐՈՒ ՈՒ ՀՈՎԻՏՆԵՐՈՒ ԲՆԻԿՆԵՐ»

Այս արտասովոր հմայք ունեցող, Մնձուրու գրականությունից տարբեր պատմվածքը գրվել է 1929թ., երբ երիտասարդ գրողը դեռևս նոր ժանրով չէր ստեղծագործում, կամ, իր բառով, դեռ իրեն չէր սահմանափակել թեմայի մեջ: Այստեղ Մնձուրին դեռևս գնում է իր սրտի ետևից, դեռևս իրեն չի կաշկանդել, միայն հիշատակներ պատմող չէ: Անսովոր հմայք ունի, և միայն հիշատակներ չի հուշում, այլ տաղանդավոր, բայց բանտված երիտասարդի փշրված երազանքի ու ձգտումների գողտրիկ, բանաստեղծական պոռթկում է. «Որովհետև մենք՝ հայրենակորույս օտարականներ, լայնություններու ու տարածություններու վարժվածներ, արև լեռներու ու հովիտներու քնիկներ... Մենք գիտենք, անշուշտ, որ մարդոց համար անկարելի է ետ դառնալը, ինչպես գետերի համար... Մենք կերթանք մեր սրտի հրավերներուն ետևեն...»:

Եվ երիտասարդները թափառում էին հովիտներում, ուր ապրում էին շատ տարբեր ազգերի մարդիկ՝ «պարսիկ, ու կովկաս, ու արաբ, ու պելուճ ու աֆղան, ու քրկրլզ, ու թաթար ու հնդիկ, ու թուրքմեն ու չին, ու մոնղոլ ու հապեշ»... Անհասկանալի մի հմայք ունի գրվածքը և առանձնանում է արդեն հաջորդող շրջանի գործերից, որոնց մեջ գերակշռողը հայրենի եզերքի կարոտն է, և որոնք գետանկար են, ձյունանկար, լեռնանկար...

Երիտասարդ գրողը, որ քաղաքը չէր սիրում, առևտուր անել չէր սիրում, արևային լեռների ու լայնությունների էր կարոտ, ազատության էր ձգտում, ինչը չէր գտնում բանտված քաղաքում կամ հացագործի նկուղում: Գիտի, որ մարդկանց, ինչպես և գետերի համար, անկարելի է հետ դառնալը, սակայն պիտի սրտի կանչին ականջալուր լինել, երբ երիտասարդ ես, առողջ ու տաղանդավոր:

Տարիներ անց գրված հոդվածներից մեկում Մնձուրին խոստովանում է, որ գրականություն էր մտել գրական ուրիշ աշխարհ ստեղծելու համար. «Կգրեինք գրագետ, վիպագիր, բանաստեղծ մը ըլլալու, մեր երագներուն, կամ մեր իտեալներուն համար, ուրիշներ հիանային, խոսեին մեր վրա» (Ժամանակագրություն Ի, «Հանդես մշակույթի»):

1952թ. Նյու Յորքի «Նոր գիր» հանդեսում տպագրված հոդվածում խոստովանում է, թե պարտավոր է, ստիպված է գրել միշտ նույն տեղից. «Երբեմն կխորհիմ չգրել: Անցյալին մեջ ապաստանիլ, հին օրերը ապրիլ կուզեմ, բայց ոչ: Եթե փեղում լինեին, չպիտի գրեի: Անոնք անհետացան, անոնց վրա ինչ-որ գիտեմ, կուզեմ չպահել, ըսել, պետք է որ տամ, կստիպեմ զիս: Մեր գյուղը ուրիշ որևէ երկրի պես գյուղ մը չէ, մեզ համար միայն իրականություն չէ, ան սեմպոլ մըն է, ան ցեղն է, մեր դիմագծությունն է» (Ժամանակագրություն ԻԱ): Իսկ 1929-ին դեռ իրեն ազատ էր զգում, անհասկանալի արիական, արևային լեռների բնիկ երիտասարդ գրող:

ԵՐԲ ՄԻՋԱՎԱՅՐ ՄԸ ԱՅՍՔԱՆ ԲԱՅԱՍԱԿԱՆ Է

Լավ պատկերացնելու համար, թե սեփական ինքնությանը վտանգ սպառնացող ինչպիսի միջավայրում է գոյատևել և ստեղծագործել Հակոբ Մնձուրին, ընդամենը պարզ փաստեր շարադրենք: Ամիսներ առաջ Հայաստանում հրատարակված Արմավենի Մուիթարյանի «Պոլսահայերը (1923-1939)» գրքում² ներկայացվում է այդ տարիների հայկական սփյուռքի բարդ ու հակասական պատմությունը, որը լույս է սփռում նաև Մնձուրու բարդագույն կացության վրա: Հայ ժողովրդի մշակութային երկու մեծ կենտրոններից Պոլիսը, որը շուրջ հինգ տասնամյակ պոլսահայ գրական-մշակութային կյանքի հսկա զարթոնք էր արձանագրել, Ցեղասպանությունից հետո մշակութային և բոլոր առումներով հայտնվել էր, Մնձուրու բնորոշումով, ցրվածության և ամայության մեջ, և միջավայրն «այսչափ բացասական էր»:

Միատարր ու միաձույլ Թուրքիա ստեղծելու պետական ծրագրի մեջ ինչպես էին տեղավորվում Մնձուրու ստեղծած գրականությունն ու մտահոգությունները հայ լեզվի, հայ գրականության մասին, եթե ամենուր, անգամ շոգենավերի ու հանրակառքերի մեջ հրահանգ կար փակցված՝ «Քաղաքացի, թրքերեն՝ խոսիր»: Եթե երկրից դուրս գնացող հայերին

2 Միթոլու Մուիթարյան Ա., Պոլսահայերը (1923-1939), Եր., 2016:

տրվող անձագրերը «Վերադարձը արգելված է» կնիքով էին, և Լոզանի դաշնագրով հայերը դարձել էին Թուրքիայի սովորական քաղաքացիներ, և 1920թ. որոշումով արգելվում է հայերի երթևեկը, որի միակ նպատակը փրկվածներին արգելելն էր ծննդավայր վերադառնալ ու տիրանալ սեփական ունեցածքին:

Դարձյալ չոր փաստ՝ 1928-ին Պոլսում կազմվում է Ազգային մշակույթի միություն, նպատակն էր զարկ տալ թուրք մշակույթին և առողջ ճուլում կազմակերպել: Ամենուր սպառնալիք պարունակող հրահանգներ էին՝ «Իրավունք գիտցիր»: Չափդ ճանաչիր՝ գրավոր հրահանգվում էր հայ մտավորականին, գրողին, արհեստավորին: Այս բացասական, թշնամական կարգերը, ինչպես նաև իր հայրենի երկրում՝ Դերսիմում, 1937թ. տեղի ունեցած ապստամբությունը, ամենայն հավանականությամբ, Մնձուրու ուշադիր հայացքի առաջ էին ծավալվում:

Ավելին, հայ գրողն ու մտավորականը սարսափով հասկանում է, թե ինչ է նշանակում գրել Ցեղասպանության մասին, թե ինչպես է արգելված հիշել այն, ինչ տեղի ունեցավ իր ու հարազատների, իրենց հայրենիքի հետ, եթե սարսափելի բանադրանքի են արժանանում անգամ Թուրքիայից դուրս ապրող հրեա հեղինակն ու նրա գիրքը: Երբ 1933թ. Ավստրիայում հրատարակվում է «Մուսա լեռան 40 օրը» վեպը, ավելին, ԱՄՆ-ում այն պատրաստվում են ֆիլմի վերածել, գործի է դրվում քարոզչական մեքենան: Մամուլը գրում է Թուրքիայի դեմ անհիմն ամբաստանության մասին, թուրքական «Ջումհուրիեթ» պարբերականի խմբագիրը հայ-հույն փոքրամասնություններին հորդորում է կարգի հրավիրել ԱՄՆ-ին, նշելով, որ երկու շաբաթում վտանգավոր գրքի 35 հազար օրինակ է վաճառվել: Հրեաները հրապարակավ զայրույթ ու ատելություն են արտահայտում հրեա Վերֆելի հանդեպ, նիստով որոշում են պոլսահայոց բողոքն ու ցասումն արտահայել ստեղծվելիք ֆիլմի դեմ: Ավելին՝ հայ թերթերի խմբագիրները Բանկալթիի գերեզմանատանը խարույկի են մատնում գիրքը և հեղինակի պատկերը:

Ահա միջավայրը, որում ապրում էր Մնձուրին, որին իր երկրից հիշատակ էին մնացել մի բուռ «ճնթկած թղթեր»:

ԺԱՆՐԻ ՈՐՈՆՈՒՄՆԵՐՈՒՄ. ԱՐՄՏԱՆՑԻՆԵՐ

Այգենկար, Գետանկար, Ձյունանկար, Լեռնանկար, Ամառ, Աշուն, Գարուն, Նախագարուն, Դաշտանկար. այս ժանրերով է իր գավառի մասին պատմում Մնձուրին. բոլորն էլ համայնապատկերներ են և ազգագրության չափ մանրամասնորեն:

«Ինչ ընելու է: Գրե՛լ: Մենք պիտի գրենք: Կամավորը կկանչվի՞, ինքն իրեն կուգա: Մեզ ալ կանչող չեղավ, մենք կամավոր եղանք»,— գրում է Մնձուրին (Ժամանակագրություն ԺԴ, 1950, «Դեպի լույս» շաբաթաթերթ),

ավելացնելով, որ «ստեղծելու հաճույքը ապրելու հաճույքին չափ գեղեցիկ է» (Ժամանակագրություն Կ, 1965):

Եվ գրում է այնպես, ինչպես պիտի խոսեր. «Իմ մոնթաժս ես ըրի, կարդալու, շատ կարդալու, ամեն բան կարդալու կիրքս ըրավ: Գործիքներս շատ աղեկ էին, ֆրանսերենս շատ աղեկ էր, անգլերենս ալ աղեկ էր»: Հրանտ Մաթևոսյանի ձևակերպումով, սա նշանակում է իրեն ժանրի վարժեցնել, ինքն է ստեղծում իր ժանրը:

«Իմ Արմտանն ու արմտանցիներս մեր տեղահանութենն առաջվան Արմտանն ու արմտանցիներն են... Հիմա հոն եղողները, եկվորները ուրկե՞ են, ո՞վ են: Սուրբ Սարգիսը չկա հարկավ... Լուսաղբյուրը կվագե հարկավ, Լուսաղբյուրին ի՞նչ կըսեն:.... Հիսուն տարի պիտի ըլլա, եկող մը չեղավ, որ ճիշդ տեղեկություն մը ունենայինք»,— գրել է Մնձուրին, և այդ սարսափելի դատարկությանը և չիմացությանը հակադրել գյուղի շեն, կենդանի անցյալը, իր բառով՝ երեկը («Մարմարա», 1963):

«*Ձյունանկար*» պատմվածքում տալիս է գյուղի գեղեցիկ ու կենցաղի սարսափելի պատկեր. «Կյանքը կթվի, թե մեկներ է հոնկե: Ձորերուն մեջ ձյունը ավելի շատ է և անշարժությունը՝ ավելի ճնշող»:

«*Արդերու սրբությունը*» պատմվածքում «ցորեններուն համերգը» կա և յուրօրինակ պաշտամունք «անհամար ցորենի արտերուն կանաչ սրբության» հանդեպ: Այս պատմվածքում հանդիպում ենք քրդերի հանդեպ զարմանալի հանդուրժող, հարմարվող վերաբերմունքի, գուցե թեթև հեզնական, բայց ոչ դատապարտող, այլ սոսկ լայն հայացքով արձանագրող. «Այծարութությամբ, մեղվարութությամբ և ավագակությամբ կապրին անոնք այս վայրի ու ամեհի վայրերուն մեջ»:

«*Նուռ մամր*» գողտրիկ պատումը մանկական վերհուշի է նման, որում կենդանացնում է ժպտուն, թրթռուն Շողերին, հարաշարժ, լեզվանի Նանոյին, գոլ թոնրի կողքը նստած հեքիաթասաց Նուռ մամին, որը պատմում էր «Եղնիկ աղբարի հեքիաթը», և մանուկները հրճվում էին. «Քույր ու եղբայր, ծարավ անապատում»... Այսօր այլ լույսի տակ է ընթերցվում հեքիաթի ծարավ անապատը:

«*Բանաստեղծը*» պատմվածքում դարձյալ ինքն է, որ «կխոսեր վաչկատուն ցեղերու վրա» և գրում էր «բանվորի աշխատանքն կարծրացած մատներով»:

«*Տեղեր ուր եղեր են*» («Մարմարա», 1969) պատմվածքում հիշատակում է, որ ամառները օդափոխության գնացող թուրք հաճախորդները բանալիներն իրենց էին տալիս, և նկատելի էր, որ «թուրք տուներու մեջ իմ աչքին ամենից շատ դպածը գետիններուն փսիաթն էր: Բոլոր տուներու մեջ, որ հաց կուտայի, այդ փսիաթները մաքուր կպահվեին: Կարծես ջնարակված էին, կշողային»:

Այս համայնքում հարսը միայն ամուսնու համար չէր: «Մենք ըստ հայկական սովորների հարս չենք ուզեր. 61 տարեկան նամակե մը» պատմվածքում կարդում ենք. «Տագրորդի, մենք հարսը մինակ մեր թոռանը չենք առներ, տունը բանելու կառնենք, գիշերեգիշեր վեցը ժամ, յոթը ժամ անտրն է, տասնյոթը, տասնութը ժամ տանը համար է»:

Մնձուրու գրականության տեսակը՝ իբրև հիշատակներ պատմողի, ակնառու է «Նշանաձու և ես» (1968) գարմանալի և զուսպ պատմվածքում: Գրելով, որ նշանաձու իր գյուղի աղջիկ է՝ նկարագրում է «նշանաձության ամառվա» դեպքերը: Ցավի հեռվից արդեն հատուկ անուն է դարձել, օտարել է իրենից, մնացել է նշանաձության գիշերի մեջ, հարսանիքին հաջորդող գիշերի մեջ, երբ հարսնաքույրը իրեն է հանձնում նորահարսին՝ «Առ, ամանաթոք քեզի կուտամ, ծիլք, ծաղկիք, բազմանաք, միապսակի մնաք»:

Գրում է միապսակ, երբ վաղուց արդեն միապսակ չէր, բայց գեղեցիկ պատմվածքում 21-ամյա պատանի գրողն է, սիրահարված իր նշանաձին, որը ոչ միայն իր գյուղի աղջիկ էր, այլև՝ ազգական, սակայն մերժում է տղային անգամ իր ձեռքը բռնել, մինչև այն պահը, երբ հարսնաքույրը հանձնի իրեն, հին սրբագործված սովորությամբ: Օրհնանքը՝ թե միապսակ մնաք, չէր կատարվել, «բան մը պետք էր ընել» և արդեն Պոլսում ամուսնացել էր արքայից վերադարձած կնոջ հետ, գրել «Երկրորդ ամուսնություն» վեպը, որը հաջողություն չէր ունեցել: Սակայն այս տխուր բաները չկան պատմվածքում, հեքիաթն ավարտվում է ճիշտ պահի, գիշերվա այն ժամին, երբ իր սենյակ են առաջնորդում հարսնացուին և օրհնում:

Գովերգելով կապանները, քարայրերը, ձորերը, արևագույն հունձքը, ցորենի արտերը անուն առ անուն՝ Մնձուրին ուրիշ առիթով գրել է, թե գյուղում իրենք «Անդաստանին մեջ եկեղեցիին երգած պտղաբերության «հարավային կողմն աշխարհի» էին: Մնում էր միայն խաղաղություն լիներ այդ կողմերում, որ չեղավ:

«ԽԱՂՑԵՔ ԳԱՌՆՈՒԿՆԵՐՍ, ՈՒԼԻԿՆԵՐՍ, ԽԱՂՑԵՔ, ՄԱՐԴՆ ԱԼ ԳՆԱՑ, ՏԵՐՏՆ ԱԼ ԳՆԱՑ, ԽԱՂՑԵՔ»

Մնձուրու գրականության մեջ եզակի պատմվածք է, որը հուշում է իր հայրենի եզերքում կատարված ողբերգության մասին, թեև հեղինակը սիրում է կրկնել, որ գրածների մեջ ողբերգություն, դրամա չկա:

Այլաբանական անսովոր պատումը սկսվում է իբրև հեքիաթ. «Կըլլա, կըլլա, Կոչենց Տյուկե Մամային պես, քորդ Յուսուր Մամային պես» Մամա է լինում: Ունենում է տասնհինգ ուլիկ ու գառնուկ: Մարտը կանցնի, ապրիլ է, աղվոր օդ կա դուրսը, ուլերին ու գառներին առաջն է անում, գյուղից դուրս գալիս, բլուրները բարձրանում ու խանդաղատանքով նայում խաղացող, ցատկոտող, ճակատ-ճակատի զարկող 20-25 օրական ձագուկներին՝

«խաղցեք, ուլիկներս, գառնուկներս, խաղցեք, ձեզ ամեն օր հոս կբերեմ»:

Հանկարծ բարձրանում է մրրիկ ու ձյուն, որ խոր ձմռանն է միայն լինում: Մաման շվարում է. «Դու՞ն էիր խաղցեք գառնուկներս, ուլիկներս ըսողը»: Ու ապրիլյան այդ արևոտ օրը «ձյունը տեղաց ու տեղաց», և առավոտյան գյուղ մը ժողովուրդ փնտրեց ու գտավ սառած-քարացած Մամային և ուլ-գառներին: «Անոնք հող եղան»:

Հեքիաթն ավարտվում է նուրբ ու սարսափելի ակնարկով՝ ամեն ապրիլին 15 բամբուսիկ ծաղիկ են բուսնում այն տեղում, որտեղ անսպասելի տեղացած ձյունից ոչնչացան Մաման ու իր տասնհինգ ուլիկներն ու գառնուկները. «Ամեն ապրիլին... տասնընկուց բամբուսիկներ կբուսնին իրենց հողակույտերուն վրա: Հիմա մենք հոն չենք. հիմա ալ բամբուսիկները նորեն կբուսնի՞ն, արդյոք, կըսեք»:

Մենք այնտեղ չենք տասնհինգ թվականի ապրիլից հետո, և մնացած բոլոր բաները հեքիաթ եղան:

ՄԵՐ ԱՌ ՄՆՁՈՒՐԻ. ՔԱՅԼՈՂ ԱՐԵՎՄՏԱՀԱՅԱՍՏԱՆԵ

Մնծուրու մասին գրողներն ականա անհանդուրժող էին և են, քանի որ հեռվից և ընդհանուր համատեքստում ավելի սուր էր զգացվում դրության ողբերգականությունը:

«Մնծուրու հետ վատթարագույնը եղավ», — շոշափելիորեն զգացել ու գրել է ընտանիքի հայր և գրող Հրանտ Մաթևոսյանը, և դա բացատրել նրանով, որ գրողը չի բաժանել ոչ իր մեծերի, ոչ մյուսների ճակատագիրը, 64 տարի ապրել է նույն քաղաքում, գրել թշնամու «տաք ատելության պայմաններում», սակայն ազգակործանման և ազգահորինման այս գե-հենը չկա Մնծուրու ստեղծագործության մեջ, որը ամենաստույգ վկան էր լինելու: Մի ուրիշ առիթով արձակագիրն այլ հայացքով է նայել նրա գրականությանը. «Մնծուրին բարերախտություն ուներ տպագրվելուց հետո չհանդիպել վրդովված նախատիպերին, որոնց բոլորին սրբել-տարել էր 1915 թվականի, ասենք, ջրհեղեղը: Այս զարմանալի արձակագիրը դեն է նետել դրամա-ողբերգության գրականական ծիրանին՝ մեզ խաբելով, թե գրականությունը իջեցնում է գետնամած ռեալիզմի» (Հ. Մաթևոսյան, «Գարուն», 1971):

Գեղամ Սևանի դիտարկումով՝ Մնծուրին «քայլող Արևմտահայաստանն էր» ասես: Հակոբ Մնծուրու հետ Պոլսում ընկերացած Արսեն Ճանյանը, ում պատկերացումներում գրողը Տորք Անգելի կամ Հայկ Նահապետի կերպարով է տպավորվել, զարմանքով հանդիպել է փոքրամարմին մարդու, որի խոսքն էլ խոնարհ ու անհավակնոտ էր. «Իմ տպավորությամբ երեք-չորս սերունդ կար միաժամանակ իր մեջ՝ երեխա, հասուն մարդ և ծերունի, և սա էր իր հանճարը: Բնությանը, ջրին, հողին, արևին նման լինելու, սրբի ու հերոսի զգացողություն էիր ունենում շփվելիս. այդքան խոնարհ կարող էր

միայն սուրբը լինել»։ Նա Մնձուրուն համարում է նաև «հայրենիքից հեռու ընկած հրամանատար, որը առանձին էր կռվել ու հաղթել, արքայալ Նահապետ, արևմտահայ գրականության 1915-ին հրդեհված անտառում հրաշքով փրկված կաղնի, ով հետ թողածի, ծննդավայրի կարոտով խշշաց»։

Իրականությանը և Մնձուրու ստեղծած գրականությանը այլ՝ մնձուրիական դիրքերից են նայում պոլսահայ գրագետները. «Արվեստը, իրեն համար, լավ են ու վատ են անդին՝ չեզոք կալվածի մը կպատկանի։ Արվեստագետի կոչումը վերաստեղծումն է, առանց մեկնաբանության։ Կուզե իր տեսիլքը փոխանցել հարազատորեն, ճշգրտությամբ, զայն տեսանելի, շոշափելի դարձնելու փափագով մը կարծես։ Պատումը կուտա առանց նախընթաց մթնոլորտի» («Մարմարա», 1967, Հատտեճյան Ռ., Շահինյան Գ.)։

«Մեծահոգի մարդասիրությունն է պատճառը, որ Մնձուրու պատմվածքներում չկան սրտաճմլիկ, արյունոտ տեսարաններ։ Նա գիտակցում է, որ կողոպուտն ու թշնամանքը, ոճիրը չեն կարող հասարակ, աշխատավոր ժողովրդի հոգեկան կերտվածքին հատուկ լինել, ինչ ազգի էլ պատկանելու լինի նա։ Մնձուրու պատմվածքներում թուրք, քուրդ, ղզլբաշ գյուղացիները ապրում են բարեկամաբար, իբրև բախտակից հողի աշխատավոր»,— գրում է գրականագետ Սուրեն Նաղդյանը («Մարմարա», 1970)։

Ռ. Հատտեճյանը «Ասուլիս մտավորականի մը հետ» հոդվածում նկատում է. «Հ. Մնձուրիի գրականությունը ևս իր պատմվածքներով ու հեքիաթներով գավառը կարողացել է ապրեցնել կենդանի և պեսպիսուն» («Մարմարա», 1958)։ Սփյուռքահայ մի ուրիշ գրող կարծիք է հայտնում, որ «Մնձուրու գրականության ամենեն այքառու կողմը պատմելու իր այդ ինքնատիպ ձևն է։ Հեղինակը կբացակայե իբրև հեղինակ, ինքզինքը իր տիպարներեն չի գատեր» (Ծովակ Վ. Ս., «Հակոբ Մնձուրի. գյուղագիր հոբելյարը», «Մարմարա», 1958)։

Գրականագետները մնձուրիական գրականությունը մեծարենցյան մարդասիրության ու գյուղերգության շարունակություն են համարում, թեև գրողն ինքը այլ կարծիքի է՝ «հայրենասիրական զգացական գրականություն մը ընելը երբեք դիտավորություններու մեջ չունեցա»։

ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ՝ ԺԱՆՐ ԱՅՍ ՑՐՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱՄԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հակոբ Մնձուրին միշտ բողոքելով, թե հայերս երբեք առատ արտադրող չեղանք, և ինքն ամաչում է իր գրածների հանրագումարից, գրել է ոչ միայն պատմվածքներ, այլև մամուլում, 1950-ական թվականներից հանդես է եկել մի ժանրով, որն իր բերած նորությունն էր։

«Ժամանակագրություններու, ուրիշ խոսքով, վկայություններու մեջ, վկայություններս, մտածումներս ըսի, զոր եթե չըսեի, ես ինձի դեմ մեղանչած պիտի ըլլայի»,— գրել է Մնձուրին, և սա էլ պատասխան այն բանի,

թե ինչու իր գրածների մեջ միայն երեկն է՝ առանց մեկանաբանության և վերաբերմունքի:

Ժամանակագրություններում վերաբերմունք կա. «Նյութերս երկու տեղերե կառնեմ՝ գավառեն ու Իսթանպուլեն: Այս գավառը, որ այլևս ժամանակին հետ կապված չէ, որ ինձի համար մինչև 1914-ի գավառն է, կշարունակվի իմ մեջս: Առ վերհիշումները նյութեր կհայթայթեն ինձի» (Ժամանակագրություն ԼԸ), կամ՝ «Ես ձեզի մեր պանդխտությունը կպատմեմ» (Ժամանակագրություն ԽԴ, 1960):

1968թ. «Մարմարա» թերթում լույս տեսած «Ըսին» ծավալուն հոդվածում հարց ու պատասխանի միջոցով պարզում է իր գրականության տեսակը. «Պետք է պարպիմ, որ խաղաղվիմ, մինչև չգրեմ, չեմ հանդարտիր... Եթե գյուղին գոյությունը շարունակվեր, ուրիշ... Հետո ես միայն հայը չեմ պատմեր... Ես ալ կարդացվիմ, չկարդացվիմ, երդում ըրած եմ կըսես, կպատմիմ»:

Ու պատմում է և միայն հայերի մասին չի պատմում:

1971թ. գրված «Մենք ինչ կհագնեինք» հոդվածում կարդում ենք հարևանությամբ ապրող ժողովուրդների հագուստի և սովորույթների, տարբերությունների մասին. «Տես կղնեինք բայց չէինք բոլորեր կարմիր, կանանչ, դեղին փուշիով, ինչպես կընեին մեր գավառին այլազգիները, թուրքերը, ղզլաշները, քուրդերը:.... Մեր դեմի Տերսիմի քուրդերը, որոնք ծախելու բան մըն ալ չունեին, ավարառության կելլեին, սակայն կիններուն ամենևին չէին դպեր, իսկ այրերը կմերկացնեին:.... Բայց մեր տեղահանությունն նախորդող տարիներուս մեր այրերուս տեղական տարազը գրեթե անհետացավ, իսկ թուրքերը, քուրդերը իրենց տարազը շարունակեցին»:

Վկայությունների մեջ էլ այսպես անաչառ, օբյեկտիվ և անհիշաչար...

ՀԱՅ, ՆԱԵՎ ԹՈՒՐԲ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՃԱԿՏԱԳՐՈՎ ՄՏԱՀՈԳ

Ժամանակագրությունների, հոդվածների մեջ Հակոբ Մնձուրին անդրադարձել է հայ և թուրք գրականությանը, հիանալի հասկանալով, որ դրանց զարգացման համար պայմանները շատ տարբեր են: Ընդգծելով, որ մեր արտադրական ընդունակությունը տկար է, 25 տարի ինքը գրում է, բայց ամաչում է իր համագումարից, և տալիս է իր մտածումների հիմնավորումը. «Կկարծենք, թե հարուստ գրականություն մը չկրնալ ունենալուս պատճառը մեր ընդունակությունները չեն, մեր պայմաններն են» («Ինքնադատություն», Ժամանակագրություն Ը, 1945):

Տարիներ առաջ էլ «Գրական քննադատությունը մեր մեջ» (Ժամանակագրություն Բ, 1934) հոդվածում Մնձուրին ցավով արձանագրել էր. «Հիմա մեր ետպատերազմյան արևմտահայ գրականությունը բանտրամա մը կներկայացնե, որ եզակի է բոլոր գրականություններուն մեջ: Ան մեր անմիջական երեկը կվերարտադրե: Մենք կխոսինք,

կերգենք, կպատմենք երեկեն, որ միմիայն մեր երևակայության մեջ կա, ու իր այսօրը չունի: Աշխարհի վրա չկա որևէ ազգի գրականություն, որ գործողություններ, տոհմներ շարժման մեջ դնե, նկարագրե անձեր, թիպեր ընտրե, խոսեցնե միջավայրե մը, որ գոյություն չունի: Կարդալով մեր գրականությունը, մեր հավատալը կուգա, թե իրոք այն տուները, այն փողոցը, այն գյուղն ու աղբյուրը, այդ հարսը, աղջիկը կամ դուռը նստող պանավը կան, հոն են հիմա ալ»:

Ապշեցնող է փաստը, որ Մնձուրին ինքը, չսպասելով կամ չվստահելով գրական քննադատությանը, քանի որ քննադատությունը հետ է մնում գրականությունից, ոչ միայն ճշգրիտ գնահատանք է տալիս իր արած հերոսականությանը, ինքն իր վրա ապշած, այլև օբյեկտիվության մեջ ձևակերպում է անհայրենիք մի ողբերգականություն: Ինքն իրեն գերազանցել է, նաև իր համար է ստեղծել, որ հավատա, սփոփվի:

Շարունակության մեջ ավելի հեռուն է գնում. «Չնայած որ ամենքս ալ անդրատնկված տունկեր ենք (transplanter), մեր արմատները կհամառին, կմերժեն նոր հողեն առնել իրենց ավիշը, հինն ունեցածովը կբավականանան»:

Իսկ հայ գրողները քիչ արտադրողներ եղան. «Մեզ պակսեցավ մանավանդ շունչի երկայնությունը և խորանալու, ընդհանրացնելու կարողությունը: Մենք չկրցանք մեր պայմաններուն պատճառով գլխավորաբար: Աղքատացումի և ցրտումի պարագաները կան, երբ միջավայր մը այսքան բացասական է... Ահա ինչու քիչ արտադրողներ եղան մեր գրողները: Մեզանից չեղավ մի գրող, որ ստրուկը չըլլար իրականության, ստեղծագործելու մղումն արբեցած ձերբազատեր ինքզինքը առօրյա ճշումից, Բավակալի պես»:

Հեղձուկ պայմաններից և բացասական միջավայրից չձերբազատվեց նաև Մնձուրին՝ հին միջավայրից, մեր երկրից ու հարազատություններից առնելով իր գրելու կյուրը:

«Բայց այնուհետև, արևմտահայ գրականությունը, եթե շարունակողներ ունենա, այդ ալ խնդրական է, պիտի դառնա գաղութի գրականություն մը»,— գրում է Մնձուրին, ինչն ապացուցում է, որ իր գրականությամբ դեռ շարունակում է արևմտահայ գրականությունը, որն իրենով էլ ավարտվելու էր, դառնալով այդուհետ գաղութի գրականություն, ընդունված տերմինով՝ սփյուռքահայ գրականություն: Իսկ օրաթերթերով գրականություն անելու լավն այն եղավ, որ թրքահայ գրականությունը չձգեցին, որ մեռնի:

Իր հողվածներում Մնձուրին ցավով հայ լեզվի նահանջն է արձանագրում. «Իրենց երիտասարդները թուրքերեն կգրեն, ոչ մեկը թուրք դպրոց ավարտած չէ, երկու պատճառով: Թուրքերեն գրելը շատ դյուրացավ լատին տառերով: Որովհետև առտուն տունն կելլինք, որ գնանք, մեր աչքերը թուրքերենի կհանդիպեն» («Մեր լեզուն գրելու վրա», «Սան հանդես», 1962):

Մնձուրին հանուն արդարության հավելում է, որ պոլսահայության հայերեն չխոսելը կամ գրեթե չխոսելը, թուրքերեն խոսելը այս բացասական պայմանների պատճառով միայն չի ստեղծվել, և կար արդեն բնիկ պոլսեցիների մեջ:

1941թ. գրված «*Դպիրներուն լուսությունը*» հոդվածում նա անդրադառնում է ժամանակակից թուրք գրականությանը. «Իսկ մեր երկրին մեջ, թուրք գրական խանդավառ ոգևորություն մը կա, բոլոր գրողները կարտադրեն: Անոնք կուտան վեպեր, պատմություններ, բանաստեղծություններ: Մեկե ավելի հանդեսներ հրատարակվեցին, թարգմանեցին և կթարգմանեն տասնյակներով գործեր, հաճախ ամենալավերը: Դեռ վերջերս անոնք տվին Տոսթոևսկիի հոյակապ «Կարամազով եղբայրները»: Եվ օրաթերթերը անդադար կհանձնարարեն իրենց ընթերցողներին ունենալու, կարդալու զանոնք: Տակավին թուրք գրականությունը այլևս անոնց դասական գրականությունը չէ, որ միշտ անհաղորդ մնաց ժողովուրդին, գրված լեզվով մը, որ իրենցը չէր: Հիմա կգրեն լեզվով մը, որ երթալով կրթուրեղանա, կգործածեն ժողովուրդի խոսած ամենօրյա բառերը, մեր և ամենուն հասկացածը»:

Մնձուրին մեծահոգի և անաչառ վարքագիծ է դրսևորում ժամանակակից թուրք հեղինակների նկատմամբ, օբյեկտիվորեն արձանագրելով, որ «ոմանք դեռ գտած չեն իրենք-զիրենք, ուրիշներ արդեն կատարելության մը կմոտենան»: Եվ օրինակներ է բերում հայատառ թուրքերենով, ապա ավելացնում. «Պարզ, բայց աղվո՞ր չեն: Ու հաղորդական ու խորքով, շեշտով նոր ու մտածել տվող: Ֆրանսիական երբեմնի հանդեսները կհիշեցնեն, անոնց անվերապահ արտահայտությունը, թրթռուն տարամերժությունն ու արբեցությունը:.... Շատ շահեկան պիտի լինի թուրքական գրականության բանորաման»:

ԱՆԴՐԱԴԱՐՁ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԶՈՆ ԳՈՒՍԱՀԱՅ ԳՐՈՂ ԸՆԿԵՐՈՋԸ

Իր վկայություն-ժամանակագրությունների մեջ Մնձուրին, ի տարբերություն գրականության, իր մտածումներն ու վկայություններն է բերում, այլապես, իր խոսքով, ինքն իր դեմ մեղանչած պիտի լիներ: Սա բացատրվում է առաջին հերթին մտավորականի՝ արտահայտվելու բուռն ցանկությամբ, բայց նաև ժամանակների բերումով, քանի որ ժամանակագրությունները սկսել է գրել ավելի ուշ, քան պատմվածքները:

Ինչպես Մնձուրու գրականության համապատկերում է առանձնանում մի քանի պատմվածք, ժամանակագրությունների մեջ ևս առանձնանում է այս մեկը՝ «*Արքաշես Հարությունյանի վրա*» («Հանդես մշակույթի», Ժամանակագրություն, ԺԳ, 1949):

Պատմվածքի, տեսիլքի, վերհուշի և վկայության խառնուրդով ներկայացված այս պատմությունը անսովոր է նրանով, որ առաջին անգամ

հուզականորեն պատկերում է դրամատիկ մի իրավիճակ, որի մասնակիցն է եղել նաև ինքը, թեև՝ անուղղակի: Արտաշես Հարությունյանը Ցեղասպանության զոհ դարձած պոլսահայ պոետ, թարգմանիչ, խմբագիր, քննադատ, լրագրող է, ում հետ Մնձուրին մտերմություն է արել: Արտաշես Հարությունյանը նաև բարոյական նեցուկ է եղել Մնձուրուն, այլապես նավից ոտքը դուրս դնելուն պես 1914թ. ամռանը առաջինը նրան չէր հանդիպի՝ իր գրվածքները ցույց տալու: Պատմում է, որ երբ հանդիպեցին, «Օջականին քովն էր»: Մնձուրու ներկայացմամբ. «Ուրախացա, գյուղացիի կոշիկներով, ձեռքերս, դեմքս արևեն սեփ-սև, որքա՛ն կուզեի տեսնել զինքը: Հետո միասին Ջապել Եսայանին գացինք, Ղզլպաշներու կյանքից առած վեպիս ձեռագիրը»: Հանդիպման նկարագրությունը հավելյալ ապացույց է այն բանի, որ միայն նշագեղձերի համար չի եկել Պոլիս: Մնձուրին պատմում է, որ Հարությունյանի հետ միասին «Մարքոյիս պարտեզը» գնացին, որտեղ գրողները նստած էին:

Մինչ այս մասին հիշատակելը, Մնձուրին իր ժամանակագրությունը սկսում է Ռամադան տոնի մի գիշերվա նկարագրությամբ, երբ գինին վերջանում է, և իրեն ուղարկում են գինի բերելու: Ստամբուլի փողոցներում հանկարծ տեսնում է Արտաշես Հարությունյանին՝ մի խումբ մարդկանցով շրջապատված. «Տեսնեմ խմբի մեջ առաջքեն կերթա: Ես վազեցի երթալու, հասնելու համար անոր: Մինչև նավամատույց գացի: Չկար: Ուր պիտի գտնեի...»:

Հիմա արդեն կարող ենք ասել, որ պատմվածքն իր մղձավանջներից է, քանզի հայտնի փաստ է, որ Արտաշես Հարությունյանը՝ բանաստեղծ, թարգմանիչ, 41 տարեկանում Սկյուտար թաղամասում ձերբակալվել է թուրք ոստիկանի ձեռքով, տարվել Նիկոմեդիա-Իզմիր, օգոստոսի 6-ին սպանվել: Այս մասին վերադարձողները պատմել-խոսել են, և Մնձուրին խումբ նկարագրելիս ասես ձերբակալության պատկերն է տալիս: Վերջաբանն ավելի իրատեսական է. «Ես կաճապարեի տուն՝ հայրենիք դառնալու համար: Ու պատերազմը սկսավ: Ես հացագործ եղա:.... Այնուհետև երկու անգամ իր տունը գացի, վարագույրները իջած էին, ետ դարձա»:

Ռամադանի այդ գիշեր Մնձուրին հիշել է զոհ դարձած բանաստեղծին ու ստեղծել այս դրամատիկ ու այլաբանական վերիուշը:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

Հակոբ Մնձուրու գրականությունն օրինակ է, թե ինչպես հարաբերվել հարևանների հետ գրականության լեզվով, բացատրելով ատելության լեզուն, բայց և հիշատակները պահելով: Ինքը՝ տարագիր գրող, իրավունք ու հնար չունեի անգամ ավա՛ղ ասելու, ուր մնաց թե գոչեր՝ սրիկայական արտագաղթ, ինչպես իովանդացի տարագիր Ջոյսը, իրեն մնացել էր իբրև

հեքիաթ հիշելու իր տունը, պապին՝ 85 տարեկան, մորը՝ հավետ 55 տարեկան, չորս երեխաներին, կրտսերը՝ 9 ամսական, այդ երեխաների մորը՝ 28 տարեկան:

Մնծուրու, ինչպես հետագայում Մուշեղ Գալշոյանի գրականության մեջ և գրողի ձևակերպումով, կարողը տխրություն է, անուշ-անուշ տխրություն, որը մարդու հոգին կլայնացնե: Անձեռակերտ քանդակագործի նման, ստեղծելով հայության երեք-չորս հազարամյա բնօրրան՝ խեթական պնակիտների մեջ հիշատակած Արամատան-Արմատանի արդեն հավերժ պատկերը, հայ ու քրդով, թուրք-ղզլբաշով, իր քեռի Մինասի հինգ կնիկներով, իր նշանածով, գյուղի հարսանիք կանչողով, արտով, հունձքով: Ինչու այդ գյուղում պրորլեմներ չկան հարցին պատասխան ունի՝ որովհետև ապրող գյուղի մասին չի գրում: Չգիտի անգամ, հիմա ովքեր են վերաբնակները, ենթադրում է, որ Սուրբ Սարգիս վանքը չկա արդեն, համոզված է, որ Լուսաղբյուրը կվազե կրկին, պարզապես չգիտե ինչ անուն են տալիս:

Այսպես խոնարհ, հաշտ, նոր տերմինով՝ հանդուրժող, գրականությամբ՝ հաղթական, Մնծուրին զսպվածության, համբերատարության խորհրդանիշ է, թե ինչպես անքնն հարաբերվել գրականության մեջ՝ թերթերի ապերախտ էջերի մեջ հիսուն տարի ակամա, գողունի գրականություն անելով: Գրականությամբ ներկայություն դարձրեց իր գավառը, գյուղը, փողոցը, տունը, իր նշանածը, իր կինը, մայրը, տղաքը, որ դեռ քնած են, և այդ նկարում իրեն՝ մոլլա Էոմերի էշին նստած կարդալիս, արձակ դաշտերում, իր նշանածի հետևից գնալիս, նշանած, որ իր ազգից էր: Կենդանացրեց ու հավերժորեն ստեղծեց մի բնանկար, մի վայր, ուր ձյունն անսահման էր թվում, կիրճերը՝ ամայի, և այդ նկարում՝ իրեն: Մեր կարծիքով Մնծուրին լայն ու չեզոք, իր հայրենի եզերքի սիրահարի ու գիտակի հայացքով է տեսել, ասելով՝ «միմիայն այդ տեղերը լավ կճանչնամ, քայլ-քայլ գիտեմ», թեև իր կյանքի 92 տարիներից գյուղում է անցկացրել քսան տարուց քիչ ավելի: Մնծուրին ի ցույց է դրել հարևանությամբ ապրող ժողովուրդների ընդհանրությունները, ոչ թե տարբերությունները. երևի նաև այդ պատճառով այսօր թուրք գրականագետները, ուսումնասիրելով Մնծուրու գրականությունը, շատ բան են իմանում նաև իրենց ժողովուրդների կենցաղի, սովորությունների, անգամ ճաշացանկի մասին, զարմանքով հայտնաբերելով, որ շատ ընդհանուր բաներ կան, սկսած հարսի չխոսկանության ավանդույթից մինչև «նույն թանապուրը, չորաթանը» և այլն:

Պարադոքս է, բայց եղենագոհ հայ գրողի դաժանագույն տառապանքները բաժին հասան մի հայրողու, որը պատահմամբ կենդանի է մնացել, ապրել է Պոլսում և մահացել Յեդասպանությունից 70 տարի հետո՝ 92 տարեկան հասակում: Եթե հայ գրողներից Շահնուրը Ֆրանսիայում կարող էր նահանջել՝ առանց երգի, եթե Մահարին Սովետական

Հայաստանում, թեկուզ և 50 տարի հետո կարող էր հարցնել՝ ուր է Վանը, և ասել՝ չքվեց, քարտեզի վրայից վերացավ այն, ինչ կոչվում է Արևմտյան Հայաստան, Մնձուրին առ առավել կարող էր համարձակվել ասելու՝ «ես մինչև 14 թվականի գյուղը կգրեմ»: Եվ այսքանով հանդեմ, բերանը խցված այս Միմոն Սյունակյացը ստեղծեց լուսավոր, կարոտի ու հիշատակի՝ նախադեպը չունեցող գրականություն, անմեղադիր լինելով, թե ովքեր արեցին և ինչու այդպես եղավ: Մնձուրին 92 տարեկանում անգամ ԱՄՆ-ում կամ Հայաստանում լույս տեսած հարցազրույցներում չէր կարող խոսել բացորեն և դարձյալ լուռ հաղթահարումի մեջ էր: Մնձուրու մահից տասնամյակներ անց հայ բանաստեղծ Հակոբ Մովսեսը նրան՝ Հակոբ անունով գրողին, տեսնում է իր գրականության մեջ. «Քույր իմ, դու արմտանցի Հակոբ անունով այն ծերին ճանաչում ես, նա, ով բառերի մի փոքրիկ տնամերձ էր ձեռք բերել ետ գցած մի քանի դրամով մոմավաճառության և ում հանձնարարված էր մեր հազարամյա պանդխտության ճանապարհին մատաղի գառը գրկել և մեր շրթունքներից անպակաս պահել մատուցող հանգերգության: Լռությունը դրված է իր պատյանում, իբրև ասելիքը ամենամեծ» («Շարական» գրքի մուտքը):

Դարձյալ նոր տերմինով, բացասական միջավայրը իր հիմնարար ինքնությանը վտանգ էր սպառնում, և հիմնարար ինքնությունը թաքցնում է խոր-խոր ներսում, արձանագրելով միայն, որ իր համայնքի և հարազատների կյանքը կանգ է առել և քարացել է 1914-ին, և լռությունը ամենակարևոր ասելիքն է դառնում: Դրանում կա հանդուրժողականություն ազգի նկատմամբ. խնայում է այն ազգին, ում հետ ու ում մեջ ապրում է, ծառայում, խնայում է իր ազգին՝ չփոխանցելով ողբերգությունը, հիվանդությունը, սրտի հիվանդությունը, ներկայացնելով միայն լուսավոր վերհուշը, լուսավոր կողմը, խնայելով իրեն, ընթերցողին, չհիշատակելով մեղավորին, որոնք գուցե միայն մարդիկ չեն:

ՇԱՐՈՒՆԱԿԱԿԱՆ

Կարելի է և գիտաժողով կազմակերպել, և ֆիլմ նկարել ամենագեղեցիկ այս հաղթահարումի մասին:

«Զարմանալի և աննախադեպ հանդուրժողականությունը Հակոբ Մնձուրու գրականության մեջ» ուսումնասիրության ընթացքում մի ուշագրավ երևույթ պարզեցինք, որ Դերսիմի՝ Մնձուրի լեռների հովիտը և շրջակայքը վաղուց ի վեր պատմաբանների ուշադրության կենտրոնում են իբրև մի առանձնահատուկ տեղավայր, յուրատեսակ մի ազատ գոտի, ուր անգամ տարբեր կրոններ միասին են նշել տոները, ինչն իսկապես աննախադեպ է: Հարկ եղած դեպքում, կամ եթե ուսումնասիրությունը ֆիլմի հիմք դառնա, պետք է առավել խորությամբ անդրադառնալ այս թեմային: Բանավոր գրույցի ժամանակ թեման հուշել է ազգագրագետ Հրանուշ Խառատյանը:

Տեղանքն ու երևույթը ազգագրագետի ուշադրության կենտրոնում են, պատմաբանների հուշումով՝ այդ մասին նյութեր ունի նաև Նիկողայոս Ադոնցը:

Հայերով, քրդերով, թուրքերով, ալևիներով, զազաներով, ասորիներով բնակեցված՝ Մնձուրու պատմվածքներից հայտնի գյուղերը կազմում են մի պատմական տարածաշրջան, որ մոտ է պատմական Դարանաղյաց ու Եկեղյաց գավառներին, հայկական Դերսիմին, Մնձուրի լեռնաշղթային, որի լանջերը հասնում են մինչև ձախափնյա Եփրատ, ուր և կյանք է առել և իր պատմվածքների նյութը քաղել գրողը: Ժամանակին դրանք հայկական այլախոհության օջախներ էին: Նիկողայոս Ադոնցի կարծիքով՝ այս լեռներում են ապաստանել պավլիկյաններն ու թոնդրակյանները: Պատմական սկզբնաղբյուրներից ու ավանդագրույցներից հայտնի է, որ վերոնշյալ գավառներում ու հատկապես Մնձուրի լեռներում ձևավորվել է համեմատաբար համերաշխ ու հանդուրժող մթնոլորտ: Բավական է նշել, որ շատ հաճախ քրիտոնյաների և մահմեդականների պաշտամունքի վայրերը նույնական էին: Խոսքն առաջին հերթին տեղի հայերի ու ալևիների մասին է:

Թուրք ժամանակակից հեղինակները զարմանքով հայտնագործեցին Մնձուրուն, և իրենք իրենց ազգը սիրեցին. չկարդացին, թե այստեղով թուրքն է անցել, չկարդացին, թե իմ ունեցվածքն իմ դեմ թրքացել է (Շեքսպիր), պարզապես կարդացին, որ նրանք մեր արած հացագործությունը չէին սիրում և չէին անում ընդամենը:

Գյունայ Գունեյը «Հակոբ Մնձուրու պատմվածքները» թուրքերեն հոդվածում հետևյալ միտքն է արտահայտում. «Հեղինակի պատմվածքներում արտացոլված ֆոլկլորային տարրերը չափազանց շատ նմանություններ ու ընդհանրություններ ունեն թուրքականի ու թուրքերենի հետ»: Մնձուրու հայրենակից, Երզնկայում ծնված գրականագետ Գյունայ Գունեյը գրում է, թե նրա գրականությունը հստակ օրինակ է այն բանի, թե ինչպես կարող են տարբեր ժողովուրդներ միասին ապրել: Թուրք հեղինակը նկատում է, թե «այդ ավանդույթները ընդհանուր էին թե հայերի, թե մահմեդականների համար, Հակոբ Մնձուրու պատմվածքներում ներկայացված են հայերի ու թուրքերի հասարակական ընդհանրությունները, նա ի ցույց է դրել նաև ժողովրդական խաղերի, պարերի նույնությունը, իսկ նկարագրված կերակրատեսակները լայնորեն օգտագործվում են նաև թուրքական խոհանոցում»: Եվ որ՝ «Երզնկան տեսնողները գիտեն, որ ներշնչվել է Երզնկայի գեղեցկությամբ»:

Մեկ այլ թուրք հեղինակ՝ Բողազիչիի համալսարանի թուրքերեն լեզու և գրականություն բաժնի ուսանող Գյորքեմ Էվջին, «Արմրան. Եփրատի մյուս կողմը: Կամրջի փակից հոսող ջրերի պատմությունը» ծավալուն հոդվածում ընդգծում է այն հանգամանքը, որ հայ մյուս գրողները հիմնականում շեշտը դրել են հայկական կյանքի վրա (բացառություն են Ջապել

Եսայանի ու Ավետիս Ահարոնյանի որոշ պատմվածքները): Հայ գրողներն իրենց գործերում (հավանաբար նկատի ունի արևմտահայ գրականությունը — Գ. Մ.) «շատ չեն անդրադարձել մյուս ժողովուրդների կենցաղին, մշակույթին, չեն արտացոլել սոցիալ-մշակութային փոխազդեցությունները, հարևանությամբ ապրող ժողովուրդների հարաբերությունները, և այս համապատկերում առանձնանում է Մնձուրին, ում պատմվածքներում, բացի հայկական մշակույթից, հաճախ կարելի է հանդիպել այլ ժողովուրդների մշակութային տարրերի ու փոխազդեցությունների»: Նկատում է նաև, թե քիչ է թուրքական գյուղի պատկերը, ավելի շատ քրդական ու դվրաշական՝ ավնիական գյուղերն են ու նրանց պատկերը³:

Մնձուրու գրականության մեջ գավառի համայնապատկերը տրված է այնքան համապարփակ ու ճշգրտորեն, որ ժամանակակից թուրք գրականագետները թուրքական կենցաղի մասին նյութեր են քաղում նաև Մնձուրու պատմվածքներից: Ուստի շատ հետաքրքիր կլիներ հայ և թուրք պատմաբանների ու գրականագետների մասնակցությամբ ֆիլմ ստեղծել Մնձուրի սարահարթի նախնական, գուցեև այսօր շարունակվող ավանդույթի, այդ «խարկված» լեռների տարեգրի կյանքի ու գործի մասին:

3 Թուրք հեղինակների երկու հոդվածներին ծանոթացել եմ համացանցից. դրանք թուրքերենից հատվածաբար թարգմանել է պատմաբան Գոռ Երանյանը:

ու դպրոցական դասագրքերի ստեղծագործություններով են կրթվել հաջորդ սերունդները:

Քանի որ, ինչպես դեռևս Է. Դյուրքհեյմն էր նշում, կոլեկտիվ գիտակցությունը լինելով ավելին քան անհատական գիտակցությունների համագումար, արտահայտված լինելով սոցիալական գործոնների տեսքով (ինչպես, օրինակ, սովորույթները, բարոյականությունը, իրավունքը և այլն), ունի մեծ ազդեցություն անհատական գիտակցության վրա, մյուս կողմից էլ գրական ստեղծագործությունները, որպես իրավիճակին անհատի պատասխան, ներկայանում են ոչ միայն ինչպես կառուցակցվող, այլև կառուցակցող սոցիալական գործոն, ուստի հետաքրքիր կլինի ուսումնասիրել գրական ստեղծագործությունները կոնցեպտի իրենց պարունակած իմաստային արժեքի տեսանկյունից:

Սույն հետազոտության ընթացքում իրականացվել է հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումների ուսումնասիրություն հայ նոր և նորագույն գրականության դասական հեղինակների աշխատանքներում: Գրականության փորձագետի մասնակցությունը հնարավորություն տվեց կարճ ժամանակահատվածում շատ ավելի մեծ թվով գրական ստեղծագործություններ ներգրավել հետազոտության մեջ:

Աշխատանքի շրջանակներում իրականացվել է տեքստային տեղեկատվության որակական վերլուծություն, այսինքն՝ ինչպես ցանկացած որակական հետազոտության դեպքում, այստեղ էլ շեշտը դրվել է երևույթի կոնցեպտուալ և օպերացիոնալ սխեմաների մշակման վրա, տեքստը դիտարկվել է ստեղծման համատեքստի ուսումնասիրությանը զուգահեռ:

ՄԵԹՈԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սույն հետազոտության շրջանակներում որպես՝

- *հեղափոխական օբյեկտ* դիտարկվել է գեղարվեստական գրականությունը՝ իբրև ուսումնասիրվող երևույթների ֆիքսված դրսևորումների պահպանման միջավայր,
- *հեղափոխական առարկա* ծառայել են ընտրված ստեղծագործությունների սահմաններում և նշված ստեղծագործությունների հրապարակման հարակից ժամանակաշրջանում տեղի ունեցած կարևոր սոցիալական կամ քաղաքական իրադարձությունների գրավոր նկարագրություններում ամփոփված հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները:

Հեղափոխության նպատակն է հայ նոր ու նորագույն գրականության դասական հեղինակների աշխատանքների ու դրանց ստեղծման համատեքստերի ուսումնասիրության միջոցով բնութագրել «հանդուրժողականություն» և «անհանդուրժողականություն» երևույթների կոնցեպտի

գարգացումը: Երևույթի կոնցեպտուալ ամբողջականության ապահովման նպատակով դիտարկվել են «հանդուրժողականություն» երևույթի միջազգային սահմանումները:

Հետազոտությունն իր առջև խնդիր է դրել.

- տալ հանդուրժողականության ու անհանդուրժողականության կոնցեպտների առավել ամբողջական սխեմաները՝ որքանով դա հնարավոր է միջազգային սահմանումների և հայ գրականության ուսումնասիրման միջոցով,
- ինչպես նաև՝ ընտրված առանձին ստեղծագործություններում հանդուրժողականության ու անհանդուրժողականության դրսևորումների բացահայտման, վերլուծության, տիպականացման միջոցով:

Ստեղծագործությունների ընտրություն: Աշխատանքի շրջանակում ընտրվել է 19 հայ հեղինակի թեմատիկ ստեղծագործություն: Ընտրությունը կանգ է առել թերևս առավել ընթերցված, տարբեր ժամանակներում դպրոցական դասագրքերում ներառված դասական գրողների վրա: Հեղինակներն ընտրվել են ըստ հետևյալ չափանիշների¹

- ըստ աշխատանքի հիմնական թեմայի (սոցիալական, քաղաքական, կրթական, գենդերային),
- ըստ աշխատանքում արծարծվող խնդրի հանդեպ ընդհանուր հանդուրժողական կամ անհանդուրժողական ուղղվածության,
- ըստ ժամանակաշրջանի (նոր և նորագույն),
- ըստ ստեղծագործության տեսակի (արձակ, չափածո):

«(ԱՆ)ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ» ԵԶՐՈՒՅԹԻ ԲՆՈՒԹԱԳՐԵՐԸ

Հանդուրժողականության թանգարանը տալիս է հանդուրժողականության երկու սահմանում, հաշվի առնելով, որ հանդուրժողականության կոնցեպտը ունի մեծ ծածկույթ՝ վերաբերմունք և գործողություններ, անհատական և սոցիալական ընտրություն, քաղաքական և իրավական պարտավորություններ: Բացի այդ, հանդուրժողականությունը տեսլական է, որն ուղղորդում է յուրաքանչյուրին: Յուրաքանչյուր ոք միաժամանակ հանդուրժողականության ապահովող է և շահառու:

- Արդար և օրյեկտիվ վերաբերմունք նրանց նկատմամբ, ում կարծիքն ու պրակտիկաները տարբերվում են մյուսների սեփական կարծիքից և գործողություններից:

1 Ընտրված ստեղծագործությունների ցանկը ներկայացված է Հավելվածում:

- Մարդկային արժանապատվությունը հարգելու պարտավորություն²:

Ինչպես նշվում է Սթենֆորդի փիլիսոփայական հանրագիտարանում, անհրաժեշտ է տարբերակել հանդուրժողականության գլխավոր *հայե-ցակարգը* և ավելի նեղ ըմբռնումները (սպեցիֆիկ հասկացությունները): Հանրագիտարանում կարևորվում են հետևյալ բնութագրերը³.

- Առաջնահերթ է, որ հանդուրժվող հավատալիքները և պրակտիկաները համարվեն *վիճելի* և նշանակալի կերպով *սխալ* կամ *վատ*: Եթե *առարկության* (objection) բաղադրիչը բացակայում է, ապա մենք խոսում ենք ոչ թե հանդուրժողականության մասին, այլ *անտարբերության* (indifference) կամ *հաստատման* (affirmation):
- Երկրորդ. առարկության բաղադրիչը պետք է հավասարակշռված լինի *ընդունելիության* (acceptance) բաղադրիչի հետ, որը չի հեռացնում բացասական դատողությունը, սակայն տալիս է որոշակի դրական պատճառներ, որոնք կարող են հաղթել բացասականներին համապատասխան համատեքստում: Դրանք կլինեն այնպիսի պատճառներ, որոնց լույսի ներքո սխալ կլինեն չհանդուրժել այն, ինչը սխալ է: Այսինքն, պրակտիկաները և հավատալիքները սխալ են, սակայն ոչ անտանելի կամ չհանդուրժվող սխալ:
- Երրորդ կարևոր հանգամանքը կենտրոնանում է անհանդուրժողականության սահմանների հստակեցման վրա: Սահմանները որոշակիացվում են ըստ այն հանգամանքի, որ առկա են *մերժման* (rejection) պատճառներ, որոնք ավելի ուժեղ են ընդունելիության պատճառներից (որոնք մինչև այժմ բաց են թողնում հնարավոր միջամտության համապատասխան միջոցների հարցը). կոչենք սա *մերժման բաղադրիչ*:

Այս երեք պատճառներից յուրաքանչյուրը կարող է լինել միևնույն տեսակի, օր.՝ կրոնական, կամ տարբեր տեսակների՝ բարոյական, կրոնական, օգտապաշտական՝ նշելու համար մի քանի հնարավորություն:

Ի վերջո, մենք կարող ենք խոսել հանդուրժողականության մասին միայն այն դեպքում, երբ այն դրսևորվում է *կամավոր* և *ոչ պարտադրված* կերպով, քանի որ հակառակ դեպքում խոսքը *տանջվելու* կամ *զայվա-*

2 Տե՛ս What Does Tolerance Mean To You? Museum of Tolerance Jerusalem. Simon Wiesenthal Center Museum, հասանելի է՝ http://www.museumoftolerance.com/site/c.tml6KfNVLtH/b.5158109/k.3C5F/What_Does_Tolerance_Mean_to_You/apps/ka/ct/contactus.asp?c=tml6KfNVLtH&b=5158109&en=7gLDIOMrF6IMKYNuF5KJIUOEjJIUODLdIIL2NMKuE, 16.05.2017:

3 Տե՛ս Toleration. (First published Fri Feb 23, 2007; substantive revision Fri May 4, 2012). Stanford Encyclopedia of Philosophy, հասանելի է՝ <http://plato.stanford.edu/entries/toleration/>, 17.05.2017:

ծուխան մասին է այնպիսի հարցերում, որոնք մարդը ժխտում է, սակայն որոնց դեմ նա անուժ, անկարող է:

«Հանդուրժողականության խթանման եվրոպական շրջանակի ազգային կանոնադրություն. ներկայացված է եվրոպական երկրների օրենսդրության կողմից ընդունվելու նպատակով» փաստաթղթում ներկայացվում են հանդուրժողականության հետևյալ դրույթները⁴.

- Մարդկային արժանապատվության հանդեպ հարգանքը հիմնվում է մարդկանց *լարբերության* և յուրաքանչյուր մարդու՝ տարբերվող/ ուրիշ լինելու անվիճելի *իրավունքի ճանաչման* վրա:
- Հանդուրժողականությունը ենթադրում է բաց մտածողություն *անձանթ* գաղափարների և կյանքի ուղիների նկատմամբ:
- Հանդուրժողականության դրույթը *հակադրվում* է անօրինական *խորականության* ցանկացած տեսակին:
- Հանդուրժողականությունը կենսական նշանակություն ունի մեկ ազգային հասարակության մեջ տարբեր խմբերի հաջող *համագոյակցությունը* հնարավոր դարձնելու համար:
- Նման համագոյակցությունը հարստացնում և ուժեղացնում է ազգային հասարակության որակը. այն *չպետք է ազդի հասարակության հիմնարար ինքնության* կամ դրա տարածված արժեքների, պատմության, ձգտումների և նպատակների վրա:
- Մեկ ազգային հասարակության ինտեգրումը չի նշանակում ձուլում:
- Դեմոկրատական հասարակության մեջ համագոյակցությունը և համագործակցությունը պահանջում է, որ անհատները և խմբերը *փոխըմբռնման* մոտեցման միմյանց:
- Տարբերվող խմբերի տարբերակիչ բնութագրիչների նկատմամբ հարգանքը չպետք է թուլացնի պատասխանատու քաղաքացիության *ընդհանուր պարզավորությունները* դեմոկրատական կամ բաց հասարակությունում՝ որպես ամբողջի:

ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի պաշտոնական կայքում տրվում է հանդուրժողականության նշանակությունը, որը մշակվել է դեռևս 1995 թվականին⁵: Ներկայացնենք ստորև.

4 Տե՛ս A European Framework National Statute for the Promotion of Tolerance. Submitted with a View to Being Enacted by the Legislatures of European States, էջ 1, հասանելի է՝ http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/libe/dv/11_revframework_statute_/11_revframework_statute_en.pdf, 17.05.2017:

5 Տե՛ս Declaration of Principles on Tolerance, 1995, հասանելի է՝ http://www.unesco.org/webworld/peace_library/UNESCO/HRIGHTS/124-129.HTM, 17.05.2017:

1.1 Հանդուրժողականությունը հարգանք է, ընդունելություն և գնահատում մեր աշխարհի մշակույթների հարուստ *բազմազանության*, մեր արտահայտչաձևերի և *մարդկային լինելու* եղանակների նկատմամբ: Դրան նպաստում է գիտելիքը, բացությունը, հաղորդակցությունն ու մտքի ազատությունը, խիղճն ու հավատը: Հանդուրժողականությունը *ներդաշնակությունն* է տարբերությունների մեջ: Դա ոչ միայն բարոյական պարտավորություն է, այլև քաղաքական և իրավական պահանջ: Հանդուրժողականությունը առաքիլություն է, որը խաղաղության գաղափարը դարձնում է հնարավոր, նպաստում է, որպեսզի *պարտեզավազմի մշակույթը փոխարինվի խաղաղության մշակույթով*:

1.2 Հանդուրժողականությունը միայն զիջում, ներողամտություն կամ բարեհաճություն չէ: Ամենից զատ, հանդուրժողականությունը *ակտիվ վերաբերմունք* է, որը մեզ հուշում են համամարդկային իրավունքների ճանաչումն ու մյուսների հիմնարար ազատությունը:

1.3 Հանդուրժողականությունը *պարտավորություն* է, որը վեր է դասում, պաշտպանում է մարդկանց իրավունքները, բազմակարծությունը (ներառյալ մշակութային բազմակարծությունը), դեմոկրատիան և օրենքի գերակայությունը:

1.4 Մարդկանց իրավունքների հետ համահունչ, հանդուրժողականության պրակտիկան չի նշանակում (ենթադրում) սոցիալական անարդարության հանդուրժում կամ մեկի համոզմունքները թուլացնելու (խոցելի դարձնելու) թողտվություն: Հանդուրժողականությունը նշանակում է, որ *մարդն ազատ է հավատարիմ մնալու իր համոզմունքներին և ընդունել, որ մյուսները հավատարիմ են մնում իրենց համոզմունքներին*: Սա նշանակում է՝ ընդունել, որ մարդկային էակները, լինելով տարբեր իրենց տեսքով, իրավիճակով, խոսքով, վարքով և արժեքներով, ունեն իրավունք խաղաղության մեջ ապրելու և լինելու այնպիսին, ինչպիսին կան: Սա նաև նշանակում է, որ մեկի հայացքները չեն կարող պարտադրվել մյուսներին:

ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՋՐՈՒՅԹԻ ԱՐՄԱՏԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ

«Հանդուրժել» կամ «հանդուրժողականություն» եզրույթը հայ լեզվաբանների կողմից ձևակերպվել, բացատրվել կամ ստուգաբանվել է տարբեր կերպ:

Այսպես, Հ. Աճառյանի «Հայերենի արմատական բառարանում» հան-

դուրժել բառը նշանակում է «համբերել, դիմանալ»: Այն կազմված է *հան-* մասնիկից և *դուրժ < դուժ = դուշ (սանս.)*՝ «հանդարտիլ, խաղաղիլ» բառից: Սա իր մեջ ներառում է նաև «տանիլ, կրել» իմաստները⁶: Նույն բառարանում *հան-*ը նշանակում է «հանել, հափշտակել, բաժին հանել»⁷: Հետաքրքիր է, որ Աճառյանի արմատական բառարանում *դրուժ* բուն հայկական արմատը ունի ոչ միայն «նենգող, խարդախ» իմաստները, այլև «ջանալ վնասել, դատապարտել, դիմադրել, խոժոռել, մերժել» իմաստները, գուցե և փոխաբերական իմաստները:

Գ. Զահուկյանն իր «Հայերեն ստուգաբանական բառարանում» գրել է, որ հանդուրժել բառը ներկայացված է հետևյալ կերպ՝ (*h*)անդոյրժ, որը նշանակում է «հանդուրժող, համբերող, դիմացող»: Հ-ն հանդես է գալիս որպես գրաբարյան *յ*-ի հնչյոթափոխության արդյունք, *ան-*ը՝ ժխտական մասնիկ, իսկ *դոյ(ր)ժ-*ը հեղինակը ներկայացնում է որպես փոխառություն՝ իրանական աղբյուրից վերցրած, բայց բուն աղբյուրը չի հավաստվում: Եվ նշում է, որ բառը հավանաբար կապ ունի հնդեվրոպական *dher* արմատի հետ, որը նշանակում է «պահել»⁸:

Ոչ միայն Ստ. Մալխասյանցի⁹, Ս. Գաբամաճեանի¹⁰ բացատրական բառարաններում, այլև մյուս լեզվաբանների բառարաններում հանդուրժել բառը բացատրվում է նաև այսպես՝ «դիմանալ, տոկալ, ժուժել, համբերել, ընդունակ լինել մի բանի, կարողանալ կրել, տանել, թույլատրել, ներել, կլլել»:

Իսկ Վ. Ուրիշեանի «Մեր արմատները նոր լոյսի տակ» բառարանում բառը բացատրվում է իբրև «կարծրանալ, ամրանալ, դժվարացնել, համառել, առանց ընդդիմանալու, հեշտ, կակուղորեն»: Հ-ն այստեղ աճական է և արմատի մաս չի կազմում¹¹:

Վերոնշյալ լուսաբանումները հաշվի առնելով՝ եզրակացնում ենք, որ հանդուրժել բառի *հ*-ն գրաբարյան *յ*-ն է, որը հետագայում հնչյունափոխվել դարձել է *h*, իսկ *ան-*ը ժխտական ածանց է: Ինչ վերաբերում է *դրուժ* արմատին, ապա դրափոխության արդյունքում հնարավոր է փոխված լինի *դուրժ*, այսինքն՝ «առանց դատապարտելու, առանց ջանալ վնասելու, առանց մերժելու»՝ հ+ան+դուրժ+ել:

Մյուս կողմից չենք կարող բացատրել նաև այն, որ հանդուրժել բառի մեջ հանդես է գալիս ոչ թե *դրուժ* արմատը, այլ հենց *դուրժ*-ը՝ *դուր+ժ* տարբերակը, որպես «դուր չեկող», որտեղ *ժ*-ն կարող է հանդես գալ որպես աճական:

6 Տե՛ս Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. 3, Եր., 1977, էջ 40:

7 Տե՛ս նույն տեղը, էջ 33:

8 Տե՛ս Զահուկյան Գ., Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Եր., 2010, էջ 446:

9 Տե՛ս Մալխասեանց Ստ., Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 3, Եր., 1944, էջ 49:

10 Տե՛ս Գաբամաճեան Ս., Նոր բառագիրք հայերեն լեզուի, Կ. Պոլիս, 1910, էջ 782:

11 Տե՛ս Ուրիշեան Վ., Մեր արմատները նոր լոյսի տակ, հ. 2, Ֆրեզնո, 1995, էջ 5:

«Հանդուրժողականություն» եզրի մեջ *-ական* ածանցը հանդես է գալիս որպես ածականակերտ, որպես բնորոշող: Այսինքն, եթե օրինակ հանդուրժողություն ասելով նկատի կունենայինք հանդուրժելու երևույթը, ապա հանդուրժողականությունը արդեն հանդես է գալիս որպես անձի, խմբի կամ հասարակության բնութագիր, ունակություն:

Հոմանիշներ: Ա. Սուքիասյանի հոմանիշների բառարանում «հանդուրժողականություն» բառի մոտ նշված է «տե՛ս հանդուրժողություն», իսկ հանդուրժողությունը բացատրվում է որպես «հանդուրժանք, հանդուրժամտություն, հանդուրժողականություն, հանդուրժականություն»: Դիտարկենք հանդուրժելու հոմանիշները՝ «1. տոկալ, դիմանալ, համբերել, 2. ընդունակ լինել տանելու, կրելու, 3. թույլատրելի համարել, հաշտվել մի բանի հետ»¹²:

Տոկալ = տոկ+ալ, որտեղ *տոկ*-ը, ըստ հեղինակի, բուն հայկական արմատ է, նշանակում է «դիմացկունություն, երկար տևողությամբ, շատ», իսկ տոկալ նշանակում է «ժուժել, համբերել, դիմադրել»: Տոկանք նշանակում է «տանջանք, նեղություն»¹³:

«Դիմանալ»-ը Հայկազյան բառարանում ներկայացվում է որպես «դիմանամ, դիմացայ», որը նշանակում է «ընդդիմանալ, տոկալ, դեմ կանգնել», «դիման, բայց ոչ դիմացեալ ըստ օրինին», այսինքն՝ «դեմ կանգնել, ընդդիմանալ, սակայն չդատեցին»¹⁴:

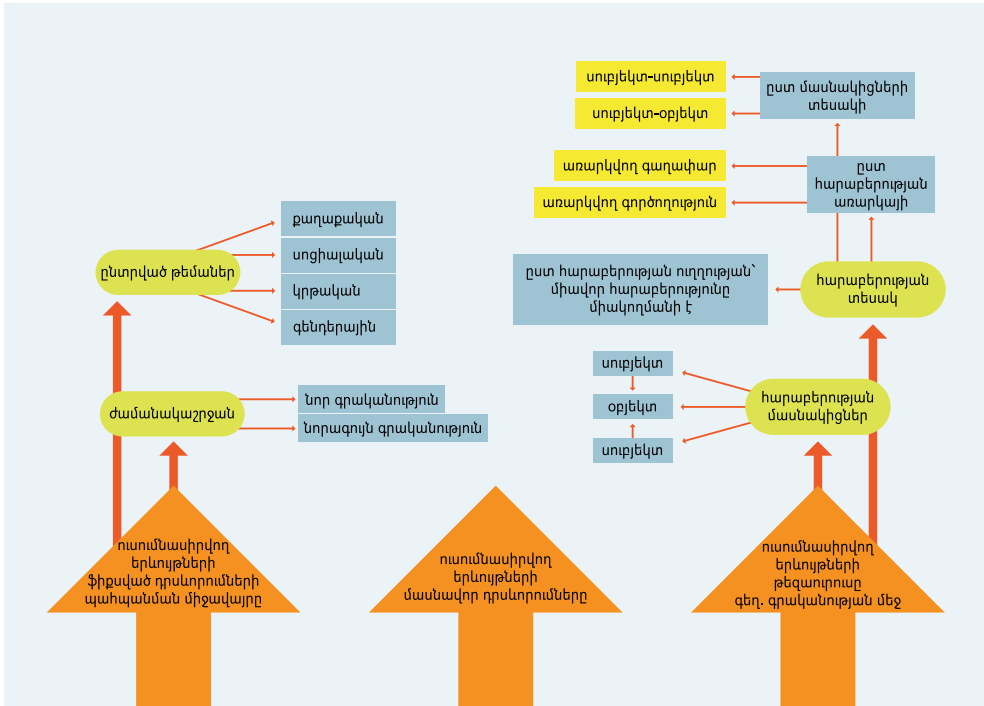
12 Տե՛ս Սուքիասյան Ա., Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Եր., 1967, էջ 366:

13 Տե՛ս Աճառյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 417:

14 Հայկազյան բառարանից՝ «դիմանամ, ացայ. չ. Ընդդիմանալ. եւ Տոկալ. դեմ կայնիլ, ու դիմանալ.* Բայց ոչ դատեաց ըստ օրինին, ո՛չ դիմացաւ չար ոսոխին. Յիսուս որդի:* Եթէն անգամ նեղեալ ի խորհրդոյն՝ կամէր գնալ եւ ննջել. եւ դիմացաւ, եւ ոչ գնաց. Վրք հց. ձ:* Ոչ ոք կարէր դիմանալ նմա, կամ աստուծոյ, կամ պատկերին աստուծոյ: Դիմացաւ, եւ փշրեցաւ. Վրդն. դան. եւ ել: * Ոչ ոք դիմացի չարեաց նոցա. Ուռհ: * Դիմացողացն տալ հրաժեշտ. Տօնակ: դիմացեալ. իբր Դիմաւոր, անձնաւոր. * Երրեակ դիմացեալ, անձամբ որոշեալ. Գանձրն»:

Գծապատկեր 1.

«Հանդուրժողականություն» երևույթի կոնցեպտուալիզացիան



ԱՆԴՐԱԴԱՐՁ ԸՆՏՐՎԱԾ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՆ

Հայ նոր գրականություն

«Հանդուրժողականություն» եզրույթի հիմքում ընկած են համամարդկային արժեքները, մարդկային արժանապատվությունը հարգելու և պահպանելու պարտավորությունը, բազմաչափ այլ հասկացություններ, որոնց մասնավոր դրսևորումների հարցում բազմաթիվ վիճելի կողմեր կարող են երևան գալ: Այս աշխատանքի շրջանակներում մենք ընդունում ենք, որ հանդուրժողականությունը կոնցեպտ է՝ իր հիմնական ու մասնավոր գաղափարներով, որը դեռևս զարգացման փուլում է: Այս իսկ պատճառով մենք պարզապես փորձել ենք վեր հանել, թե հայ դասականների աշխատանքներում ինչպիսի դրսևորում են ստացել հանդուրժողականությունն ու անհանդուրժողականությունը ընդհանրապես, ով է հանդուրժող ու հանդուրժվողը, առկա է արդյոք առարկության բաղադրիչ և նմանատիպ այլ հարցերի պատասխաններ:

Ընդհանուր առմամբ պետք է նշել, որ հայ հեղինակները, լինելով ժամանակի կրթված խավի ներկայացուցիչներ, իրենց ստեղծագործություններով փորձել են դեմ դուրս գալ երկրում տիրող սոցիալական պատճառով

ատաջացած անատողջ տնտեսական, քաղաքական, ընտանեկան հարաբերությունների մթնոլորտին:

Ստորև ներկայացվում են ընտրված ստեղծագործությունների ընդհանուր նկարագրերը և ընդգծվում է ուսումնասիրվող երևույթի առկայությունն ու յուրահատկությունը ստեղծագործությունում:

Հայ նոր գրականության ժամանակաշրջանը բացենք Խաչատուր Աբովյանի (1809-1848) «Պատմություն Տիգրանի կամ բարոյական խրատներ հայ մանուկների համար» (1862) վեպով: Այս ստեղծագործության մեջ ներկայացվում է հարաբերությունների երկու տեսակ, որոնք դեմ են դուրս գալիս 19-րդ դարի սոցիալականացման միջավայրի կանոններին: Վեպը տալիս է ընտանեկան և ուսումնական գործընթացի առողջ հարաբերությունների օրինակ, որը հիմնված է երեխայի արժանապատվության զգացման, հասկացված լինելու իրավունքի, դիմացինի նկատմամբ հարգանքի վրա:

Հեղինակը կերպարների հանդուրժողականության հիմքում դնում է ոչ թե ընդունման գաղափարը, այլ հարաբերությունների բացության, փոխադարձության և դրական էմոցիոնալ դրսևորումների առկայությունը:

Նկարագրված ընտանեկան հարաբերություններում ժամանակի համար բնութագրական՝ կնոջ ստրկական վիճակն ընդհանրապես բացակայում է: Եղիսաբեթը կրթվում և դաստիարակվում է եղբոր՝ Վարդանի, բարեկամի տղայի՝ Ստեփանի հետ միասին, հավասար պայմաններում:

Այսպիսով, իր աշխատանքով հեղինակը դեմ է դուրս գալիս, իր անհանդուրժողականությունն է արտահայտում հասարակության, ընտանիքներում «չդաստիարակված» ծնողների՝ երեխաների հանդեպ անտարբերության, երեխաների դաստիարակության և կրթման ծեծի մոդելի նկատմամբ: *Հեղինակը հավասար դիրքերում է դնում ծնողին, երեխային, ուսուցչին և համագործակցության հիմքում տեսնում է ինքնատիպարկունը, փոխըմբռնունը, հասկացունը:*

Ազատության թեման եղել է *Միքայել Նալբանդյանի (1829-1866)* մտորումների կիզակետում: «Բնական իրավունքը,— գրել է Նալբանդյանը,— հզոր իրավունք է, որը գերազանցում է բոլոր մարդկային օրենքները, արդեն աշխարհին հասկանալ է տվել այն, որ բոլոր մարդիկ Աստծո ձեռքով հավասար են: Մարդկային օրենքները ստեղծվել են սոցիալական և ընտանեկան կյանքի սրբությունը պահպանելու համար»: Մ. Նալբանդյանն առանձնացնում է բնական իրավունքը և մարդկային օրենքները միմյանցից: Բնական իրավունքը մատնանշում է մարդկանց հավասարությունը, այնինչ սոցիալական կյանքը պայմանավորված է մարդկային օրենքներով: Նա դեմ է դուրս գալիս տիրող կարգերին և պաշտպանում

է հասարակ ժողովրդին: Գրողը կարծում է, որ *ազատությունը ինչպես մարդկության, այնպես էլ հավասարապես յուրաքանչյուր անհատի սեփականությունն է:*

Ուսումնասիրելով հայկական իրականությունը, հայ մեծահարուստների և աղքատների հարաբերությունները, Նալբանդյանը տեսնում է նրանց թշնամական վերաբերմունքը քաղաքական, տնտեսական, մշակութային և այլ ոլորտներում: Աղքատները գուրկ են իրենց *կարծիքն արտահայտելու իրավունքից*, նրանք համոզված են, որ այդ իրավունքը «պատկանում է միայն հարուստներին»:

Նալբանդյանը գիտակցում է, որ հասարակությունը երկար ժամանակ առանց օրենքների գոյություն ունենալ չի կարող: Նա այն օրենքներն ու իրավունքները նկատի ունի, որոնք մեծ խթան կարող են լինել ազգի զարգացման գործում: Նալբանդյանը պայքարում է, որպեսզի ստեղծվեն ժողովրդի *շահերը ներկայացնող նոր օրենքներ*, որոնք կծառայեն նրան: Նա հասկանում է, որ այն երկրում, որում ապրում է, մեծահարուստները միանգամից չեն հանձնվի և եղբայրական դաշինք չեն կնքի, *հասարակ ժողովրդի իրավունքներն ու ազատությունը հեղ չեն վերադարձնի:* Պետք է պայքարով ձեռք բերել երազած ազատությունը:

Հայ հեղափոխական-դեմոկրատը «Երկու տող» աշխատանքում գրել է. «Այդ նպատակին հասնելու համար կպայքարենք մինչև վերջ, բանտն ու արստորը մեզ չեն կանգնեցնի, եթե պետք լինի, մեր արյամբ ու զենքով հետ կբերենք մեզ համար այդքան թանկ ազատությունը»: Գրողն արտահայտում է իր *վերաբերմունքը* ազատության բացակայության *պրակտիկայի* նկատմամբ: Հատկանշանակ է նաև այն, որ *սրտեղծագործության մեջ արտահայտվում է ոչ միայն վերաբերմունք, այլև դրանից բխող գործողության հսկում:*

1859-ին «Հյուսիսափայլ»-ում տպագրվում է «Ազատություն» բանաստեղծությունը, որն արգելվում է իր ազատասիրական գաղափարների համար: Ինչպես նշվում է աղբյուրներում, հակառակ արգելքներին՝ բանաստեղծությունն արտասանությամբ ու երգով տարածվում է թե՛ Արևելյան, թե՛ Արևմտյան Հայաստանում և ձեռք բերում մեծ ժողովրդականություն, ինչը ցույց է տալիս, որ աշխատանքը գրվել է լայն զանգվածների համար և գաղափարակիցներ գտել նրանց շրջանում:

Բանաստեղծության միջոցով ներկայացվում է անհատի կյանքի վերախմբման տարբերակները՝ սկսած նորածնային տարիքից մինչև ակնկալվող մութ ապագա, այն նշանակություն է տալիս իր էությանը և ցույց է տալիս իր ինքնորոշումը: Բանաստեղծության մեջ ցույց են տրվում մարդու ազատության տարբեր ասպեկտները՝ երեխայի ազատությունը, որը երեխաան պահանջում է լաց լինելով, խոսքի ազատությունը, քաղաքական ազատությունը: Բանաստեղծությունը հեղինակի յուրովի կոչն է իր ընթերցողին:

1867թ. լույս է տեսնում *Գաբրիել Սունդուկյանի* (1825-1912) «Պեպո» կատակերգությունը: Այս գործում արտացոլված է ժողովրդի անհանդուրժողականությունը եկեղեցու և իշխանությունների հանդեպ, որոնք սուտ խոստումներ տալով հասնում են իրենց նպատակին, պաշտոնական պարտականությունները չեն կատարում, օրենքը չեն հարգում, ժողովրդից երես են դարձնում:

1871թ. Թիֆլիսի թատերասեր հասարակայնությանը ներկայացվեց «Պեպոն»: Կատակերգության ձեռագիր տեքստը այսպիսի հղում ունի. «Անցքը պատահում է Թիֆլիսում 186. թվին»: Հետո հեղինակը, հավանաբար զգուշացել ու փոխել է «1870»՝ 1867թ. Թիֆլիսում համքարների ապստամբության հետ իր ստեղծագործության կապը քողարկելու համար:

Սունդուկյանի այս գործում ներկայացված է սոցիալական վիճակի սուր քննադատություն և արտացոլված է պաշտոնավորների անօրինականությունների հանդեպ ժողովրդի, մասնավորապես՝ սոցիալական վատ վիճակում գտնվող շերտերի անհանդուրժողականությունը: Այստեղ հեղինակը շեշտադրում է մարդու արժանապատվության ոտնահարման խնդիրը: Իսկ արժանապատվության հանդեպ հարգանքը դրված է հենց հանդուրժողականության հիմքում: Սակայն մարդկային արժանապատվությունը չի ոտնահարվում պարզապես տարբերության վրա հիմնվելով: Սոցիալապես ավելի բարենպաստ պայմաններում գտնվող անձը կեղծիքն օգտագործում է հոգուտ սեփական շահի: *Հարկ ենք համարում նշել, որ խոսքը չի գնում փարբերության, խորականության մասին. այսօրեղ դեր են խաղում իշխողների անհարական շահերը, թույլի շահագործումը, ինչի պայմաններում, սակայն, ուրնահարվում է անհարի արժանապատվությունը:*

Բա.Ֆ.Ֆին (1835-1888), լինելով ժամանակի ամենակիրթ, ամենազարգացած անձնավորությունը, չէր կարող չնկատել հասարակության հիվանդոտ կազմվածքի մեջ ահագնացող վերքերը:

Պարսկական բռնատիրական լծի տակ տառապող հայ ժողովուրդը ելքեր էր փնտրում իր գոյությունը քարշ տալու համար: Ապրելն ու գոյատևելը ծանր բեռ էր դարձել, աշխատանք չկար, իսկ կրթությունն ու դաստիարակությունն ընդհանրապես հետին պլան էին մղված: Համընդհանուր թշվառության ծոցից դուրս էին գալիս մարդ-ստահակներ, որոնք հարստահարում էին թե՛ պարսիկներին, թե՛ իրենցից ավելի հարուստ ու տգետ մարդկանց՝ մեղմ խորամանկությամբ և զանազան սատանայական խաբերայություններով: Հասարակության մեջ առաջացավ մի նոր՝ ավելի հիվանդ խավ՝ խաչագողների խավը:

Նրանք մարդիկ էին, որոնք շորթում էին մեծ գումարներ, շրջում էին քաղաքից քաղաք, կայսրությունից կայսրություն, բանեցնում էին կերպարանափոխման հնարքներ, մարդ էին խաբում, կեղծ դրամներ էին տպում,

օտարազգի գրուցակիցներին զարմացնում էին իրենց գիտելիքներով, եթե անհրաժեշտ է՝ նույնիսկ ողորմություն էին տալիս:

Ինտելեկտուալ բարձր կարողություններով օժտված այս մարդիկ իրենց հայրենիքում չէին ընդունվում, հալածվում էին, տանջվում, օրենքից ու դատարանից փախստական էին դառնում. նրանք չէին ընդունվում նաև հայրենակիցների շրջապատում: Այրում էին ծայտված, կեղծ բարեպաշտի քողի ներքո, ինչպես դա անում էր Քավոյր Պետրոսը:

1857թ. սկզբին Րաֆֆին լինում է Սավրայում, խաչագող Մուրադ Խոդավերդյանի տանը, և տեղեկություններ է հավաքում խաչագողի կյանքի մասին, որն էլ նյութ է դառնում իր «Խաչագողի հիշատակարանը» վեպի համար:

Վեպում նկարագրվում է խաչագողի առաջացման, ձևավորման միջավայրը և սիրո ազդեցությունը անձի փոփոխման վրա: Աշխատանքում խաչագողը ներկայացվում է թեպետ հաճախ ձեռնտու իրավիճակներում, սակայն որպես դժբախտ, կործանված մարդ: Վեպում հեղինակը հանդուրժողականություն է դրսևորում խաչագողի նկատմամբ, որին օգնության են հասնում, կրթում են, փոխում են:

Համրը Մուրադին շրջապատի նկատմամբ ավելի հանդուրժող էր դարձնում. «Դիցուք թե ես իմ անձի բարօրության համար ոչնչացնեի մի ուրիշին, ինձանից ավելի տկարին. չէ որ կգտնվեր մեկը, ինձնից ավելի գորեղը, նա էլ յուր բարօրության համար ինձ կոչնչացներ, և այսպես գորեղը անգորին սպառելով, մարդկային հասարակության մեջ կտիրեր ընդհանուր անայություն, ընդհանուր դժբախտություն»: Համրը բացատրում էր, որ նա պետք է հարգի ուրիշի մարդկային իրավունքները: *Աշխատանքում առաջ է քաշվում միտք, որ հանդուրժողականությունը կարող է ինքն իրենով բացակայել մարդու արժեհամակարգից, սակայն մարդուն կարելի է և պետք է սովորեցնել հանդուրժել:*

Աշխատանքում հեղինակն արտահայտում է իր անհանդուրժողությունը երկրում տիրող սոցիալական վիճակի նկատմամբ և նույնիսկ հանցավոր սոցիալական խմբի, ինչպիսին են խաչագողերը, ծագմանը մոտենում է ըմբռնմամբ, նկարագրում է խաչագողի հոգեվիճակի առաջացման ու զարգացման առանձնահատկությունները: Խաչագողերն այն հզոր սոցիալական պատասխանն են երկրում տիրող իրավիճակին, որոնք, լինելով անիրավությունների ծնունդ, անհանդուրժող են դառնում սեփական բարօրությանը չհամապատասխանող ցանկացած շեղման նկատմամբ, լինի դա գումարի հարց, թե մարդկային կյանք:

Աշխատանքում անդրադարձ է կատարվում գենդերային խնդիրներին՝ ներկայացնելով հայ կնոջ խեղճացած կերպարը և հակադրելով նրան համարձակ և ուժեղ «ցիզանուիտուն»: Առաջին դեպքում կինը չի կարողանում իր կողքին պահել սիրած տղամարդուն, երկրորդը, լինելով վառ և

կազմակերպված անհատականություն, ոչ միայն փրկում է սիրած տղամարդուն, այլև վերասոցիալականացման ազդեցիկ ազենտ է:

Հակոբ Պարոնյանը (1843-1891) ապրել և ստեղծագործել է Կ. Պոլսում: «Խիկարում» աշխատելու տարիներին առանձին-առանձին տպագրվում են նրա կենցաղային բնույթի երգիծական նովելները, որոնցում քննադատվում էին հասարակության մեջ եղած խոտելի երևույթները: Հետագայում 19 այդպիսի նովելներից կազմվեց «Քաղաքավարության վնասները» (1886-1887) ընդհանուր վերնագրով երկը:

Երկի հենց սկզբում հեղինակը գրում է քաղաքավարության մասին, որ այն մի բռնավոր է՝ գեղեցիկ անվան տակ ծածկված, որ այդ բռնավորը կաշկանդում է ազատ, համարձակ գործելուն: Հեղինակը ներկայացնում է իր շրջապատում ապրող այն քաղքենիներին, հարբեցողներին, շատախոսներին, խաղամուլներին, որոնց ծուղակում միամտորեն հայտնված մարդիկ դառնում են գերիներ, կատարում են նրանց ամեն մի կամայակա-նությունը, նրանց հետ կովի չեն բռնվում, համբերատար լռում են, մինչև իրենց օձիքն ազատում են այդ ճանձրալի, կաչուն անձնավորություններից: Այսինքն, քաղաքավարությանը զոհ են գնում, զայրանում են, խենթանում, հայհոյում, որ քաղաքավարություն կոչվածը իրենց թույլ չի տալիս ձեռքերին ազատություն տալ:

Այսպիսով, հեղինակը ներկայացնում է սոցիալական նորմերի մի համակարգ, որոնք առկա էին Կ. Պոլսում 1880-ականներին: Հեղինակն իր աշխատանքում ցույց է տալիս քաղաքավարության այն վնասները, որոնք առաջ են գալիս, երբ իրավիճակի հերոսները հանդուրժողականություն են ցուցաբերում իրենց դուր չեկող երևույթների ու անձանց հանդեպ:

Նովելի հերոսներից մեկին՝ Պապիկ աղային, չթողեցին քնել, մի փոքր հանգստանալ: Հյուրերը կարծեցին հիվանդ է, հաբ տվեցին, կիտրոնով ջուր ու սուրճ խմեցրին, խնձոր կերցրին, ստիպելով պուկա պարեցրին: Քունը գլխից թռած Պապիկ աղան ամբողջ գիշեր զայրացած քայլում էր, չէր հանգստանում՝ վաղը պիտի հոգնած աշխատանքի գնար: Մատնանշվում է անհատի՝ առանց շրջապատի մասնակցության և առանց վերջինիս հաշվետու լինելու, ինքնուրույն ապրելու գաղափարը, որը բացակայում էր նկարագրվող միջավայրում: Ու թեև այստեղ հանդուրժողը՝ Պապիկ աղան, ուներ առարկության լուրջ բաղադրիչ, այնուամենայնիվ այնքան ուժեղ է շրջապատի դերն անհատի կյանքում, որ հերոսը ոչ թե հանդուրժում է, այլ *փանջվում է* շրջապատի՝ իր կյանքին առանց թույլտվության միջամտելուց:

Մեկ այլ հերոսի՝ Թորոս աղային, սափրիչը մինչև գլուխ գովելով սափրեց վերջացրեց, զայրացրեց, համբերությունից հանեց, գլուխն էլ արյունավա արեց ու անուշահոտ քացախով մրմռացնելուց հետո ճամփա դրեց: Ցույց է տրվում, որ երբ վատ աշխատանքից մարդը չի բողոքում,

հանդուրժում է, այն լավը չի դատնում, մնում է նույն վատ կատարված աշխատանքը: Հեղինակն անուղղակի կերպով ցույց է տալիս *հանդուրժողականության բացասական կողմը*:

Սեդրակ աղայի համար սուր քթով կոշիկները դարձան ցավ ու կրակ: Նասրը ուներ ոտքին, բայց սուր քթով կոշիկներ պետք է հագներ, թե չէ կդառնար քաղքենիների ծաղրի առարկան: Դարձյալ տեսնում ենք, որ անհատը գոհ է գնում սեփական հանդուրժողականությանը, դիմանալուն: Այս պարագայում, օրինակ, *հանդուրժողը* Սեդրակ աղան է, *առարկման օբյեկտը*՝ ընդունված մոդային հետևելը, սուր քթով կոշիկ հագնելը՝ ի վնաս անձնական հարմարությանը, *հանդուրժվողը*՝ մոդային հետևելու երևույթն է, որն ուղղակիորեն հղվում է մոդան պարտադրողին՝ *սոցիալական միջավայրին*: Այս պարագայում տեսնում ենք, որ Սեդրակ աղայի կողմից մոդան *չմերժելու* պատճառը շրջապատի կողմից չընդունվելու վախն է, որը դրական պատճառ չէ: Ուստի կարծում ենք, որ այս պարագայում գործ ունենք ոչ թե հանդուրժման, այլ *գսպման* հետ:

Մոլի թուղթ խաղացող Տիմոթեոս աղան պարտվելու պատճառով ավերից դուրս է գալիս, գոռում է, ծեծում երեխաներին, գայրացնում կնոջը: Կինն էլ իր հերթին կոպում է Աբրահամ աղայի հետ, որ համարձակվել է ամուսնուն թուղթ խաղալու տանել:

Համընդհանուր ճանաչված բարձր արժեքների բացակայության արդյունքում (ինչպիսիք են, օրինակ, ընտանեկան համերաշխությունը, ընտանիքի անդամի հանդեպ հարգանքը, երեխայի պաշտպանված լինելու իրավունքը) ստեղծվում է մի իրավիճակ, երբ շրջապատում յուրաքանչյուրը, միայն սեփական շահերը հոգալով, պատրաստ է հաշտվել անհատին կործանող խաղամոլության հետ և մեղարդել բոլորին, բացի գլխավոր մեղավորից: Այս պարագայում միջավայրը *անսրարքեր* է շեղվող վարքի, օրինակ, խաղամոլության նկատմամբ այնքան ժամանակ, քանի դեռ այն կոնկրետ անհատի շահին չի դիպչում: Սակայն երբ խոսքը հայտարարված ընդունելի վարքի՝ ինչպես, օրինակ, սուր քթով կոշիկներ հագնելու մասին է, ոչ սուր քթով կոշիկով ցանկացած ոք հայտնվում է *մերժվողի՝ սրարքերվողի* դերում:

Պարոնյանի այն հերոսները, որոնք քաղաքավարության գոհ էին, իրենց գործողություններով հանդուրժող էին, մտքերով՝ թերևս անհանդուրժող: Այստեղ նկարագրված է ոչ արևելահայ կյանքը՝ լի սոցիալական խնդիրներով և անհատական մակարդակում դժգոհության բարձր մակարդակով: Սակայն երկը օրինակ է մի այնպիսի կյանքի, որում սոցիալական խնդիրները մարդկանց համար օրհասական չեն, ու այս ժամանակ մարդիկ սկսում են խաղալ բարձրաշխարհիկ կյանքի դրվագներ:

Թե՛ Բաֆֆու, թե՛ Հ. Պարոնյանի նկարագրած իրավիճակներում ցույց է տրվում, որ հանդուրժողների կողմից հանդուրժողականության

ցուցաբերումը հանգեցնում է ողբերգության, առաջին դեպքում՝ ազգի ու լայն զանգվածների, երկրորդ դեպքում՝ անձնական կյանքի ու ընտրության մակարդակում:

1881 թվականին լույս տեսավ Ղազարոս Աղայանի (1840-1911) «Անահիտ» հեքիաթը: Հեքիաթի հիմնական գաղափարը աշխատասիրությունն է, հարգանք սերմանելը աշխատանքի, արհեստի նկատմամբ: Ստեղծագործությունը մի պատմություն է երկու՝ միմյանց սիրող երիտասարդ հերոսների՝ հովվի աղջնակ Անահիտի և արքայազն Վաչագանի մասին:

Անահիտը հայ ավանդական ընտանիքում մեծացած աղջիկ է՝ խելացի, գրել-կարդալ իմացող: Գրագիտություն է սովորեցնում նաև գյուղացիներին: Անահիտը հրաշալի տիրապետում է գորգագործության արհեստին: Հեքիաթում առկա է բացահայտ համակրանք խելքի, գեղեցկության, աշխատասիրության հանդեպ: Հեղինակը գովերգում է նախաձեռնողականությունն ու նպատակասլացությունը կնոջ կյանքում:

Անահիտը հասկանում է, որ Վաչագանը մեծացել է հարստության մեջ, ապրել փափուկ կյանքով, դժվարություններ չի հաղթահարել, իսկ կյանքը լի է փորձություններով: Առավել ևս թագավորը պատրաստ պիտի լինի հաղթահարելու այդ ամենը: Հեղինակը հեքիաթի միջոցով իր անհանդուրժողականությունն է արտահայտում ապահով կյանքով ապրած երիտասարդների անխոհեմության նկատմամբ: Հակադրում է միմյանց հարստությունը և ձեռագործը, այսինքն՝ իր ձեռքով որևէ բան արած լինելու հանգամանքը:

Խոհեմ աղջիկն ուզում է կողքին տեսնել իր նման խելացի և խիզախ ամուսին: Առաջ է քաշվում ընտանիքում հավասարության գաղափարը, և միտքը ավելի սրելու համար հեղինակը տեղերով փոխում է ընտանիքի անդամների դերերը. այժմ կինն է ավելի ուժեղ և նույնը պահանջում է կողակցից:

Վաչագանն անբավ հարստություն ունի, կարող է արհամարհել Անահիտի պահանջը ու գտնել մեկ ուրիշ աղջկա: Ի գարմանս բոլորի՝ նա ընդունում է Անահիտի պահանջը, ինչը նույնպես դերերի հակադրություն է: Այն դեպքում, երբ ժամանակի մեծահարուստներն ապրում են իրենց ուզած կյանքով և չափվում իրենց դիրքի մարդկանց հետ, հեքիաթում երիտասարդ արքայազնը մի կողմ է դնում ամեն ինչ և ուզում է հավասարվել սոցիալական ավելի ցածր դիրքով կնոջ հետ:

Ղ. Աղայանն ապրել ու ստեղծագործել է 19-րդ դարում, երբ հայ կնոջ իրավունքները սահմանափակ էին: Քրիստոնեության ուսմունքի համաձայն՝ կնոջ գործը միայն ամուսնուն հավատարիմ լինելը, նրան ծառայելը և սերունդը շարունակելն էր: Հեքիաթում կնոջ և տղամարդու իրավունքները հավասար են, կինը ստորադասված չէ:

Այն դեպքում, երբ մի կողմից քրիստոնեական վարքուբարքով շարժվող բնակչությունը հակված էր հետևելու քրիստոնեական գաղափարախոսությանը, իսկ մյուս կողմից՝ տղամարդկանց, ինչու չէ, ձեռնտու

էր կնոջ հնագանդ դերը ընտանիքում, հետևաբար նաև քաղաքական ու տնտեսական հարաբերություններում կնոջ բացակայությունը, Աղայանը *հանդուրժող չէ* կնոջ հանդեպ սոցիումում սահմանափակող վերաբերմունքի նկատմամբ:

Հովհաննես Թումանյանը (1869-1923) «Անուշ» պոեմում ներկայացնում է ժամանակի գյուղական միջավայրը, արտացոլում հայ նահապետական կյանքի բոլոր կողմերը՝ ժողովրդի հոգեբանությունն ու մտածողությունը: Հովիվ Սարոն և Անուշը սիրում են իրար, նրանց սերը դրսևորվում է թաքուն հանդիպումներով, սակայն նրանց երջանկությունը կարճ է տևում. նրանք հանդգնում են դեմ դուրս գալ նահապետական քարացած օրենքներին, որոնք անհանդուրժող են հակասողների նկատմամբ:

Աշխատանքում նկարագրված է ոչ միայն գյուղական միջավայրի «հնոց աղաթը», այն ուժեղ կոլեկտիվ գիտակցությունը, որն այդքան բնորոշ է մեր ազգային հոգեկերտվածքին, այլև հեղինակն անդրադառնում է այն հանգամանքին, որ երիտասարդությունը վերջապես փորձ է կատարում դառնալ ինքնուրույն, դեմ դուրս գալ իր անձնական շահին ու երջանկությանը հակասող միջավայրին և քայլ է անում: Պոեմը ներկայացնում է նաև հզոր սոցիալական պատասխանը նորություն հանդիսացող այս ընդվզմանը: Արդյունքում նահապետական բարքերը, արմատական լինելով այդ միջավայրում, պատժում են ընդվզողներին: Նույնիսկ մահից հետո Սարոյին չեն ներում. նրա մարմինն ամփոփվում է հայրենի գետի եզերքին՝ հեռու պապերի շիրիմներից: Նահապետական կարգերը ոչ միայն պատժում են դեմ դուրս եկած երիտասարդին, այլև դեպքը ցուցադրելի են դարձնում հետագա ընդվզումները կանխելու համար:

Սա շատ վառ օրինակ է, թե ինչպես է կոլեկտիվ գիտակցության ազդեցությունը անդրադառնում անհատի կյանքի վրա: Գուցե այդ գիտակցության ղեկավարները բավարարված ու ապահով են իրենց պահպանողականության մեջ, սակայն նոր սերնդի ներկայացուցիչները զոհ են գնում քարացած հավատալիքներին ակամա գերի հանդիսացող միջավայրին:

Աշխատանքում հեղինակը չափազանց բնորոշ կերպով ներկայացնում է միջավայրի անհանդուրժողականության բացասական անդրադարձը անհատի կյանքի, հոգեվիճակի վրա:

Գրիգոր Զոհրապի (1861-1915) «Այրին» (1909) նորավեպում մի ընտանիքի պատմություն է. ծանր սոցիալական պայմանների պատճառով ամուսինը՝ Մարտիրոսը, գնում է Պոլիս աշխատելու: Անցնում են ամիսներ, տարիներ. ամուսնուց ոչ մի լուր: Կինը հույսով սպասում է՝ ամեն օր գնալով այն վայրը, որտեղից ճանապարհել է ամուսնուն, սպասում, որ հենց այդ օրը նա կվերադառնա: Թեև Մարտիրոսը ողջ և առողջ է, ժամանակի ընթացքում նա իր ընտանիքի ու կնոջ համար դառնում է մահացած, և նորավեպի հերոսուհին՝ Զարդարն էլ իրեն համարում է այրի:

Նորավեպում Զոհրապն անդրադառնում է մի այնպիսի թեմայի, որն արդիական է նաև մեր օրերում: Սոցիալական պայմանները ստիպում են տան տղամարդուն հեռանալ ընտանիքից՝ հենց նույն ընտանիքը ապահովելու համար, բայց ժամանակն անցնում է, մոռացվում են և՛ ընտանիքը, և՛ ընտանիքի խնդիրները:

Անդրադառնալով աշխատանքի գենդերային կողմին՝ հարկ ենք համարում նշել, որ Զարդարին ամուսնացրել են առանց վերջինիս կարծիքը հաշվի առնելու, ամուսինը գնացել է արտագնա աշխատանքի առանց կնոջ հետ խորհրդակցելու, և ընտանիքն էլ, ի վերջո, հանիրավի մեղադրում է Զարդարին՝ ամուսնու՝ ընտանիք չվերադառնալու համար:

Այսինքն, նկարագրվում է մի անառողջ մթնոլորտ, որում անհանդուրժողականության հիմնաքարը ոչ թե տղամարդու՝ ընտանիք չվերադառնալն է, այլ տղամարդուն կնոջ չբավարարելը: Այն պարագայում, եթե անգամ ամուսնությունը շատ կարճ է տևել, հանրույթը հակված է խնդիրները բարդել թույլ օղակ հանդիսացող կնոջ վրա: *Սա լավ օրինակ է այն բանի, որ անհանդուրժողականությունը կարող է առաջ գալ այն ժամանակ, երբ հանդուրժվողը հանդուրժողից թույլ է, ու հակահարված չի նահաստեղծում:*

1898թ. լույս տեսավ *Նար-Ռոսի* (1867-1933) «Սպանված աղավնին», որում հեղինակը պատկերել է հայ կնոջ ողբերգությունը: Գլխավոր հերոս Թուսյանը չի ընդունում, որ ինքն է Սատայի ողբերգության պատճառը. նա խաբում է հերոսուհուն՝ թողնելով միայնակ: Խոր և ծանր դրամա է ապրում գլխավոր հերոսուհին՝ երկրորդ անգամ հանդիպելով Թուսյանին, որը ցինիկաբար առաջարկում է շարունակել նույն հարաբերությունները: Անկոտրում ու պայքարող կինը վրեժխնդրություն է պահանջում բողոքող հոգու ամբողջ թափով՝ իր արժանապատվությունն ու ընտանեկան սրբությունը անպատվողի նկատմամբ: Կամքից զուրկ ու թույլ ամուսինը չի կարողանում լուծել խնդիրը, վախենում է ատրճանակ վերցնելուց: Արդյունքում Սատան է դիմում համարձակության. սակայն հիվանդ ու նյարդային կինն անգոր է վրեժ լուծել. հոգեկան այս վիճակից ու ծանր ապրումներից նա մահանում է միայնակ:

Հերոսներից և ոչ մեկն իրեն մեղավոր կամ հանցավոր չի ճանաչում: Սատան որքա՛ն է քննադատում այն աշխարհը, որը հանդուրժում է Թուսյանի նմաններին: Աշխատանքի թերևս ամենաուժեղ գաղափարներից մեկն էլ այն է, որ Սատան, վախենալով շրջապատի արձագանքից, ոչ միայն հրաժարվում է, այլև սպանում է սեփական երեխային՝ ապօրինի ծնված լինելու պատճառով: Այսինքն, հեղինակն աշխատանքը թեև պատկերել է որպես իրավիճակի լուսանկար՝ առանց սեփական վերաբերմունքն արտահայտելու, այնուամենայնիվ, եթե համարենք, որ գրականությունը ժամանակի հայելին է, ապա այդ միջավայրում երեխան արժեք չէ: Սոցիու-

մում տիրող արժեքները, անհանդուրժողականությունը հայտարարված կանոններին չենթարկվելու նկատմամբ, ստիպել են անձին ենթարկվել համընդհանուր կանոններին, և սոցիումի նկատմամբ անձի անհաշվետվողականությունը տեղ չի թողել անձնական կյանքի՝ սիրո, մայրության, երեխայի պաշտպանության համար:

Հայ նորագույն գրականություն

Հայ նորագույն գրականության ժամանակաշրջանը բացենք *Եղիշե Չարենցի* (1897-1937) «Վահագն» (1916) ստեղծագործությամբ, որում քնարական գեղեցիկ նկարագրություններով փառավոր անցյալը ինչ-որ առումով ինքնախաբեություն, ինքնագովերգում է, որը քիչ կապ ունի իրականության հետ: Հեղինակն անձամբ լինելով պատերազմի դաշտում, տեսնում է այն արյունն ու տառապանքը, որով հենց պահվում է սահմանը, ու հասկանում, որ այդ դաշտում գրականությունը չի հաղթելու: Անհանդուրժողական է նա զենք չբռնող պետության հանդեպ, քանի որ այդպես պետություն, ըստ նրա, չի պահվի: Ու հենց զենքի միջոցով էլ պետք է կառուցվի նոր աշխարհը, ինչը հայտնվում է արդեն «Ամբոխները խելագարված» պոեմում (1919): 1918-ի մայիսին հայ ժողովուրդը Մարդարապատի հերոսամարտում ապացուցեց ապրելու իր իրավունքը և դարավոր ընդամիջումից հետո վերականգնեց կորցրած պետականությունը: Ահա այստեղից է գալիս այն խանդավառ տրամադրությունը, որն առկա է պոեմում: Այստեղ իշխում է աշխարհը վերավիճելու տարերքը, պոեմի ամբողջ հոգեբանական մթնոլորտը հագեցած է ազգային վերածննդի և նոր կյանքի տրամադրություններով: Խելագարված ամբոխը, այլևս չհանդուրժելով հին կյանքը, դուրս է եկել կովելու փրկության, կյանքի ազատության համար:

Հեղինակը գրում է ազգային-ազատագրական ոգով, անհանդուրժող է թշնամու նկատմամբ: Ու Ե. Չարենցի մոտ էլ կյանքի վատ պայմանների հանդեպ *անհանդուրժողականությունը արդեն կոչ է՝ ուղղված ժողովրդին՝ պայքարի քայլերի դիմելու:*

Ակսել Բակունցի (1899-1937) «Ալպիական մանուշակ» պատմվածքում (1925-1927) կնոջ դերի տարբերությունն է գյուղում և քաղաքում: Այն ժամանակ, երբ քաղաքաբնակ կինը ազատ է իր ընտրության ու խոսքի մեջ, գյուղաբնակ կնոջ կյանքը պայմանավորված է առօրյա հոգսերով. ու այդպիսով կինը դառնում է հարմարվողական: Տույց է տրվում, որ կյանքի աննպաստ պայմանները գյուղաբնակ կինը հանդուրժում է այլևստրանք չունենալու, որդու գլխին ապաստան ունենալու պատճառով: *Այսպես մենք գործ ունենք ոչ թե հանդուրժողականության, այլ դիմանալու հետ:*

Նսիրի Զարյանը (1900-1969) սոցիալիստական ռեալիզմի գաղափարական հետևորդներից է: Նա գրում է այն, ինչ պահանջում է կուսակցական գաղափարախոսությունը: Ի՞նչ մտորումներ են ուղեկցել քանաստեղծին,

հա՛շտ էր նա ներքուստ այդ ամենի հետ: Այս հարցի պատասխանն է Ջարյանի «Երկու հանճարեղ գլուխ» բանաստեղծությունը՝ գրված 1934-ին:

Իրեն պաշարած մտահոգությունները նա ներկայացրել է երկու հանճարեղ այրերի՝ «խոսքի արքա» Գյոթեի և «հնչյունի արքա» Բեթհովենի բարոյական նկարագրով ու պահվածքով: Գրողը նրանց նկարագրում է իրիկնային զբոսանքի ու զրույցի պահին և համեմատում մեկին նոճու, մյուսին՝ կաղնու հետ: Դրանք խորհրդանիշներ են. քանուց նոճին ճկվում է, կաղնին մնում է աներեր: Նոճին Գյոթեն է, կաղնին՝ Բեթհովենը: Պետական ծառայությունների համար Գյոթեի կուրծքը զարդարված է շքանշաններով: Դա նրան պատիվ է բերում և կաշկանդում է միևնույն ժամանակ: Բեթհովենի կրծքին չկա փառքի ոչ մի ժապավեն, որ ճնշի նրան: Գյոթեն ապրում է վարչակարգի օրենքներով, Բեթհովենի հոգին վեր է այդ ամենից: Նրանք երկուսն էլ երագում են «հոգեկորով, հպարտ, ինքնավայել» մարդու մասին, որը պիտի ապրեր «առանց ապուշներին գլուխ տալու»: Այդ պահին հանկարծ լավում է նժույգների խրխիսնջ ու շների հաչոց. երկրի արքան իր շքախմբով վերադառնում է որսից: Գալիս է պահը, երբ երկու իմաստունները կյանքի իրական փաստի առջև պետք է ճշտեն իրենց պահվածքը՝ ազա՛տ են իրենք, թե՛ կախյալ: Պետական ծառայողի կարգավիճակը ստիպում է Գյոթեին իր հանճարեղ գլուխը խոնարհել արքայի առջև, իսկ Բեթհովենի ազատությունը նրան պահում է անկախ ու հպարտ: Հենց այդ պահին էլ բաժանվում են երկու հանճարեղ այրերի ճանապարհները: Բանաստեղծությունը չափազանց բնութագրական է գրողին. երանի տալով Բեթհովենի ազատությանը՝ նա իր մեջ կրում է Գյոթեի կախյալության հոգեբանությունը:

Սա անհանդուրժողականության դրսևորման չափազանց հետաքրքրական դեպք է, երբ թեկուզ միջնորդավորված կերպարների օգնությամբ հեղինակն ինքնաքննադատորեն արտահայտում է սեփական անհանդուրժողականությունը՝ *պայմանները ուղղորդում են մարդկանց, հակասելով սեփական արժեքներին, հարմարվել իրավիճակին:*

Կոստան Ջարյանի (1885-1969) «Նավը լեռան վրա» վեպը տպագրվեց 1943-ին, Բոստոնում, բայց անհասանելի մնաց հայրենիքում, որի մասին և որի համար գրվել էր: 20 տարի անց՝ 1963թ. միայն այն լույս տեսավ Երևանում, կանխատեսելի աղավաղումներով: Եվ վերջապես, 2015-ին վերադարձավ Հայաստան՝ առաջին անգամ հեղինակային՝ սկզբնական տարբերակով: «Նավ» և «լեռ» բառերի համադրումը տարօրինակ է թվում: Վերնագիրը խորհրդանշական իմաստ ունի: Նավը դառնում է հայոց պետականության խորհրդանիշ: Լեռան կատարը նավ բարձրացնելը շատ դժվար է. նույնքան դժվար էր պատմական ծանր պայմաններում հայոց պետականություն կերտելը: Հայաստանի վիճակը ծանր էր. սով, թուրքական մշտական հարձակումներ, նոր ձեռք բերած անկախություն-

նը պետք էր ամրապնդել: Գլխավոր հերոսը Արա Հերյանն է, որը գործի մարդ է, նավապետ: Երագում է Սևանը նավարկելի դարձնել: Նա քաղաքական գործիչ չէ, չի խառնվում կուսակցությունների գործերին, իշխանավորությունների ժամանակ հեռանում է մայրաքաղաքից: Երկրի կառուցումը նա կապում է պարզ հայ մարդու, նրա կառուցողական ոգու և հայրենասիրական կորովի, և ոչ թե այս կամ այն կուսակցության հետ: Տոկուն, չընկճվող Հերյանը դիմանում է նավի տեղափոխման հետ կապված բոլոր տառապանքներին, չի հրաժարվում իր նվիրական գաղափարներից, դժվարությունները հաղթահարելիս հույսն ուրիշի վրա չի դնում: Ժամանակի ընթացքում Հերյանի հոգում ինչ-որ բան մեռնում է, ինչ-որ բան ծնվում: Աստիճանաբար հարմարվում է երկրի բնույթին, ուր ոչ թե երկիրն է ժողովրդին պահում, այլ ժողովուրդն է երկիրը պահում: «Նավը լեռան վրա» վեպը հայ մարդու կորովի ու մաքառող ուժի հաստատումն է:

Գլխավոր հերոս Հերյանը խորհրդանշում է ժողովրդին, որը հեռու է քաղաքականությունից, սակայն նա է հիմնական գործն անողը, իսկ նավը պետականությունն է: Հեղինակն ուզում է ասել, որ մեր *ժողովուրդը հանդուրժող է քաղաքական անարխիստի հանդեպ և ինքն է իր ձեռքով կերտել իր պետականությունը*:

Հրանտ Ծաթևոսյանը (1935-2002) «Մենք ենք, մեր սարերը» վիպակում (1967) պատկերում է գյուղի հովիվների առօրյան. այստեղ արդեն ուժեղ է բողոքը, անհանդուրժողությունը այն պայմանների նկատմամբ, որոնք աղավաղում են գյուղացիների կյանքը, թույլ չեն տալիս նրանց ապրել պարզ, բնական օրենքներով:

Ռևազի ոչխարները մորթել-ուտելը յուրօրինակ փոքր բողոք է գյուղացիների կողմից, փոքրիկ մի շեղում սահմանված նորմերից, որոնք թույլ կտային հովիվին զգալ, որ ինքը մասնակից ու որոշում կայացնող է տնտեսության վարման գործում: Սա հովիվների կողմից անհանդուրժողականության դրսևորում է՝ իրենց կյանքին պետության մշտական միջամտության նկատմամբ: Այս դեպքը հետաքրքիր է այնքանով, որքանով *հանդուրժողը թույլ կողմն է, ու այստեղ առկա է չհանդուրժելու հերևանք՝ ընդունված կանոններից շեղում*:

1968թ. լույս է տեսնում *Համր Սահյանի* (1914-1993) «Քարափների երգը» ժողովածուն: Բանաստեղծը մարդու մեջ չի հանդուրժում էգոիզմը: Ի՞նչ է կյանքը, եթե ոչ առուփախ, հանապազօրյա կրքերի իշխանություն, աղմուկ ու վեճ, հույս ու հուշերի պղտոր հեղեղ. բայց ինչպես փախչել այդ «կյանք կոչվածից»:

Գյուղի և բնության ճակատագրի նկատմամբ անհանգստությունը միշտ է ուղեկցել բանաստեղծին: Բնակչության տեղաշարժերը նա անվանում է կամավոր գաղթ, մասնակիցներին՝ անիմանալի ճակատամարտում զոհվածներ: Գյուղը կանգնած է կործանման եզրին: Գյուղում մնացել են միայն

նրանք, ովքեր իրենց արմատներից կտրվել չեն ուզում: Սահակ-դայիներն են մնացել, մնացել են մենակ ու մաշված մատներով ու մեծ ճիգով են պահում հայրական տունը՝ ցավով գիտակցելով, որ իրենց «գաղթից» հետո ամառայության հոտ է գալու նաև տներից: Գյուղը հոգեվարքի մեջ է: Լուծումը մեկն է՝ վերադարձը:

Աշխատանքում ցույց է տրվում հեղինակի՝ որպես հայ մարդու պարտադրված հանդուրժողականությունը, որը ոչ այնքան հանդուրժողականություն է, որքան, այլընտրանքի բացակայության պայմաններում, անզորություն, դիմանալ:

Պարույր Սևակի (1924-1971) «Եղիցի լույս» ժողովածուն (1971) լույս է տեսնում նրա մահից անմիջապես հետո: «Դիմակներ» շարքում բանաստեղծը նկատում է, որ մարդկանց և իրերի փոխհարաբերություններում միշտ չէ, որ մարդն է տերը: Երբեմն իրերը գլուխ են բարձրացնում և մարդուց առավել իրավունքներ ձեռք բերում, դառնում սոցիալական չարիք: Բանաստեղծը չի կարող հանդուրժել այս անբնական իրողությունը և դատ է բացում իրերի դեմ՝ պասկազերծելով նրանց: Բնական է, որ իրերը ինքնին իրեր չեն. դրանք սերտ աղերսներ ունեն մարդկանց հետ: Հեղինակը աթոռի կամ գլխարկի անվան տակ նկատի ունի պաշտոնատար անձանց:

Ժողովածուն արձագանք է արագ զարգացող տեխնոլոգիական առաջընթացին, որը դուրս է մղում մարդուն կյանքի կարևոր դերակատարների շարքից: Հեղինակն այս կերպ է դրսևորում իր անհանդուրժողականությունը գենքի ուժով միմյանց ճնշելու, աշխարհը կործանելու միտումների նկատմամբ: Այնուամենայնիվ, հեղինակը հանդուրժող է և հավատում է մարդկային բանականության հաղթանակին:

Հրանտ Մաթևոսյանի «Աշնան արև» (1978) վիպակում գյուղացի հերոսները բարդ բնավորություն ունեցող մարդիկ են. նրանք դժվար են ապրում և դժվարացնում շրջապատի, իրենց հարազատների կյանքը:

Վիպակում նկարագրվում է ընտանեկան բարդ հարաբերությունների մի փունջ. տան հիմնական կերակրողն ու շենացնողը լինելով հանդերձ կինը հայտնվում է ընտանիքի բոլոր անդամների կողմից ստորացումների, վիրավորանքների կենտրոնում: Միևնույն ժամանակ նա օրինակ է ուժեղ մարդու, որը չի կոտրվում անառողջ միջավայրի «թուլթուլիքներից, ուրագով ծեծերից, թարս հայացքներից» և շարունակում է աշխատել իր ընտանիքը ապահովելու համար: Սեփական երեխային դուրս է հանում գյուղական անառողջ միջավայրից՝ ուղարկելով քաղաք սովորելու:

Հեղինակը նկարագրում է մի իրավիճակ, երբ ընտանիքում, որում տեղ չկա փոխադարձ սիրո ու հարգանքի համար, որքան էլ կինը առաջնորդ լինի, որքան էլ նա լինի կերակրող ձեռքը, չի ընդունվում ընտանիքի «մեծերի»՝ իրենց կարևոր դերեր յուրացրած անդամների կողմից:

Այսպիսով, վիպակը լավ օրինակ է, որ կինը, հանդուրժող լինելով իր վիճակի նկատմամբ, շարունակում է ապրել նույն վատ պայմաններում:

Վարդգես Պետրոսյանի (1932-1994) «Վերջին ուսուցիչը» (1980) վիպակում նկարագրվում են նոր օրերի հարաբերություններ. դեռահասների հոգեբանությունն է ներկայացված աշխատանքում: Խորենացու անվան դպրոցում իրարանցում է, ուսուցիչները գայրացած են. խոսում են դեռահաս երեխաների մասին իբրև բազմաթիվ անհայտներով հավասարունների, երեխաների, որոնք իրենց համարձակ, անպատկառ պահվածքով խախտել են դպրոցի անդորրը: Բացի նոր դասղեկից՝ Մամյանից, մյուսները չեն էլ փորձում հասկանալ դեռահասներին: Նրանց հոգում փոթորիկ է, իսկ փոթորիկը հանգստացնելու համար անհրաժեշտ է անկեղծ զրուցել, աշակերտներին իբրև մարդ հաշվի առնելու փորձեր անել: Ուլքե՞ր են ուսուցիչները՝ մարդիկ, որոնք թերևս լավ դասատուներ են, բայց ոչ լավ մանկավարժներ: Աշակերտներն այլևս այն խեղճ, համակերպվող երեխաները չեն, որոնք լուռ պիտի համակերպվեն: Կյանքն է նրանց դարձրել ավելի համառ, ավելի պահանջլուռ: «Ամենակարևոր բաները մեզ ոչ ոք չսովորեցրեց: Առաջին դասարանում անցանք Այբուբենը, դա հետո էլ կտվորեինք: Հետո թվաբանության դասատուն մեզ անգիր անել տվեց բազմապատկման աղյուսակը, երբ կյանքում մենք անընդհատ բաժանվելու էինք մեր մտերիմներից, մեր հույսերից, մեր ապրած տարիներից: Սովորեցրին հին ու նոր ժամանակների պատմությունները, որ ի՞նչ... Եվ ոչ ոք չսովորեցրեց՝ ինչպես հասկանալ կողքինի տխրությունը, ինչպես լսել լռությունը, ինչպես տառապել արժանապատվությամբ: Թողեցին, որ այդ ամենը սովորենք ինքնակրթությամբ, ինչպես ասում են: Իսկ ավելի մարդավարի ասած՝ մեր սրտերի վրա ստացած վերքերով պիտի սովորեինք ամենակարևոր բաները: Իսկ վերքերից սպիներ են մնում»:

Ցույց է տրվում կրթության հեղափոխության անհրաժեշտությունը: Տեսությունից հայտնի է, որ կրթական համակարգը ունի ինչպես գիտելիքների փոխանակման համընդհանուր միջավայր ստեղծելու, այնպես էլ թաքնված գործառույթ՝ երեխային անհատից անձի՝ որպես հասարակական էակի ձևավորումը: Կրթական համակարգի շահառուների անհանդուրժողականությունը հնի, համագործակցության բացակայության, արժեքների սղության նկատմամբ առաջ է քաշում կրթության լատենտ ֆունկցիայի անհրաժեշտությունը:

Պետրոսյանը վեպում անդրադառնում է նաև արտագաղթի և հայրենասիրության թեմային և երեխաների փոքրիկ կազմակերպված խմբի միջոցով ցույց է տալիս սոցիալական ինտեգրացիայի ազդեցությունը արտագաղթի կանխման վրա:

Հայ արձակի լավագույն ներկայացուցիչ *Մուշեղ Գալշոյանի* (1933-1980) պատմվածքներից է «Մամփրե արքան» (1982): Մամփրեն Արևմտյան

Հայաստանում սովորել է վարժապետ Հարությունի դպրոցում և հիշում է, որ վարժապետը կարմիր տառեր էր ասեղնագործում սպիտակ պաստառի վրա: Տառերը կարմիր էին, որովհետև Մաշտոցն իր սրտից էր հանել, դրանք թրծվել են արևով ու մասնակցել սրբազան կոիվներին: Մամփրեն տառերը գրել չէր սովորել պատերազմի ու գաղթի պատճառով: Եվ ասի, որ ծերության, նա որոշում է գրել սովորել:

Մամփրեն տառերն անվանում է հայոց զինվորներ: Սովորելու ընթացքում հանկարծ հասկանում է, որ հայոց գրերի շնորհիվ մեծ դաշնակից է ձեռք բերել վաղեմի թշնամու՝ իր երագը խլած, նույնիսկ գյուղի ու գյուղի աղբյուրի անունը խլած Օսմանի որդի Օսմանի նկատմամբ: Հայոց գրերը «հարկավոր է անարատ մնան» ու ազգին ծառայեն: Իր առաջին ու վերջին գրով ծերունին պատգամում է ճշմարտությունը Մեհրեաղբյուրի մասին: Ի հեճուկս թշնամու, Մամփրե արքան, հայոց տառերի գլուխ կանգնած, պիտի մարտնչի թշնամու դեմ՝ հանուն հավերժ գոյատևման, քանզի հայերենի ամեն մի բառի կորուստը մեր խոսքից մի անմահ զինվորի կորուստ է:

Հեղինակի համար գրագիտությունը զարգացման և ապահովության երաշխիք է: Այս ստեղծագործության միջոցով Գալշոյանը անհանդուրժողականություն է ցուցաբերում թշնամու կերպարի նկատմամբ, որպես պայքարի միջոց առաջարկում գրագիտությունը:

ԸՆՏՐՎԱԾ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հայ նոր գրականության դիտարկումը ցույց է տալիս, որ հայ ազգի հաղորդակցման կուլտուրան տարբեր ժամանակահատվածներում առանձնացել է *հանդուրժողականության* հակվածությամբ՝ մասնավորապես այնպիսի իրավիճակներում, երբ խմբային կամ սոցիետալ իրավիճակները ձեռնտու չեն անհատին, անմիջականորեն խանգարում են մեկի առօրյա կենսագործունեությանը, սեփական արժանապատվության զգացման կայացման-պահպանմանը, սակայն մարդը հանդուրժել, դիմացել է ու դրանից իրավիճակն ավելի է սրվել:

Մյուս կողմից, սակայն, երևում է նաև միջավայրի անհանդուրժողականությունը անհատի՝ ընդհանուրից տարբերվելու, հայտարարված ու չգրված կանոններից շեղվելու նկատմամբ: Ու այս դեպքում ևս տուժում է անհատը:

Ընտրված աշխատանքներից և ոչ մեկում նկարագրված չէ օրենքի գործադրման, անձի իրավունքների պաշտպանության որևէ դեպք: Միջավայրի *անհանդուրժողականությունը* դրսևորվում է այն ժամանակ, երբ չկա սոցիալական միջավայրի կանոնների նկատմամբ դոմինանտ իրականություն, ու այդ ժամանակ անհատի կենսապայմանների ու գաղափարի կայացումը նմանվում է գոյության պայքարի, որտեղ հաղթում է ուժեղը:

Հանձին հայ նոր գրականության ներկայացուցիչների՝ մենք ունեցել

ենք գրողներ, որոնք իրենք են անհանդուրժող եղել տգիտության, անարդարության, անհավասարության նկատմամբ, նկարագրել են տիրող կարգերն ու դրանց ազդեցությունը հասարակության կենսագործունեության, հասարակական տրամադրությունների վրա, իրենց աշխատանքներում փորձել են ցույց տալ, թե ինչ ողբերգական հետևանքների է բերել հայ մարդու հանդուրժելու ունակությունը: Հասարակությունում ու երկրում տիրող հարաբերությունների անառողջ մթնոլորտին դեմ դուրս եկած հեղինակների աշխատանքներն իրենցով անհանդուրժողականության պրակտիկաներ են, երբ հասարակության առավել կիրթ խավը տարբերում է առարկության բաղադրիչը և չունի դիմանալու համար դրական պատճառներ, որոնք կհավասարակշռեին բացասականին. գրական էլիտան չի հանդուրժել հասարակության հիվանդությունները: Հետաքրքիր ու եզակի դեպք է խաչագողերի ենթամշակույթի բացահայտումը: Ենթամշակույթ, որը ծագել է հասարակական դժգոհությունից ու յուրովի հայելի եղել հասարակության կարիքներն ու պոտենցիալը արտահայտելու, իրենց ստեղծած իրավիճակին կուտակված բացասականը վերադարձնելու համար:

Հայ նորագույն գրականության ընտրված ստեղծագործություններում նկարագրված իրավիճակներում արդեն զգացվում են նախորդ ժամանակաշրջանի համեմատ սոցիալական միջավայրում դերերի փոփոխությունները: Կանայք գումար են վաստակում, ինքնուրույն որոշում կայացնում, աշակերտներն ավելի պահանջկոտ են, սակայն մնում է հայ հասարակության սոցիալական միջավայրում անհատին փոփոխություններից, նորություններից հետ պահող սոցիալական ճնշումը: Եթե նախորդ ժամանակաշրջանում հեղինակների անհանդուրժողականությունը տիրող իրավիճակի նկատմամբ կոչ էր ու գաղափարախոսության տարր, ապա նորագույն շրջանում ցույց են տրվում արդեն չհանդուրժելու արդյունքները: Այս ժամանակաշրջանում առաջ է գալիս հայ մարդու կրթված, աշխատանք ունեցող, գումար վաստակող տեսակը, որն իր անհանդուրժողականությամբ առաջ է բերում կամ ազդարարում է մոտեցող փոփոխությունները:

ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ-ՎԱՐԿԱԾՆԵՐ

Այն դեպքում, երբ բացակայում են սուրբեկտի շահերի ու իրավունքների պաշտպանության լեգիտիմ միջոցները, լծակները չեն գործում, մենք գործ ունենք ոչ այնքան անհանդուրժողականության, որքան սեփական շահերի վրա հիմնվելով սուրբեկտին ճնշելու, որևէ բան պարտադրելու հետ:

Կարևոր է առանձնացնել անհանդուրժողականության պրակտիկան ճնշման պրակտիկաներից՝ համարելով, որ առաջինի դեպքում առարկման բաղադրիչը արժեքահենք է, երկրորդի դեպքում՝ նպատակահենք, հակառակ դեպքում տեսական կատեգորիաները միախառնվում են և կորում է դրանք միմյանցից տարանջատելու իմաստը:

Դիտարկված աշխատանքներում հանդուրժող-հանդուրժվող դիրքերը ներկայացվում են անհավասարաչափ կամ առհասարակ չեն ներկայացվում: Չեն ներկայացվում հավասար դիրքերում գտնվող առարկման օբյեկտ ունեցող սուբյեկտների դեպքեր:

Երբ չհանդուրժողը գերիշխում է չհանդուրժվողի նկատմամբ, նկարագրվում է պատժի կամ կոնֆորմիզմի գաղափարը: Սակայն երբ անշահավետ դիրքում գտնվող սուբյեկտն է անհնդուրժող դատնում, առաջ են գալիս չհանդուրժելու արդյունքները, օրինակ՝ ընդվզման տեսքով: Երբ անշահավետ դիրքերում գտնվող սուբյեկտի անհանդուրժողականությունը ենթադրում է պայքարի կոչ, առաջ է գալիս հույսի ու փոփոխության գաղափարը, ինչը նմանվում է գաղափարախոսության:

ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ՈՒԺԵՂ ԵՎ ԹՈՒՅԼ ԿՈՂՄԵՐԸ

Աշխատանքի առավել *ուժեղ կողմն* այն է, որ ուսումնասիրվել են մեծ քանակությամբ գրական ստեղծագործություններ. ստեղծագործությունների ընտրության չափանիշները թույլ են տալիս տեսնելու գրական մտքի, ինչպես նաև գրականության մեջ հանդուրժողականության երևույթի զարգացման ընթացքները: Ստեղծագործություններում արտահայտվել է ոչ միայն երևույթի զարգացումը, այլև երևույթի դրսևորման միջավայրը, ինչը նույնպես հաշվի է առնվել աշխատանքում:

Հետազոտությունը տալիս է «հանդուրժողականություն» երևույթի միջազգային սահմանումների վրա հիմնված կոնցեպտուալ ու օպերացիոնալ սխեմաները: Աշխատանքում տրվում է նաև հայերենում «հանդուրժել» ու վերջինիս հոմանիշ բառերի արմատական վերլուծությունը:

Որպես աշխատանքի *սահմանափակում* կնշենք պատմության հարցերով փորձագետի բացակայությունը հետազոտական գործընթացում, քանի որ, դիտարկելով երևույթի զարգացումը տարբեր տարիների գրական ստեղծագործություններում, օգտակար կլինեին հստակ հասկանալ, թե երկրի արտաքին ու ներքաղաքական անցուդարձը ինչպես են ազդել երևույթի ձևավորման ու փոփոխման վրա:

Թեմայի շրջանակներում դիսկուրս-վերլուծություն իրականացնելու համար անհրաժեշտ կլինեին նաև պարբերական մամուլի ու նույն ժամանակաշրջանում նմանատիպ թեմաներով ստեղծագործած այլ գրողների աշխատանքների ուսումնասիրություն՝ դիսկուրսի ձևավորման ու զարգացման պատճառահետևանքային կապի հաստատման նպատակով, ինչի արդյունքում պարզ կդառնար կոնցեպտի ծագումնաբանությունն ու զարգացումը:

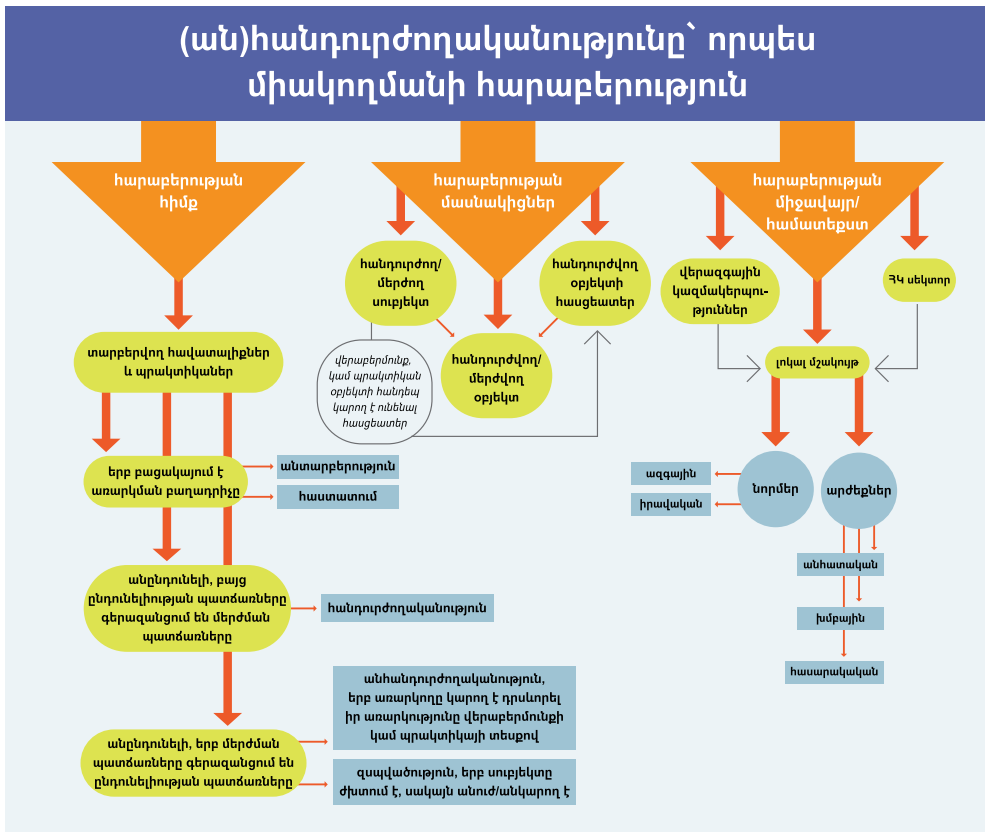
Աշխատանքի հաջորդ թույլ կողմը կոնցեպտի իմացաբանական հիմքին է վերաբերում: Այն դեպքում, երբ հանդուրժողականություն երևույթի հիմքում ընկած է անձի արժանապատվության (human dignity) գաղափարը, վե-

րագգային կազմակերպությունների կողմից շատ քիչ է անդրադարձը հենց արժանապատվության գաղափարին. ինչ ասել է արժանապատվություն, որոնք են կոնցեպտի հիմնաքարերը, որ դեպքում ենք կարող ասել, որ անձի արժանապատվությունը չի հարգվել և այլն: Ուստի այս աշխատանքից զատ օգտակար կլիներ իրականացնել երևույթի փիլիսոփայական վերլուծություն: Այն դեպքում, եթե հստակ մշակվի մարդու արժանապատվության փիլիսոփայական ու առօրեական հայեցակարգը, շատ ավելի իրատեսական կլինի սահմանել «հանդուրժողականություն-անհանդուրժողականություն» հասկացությունները, դրանց տիպերը, դրսևորումները:

Հաշվի առնելով աշխատանքի ուժեղ և թույլ կողմերը, կարծում ենք, որ այն կարող է հիմք դառնալ երևույթի հետագա ուսումնասիրությունների համար:

Գծապատկեր 2.

«Հանդուրժողականություն» երևույթի օպերացիոնալիզացիան



Հավելված.

Հեղինակները և նրանց սրբեղծագործությունները՝ ըստ ընտրության
չափանիշների

Թեմա	Հեղինակ	Անվանում	Ժմ.-ըրջան	Տեսակ
Գենդ.	Նար-Դոս	Սպանված աղափսին	Նոր գրակ.	Արձակ
Գենդ.	Ղ. Աղայան	Անահիրը	Նոր գրակ.	Արձակ
Գենդ.	Հ. Մաթևոսյան	Աշնան արև, Մենք ենք, մեր սարերը	Նորագույն գրակ.	Արձակ
Գենդ.	Հ. Թումանյան	Անուշ	Նոր գրակ.	Չափածո
Կրթ.	Խ. Աբովյան	Տիգրանի պատմությունը	Նոր գրակ.	Արձակ
Կրթ.	Վ. Պետրոսյան	Վերջին ուսուցիչ	Նորագույն գրակ.	Արձակ
Կրթ.	Բաֆֆի	Խաչագողի հիշատակարանը	Նոր գրակ.	Արձակ
Կրթ.	Մ. Գալշոյան	Մամիրե արքան	Նորագույն գրակ.	Արձակ
Սոց.	Հ. Պարոնյան	Քաղաքավարության փասաները	Նոր գրակ.	Արձակ
Սոց.	Գ. Զոհրապ	Այրին	Նոր գրակ.	Արձակ
Սոց.	Ա. Բակունց	Ալպիական մանուշակ	Նորագույն գրակ.	Չափածո
Սոց.	Հ. Սահյան	«Քարափների երգը» ժողովածու	Նորագույն գրակ.	Չափածո
Քաղ.	Մ. Նալբանդյան	Ազատություն	Նոր գրակ.	Չափածո
Քաղ.	Կ. Զարյան	Նավը լեռան վրա	Նորագույն գրակ.	Արձակ
Քաղ.	Գ. Սունդուկյան	Պեպո	Նոր գրակ.	Արձակ
Քաղ.	Պ. Սևակ	«Եղիցի լույս» ժողովածու	Նորագույն գրակ.	Չափածո
Քաղ.	Ե. Չարենց	Վահագնը, Ամբոհները խելագարված	Նորագույն գրակ.	Չափածո
Քաղ.	Ն. Զարյան	Երկու հանձարեղ գլուխ	Նորագույն գրակ.	Չափածո

ՔՅԱՌԹՈՒԻ ԿԵՐՊԱՐԸ ՈՐՊԵՍ ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԵՐԿԱՅԱՑՄԱՆ ՄԻՋՈՑ ԱՐԴԻ ՀԱՅ ԱՐՁԱԿՈՒՄ

Աշոտ Գաբրիելյան
Արքեպիսկոպոսոս, Նիկողոսյան,
բ. գ. թ.

Ամփոփագիր

Հետազոտության մեջ ներկայացվել է այսպես կոչված «քյառթո» ենթա-մշակույթի ներկայացուցչի անհանդուրժողականության կեցվածքը՝ որպես ընդհանրապես անհանդուրժողականության ներկայացում: Այլ խոսքով, ցույց է տրվել, որ արդի հայ արձակուրդ քյառթոյի կերպարն է հիմնականում դառնում միջոց անհանդուրժողականությունը ներկայացնելու համար: Քննարկվում են ժամանակակից հայ գրողների երկերում արտացոլված՝ քյառթոյի անհանդուրժող վարքագծի տարբեր դրսևորումները՝ կրոնական, ազգային (այդ թվում՝ ներազգային), տարիքային, սեռային և այլն, պարզաբանվում է դրանց փաստարկային հիմքը: Առանձնացվում և քննարկվում են երևույթի ամենատարբեր մասնավոր դրսևորումներ՝ քյառթո և քյառթություն, քյառթո լեզու, քյառթոյի կերպարի գործառնությունը գրականության մեջ, քյառթոական անհանդուրժողականությունը բանակում, քյառթուն որպես սպառնալիք ազգային և քաղաքացիական նկարագրին, հայրական քյառթություն, քյառթուն որպես բնական ներկայություն, ավանդական կերպարների և պատմական միջավայրի քյառթուացումը, որոնցից յուրաքանչյուրում հայ գրողների տարածանք տեքստերից վերցված օրինակներով բացահայտվում են երևույթի օրինաչափությունները:

Բանալի բառեր — քյառթո, ենթամշակույթ, կերպար, (ան)հանդուրժողականություն, ավանդապաշտություն



ՔՅԱՌԹՈՒ ԵՎ ՔՅԱՌԹՈՒՈՒՈՒԹՅՈՒՆ

Կան հասկացություններ, որոնք չեն սահմանվում, քանի որ կարճ ժամանակաշրջանում այդ հասկացությունը կարող է տարբեր ձևափոխությունների ենթարկվել: Այս պարագայում «քյառթո» հասկացությունը նույնպես յուրօրինակ փոխակերպությունների է ենթարկվել: Դատելով տարբեր մարդկանց թե՛ բանավոր, և թե՛ գրավոր պատմություններից ու հուշերից, ֆիլմերից, երգերից, գեղարվեստական գրականությունից, քյառթուն այն իմաստով, որով ընկալվում է այսօր, Հայաստանի անկախացումից հետո ձևավորված երևույթ է: Իսկ այն հանգամանքը, որ քյառթուն հաճախ զուգակցվում է խորհրդային մտածելակերպի մնացուկի հետ և շատ հաճախ ընկալվում որպես դեռևս խորհրդային ժամանակներից

գոյություն ունեցող երևույթ, պայմանավորված է նրանով, որ խորհրդային շրջանի այսպես կոչված՝ *գողականի* բազմաթիվ հատկանիշներ բնորոշ են նաև ժամանակակից քյառթուին: Մյուս կողմից՝ շփոթության մեջ կարող է գցել «քյառթու» բառն ինքնին, որը շատ վաղուց է կիրառվում հայ հասարակության՝ հատկապես ժարգոնային բառապաշարում, թեպետ խորհրդային շրջանում «քյառթու» բառը չի օգտագործվել այն իմաստով, ինչ իմաստով այսօր օգտագործվում է:

Ամեն դեպքում մենք գործ ունենք մի երևույթի հետ, որն անընդհատ ձևափոխվում է: Եվ պատահական չէ, որ մենք «քյառթու» հասկացությունը ձևակերպելիս կամ քննության ենթարկելիս, կարող ենք նկատել, որ արդի հայ արձակի տարբեր շրջափուլերում, տարբեր ընթացային հատվածներում այն տարբեր դրսևորումներ է ստանում: Օրինակ՝ Ջորայր Խալափյանի 1960-1970-ական թվականների գործերում և ժամանակակից արձակագիր Արամ Պաչյանի ստեղծագործություններում *քյառթուն* դրսևորվում է տարբեր կերպ, և սա պայմանավորված է ոչ միայն հեղինակների աշխարհընկալումների տարբերությամբ, այլև ժամանակի ընթացքում հասկացության և հասկացության նկատմամբ վերաբերմունքի փոփոխությամբ:

Կան երևույթներ, որոնց վերագրում կամ չենք վերագրում տվյալ հասկացությունը, լավ հասկանալով, որ հասկացությանը ծայրահեղ մոտենալն արդեն իսկ վտանգավոր է, քանի որ երբեմն ծայրահեղությունը միտվում է անհարկի սահմանումի: Այս դեպքում, սակայն, ծագում է կարևոր մի խնդիր՝ սահմանելի՞ է որևէ կերպ «քյառթու» երևույթը, դիտարկելի՞ է արդյոք մշակութաբանական ինչ-ինչ համատեքստերի մեջ, մանավանդ որ՝ հասարակական ամենատարբեր շերտերում և գրավոր տեքստի ամենատարբեր մակարդակներում եզրը և դրանից ածանցվող այլ եզրույթներ մշտապես շրջանառվում ու քննարկվում են:

Նախ՝ արդյո՞ք քյառթուությունը կարելի է դիտարկել որպես ենթամշակույթ: Խնդիրն էական է նրանով, որ ենթամշակույթ է համարվում հասարակության մշակույթի այն մասը, որը տարբերվում է գերիշխող մշակույթից. ենթամշակույթի կրողները խոսվածքով (ժարգոնի առատություն, բնորոշ բառեր, ռուսաբանություններ, օտարաբանություններ, գողական շեղակեզու), հագուստով (հիմնականում սև երանգների մեջ, գուսպ, երբեմն՝ ակնհայտ անճաշակ համադրություններ, ասենք՝ պիջակի և սպորտային շավարի և այլն), երաժշտական ճաշակով (ոսրիզ, այսպես կոչված՝ բլատոնոյ և այլն), ընդհանուր վարքագծով (կոնֆլիկտամետ, հաճախ՝ լպիրշ, բայց նաև՝ անկեղծ ու բռնկուն) տարբերվում են, եթե կարելի է այդպես ասել՝ գերիշխող կամ այսպես կոչված՝ բարձր մշակույթից: Սակայն, երաժշտական ճաշակի օրինակով, պետք է նկատել, որ այն երաժշտությունը, որը հատուկ է քյառթուներին, ավելի մեծ լսարան ունի, քան մեկ այլ երաժշտություն, և խոսքը բնավ էլ փոփ-արտի մասին չէ: Կարելի է ասել, որ քյառթուն ավելի շուտ հակադրվում է գերիշխող կամ բարձր համարվող մշակույթին և

հանդիսանում է հակամշակույթ: Հակամշակույթի հակադրվելու անընդ-
հատական միտումն էլ ուղեկցվում է անհանդուրժողականության դրսևո-
րումներով: Օրինակ՝ Գուրգեն Խանջյանի վեպերում մենք չենք հանդիպում
ընդգծված *քյառթոն* կերպարների, սակայն նրա ստեղծագործությունն ամ-
բողջովին մի տարածք է, որը հակադրված է քյառթուական միջավայրին
թեկուզ հենց երաժշտական ճաշակի իմաստով: Խանջյանի արձակում այս-
պես կոչված ջազային, բյուզային երանգները մեծ դերակատարություն ու-
նեն ոչ միայն կերպարների կերտման, այլև անգամ՝ կառուցվածքային, կոմ-
պոզիցիոն հատույթում: Իբրև օրինակ կարելի է հիշել Խանջյանի ջազային
և բյուզային, անգամ՝ ռոքային էսսեններն ու կոլաժները, որոնք ընդգրկված
են նրա «Նամակներ ընթացքից» (2009) գրքում՝ «Կոլաժ-բյուզ՝ տիրեթյան
շան համար», «Կոլաժ՝ Ջեմֆիրայի համար», «Առաքելությունն ավարտվեց
— Առաքյալը ետ է վերցվում», «Կոլաժ՝ խեղճիկի համար» և այլն: «Նրա մի-
ջով առաջ ես գնում՝ ինչպես լավայի կամ հենց իր՝ Քոլթրեյնի արյան միջով,
ուր խտացած է նրա ռոջ էությունը, ուր երաժշտության կրող է յուրաքանչյուր
գնդիկ: Տենորը երբեմն թավջութակի պես խավոտ ու դրամատիկ է հնչում,
երբեմն էլ հողմապտույտի պես խոյանում է՝ վեր հանելով հնչյունային ամ-
բողջ ծավալը, որը նման կրքոտ պահերին առանձին տարրերով անորսալի
է այլևս: Հնչյունաշարերն այնքան հազեցած են, սերտ, որ անընդմեջ ալիք-
ներով ծածկում են ունկնդրին, պիտի ճգնես գլուխդ բարձր պահել՝ շնչա-
հեղձ չլինելու համար: Բռուն, կրքոտ աղոթքներ են բարձրանում երկինք,
նրանցում՝ հարցեր, նաև՝ թողության միջնորդություն մնացողների համար:
Ապա՝ կատարյալ համաձայնություն, խոնարհություն, ներդաշնակություն
և... Անպարագիր սեր, որ տարածվում է դեպի վեր ու դեպի վար: Ահա վեր-
ջին խոստովանությունը, կարճ աղոթքը, և հրաժեշտի տևական հնչյունը
նուրբ թրթռալով մարում է՝ դանդաղ տարրալուծվելով Լույսի մեջ... Առա-
քելությունն ավարտված է — Առաքյալը ետ է վերցվում»: Սա հոգեվիճակ
է, ապրում, կեցություն, երաժշտության տեսակ, որտեղ քյառթուն ակնհայ-
տորեն տեղ չունի:

Այս առումով կարելի է ենթադրել, որ քյառթուի համար իսկա-
կան ծաղկուն վայր էր խորհրդային հասարակարգը: Հասարակարգի
ձևը պարտադրված էր, ինչը չէր կարող հակազդեցություն չունենալ:
Խորհրդային հասարակարգում լայն տարածում ունեին մանր խուլի-
զանությունները, որոնք շատ դեպքերում հասարակության մի ստվար
զանգվածի մոտ թաքուն հավանության էին արժանանում: Հասարա-
կարգին հակադրվելը դառնում էր մանր խուլիզանությունների առիթ:
Օրինակ՝ խորհրդային հասարակարգում պետական սպասարկման
հաստատությունները դարձել էին թիրախներ մանր հանցագոր-
ծությունների համար: Հիշենք, օրինակ, որ պետական սպասարկման
տրանսպորտի միջոցները հանդիպում էին վանդալիզմի՝ փչացվում էին
նստարանները և այլն: Պետական վատ կառավարման մասին թեպետ

բարձրաձայն չէր խոսվում, սակայն ստեղծվում էին այնպիսի օղակներ, որոնք ունեին իրենց «ճշմարտությունը» և այդ «ճշմարտությունն օրինականացվում» էր կալանավայրերում, քրեական և հանցագործ տարրերով շրջապատներում: Այս «ճշմարտությունը» թափանցում էր նաև ընտանիքներ, հասարակության տարբեր շերտեր, և պետք է նկատել, որ բոլոր պետական պաշտոնյաներն էլ իրենց գործնական հարաբերությունները ականա կառուցում էին այդ «ճշմարտության դեղատոմսերով»:

Այդ շրջանի գրականության մեջ բազմաթիվ օրինակներ կարելի է գտնել հարցերի լուծման տվյալ մեխանիզմի մասին: Օրինակ՝ Վարդգես Պետրոսյանի հենց միայն մեկ վեպում՝ «Մենավոր ընկուզենիում», բազմիցս խոսվում է այն արմատացած, հակաշինարար մոտեցումների մասին, որը գալիս էր պետական ընդհանուր կառավարման մոդելից: Ահա վեպի հերոս Ռազմիկ Սահակյանի մտքերը, որոնք բնութագրում են այդ համակարգը. «Մտքի մեջ հայհոյելն ավելի դժվար է, հայհոյանքդ մեջդ է մնում, կծողում, մի տեսակ գնոսվում քե՛զ մնում, ոնց որ անընդհատ կուլ տաս: Տեսնես ի՞նչ գործի տեր էր, երևի պարապ-սարապի մեկը, կնիկն էլ՝ մի ներկած հավ, կողքին էր, դրա համար էլ աքլորացավ: Ի՞նչ իմանաս՝ կնի՞կն էր, հիմա ո՞վ է իր կնոջ հետ շուկա գնում, սիրածը կլիներ: Հարյուր գրամ պակաս էր երեք կիլոյի մեջ, աշխարհը քանդվե՛ց, դրանք գիտե՞ն, թե ինքը ո՞նց է գլուխ բերում, կիլո դարձնում էդ հարյուր գրամները: Մտքում հաշվեց օրվա եկամուտը. երկու հարյուր քսանութ ուրլի, վնաս չունի, փող է: Մինչև Արամայիսը բանակից գա, մեքենայի գինը կդրստվի, կկլորանա: Արտոյի ծախսն է, ամսեամիս շատանում է, շան տղեն երեկ մթնոլորտ էր.— Ծխելուս փո՞ղն է մենակ քո վրա, այ հեր,— ասաց,— վաստակածդ թո՞՞ւ ես դնում... Իսկ դուք մի քոռ կոպեկ վաստակե՛լ եք...»:

Ընդհանուր խաղի կանոններն էլ ստեղծում էին քյառթուրին: Նա հակադրվում էր գերիշխող կամ բարձր մշակույթին, ենթագիտակցորեն հասկանալով, որ դա պետական քարոզի մաս է, և այն սոցիալ-քաղաքական վիճակը, որ ստեղծված է երկրում, բնավ չի արտացոլում բարձր մշակույթն ու անպագոռգոռ գաղափարները:

Առաջին հայացքից, քյառթուրին վերլուծելիս նույնիսկ կարող է թվալ, թե գործ ունենք դրական երևույթի հետ, սակայն մեկ այլ դիտանկյունից նայելիս քյառթուրի մեջ ամենախոտելի հատկանիշը կարող է հենց այդ դրականը լինել: Պետք է նկատել, որ քյառթուրի կերպարը մարտահրավեր է արժեհամակարգին հենց այն իմաստով, որ թեպետ լինելով կարծրացած ու կաղապարված կերպար, իբր ինքն է գնում նորարարությունների ետևից ու պատրաստ է խիզախումների: Այս առումով երբեմն նրա հայացքները կարող են «հիմնավորված» թվալ, ինչն արդյունք է միջավայրի ընդհանուր ընկալունակության: Պատահական չէ, որ ինչ-որ առումով Ադասի Այվազյանի «Ստերետոիպ» պատմվածքում հերոսը արդարացնում է իր կենցաղավարությունը. «— Աշխարհում ամեն ինչ պիտի

լինի: Բնության օրենքն է... Դեռ դուք էլ կարգին չեք հասկանում: Բայց կա մեծ խորհուրդ դրա մեջ: Հոգեբանական ներդաշնակություն: Ոչնչացրեցիք գողերին, մարդասպաններին, պոռնիկներին... Ու մի օր կտեսնեք, որ ոչնչացել է մարդը: Մարդկության միասնական կերպարը կազմված է դրանց ներդաշնակությունից:— Վուրկը ասես ոգևորվելու վրա էր, բայց հանկարծակի հիշեց ինչ-որ բան և ընկճվեց.— Մենք անպաշտպան ենք: Հասարակության փսիկնքը, դոնդողը, վախկոտները պաշտպանված են: Նրանք չեն անի այն, ինչ մենք կարող ենք: Կյանքի դժվարին պարտակա-նությունը մեզ վրա է դրված»:

Նշենք քյառթուի մի քանի հատկանիշներ, որոնք առաջին հայացքից կարող են դրական թվալ, եթե, իհարկե, չենք խորացել այդ հատկանիշների քյառթուական ըմբռնման մեջ.

- ավանդապաշտությունը,
- մաքրակենցաղությունը,
- աստվածավախությունը,
- ճշմարտախոսությունը:

Ընդ որում, քյառթուի ավանդապաշտությունը դրսևորվում է ցածրարվեստ երաժշտությանը կամ ռաբիզին անդավաճան մնալու, ընտանեկան հարաբերություններում քրոջ նկատմամբ գերակայության և այլնի, մաքրակենցաղությունը՝ սեփական հագուստի հանդեպ բծախնդրության, սակայն փողոցը աղտոտելու մոլուցքի մեջ, աստվածավախությունը՝ սրբապատկերների հանդեպ հոգատարությամբ ու մարմնին խաչերի դաշվածքով, սակայն սեփական պատկերացումներով պատրաստ անգամ մարդ սպանելու, ճշմարտախոսությունը՝ զուտ «գողական աշխարհի» պատկերացումներով: Գուրգեն Խանջյանի հերոսներից մեկը այսպես է բնորոշում քյառթուներին. «Դուք վախկոտ եք, դուք վախենում եք տարբերվել, իրար պես հագնվում եք, իրար պես խոսում, իրար պես չրթում-թքում, իրար պես կլկչալով ծիծաղում»: Եվ կամ՝ «Դու ծիծաղելու փոխարեն կլկչում ես, նստելու փոխարեն՝ պագում, մտածելու փոխարեն՝ գողական ճշտի կաղապարներով խոսում»¹:

Ամեն դեպքում գործ ունենք խախտված արժեհամակարգի հետ, որում քյառթուի կերպարը դրսևորվում է որպես ծայրահեղի ու անհանդուրժողի, որն ունի իր «ճշմարտության» չափաբաժինը: Այն, որ այդ «ճշմարտության» չափաբաժինը որոշակի արժեհամակարգի հետևանք է, այլ քննարկման նյութ է, սակայն այդ «ճշմարտությունը» նաև համակարգ է ստեղծում, ինչն ավելի ցցում է երևում, երբ իրադարձությունները զարգանում են ընդհանուր հասարակությունից դուրս՝ բանակում կամ կալանավայրում:

1 Գ. Խանջյան, Արտավազդ-Շիդար, Եր., Անտարես, 2015, էջ 353:

Վերն ասվածը, և ոչ միայն, քննարկելու համար պետք է պատկերացում կազմենք նաև այն ընտանիքների սոցիալական դիրքի մասին, որոնցում ծնվել է քյառթուն:

Քյառթուն ձևավորվում էր խորհրդային, հետագայում նաև անկախ Հայաստանի այն ընտանիքներում, որոնք հեռու էին անգամ քաղքենի կոչվելուց: Քյառթուի ընտանիքում կրթությունը համարվել է երկրորդական, կարևորվել են ընկերական, մտերիմ կապերը, որի օգնությամբ կարելի է սոցիալական դիրքի հասնել, խրախուսվել է պետության համար անընդունելի միջոցներով փող վաստակելը և այլն:

Թբիլիսիում ապրած Ադասի Այվազյանի ստեղծագործությունը, և մանավանդ՝ նրա թիֆլիսյան պատմվածաշարի գործերը վկայում են, որ քյառթունական վերը նշված շատ հատկանիշներ ընդհանրական էին ընդհանրապես Անդրկովկասի տարածաշրջանի համար: Որպես լրացում կարելի է հիշել նաև վրացի գրող Նոդար Դումբաձեի HELLADOS պատմվածքը: Պետություն և քյառթու հարաբերության առանձնահատկություններն ակնառու են պատկերված հատկապես Դումբաձեի «Կուկարաչա», «Սպիտակ դրոշներ» վիպակներում:

Քյառթու երևույթի առավել ընդգծված դրսևորումներ երևան եկան հատկապես Հայաստանի անկախացումից հետո, թեպետ առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե հակառակը պետք է տեղի ունենար: Իշխանական համակարգի հանդեպ այսպես կոչված ընդդիմությունը տեղափոխվեց ամենուր, որտեղ հանդիպում է հատկապես ավանդույթներից ու ավանդականությունից տարբերվող որևէ բան: Անկախությունից հետո ազատ հարաբերությունների բնույթը Հայաստանում քյառթուության դրսևորման համար պարարտ հող էին: Ընդ որում, այստեղ պետք է հատկապես շեշտել, որ *քյառթուությունը* հանդես էր գալիս ոչ միայն քյառթուների մոտ, այլ արտահայտվում էր ամենատարբեր խավերում:

Իբրև ընդհանրացում² կարելի է ասել, որ քյառթուն հիմնականում երևանյան (այլ քաղաքներում կան դրա տարատեսակները երբեմն), 1995-ից ձևավորված երիտասարդական ենթամշակույթ է՝ ժառանգած շատ տարրեր խորհրդային «գողական», «ցեխավիկային» և «ռաբիզային» բարքերից, որոնց գումարվել է «աստվածավախությունը». այդ ենթամշակույթը, ինչպես շատ այլ ենթամշակույթներ (օրինակ՝ սևամորթներինը մի որևէ դաունթաունում, ԱՄՆ-ում), արտաքնապես «քարոզում» է այն նույն արժեքները, ինչ պահպանողականները՝ շաղախված ուրույն տեղային մշակութային տարրերով: Մակայն, ինչպես և հաճախ այլ պահպանողական մշակույթների դեպքում, այդ քարոզը սին է, քանի որ ներսում սուտ է. քյառթուներն այդ սկզբունքներին խորքայնորեն չեն դավանում իրակա-

2 Ընդհանրացումը կատարելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Գևորգ Տեր-Գաբրիելյանին՝ դիպուկ հուշումների և կարևոր ձևակերպումների համար:

նում: Նրանց իրական սկզբունքն է՝ «սրանցով պատսպարված՝ չեն ուզում լրջով սովորել ու լինել՝ ինչ մարդ պիտի լինի, քանի որ այսպես ավելի հարմար է ու յուր կեթանք»: Քյառթուն դադարում է քյառթու լինել մեծ մասամբ դժվար կացության մեջ ընկնելով՝ արտագաղթելով կամ ծանր ֆինանսական դրության մեջ հայտնվելով կամ հիվանդանալով: Քյառթուն արտասահմանում՝ խեղճացած փող խնդրելիս, կամ հիվանդանոցում հաճախ իրեն պահում է շատ ավելի համեստ, փորձում է խմբագրել, որքան կարող է: Դա ցույց է տալիս, որ քյառթությունը հաճախ լուրջության դիմակ է, ամրապնդված երիտասարդական շրջապատի ենթամշակույթի «մոդայով» (երբ շրջապատն օգնում է լինել այդպիսին, և դու էլ դարձնում ես շրջապատն է՛լ ավելի այդպիսին): Եթե քյառթուն մինչև կյանքի վերջ է այդպիսին մնում (կան օրինակներ), գուցե նա հաջողակ կյանք է ապրել՝ առանց մարտահրավերների: Օրինակ՝ որոշ գեներալներ, եթե գողական չեն՝ քյառթու կարող են համարվել, սակայն ոչ-քյառթուն «նախագողական» մակարդակն է ու «նախագեներալային»:

Քյառթուն, բառի խոսակցական իմաստից եթե մեկնենք, ապա բարբառներում, սովորաբար այդպես են անվանում հիմնականում հին հացը: Որոշ գյուղերում բառը կիրառվում է նաև «չոր» իմաստով: Այսպես թե այնպես, բառի կիրառական իմաստը լավագույնս է բնորոշում «քյառթու»-ի էությունը՝ չոր, հին, կամ ավելի ստույգ՝ կարծրացած³: Այս իմաստով պետք է ձևակերպել հետևյալը՝ *քյառթուն, անկախ ամեն ինչից, անհանդուրժող է, քանզի այն ամենը, ինչ չի համընկնում կյանքի, այսպես կոչված՝ իր պատկերացումներին, նա դրանց հանդեպ ունի ընդգծված անհանդուրժողական վերաբերմունք*:

ՔՅԱՌԹՈՒ ԼԵԶՈՒ

Քյառթուներին բնորոշ է որոշակի առանձնացող բառապաշար, այսպես կոչված՝ պենգ, որը փոփոխվում է տարբեր ժամանակներում և մեծապես պայմանավորված է ժամանակի թե՛ հասարակական-քաղաքական, թե՛ սոցիալական, թե՛ մշակութային զարգացումների բնույթով: Վերջերս հայալեզու կայքերից մեկը ներկայացրել էր ժամանակակից քյառթու լեզվին բնորոշ մի բառախումբ, որը խոսում է այդ առումով.

«Ցրիսել — շատ ուժեղ կտորել, հարվածել, քարուքանդ անել: Հորս արև արև — արտահայտություն, որ ասում է ամեն ինչ և չի ասում ոչինչ միաժամանակ: Լովել — մի տեղ երկար ժամանակ մնալ: Ղժժալ — շատ ուժեղ ծիծաղել: Տժժալ — հաճելի ժամանակ անցկացնել: Սֆթուց — սկզբից: Կիշկվել — շատ ուտել: Բոց — արտասովոր, տարօրինակ, յուրահատուկ: Արբանք — իր կյանքի իմաստը չգտած անձնավորություն:

3 Մանավանդ, եթե սրան գումարում ենք այլ ստուգաբանություններ՝ նույն «քերթել» բառը, օրինակ:

Ծագնել — ինչ-որ բաժանորդին մեկ զանգի տեսքով հասկացնել, որ հետ զանգի: *Խորհրվել* — անիմաստ բանակցել, գրուցել: *Լյոքշը խրել ա* — պարապուրդ, ուղղակի դատարկ անցնող ժամանակ: *Քյալ* — մարդկային հարաբերություններում տհաս մարդ: *Քիթի* — մարդկային հարաբերություններում հմուտ մարդ: *Գյարուլամիշ եղա* — անհաջող ընկա: *Ուր ուրել* — տակը փորել: *Տապոռ* — հաստակող, իր ասածի, կոմպրոմիսի չգնացող մարդ: *Շմոն* — խուզարկություն» և այլն⁴:

Լեզվի գործոնը հատկապես կարևոր է գրականության մեջ քյառթուի կերպարն ու ընդհանրապես քյառթությունը ներկայացնելու առումով: Այդ իմաստով, եթե համեմատելու լինենք հայ գրականությունը խորհրդային և անկախության շրջանում, ապա տարբերությունը հսկայական է: Իհարկե, խորհրդահայ գրականության մեջ նույնպես քյառթուի կերպարը, թեկուզև այլ փոխակերպումներով, շրջանառվում է (մասնավորապես՝ Ադասի Այվազյանի, Ջորայր Խալափյանի, Վահագն Գրիգորյանի, նաև՝ Հրանտ Մաթևոսյանի արձակում), սակայն թե՛ ժամանակին, թե՛ այսօր դժվար է դա ընկալել որպես այդպիսին, որովհետև գրեթե բացակայում է ամենակարևորը՝ լեզվական գործոնը: Այդ կերպարների գործողությունները, վարքը, աշխարհընկալումը, անհանդուրժողականության տարաբնույթ դրսևորումները քյառթուական են, սակայն բառապաշարից բացակայում է բնորոշ լեզվաշերտը, ինչը պայմանավորված է գրականության լեզվի այդ ժամանակաշրջանի էթիկայով: Գրողներն ընտրում էին կերպարների անհատականացման այլ արտահայտչամիջոցներ: Մասնավորապես, կարելի է հիշատակել Մերուժանի կերպարը Հրանտ Մաթևոսյանի «Կայարան» պատմվածքից. «— Քա՛ղաքացի:— Նա սուլեց, և այդ սուլոցն սպանեց ինձ:— Ընկե՛ր թղթակից:— Մեքենայի մեջ ժպտում էր Շամուտի բժիշկ Մերուժանը: Նա սուլեց, և այդ սուլոցն սպանեց ինձ: Ընկերն ընկերոջը այդպես չի սուլում, տերը ծառային այդպես չի սուլում, այդպես սուլում են միանգամից վերև թռածները ներքևիներին: Սկսած դեռ իններորդ դասարանից, երևանցի ամեն հովեկ նրանց աստվածն էր: Հետո արդեն աստվածներ էին միայն բժշկական ինստիտուտի հետ որևէ առնչություն ունեցողները: Նրա մայրը՝ թաքուն՝ նրանց ծառան էր, և՛ արդեն ի ցույց գյուղացիների՝ իր Մերուժով թոչողը: Նրա հովիվ հայրը սարից տոպրակով մածուն էր ուղարկելու նրանց համար.— Անշահ մածուն է, այտա, ուրիշ լավ բան չունենք, հովիվ մարդ ենք,— և ժպտալու էր գյուղացու հեռատեսությամբ: Ծաղրվելով-մածունով, պարտքերով-սողալով գրպանեց դիպլոմը, և ահա թափ է տալիս փորի փոշին»⁵:

4 «Քյարթու լեզու», CopyPaste.am, 24.11.2011, հասանելի է՝ <http://www.copypaste.am/2011/11/24/քյարթու-լեզու/>, 17.05.2017:

5 Հ. Մաթևոսյան, «Կայարան», էլեկտրոնային տարբերակը հասանելի է՝ <http://hrantmatevossian.org/hy/works/id/kayaran>, 17.04.2017:

Անկախության շրջանում նման խնդիր չկար: Ավելին՝ կերպարի անհատականացման գլխավոր արտահայտչամիջոցը դարձավ հենց լեզվի տարբեր բառաշերտերի կիրառությունը: Եվ բնական է, որ քյաոթուի կերպարը առավել ընդգծելի է հենց այս շրջանում:

Եթե խորհրդային շրջանում կային լեզվի վերահսկողության տարբեր գերատեսչություններ և գրաքննություն, որը խիստ նորմավորում էր լեզուն, ապա այսօր, դրանց բացակայության պայմաններում, գրական գործերում լեզվական միջոցն ավելի ազատություն ձեռք բերեց և շատ կերպարներ սկսեցին խոսել անմիջականորեն իրենց լեզվով:

Երևույթն ընդհանրական է, բայց որպեսզի շատ չճանրաբեռնենք օրինակներով, դիտարկենք Գուրգեն Խանջյանի պիեսներից մեկի լեզուն, որը մեր նյութի առումով ունի շատ բնութագրական վերնագիր՝ «Քյաոթուական պոեմ»: Նախ՝ հերոսները պատկերված են քյաոթուական բնորոշ միջավայրում, բնորոշ կեցվածքով. «Բակ, բակում՝ Գագոն ու Սիսակը, պպգած «բեսեդկի»՝ նստարանին՝ ծխում են, սեմուշկա չրթում, թքում»⁶: Այնուհետև ամբողջ պիեսը, միջավայրի կոլորիտին հավատարիմ, գրեթե ամբողջապես կառուցված է քյաոթուական բառապաշարի ամբողջ «հմայքը» ցույց դնող դիալոգներով, որոնց ներկայությունը խորհրդահայ շրջանի գրականության մեջ գրեթե անհնար էր. «Պատկերցընըմ ե՞ս, ապե, ես ու Շուշոն՝ մի բարձի, հորս արև...», «Էդա՞՛վ, ախպեր, էդ ո՞նկետն էլ էլ չասես, էտի մեր հըմար գապադոյա...», «Է, շուտ գայիր, ընգեր, խի՞ էդքան լովար որ...», «պրոստը պրիզնատ չես գալի, կամ էլ պրինցիպի ես ընգե...» և այլն:

Բերենք նաև պիեսի հերոսներից Մանեի և Գագիկի երկխոսություններից մեկ հատված, որում հստակորեն երևում են մի կողմից գրական հայերենի և քյաոթու բառապաշարի էական տարբերությունները, մյուս կողմից՝ այդ տարբերությունն իբրև հակադրություն դիտելու հեղինակային միտումը.



«— Գիտե՞ս, որ երկար չերևացիր...»

— Վըսյոտըկի նկատել ես, որ երկար չեմ երևում, քուր:

— Ոնց չնկատեմ, հագիվ հանգստացել էինք քո մեքենայի դմփդմփոցից ու շշակներից: Ես կարծեցի բանակ են տարել:

— Չէ հա, էս տղեն բանակ կեթա՞, բա սագըմ ա՞... Քու պես աղջկան թողի գել ու գագանին, ինքը էթա բանա՞կ... Թող հարիֆներն էթան...

— Ըհը, կգնան, կկանգնեն սահմանին, որ ձեզ, ձեր տունուտեղը, ձեր ունեցվածքը ձեր փոխարեն պաշտպանեն:

— Հա, թող պաշտպանեն, ինչ կըլի որ, գապադոյա՞, մի բուռ

6 Գ. Խանջյան, նշվ. աշխ., էջ 348:

ազգ ենք... Ու ասեմ, որ մենք էլ ստե անգործ չենք, մենք էլ երկրի տնտեսությունն ենք ոտի հանում:

— Դու...

— Հա, հենց ես ու հերս, մենք էս երկրի աղն ենք, պետությանը վագոնով հարկ ենք մուծվում, մեզ հարգել, խնայել ա պետք, ոչ թե բանակ տանել: Խատյա, պրինցիպի, կյանք, ես կարամ էթամ ծառայեմ, հարց չի, բայց մենակ քեզ պաշտպանելու համար, հա, էսի տոչնի եմ ասում, այ որ դու ասես՝ գնա, Գագո ջան, ինձ պաշտպանի, նույն մոմենտին թվանքը կառնեմ՝ կեթամ:

— Գնա, ասում եմ, գնա պաշտպանի, Գագո:

— Գագո ջան, ջանը մոռացար: Բայց էտի ոչինչ, առանց ջանի էլ կեթամ, պրոստը մի մոմենտ կա. պրտի սպասես, կյանք, ու որ էկա՝ տուտժե քեզ տանում եմ մեր տուն... Չէ, լավ կըլի սրֆթից տանեմ:

— Տանես որպես ի՞նչ, աղախի՞ն:

— Ի, բա սազե՞ց... Որպես կնիկ:

— Կնիկ:

— Հա, կյանք, տանեմ թագուիու պես պահեմ: Չես ուզո՞ւմ, իմ կնիկն ըլնես, ուրիշները երազում են, հեն ա՝ հերթի են:

— Ես կնիկ լինել չեմ ուզում, Գագիկ, թող հերթ կանգնողները լինեն, ականջիդ օղ արա, եղա՞վ:

— Ականջին թող գոմիկները օղ անեն, քուր, ես ազգայինի նվիրված տղա եմ»⁷:

Երկխոսությունը երևան է բերում նաև փոխադարձ անհանդուրժողականություն լեզվի և մտածողության մակարդակում. հերոսներից ոչ մեկը չի ուզում գիջել մյուսին:

ՔՅԱՌԹՈՒԻ ԿԵՐՊԱՐԻ ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹՆԵՐԸ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Արդեն նշել ենք, որ քյառթուն ինքնին անհանդուրժողականության մարմնավորում է, նաև՝ որ քյառթուի անհանդուրժողականության դրսևորումների մեջ առկա են դրական համարվող տարրեր: Եվ ահա գրողները վարպետորեն օգտվում են հենց այս խաղացկունությունից: Այդ առումով քյառթուի կերպարը մի կողմից ծառայում է որպես միջավայրի հետ հակադրության ներկայացման միջոց, մյուս կողմից՝ օգտագործելով դրա-

⁷ Նույն տեղում, էջ 355:

կան տարրերը, հեղինակը կանգնում է քյառթուի կողքին կամ թաքնվում է կերպարի ետևում՝ քննադատելու երևույթներ, որոնք ուղղակի չի կարող քննադատել՝ վախենալով մեղադրվել ոչ առաջադեմ գաղափարների համար, թեպետ ինքը դրանց կողմնակիցն է իրականում (նույն գենդերային խնդիրներ, գլոբալիզացիայի հարցեր, անգամ՝ քաղաքական դիրքորոշման հարցեր և այլն): Բացի այդ, քանի որ քյառթուն վերին աստիճանի սոցիալականացված երևույթ է, ապա հրաշալի տարբերակ է գրողների համար նրա կերպարի միջոցով վեր հանել ամենատարբեր սոցիալական միջավայրեր ու խնդիրներ: Հաճախ հեղինակը հանդես գալով առաջին դեմքով՝ գլխավոր հերոսին տալիս է «քյառթուական» հատկանիշներ՝ այդպիսով իրացնելով իր գաղափարները:

Այս առումով գրականագետ Ազատ Եղիազարյանը գրում է. «Պատմողը որոշակի վերաբերմունք է ցուցաբերում իր պատկերած իրականության նկատմամբ. նա ոչ միայն «անմիջական վկա» է, այլև որոշակի տեսակետի կրող»⁸: Այս արտահայտությունը կարող ենք օգտագործել ոչ միայն պատմողի, այլ նաև հեղինակի պարագայում, քանի որ պատմողի պատմածն ինչպիսին էլ լինի, այնուամենայնիվ, այն իր վրա կրում է հեղինակի հայացքը, ասել է թե՛ աշխարհընկալումը: Լինում են դեպքեր, երբ դժվար է գնահատել, թե որտեղ է սկսվում ու վերջանում պատմողի ու հեղինակի հայացքը: Դրանք հաճախ նաև նույնանում են:

Ինչպես նշել ենք, հատկապես անկախության շրջանում հեղինակը հաճախ է իր գաղափարների խոսափող դարձնում քյառթուին՝ առանց դա ակնհայտորեն զգացնել տալու: Նման դեպքերում պատմումում հայտնվում են քյառթու և քյառթուությամբ հատկանշվող կերպարներ, որոնք քննադատում են նորահայտ ինչ-ինչ երևույթներ, հատկապես՝ կրոնի, գենդերային հավասարության, սեռական փոքրամասնությունների, աղջիկների ու կանանց վարքագծի, ազգային ու ավանդական հարցերի հետ կապված: Օրինակ՝ Նորայր Ադալյանի «Դավայաթաղ» վեպում տարբեր հերոսներ պարբերաբար խոսում են այն բարձիթողի վիճակի մասին, որն ստեղծվել է անկախությունից հետո՝ եվրոպական բարքերի ներմուծմամբ: Այդ համատեքստում քննադատվում է նաև վեպի հերոսուհու՝ Սմբուլի վարքագիծը, և դա որպես ընդհանուր, այսպես ասած՝ թաղային անհանդուրժողականություն է երևան բերում⁹: Ընդ որում, դա մի այնպիսի անհանդուրժողականություն է, որը խորքում հանդուրժողականություն կարող է դիտվել: Քյառթուական միջավայրի ու կեցվածքների դրդմամբ են հատկապես տղամարդիկ քննադատում Սմբուլին, թեև իրենց հոգու խորքում նրանց գրավում է Սմբուլի այդ ազատամտությունը՝ սիրո, սեքսի, պահվածքի առումով, որովհետև դա շանս է, որպեսզի իրենք էլ կարողանան

8 Եղիազարյան Ա., Գեղարվեստական պատում (տեսական ակնարկ), Եր., 1986, էջ 24:

9 Տե՛ս Ն. Ադալյան, Դավայաթաղ, Եր., Մշակույթի հայկ. ֆոնդ, 1997, էջ 24-27, 38, 48-52 և այլն:

տիրանալ նրան: Այս պարագայում ամենադժվարը տարորոշելն է՝ հեղինակն ինքը այդ երևույթի հանդեպ հանդուրժող է, թե անհանդուրժող, ինքը թաքնված է քյառթուի թիկունքում, թե նրան բացեիքաց օգտագործում է որպես իր գաղափարների խոսափող:

Նմանատիպ մի իրավիճակ է առկա Հովհաննես Թեքցյոզյանի «Փախչող քաղաքը» վեպում, երբ տատը քննադատում է հերոսին. «Փոխանակ էդքան խոսես՝ մազերդ կտրիր, աղջիկ չես»¹⁰:

Նման հնարանքների ու վերաբերմունքի միտում կա նաև Գուրգեն Խանջյանի վերջին տարիների արձակում, թեպետ, ոչ նախորդների պես ակնհայտ քողարկված: Մասնավորապես՝ «Ենոքի աչքը» վեպում, — ճիշտ է, կերպարների՝ Գոռի և հատկապես Գրոֆոյի միջոցով, — Խանջյանը բացահայտ անհանդուրժողականության դրսևորումներ է երևան բերում հատկապես ազգային որոշ ավանդույթների, մարդկային կենցաղավարության որոշ մոդեռն ձևերի հանդեպ¹¹: Այս միտումներին զուգահեռ կան նաև դեպքեր, երբ հեղինակը, պատումը ներկայացնելով առաջին դեմքով, ինքն է հանդես գալիս քյառթուական հատկանիշներով: Այդպիսի օրինակ է Աբել Միքայելյանի «Քաղաքական հարբեցողություն» վեպը: Այստեղ ակնհայտ է հեղինակի մոտեցումը: Քյառթուական անհանդուրժողականությունը հասարակական-քաղաքական ամենատարբեր ոլորտներում ողջունելի է, որովհետև քաղաքական հարցերը, սկսած ընտրություններից, ապահովվում են հենց այդ միջոցներով: Ըստ Աբել Միքայելյանի՝ ստացվում է, որ քյառթուական անհանդուրժողականությունը ինչ-որ իմաստով նաև պատեհապաշտություն է և, կախված իրավիճակից, կարող է վերափոխվել հանդուրժողականության. կոպիտ ասած՝ նայած ինչի՞ն կողմ կքվեարկեն:

Քյառթուի կերպարի նման գործառույթներից զատ, կարևոր դեր է խաղում նաև *քյառթուությունը*, այսինքն՝ երբ կերպարը քյառթու չէ, բայց տարբեր իրավիճակներով պայմանավորված հանդես է բերում քյառթուական հատկանիշներ: Դա ավելի շատ կարելի է դիտարկել որպես կեցվածք, կամ քյառթուական բառապաշարով ասած՝ *ձև բռնել*: Ժամանակակից հայ արձակում այդ «ձև բռնել» կոչվածը կամ քյառթուությունն ավելի շատ է, քան քյառթուն՝ ինքը: Քյառթուությունը կարող է դրսևորվել անզամ առաջին հայացքից անհարիր կերպարների վարքագծում:

Այսուհանդերձ, կա մի տարածված միտում, որ մղում է խորհել ժամանակակից հայ գրողների գաղափարական որոշ հարցադրումների ու համակարգերի շուրջ: Հարցն այն է, որ, *այնուամենայնիվ, հեղինակն անհանդուրժող է քյառթուի հանդեպ*: Քյառթուն որպես խոտելի երևույթ՝ հաճախ է հեղինակների թիրախ դառնում: Քյառթուի կերպարը ի հայտ է բերում

10 Հովհ. Թեքցյոզյան, Փախչող քաղաքը, Եր., Անտարես, 2012, էջ 21:

11 Տե՛ս Գ. Խանջյան, Ենոքի աչքը, Եր., Անտարես, 2011:

արժեհամակարգի սխալ ընկալումների մի ամբողջ համակարգ: Գրականության մեջ, ընդհանուր առմամբ, հեղինակը բարձր դիրքերից է նայում քյաոթունին՝ ցույց տալով նրա ցածր մտավոր ունակությունները, ինչպես նաև ցավ է հայտնում, որ քյաոթուն հաճախ հայտնվում է սոցիալական ավելի բարձր սանդղակին, ինչն արտացոլում է հասարակարգի անտրամաբանականությունը: Հաճախ այդ քյաոթուն դրսևորվում է հենց իրավապահ օղակներում: Անհանդուրժող քյաոթու ուստիկանների կերպարներ կան Հովհաննես Թեքցյոյանի «Փախչող քաղաքը» վեպում: Ամբողջովին քյաոթուության քննադատության վրա է հիմնված Վահագն Գրիգորյանի «Առաջնորդի կյանքն ու մահը» երգիծական վեպը, որում ներկայացվում է իշխանական վերնախավի քյաոթուական կենցաղն ու գործելակերպը:

Տարբեր են քյաոթուի հանդեպ հեղինակային անհանդուրժողականության դրսևորման ձևերը: Երբեմն հեղինակն իր անհանդուրժողականությունը քյաոթունի արտահայտում է երգիծանքի և հումորի ձևով: Արտավազդ Եղիազարյանի «Իմ ախպերս» պատմվածքում նկարագրվում է, թե ինչպես է սոցիալական վիճակը խրախուսում քյաոթունների դիրքի ամրապնդմանը, սակայն հեղինակը մեղմ հումորով ձաղկում է քյաոթուի երաժշտական ճաշակն ու կենցաղավարությունը. «Մանուկ քյաոթերը մեծագույն հաճույքով էին երգում, հնարավորինս կլկյան, բարձրաձայն, որ անցորդները տեսնեն՝ զնահատեն, ու հետո հասնեն քուչա, համաքուչեցիներին պատմեն, որ «էն օրը փողոցում կայնանք «Իմ ախպերսը» երգինք»¹²:

Գրողը, լինելով նաև բարձր գեղարվեստական արժեքների հետամտող, անհանդուրժող է քյաոթուական միջավայրի հանդեպ, որը թույլ չի տալիս հասարակությանը հետամտել բարձր արժեքների: Վահան Թամարյանը «Ուղեղի բորբոքում» պատմվածքում ցույց է տալիս, որ ստեղծված վիճակն ունի սոցիալական խոր դրդապատճառներ. «Տան ճանապարհին ջրափոսերը բավականին շատ էին: Դրանցից մեկի պոնկին վեհերոտ ընկած էր դիրիժորական փայտիկ՝ կրծած: Նոտակալներ՝ դարձյալ կրծած: Հաջորդ ջրափոսի պարզաջրվող մակերեսին դանդաղ սառցակալում էր մանրամասն լպստած կտավը: Քաթանի համը երևի դուր չէր եկել՝ ջղայնությունից ատամներով քաշքշել, պատառոտել էին: Գրողը հանկարծ անդրադարձավ, որ մի ջրափոսից դեպի մյուս ջրափոս անվաղողերի հետքեր են ձգվում և ինքն անգիտակցորեն քայլում է այդ հետքերով: Այլ ջրափոսերի մոտենալիս նա աչքերը փակում և դողացնում էր»¹³:

Քյաոթուն այնպիսի ներկայություն է հայ հասարակության, հետևաբար՝ նաև հայ գրականության մեջ, որ, կարելի է ասել՝ *նա անգամ այնպեղ*

12 Ա. Եղիազարյան, Քաղաքը լուսնի տակ, Եր., Անտարես, 2014, էջ 38-39:

13 Վ. Թամարյան, «Ուղեղի բորբոքում», տե՛ս նրա՝ Արծաթափայլ հազարոտնուկը, Եր., ՀԳՄ հրատ., 2007:

է, որտեղ իրականում չկա: Այս առումով չափազանց հետաքրքիր են այսպես կոչված՝ քյառթուի ստվերով ստեղծված գրական տեքստերը: Դրանցում հեղինակը ներկայացնում է միջավայր, որից դուրս են քյառթունները, սակայն միջավայրն արտացոլվում է այնքանով, որքանով հեղինակն անուղղակիորեն հակադրվում է քյառթուններին: Այդ տեսակ ստեղծագործություններից են Գուրգեն Խանջյանի վեպերը, մասնավորապես՝ «Լուր չկա», «Ենթի աչքը», որոնցում երաժշտության, նկարչության, արվեստի, գրականության, մարդկային հարաբերությունների այնպիսի տեքստային քննարկումներ են, որտեղ քյառթուն պարզապես բացառված է:

Կարելի է ընդհանրացնել հետևյալը. *հեղինակը չի հանդուրժում քյառթունին, երբ վերջինիս անհանդուրժողականությունը կամ դրսևորման կերպը վրասն է ներկայացնում: Իսկ այն դեպքերում, երբ քյառթունական մտրեցման մեջ տեսնում է ուսցիոնալ փարրեր, հարկապես ազգային արժեքների աղավաղման շուրջ անհանդուրժողականության դրսևորումներ, հեղինակը ոչ միայն դառնում է հանդուրժող քյառթունին, այլև դառնում է որոշ իմաստով համախոհ:*

ՔՅԱՌԹՈՒԿԱՆ ԱՆՇԱՆԴՈՒԹՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲԱՆԱԿՈՒՄ

Քյառթուի համար պարզապես անփոխարինելի և չափազանց հարմարավետ տարածություններ են փակ համարվող տարածությունները, մասնավորապես՝ կալանավայրերը և բանակը, որտեղ նրանց այսպես կոչված «ճիշտը» գերիշխող է: Դա էլ, ի վերջո, դառնում է տարբեր անհանդուրժողականությունների դրսևորման պատճառ: Ընդ որում, քյառթուի դրսևորած անհանդուրժողականությունները շատ հաճախ վերաճում են անհանդուրժողականության հենց իր դեմ:

Քյառթուի հանդեպ երբևէ ի հայտ եկող ակնածանքը հետևանք է նաև կալանավայրերի «հզորների» հանդեպ խորհրդավորության զգացողության: Երբեմն հեղինակները ևս տրվում են այս խորհրդավորությանը և չեն թաքցնում իրենց ակնածանքը՝ ականա արդարացնելով տվյալ բարքերում մարդկանց նման դրսևորումները: Լևոն Բարսեղյանի «Մեր մայլի տղեն» պատմվածքում, օրինակ, կարդում ենք. «Քատասունինը բոլորած Մնջո Ռաֆի թաղման օրը քաղաքում արտակարգ իրավիճակ էր: Դեռ տվետն էր, մոտ հազար հարյուր ավտոմեքենա, հարյուրավոր հյուրեր սովետի բոլոր գողական կլաններից, մտավորական խմբերից ու երեք ժամից ավելի փակ փողոցներ: Նման բան մեկ էլ քաղաքը տեսավ քսան տարի անց՝ ինստուիվեցին Մատրոսկայա Տիշինայում մահացած Բարսեղյան Նիգալի թաղման ժամանակ»¹⁴:

Բերված օրինակը ավելի շատ կարող է վերաբերել գողականին, քան

14 Բարսեղյան, «Մեր մայլի տղեն», Գարուն, №1, 2016, էջ 54:

քյառթութիւն: Սակայն, հարկ ենք համարում նշել, որ երբ խոսում ենք քյառթութեան մասին, այդ հասկացութեան մեջ անխուսափելիորեն ընդգրկում ենք գողականների սովորական պահվածքը, բարքերը, պայմանականորեն՝ որպէս քյառթութեան ավելի մասնավոր դրսևորում, իսկ քյառթութունը՝ որպէս գողականութեան, ռաբիզութեան և նման երևոյթների համապարփակ անվանում:

Այս «հզորներից» դառնալու միտումը շատ հաճախ սկսվում է դեռ պատանի հասակից՝ ընդհանուր բարքերին հակադրվելով, թեկուզև հանցագործութեան միջոցով, ինչը հաճախ խրախուսվում է և ներքին հպարտութիւն տալիս: «Բակում տոճիկ տվող, պահմտոցի խաղացող այդ լակոտները կովի ու սովի մի երկու տարում ե՞րբ կտրվեցին դպրոցից, ե՞րբ դարձան տղամարդ՝ քթատակին ու այտերին սևին տվող աղվամագով, համաճարակի պէս տարածված դումարով ու գողութեամբ, կրծքերին, ոտքերին, ձեռքերին հագար տեսակի այլանդակ դաջվածքներով, փողոցային իրենց օրենքներով, «գող» հորջորջվելու անգուսպ ցանկութեամբ... Խմբով կորչում, թաքնվում էին աչքից հեռու մի տեղ, ախորժակով ճլտացնում սրունքներին, գառ գլորում, պտտվում էին սև շուկայում, գրպան մտնում կամ վրա էին տալիս, հրում, տապալում վաճառողին ու մանդալով փախցնում կասկածելի մսից շամփրած տժտժացող շաշիկները: Թե միլիցիայի ձեռքն էին ընկնում՝ դատ-դատաստան էր լինում, երեկվա լակոտը անվանվում էր «մեղադրյալ» և մոր արցունքներին անտարբեր՝ հպարտորեն լսում դատավճիռը»,— այսպէս է նկարագրում այդ էվոյոցիան Մանուկ Մնացականյանն իր «Թաղի գավակը» պատմվածքում¹⁵:

Կարելի է ասել, որ կալանավայրերի «հզորների» հանդէպ խորհրդավորութեան զգացողութեան, ինչպէս նաև՝ դրանից բխող սպանվելու, վիրավորվելու, հաշմանդամ դառնալու, անարգվելու վախից ծնված անսածանքի թելադրանքով է բանակային տարածութեան մեջ ծաղկում քյառթութեանը՝ իր բոլոր բացասական հետևանքներով:

Թե ինչի կարող է մարդուն հասցնել քյառթութեան անհանդուրժողականութունը բանակում՝ լավագոյնս ներկայացված է Արամ Պաչանի «Ցտեսութիւն, Ծիտ» վեպի հերոսի նամակներում: Ահա այդ նամակներից մեկը. «Էսպէս էլ անհնար էր՝ ամեն օր ծեծի, ստորացման մեջ, տղերքը ինձ չեն հարգում, ընկերներ չունեն, արդեն բարև էլ չեն տալիս: Լրիվ մենակ եմ մնացել: Վաշտի հրամանատարը բոլորի ներկայութեամբ ինչ ասես քրֆեց, վախեցա ձեն հանել, ինքնասիրութիւնս կորցրել եմ, զգայարաններս լրիվ բթացել են: Տղերքը սեղան սրբելու շորը շպրտում են երեսիս, ամեն առիթով ձեռ են առնում, սեղանի յուղոտ շորը շպրտում են մեջքիս: Երեսիս որ շպրտում են էդքան չեն նեղվում, բայց մեջքիս՝ ահավոր եմ տանում: Ես ուզում եմ պայքարել ու պայքարում եմ, բայց ոչ կյանքի, ոչ

15 Մ. Մնացականյան, Ընտիր երկեր, Եր., Սովետական գրող, 1987, էջ 74:

Էլ մահվան համար: Պայքարում եմ նրա համար, ինչը չեմ հիշում. պայքարում եմ նախքան ծնունդս կայանալու համար, մի քայլ առաջ պոկվելով, մի քայլ առաջ պոկվելով կյանքի ու մահվան միջից: Ես մի տեսակ հանգիստ եմ. լրիվ հանգիստ եմ, որովհետև ոչ ոք չգիտեր, որ ծավելու եմ ու ոչ ոք չի հիշելու, որ ծավել եմ: Տրոյայի պատերազմում մեռած զինվորներին հիմա ոչ ոք չի հիշում, ի՞նչ են զգացել, ո՞նց են ապրել, ի՞նչ են երագում, բայց նրանք ինձ ավելի հարազատ են, քան բոլոր Աքիլլեսներն ու Ռդիսեսները: Նամակը հորս չտաք»¹⁶:

Կարելի է ասել, որ քյառթությունը բանակում պարզունակ իրացված գոհականն է՝ թյուրընկալումներով, կեցվածքի գերակայությամբ, որը հանգեցնելով անխուսափելի անհանդուրժողականության՝ ուղեկցվում է ողբերգություններով, ճակատագրերի կործանմամբ: Եվ այս առումով, եթե այլ դեպքերում հնարավոր է խոսել *քյառթուի* և *քյառթություն*ի այսպես ասած՝ *անշտոության* մասին, ապա բանակային միջավայրում դա իսկական աղետ է:

ՔՅԱՌԹՈՒՆ ՈՐՊԵՍ ՍՊԱՌՆԱԼԻՔ ԱԶԳԱՅԻՆ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱՅԻԱԿԱՆ ՆԿԱՐԱԳՐԻՆ

Որքան էլ քյառթուն որպես երևույթ ներկայացվում է որպես հայ հասարակությանը բնորոշ իրողություն, այնուամենայնիվ, կան տեսակետներ, որ դա դրսեկ միջամտություն է մեր նկարագրին: Այդպիսի մի տեսակետ վերջերս հանդիպեց նաև համացանցային գրառումներից մեկում. «Քյառթու» բառն ինքնին ունի թյուրքական ծագում, ինձ թվում է՝ մանրանալու խնդիր չկա: Նրանք միշտ հագնում են սևին մոտ գունային գամմայով հագուստ և երկար քթով կոշիկներ: Նայելով հետ՝ կտեսնենք, որ թե՛ խորհրդային ժամանակաշրջանում, թե՛ դրանից առաջ երբեք նման հագուստ չեն կրել, իսկ մեր տարագր շատ վառ գունային երանգներ է ունեցել: Նրանց լեքսիկոնի բառերն են «քուչա, բագառ, խարեք, մուղամ, կիլդիմ» և նմանատիպ բառեր, որոնք հայերենի հետ ոչ մի կապ չունեն: Լսում են արևելյան, ավելի կոնկրետ թյուրքական երաժշտություն: Մտածելակերպը հաստատ հայկական չի, արևելյան չկայացած շեյխի գաղափարներ են: Աշխատավոր հայը երբեք ժամանակ չի ունեցել քուչում պայգելու և երկու դույլ թթելու: Չխոսեմ հարգանքից և մնացած այլ բաներից»¹⁷:

Այս իմաստով ուշագրավ են այն ստեղծագործությունները, որոնցում քննադատվում է քյառթուն՝ որպես սպառնալիք ազգային և քաղաքացիական նկարագրին: Հիմնականում քննադատության թիրախ են դառնում հագուկապը, երաժշտության մեջ կլկլոցի հանդեպ հակվածությունը, ինչը հատկապես անկախության տարիներին շատ է նույնականացվում աղբրե-

16 Ա. Պաչյան, Ցտեսություն, Ծիտ, Եր., Անտարես, 2012, էջ 67:

17 «Ի՞նչ կապ կա հայ ավանդապաշտ տղայի և «քյառթու» կերպարի միջև», Blognews.am, 20.04.2013, հասանելի է՝ <http://blognews.am/arm/news/50693/inch-kap-ka-hay-avandapasht-txayi-ev-qyartu-kerpari-mijev-kam-taratsvats-amenaskhal-kartsiqy.html>, 17.04.2017:

ջանցիների կամ թուրքերի հետ: Վանո Միրադեղյանի «Գեղեցիկ կնոջ կա-
ղապարը» պատմվածքում ակորդեոն և դիոլ նվագողների նկարագրության
մեջ առաջին հայացքից անհանդուրժողական ոչինչ չկա, սակայն խորքում
թե՛ նրանց հագուկապը, թե՛ նրանց երգը, և հատկապես նրանց երգի տակ
տեղի ունեցող գործողությունը քյառթություն լինելուց զատ սեփական
ինքնության կորստի ցուցիչ են նախանշում գլխավոր հերոս Հարութի հա-
մար. «Եվ բրեզենտի գորշ ֆոնի վրա մեքենան լվացող տղաներից երկուսը
ակորդեոնով ու դիոլով նրա վիշտը ամոքում էին: Ակորդեոնիստը լենթուշ
տղա էր, դիոլչին՝ ավելի նվագ, տարիքով փոքր, սպիտակ վերնաշապիկի
թևերը քշտած ուներ, տաբատը լավ արդուկած էր, կոշիկները սուրքիթ ու
լաքապատ էին (երևում էր դիոլչու տղան), նրա փողքերը վարպետավարի
վեր էին քաշված, սև փողքերն ու սև կոշիկներին վառ կարմիր գուլպաները
իսկն էին, նա տղայական քաղցր ձայնով սրտանց ձգում էր.

Գետակի ալիքները գնում են խայտալով,
Միրահարի սրտիցը արտասուք քամելով...

Տղաներից ամենամեծը Հարութի բազկին ասեղով մեծ սիրտ էր
ծեծել՝ աշխատում էր նետի վրա»¹⁸:

Քաղաքական, տնտեսական հարցերում քյառթուն հաճախ կերպավոր-
վում է որպես առաջին դեմք և այդպիսով ցույց տալիս այն անցանկալի
հետևանքները, որոնք տեղի են ունենում տվյալ ոլորտներում: Ուշագրավ
է, որ որոշ երկրներ ու տարածաշրջաններ քյառթուի բացասական թիրա-
խում են: Ահա մի դրվագ Աբել Միքայելյանի «Կարուսել» վեպից.

«— Լսի՛ր, Մկո՛, ի՞նչ է եղել քո ու Վլադիմիրի միջև,— հարցրեցի ես:

— Իմ ու դրա՞,— զարմացավ նա,— իսկ ի՞նչ կարող է լինել: Չլի-
նի՞ կարծում ես՝ փոխել եմ սեռական կողմնորոշումս:

— Ես լուրջ եմ ասում:

— Ոչինչ էլ չի եղել, իսկ ի՞նչ պիտի լիներ:

— Չգիտեմ, գուցե կոպտել ես նրան, ինչ-որ բան ես ասել:

— Միշտ էլ կոպտում եմ ու բան եմ ասում:

Ես ուզում էի լրիվ ուրիշ բան ասել, բայց անկախ ինձանից բերա-
նիցս թռավ.

— Եվ լավ էլ անում ես:

Երբ բոլորը հավաքվեցին, Ֆիլիպը հայտարարեց, որ բա-
նակցությունները մտել են վճռական փուլ, և Հուլանդիայի
իր բաժնետերերի հետ խորհրդակցելուց հետո ինքն արդեն

18 Վ. Միրադեղյան, Ձեռքդ ետ տար ցավի վրայից, Եր., Նաիրի, 2000, էջ 201:

որոշումներ է կայացրել ու պատրաստ է դրանց հետ մեզ ծանոթացնել»¹⁹:

Որոշ հեղինակներ թեպետ չեն դիմում քյառթուների բառապաշարին, բայց ստեղծում են քյառթուներին հատուկ միջավայր: Ազգային ծեսերի աղավաղումը, որը պայմանավորված է քյառթուական միջավայրի ընդլայնմամբ, սպառնալիք են դառնում ազգային նկարագրին: Նման գործերից է Ջորայր Խալափյանի «Տրակտորով հարսանիք» վիպակը: Վիպակի վերնագիրն անգամ կարող է տարակուսանք առաջացնել, սակայն վերնագրի այս ընտրությամբ անգամ հեղինակն իր վերաբերմունքն է հայտնում բարքերին: Տրակտորը այս դեպքում ոչ թե գյուղատնտեսական գործիք է, այլ հարսանիքի քավորի անունը: «Հարկ կա՛ բացատրելու՝ ինչու է հայի անունը Տրակտոր: Այդպես էր ցանկացել նրա ծնողը: Երեսնական թվականներին ամենանշանավոր բանը գյուղում տրակտորն էր, հայրը սիրահարվել էր այդ մեքենային: Մեծի անունը Տրակտոր դրեց, փոքրի անունը՝ Չետեգե, որը նույնպես տրակտոր է՝ Չեյաբինսկի տրակտորի գավոդ: Տրակտորներից առաջինը զանազան հիմնարկություններում գանազան մեծ պաշտոնյաների տեղակալ էր միշտ, վարի հետ ոչ մի կապ չուներ, մյուս տրակտորը ևս կյանքում ոչ մի թիզ հող չվարեց, հողագործ հորից նրանց մեջ ոչինչ չկար: Այս մեկը ևս վատ տեղերում չէր աշխատել, հայրը քանի կար (այժմ չկա), դժգոհ չէր տղաներից և իր մանկալությունն էլ մտաբերում էր որպես մի անտիկ հուշ»²⁰:

Քյառթուի ավանդապաշտությունը չի ընդունում կյանքի զարգացման այն միտումները, որը կարող է իր պատկերացումների «տիրույթից» դուրս լինել, ինչպես նաև միամիտ անգրագիտության արդյունք կարող է լինել:

«— Ի՞նչ երգ է,— հարցրեցի:

— Բյուզ է,— ասաց,— Մոլոսյան բյուզ: Պապիկս է երգում:

— Պապիկդ նե՛ գր է:

— Ամենևին: Սովորական հայ: Թեև մաշկը շատ էր թուխ»²¹:

ՀԱՅՐԱԿԱՆ ՔՅԱՌԹՈՒՆԻԹՅՈՒՆ

Գրականության մեջ տիպական է հայրերի ու որդիների խնդիրը, որտեղ մեծ չափաբաժին ունի անհանդուրժողականությունը: Այս հակադրության մեջ հայրը կարող է և չլինել, այսպես ասած, դասական քյառթու, բայց սերունդների պայքարում նրա անհանդուրժողականությունը դրսևորվում

19 Ա. Միքայելյան, Կարուսել, Եր., Ձանգակ-97, 2006, էջ 146:

20 Ձ. Խալափյան, Ծնողա, Եր., Սովետական գրող, 1985, էջ 101:

21 Գ. Խանջյան, «Կոլաժ-բյուզ՝ տիրեթյան շան համար», Կայարան (XX դարի երկրորդ կեսի հայ պատմվածքի ընտրանի), Եր., Անտարես, 2012, էջ 181:

է որպէս քյառթութիւն: Դիտարկելի են Արամ Պաչյանի «Թափանցիկ շշեր», Հրայր Սարիբեկյանի «Հավերժական շարժիչ», «Ապորիա», Համբարձում Համբարձումյանի «Էդ գիշեր», Նառա Վարդանյանի «Սրբիչը» պատմվածքները:

Հայրական քյառթութիւնը ոչ թէ նոր երևոյթ է, այլ ավանդաբար փոխանցվող վիճակ, որը յորաքանչյոր ժամանակամիջոցում ամրասնդվում է: Ման իրավիճակներում է, երբ ավանդականն ու քյառթութիւնը միահիյուսվում են և պատրանք ստեղծում, թէ քյառթութիւնը ավանդներին հավատարիմ մնալն է: Նույն Զորայր Խալափյանի «Տրակտորով հարսանիք» վիպակում հայրական քյառթութեան ակնառու դրվագներ կան, բավական է բերել մի դրվագ, որը կարող է նաև ցույց տալ, թէ ինչպէս է քյառթութիւնն արմատավորվում ընտանեկան հարաբերութիւններում և տանը.



«Պարզևը «Պետական եկամտները» աջ թևից ձախ թևի տակ տեղափոխելով՝ Արգարին մի կողմ տարավ.

— Ծառուկից խնդրանք ունեմ քեզ հայտնելու:

Արգարը նեղացավ. այդ ո՞ր օրվանից Ծառուկը ուրիշի միջոցով է իրեն խոսք ուղարկում:

— Ասա՛:

— Ասեմ,— ասաց Պարզևը:— Յոթին տանը կլինե՞ս:

— Որտե՞ղ պիտի լինեմ: Կլինե՞մ:

— Տա՛նը եղիր: Գալիս են աղջկադ ուզելու:

— Ո՞վ,— չհասկացավ Արգարը:

— Դու ազապ աղջիկ չունե՞ս:

— Ունեմ:

— Տղերքդ արդեն գիտեն, կնիկդ: Մնում ես դու: Ծառուկը գալիս է աղջկադ իր տղայի համար ուզելու: Գիտի, որ սարթ մարդ ես, դրա համար ինձ ասաց՝ մի հատ զգուշացրու:

Նրանք դանդաղ քայլում էին, Արգարը կանգ առավ զարմացած, վիրավորված, բարկացած, ասաց.

— Հա՛յ-հա՛յ...

Պարզևը սպասում էր դրան.

— Լսի՛ր մինչև վերջ...

— Չլինելու բան է:

- Կամա՛ց:
- Չլինելու բան է:
- Ծառուկը քո ընկերը չի՞:
- Ասե՛նք: Բայց ես Ծառուկի տուն աղջիկ տա՛մ: Դրա համարձակությանը տեսե՛ք... Թո՛ղ թևս, գնա՛ բանիդ»²²:

Հայրական քյառթությունը շատ հաճախ կարող է երևան գալ ոչ թե կոնկրետ գործողության մեջ, այլ գավակների՝ թե՛ տղաների, թե՛ աղջիկների վարքագծում: *Նրանց պահպանողականությունը, անհամարձակությունը և այլն ոչ թե սեփական ցանկությունների կամ բնավորության դրսևորում է, այլ հայրերի կողմից սպասվելիք արձագանքի, հիմնականում պարտի, հանդեպ վահի դրսևորում: Այլ խոսքով՝ հայրական քյառթությունը երբեմն անտղղակի դրսևորում է:*

ՔՅԱՌԹՈՒՆ ՈՐՊԵՍ ԲՆԱԿԱՆ ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Ժամանակակից հայ արձակում առկա է միջավայրային մի, այսպես ասած, տարածություն, որտեղ քյառթուն ուղղակի բնական ներկայություն է՝ առանց հեղինակային ավելորդ ջանքերի: Դա, կարելի է ասել, այն տարածությունն է, որտեղ քյառթուն իրեն զգում է ինչպես ձուկը ջրում: Արմեն Շեկոյանի «Մետաքսի ճանապարհը» ժողովածուի պատմվածքները, Լևոն Ջավախյանի, այսպես կոչված, վերնիսաժային պատմվածքները նմանատիպ տեքստային տարածության օրինակներ են՝ թաղային հեղինակություններով, կոլորիտային կերպարներով: Դրանց յուրահատկությունն այն է, որ քյառթությունի և քյառթության հանդեպ չկա ընդգծված հեղինակային վերաբերմունք: Այդ տեսակ կերպարների միջոցով ավելի շատ ընդգծվում է այդ գրողների պատկերած վիպական տարածության ինքնատիպությունը, և քյառթուն հանդես է բերվում որպես այդ միջավայրի, այսպես ասած, գույներից մեկը:

Մասնավորապես՝ Լևոն Ջավախյանի արձակում, կարելի է ասել, բացակայում է հորինումի տարրը, և նրա պատմվածքների հերոսները՝ Վարոն, Ադվեսիկը, Խելքով Ֆելոն, շատ հաճախ նաև ինքը՝ հեղինակը, ճիշտ է, *քյառթու* չեն, բայց բազմաթիվ հարցերի վերաբերում են քյառթուաբար: Դա տեքստում չի ընդգծվում որպես դրական կամ բացասական երևույթ, դա պարզապես իրենց *ճիշտ*ն է, որ հաճախ անգամ քննարկման ենթակա չէ: Այդպիսին են «Հիսունհինգ» ժողովածուի պատմվածքների մեծամասնությունը:

Արմեն Շեկոյանի «Մետաքսի ճանապարհը» պատմվածաշարում այդ նույն *ճիշտ*ը ամրագրված է թաղեցիների ապրելաձևի, սովորույթների, կենցաղավարության քարացածության մեջ, որը նույնպես յուրօրինակ

22 Չ. Խալափյան, նշվ. աշխ., էջ 87:

քյառթությունն է, որովհետև դրանցից յուրաքանչյուր շեղում արժանանում է եթե ոչ անհանդուրժողականության, ապա գոնե հասարակական պարսավանքի:

Էդվարդ Միլիտոնյանի «Սարի թաղ» պատմվածաշարում, որը հիմնականում հեղինակի մանկության ու պատանեկության հուշերն են, նկատելի է, թե հեղինակը որքան լավ է ճանաչում ու որքան անմիջականորեն է առնչվում նկարագրվածին: Պատմվածաշարում խոսվում է և՛ տարբեր տեղերից Սարի թաղում բնակություն հաստատած բնակիչների ավանդույթներից, և՛ թե ինչպես են այդ նույն ավանդույթները հատկապես երիտասարդների մոտ այլ դրսևորումներ ունենում: Բոլորը ճանաչում են իրար, բոլորին ճանաչում է հեղինակը և նրան խորթ չէ միջավայրը. «Հա, պատահում է մի տնից և միլիցա է դուրս գալիս, և գող, և առևտրական, և ինժեներ: Այդպես է սարիթաղու ավտոբուսը՝ և օրգանի աշխատող կա, և քանվոր, և գրպանահատ, և դասատու, և սկսնակ քանաստեղծ, և քանոնահար, և անդարդ խոպանչի, և ինչու խոսեն հարստությունից, երբ բոլորը գիտեն դու ով ես, քանի բարեկամ ունես աշխարհի ծայրերում, քանի ծանրոց ես ստանում, տղայիդ քանի տարի տվին, աղջկադ ով է առել: Ինչու ասեն հարստության մասին, ավտոբուսցիք գիտեն, թող քաղաքը չիմանա: Վերջին կանգառ, համեստ, շուկայամերձ, փոշոտ»²³:

Նմանատիպ գործերում գրեթե միշտ հետադարձ հայացքն է գերիշխող, և այսօրվա հեռվից *քյառթուական* դիտարկվող երևույթների հանդեպ հեղինակի կողմից դրսևորվող կարոտ կա, որը թելադրում է անգամ անհանդուրժելի թվացող երևույթների հանդեպ ունենալ հանդուրժող վերաբերմունք:

ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐԻ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՄԻՋԱՎԱՅՐԻ ՔՅԱՌԹՈՒԱՑՈՒՄԸ

Գրականության մեջ հաճախ է պատահում, երբ հեղինակը իր ժամանակն ու միջավայրն ավելի ցայտուն արտահայտելու համար պատմական դեմքերին կամ գրականության մեջ արդեն կերպավորված հերոսներին է կրկին անդրադառնում, նրանց տալիս յուրատեսակ կերպավորում: Ավելին՝ երբեմն այդ կերպարները հանդիսանում են աստվածաշնչյան հերոսները, որոնց ընկալումները կարծրատիպային են:

Գուրգեն Խանջյանի «Գիր-դուշ» պատմվածքը յուրօրինակ մոտեցում է ավետարանական առասպելին: Հիսուս Քրիստոսի և տասներկու աշակերտների հարաբերությունը ներկայացվում է քյառթուական միջավայրում: Պատմվածքի հենց սկիզբը ստեղծում է այդ միջավայրը. «Ուսուցիչը հոգնել էր՝ էս աշակերտները գնում-գալիս, կպռշկում էին ու միշտ՝ նույնը. «Ախր, ուստա, մենք սենց ամեն բան թողինք, ընգանք քու հետևից, ու էս

23 Էդ. Միլիտոնյան, Արգիշտի արքայի աչքերը, Եր., Նաիրի, 1994, էջ 41:

ինչքան վախտ ա անապատներով քաշ ես տալի, կարող ա՛ գիդաս ուղտ ենք, ո՛չ խնածներս ա մի բան, ո՛չ կերածներս, ամիսներով կնիկ չենք տեսնում, բա էսի կյանք ա՛, որ մենք ապրում ենք: Չէ, բան չենք ասում, ուստա ես, վրեդ ահագին խելք կա, հարգում ենք, իսկականից հարգում ենք ու հլա սիրում էլ, բայց հետո՞... Բա մի բան չես ասելո՞ւ, կոնկրետ, մեր վերջն ի՞նչ ա, այսինքս՝ վերջը պարզ ա, վերջից էն կողմ մի բան ըլնելու ա՛, մի բանի տեր դառնալու ե՛նք, թե էլի՝ էս բունժ վիճակը, երկինքներով էլ պտի էլի քաշ տաս էս կողմ, էն կողմ: Չէ, թե ազգին իսկականից պետք ա, մենք դուրբան, բան չենք ասում, բայց մեջներս մի քիչ կասկած կա, մի նեղացի, հլա քեզ մի բոպե դիր մեր տեղը, դիր ու մարդկայինով նայի»²⁴:

Իհարկե, նմանատիպ մոտեցումները արդի հայ արձակում շատ չեն, բայց կան, և փորձում են յուրովի ներկայացնել անհանդուրժողակա- նության դրսևորումները պատմական այլ ժամանակներում:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

1. Քյատթուն ենթամշակույթ չէ, այն տարբեր վերադասավորումներ է ունենում հասարակության մեջ տեղի ունեցող տեղաշարժերով պայ- մանավորված: Քյատթուն ցույց է տալիս հասարակության այդ պա- հի խոտելի երևույթները:
2. Քյատթուն ներկայացված է նաև խորհրդային տարիների վերջին շրջանի գրականության մեջ, սակայն գրաքննության, Լեզվի տես- չության խիստ հսկողությամբ կերպարը հաճախ չէր ամբողջանում: Սակայն այստեղ երևան եկող նրա դերակատարությունները նրան ճանաչելի են դարձնում:
3. Քյատթուի ավանդապաշտությունը սահմանված չէ ազգային արժեք- ներով, այլ հանրության մեջ արմատացած կենցաղավարության խո- տելի երևույթներով, որն ավանդապաշտության շղարշի տակ ան- հանդուրժողություն է դրսևորում ազգային արժեքներին:
4. Առողջ հասարակության մեջ քաղքենու գոյությունը բնական է, սա- կայն քյատթուի ձևավորման նախապայման է նաև քաղքենու բացա- կայությունը:
5. Քյատթուն կովկասյան երևույթ է. այն ձևավորվել է նաև միևնույն արեալում ապրող ժողովուրդների կենցաղավարության փոխշփում- ներով, ուստի Խորհրդային Միության փլուզումից հետո, երբ տար- բեր պետությունները որդեգրել են զարգացման տարբեր ճանա- պարհներ, քյատթուի միևնույն կերպը Կովկասում հնարավոր է այլևս չտեսնենք:

24 Գ. Խանջյան, Նամակներ ընթացքից, Եր., Հեղ. հրատ., 2009, էջ 185:

6. Գրողը, լինելով հասարակության անդամ, նաև տեքստում կարող է ընդունել այդ հասարակության տարբեր անդամների դրսևորումները:
7. Քյառթությունը պահից թելադրված պատեհապաշտություն է: Քաղաքական իրավիճակներում քյառթուն հայտնվում և ժողովրդավարական արժեքները փորձում է ճնշել իր «հեղինակությամբ», ինչը նաև ցածր ինտելեկտի հետևանք է:
8. Քյառթու իրավիճակը հաճախ ստիպում է ոչ քյառթուին հանդես գալ որպես քյառթու, որպեսզի չբախվի քյառթուի անհանդուրժողականությանը:
9. Հեղինակը կարող է և՛ հանդուրժող լինել, և՛ անհանդուրժող՝ քյառթուի նկատմամբ:
10. Քյառթուն իրեն լավ է զգում իշխանական օղակներում, այսինքն՝ նա լավ սերտաճում է վատ համակարգերի հետ:
11. Վտանգավոր է այն, որ հանրությունն այսօր էլ թաքուն ակնածանք ունի գողական միջավայրի հանդեպ, որը քյառթու կերպարի ձևավորման հիմնական սնողն է:
12. Քյառթուն կարող է առանց բառապաշարի դրսևորվել ու ստեղծել քյառթուական միջավայր:
13. Ամեն դեպքում, քյառթությունը որքան էլ «ավանդապաշտ» մոտեցումներ ունենա, հայրեր և որդիներ հարաբերությունում խզումով ու անհանդուրժողականությամբ է դրսևորվում:

**ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԹԵՄԱՆԵՐԸ ՀԱՅ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ, ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ, ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ 9-ԲԴ, 10-ԲԴ ԵՎ 11-ԲԴ ԴԱՍԱՐԱՆՆԵՐԻ
ԴԱՍԱԳՐՔԵՐՈՒՄ**

*Կարինե Խոջայան,
ք. գ. թ.
Արմինե Դավթյան,
սոցիալական մասնավարժության ոլորտի փորձագետ*

Ամփոփագիր

Հետազոտության նպատակն է ուսումնասիրել և վեր հանել անհանդուրժողականության դրսևորումները ՀՀ կրթության և գիտության նախարարության վերահսկողության տակ գտնվող հանրակրթական համակարգում առկա տեքստերում, մասնավորապես՝ ավագ դպրոցի «Հայ գրականություն», «Հայոց պատմություն» և «Հայոց եկեղեցու պատմություն» առարկաների դասագրքերում (հումանիտար հոսք)։

Հետազոտությունն իրականացվել է որակական վերլուծության հիման վրա, մասնավորապես՝ կիրառվել է որակական բովանդակային վերլուծության (կոնտենտ անալիզ) մեթոդը։ Անհանդուրժողականության դրսևորման դասակարգման հիմք է ծառայել ՀՀ Սահմանադրությունը, որի անհանդուրժողականության և խտրականության մասին դրույթները հիմնված են միջազգային մի շարք հիմնարար կոնվենցիաների վրա։

Կատարված ուսումնասիրության արդյունքում վեր են հանվել դպրոցական դասագրքերում ամենից հաճախ հանդիպող անհանդուրժողականության դրսևորումները. փորձ է արվել գտնել դրանց պատճառահետևանքային կապերը, ներկայացվել են մի շարք առաջարկություններ, որոնք կարող են նպաստել հանրակրթության կազմակերպման գործընթացին, ՀՀ Սահմանադրությամբ և միջազգային համաձայնագրերով սահմանվող պարտավորությունների կատարմանը, սովորողների շրջանում հանդուրժողականության մշակույթի ձևավորմանը։

Բանալի բառեր — անհանդուրժողականություն, էթնոազգային, գենդերային, կրոնական, դրսևորում, դասագիրք, մարդու իրավունքներ, ավագ դպրոց, հայ գրականություն, հայոց պատմություն, Հայոց եկեղեցու պատմություն

ԽՆԴՐԻ ԶԵՎԱԿԵՐՊՈՒՄԸ ԵՎ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ՆՊԱՏԱԿԸ

Համաձայն ՄԱԿ-ի մարդու իրավունքների գերագույն հանձնակատարի գրասենյակի սահմանման՝ «Մարդու իրավունքներն այն իրավունքներն են, որոնք ի ծնե տրվում են նրան՝ անկախ ազգությունից, բնակության վայրից, սեռից, ազգային կամ էթնիկ ծագումից, մաշկի գույնից, կրոնից



կամ որևէ այլ կարգավիճակից»¹: Այլ կերպ ասած, մարդու իրավունքներն այն իրավունքներն են, որոնք նա ունի պայմանավորված միայն իր մարդ լինելու հանգամանքով: Սակայն, հաճախ ենք ականատես լինում մարդու իրավունքների ոտնահարման դեպքերի, որոնց հիմքում ընկած է անհանդուրժողականությունը՝ պայմանավորված մարդու ընտրության, միմյանցից տարբերության և այլ հատկանիշներով: Անհանդուրժողականության տարածման գործում դերակատարները տարբեր են, սակայն պետության պարտականությունների մեջ է մտնում ապահովել մարդու իրավունքների պաշտպանությունը՝ հակազդելով անհանդուրժողականության դրսևորումներին: Չնայած մարդու իրավունքների պաշտպանության գործում առաջնային լիազորությունները վերապահված են պետությանը, ներկայում Հայաստանում առկա են մի շարք խնդիրներ, որոնք ծագում են հենց պետության կողմից այս ոլորտում վարվող թույլ քաղաքականության ու թույլ վերահսկողության պատճառներով: Ուստի, առաջանում է դրանց բացահայտման ու վերհանման անհրաժեշտություն քաղաքացիական ինստիտուտների կողմից: Այս մասին են վկայում ինչպես Freedom House իրավապաշտպան կազմակերպության «Ազատությունը աշխարհում 2016» (Freedom in the World 2016) զեկույցը², այնպես էլ Human Rights Watch կազմակերպության կողմից հրապարակված 2016թ. համաշխարհային զեկույցը³: Հետազոտության նպատակն է այս զեկույցների հիման վրա ուսումնասիրել և վեր հանել անհանդուրժողականության դրսևորումները ՀՀ կրթության և գիտության նախարարության վերահսկողության տակ գտնվող հանրակրթական համակարգում առկա տեքստերում, մասնավորապես՝ ավագ դպրոցում դասավանդվող «Հայ գրականություն», «Հայոց պատմություն» և «Հայոց եկեղեցու պատմություն» առարկաների դասագրքերում (հումանիտար հոսք):

Հասարակության մեջ նկատվող անհանդուրժողականության դրսևորումների նվազեցման գործում խիստ կարևոր է դպրոցական կրթության դերը, որը մեծապես նպաստում է երեխաների աշխարհընկալման և հետագա վարքագծի ձևավորմանը: Ավելին, ՄԱԿ-ի կրթության, գիտության և մշակույթի հարցերով կազմակերպության՝ 1995թ. ընդունած «Անհանդուրժողականության սկզբունքների մասին հռչակագրում»⁴ (ԱՍՀ) նշվում

1 Տե՛ս What are human rights? The Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR), հասանելի է՝ <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Pages/WhatareHumanRights.aspx>, 17.05.2017:

2 Տե՛ս Freedom in the World 2016. Armenia. Country report. Freedom House, հասանելի է՝ <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2016/armenia>, 17.05.2017:

3 Տե՛ս World Report 2016. Armenia. Events of 2015. Human Rights Watch, հասանելի է՝ <https://www.hrw.org/world-report/2016/country-chapters/armenia>, 17.05.2017:

4 Տե՛ս Declaration of Principles on Tolerance. UNESCO, 1995, հասանելի է՝ http://www.unesco.org/webworld/peace_library/UNESCO/HRIGHTS/124-129.HTM, 17.05.2017:

է, որ «կրթությունը համարվում է անհանդուրժողականությունը կանխելու ամենաարդյունավետ միջոցը» (Հոդված 4.1):

Անկախությունից ի վեր Հայաստանի Հանրապետությունը միացել է մի շարք միջազգային կոնվենցիաների, այդ թվում՝ «Մարդու իրավունքների համընդհանուր հռչակագրին», «Մարդու իրավունքների և հիմնարար ազատությունների պաշտպանության մասին եվրոպական կոնվենցիային», և ստանձնել միջազգային պարտավորություններ՝ ուղղված խտրականության դրսևորումների բացառմանը: Ավելին, պետությունն այս հիմնարար դրույթներն ամրագրել է ՀՀ Սահմանադրությամբ, ըստ էության ընդգծելով վերջիններիս հույժ կարևորությունը:

Մինևույն ժամանակ, հարկ է նշել, որ Հայաստանը միացել է մի շարք միջազգային կոնվենցիաների, որոնք պետություններին կոչ են անում զերծ մնալ անհանդուրժողականության դրսևորման որևէ տեսակից հանրակրթության ոլորտում: Նմանօրինակ միջազգային փաստաթղթերի շարքում անհրաժեշտ է նշել ՄԱԿ-ի կրթության, գիտության և մշակույթի հարցերով կազմակերպության՝ «Կրթության մեջ խտրականության դեմ կոնվենցիան»⁵ ընդունված 1960թ. դեկտեմբերի 14-ին, և վերջինիս «Լրացուցիչ արձանագրությունը»⁶ ընդունված 1962թ. դեկտեմբերի 10-ին, «Կրթության վերաբերյալ միջազգային փոխընթերցման, համագործակցության ու խաղաղության, և մարդու իրավունքների և հիմնարար ազատությունների մասին առաջարկությունները»⁷, ինչպես նաև 1978թ. նոյեմբերի 27-ին ընդունված՝ ՄԱԿ-ի կրթության, գիտության և մշակույթի հարցերով կազմակերպության «Ռասայի և ռասայական նախապաշարմունքների մասին հռչակագիրը»⁸:

Անհրաժեշտ է նշել, որ ուսումնասիրության առարկա չեն ավագ դպրոցի բնագիտական և ընդհանուր հոսքերի դասագրքերը: Միայն հումանիտար հոսքով սահմանափակումը պայմանավորված է՝

5 St'u Convention against Discrimination in Education. UNESCO, 1960, հասանելի է՝ http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=12949&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, 17.05.2017:

6 St'u Protocol Instituting a Conciliation and Good Offices Commission to be Responsible for Seeking the Settlement of any Disputes which may Arise between States Parties to the Convention against Discrimination in Education, 1962, հասանելի է՝ http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=15321&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, 17.05.2017:

7 St'u Recommendation concerning Education for International Understanding. Co-operation and Peace and Education relating to Human Rights and Fundamental Freedoms, 1974, հասանելի է՝ http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13088&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, 17.05.2017:

8 St'u Declaration on Race and Racial Prejudice of 27 November, 1978, հասանելի է՝ http://www.unesco.org/webworld/peace_library/UNESCO/HRIGHTS/107-116.HTM, 17.05.2017:

- ժամանակային սահմանափակմամբ, քանի որ վերոնշյալ բոլոր հոսքերի դասագրքերի ներառումն անհավանական կդարձներ սեղմ ժամկետներում որակյալ և համապարփակ հետազոտության իրականացումը,
- այս դեպքում անհանդուրժողականության տարրեր պարունակող դասագրքերն ի սկզբանե հիմք են ստեղծում արդեն կարծրացած մոտեցումների տարածմանը, հատկապես այն ոլորտներում աշխատող մարդկանց շրջանում, որոնց գործունեությունը տեղի է ունենում սոցիալ-քաղաքական դաշտում (օր.՝ տվյալ հոսքում սովորողները հետագայում ուսում են ստանում բարձրագույն կրթության սոցիալական և հումանիտար գիտությունների ոլորտում, մասնագիտությամբ աշխատելու դեպքում դառնում ուսուցիչներ, քաղաքական գործիչներ և այլն):

Հետազոտության նպատակն է ներկայացնել նաև առաջարկություններ, որոնք կնպաստեն հանրակրթության կազմակերպման գործընթացին, ՀՀ Սահմանադրությամբ և միջազգային համաձայնագրերով սահմանված պարտավորությունների կատարմանը, աշակերտների շրջանում հանդուրժողականության մշակույթի ձևավորմանը:

ՏԵՍԱԿԱՆ ԵՎ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԻՄՔ

Ուշագրավ է այս երևույթը դիտարկել սոցիալ-կոնստրուկտիվիզմի տեսության տեսանկյունից. ըստ այդ տեսության վառ ներկայացուցիչներ Բերգերի և Լուքմանի՝ իրականությունը կառուցվում է հասարակական կոնստրուկտների միջոցով, այսինքն՝ իրականությունը շատ դեպքերում մեզ տրամադրվում է արդեն սոցիումի կողմից կանխորոշված ձևով⁹: Դպրոցական դասագրքերը ևս նման կոնստրուկտներ են, իսկ թե որքանով են դրանք հանդուրժողականության կամ անհանդուրժողականության տարածման աղբյուր, պարզ է դառնում միայն բովանդակային հետազոտության արդյունքում: Եթե դասագրքերը պարունակում են անհանդուրժողականության տարրեր, ապա դրանք կարող են, համապատասխանաբար, անմիջական ազդեցություն ունենալ սերունդների դաստիարակության վրա: Այն հանգամանքը, որ դասագրքերն ունեն լեգիտիմության բարձր մակարդակ՝ պայմանավորված միայն ՀՀ կրթության և գիտության նախարարության թույլտվությամբ հրատարակված լինելու փաստով, ակամայից հիմք է նախապատրաստում վերջիններիս «անքննելիության» համար: Այս ամենն է՛լ ավելի է բարդանում, երբ դասագրքերում բացակայում են քննադատական մտածողության խթանմանը

9 St' u Berger, P. L. and Luckmann, T. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. NY: Anchor Books, 1966:

նպաստող մոտեցումներ, ինչն էլ գրեթե անհնար է դարձնում նախկինում արդեն ձևավորված կոնստրուկտները կասկածի տակ դնելու հնարավորությունը: Այսպիսով, դասագրքերը դառնում են նմանատիպ սոցիալական կոնստրուկտների կառուցման գործիք: Դասագրքերը, ինչպես նաև մեդիան, տալիս են սոցիալական կյանքի մասին հաղորդագրություններ¹⁰: Այդ հաղորդագրությունները սահմանում են չափորոշիչներ, որոնք, սակայն, կոնտեքստից կախված սոցիալ-կոնստրուկտներ են¹¹:

Դպրոցական դասագրքերի ուսումնասիրությունը մեծ տարածում է ստացել Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո, երբ մի շարք թշնամաբար տրամադրված հասարակությունների միջև հարաբերությունների բարելավման նպատակով, ՄԱԿ-ի աջակցությամբ, դպրոցական ծրագրերի համեմատական վերլուծության միջոցով փորձ էր արվում վեր հանել փոխադարձ բացասական տարրեր պարունակող տեքստերը և առաջարկությունների հիման վրա փոփոխության ենթարկել: Դպրոցական դասագրքերի ուսումնասիրությամբ զբաղվող առաջատար կենտրոններից է Գեորգ Էքերտի ինստիտուտը Գերմանիայում, որը ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի աջակցությամբ արդեն մի քանի տասնամյակ վերլուծում է դպրոցական դասագրքերը, փորձում վեր հանել անհանդուրժողականության, մարդու իրավունքների ոտնահարմանը առնչվող և այլ դեպքեր, որոնք կարող են նպաստել հասարակությունների միջև փոխադարձ բացասական վերաբերմունքի նվազմանը:

Համաձայն Նիչոլսի՝ թեև մեթոդաբանական տեսանկյունից շատ չէ դասագրքերը վերլուծելու գործիքակազմը, միևնույն է, կան որոշ ձեռնարկներ, որոնք տրամադրում են վերլուծելու մեթոդաբանություն¹²: Նույն ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի աջակցությամբ Գեորգ Էքերտ ինստիտուտի կողմից հրատարակված «Դասագրքերի վերլուծության և վերանայման ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի ուղեցույցում»¹³ նշված մեթոդների մեջ բովանդակային վերլուծությունն ամենակիրառելիներից է: Հետևաբար, մեթոդաբանական տեսանկյունից հետազոտությունն իրականացվել է որակական վերլուծության հիման վրա, մասնավորապես՝ կիրառվել է որակական բովանդակային վերլուծության (կոնտենտ անալիզ) մեթոդը, որը թույլ է տալիս վերլուծել հայտնաբերված դեպքերը: Համաձայն Քրիփենդորֆի՝ կոնտենտ անալիզը հեշտ է

10 St' u Moser, F. *Social Construction of Gender-(un)fairness. An Analysis of Educational Material and Individual Language Use*. Dissertation, Berlin, 2013: Էլեկտրոնային տարբերակը հասանելի է՝ <http://d-nb.info/1043198032/34>, 17.05.2017:

11 St' u Freud, S. "The Social Construction of Normality. Families in Society," *The Journal of Contemporary Social Services* 80(4), 333-339, 1999:

12 St' u Nicholls, J. "Methods in School Textbook Research." *International Journal of Historical Learning, Teaching and Research* 3(2), 11-26, 2003:

13 St' u Pingel, F. *UNESCO Guidebook on Textbook Research and Textbook Revision*. Paris/Braunschweig, 2010:

իրականացնել հաճախ կրկնվող և ինստիտուցիոնալացված երևույթներն ուսումնասիրելիս¹⁴, իսկ դպրոցական դասագիրքը նման ինստիտուցիոնալացված երևույթի վառ օրինակ է: Քանի որ անհանդուրժողականությունը լայն հասկացություն է, հետազոտական նպատակներով այն ավելի հստակ սահմանների մեջ տեղադրելու համար կատարվել է անհանդուրժողականության դրսևորումների դասակարգում, որն, իր հերթին, հնարավորություն է տալիս խմբավորել դպրոցական դասագրքերում վերջինիս դրսևորման դեպքերը:

Դասակարգման համար օգտվել ենք «Մարդու իրավունքների համընդհանուր հռչակագրից», «Մարդու իրավունքների և հիմնարար ազատությունների պաշտպանության մասին եվրոպական կոնվենցիայից», որոնց հիմնական կետերն իրենց անմիջական արտացոլումն են գտել ՀՀ Սահմանադրությունում:

Այսիայիսով, հիմնվելով ՀՀ Սահմանադրության (2015թ. փոփոխություններով) 29-րդ հոդվածի վրա, հետազոտության իրականացման համար կիրառվել է անհանդուրժողականության դրսևորումների հետևյալ դասակարգումը՝

- գենդերային,
- ռասայական,
- մաշկի գույնի,
- էթնիկական կամ ազգային ծագման¹⁵,
- սոցիալական,
- գենետիկական,
- լեզվի,
- կրոնի,
- աշխարհայացքի,
- քաղաքական,
- ազգային փոքրամասնության,
- տարիքային,
- գույքային վիճակի,
- հաշմանդամության:

14 St'u Krippendorff, K. *Content Analysis. An Introduction to its Methodology*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2004:

15 Հետազոտության մեջ կիրառվում է «էթնոազգային» եզրը:

Հետազոտությունը չի նախատեսում դասագրքերի վերլուծության ընթացքում մատնանշել հանդուրժողականության դրսևորումները, քանի որ հանրային կրթությունը, որը կազմակերպվում է Հայաստանի Հանրապետության, մասնավորապես՝ Կրթության և գիտության նախարարության կողմից, պետք է հիմնվի ՀՀ օրենքների վրա, որոնց շարքում առաջնային է Սահմանադրությունը: Հայաստանի Հանրապետության Սահմանադրության 29-րդ հոդվածի համաձայն՝ «Խտրականությունը, կախված սեռից, ռասայից, մաշկի գույնից, էթնիկ կամ սոցիալական ծագումից, գենետիկական հատկանիշներից, լեզվից, կրոնից, աշխարհայացքից, քաղաքական կամ այլ հայացքներից, ազգային փոքրամասնությունը պատկանելությունից, գույքային վիճակից, ծնունդից, հաշմանդամությունից, տարիքից կամ անձնական կամ սոցիալական բնույթի այլ հանգամանքներից, արգելվում է»¹⁶: Հետևաբար, հիմնվելով ՀՀ Սահմանադրություն վրա, հանրակրթությունը պետք է լինի հանդուրժող և առանց խտրականության ներկայացնի երևույթները, մարդկանց և այլն:

ԱՆՀԱՆԴՈՒԹՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄԸ ՀՀ ԱՎԱԳ ԴՊՐՈՑԻ ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԱՍԱԳՐՔԵՐՈՒՄ

Հետազոտության տվյալ մասում ներկայացված են ուսումնասիրության ընթացքում հայտնաբերված անհանդուրժողականության հիմնական դրսևորումները:

Հումանիտար հոսք, 10-րդ դասարան¹⁷

10-րդ դասարանի հայ գրականության դասագրքի ուսումնասիրությունը վեր հանեց *էթնոազգային, կրոնական և գենդերային* անհանդուրժողականության մի շարք դրսևորումներ:

Էթնոազգային անհանդուրժողականության դրսևորումներ նկատվում են հայերի և այլ ազգերի ներկայացուցիչների միջև հիմնական տարբերությունները ներկայացնելիս՝ հատկապես, հաշվի առնելով հակամարտության առկայությունը հայերի և հակառակորդ ազգերի միջև: Անհանդուրժողականությունն ունի դրսևորման մի քանի ձև.

ա) Հայերի՝ այլ ազգերից բարձր դիրք ունենալու ենթադրությունը, որը հիմնավորվում է հայերի գոյության երկար պատմությամբ և այլազգիների եկվոր լինելով: Եկվոր լինելը կամ քոչվոր ապրելակերպը դասագրքերում ունի հիմնականում բացասական երանգավորում, ինչը ոչ լեգիտիմ է

16 ՀՀ Սահմանադրություն, 29-րդ հոդված, հասանելի է՝ http://parliament.am/law_docs5/Sahmanadrutyun_06.12.2015.pdf, 17.05.2017:

17 Տե՛ս Բախչինյան Հ., Սարինյան Ս., Հայ գրականություն (հում. հոսքի համար), 10-րդ դասարան, Եր., Արևիկ, 2014 (այսուհետ դասագրքերից մեջբերումների հղումները կտրվեն տեքստում՝ փակագծերում նշելով միայն քննարկվող դասագրքի էջը):

դարձնում վերջիններին՝ իրենց ծագման վայրից հեռու գտնվելու փաստը, օրինակ՝ Հայաստանի (հատկապես՝ պատմական Հայաստանի) տարածքում բնակություն հաստատելը:

10-րդ դասարանի դասագրքում կարելի է հանդիպել բազում նման դեպքերի: Օրինակ՝ «Այս պատմիչների գործերում էլ գեղարվեստական շնչով և հուզիչ մանրամասներով նկարագրված են այլազգի *հրոսակների* ավերածությունները Հայաստանում...» (էջ 7), կամ՝ «Ուշագրավ է, որ մինչև 18-րդ դարի երկրորդ կեսը, մինչև Շուշին վաճառելու՝ Մելիք Շահնազարի դավաճան արարքը, ոչ մի *թուրք էլուզակ* չէր բնակվել Արցախի տարածքում» (էջ 192), «Ինչպես *Վերգոն*՝ տղամարդկանց մեջ, այնպես էլ Ձենով Հովանի կինը՝ *անստակ* Սառյեն, տարբերվում է Սասնա *պարկեշտ* կանանցից:.... Օտար զարմից են նաև Չմշկիկ Սուլթանն ու Իսմայիլ Խաթունը, որոնցից *առաջինը կրում է կանացի ոխակալության ոգին, երկրորդը՝ խորամանկությունը*» (էջ 57):

բ) Հայերի՝ այլ ազգերից բարձր դիրքում գտնվելու ենթադրությունը, որը հիմնվում է հայ էթնիկ ամբողջության վեհ և բարձր արժանիքներով օժտված լինելու պատկերմամբ:

Նման դեպքեր դասագրքերում ամենուրեք են. «Մեր *ուսումնասեր* ժողովրդի սիրելի հերոսները մանկությունից արդեն դառնում են գրագետ ու բանիմաց» (էջ 52), կամ՝ «Լույսին, մաքրությանը, բարությանն ու ճշմարտությանը մշտապես հետևող մեր ժողովուրդը չէր կարող չունենալ նաև այդ հատկանիշներն անձնավորող աստվածություն» (էջ 38):

Հայրենիքի նկարագրությունը շատ դեպքերում վերածվում է առասպելականացված մի երկրի նկարագրության, որտեղ բնությունն է կերտել անգամ մարդկանց բնավորությունը («Բնությունը ոչ միայն կենսական բարիքների աղբյուր է, այլև *էթնիկական ինքնության* խորհրդանիշ: Բնությունն է կերտել մեր ազգային բնավորությունը, ցեղային մեր հատկանիշը, որովհետև այստեղ է կազմավորվել մեր մարմինն ու հոգին, այստեղ ենք մենք ճանաչել տիեզերքը, աստղերը, արշալույսները, գույները, շարժումները, որոտը, կայծակը, կենդանական աշխարհը և այլն, և այլն» (էջ 139), իսկ հայրենասիրությունը դիտվում է որպես բարձրագույն արժեք, որն օրինականացնում է հանուն հայրենիքի յուրաքանչյուր գործողություն՝ մասնավորը, անհատականն ընկալելով հիերարխիկ տեսակետից շատ ավելի ցածր մակարդակում գտնվող երևույթներ (օր.՝ «*Հայրենիքը բացարձակ է, անձնականը՝ մասնավոր*: Ով մեղանչում է բացարձակի դեմ, կատարում է բարոյական աններելի շեղում, *որն արժանի է պատժի*» (էջ 197):

Կրոնական անհանդուրժողականության դրսևորումներն էլ տարբերակելի են այլ ազգերի կրոնը քրիստոնեության հայ առաքելական ուղղության հետ համեմատելիս: Օրինակ՝ հետևյալ հատվածում ոչ միայն սխալ է կիրառվում «մահմեդականություն» եզրը, այլև հակադրվում են

կրոնները, որոնցում իսլամական ծեսերը նկարագրվում են բացասական և դաժան երանգներով. «Երևանի բերդը բռնության խորհրդանիշն է, որին հաջորդում է *մահառլամի նկարագրությունը: Մահմեդական կրոնի այդ արարողությունը իսկական դժոխային հանդես է, որտեղ հոգեկան հաճույք են պատճառում դաժանությունը, չար ու անմարդկային կիրքը: Աբովյանն այդ արարողությանը հակադրում է քրիստոնեական կրոնի բարությունն ու մարդասիրությունը» (էջ 133):*

Որոշ դեպքերում ստեղծագործություններից առանց հղումների մեջբերումները ստեղծում են խառնաշփոթ, երբ անհասկանալի է, թե ում միտքն է այստեղ ի վերջո օգտագործվում՝ դասագրքի՞, թե ստեղծագործության հեղինակինը: Դասագրքում առկա են մի շարք դեպքեր, որոնք ոտնահարում են խղճի ազատությունը, երբ դպրոցականին բարձրագույն արժեքներ նկարագրելիս, որպես օրինակներ, օգտագործվում են կրոնական արժեքները՝ «Վերք Հայաստանին» հայոց ազգային *ավերարաններից* է և դասվում է գրական այնպիսի հուշարձանների շարքը, ինչպիսին են Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և Նարեկացու «Մատյան ողբերգությա- նը» (էջ 131):

Բացի դրանից, տեքստում շատ է օգտագործվում «ուրացում» բառը, որին տրվում է քրիստոնեության հայ առաքելական ուղղությունից կրոնափոխ լինելու իմաստը՝ բացասական երանգով: Այս մոտեցումը տաքուացնում է առաքելական ուղղությունից կրոնափոխ լինելու միտքը: Բազմաթիվ օրինակներից ներկայացնենք այս մեկը՝ «Երբ Վազգենը, *ուրանալույ* քրիստոնեությունը, ընդունում է պարսկական կրոնը, պարտադրում է....» (էջ 21):

10-րդ դասարանի դասագրքում անհանդուրժողականության մեկ այլ՝ հաճախադեպ տեսակներից է *գենդերայինը*: Դասագրքի հեղինակները կնոջը բնութագրում են բացասական երանգներով: Վատ օրինակ է վերը նշված էթնոազգային անհանդուրժողականության դրսևորման օրինակը, որտեղ հայ կանայք բնութագրվում են պարկեշտ՝ ի տարբերություն օտարազգիների:

Հումանիտար հոսք, 11-րդ դասարան¹⁸

Ավագ դպրոցի հումանիտար հոսքի 11-րդ դասարանի հայ գրակա- նության դասագրքի ուսումնասիրությունը *էթնոազգային* հիմքով անհան- դուրժողականության դրսևորման բազմաթիվ օրինակներ է պարզել: Ի մի բերելով դրանք, կարելի է առանձնացնել անհանդուրժողականության եր- կու տեսակի՝ *ոչ բացահայտ* և *բացահայտ* դրսևորումներ:

1. *Ոչ բացահայտ* դրսևորումներում կարելի է առանձնացնել հետևյալ երկու ենթատեսակները.

18 Տե՛ս Գասպարյան Դ., Քալանթարյան Ժ., Հայ գրականություն (հում. հոսքի համար), 11-րդ դասարան, Եր., Արևիկ, 2015:

ա) Անհանդուրժողականության դրսևորում, որն առաջանում է այլ պետությունների, ժողովուրդների կողմից ճնշումների ենթարկվելու հետևանքով: Մասնավորապես, դասագրքի 96-րդ էջում հանդիպում ենք այնպիսի ձևակերպումների, ինչպիսիք են, օրինակ՝ «դարերի ընթացքում թշնամու վայրենի ուժը ստրկացրել է հայ ժողովրդին», կամ՝ «Եվ ահա, դարեր տևած ստրկության ցավից բանաստեղծը վրեժի է կոչում ժողովրդին, ուզում է արթնացնել պարտությունից հուսահատ նրա հոգին և մղել հաղթանակների» (էջ 108): Դասագրքի 197-րդ էջում հանդիպում ենք հետևյալ մտքին՝ «Ահավոր է այս ամենի գիտակցումը, բայց և՛ սթափեցնող, որովհետև հեղափոխությունը հայ ժողովրդին «բերեց» տարածքային վիթխարի կորուստներ, իսկ Անդրկովկասյան դաշնության կազմում (1922-1936 թթ.) հայ ժողովուրդը դարձյալ հալածանքների գոհ էր»: Ներկայացնելով Վարդանանց պատերազմը՝ էջ 220, պարբերություն 5-ում տրված է հետևյալ վերլուծությունը. «Վասակը չի սիրում հայերին, բայց ատում է նաև պարսիկներին և ձգտում նրանց հաղթել իրենց իսկ ձեռքով: Նա ուզում է վերականգնել հայոց թագավորությունը, բայց միայն այն պայմանով, որ թագավորը պարտադիր ինքը լինի: Մինևույն ժամանակ Վասակը խորհում է, թե հնազանդվելով պարսիկներին՝ նրանցից կստանա հայոց թագավորությունը»: Եվ ապա դասագրքի հեղինակները գրում են. «Վասակի ընտրած միջոցները ստոր են՝ բարձր նպատակին հասնելու համար», ըստ էության՝ երևոյթին տալով միանշանակ գնահատական և սահմանափակելով դպրոցականների ազատ մտածելակերպը՝ ուղղված հերոսի արարքի այլ խորքային պատճառների ուսումնասիրությանը:

բ) Անհանդուրժողականության դրսևորում՝ այլ ազգերի հետ համեմատության հիմքով և հատուկ ընդգծված էթնիկ պատկանելությամբ: Մասնավորապես, դասագրքի 85-րդ էջում մեջ հանդիպում ենք հետևյալ՝ միանգամից մի քանի խտրականության տարրեր պարունակող մտքի. «Պոեմի գերմանացի թարգմանիչներն ու գրախոսները նկատել են, որ այդքան հոռետես կարող է լինել հայ մարդը, որը սոսկալի ջարդեր է տեսել...»: Իսկ ահա 89-րդ էջի 7-րդ պարբերությունում, ներկայացնելով Իսահակյանին, հանդիպում ենք հետևյալ ձևակերպմանը. «Իսահակյանը եվրոպական մասշտաբի հզոր բանաստեղծ է»: Այսինքն, եթե հայ ժողովուրդը համեմատվում է եվրոպացիների հետ, և վերջիններս դասագրքում հանդես են գալիս բացառապես դրական լույսի ներքո, ապա թուրքը ներկայացվում է այնպիսի բնորոշումներով, ինչպես՝ «արյունոտ քերանով գիշարիչ» (էջ 96), «սև խուժան» (էջ 100), «գազան» (էջ 3):

Դասագրքի հեղինակների կողմից նկատվում է նաև քողարկված կողմնակալ վերաբերմունք Ռուսական կայսրության նկատմամբ և հակառուսական կողմնորոշում, ինչը երևում է հետևյալ ամփոփումներում. «Ռուսական կայսրության մեջ նույնպես շարունակվում էր հայերի նկատմամբ ազգային ճնշումը: Արևելյան Հայաստանում ցարական իշխա-

նությունը պետականացրեց եկեղեցապատկան հողերը...» (էջ 3), կամ «Ռուսական կողմնորոշումը հայ ժողովրդի համար բերեց պատմաքաղաքական դրական մեծ տեղաշարժեր, բայց նաև՝ նոր գաղութացում, ազգային ինքնության կորուստի նոր պարտադրանք» (էջ 199): Հպանցիկ անդրադարձ է կատարվում նաև «կոլտնտեսային շարժման այն գործիչներին, որոնք մի նոր աղետ պիտի բերեին ժողովրդին» (էջ 199):

2. Էթնոագգային հիմքով անհանդուրժողականության *բացահայտ* դրսևորումներ, որոնք արյան վրեժի և բացահայտ ատելության կոչեր են պարունակում: Մասնավորապես, դասագրքում հանդիպում ենք «սրբազան արելության» (էջ 94), ինչպես նաև «ժողովրդի արյան վրեժի» (էջ 98) մասին կոչերի: Այսպես, օրինակ, Ատոմ Յարճանյանին (Միամանթո) նվիրված գլխում տրված է հետևյալ վերլուծությունը. «Մա հզոր և հուժկու ձայն է, և բանաստեղծը բոլոր պարտությունների դիմաց սրբազան ատելության է կոչում, որովհետև հայտնի բան է. թշնամուն կարելի է հաղթել միմիայն լավ տիրապետելով ատելության գիտությանը: Ամենևին չպետք է վախենալ կամ զգուշանալ այս կոչից, հակառակ դեպքում թշնամին կշարունակի հոշոտել ամեն ինչ՝ լինի ժողովուրդ, գյուղ թե քաղաք, եկեղեցի թե ամրոց: «Եթե կ'ուզիք, որ...» թվարկումների շարքը տասնութ տող է, որոնց ընդարձակ ասույթներով բանաստեղծը պարզաբանում է ատելության գիտության անհրաժեշտությունը» (էջ 96): Այստեղ հարկ է նշել «ատելության գիտություն» բառակապակցությունը, առավել ևս՝ վերջինիս գործածումը դպրոցական դասագրքում: Ատելությունն ու անհանդուրժողականությունն ազգային հիմքով առավել ընդգծվում է էջ 3-ում, երբ մեկնաբանելով հեղինակի միտքը՝ «հայտրդին» ներկայացվում է «որպես առասպելական մի դյուցազուն, որը եկել է լուծելու իր ժողովրդի դարավոր վրեժը:.... հայտրդին խոսում է դարերի պատմության ամոթը մաքրելու հավատով, ներկայանում որպես մի նոր Հայկ դյուցազուն, որը պետք է ազատություն բերի իր ժողովրդին»:

Միանգամայն միակողմանի, սուբյեկտիվ և կարծրատիպային են դասագրքի հեղինակների վերլուծությունը և դրա ձևակերպումը Դ. Դեմիրճյանի «Վարդանանք» վեպի մասին, որին, որպես ամփոփում, տրվում է հետևյալ եզրակացությունը՝ «Եղիշեն անհունորեն ատում է Վասակին և իր ատելությունը փոխանցում ընթերցողին՝ ցանկանալով գարշանք առաջացնել նրա նկատմամբ» (էջ 220):

Գենդերային հիմքով պայմանավորված անհանդուրժողական օրինակներով է սկսվում 11-րդ դասարանի հայ գրականության դասագիրքը: Գրեթե բոլոր օրինակներում առանցքային նշանակություն ունի այն պնդումը, որ «հասարակության մեջ կինը և տղամարդը գտնվում են անհավասար վիճակում» (էջ 12): Դասագրքում կինը, միանշանակ, ցածր է դասվում տղամարդուց: Հայ կինը ներկայացվում է հիմնականում «նահապետական բարոյական չափանիշների» համատեքստում և շատ հաճախ դառնում դրանց

գոհը: Այս համատեքստում, քննարկելով Նար-Դոսի «Սպանված աղավին» վիպակը, դասագրքի հեղինակները նշում են հետևյալը. «Գրողը մեղադրում է նաև երեսպաշտ հասարակությանը, որը կյանքի բարոյական չափանիշները խախտած երկու սեռերից դատապարտում է միայն կնոջը, անարգանքի պյունին գամում նրան: Եթե չլինեք այդ անարգանքի վախը՝ Սառան հանցագործ չէր դառնա, չէր սպանի երեխային» (էջ 12): Ապա, շարունակելով միտքը, հեղինակները գալիս են այն եզրակացության, որ «թեև «Սպանված աղավին» որոշակի ժամանակի ծնունդ է, և այն ժամանակներից մինչև մեր օրերը հասարակությունը որոշակի զարգացում է ապրել, սակայն, Նար-Դոսի արծարծած խնդիրները չեն կորցրել իրենց նշանակությունը նաև այսօր: Դրա վկայությունն է նաև վիպակի հիման վրա կինոնկարի ստեղծումը» (էջ 12): Պետք է նշել, որ «Սպանված աղավին» վիպակը դասագրքում դիտարկվում է հիմնականում գենդերային անհանդուրժողականության տեսանկյունից, և տեղի ունեցած բոլոր դժբախտությունները մեկնաբանվում են այս խնդրի համատեքստում՝ նպատակ ունենալով ցույց տալ բացասական հետևանքները, որոնց կարող է նպաստել գենդերային անհանդուրժողականությունը: Մասնավորապես, 14-րդ էջում հանդիպում ենք հետևյալ մեկնաբանությանը. «Նար-Դոսն աստիճանաբար ընթերցողին բերում է այն համոզման, որ Սառայի նման խելացի և գեղեցիկ աղջիկը կարող էր լինել երջանիկ ու բարի, եթե հասարակությունը հավասար վերաբերմունք ցուցաբերեր երկու սեռերի նկատմամբ և կնոջը չստորդասեր տղամարդուն: Սառան բողոքում է այդ խտրականության դեմ և զոհվում»:

Դասագրքերում ներառված գրական ստեղծագործություններից և, նախ և առաջ, դրանց վերլուծությունից ստեղծվում է այնպիսի տպավորություն, որ գենդերային խտրականությունը և դրանով պայմանավորված անհանդուրժողականությունը բոլոր ժամանակներում, ընդհուպ մինչև մեր օրերը, կազմել են հայ հասարակության սոցիալական կյանքի անքակտելի բաղադրիչը: Այնպիսի արտահայտությունների գործածումը, ինչպես, օրինակ, «տարած-հետ բերած աղջկա տխուր ճակատագիր» (էջ 40), «աղջկա անբասիր վարք» (էջ 41), կամ հետևյալ ձևակերպումը՝ «Նահապետական բարոյականության չափանիշներով՝ հասուն աղջիկը չպետք է շփվեր երիտասարդ տղաների հետ, ուստի մոր աչքին թշնամին ու ջահել տղան հավասարապես սպառնում են աղջկա պատվին» (էջ 41), թյուրըմբռնման տեղիք է տալիս հայ կնոջ կերպարի մասին: Առհասարակ, դասագրքում հայ կնոջը տրված են կարծրատիպային բնորոշումներ՝ ներկայացնելով վերջիններիս որպես մայր, ավանդույթների պահապան, հենարան, ամենուր նշելով նրանց ստորադաս և կախյալ կարգավիճակը տղամարդուց, և ոչ մի ակնարկ նրանց հմտությունների վերաբերյալ: Կանայք հիմնականում ներկայացված են խոցելի կարգավիճակում. նրանք շատ հաճախ կա՛մ գոհ են դառնում, կա՛մ անելանելիությունից դիմում ինքնասպանության (Սու. Զորյանի «Զաքարի հարսը» պատմվածքը,

Հովհ. Թումանյանի «Անուշ» պոեմը, Նար-Դոսի «Սպանված աղավնին» վիպակը):

Սոցիալական հիմքով պայմանավորված անհանդուրժողականության դրսևորումները, որոնք տեղ են գտել 11-րդ դասարանի հայ գրականության դասագրքում, կարելի է դիտարկել *երեք* հարթությունում.

- *Սոցիալական անհանդուրժողականություն, որն ի հայտ է գալիս գոյություն ունեցող նահապետական, պահպանողական բարքերի հերքմանը*: Որպես օրինակ կարելի է նշել Հովհ. Թումանյանի «Անուշ» պոեմի՝ դասագրքի հեղինակների մեկնաբանությամբ մատուցված այն հատվածը, որտեղ ասվում է՝ «Մոսին նաև իր միջավայրի ու բարքերի գոհն է: Նրա պատիվը գետնովն է տրվել, և եթե նա վրեժ չլուծեր՝ շրջապատում կկորցներ իր անունը, ծաղրուծանակի առարկա կդառնար» (էջ 42): Բացի նրանից, որ սա բավական վիճելի մեկնաբանություն է, այն նաև զրկում է աշակերտներին վերլուծելու հնարավորությունից և հերոսի արարքի այլ՝ խորքային պատճառներ վեր հանելուց:
- *Հարակ ջրբաժան է գծվում գյուղի և քաղաքի միջև, և քաղաքը ներկայացվում է արատավոր բարքերով լեցուն մի վայր: Մասնավորապես, դասագրքում կարելի է հանդիպել այնպիսի արտահայտությունների, ինչպես, օրինակ՝ «Գիքորը չի դիմանում քաղաքի անմարդկային պայմաններին և մեռնում է:.... փողի իշխանության տակ գտնվող քաղաքի արատավոր բարքերի քննադատությունը...»* (էջ 49), կամ՝ «Միամիտ գեղջուկ երեխան դժվար է յուրացնում քաղքենի աշխարհի կեղծավորությունը» (էջ 50): Միևնույն ժամանակ, հարկ է նշել, որ անմարդկային պայմաններն ու արատավոր բարքերը բնորոշ չեն միայն քաղաքին: Նրանք կարող են լինել նաև գյուղում:
- *Անհանդուրժողականություն՝ պայմանավորված սոցիալական անհավասարությամբ*: Այս համատեքստում, մասնավորապես, կարելի է հանդիպել հետևյալ կարծրատիպային մոտեցումներին՝ «Անարդար և ապականված աշխարհում հարստությունը կործանում է իրական արժեքները և կեղծ արժեքներ ստեղծում, որովհետև գանձ ունեցողը տիրում է մարդկանց և սիրո տիրանում, դրամատիրական հասարակության մեջ «հզոր ոսկին դարձնում է զողին ազնիվ, բարեհույս, ապուշին՝ հանճար» (էջ 84): Առհասարակ, տեքստում բազմիցս հանդիպում են այնպիսի բառակապակցություններ, ինչպես, օրինակ, «անիծյալ կյանք» («Այս անիծյալ կյանքում Տերյանը ևս, ինչպես Նարեկացին, ապավինում է Աստծուն» (էջ 147), «անարդար և ապականված աշխարհ» (էջ 84), «քաղքենի աշխարհ» (էջ 50) և այլն: Այս և նմանատիպ այլ արտահայտությունները որոշակի կողմնակալ

պատկերացում և կոնստրուկտներ են ձևավորում աշխարհի, անարդարության մասին, որոնք նոր կազմավորվող անձի մոտ կարող են հանգեցնել ներքին պայքարի անկման:

Դասագրքում տեղ են գտել նաև *կրոնական* անհանդուրժողականության օրինակներ: Այստեղ հիմնական շեշտը դրվում է կրոնի, մասնավորապես՝ քրիստոնեության և ազգային մշակույթի ու պետականության նույնացման վրա: Սա առավել ամբողջական և ցայտուն երևում է հետևյալ օրինակում. «Պարսից Հազկերտ 2-րդ արքան հրովարտակ է ուղարկում Հայաստան՝ քրիստոնեությունից հրաժարվելու և զրադաշտություն ընդունելու առաջարկով: Հայերը Հազկերտի պահանջն ըմբռնում են իբրև իրենց ազատության, ազգային մշակույթի և ինքնուրույնության դեմ ուղղված սպառնալիք» (էջ 215): Ըստ էության, կարելի է նշել, որ վերոհիշյալ ժամանակահատվածում տեղի ունեցող քաղաքական գործընթացների հիմքում դրվում են զուտ կրոնական դրդապատճառներ, որոնք հավասար հարթության վրա են ազգային ինքնության և ինքնուրույնության հետ: Ավելին, Հայ եկեղեցու դոմինանտ դերը կարմիր գծի պես անցնում է գրեթե բոլոր հանդիպող օրինակներում:

Հումանիտար հոսք, 12-րդ դասարան¹⁹

Ինչպես 10-րդ և 11-րդ, այնպես էլ 12-րդ դասարանի հայ գրականության դասագրքի ուսումնասիրության արդյունքում վեր են հանվել էթնոագգային, սոցիալական, կրոնական, քաղաքական անհանդուրժողականության դրսևորումներ: Հատկանշական է, որ ի տարբերություն 10-րդ և 11-րդ դասարանների դասագրքերի, այստեղ հանդիպում են քաղաքական, պոպուլիստական բնույթի ձևակերպումներ, ինչը բացատրվում է ներկայացվող ժամանակաշրջանով, թեմայի արդիականությամբ և մեր հասարակության գրեթե բոլոր ոլորտների քաղաքականացվածության հանգամանքով: Մասնավորապես, դասագրքում կարող են հանդիպել հեղինակների կողմից արվող նմանատիպ անհիմն մեկնաբանություններ. «Թուրքիայում Գերմանիայի դեսպան Վանկենհայմը հայտարարում է, քանի որ հայերն ու թուրքերը բնավ չեն կարող միասին ապրել նույն երկրի մեջ, ուրեմն՝ հայերի մի մասին պետք է փոխադրել ԱՄՆ (*այս ծրագիրը շարունակում է առ այսօր՝ կործանարար հեղևանքների առջև կանգնեցնելով Հայաստանը*)» (էջ 205): Կարելի է հանդիպել նաև այսպիսի գնահատականների. «Կամսարը տվել է մեծ տերությունների համառոտ ու *ճշգրիտ* բնութագիրը, ըստ որի, Եվրոպան հիվանդանոց է հիշեցնում, իսկ Ամերիկան ներկայանում է իբրև համաշխարհային բժիշկ, որը վարձի փոխարեն ոսկի է վերցնում» (էջ 165):

19 Տե՛ս Գասպարյան Դ., Քալանթարյան Ժ., Հայ գրականություն (հում. հոսքի համար), 12-րդ դասարան, Եր., Արևիկ, 2016:

Սոցիալական անհանդուրժողականության տեսանկյունից կարելի է հանդիպել *երկու* տարբեր մոտեցման.

- Անհանդուրժող և մասնավոր արատավոր երևույթների՝ հայկական ավանդույթների քողի տակ ներկայացումը, ինչի վառ օրինակ է հետևյալ միտքը. «Ավանդաբար եկած սովորությամբ՝ սկեսուրը ծեծում է հարսին՝ առանց թույլտվության յուղ և այլուր օգտագործելու համար» (էջ 147):
- Գյուղացի-քաղաքացի ջրբաժանի անցկացումը և վերջիններիս ոչ շահեկան դիրքերից ներկայացումը. «Նրա ծնողներն աղքատ գեղ-ջուկներ էին, բայց գիտեին ուսման արժեքը» (էջ 59): Կամ, օրինակ՝ «Գյուղացիները, մանավանդ պաշտոնյաները՝ կոլխոզի նախագահը, միլիցիոները, հասարակ մարդիկ՝ հեռախոսավարուհին և մյուսները, չեն հաշտվում իրենց միջավայրից դուրս եկած, բայց արդեն սոցիալական այլ աստիճանի վրա գտնվող մարդու կարգավիճակի հետ և աշխատում են ամեն կերպ նսեմացնել նրան: Գյուղացիների այդպիսի հոգեբանությունը Մաթևոսյանը բացատրում է հարցազրույցներից մեկում» (էջ 144):

Դասագրքում հանդիպում են նաև միանգամից երկու տեսակի խտրականության դրսևորման սինթեզներ, օրինակ, *կրոնական* և *էթնոազգային*. «Դրան ավելանում էր օտար դպրոցների և հատկապես օտար լեզուների մուտքը, որովհետև քանի որ հայոց գիր ու տառ չկար, ուստի եկեղեցական արարողությունները կատարվում էին կա՛մ հունարեն, կա՛մ ասորերեն: Հավատը՝ նոր և օտար լեզուները՝ օտար, ծեսն ու կարգը՝ օտար, ինչն *արդեն սպառնում էր ժողովրդի հոգևոր ու բարոյական այլասերմամբ*» (էջ 136): Այստեղ մենք տեսնում ենք բացահայտ անհանդուրժողականության դրսևորում, երբ օտար ծեսերի, օտար լեզվի առկայությունը ազգայինի բացակայության պարագայում ներկայացվում է ժողովրդի հոգևոր ու բարոյական այլասերման մտավախության աղբյուր: Հայ գրականությունը ներկայացվում է նաև որպես աստվածաշնչյան-քրիստոնեական հենքի վրա ձևավորված, խորապես ազգային դիմագիծ ունեցող երևույթ, ինչն ականալից հանգեցնում է գրականության՝ որպես ազգայինի և կրոնականի փոխկապակցմանը (էջ 217):

Չնայած գրականության դասագրքի հեղինակները Շահնուրի մասին գրելիս վերջում նշում են, որ նա «Ֆրանսիացիների նկատմամբ հաճախ արտահայտված անհարգալից վերաբերմունք, ազգային պատմության ու արժեքների վերաբերյալ միակողմանի, երբեմն սխալ տեսակետներ» ունեն (էջ 35), այնուամենայնիվ, նույն հեղինակները նման վերաբերմունք են դրսևորում Շահնուրի «Նահանջ առանց երգի» վեպի հերոսուհուն՝ ֆրանսուհի Նենեթին նկարագրելիս: Նրանք նշում են, որ վերջինս տարբեր էր

հայուհիներից մի շարք հատկանիշներով՝ «սեթևեթող, թեթևաբարո» և այլն (էջ 34):

Ամփոփելով՝ կարելի է նշել, որ 12-րդ դասարանի հայ գրականության դասագրքում գերակայում են էթնոագգային հիմքով անհանդուրժողակա- նության և խտրականության դրսևորումները: Այստեղ, մասնավորապես, կարելի է առանձնացնել երկու հիմնական ուղղվածություն՝

- բացահայտ քամահրանք և անհարգալից վերաբերմունք այլ ազգե- րի ներկայացուցիչների նկատմամբ, վերջիններիս թերագնահա- տում և «գազան թուրք», «անպատիվ զինվորական» (էջ 21), «գա- զանային բնագղներ» (էջ 56) ունեցող «դարավոր ոտխ» (էջ 56, 89) մակդիրներով որակավորում,
- գենդերային անհանդուրժողականության տարրեր պարունակող էթնոագգային բնույթի խտրականության դրսևորումներ, որոնք ու- ղեկցվում են հայ և օտարազգի կանանց տարբերակմամբ և այլ ազ- գերի ներկայացուցիչներին բացասական հատկանիշների վերագր- մամբ (էջ 34):

**ՀԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄԸ
ՀՀ ԱՎԱԳ ԴՊՐՈՑԻ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԴԱՍԱԳՐԵՐՈՒՄ**

«ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ»

9-րդ, 10-րդ և 11-րդ դասարանների դասագրքեր

«Հայոց պատմություն» առարկայի հիմնական դպրոցի վերջին՝ 9-րդ դասարանի և ավագ դպրոցի ծրագիրը ժամանակագրական առումով ընդգրկում է հայկական քաղաքակրթության ամբողջական պատմությու- նը՝ նրա ակունքներից մինչև արդի հասարակություն, որը համաքայլ է եղել մարդկային և քաղաքակրթական զարգացմանը:

Այս փուլում հեղինակները հատկապես կարևորում են սովորողնե- րի ազգային ինքնագիտակցության, ազգային արժեքային համակար- գի, նրանց աշխարհայացքի ամբողջական ձևավորման հիմնախնդիրը: Այն նաև ուղղված է զարգացնելու սովորողների ճանաչողական, տրա- մաքանական, ստեղծագործական կարողությունն ու հմտությունները, իմաստավորելու և յուրացնելու ազգային արժեհամակարգի տարրերը, հնարավորություն տալու ճիշտ կողմնորոշվելու պատմական կարևոր իրադարձություններում:

Սակայն պետք է նկատենք, որ ոճական, բովանդակային և կառուցված- քի առումներով դասագրքերը խիստ ճանաչողական, վիճակագրական բնույթի են, չկան պատմական իրադարձությունների պատճառահետևան-

քային կապերի բազմակողմ վերլուծություններ, նպատակաուղղված չեն քննադատական մտածողության ձևավորմանը: Մասնագիտական էթիկայի սկզբունքներից էլնելով, մեզ իրավունք չենք վերապահում քննադատելու բովանդակային կողմը, սակայն պետք է նշենք, որ ուսուցման (մատչելիության, կյանքի հետ կապի, ուսուցման դաստիարակող ազդեցության) և դաստիարակության սկզբունքների (դաստիարակության հասարակական ուղղվածության սկզբունք, դաստիարակության և կյանքի կապի սկզբունք, դրականի վրա հենվելու սկզբունք, մարդասիրական դաստիարակության սկզբունք, դաստիարակչական ներգործությունների միասնության սկզբունք)²⁰ պահպանման առումով դրանք հեռու են բավարար մակարդակից. նյութերը մատուցված են մեծաքանակ թվագրական, բարդ անվանումներով հագեցած, որը պահանջում է մեխանիկական հիշողության, և ոչ թե մտածողության ձևերի ակտիվացում: Նման դեպքում կասկածելի է դասավանդման նպատակաուղղվածության արդյունավետությունը: Կարծում ենք նաև, դրանով է պայմանավորված առարկայի նկատմամբ սովորողների ցածր մոտիվացվածությունը: Քանի որ վերոնշյալ դիտարկումը դուրս է մեր հետազոտության խնդիրների ոլորտից, ուստի դրան մանրամասն չենք անդրադառնա:

Պատմաբան Ա. Բ. Կամենսկին գտնում է, որ պատմության դասագրքերը պետք է տան երկու փոխկապակցված հարցերի պատասխաններ. «Ինչո՞ւ ենք մենք դասավանդում պատմություն դպրոցում» և «Ինչպիսի՞ արդյունք ենք ուզում ստանալ»²¹:

Առաջին հարցի պատասխանը նա հանգեցնում է ոչ թե առարկայական գիտելիքների հաղորդմանը, ինչպես, օրինակ, ֆիզիկայից, քիմիայից, մաթեմատիկայից, այլ աշխարհընկալման, գաղափարախոսության, հայրենասիրության ձևավորմանը: Այն նպատակ ունի ձևավորելու սովորողի ազգային նույնականացումը, որը անձի ինքնաճանաչողության կարևոր բաղադրատարր է: Եթե այն սովորեցնում է ազգի իդեալականացման ու մեծարման միտումով, թերագնահատելով կամ քննադատելով այլոց, անխուսափելի է դառնում անձի ինքնագիտակցության դեֆորմացիան, վտանգվում է նրա ինտեգրացիան:

9-11-րդ դասարանների աշակերտների համար լիովին արդեն ըմբռնելի է գերտերությունների և փոքր պետությունների միջև աշխարհաքաղաքական փոխհարաբերությունների էությունը, ուստի չենք բացառում, որ բացասական երանգավորված մեկնաբանություններն իրենց հնարավոր

20 Ст'и Сластенин В. А. и др., *Педагогика: Учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений*. Глава 11, Глава 15. М., 2002: էլեկտրոնային տարբերակը հասանելի է՝ http://krotov.info/lib_sec/shso/71_slas0.html, 17.05.2017:

21 Ст'и Рудаков В., «Каким должен быть учебник истории?» *Журнал Профиль*, 29.01.2013, հասանելի է՝ <http://www.profile.ru/obshchestvo/istoriya/item/74419-fakultet-nuzhnykh-veshchei-kakim-dolzhen-byt-uchebnik-istorii-74419>, 17.05.2017:

ազդեցությունը կարող են թողնել սովորողների ենթագիտակցական մակարդակում անհանդուրժողական վերաբերմունքի ձևավորման առումով, ինչը հետագայում կարող է արտահայտվել արդեն չափահաս մարդու համոզմունքներում և վարքային դրսևորումներում:

Պատմության դասագրքերի վերլուծության համար հիմք ենք ընդունել «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերի հետազոտության ընթացքում կիրառված դասակարգումը, որը, սակայն, նպատակահարմար չէր կիրառել «Հայոց եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասագրքերի վերլուծություններում, քանի որ դրանցում հանդուրժողականությունն ու անհանդուրժողականությունը հիմնականում արտահայտվում են այլ կրոնների, դավանանքների և գիտության նկատմամբ:

Վերլուծության մեջ ներկայացրել ենք հիմնականում հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորման ուղիղ տեքստեր կամ ենթատեքստ պարունակող հատվածներ, որոնք մեր կարծիքով որակապես կարող են ազդեցություն ունենալ պատանիների աշխարհայացքի, աշխարհընկալման և արժեհամակարգի ձևավորման վրա:

Հիմնական դպրոց, 9-րդ դասարան²²

«Հայոց պատմություն» առարկայի 9-րդ դասարանի դասագրքում ուսումնասիրվում է նորագույն շրջանը՝ 1918թ. մայիսյան հաղթանակներից մինչև մեր օրերը:

Դասագրքում հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության թեմային առնչվող հատվածների բովանդակային վերլուծություն դժվար, եթե չասենք անհնար է իրականացնել, քանի որ այն շարադրված է տեղեկատվական բնույթով, չի խթանում թեմաների լայնածավալ այլընտրանքային ուսումնասիրությունը, սովորողների քննադատական մտածողության ձևավորումը:

Բացի այդ, դասագրքում Հայաստանի անկախ հանրապետության կայացման պատմական ժամանակաշրջանը ներառում է երկու կարևոր փուլ, որոնցում անկախության հաստատումն անհնար է պատկերացնել առանց կախվածության սուբյեկտների (հարևաններ, գերտերություններ, իշխանություններ) նկատմամբ տարբեր զանգվածների միջև անհանդուրժողականության, դրանցից անկախ լինելու ձգտումների և դրսևորումների: Բոլոր դեպքերում, անկախության մղումը առաջ է բերում թե՛ սոցիալ-տնտեսական լուրջ խնդիրներ երկրի ներսում, թե՛ բախումներ հարևան երկրների հետ:

Դասագրքում հանդիպում ենք նկարագրերի, երբ Հայաստանի անկախության այս փուլի հետևանքում ինչպես է ԱՄՆ-ն՝ Մերձավոր Արևելքի

22 Տե՛ս Գևորգյան Է., Խաչատրյան Կ., Վիրաբյան Ա., Հայոց պատմություն (հանրակրթական հիմնական դպրոցի համար), 9-րդ դասարան, Եր., Զանգակ, 2014:

օգնության արևելյան կոմիտեի միջոցով մեծ աջակցություն ցուցաբերել գաղթականների, որբերի, անապաստան երեխաների խնդիրները կարգավորելու հարցում, որը հայերի նկատմամբ հանդուրժողական վերաբերմունքի ու մեծ բարեգործական աջակցության օրինակ է (էջ 10): Անհանդուրժողականությունը հիմնականում դրսևորվում է սոցիալական անհավասարության հիմքի վրա՝ հարուստների, կալվածատերերի ունեցվածքի նկատմամբ բուլշևիկների վարած քաղաքականության, որը, սակայն, հետագայում դարձավ սոցիալական անկախության հաստատման ուղի: Դրա արդյունքում կալվածատերերի հողերը բաժանվեցին գյուղացիներին, վերածվեցին հանրային սեփականության, ստեղծվեցին կոլտնտեսություններ և այլն:

Նկարագրվում են 1918-1920 թթ. Հայաստանի տարածքում թուրք-թաթարական խռովությունների, ՀՀ-ում բնակվող մուսուլմանների միջոցով զանազան սադրանքների և լրտեսական գործողությունների մասին, որոնք վերջնականապես ճնշվում են 1920թ. ամռանը (էջ 13): Հաջորդիվ նկարագրված են Հայաստանի ներսում բուլշևիկյան մի շարք ապստամբությունների և դրանց ճնշման դեպքերի մասին, առանց պատճառահետևանքային և գաղափարական մանրամասների: Աշակերտը, կարդալով այս կամ այն ապստամբության մասին, չի կարող պատկերացում կազմել անգամ, թե ինչի՞ համար, ինչի՞ դեմ էին այդ ապստամբությունները և ինչո՞ւ դրանք ճնշվեցին, ինչո՞ւ համար այս կամ այն առաջնորդներն ու գաղափարակիրները կալանավորվեցին, արքայազանները կամ սպանվեցին:

Բազմաթիվ են այլախոհության, քաղաքական, գաղափարական տարածայնությունների նկատմամբ անհանդուրժողականության դրսևորման օրինակները: «1920թ. Մայիսյան ապստամբությունն ավարտվեց պարտությամբ: Բուլշևիկյան կազմակերպությունները հայտարարվեցին օրենքից դուրս: Գնդակահարվեցին ապստամբության մի շարք ղեկավարներ և մասնակիցներ, ներառյալ ապստամբների կողմն անցած սպաներ և այլ գործիչներ...» (էջ 13-15):

Հարևան պետությունների՝ Թուրքիայի, Վրաստանի և նորաստեղծ Ադրբեջանի հետ անհանդուրժողական փոխհարաբերությունների հիմնական պատճառը տարածքների նկատմամբ կողմերի պահանջատիրական վերաբերմունքն էր: ԱՄՆ-ի կողմից Հայկական հարցի կարգավորմանն ուղղված ջանքերը, այդ թվում նաև Սևրի պայմանագիրը (1919-1920 թթ.), այդպես էլ կյանքի չկոչվեցին, որը տարածքային առումով Հայաստանին ձեռնտու տարբերակ էր: Այդուհանդերձ, 1920թ. Թիֆլիսում Ռուսաստանը, որը մինչ այդ դեմ էր Հայաստանում խորհրդային կարգերի հաստատմանը, ճանաչեց Հայաստանի Հանրապետությունը՝ ստանձնելով Արցախի, Նախիջևանի և Զանգեզուրի տարածքներում խորհրդային ռազմական ուժերի տեղակայումը:

Սակայն Արևմուտքի դեմ Ռուսաստանի և Թուրքիայի դաշնակցությունը օգտագործեց Հայաստանը որպես թիրախ: Հայ ժողովրդի՝ մի կողմից համակրանքն ու կապվածությունը Ռուսաստանի հետ, մյուս կողմից Ռուսաստանի ռազմական դաշնակցությունը նրա դարավոր թշնամի Թուրքիայի հետ, երկակի ու դժվարին իրավիճակի մեջ էին դրել ժողովրդական շարժումները, որոնք անխնայաբար ճնշվում էին իշխանությունների կողմից, որակվելով որպես Ռուսաստանի դեմ անհանդուրժողականության շարժումներ: Այս հակամարտությունը ժամանակավորապես դադարեցվեց Ալեքսանդրապոլի անկումից հետո, երբ Հայաստանի կառավարությունն ընդունեց զինադադարի թուրքական պահանջները և սկսվեցին թուրք-հայկական հաշտության բանակցությունները: Ավելի ուշ կնքվում է հայ-ռուսական համաձայնագիրը, որը Հայաստանը հայտարարում է «անկախ Սոցիալիստական Խորհրդային Հանրապետություն» (էջ 35-38):

Հումանիտար հոսք, 10-րդ դասարան²³

Առավել խորքային վերլուծություն իրականացրել ենք «Հայոց պատմություն» առարկայի 10-րդ դասարանի հումանիտար հոսքի դասագրքի հիման վրա, քանի որ ժամանակագրական առումով այն ընդգրկում է հայկական քաղաքակրթության ամբողջական պատմությունը:

Դեռևս մ.թ.ա. 7-րդ դարում Վանի թագավորության առաջխաղացումը, Մենուա թագավորի հաղթարշավների հանդեպ Ասորեստանի անհանդուրժողականությունը հանգեցնում է դրանք կասեցնելու որոշակի փորձերի: Նմանատիպ դրսևորումները գերտերություններին օգնել են գոյատևել, ընդլայնել և վերականգնել իրենց դիրքերը, հիմնականում չհանդուրժելով ավելի փոքրաթիվ ժողովուրդների զարգացումն ու առաջխաղացումը:

Այսպես՝ «Ք.ա. 1114-1076 թթ. Թիգլաթպալասար 1-ին արքայի հիշատակություններում հանդիպում ենք հպատակություն չտեսած ժողովրդի նկատմամբ կրոնական մղումներով զավթողական գործողությունների նախաձեռնության առաջին օրինակներ: «Աշուր աստծո՝ իմ տիրոջ հրամանով արշավեցի ես Նաիրի երկրների դեմ, որոնց հեռավոր արքաները Վերին ծովի ափերին չէին տեսել հպատակություն...» (էջ 48):

Կարելի է հանդիպել բազմաթիվ վերացական տեքստերի, որոնցում նշվում է թշնամիների մասին, սակայն չկա ոչ մի խոսք, թե ինչու էր արտահայտվում կողմերի միջև թշնամանքը. օրինակ՝ «Վանի թագավորության համար հյուսիսում հայտնվել էր լուրջ թշնամի՝ կիմերների ցեղը, իր հերթին Ասորեստանն էլ Փոքր Ասիայում ձեռք էր բերել նոր հակառա-

23 Տե՛ս Մելքոնյան Ա. և ուրիշներ, Հայոց պատմություն (հում. հոսքի համար), 10-րդ դասարան, Եր., Զանգակ-97, 2009:

կորդ: Վտանգավոր թշնամիների հայտնվելու պատճառով մերձեցում է նկատվում Ասորեստանի և Վանի թագավորության հարաբերություններում» (էջ 60):

Ավելի ուշ, մ.թ.ա. 8-7-րդ դարում, Վանի թագավորության պատմական կայացման և անկման նկարագրության մեջ հանդիպում ենք հետևյալ մեջբերումը. «Վանի տերությունը կարևոր դեր է խաղացել հայոց և համաշխարհային քաղաքակրթության պատմության մեջ», կամ՝ «Ինչպիսին էլ որ լինի ասորեստանյան քաղաքակրթության արժանիքները, չպետք է թաքցնել, որ Ասորեստանը զուրկ էր մարդու ունեցած արժեքի գիտակցությունից, որը այնքան էական է քաղաքակրթության համար» (մեջբերում Նիկողայոս Ադոնցից). այնուհետև մեջբերում է ռուս ասորագետ Նիկոլսկուց, որն ընդգծում է «ասորական վայրենի ոգու և ուրարտական ավելի մեղմ ու մարդկային ոգու միջև հակադրությունը» (էջ 62): Էջ 67-68-ում կարդում ենք այլ հակասական հատվածներ, ըստ որոնց՝ Վանի թագավորության համար պատերազմը ստրուկներ ձեռք բերելու աղբյուր էր, երկու թագավորների օրոք ձեռք են բերվել մոտ կես միլիոն ռազմագերի ստրուկներ, որոնք երկրի հիմնական աշխատուժն էին:

Մ.թ.ա. 7-5-րդ դարերի իրադարձությունների վերլուծություններում հանդիպում ենք Երվանդ Սակավակյացի մասին հատվածի, որը Մարաստանի արքա Կիաքսարի դեմ պատերազմում անհաջողություն կրելով պահպանում է իր թագավորությունը, սակայն ստիպված ճանաչում է մարական գերիշխանությունը: Կարճ ժամանակ անց, արդեն Աժդահակի օրոք, նա ապստամբում է Մարաստանի դեմ: Ապստամբությունը ձախողվում է և մարական արքունիքի ծուղակն է ընկնում հայոց արքայական ընտանիքը: Այն հարցին, թե ո՞րն էր նրա ապստամբության դրդապատճառը, հայոց արքան հպարտորեն պատասխանում է. «Ես ազատության էի ձգտում, քանզի լավ էի համարում, որ ինքս ազատ լինեմ և որդիներիս ազատություն թողնեմ» (էջ 68):

Այս մեջբերման մեջ հստակ երևում է, որ արքան չի հանդուրժել անազատությունը և ապստամբության միջոցով փորձել է ազատվել օտար լծից: Հայոց պատմության ընթացքում հայերը մշտապես պայքարել են ազատության համար, նվաճել ու կորցրել են հողատարածքներ, քաղաքներ և նահանգներ: Դեռևս մ.թ.ա. 201թ., Արտաշեսի գահակալության ժամանակ, արքան չի հանդուրժում Մեծ Հայքի թագավորության պարփակվածությունը միայն կենտրոնական նահանգներում և իր առջև խնդիր է դնում իրականացնելու հայրենիքի վերամիավորման կարևորագույն ծրագիրը:

Մ.թ.ա. 4-րդ դարում, Տիգրան Երվանդյանի օրոք ձեռք բերված Հայաստանի գերիշխանությունը նրա հանդուրժողական, դիվանագիտական և խոհեմ մարտավարության ու մտերմիկ հարաբերությունների արդյունք

էր հարևան պետությունների, հատկապես՝ Պարսից արքա Կյուրոս 2-րդի հետ: Նրա օրոք հայկական տերությունը դուրս էր եկել Միջերկրական ծով, ընդհուպ հասել Եգիպտոսի սահմանները, որը սակայն մեծ խոռվություն էր առաջացրել Հռոմում: Բացի այդ, հզոր Հայաստանի գոյությունն իսկ Հռոմի առջև փակում էր դեպի Արևելք տանող ճանապարհները: Ուստի, հասկանալի էր, որ Հռոմը, վաղ թե ուշ, բախվելու էր Արևելքին տիրող Հայկական տերության հետ (էջ 71):

Հույն պատմիչ Քսենոփոնը Հայաստանը այդ ժամանակաշրջանում նկարագրում է որպես հարուստ, բարեկեցիկ երկիր, որտեղ չկար որևէ տուն, որտեղ հույներին չհյուրասիրեին բազմապիսի խմիչքներով ու մսեղեն կերակուրներով: Այստեղ է պատմիչը առաջին անգամ տեսնում գարեջուրը, որը նկարագրվում է որպես «գարուց պատրաստված գինի, որի երեսին լոզում էին գարու հատիկները» (էջ 72, 81): Տիգրան Մեծի մահից հետո գահ է բարձրանում նրա որդին՝ Արտավազդ 2-րդը: Արտավազդի և Կրասոսի (հռոմեական բանակի հրամանատար) ռազմական միավորումը պարթևների հաջողության հեռանկարի որևէ հնարավորություն չի թողնում: Անհրաժեշտություն է առաջանում ամեն կերպ թույլ չտալու նման միավորումը, ուստի պարթևների թագավոր Օրոդես 2-րդի գլխավորած ուժերը հարձակվում են Հայաստանի սահմանամերձ տարածքների վրա (էջ 73):

Արտավազդ 2-րդի թագաժառանգ Արտաշեսի գլխավորությամբ հայ ժողովուրդը ոտքի է կանգնում հռոմեական զավթիչների դեմ: Երկրում սկսվում են զանգվածային հակահռոմեական զինված ելույթներ, որոնք ճնշվում են անասելի դաժանությամբ:

Արշակունիների թագավորության ժամանակաշրջանում հայոց արքաների ցուցաբերած անհանդուրժողականության վառ օրինակ է, երբ 60թ. Ներոն կայսրը հայոց գահին է բարձրացնում Տիգրան 6-րդ-ին՝ Կապադովկիայի թագավորական ընտանիքից: Այն մեծ դժգոհություն է առաջացնում երկրում: Տրդատը 1-ինը փորձում է վտարել հռոմեական «դրածոյին»:

Հայոց թագավորների գործերն ու արժեհամակարգը հաճախ են կանխորոշել հայ ժողովրդի քաղաքակրթական և պետական զարգացման ուղղությունները, օրենքների և ավանդույթների բովանդակությունը: Օրինակ՝ Պատմահայր Մ. Խորենացին Տիգրան Մեծ (մ.թ.ա. 1-ին դ.) թագավորի մասին գրում է. «Նա ամեն բանի մեջ արդարադատ էր... չէր նախանձում լավագույների, չէր արհամարհում նվաստներին, այլ աշխատում էր ամենքի վրա տարածել իր խնամքը»: Այդ մասին վկայում էին նաև հռոմեացի պատմիչները, գրելով, որ Հռոմը, հանձինս Տիգրանի, գործ է ունեցել «վսեմ քաջությամբ օժտված հակառակորդի հետ» (էջ 103):

Դատելով այս հատվածից, կարելի է նկատել, որ թագավորի նման արժեհամակարգով է հիմնականում պայմանավորված եղել հարևանների,

գերտերությունների և բուն ժողովրդի հետ փոխհարաբերությունների մակարդակը:

Չնայած քաղաքական կյանքում հայոց արքաներին, թեկուզ օտարագ-գի, բնորոշ է եղել մշտական մաքառումը օտար լծից ազատվելու համար, այնուամենայնիվ, Հայաստանը, լինելով Արևելքի և Արևմուտքի միջև կապող օղակ, մշտապես փոխազդել է հարևանների ու զավթիչների մշակույթների հետ՝ ստեղծելով ու պահպանելով իր ինքնատիպ մշակութային ժառանգությունը: Մրա հիմնական պատճառը արտաքին աշխարհի և նորամուծությունների նկատմամբ հայերին բնորոշ ընկալումն է. նրանք միշտ էլ բաց են եղել նորի, ուրիշի լավի յուրացման հարցերում: Ընդ որում, ցանկացած ներմուծված երևույթ հայկական միջավայրին հարմարեցվելուց հետո իր արժանի տեղն է գրավում ազգային մշակույթի ավանդական արժեքների կողքին:

Փոխազդման երևույթը արտացոլված է Վանի թագավորության շրջանում և ավելի մեծ չափով՝ մ.թ.ա. 3-րդ դարից, երբ Հայաստանում սկսվում է հելլենիստական ժամանակաշրջանը, որը տևում է վեց դար՝ մինչև քրիստոնեության պետական կրոնի հռչակումը (էջ 73-76):

Հայոց պատմության (էջ 162, նաև²⁴ էջ 106) և Հայոց եկեղեցու պատմության²⁵ (էջ 9) դասագրքերի էջերում կարմիր գծով առանձնանում է հատկապես ազգային արժեքային համակարգի նկարագիրը, որն ըստ էության չի վերանայվում և մատուցվում է որպես բացարձակ արժեքային համակարգ: Տարբեր տեքստերում շեշտադրվում և ներկայացվում են դեռևս վաղ ժամանակներից արմատավորված ազգային արժեքները՝ սրբազան հայրենիքը, հայկական պետականությունը, հայոց հավատքը, ազգի ազատության «բացարձակության» ըմբռնումը:

«Հայն իր երկրի ու ժողովրդի ազատությունը դարձրել է բացարձակ արժեք, որը ձեռք է բերված պայքարի արդյունքում: Այսպես. Հայկ նահապետը մերժում է համընդհանուր գերիշխանության հասած Բելի առաջարկը՝ արտոնյալ պայմաններով ապրելու իր տերության սահմաններում և բնակվում է իր հայրերի երկրում: Արամ նահապետը լավ էր համարում հայրենիքի համար մեռնել, քան տեսնել, թե ինչպես օտարացեղ ազգերը ոտնակոխ անում իր հայրենիքի սահմանները և օտարները տիրում են իր արյունակից հարազատների վրա» (էջ 162): Հայաստանում քաղաքական և կրոնական իրավիճակները մշտապես փոխկապակցված են եղել, կրոնական հավատամքների փոխակերպումները մշտապես առաջ են բերել նախկին կրոնի նկատմամբ անհանդուրժողականության դրսևորումներ:

24 Տե՛ս Մելքոնյան Ա., Ավետիսյան Հ. և ուրիշներ, Հայոց պատմություն, 10-րդ դասարան (ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքեր), Եր., Զանգակ, 2014:

25 Տե՛ս Ղանդիլյան Վ., Հովհաննիսյան Պ., Նազարյան Ա. և ուրիշներ, Հայոց եկեղեցու պատմություն, 11-րդ դասարան, Եր., Տիգրան Մեծ, 2013:

Հաջորդ դրվագում նկարագրվում է, թե ինչպես 3-րդ դարում կրոնական անհանդուրժողականության արդյունքում պարսից գրադաշտ մոզերը քանդում էին հայոց հեթանոսական պաշտամունքի շինությունները, այրում պաշտամունքի առարկաները:

Կրոնական անհանդուրժողականության տիպիկ նկարագրություն է Տրդատ թագավորի կողմից Գրիգոր Լուսավորչի 13 տարվա բանտարկությունը Խոր Վիրապում, Հռիփսիմե և Գայանե քրիստոնյա կույսերի հալածանքներն ու նահատակությունը (էջ 171), Գրիգոր Լուսավորչի թռուսն՝ Գրիգորիսի սպանությունը քրիստոնեության քարոզչության ժամանակ, Մազքթասց երկրի թագավորի հրամանով (էջ 182): Նաև 5-րդ դարում պարսից արքա Հազկերտի սպանակիքի դեմ ընդվզումը: 450թ. ապրիլին հայ նախարարները ժամանում են Տիգրան: Հազկերտը սպառնում է նրանց գրադաշտականություն չընդունելու դեպքում գրկել ժառանգական իրավունքներից և ընտանիքներով աքսորել Պարսկաստանի խորքերը: Հայրենիք վերադառնալու և ապստամբության գործը կազմակերպելու համար նախարարները որոշում են առերես ընդունել գրադաշտականությունը: Վարդան Մամիկոնյանը, տեղեկանալով այդ մասին, սկզբում կտրականապես մերժում է, սակայն երբ լսում է նախարարների վճիռը հայրենիք վերադառնալու և գործը շարունակելու մասին, տալիս է իր համաձայնությունը (էջ 197-200):

Սոցիալական հանդուրժողականության սերման օրինակ է 354թ. Ներսես Ա կաթողիկոսի կողմից կազմակերպված Հայոց եկեղեցու առաջին ժողովը, որի արդյունքում որոշվում է կառուցել վանքեր, դպրոցներ, հիվանդանոցներ, աղքատանոցներ, իջևանատներ: Ժողովի սահմանած կանոնների համաձայն թագավորներին և մեծամեծներին պատվիրվում էր գթասիրտ լինել ծառաների և ստորադասների նկատմամբ, սիրել նրանց՝ որպես ընտանիքի անդամների, անօրեն կերպով և չափազանց մեծ հարկերով չնեղել հասարակ ժողովրդին: Ծառաներին էլ պատվիրում էր հնազանդ ու հավատարիմ լինել տերերին (էջ 186):

Դասագրքի հետագա շարադրանքը լի է արյունահեղությունների ու բախումների օրինակներով՝ թե՛ հայը հայի նկատմամբ՝ հողերի, իշխանության ու կրոնական հակասությունների հիմքի վրա, թե՛ ազգերի միջև հակամարտությունների, որոնց հետ անհամաձայնությունները քաղաքական, տարածքային, կրոնական հարցերում ծնում էին փոխադարձ անհանդուրժողականություն, մինչ իսկ արյունահեղությունների մակարդակով:

Կրոնական անհանդուրժողականության օրինակ է պարսից արքայի դրածո բղեշխ Վազգենի կինը՝ Շուշանիկը, որը մերժում է Վազգենի կրոնափոխ լինելու բոլոր պահանջները և նահատակվում (էջ 208):

Բագրատունիների թագավորության անկումից հետո մինչև 15-16-րդ դարերը հայ ժողովուրդը ժամանակ առ ժամանակ հայտնվել է օտար լծի

տակ, մի մասը համակերպվել ու հանդուրժել է օտարի գերիշխանությունը, մյուսը՝ սեփական ուժերի սահմաններում պայքարել ու ազատագրել: Դարեր շարունակ հանդուրժողականություն և անհանդուրժողականություն են ցուցաբերել, ըմբոստացել են, ապստամբել, այնուհետև ընդունել օտարի տիրապետությունը: Օտար նվաճողները մշտապես ձգտել են ոչնչացնել տեղի հայկական իշխանությունները: Հայ իշխանական տների որոշ ներկայացուցիչներ, չդիմանալով օտար նվաճողների ճնշումներին, արտագաղթել են Հայաստանից: Հայ կալվածատերերի զգալի մասը, սեփական կալվածքներն ու տիրույթների մնացորդները փրկելու նպատակով, դրանք կամովին հանձնել է եկեղեցուն և ընդունել հոգևոր կոչումներ՝ շարունակելով տիրել կալվածքներին: Չնայած դաժան պայմաններին՝ հայկական իշխանությունների մի մասն այնուամենայնիվ կարողացել է գոյատևել, լեռնային երկրամասերում պահպանելով իր տիրապետությունը: Երբ անհնար է եղել դիմադրությունը, հայ ավատատերերից ոմանք հպատակվել են նվաճողներին և շարունակել գոյությունը:

Հումանիտար հոսք, 11-րդ դասարան²⁶

Հումանիտար հոսքի դասընթացն ընդգրկում է 9-19-րդ դդ. ժամանակաշրջանը՝ ներառելով հիմնականում միջին դասարաններում անցած նյութը, քաղաքական որոշակի զարգացման տեսանկյունից: Ազատագրական պայքարի նոր փուլը հայոց պատմության մեջ նշանավորվում է ազգային գաղափարախոսության ծավալմամբ և ազատագրական պայքարի կազմակերպման գործնական քայլերով:

Հայոց ազատագրական պայքարի ծավալումն ուներ *ներքին* և *արտաքին* նախադրյալներ: *Ներքին* նախադրյալներից էականը դարեր առաջ կորցրած պետականության վերականգնման անհրաժեշտության հանրային գիտակցումն էր: *Արտաքինը*՝ հայոց պետականության վերականգնումը, որը կարող էր երաշխիք լինել վերջ տալու օտարների կողմից ինակչության կեղեքմանը:

Պետք է նկատենք, որ հայ ժողովուրդի ազատագրական պայքարի պռոթկումները եղել են այն փուլերում, երբ միջկրոնական, միջազգային, միջմշակութային անհանդուրժողականությունը առավել շեշտված դրսևորումներ է ստացել: Ժողովրդի անհանդուրժողականությունը օտար բարքերի, անազատության և ստրկության նկատմամբ մշտապես օգնել է ազգային ինքնագիտակցության ու արժանապատվության ձևավորման, Հայաստանի ազատագրության գաղափարի շուրջ միավորելու հարցում, ինչը շատ անգամ դարձել է ազատագրական պայքարի հաջողության գրավականը:

26 Տե՛ս Մելքոնյան Ա., Բարխուդարյան Վ. և ուրիշներ, Հայոց պատմություն (հում. հոսքի համար), 11-րդ դասարան, Եր., Զանգակ, 2010:

Օտար լծի նկատմամբ անհանդուրժողականությամբ աչքի են ընկել Իսրայել Օրին, Դավիթ Բեկը, Մխիթար Սպարապետը, որոնց շուրջ համախմբվելով ոչ պակաս անհանդուրժող ժողովուրդը դիմադրել է թշնամիների կեղեքիչ հարձակումներին: «Արիացե՛ք, մի՛ երկնչեք, հետևե՛ք մեզ: Եթե հասել է մեր վախճանը, քաջաբար մեռնենք, որովհետև մեզ համար ավելի լավ է արիությամբ պարիսպներից դուրս մեռնել, քան այստեղ՝ մեր աչքի առաջ, տեսնել մեր բարեկամների ու ընտանիքների մահը»: Ինչ կարող են լինել այս խոսքերը, եթե ոչ թշնամու լծի տակ ապրելու, անազատ լինելու հարցում անհանդուրժողականության դրսևորման բառացի արտահայտում: «Ցույց տանք աշխարհին, որ երկչոտ, անզգա ստրուկներ չենք, որ մենք ևս ընդունակ ենք դիմադրելու, երբ ոտնահարվում են մեր անկապտելի իրավունքները» (էջ 91):

Սրանք հայ ժողովուրդի ներքին դիրքորոշումը հավաքական կերպարում արտահայտող խոսքեր են, որոնք շարժել են ազգային ազատագրական պայքարը:

20-րդ դարի սկզբին հայ ժողովրդի վիճակի վատթարացումը հանգեցրեց նրան, որ ժողովուրդը սկսեց հանդուրժողական և հարմարվողական վերաբերվել օտարի տիրապետությանը, և գուցե դա էր պատճառը, որ հայտնվեց հուսահատության վիճակում: Բայց այդ ժամանակաշրջանում էլ գտնվեցին սոցիալական, կրոնական ու մշակութային կախվածության հանդեպ անհանդուրժողներ՝ Անդրանիկ Օզանյանը, Գևորգ Չաուշը, Հակոբ Կոտոյանը, Դրոն, որոնք պայքարի մարտավարության կողմնակիցներ էին: Այս իրադարձություններին հետևեց հայերի զանգվածային բնաջնջումը, որը ծանր հետք թողեց հայության հետագա սերունդների կենսագործունեության, հոգեկերտվածքի, ազգային նկարագրի և նպատակների ձևավորման վրա:

Սոցիալական, ազգային, կրոնական անհանդուրժողականության ու դաժանությամբ աչքի ընկնող այդ ժամանակաշրջանների նկարագրերում բազմաթիվ են այնպիսի դրվագները, որոնք ցույց են տալիս օսմանների անհանդուրժողականությունն ու գաղթատիրական դաժան հաշվեհարդարները հայերի նկատմամբ: 1603-1604 թթ. Թավրիզի, Ջուղայի, Նախիջևանի և Երևանի բերդի գրավումները, հայ բնակչության տեղահանումները և այլ նման պատմական դեպքերի նկարագրերը չեն կարող հանդուրժողական վերաբերմունք ձևավորել դաժանություն ցուցաբերող երկրների ու ժողովուրդների նկատմամբ, դրանց վերլուծությունը միանշանակ աճող սերնդի գիտակցության մեջ սերմում է ինքնապաշտպանական գիտակցություն, իր նախնիների տառապանքի ու հալածանքների, անմեղ զոհերի համար ցասում ու անզամ վրեժի զգացում:

«Ջուղայի բռնագաղթը

Պարսից անողորմ զորքերը, ժողովրդին քշելով, լցնում էին (Երասխ) գետը, իսկ սրանք գետի մեջ ավելի ու ավելի էին շատացնում աղաղակի ու ողբի ձայները: Մրանցից ոմանք՝ բռնելով նավերի, ոմանք՝ արկղների եզրերից, ոմանք՝ ձիերի, եզների ու գոմեշների պոչերից, ոմանք էլ ինքնուրույն լողալով անցնում էին: Իսկ նրանք ովքեր լողալ չգիտեին.... գետը քշած տանում էր նրանց՝ իբրև չոր ճյուղ գարնան ժամանակ...» (էջ 71-74):

Շատ են այնպիսի նկարագրերը, որոնցից տպավորություն է ստեղծվում, որ հայ ժողովուրդը անցյալում ունեցել է քաջ ու կորովի առաջնորդներ: Եղել են ազատասիրական ոգով տոգորված, դրսևորել են անհանդուրժողականություն բռնակալների նկատմամբ, եղել են ըմբոստ խիզախներ՝ լցված հայրենիքի հանդեպ նվիրումով:

Յուրաքանչյուր ազատագրական պայքար վերլուծելիս բախվում ենք պատմական դիլեմայի. հայ ազգը բազմաթիվ անգամներ ենթարկվել է հալածանքների, այլ ազգերի անհանդուրժողականության պատճառով թափառել աշխարհով մեկ: Եթե չլիներ հայ ժողովրդի ազատ ապրելու մղումը, անհանդուրժողականությունը անազատության, անարդարության, կրոնափոխության, դավաճանության հանդեպ, ապա այն չէր գոյատևի մինչև այսօր՝ որպես ազգային էթնիկական ինքնուրույն ու հնագույն տեսակ:

Մակայն, նույն հաջողությամբ, հայ ազգը հեշտորեն հարմարվել է տարբեր երկրներում ապրելու իր պատմական ճակատագրին՝ հանդուրժողաբար վերաբերվելով բոլոր երկրների մշակույթներին, օրենքներին և բարքերին: Հայ ազգը հանդուրժել և հանդուրժվել է տարբեր վայրերում՝ Եվրոպայում, Ամերիկայում, Հնդկաստանում, Ռուսաստանում, նույնիսկ Աֆրիկայում և Ավստրալիայում: Նա հանդուրժող է եղել այլ մշակույթների նկատմամբ, մինևույն ժամանակ, չձուլվելով դրանց, պահպանել է իր ազգային նկարագիրը, սովորություններն ու բարքերը ամենուր, ուր հայտնվել է: Դրա վառ ապացույցը սփյուռքահայ համայնքի սփոլվածությունն է աշխարհով մեկ:

Մյուս կողմից, հայը օտար երկրում հանդուրժում է իր նկատմամբ մեծաթիվ անարդարությունները, հալածանքները, սակայն իր իսկ հողի վրա նա անհանդուրժող է օտարամետ բարքերի նկատմամբ, հատկապես, եթե դրանք կարող են խաթարել ընտանիքի, ազգային նկարագրի, հավատի մասին սեփական պատկերացումները:

Աշակերտի համար բարդ խնդրի է վերածվում հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրական և բացասական դրսևորումների տարանջատումը՝ տարբեր պատմական իրավիճակներում և իրադրություններում:

Հանդուրժողականության քարոզչության ջատագովների համար այս իրողությունը նույնպես բարդ խնդիր է: Տարբեր երկրներում էթնիկ և ազգային անհամասեռությունը առաջնային է դարձնում քաղաքացիական գիտակցության ձևավորման խնդիրը. Հայաստանի պայմաններում պետք է հաշվի առնել, որ անհանդուրժողականությունը բացասական և արատավոր երևույթների նկատմամբ, քաղաքակրթության ողջ պատմության ընթացքում, օգնել է հային դիմակայելու ազգային ինքնագիտակցության ձևավոխության օտարների փորձերին՝ պահպանելով ընտանիքի ինստիտուտը, կրոնն ու մշակույթը, ազգային արժեքներն ու ինքնագիտակցությունը: Հայը միշտ էլ եղել է հյուրասեր, հանդուրժել օտարների հետ համակեցությունը, սակայն նրան բնորոշ ինքնավստահությունը, անձնական դիրքորոշումների հուսալիության գիտակցումը այլ գաղափարական հոսանքների ու տեսակետների հետ շփման ժամանակ, օգնել են չճուլվելու և պահպանելու բարոյահոգևոր արժեհամակարգի շատ տարրեր և միևնույն ժամանակ՝ քայլել ժամանակին համընթաց:

«ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ» 10-րդ և 11-րդ դասարանների դասագրքեր

Աշխարհիկության սկզբունքը, որն ամրագրված է ՀՀ Սահմանադրությամբ և Կրթության մասին ՀՀ օրենքով, ենթադրում է կրոնական քարոզչության բացառում, չեզոք տեղեկատվական դաշտ, քննադատական մտածողության զարգացմանը խթանող մեթոդաբանություն հանրակրթության մեջ:

Ժամանակակից կրթության պահանջներին համապատասխան, ցանկալի է, որ աշակերտը սովորի երևույթները դիտարկել տարբեր տեսանկյուններից, ճանաչի աշխարհն իր բազմազան բովանդակության մեջ՝ ընդունելով այլոց ազատ կողմնորոշման իրավունքն ու հարգելով դրանք: Այս մոտեցումների պահպանումը կարևորվում է հատկապես աշխարհայացքային ուղղություններ թելադրող, կրոնական համոզմունքների հետ առնչվող դասընթացների պարագայում: Դրանցից է «Հայոց եկեղեցու պատմությունը», որը դասավանդվում է 2-11-րդ դասարաններում:

Բնական է, որ ցանկացած կրոն ձևավորված է յուրովի, գաղափարական և արժեհամակարգային առանձնահատկությունների հիման վրա, և ցանկալի է, որ քրիստոնեական կրոնը պետականորեն հոչակած պետության կրթական համակարգը ազգային կրոնի վերաբերյալ ճանաչողական խնդիր լուծի: Բովանդակային առումով այն պետք է մշակվի ոչ թե քարոզչական բնույթով, այլ անձի ընդհանուր արժեհամակարգում քրիստոնեական և այլ կրոնական արժեքների մասին տեղեկատվական նյութի ապահովմամբ: Ուսուցման և դաստիարակության սկզբունքների պահ-

պանման տեսանկյունից այստեղ պետք է գտնել այն եզրագիծը, որը բացառում է որևէ կրոնի կամ կրոնական ուղղության գաղափարախոսության տեսանկյունից քննադատությունների ներկայացումը այլ կրոնների կամ դավանանքների նկատմամբ, որն էլ հիմնական պատճառ է դառնում չեզոքության, անխտրականության, աշխարհիկության սկզբունքների խախտումների: Ուսումնասիրության ժամանակ փորձել ենք բացահայտել այնպիսի բովանդակային հատվածներ, որոնցում արտահայտված են նման դեպքեր և որոնք խտրականության ու անհանդուրժողականության պատճառ կարող են դառնալ սովորողների ենթագիտակցական և գիտակցական մակարդակներում:

10-րդ դասարան²⁷

Դասագրքի բովանդակությունը միտված է ներկայացնելու Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցու՝ որպես Հայաստանում քրիստոնեության հիմնական աղբյուրի, բարոյագիտական ուսմունքը:

Դասագիրքը սկսում է ընդհանուր՝ նախաքրիստոնեական, փիլիսոփայական պատկերացումներից բարոյականության ու բարոյագիտության վերաբերյալ, իսկ հետագայում մանրամասն ուսուցանում է քրիստոնեական բարոյագիտության հիմնական հասկացությունները: Դասագրքի վերջին գլուխը վերաբերում է Հայոց եկեղեցու ծեսերին ու բարեպաշտական սովորույթներին, որոնք տեղ են գտել նաև հենց բարոյագիտությանը վերաբերող դասագրքում, երբ տոների մասին պատմվում է ավելի վաղ դասարաններում:

Դասագրքի բովանդակությունը կառուցված է սովորողներին քրիստոնեական բարոյագիտության, մարդ-անհատի դերի և առաքելության, ազատ կամքի և բանականության, խոնարհության և հպարտության, գթասրտության և ազահության, ժուժկալության և որկրամոլության, ողջախոհության և բղջախոհության, համբերության և հավատարմության մասին պատկերացումներ ձևավորելու նպատակով:

Հատկանշական է, որ հատկապես այս դասագրքի բարոյագիտական բովանդակությունը ընդհանրապես չի համապատասխանում նախ դասագրքի վերնագրին, երկրորդ՝ աշխարհիկության սկզբունքին:

Քարոզչական և քննադատական բնույթը, որը եզրագծվում է ամբողջ դասագրքի բովանդակության մեջ, Հայ առաքելական եկեղեցին պատկերում է որպես քրիստոնեական արժեքներ դավանող և ներկայացնող բացառիկ ինստիտուտ, և առաջ է քաշում մի շարք հարցեր, որոնք կարելի է առաջադրել կրթության պատասխանատուներին:

Այսպես, ինչո՞ւ է բարոյագիտության դասընթացը ներառված «Հայոց եկեղեցու պատմություն» դասընթացի մեջ, երբ էթիկան (բարոյագիտությունը)

27 Տե՛ս Ղանդիլյան Վ., Հովհաննիսյան Պ., Վ. վարդ. Նավասարդյան, Շ. վարդ. Անանյան, Հայոց եկեղեցու պատմություն, 10-րդ դասարան, Եր., Տիգրան Մեծ, 2013:

հանդես է գալիս որպես առանձին գիտական ուղղություն: Դասագրքում առաջադրվում են բարոյագիտական ուսուցման և դաստիարակության խնդիրներ, սակայն բարոյագիտական հասկացությունները ներկայացված են հիմնականում կրոնական դավանաբանության ու քարոզչության ձևաչափով: Օրինակ՝ չկա օրենքների բարոյական կողմի վերլուծություն, «օրենք», «կանոն», «պատվիրան» հասկացությունների իրավագիտական, բարոյագիտական հիմնավորում, պարտադիրության, ազատ ընտրության, պարտքի և պատասխանատվության բարոյագիտական, փիլիսոփայական հիմնավորումներ, եթե կան էլ՝ ներկայացված կամ քննադատված են կրոնական մեկնաբանությամբ:

«Բարոյականության վերաբերյալ պատկերացումները մինչքրիստոնեական աշխարհում» թեմայում (էջ 8-16) խոսվում է հնագույն ժամանակներից մինչև քրիստոնեության ծագումը բարոյականության վերաբերյալ հիմնական պատկերացումների, դրանց առաջացման և զարգացման մասին:

«Բարոյական պատկերացումների վերաբերյալ կրոնական-հասարակական պատկերացումների ամբողջությունը Հին աշխարհի երկրներում ամփոփվում է որոշակի ուղղության մեջ, որն այսօր անվանում ենք էթիկա (բարոյագիտություն)» (էջ 8): Բարոյագիտությունը ներկայացված է այնպիսի իմաստավորմամբ, որը ենթադրում է վերջինիս կրոնական բովանդակություն: Ներկայացված են այնպիսի բարոյական հատկանիշներ, որոնք կարևոր են համարվում հայ ժողովրդի ազգային բարոյական արժեհամակարգի նկարագրում՝ *ազատություն, հայրենասիրություն, ամուսնական և ընտանեկան հավատարմություն, ուղղամտություն*:

14-րդ էջում տրված առաջադրանքում՝ հնագույն ժամանակաշրջանում հայ ժողովրդի արժեհամակարգի նկարագրի մասին պատկերացումներ ձևավորելու համար Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունից» ընտրված հատվածում ներկայացված է Տիգրան 2-րդ Մեծ Արտաշեսյան արքայի (95-55 թթ.), որպես երկրի ղեկավարի, կարևոր բարոյական հատկանիշները. «Նա ամեն բանի մեջ արդարադատ և հավասարասեր կշեռք ունենալով՝ ամեն մեկի կյանքը կշռում էր իր մտքի լծակով: Չէր նախանձում լավագույններին, չէր արհամարհում նվաստներին, այլ աշխատում էր ընդհանրապես ամենքի վրա տարածել իր խնամքի զգեստը»: Նկատենք, որ այստեղ շեշտված են մարդկային այն որակները, որոնք դրական են համարվում հատկապես հանդուրժողականության դրսևորման համար: Սակայն նույն թեմայում, 16-րդ էջի բառարանում կրոնական խտրականության համատեքստում են բացատրված «կոսմոպոլիտիզմ, աշխարհաքաղաքացիություն» հասկացությունները²⁸:

Նկատենք, որ կոսմոպոլիտիզմի մասին, այն էլ կրոնական-քննադատա-

28 Հետաքրքրական է, որ այս հասկացությունները բացակայում էին 2005թ. հրատարակության դասագրքերում, այսինքն՝ ավելացվել են ավելի ուշ:

կան բնույթով, խոսվում է 105-րդ էջում, սակայն բացատրությունը բերված է առաջ: «*Կոսմոպոլիտիզմը, աշխարհաքաղաքացիություն — համընդհանուր գաղափարներով տարվածություն, ինչը հանգեցնում է անտարբերության սեփական երկրի շահերի նկատմամբ*»: Նման մեկնաբանությունը բացասական դիրքորոշում է ձևավորում, այլ ոչ քննադատական մտածողություն, քանի որ կոսմոպոլիտ են եղել Գ. Լեսինգը, Յո. Գյոթեն, Ֆ. Շիլլերը, Ի. Կանտը, Յո. Ֆիխտեն, ինչպես նաև Հովհ. Թոմանյանը, Մ. Նալբանդյանը և էլի շատ ուրիշներ: Իսկ թե ինչու և ինչպես է այն հանգեցնում անտարբերության, հասկանալի չէ, իսկ նման բացատրությունը ոչ ակադեմիական, իսկ մեր հետազոտության համատեքստում՝ սուր խտրական է, քանի որ կոսմոպոլիտ հայացքները գնահատվում են ազգայինի և պետականի նկատմամբ բացասական դիրքորոշման տեսանկյունից, այն դեպքում, երբ նման հայացքների փիլիսոփայական-դիալեկտիկական հիմնավորումը հիմնավորված է, ո՛չ անհերքելի ճշմարտություն, ո՛չ կեղծիք, և դրա կրողները համաշխարհային և ազգային գիտության ու մշակույթի հայտնի գործիչներ են, որոնց կարելի է նույն հաջողությամբ վերագրել «անտարբերություն ազգի և պետության նկատմամբ»:

«Բարոյագիտության քրիստոնեական ուսմունքը» թեմայի մեջ ներկայացված են Քրիստոսի պատվիրանները իր աշակերտներին՝ «Աստված սեր է» տեսանկյունից, որով քրիստոնյաները պետք է տարբերվեն *մասսավորներից ու հեթանոսներից*²⁹ (էջ 19): Իհարկե, սերն ու հարգանքը միջանձնային հարաբերություններում հանդուրժողականության ձևավորման կարևոր նախապայման են, սակայն բացասական տարբերակումը՝ քրիստոնեականն ավելի լավն է, քան հեթանոսականը և այլն, հաճախ հենց անհանդուրժողականությունն ծնող պատճառներից է:

Սիրո և եսակենտրոնության հրաժարման օրինակ է դիտարկված դասագրքում Քրիստոսի խաչելությունը մարդկանց փրկության համար: «Սիրի՛ր քո Տեր Աստծուն» և «Սիրեցե՛ք միմյանց»³⁰ պատվիրանները դիտարկված են որպես քրիստոնեական բարոյախոսության հիմք:

29 Այստեղ առկա են անհամապատասխանություններ աստվածաշնչյան տեքստի հետ: Աստվածաշնչում համեմատությունը միայն մաքսավորների հետ է, դասագրքում շեշտված են ոչ միայն մաքսավորները, այլև հեթանոսները, ինչը կրոնական համատեքստ ունի: Ձևավորվում է տպավորություն, որ վերջիններս միայն նյութական շահի համար են մարդկանց հետ սիրալիրությամբ վարվում, ինչը, իհարկե, այդպես չէ: Գիտենք, որ վարվեցողությունը ոչ միշտ է կապված դավանանքի հետ: Եթե սա համարենք վրիպում, ապա այն հեղինակների կողմից լուրջ բացթողում է ակադեմիականության առումով, իսկ եթե դիտարկենք հանդուրժողականության համատեքստում, ապա հեթանոսները ընկալվում են որպես մերձավորներին սիրել չկարողացող մարդիկ, ինչը հակասում է նախորդ վերնագրում հեթանոսության ժամանակաշրջանում հայերի արժեհամակարգային նկարագրի հետ:

30 Պետք է նկատենք, որ դասագրքերը գերծ չեն տեխնիկական բացթողումներից: Օրինակ՝ մեջբերումները գրքերից տրված չեն հղումներով (Մատթ. 5:46-48), ինչն արդեն ավագ դպրոցական տարիքում ցանկալի ձևաչափ է դասագրքերի համար:

«Օրենքը» տվյալ դեպքում սահմանվում է որպես Հին Կտակարանում մարդկանց համար սահմանված կանոններ ու օրենքներ: Կարծում ենք՝ այստեղ խմբագրական վրիպում է. «օրենքը» օրենքներ չի կարող լինել. գուցե ճիշտ կլիներ, օրինակ, «այստեղ Քրիստոս նկատի ուներ Հին Կտակարանի օրենքները» ձևակերպումը: 22-րդ էջի առաջադրանքներում հարցադրումներն ուղղված են Աստծո առաջ մարդկանց հավասարության քննարկմանը, որը կարող է հանդուրժողական վերաբերմունքի հիմք լինել: Սակայն տեքստային վերլուծությունները կատարված են քարոզչական բնույթով, որից բխում է պատասխանների ակնկալվող ենթատեքստը:

Նույնը կարելի է ասել «Քրիստոնեական իդեալ» թեմայի մասին, որտեղ «հույս», «հավատ», «սեր», «հավասարություն» հասկացությունները ներկայացված են քարոզչական բնույթով: Այս հասկացությունները դիտարկված են բացառապես քրիստոնեության տեսանկյունից: Սովորողների ճանաչողական շրջանակների ընդլայնման և հանդուրժողական վերաբերմունքի ձևավորման նկատառումներից ելնելով, կարելի էր ներկայացնել նաև դրանց գաղափարական, արժեքանական իմաստը տարբեր մշակույթներում, կրոններում և քաղաքակրթություններում³¹:

33-րդ էջում ամփոփ ներկայացված պարբերությունները և «քրիստոնեական իդեալ» հասկացությունը խիստ կրոնական երանգավորում և ոչ ակադեմիական հիմնավորում ունեն: Ընդ որում, դրանցում դրևորվում է նաև ընտրողական մոտեցում, որտեղ «Աստծո անունից» որոշվում է, թե ո՞վ և ինչո՞ւ պետք է հասնի հավիտենական կյանքի:

Ընդհանրապես չի խոսվում անձի քաղաքացիական գիտակցության, պարտքի, պատվի, պարտականությունների մասին, որոնց ձևավորման համար կրոնը ևս կարող է ունենալ իր որոշակի դերակատարությունը:

Հանդուրժողականության թեմայի համար կարևոր և առանցքային է մերձավորի և այլոց նկատմամբ սիրո և հարգանքի արտահայտությունը: Հարգանքը ենթադրում է այլ տեսակի ընդունում՝ այնպիսին, ինչպիսին այն կա, սերը՝ անձնական զոհաբերություն, հուզական կապվածություն, պարտավորություններ: Դասագրքում սերը դիտարկված է քրիստոնեական տեսանկյունից՝ Աստծո վերաբերմունքը մարդ-անհատի, որպես իր ստեղծագործության նկատմամբ: Հավանաբար, այս նկատառումով էլ հաջորդ թեման վերնագրված է «Մարդ-անհատի դերը և առաքելությունը»: Ենթադրվում է,

31 Տպավորություն է ստեղծվում, որ «հույս», «հավատ», «սեր» հասկացությունները ծնունդ են առել քրիստոնեությունից: 29-րդ էջում սխալ է ներկայացված պատվիրանի ձևակերպումը. «Պիտի սիրես քո Տեր Աստծուն...», «Աստծո հանդեպ սերը պետք է վկայվի» (էջ 32), «Սիրելով Աստծուն մարդը պարտավոր է սիրել և բովանդակ աստվածային արարչությունը» (էջ 32) և նման այլ արտահայտություններում «պետք է»-ն հրամայական, հարկադրական երանգ է հաղորդում պատվիրանին, որը չկա աստվածաշնչյան թարգմանություններում: «Սիրի՛ր քո Տեր Աստծուն» տարբերակում այն հնչում է որպես առաջարկ, պատվեր, այլ ոչ որպես պարտադրանք: Ընդ որում, վերոնշյալ մեկնաբանության մեջ հեղինակներն իրենք են նշում, որ սերը չի կարող լինել կարգադրություն:

որ այս թեման պետք է սովորողներին օգնի բացահայտելու մարդու, նրա կյանքի, կյանքի իմաստի՝ որպես արժեքների, հոգեբանական, սոցիալ-հոգեբանական, կրոնական նշանակությունները, դրանց արտահայտությունը միջազգային և տեղական օրենքներում: Սակայն թեմայում դրանց մասին չկան ակադեմիական, իրավական, հոգեբանական, փիլիսոփայական բացատրություններ: Այստեղ մարդը ներկայացված է բացառապես կրոնական համատեքստում՝ որպես բարոյական արժեքներ կրող և դրանք հասարակական շահի համար ծառայեցնող աստվածաստեղծ էակ:

Խոսվում է նաև «բարոյական բացարձակ արժեքների» մասին, որոնք ներկայացված են տասը պատվիրաններում: Սահմանումները որպես բացարձակ արժեք կարելի է դիտարկել նաև իրավունքի տեսակետից և ոչ միայն կրոնի: Քննադատված է նիհիլիզմը կրոնական տեսանկյունից, որը նույնպես ակադեմիական հարցադրում չէ:

«Ազատ կամք և բանականություն» թեման նույնպես ներկայացված է կրոնական քարոզչության ձևաչափով, բովանդակության մեջ արտացոլված չեն իրավագիտական սահմանումներ, փիլիսոփայական հիմնավորումներ, ակադեմիական հարցադրումներ: Բացառապես կրոնական օրինակներով է բացատրվում ազատ կամքի էությունը, որը հակասում է աշխարհիկության սկզբունքին (էջ 42-49): Օրինակ՝ 43-րդ էջում խոսվում է 1-4-րդ դարերում քրիստոնյաների նկատմամբ հալածանքների մասին, ապա քննադատվում է (ոչ թե ներկայացվում) դետերմինիզմը և ինդետերմինիզմը: Այնուհետև նույն հասկացությունները մեկնաբանվում են կրոնական համատեքստում և ներկայացվում որպես բացարձակ ճշմարտություն՝ հնարավորություն *չդալով աշակերտին ինքնուրույն հետևություններ կատարելու*:

Էջ 46-ում եզրակացություն է արվել, որ՝ «1. Մարդու ազատությունը նշանակում է, որ մարդն ունի ազատ ընտրելու իրավունք և ինքն է որոշումներ կայացնում», և՝ «2. *Բարոյական արժեք են ներկայացնում միայն այն արարքները, որոնք կատարված են գիտակցորեն և ազատորեն*»: Ոչ մի խոսք ՀՀ Սահմանադրության մասին, որում ազատության և արժեքների մասին խոսվում է Հոդված 3-ում և 23-ում³²:

Հարց է առաջանում. իսկ ո՞ր մնաց պարտականությունը, որը հարաբերական է դարձնում մարդու ազատությունը, արդյո՞ք «*գիտակցաբար և ազատորեն*» կատարված գողությունը, սպանությունը և այլն, բարոյական արժեքներ են, ինչպե՞ս է օրենքը գործում մարդու ազատության և

32 Հոդված 3.— 1. Հայաստանի Հանրապետությունում մարդը բարձրագույն արժեք է: Մարդու անօտարելի արժանապատվությունն իր իրավունքների և ազատությունների անքակտելի հիմքն է: 2. Մարդու և քաղաքացու հիմնական իրավունքների և ազատությունների հարգումն ու պաշտպանությունը հանրային իշխանության պարտականություններն են:

Հոդված 23.— Մարդու արժանապատվությունն անխախտելի է:

Տե՛ս ՀՀ Սահմանադրություն, հասանելի է՝ http://parliament.am/law_docs5/Sahmanadru-tyun_06.12.2015.pdf, 17.05.2017:

բարոյական արժեքների գնահատման հարցերում, ինչպե՞ս են հարաբերակցվում պարտականությունն ու բացարձակ ազատությունը և այլն³³:

«1. Կատարյալ ազատ ենք, երբ գիտակցում ենք մեր կատարածը և հավանություն ենք տալիս այդ արարքներին Աստծո պատվիրանի հույսի ներքո:

2. Ազատ չենք, երբ կատարում ենք արարքներ անգիտակցաբար և հակառակ մեր կամքին, արտաքին ազդակների ճնշման տակ: Մարդու բանականությունն ու կամքի ներկայությունը արարքների մեջ խիստ կենսական պայման է»³⁴ (Էջ 47): Հետևություն է կատարված տվյալ թեմայի ազատության և անազատության վերաբերյալ, որը ներկայացված է բացառապես կրոնական իմաստավորմամբ:

Էջ 50-60-ում ներկայացված է «Քրիստոնեական բարոյագիտության սահմանումը» թեման, որի վերնագիրն արդեն իսկ խմբագրման կարիք ունի: Էջ 51-ում «քրիստոնեական բարոյագիտությունը» սահմանվում է որպես գիտություն: Պետք է նկատենք, որ այն կրոնափիլիսոփայական ուսմունք է կամ տեսություն:

Ներկայացված են բարոյական բնական օրենքները, զգացումներն ու գիտակցությունը: «Սա նշանակում է, որ մարդու միտքը հակված է մոլորվելու, և նա կարող է սխալվել իր գործունեության մեջ թե գիտության բնագավառում, թե փիլիսոփայության և թե գործնական կյանքում» (Էջ 50) հատվածից³⁵ կարելի է ենթադրել, որ տարբեր փիլիսոփայական, աշխարհայացքային, գիտական պատկերացումներ ունենալը, որոնք հակասում են քրիստոնեական տեսակետներին, մոլորություններ են: Նման դիրքորոշման ձևավորումը սահմանափակում է առհասարակ աշակերտների պատկերացումները, ստիպում ամեն ինչի մեջ տեսնել բացասականն ու գերադասել սեփականը՝ կասկածելով բոլորին: Հոգեբանական տեսանկյունից նմանատիպ ձևակերպումներն արդեն իսկ ուղերձ են պարունակում թերահավատորեն ու թերագնահատումով վերաբերվելու այլախոհությանն ու գիտությանը, որոնք սակայն եղել են մարդկության

33 «Արարիչը պահանջում է բանականության՝ մտքի լույսի ներկայություն» (Էջ 46) արտահայտությունը կրոնական բնույթ ունի, որը թելադրում է Արարչի կամք, պարտադրանք, որը նույնպես դիալեկտիկական խնդիր է, ոչ կոռեկտ ձևակերպում. մասնավորապես, հարց է ծագում, թե ո՞վ, որտե՞ր և ինչպե՞ս կարող է դա ապացուցել: Կամ «ինդետերմինիզմը» ներկայացված է որպես «կեղծ ուսմունք» (Էջ 49), որը նույնպես ակադեմիական չէ: «Մենտոր» հասկացությունը բացատրության մեջ ներկայացված է որպես կերպար, անձնավորություն, սակայն նախադասության մեջ (նաև կիրառական է «մենթոր» գրելաձևը) «մենթորը» կիրառված է ուսմունքի վերաբերյալ (Էջ 49), որը նույնպես անհաջող նորամուծություն է և խմբագրման կարիք ունի: Այն նաև ինչ-որ առումով անհամատեղելի է քրիստոնեական ուսմունքը ներկայացնող դասագրքի ընդհանուր բովանդակության համատեքստում, քանի որ հունական դիցարանի կերպարներից է:

34 «Կամքի ներկայություն» — կամքը չի կարող ներկա լինել, այն կարող է առկա լինել:

35 Ընդ որում, տեքստում առկա են կետադրական վրիպակներ, հասկացությունների ոչ ճիշտ կիրառում, փիլիսոփայությունն առանձնացված է գիտությունից:

զարգացման շարժիչ ուժերը:

Էջ 54-ում սահմանվում է «Խիղճը», որը կարևորագույն հասկացություն է «Խղճի և դավանանքի ազատության մասին օրենքում»։ Վերջինիս ոչ մի հիշատակում, սակայն, չենք հանդիպում դասագրքում: Չի խոսվում, թե ինչո՞ւ պետք է մարդու խիղճը դիտարկվի որպես բացարձակ ազատ. «Մարդն իր խիղճն է, քանի որ այն մարդու ներքին կյանքի կենտրոնն է: Խիղճը ճշմարիտ կյանքի հիմքն է, քանի որ այն անսխալ է որոշում, թե որ արարքն է բարի, որը՝ չար»: Սահմանումներում վերացական հասկացությունները իմաստագրվում և ոչ ակադեմիական են դարձնում բառիմաստի նշանակությունը, քանի որ անհասկանալի է, թե հեղինակները ի՞նչ նկատի ունեն «կյանքի կենտրոն», «ճշմարիտ կյանք», «չար և բարի» ասելով:

Անորոշ քննադատություն է հոգեբանների՝ հանձին Զ. Ֆրոյդի տեսության նկատմամբ. «Մարդուն պատասխանատվությունից ազատելու համար որոշ հոգեբաններ (Ֆրոյդ) այն (պատասխանատվության զգացումը) փորձում են հիմնավորել բնական հակումներով: Սակայն քրիստոնեական բարոյագիտությունը մերժում է այդ տեսակետը» (էջ 55): Նախ պետք էր ներկայացնել Ֆրոյդին, նրա տեսությունը, դրա խնդրահարույց կողմերը, այլապես գիտության նկատմամբ ձևավորվում է բացասական պատկերացում, արժեզրկվում են գիտական տեսություններն ու ձեռքբերումները, այդ թվում՝ մեծանուն գիտնականների, որոնք կարևոր դեր են ունեցել գիտությունների զարգացման գործում:

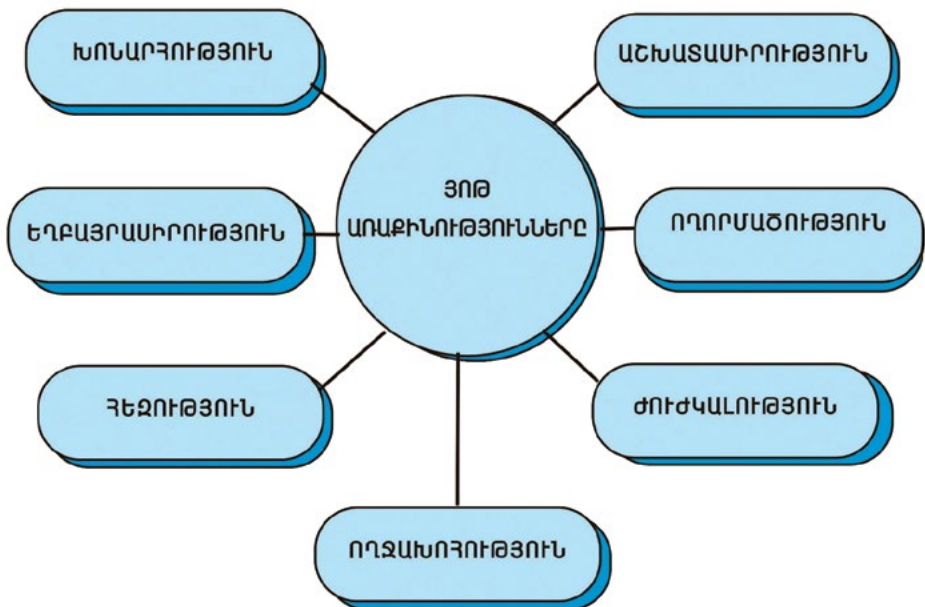
«Պարտք վճարել նշանակում է փոխհատուցել այն (բարիքի, օգնության դիմաց) բարի գործերով: Մարդն իր կյանքում բարոյական, քաղաքացիական, հասարակական տարբեր պարտականություններ ունի իր ծնողների, իր ժողովրդի, իր պետության, իր եկեղեցու հանդեպ»³⁶ (էջ 56)։ նման սահմանումներն ու մեկնաբանությունները եզակի չեն դասագրքերում, դրանց ոչ ակադեմիական բնույթը և վիճահարույց կրոնական ենթատեքստը ակնառու են դարձնում դասագրքի կրոնական շեշտվածությունն ու անհանդուրժողական բնույթը՝ հատկապես գիտության ու գիտականության նկատմամբ: «Բարոյական գիտակցության հիմքում ընկած են կրոնական (կանոններ ու պատվիրաններ³⁷), հասարակական (ընկալումներ ու պատկերացումներ), պետականորեն ընդունված և արձանագրված օրենքներն

36 Հետաքրքրական է, որ «պարտք վճարել» նշանակում է ոչ թե իր կամքով տվածի կամ արածի դիմաց փոխհատուցել, այլ նյութական փոխհատուցում կատարել համապատասխան այն ամենի, ինչ վերցրել ես քո կարիքների հոգածության համար: Մարդկանց օգնության և բարի գործերի համար, հատկապես պետության, ծնողների և եկեղեցու կողմից մարդկանց արված գործերի ու հոգածության դիմաց պարտքի վճարումը անընդունելի համեմատություն է. գուցե պարտք վճարելու փոխարեն լինի «պատասխանատվության զգացում ունենալ»:

37 Չգիտես ինչու նան՝ ոչ հավատ:

ու որոշումները: Անհատի բարոյական գիտակցության ձևավորման համար կարևոր է, թե ինչ կրոնական ուղղության է պատկանում և թե որքանով է ծանոթ, իր մեջ կրոն և կիրառում տվյալ կրոնի կողմից ուսուցանվող կանոններն ու պատվիրանները» (էջ 57-58) հատվածում դասակարգման մեջ կրոնը որոշիչ ու առաջնային դիրքում է հայտնվել, այսինքն՝ ստացվում է, որ կրոնները կարող են անբարոյական ուղղություններ ունենալ, և պետք է գնահատել դրանք բարոյականության տեսանկյունից և, ուրեմն, անձին ևս պետք է գնահատել նրա ընտրած կրոնի տեսանկյունից: Մա խտրականության ենթատեքստով կրոնական անհանդուրժողականության ակնառու դրսևորում է, որը բնորոշ է որևէ կրոնական կազմակերպության ներկայացուցչի կողմից այլ կրոնների ներկայացուցիչների ընտրության նկատմամբ անհանդուրժողականությանը: Այսինքն՝ սա «ես ընտրել եմ այս կրոնը, ուրեմն այն է ճիշտ, իսկ դու ընտրել ես ուրիշ կրոն, որն, ըստ իս, անբարոյական է, կամ անբարոյականություն է քարոզում, ուրեմն դու անբարոյական ես» դիրքորոշման հստակ արտահայտություն է:

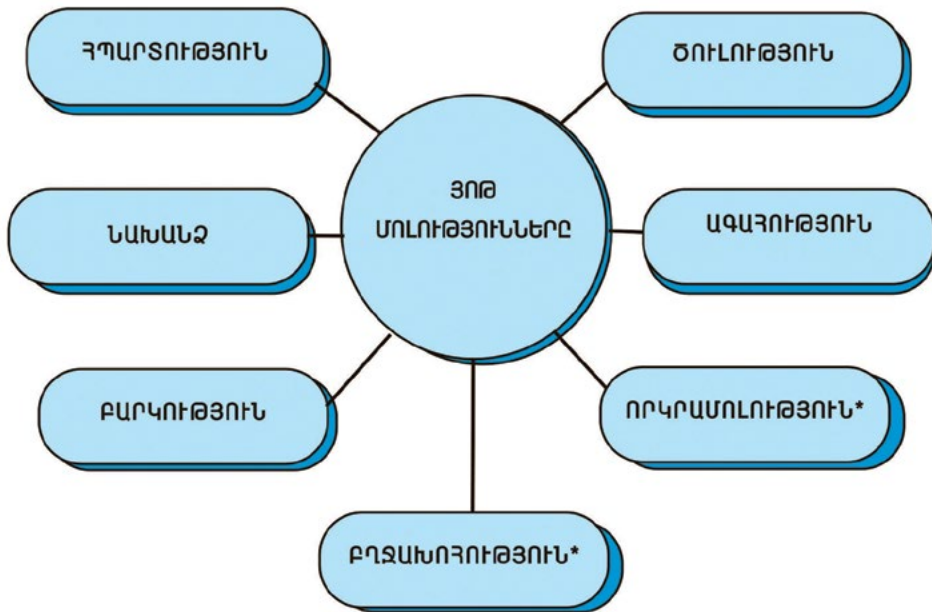
*Գծապատկեր 1.
Յոթ առաքինությունները*



Դասագրքի հետագա բովանդակությունը երկու գծապատկերներում նշված յոթ առաքինությունների և յոթ մոլությունների կրոնաբարոյական

վերլուծությունն է, որի նպատակն է սովորողների մոտ ձևավորել որոշակի պակերացումներ դրանց մասին: Որոշ առաջադրանքներ ուղղված են նաև քննադատական մտածողության ձևավորմանը, որը դրական իմաստով կարելի է դիտարկել, եթե դասընթացը լինել ընտրովի և վերնագրված լինել «Քրիստոնեական բարոյագիտություն»:

Գծապատկեր 2.
Յոթ մոլորությունները



Հատկանշական է, որ բոլոր բարոյական առաքինությունները հանգեցվում են հայրենիքի և եկեղեցու նկատմամբ որոշակի վերաբերմունքի դրսևորման, որն էլ դասընթացի ընդհանուր գաղափարական հենքն է: Այսպես, օրինակ՝ «Որպես քրիստոնեական բարոյական արժեք՝ խոնարհությունը նախ և առաջ անվերապահ հնազանդություն է Աստծո կամքին և աստվածային պատվիրաններին: Խոնարհությունը նաև ավանդույթներին և հասարակական կարծիքին ենթարկվելն է, մանավանդ, երբ դրանց հիմքում ընկած բարոյական նորմերը և արժեքները համընկնում են ավետարանական պատգամներին» (էջ 63) *սուրյեկոյիլ* մեկնաբանությունը կոնֆորմիստական գաղափարախոսություն է քարոզում, բացառելով այլախոհությունը, որն անհատականության, անձի՝ սեփական կարծիքն ու դիրքորոշումն ունենալու դեմ կրոնական անհանդուրժողականության

քարոզչության հիմքն է: Այն նաև միջնադարյան ինկվիզիցիոն կրոնական դիրքորոշման արտահայտություն է: Հատկապես, երբ Քրիստոսի օրինակով մեկնաբանությունը տալիս է խոնարհության այլ պատկերացում՝ այլոց նկատմամբ սեփական անձը չմեծարելու, բոլորին հավասար դիրքում լինելու, սեփական հնարավորություններն ի նպաստ համընդհանուրին, քեզ հավասարներին ծառայեցնելու, հավասարության սկզբունքները պահելու կարողությունը: Այն ոչ թե համբերության դրսևորմամբ է արտահայտվում (ինչպես նշվում է հետագայում), այլ բարյացակամության, պատրաստակամության, հարգանքի և ուրիշի արժեքի գիտակցման միջոցով: Միայն այս դեպքում կարելի է հանդուրժողականությանը նպաստող ուսուցում իրականացնել նման թեմաների միջոցով:

Ծավալային սահմանափակման պատճառով գերծ ենք մնում առաքինություններից յուրաքանչյուրի շուրջ առանձին դիտարկումներից, քանի որ հիմնական մեխանիզմը նույնն է, ինչ խոնարհության դեպքում: Սակայն նկատելի է մեկ այլ միտում՝ մարդուն դիտարկել բարոյական յոթ առաքինությունների հիման վրա, շեշտադրված կրոնական իմաստով, ցույց չտալով դրա տարիքային զարգացման փուլայնությունն ու ձևավորման հոգեբանական և սոցիալական գործոնները:

11-րդ դասարան³⁸

Դասագիրքը շարունակում է նախորդ դասարանում սկսված բարոյագիտական դասընթացը և քննարկում աշխարհայացքին ու արժեքային համակարգին վերաբերող հարցեր: Նպատակը, ըստ հեղինակների, այն է, որ սովորողը քաջատեղյակ լինի ու ինքն իր համար բացահայտի «հավերժությունից եկող և դեպի հավերժություն գնացող ազգի բարոյական, հոգևոր, մշակութային, կրոնական ու անանց արժեքները: Այդ ինքնաճանաչողությունը կհարստացնի քո միտքն ու հոգին, կօգնի ազգային քրիստոնեական քո հավատի մեջ լինել անսասան ու հաստատուն» (էջ 4): Այս նախադասությունը կոտրում է արդարացումները, թե դասընթացն ունի աշխարհիկ բնույթ. այն վեհության ու անարատության մեջ է ներկայացնում կրոնական մի ուսմունքը, նսեմացնելով, ըստ այդմ, մյուսները, ընդ որում, ներկայացնելով այն ազգային, երբ ծագումնաբանական արմատներով այն բնավ էլ հայկական չէ, այլ վերատված է հրեաներից:

Դասագրքի երրորդ և չորրորդ թեմաները ընդհանուր են՝ փիլիսոփայական ուղղվածությամբ, որտեղ կան բավական մեծ թվով սուբյեկտիվ եզրահանգումներ, ինչը մի կողմից դրական է, քանի որ հիմք է տալիս քննարկման, թեև մյուս կողմից կարող է հանգեցնել կարծրատիպերի ձևավորման: Դասագիրքը փորձում է պատասխան տալ այնպիսի վիճահա-

38 Տե՛ս Ղանդիլյան Վ., Հովհաննիսյան Պ., Նազարյան Ա. և ուրիշներ, Հայոց եկեղեցու պատմություն, 11-րդ դասարան, Եր., Տիգրան Մեծ, 2013:

րույց հարցերի, ինչպիսիք են ազգային ինքնության, ազգային նկարագրի, ինքնության բաղադրիչների մասին պատկերացումները, որոնք գիտական դիսկուրսներում ունեն տարբեր մեկնաբանություններ, մինչև անգամ բացասական իմաստով ազգայնական շարժումների ձևավորման հարցերը, որոնք տեղ են գտել դասընթացի վերջում: Այսպես. «Փորձեք բերել հայ և այլ ժողովուրդների ազգային-հոգևոր նկարագրի օրինակներ և համեմատություններ անցկացնել» (էջ 33) հարցն ինքնին վիճահարույց է ու միանշանակ պատասխան ակնկալելը բավական դժվար:

Դասագրքում ներկայացված «արժեքներ», «աշխարհայացք», «ազգային արժեհամակարգ», «քրիստոնեական ազգային արժեհամակարգ» և այլ հասկացություններում ևս հստակ նշմարելի է սահմանումների կրոնական բնույթը, թույլ է ակադեմիականությունը:

Նկատենք, որ պետության կողմից որդեգրված արժեհամակարգը, որը ներմուծվում է հանրակրթություն տարբեր դասընթացների բովանդակության, ինչպես նաև զանգվածային լրատվամիջոցներում արտահայտված քարոզչության միջոցով, էականորեն տարբերվում է այն արժեքներից ու գաղափարախոսական հիմքերից, որոնց հիման վրա պատմականորեն ձևավորվել են եվրոպական քաղաքակրթությունն ու մարդու իրավունքների վերաբերյալ հռչակագրերն ու փաստաթղթերը:

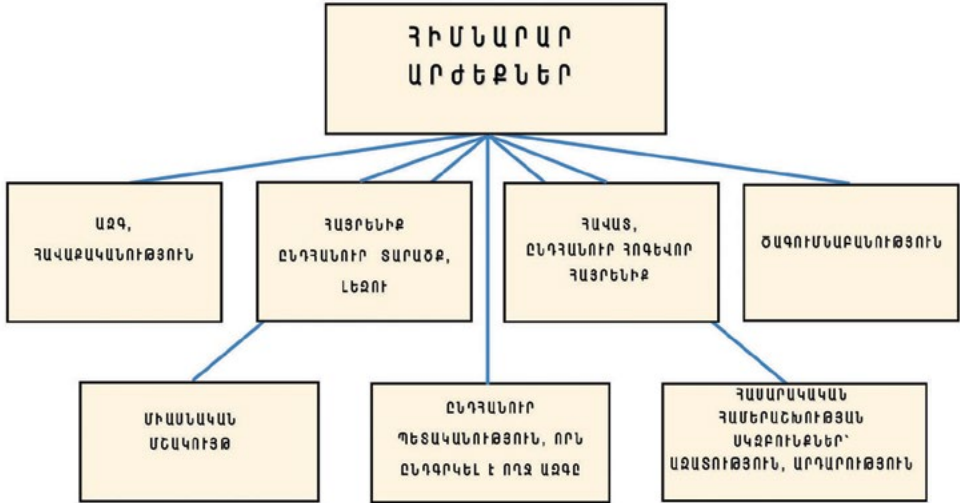
Այսպես. «Մարդու իրավունքներն այն իրավունքներն են, որոնք ի ծնե տրվում են նրանց՝ անկախ ազգությունից, բնակության վայրից, սեռից, ազգային կամ էթնիկ ծագման, մաշկի գույնից, կրոնից կամ որևէ այլ կարգավիճակից»³⁹ սահմանումից բխում է, որ մարդը՝ որպես արժեք, ավելի գերակայող դիրքում է, քան նրա ազգային, ռասայական և այլ հատկանիշներն ու նախապատվությունները:

Օրինակ, Հայոց եկեղեցու պատմության 11-րդ դասարանի դասագրքի 9-րդ էջում ներկայացված «Հայոց ազգային արժեհամակարգի հիմնարար արժեքներ» գծապատկերից պարզ է դառնում, որ ՀՀ հանրակրթական բովանդակության մեջ քարոզվող ազգային արժեհամակարգում մարդն ու նրա կյանքն առհասարակ արժեքային դերակատարում չունեն:

39 What are human rights? The Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR), հասանելի է՝ <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Pages/WhatareHumanRights.aspx>, 17.05.2015:

Գծապատկեր 3.

Հայոց ազգային արժեհամակարգի հիմնարար արժեքներ



Նման արժեհամակարգն իր իմաստավորմամբ ու կառուցվածքով ավելի մոտ է ազգայնական-կրոնական գաղափարախոսություններին, ինչն ավելի բնորոշ էր միջնադարյան քաղաքակրթությանը, և պետք է նկատել, որ հենց այս արժեհամակարգի քարոզչության հենքի վրա է կառուցված ամբողջ հանրակրթությունն ու դասագրքերի բովանդակությունը:

Այստեղից էլ բխում են արժեքանական, հումանիստական գաղափարական հենքի վրա կառուցված օրենքների համակարգի հակասությունները մեկ այլ՝ ազգայնական արժեքանական հենքի վրա կառուցված օրենքների և դրանից բխող պետական կրթական քաղաքականության հետ:

«Հայրենասիրություն, ազգասիրություն, անձնագոհություն» թեման (էջ 51-58) մեկնաբանում է հայրենիքի, ազգի նկատմամբ սիրո, նվիրվածության դրսևորումը անձնագոհության մակարդակով: Հաջորդող թեմաներում արժևորվում է պետությունը, հայ ինքնությունը, մշակույթը, փիլիսոփայությունը, եկեղեցական մատենագրությունը, ազգային խորհրդանիշները և այլն: Մրանք թեմաներ են, որոնցում անհանդուրժողականություն առհասարակ արտահայտված չէ:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

Կատարված ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ դպրոցական դասագրքերում ամենից հաճախ հանդիպում են էթնոազգային, կրոնական, գենդերային ու սոցիալական հիմքերով պայմանավորված անհանդուր-

ժողականության դրսևորումներ: Մնացած դրսևորումները, որոնք նախանշվել էին հետազոտության սկզբում, ուսումնասիրության ընթացքում գրեթե չհայտնաբերվեցին:

Հայտնաբերվածներից գերակշռում են էթնոագգային հիմքով պայմանավորված անհանդուրժողականության դրսևորումները: Վերջիններս շատ հաճախ սերտորեն փոխկապակցված են անհանդուրժողականության կրոնական և գենդերային դրսևորումների հետ և ներկայացված են ավելի շատ ուղղահայաց, քան հորիզոնական հարթությունում: Մասնավորապես, եթե դասագրքերում հանդիպում ենք հայ ազգի եզակիության և վերջինիս գերադրական հատկանիշներով ներկայացվածությանը, ապա դրանից, որպես կանոն, բխում է նաև քրիստոնեության հայ առաքելական ուղղության՝ միակ ճշմարիտ ուղի լինելու, ինչպես նաև հայ կնոջ՝ ազգային ծագմամբ պայմանավորված պարկեշտության գաղափարը: Այս երևույթը հատկապես աչքի է ընկնում երկու նմանատիպ երևույթների համեմատության համատեքստում (հայ-օտարազգի, քրիստոնեություն-իսլամ և այլն):

Պայմանավորված նրանով, որ ավագ դպրոցի հայ գրականության դասագրքերը կազմված են դասագրքի հեղինակների մեկնաբանություններից ու գրախոսություններից, այն ավելի դյուրին է դարձնում սուբյեկտիվ մոտեցումների մատուցումը, ինչը, իր հերթին, ուղղակիորեն նպաստում է համապատասխան սոցիալական կոնստրուկտների ձևավորմանը, որն, ըստ էության, անմիջական վտանգ է ներկայացնում հասարակությունում սոցիալական կայունությանն ու անվտանգությանը, քանի որ ձևավորում է անհանդուրժող մոտեցում մի շարք երևույթների, խմբերի և այլ հարցերի նկատմամբ:

Անհրաժեշտ է նկատել, որ ավագ դպրոցի հումանիտար հոսքի գրեթե բոլոր դասարանների դասագրքերում անհանդուրժողականություն հարուցող տարրերը նմանատիպ են, ինչը, ըստ էության, բացատրվում է հասարակության մեջ վերջիններիս կարծրացած լինելու հանգամանքով: Այս համատեքստում առավել կարևորություն են ստանում դպրոցական կրթության դերն ու նշանակությունը՝ անհանդուրժողականության երևույթի դեմ պայքարի համատեքստում, իսկ դասագրքերի վերանայումն ու դրանցում նմանատիպ տարրերի վերացումը, միանշանակ, կարելի է համարել երևույթի դեմ պայքարի կարևոր պայման:

Հետազոտությունը նաև ցույց է տալիս, որ անհանդուրժողականության տարրեր պարունակող սոցիալական կոնստրուկտները կարող են նպաստել անհանդուրժող հասարակական վերաբերմունքի ձևավորմանը, սակայն հետազոտությունից հետո է՛լ ավելի պարզ է դառնում, որ անհրաժեշտ է հետազոտել տեքստերի հասցեատերերի ընկալումները, այսինքն՝ պետք է հետազոտել դպրոցականների կողմից դասագրքերի այս կամ

այն մասերի ընկալումները, ինչը հնարավորություն կտա պարզել ակնհայտորեն անհանդուրժող մոտեցումների ազդեցությունը դպրոցականների աշխարհընկալման վրա:

Հայոց պատմության և Հայոց եկեղեցու պատմության դասագրքերի ուսումնասիրությունը վեր հանեց հետևյալ խնդիրները.

- Դասագրքերի բովանդակային վերլուծության մեջ շատ թույլ են արտահայտված ժամանակակից սահմանադրական և օրենսդրական դրույթներն ու գաղափարները, հատկապես նրանք, որոնք անհրաժեշտ են ու կապված են մարդու արժևորման, իրավունքների, ազատության ու հավասարության ժամանակակից ընկալումների հետ:
- Դասագրքերի նպատակադրման և բովանդակության միջև հակասությունները անարդյունավետ են դարձնում ուսումնադաստիարակչական գործընթացն առհասարակ: Նպատակադրման մեջ արտահայտված են մարդասիրական, ժողովրդավարական դաստիարակությանը նպաստող գաղափարներ, բովանդակային վերլուծությունը, սակայն, առավել ակնառու է դարձնում ազգայինը, և ոչ անձնայինն ու համամարդկայինը:
- Առհասարակ արտահատված չէ սոցիալական, սեռային, միջկրոնական, միջազգային հանդուրժողականություն դաստիարակող թեմատիկ բովանդակությունը: Պատմության դասագրքերի տեղեկատվական բնույթը կասկածի տակ է դնում արժեքային համակարգի ձևավորման և անձի դաստիարակության գործընթացի արդյունավետությունը:

ԱՌԱՋԱՐԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Անհրաժեշտ է, որ դպրոցական դասագրքերը կազմելիս մարդու իրավունքների ոլորտի փորձագետները վերլուծեն դրանցում անհանդուրժողականություն հարուցող տարրերի առկայությունը՝ այդպիսիք հետագայում բացառելու նպատակով:
2. Դասագրքերը պետք է հնարավորություն տան դպրոցականներին ինքնուրույն վերլուծելու և կարծիք հայտնելու, մինչդեռ ներկայիս դասագրքերը կարծրատիպերի տարածման հիմք կարող են դառնալ, քանի որ մասնավորապես ավագ դպրոցի հումանիտար հոսքի հայ գրականության դասագրքերում ներառված ստեղծագործությունները ներկայացվում և մատուցվում են դասագրքի հեղինակների սուբյեկտիվ մեկնաբանություններով, ինչը, իր հերթին, խոչընդոտում է դպրոցականների մոտ քննադատական մտածողության ձևավորմանը: Այդ իսկ պատճառով դասագրքեր կազմելիս անհրաժեշտ է

որդեգրել այնպիսի մոտեցում, որը հնարավորություն կտա դպրոցականների մեջ զարգացնել քննադատական մտածողությունը:

3. Պատմության դասագրքերում թեմաների յուրացման, վերլուծության ու քննադատական մտածողության ձևավորման առումով պետք է ավելացնել մարդու արժևորման, մարդու իրավունքների, ազատության ու հավասարության տարբեր ժամանակների ընկալումների վերաբերյալ նյութեր: Այսօրինակ շեշտվածությունը կարող է ուժեղացնել և ավելի արդիական դարձնել դասագրքերը:
4. Պետք է հաշվի առնել դասագրքերի դաստիարակող էությունը: Հանդուրժողականության, որպես արժեքի ձևավորման նպատակից ելնելով, ցանկալի է, որ թեմաները շարադրվեն այս կամ այն երևույթի հոգեբանական, արժեքանական, մշակութաբանական նշանակության և սոցիալական հանդուրժողականության վերաբերյալ պատկերացումների ձևավորման նկատառումներով:
5. Պետք է թուլացնել կրոնականի և ազգայինի նույնացման միտումը, որը կրոնական անհանդուրժողականության հիմնական գործոնն է: Միևնույն ժամանակ պետք է ուժեղացնել քաղաքացիական գիտակցության ձևավորման միտումը, որը թույլ է արտահայտված:
6. Կարելի է գրականության, պատմության թեմաների վերլուծության մեջ քննադատական մտածողության ձևավորումը ընդունել որպես նպատակ և, համապատասխանաբար, բազմակողմանի հարցադրումներ անել: Օրինակ՝ պատմական դեպքերի ուսումնասիրությունը կատարել գործող սուբյեկտների հոգեբանական, սոցիալ-դերային, ազգային ինքնագիտակցության, պատմական ժամանակաշրջանի առանձնահատկությունների վերլուծությունների համատեքստում, որն առհասարակ արտահայտված չէ հարցերի և առաջադրանքների բաժնում:
7. Ցանկալի է ավելացնել դասի տեքստից դուրս ինքնուրույն հետազոտական աշխատանքներ իրականացնելուն ուղղված առաջադրանքները, դրանցում արտահայտել հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության, հավասարության, իրավունքի, մարդու արժեքի շեշտվածությունը:

տերի կոնտենտ (բովանդակային) և ավանդական վերլուծությունների համադրությունը¹, որը լրացվել է Է. Բոգարդուսի սոցիալական հեռավորության չափման սանդղակով²: Կոնտենտ վերլուծության համար առանձնացվել են քարտեր, որոնք պարունակում են ազգային (ան)հանդուրժողականության չափման համար առանձնացված էմպիրիկ ինդիկատորներ: Կատարվել է նաև տեքստերի ավանդական վերլուծություն, որի ընթացքում դիտարկվել է այս կամ այն ազգի ներկայացման համատեքստը, վերլուծվել են ստեղծագործություններում առկա հայ և այլ ազգերի ներկայացուցիչների կերպարները և դրանց միջև եղած սոցիալական հեռավորությունը:

Վերլուծության արդյունքները թույլ են տվել առանձնացնել այն ազգերը, որոնց նկատմամբ «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում դրսևորվում է հանդուրժողականություն կամ անհանդուրժողականություն, և կամ որոնց նկատմամբ չկա հատակ դիրքորոշում (դիրքորոշումը չեզոք է): Դասագրքերում նկատելի է սեփականի, ազգայինի նկատմամբ բարձր ակնաձանք՝ հայերը ներկայացվում են դրական լույսի ներքո: Մինևույն ժամանակ կարելի է տեսնել ակնաձանք ու ձգտում դեպի եվրոպականը: Ի հակադրություն սրան, արևելյան ժողովուրդների ներկայացուցիչները պատկերված են իբրև տզետ, բարբարոս և հետամնաց, որոնք միշտ հարձակումներ են գործում հայերի վրա (նվաճողները դիտարկվում են հայ ազգից ցածր՝ կրթությամբ և մշակույթով):

Է. Բոգարդուսի սանդղակի միջոցով հնարավոր եղավ բացահայտել հայերի և մյուս ազգերի միջև սոցիալական հեռավորությունը: Այստեղ կարելի է նկատել տարբերակում հայերի և այլ ազգերի ներկայացուցիչների միջև, քանի որ հիմնական ընտանեկան, բարեկամական կամ ընկերական կապերը ներկայացված են հայերի միջև և միայն որոշ ստեղծագործություններում կարելի է նկատել այլ ազգերի ներկայացուցիչների, որոնք, սակայն, միշտ չէ որ ներկայացված են հայերի հետ սերտ կապի մեջ:

Առաջին հայացքից կարող է թվալ, որ անհանդուրժող վերաբերմունք այլ ազգերի ներկայացուցիչների նկատմամբ դասագրքերում ընդհանուր առմամբ չկա, սակայն առանձնացված ինդիկատորներն ու բովանդակության ավանդական վերլուծությունը այլ պատկեր են բացահայտում: Դասագրքերում նկատելի է հայերի և այլ ազգերի ներկայացուցիչների խիստ տարբերակում, որոշ ազգերի հանդեպ բացասական վերաբերմունքի առկայություն:

1 Մեթոդների մասին ավելի մանրամասն՝ *Рабочая книга социолога*. Под ред. Г. В. Осипова. М., 1976, էջ 194-217:

2 Սանդղակի մասին ավելի մանրամասն՝ Татарова Г. Г., *Методология анализа данных в социологии*. М., 1999, էջ 82-84:

ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐԸ ԵՎ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Յուրաքանչյուր գրական ստեղծագործություն տվյալ հասարակության, ժամանակահատվածի, հեղինակի անձնական հույզերի համագումարի արդյունք է: Միևնույն ժամանակ գրականությունը, լինելով ժամանակի և հասարակության որոշակի արտացոլանք, ազդում է այդ նույն հասարակության վրա՝ կրթելով և ձևավորելով ընթերցողների աշխարհայացքը: Այս տեսանկյունից խնդրահարույց է այն դասագրքերի պարունակությունը, որոնցով կրթություն են ստանում երեխաները տվյալ հասարակությունում: Դասագրքերի դերը առանձնահատուկ ուշադրության է արժանի, քանզի դրանց ընթերցումն ու ուսուցանումը համընկնում է անհատի սոցիալականացման և որպես անձ ձևավորման շրջանի հետ:

Ինչպես արդեն նշվեց, սույն հետազոտության նպատակն է պարզել ՀՀ միջնակարգ դպրոցներում դասավանդվող «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում առկա ազգային հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները: Ուսումնասիրության շրջանակներում անդրադարձ է կատարվել հետևյալ հիմնական հարցադրումներին.

- Ի՞նչ հաճախականությամբ են դասագրքերում հանդիպում և դասագրքերի ո՞ր մասն են կազմում այն տեքստերը (լինի պատմվածք, բանաստեղծություն, թե այս կամ այն հեղինակի կենսագրություն), որոնցում անդրադարձ է կատարվում որևէ ազգի ներկայացուցչի (նշվում է նրա դերը, կարգավիճակը, տրվում է այս կամ այն բնութագրիչը և այլն):
- Նշված տեքստում քանի՞ անգամ է հիշատակվում այս կամ այն ազգի ներկայացուցիչը (թուրք, ռուս և այլն): Տեքստի ո՞ր մասն են կազմում այդպիսի հիշատակումները:
- Ինչպիսի՞ բնութագրիչներ են տրվում այս կամ այն ազգի ներկայացուցչին (դրական՝ հայի բարեկամ, բացասական՝ վախկոտ, չեզոք՝ հարուստ): Քանի՞ անգամ է կրկնվում դրական/բացասական բնութագրիչը տվյալ տեքստում, տեքստի ո՞ր մասն է այն կազմում:
- Քանի՞ անգամ են առանձին տեքստերում և ընդհանուր դասագրքում հանդիպում «ազգ, ազգայնամոլություն, ազգային, մենք, նրանք, ազգային, հայրենիք, հայրենասիրություն, համաշխարհային, համամարդկային» բառերը:
- Ինչպիսի՞ հարաբերություններ կան հայերի և այլ ազգերի ներկայացուցիչների միջև (ներկայացվում է Է. Բոգարդուսի սոցիալական հեռավորության չափման սանդղակի միջոցով):

- Ինչպիսի՞ նկարներ կան «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում, ի՞նչ է պատկերված դրանցում, որքա՞ն տեղ են զբաղեցնում դրանք:

Հետազոտության ընթացքում իրականացվել է «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերի *բովանդակային (կոնսրենսր) վերլուծություն*: Կոնստենտ վերլուծությունը փաստաթղթերի վերլուծության քանակական-որակական մեթոդ է, որը ենթադրում է տեքստերի բովանդակության ձևայնացված ուսումնասիրություն՝ դրանցում առկա տարատեսակ փաստերը, միտումները վեր հանելու նպատակով³:

Հետազոտության ընթացքում կիրառվել են կոնստենտ վերլուծության քարտերը, վիզուալ ուսումնասիրություններն ու Է. Բոգարդուսի սոցիալական հեռավորության չափման սանդակը:

Ազգային հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները պարզելու համար, ինչպես արդեն նշվեց, կիրառվել է կոնստենտ վերլուծություն, որի մեթոդներից մեկը կոնստենտ վերլուծության քարտերն են: Վերջիններս այն էմպիրիկ ինդիկատորների ամբողջությունն են, որոնք դուրս են բերվում թեմայի օպերացիոնալիզացման արդյունքում և թույլ են տալիս չափել գրականության դասագրքերում դրսևորվող հանդուրժողականությունն ու անհանդուրժողականությունը:

**ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԱՍԱԳՐՔԵՐՈՒՄ
ԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՆՀԱՆԴՈՒՐԺՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԻ
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ**

Հետազոտության շրջանակներում ուսումնասիրվել են ՀՀ դպրոցներում դասավանդվող «Հայ գրականություն» առարկայի, մասնավորապես՝ 7-12 դասարանների դասագրքերը: Դասագրքերի նման ընտրությունը պայմանավորված է «Հայոց լեզու» և «Հայ գրականություն» առարկաների տարանջատմամբ, որը կատարվում է 7-րդ դասարանից սկսած: Սկզբնական փուլում ուսումնասիրությունն իրականացվել է դասագիրք առ դասագիրք, որոնցից դուրս են բերվել նախապես մշակված կատեգորիաների հաճախականությունը, դրական կամ բացասական երանգները, ներկայացված կերպարները, նրանց միջև առկա հարաբերությունները: Այնուհետև, ամբողջական պատկեր ստանալու նպատակով, բոլոր դասագրքերի ուսումնասիրությունները և դուրս բերված տեղեկատվությունը վերլուծվել և ամփոփվել է մեկ ամբողջական պատկերի մեջ:

«Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերը կառուցված են հետևյալ սկզբունքով. 7-9-րդ դասարանների դասագրքերում ներկայացված

3 Տե՛ս *Социологическая энциклопедия*. Под общ. ред. А. Н. Данилова. Минск, 2003:

է հեղինակը, նրա կենսագրությունը, նրա մասին հեղինակավոր մարդկանց հիշողությունները, կարծիքները: Այնուհետև տրվում է հեղինակի մի քանի աշխատանքների նկարագրությունը, որից հետո ներկայացված է բուն ստեղծագործությունը (ամբողջական կամ որևէ հատված՝ կախված ստեղծագործության ծավալից): Դասագրքերում ընդգրկված են միայն հայ հեղինակներ: Առարկայական ծրագրի վերջում անդրադարձ կա մեկ արտասահմանցի հեղինակի, որը որևիցե առնչություն է ունեցել հայերի հետ: 10-12-րդ դասարանների դասագրքերում օտարազգի հեղինակները բացակայում են, ներառված են բացառապես հայ հեղինակներ: Այս դասագրքերում փոխվում է նաև ծրագրային սկզբունքը. ներկայացվում է հեղինակը, նրա որոշ աշխատանքներ, ապա դասագրքերի հեղինակների կողմից վերլուծվում է ստեղծագործությունը և ստեղծագործության մեջ առկա կերպարները, սակայն բուն ստեղծագործությունը չի ներկայացվում (թեև մեջբերվում են որոշ հատվածներ՝ ներկայացված վերլուծությունը ամբողջական և ավելի պատկերավոր դարձնելու համար):

Աղյուսակ 1-ում ներկայացված է 7-12-րդ դասարանների դասագրքերում «հայ, հայկական, հայոց, ռուս, թուրք, թուրքական, պարսից, պարսկական» և այլ ազգեր հիշատակող բառերի հաճախականությունը: Այստեղ կարող ենք նկատել, որ «հայ, հայկական, հայոց» բառերի հանդիպման հաճախականությունն անհամեմատ ավելի մեծ կշիռ ունի՝ 1176, ինչը ընդհանուրի 62,7% է (այլ ազգերի հիշատակման ընդհանուր հաճախականությունը՝ 697): *Աղյուսակ 1-ում* կարող ենք տեսնել նաև, որ «հայ, հայոց, հայկական» բառերի բնութագրիչներից և դրանց վերագրվող գործողություններից 96-ը (կամ 8,1%-ը) դրական բնութագրիչներ են: Մասնավորապես, հային վերագրվում են այնպիսի բնութագրիչներ, ինչպիսիք են՝ «համաշխարհային փառքի հասած հայ գրող, հայոց մեծեր, հայկական վեհ տաճարներ, հայ գրականությունը աշխարհի հնագույն գրականություններից է, զարգացած հայ, վեհագույն հայոց արքա, իմաստուն ժողովուրդ, ազատագրական ոգի, անմահ ժողովուրդ, հնագույն ժողովուրդ»: «Հայ» և «հայկական» բառերը բացասական համատեքստում օգտագործվում են ընդամենը երեք անգամ: Հայը մի անգամ բնութագրվում է իբրև ժլատ, կղերական, հեղինակն անիծում է նաև ուրացող և դավաճան հային: Հայը և հայկական ամեն ինչ դասագրքերում հիմնականում ներկայացված է չեզոք բնութագրիչներով, մասնավորապես, «հայ, հայոց, հայկական» բառերը կարելի է հանդիպել «գրականություն, համայնք, խոսք, բառ, հող, դպրոց, գորք, արքա, ժողովուրդ, երկիր, պատմիչներ, գրողներ, բանաստեղծներ» բառերի հետ: Ըստ էության, սրանք բացահայտ դրական կամ բացասական երանգ չունեցող բառեր են, այդ իսկ պատճառով դասվում են «չեզոք» կատեգորիային: Այնուամենայնիվ, կարող ենք նկատել, որ հայերին անդրադարձ է

կատարվում հիմնականում երբ խոսվում է գիր ու գրականության, ազգային արժեքների, հայրենասիրության մասին:

Գրականության դասագրքերում հաճախ հանդիպող երկրորդ ազգը ռուսն է, որի մասին հիշատակվում է 123 անգամ, որից դրական երանգ ունեն 6-ը, բացասական՝ 23-ը, մեծ մասը՝ 94 հիշատակում, չեզոք են: Դրական երանգ ունեն այնպիսի համատեքստերը, ինչպիսիք են՝ «ռուսական բարձր մշակույթ, ռուս նշանավոր գրող, ռուս տաղանդավոր գրող»: Ռուսները դրական համատեքստում ներկայացվում են նաև իբրև ազգի օգնականներ, որոնք ոչ թե փրկում են հայերին և ազատություն շնորհում, այլ օգնում պայքարել զավթիչների դեմ: Այսպես, իբրև օրինակ կարող ենք բերել 9-րդ դասարանի դասագրքում Խ. Աբովյանի «Վերք Հայաստանի» ստեղծագործության հետևյալ տողերը. «Օրհնվի էն սհաթը, որ ուսի օրհնած ուղը Հայոց լիս աշխարհը մտավ...»⁴: Բացասական երանգով «ռուս» և «ռուսական» բառերն օգտագործվում են, երբ խոսվում է իշխանավորների ճնշումների, հալածանքների, Երևանի բերդի գրավման, պատերազմների մասին: Պետք է նշել, սակայն, որ գերիշխողը չեզոք բնութագրիչներն են: Ռուս ազգի և առհասարակ «ռուսական»-ի մասին խոսվում է հիմնականում այն դեպքերում, երբ հիշատակվում է ռուսների պատերազմը թուրքերի հետ, պատմվում ռուսական բանակի, ռուսական զորքի, ռուսաց լեզվի և ռուսական դպրոցների մասին: Ռուս գրողների մասին նույնպես հիշատակվում է այնքանով, որքանով վերջիններս որևէ առնչություն են ունեցել հայ գրականությանը, հայ գրողներին, օրինակ, ունեն այս կամ այն հայ գրողի հետ կապված հիշողություններ կամ անդրադարձել են այս կամ այն հայ գրողին՝ հայտնելով իրենց կարծիքը վերջինիս ստեղծագործության մասին:

Պարսիկների և առհասարակ «պարսկական»-ի մասին հիշատակվում է 106 անգամ, ընդ որում, այս դեպքում չկա ոչ մի դրական բնութագրիչ: Պարսիկների վերաբերյալ կարելի է հանդիպել կամ բացասական (42), կամ չեզոք (64) բնութագրերի: Պարսիկները դասագրքերում բնութագրվում են հաճախ ինչպես կեղծ, շինծու, հանդիպում «պարսից ենթակայություն, պարսից արշավանքներ հայոց հող, գերություն, հայոց երկիր ներխուժում» համատեքստերում: Պարսիկները որոշ դեպքերում ներկայացված են հարձակվողի, զավթողի դերում, որոնց դեմ հայ ժողովուրդը ստիպված է եղել պայքարել դարեր շարունակ: Ուսումնասիրելով դասագրքերը, կարելի է ասել, որ հիմնականում գերիշխում են պարսկականի մասին չեզոք հիշատակումները, ինչպիսիք են «պարսկական բանակը, երկիրը, զորքերը, պարսկական պատերազմը, պարսիկների պարտությունը, պարսից պետություն»: Սակայն այստեղ նկատվում է պարսիկների հետ առնչության հստակ համատեքստ՝

4 Գասպարյան Դ., Գրականություն, 9-րդ դասարանի դասագիրք, Եր., Տիգրան Մեծ, 2013, էջ 147 (այսուհետ դասագրքերից մեջբերումների հղումները կտրվեն տեքստում՝ փակագծերում նշելով միայն դասարանը և էջը):

պատերազմական, խոռվությունների համատեքստը: Պարսիկները, թվում է, թերևս չեն պիտակավորվում որևէ դրական կամ բացասական հատկանիշներով, սակայն նրանց մասին հիշատակվում է հիմնականում պատերազմական իրավիճակներում: Հստակ չեզոք համատեքստում վերջիններս ներկայացվում են միայն այն պարագայում, երբ անդրադարձ է կատարվում պարսկական թեյին, կամ այս կամ այն պարսից գրողին, բանաստեղծին: Այսպես, օրինակ, Հովհ. Թումանյանն է հիշատակում «Ֆարսի բլբուլ անմահ Ֆիրդուսին» իր «Թմկաբերդի առումը» պոեմում⁵:

Ուսումնասիրության ժամանակ հստակ արտահայտված բացասական դիրքորոշում է նկատվում թուրքերի նկատմամբ: Ընդհանուր առմամբ թուրքերի և «թուրքական»-ի մասին հիշատակվում է 98 անգամ, որից 74-ին վերագրված են հստակ արտահայտված բացասական բնութագրիչներ: Թուրքերի մասին հիշատակվում է, երբ խոսվում է բռնապետության, կոտորածի, զավթելու, թալանելու, հալածանքների ենթարկվելու, գերիշխանության մասին, իսկ թուրքերը բնութագրվում են իբրև «նվաճող, նենգ, հայահալած»: Թուրքերը ներկայացվում են իբրև հայերի թշնամի, իբրև զավթող ազգ, որը միշտ փորձել է հայերին իր լծի տակ առնել, ճնշել: Թուրքերի մասին բացասական համատեքստում հիշատակվում է նաև հեղինակների կենսագրությունների մեջ, որոնք եղել են թուրքերի զոհերը: Այսպես, օրինակ, Գրիգոր Զոհրապի կենսագրության մեջ ասվում է. «Օգտվելով պատերազմի խառնաշփոթից՝ թուրքական իշխանություններն իրականացրին հայ բնակչության՝ վաղուց ծրագրավորված ցեղասպանությունը, որին զոհ գնաց նաև ինքը»⁶: Հովհ. Շիրազի կենսագրության մեջ նույնպես անդրադարձ է կատարվում թուրքերին հետևյալ բացասական համատեքստում. «Հորը սպանել են թուրքերը»⁷: Այնուամենայնիվ, թուրքերի մասին հիշատակվում է նաև չեզոք համատեքստում, ինչպիսիք են «թուրքերեն լեզու, թուրքի աղջիկ, թուրքական երկիր, թուրք սուլթան, թուրքական բառ» և այլն (24 անգամ):

Առանձնահատուկ է հույների դիրքը և առհասարակ «հունական»-ի նկատմամբ վերաբերմունքը գրականության դասագրքերում, քանզի վերջիններս ներկայացված են իբրև քաղաքակրթության, մշակույթի, արվեստի ներկայացուցիչներ, որոնց հետ երբեմն ոչ միայն համեմատվում է հայկականը, այլև նկատվում է հունականին նմանվելու, հասնելու ձգտումը: Հույների մասին հիշատակվում է 76 անգամ, որից ընդամենը մի դեպքում

5 Տե՛ս Գասպարյան Դ., Գրականություն, 8-րդ դասարանի դասագիրք, Եր., Տիգրան Մեծ, 2012, էջ 144:

6 Կիրակոսյան Վ., Ավետիսյան Զ., Հայ գրականություն 11: Ավագ դպրոցի ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքերի 11-րդ դասարանի դասագիրք, Եր., ՄԱՆՄԱՐ, 2015, էջ 17:

7 Եղիազարյան Ա., Հայ գրականություն 12: Ավագ դպրոցի ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքերի 12-րդ դասարանի դասագիրք, Եր., ՄԱՆՄԱՐ, 2011, էջ 58:

կարելի է նկատել բացասական երանգ պարունակող անդրադարձ (վերաբերում է աղանդավոր հույներին): Հույների վերաբերյալ դասագրքերում առկա են հետևյալ ակնհայտ դրական բնութագրիչները՝ «հիացմունք առ հունական մշակույթը, հունական պերճ առասպելները, հունական արվեստի նմուշները»: Առանձնացվել են նաև մի շարք չեզոք բնութագրիչներ, որոնք հանդիպում են 67 անգամ: Վերջիններս չունեն հստակ արտահայտված դրական երանգ, սակայն կիրառման թեմատիկ ուղղվածությունը տանում է դեպի դրականը: Հույների և հունականի մասին հիմնականում հիշատակվում է արվեստի, գրականության, մշակույթի, գրողների, դիցաբանության, թարգմանությունների, լեզվի համատեքստում: Դասագրքերում կարելի է նկատել հույների նկատմամբ առանձնահատուկ հարգալից վերաբերմունք, որն արտահայտված է վերջիններիս մշակույթի, գրականության և գրողների ձեռքբերումների պարբերաբար հիշատակմամբ: Այսպես, օրինակ, 9-րդ դասարանի դասագրքում, երբ խոսվում է հայոց գրերի գյուտի մասին, հիշատակվում են նաև հույն պատմիչները, որոնք արձանագրել են հայոց գրերի մասին. «Հայ գրերի գոյության մասին վկայություններ են թողել հույն պատմիչները...» (էջ 10):

Դասագրքերում 45 անգամ հանդիպում է «հռոմեացի, իտալացի, իտալական» բառերը, որոնք հիմնականում օգտագործվում են չեզոք երանգով, սակայն հանդիպում են նաև հստակ արտահայտված դրական բնութագրիչներով: Վերջիններիս շարքին է դասվում, մասնավորապես, ազգային-ազատագրական պայքարին վերաբերող համատեքստը՝ Միքայել Նալբանդյանի «Իտալացի աղջկա երգը» բանաստեղծությամբ (9-րդ դասարան, էջ 164): Այստեղ բանաստեղծը անդրադարձ է կատարում իտալացի մի աղջկա, որն իր զինվոր եղբոր համար դրոշ է գործում և քաջալերում գնալ ու պայքարել հանուն հայրենիքի: Ըստ էության, դասագրքում սա ներառված է իբրև լավ օրինակ հայ ազգի համար: Իտալացիների մասին հիշատակվում է նաև որպես մշակույթի ոլորտում հայտնի, մեծ ներդրում ունեցած մարդկանց: Այս ազգի ներկայացուցիչների մասին դասագրքերում խոսվում է դրական (7 անգամ) և չեզոք (38 անգամ) երանգներով. բացասական իմաստով իտալացիներին անդրադարձ չի կատարվում:

«Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում վառ արտահայտված է դրական վերաբերմունքը դեպի եվրոպական մշակույթն ու ժողովուրդները: Սա նկատելի է ոչ միայն եվրոպական, արևմտյան ժողովուրդների նկատմամբ դիրքորոշումից, որն արտահայտված է դասագրքերում, այլև «Եվրոպա» և «Եվրոպական» բառերի հանդիպման հաճախականությունից ու կիրառման համատեքստից: «Եվրոպական» բառը դասագրքերում հանդիպում է ընդհանուր առմամբ 53 անգամ, որից 30-ը չեզոք, 14-ը՝ դրական և 9-ը՝ բացասական երանգավորում ունեցող բնութագրիչներ ու առնչվող գործողություններ են: Եվրոպան առանձնացվում է իր մշակույթով, զարգացվածությամբ և առաջադիմությամբ, որին նմանվելուն և որից օրինակ

վերցնելուն ուղղակի կամ անուղղակի կերպով ուղղորդում են «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերը: Ուղղակի ուղղորդում կարող ենք համարել հատակ դրական երանգավորմամբ հատկանիշներն ու գործողությունները, որոնք վերագրվում են Եվրոպային և եվրոպականին. անուղղակի՝ չեզոք բնութագրիչները, որոնց համատեքստը, այնուամենայնիվ, որոշակի կերպով ընթերցողին տրամադրում է դեպի եվրոպականը: Դրականների շարքում կարելի է նկատել «գարգացած եվրոպական միջավայր», կամ՝ «մեր ազգն էլ էր մոտենում և նույնիսկ հավասարվում եվրոպական ժողովուրդների սիրված բանաստեղծներին» ձևակերպումները: Վերջինը ուղղակի կերպով արտահայտում է հայ ժողովուրդի ձգտումը դեպի Եվրոպա, և հպարտությունը, որ որոշ ասպեկտներով հայ ժողովուրդը ոչ միայն ձգտում է, այլև երբեմն հավասարվում է «եվրոպական գարգացած մշակույթին»: Եվրոպայի հետ կիրառվում են նաև չեզոք, սակայն ընթերցողին դրական կերպով տրամադրող բնութագրիչներ, հատկություններ և գործողություններ: Եվրոպան հիմնականում հիշատակվում է գրողների, բանաստեղծների, մշակույթի, կրթության համատեքստերում: Պետք է նշել, սակայն, որ դասագրքերում առկա են նաև որոշ բացասական բնութագրիչներ, մասնավորապես՝ «անհավատ եվրոպացիներ», կամ՝ «երկկողմանի քաղաքականություն վարող եվրոպացիներ» արտահայտություններով բնութագրվող կատեգորիաներ, այսինքն՝ եվրոպացիները, բացի կիրթ ու գարգացած ներկայացվելուց, համարվում են նաև անհավատ և երկկողմանի քաղաքականություն վարող ազգեր: Նման դիրքորոշում, մասնավորապես, կարող ենք հանդիպել բարձր դասարանի դասագրքերում, որոնց հեղինակները հիմնականում հակված են կարծելու, որ եվրոպական տերությունները հակված չեն օգնելու հայերին:

Ի տարբերություն եվրոպականի՝ «արաբական»-ի և «արևելյան»-ի հանդիպման հաճախականությունն ավելի քիչ է՝ 37 հիշատակում, որից միայն 2-ը կարելի է դասել դրական բնութագրիչների շարքին. 12-ը բացասական է, 23-ը՝ չեզոք: Արաբականի մասին խոսող դրական կոնտեքստները վերաբերում են «արևելյան ճոխությանը» և «արաբական եղեմներին»: Բացասական համատեքստում արաբականը հիշատակվում է բռնատիրական իմաստ ունեցող բառերի հետ՝ «արաբական լուծ, արաբական տիրապետություն, արաբական բռնապետություն»: Արաբականի հանդեպ, սակայն, նկատվում է նաև չեզոք դիրքորոշում, որը գերակշռում է դասագրքերում: Այն կարելի է հանդիպել «մտածողություն, աստվածաբանություն, լեզու, քաղաք, խմիչք, ժողովուրդ, փոխառություն» բառերի հետ համադրության մեջ:

Աղյուսակ 1-ից երևում է, որ «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում միտում է նկատվում դեպի եվրոպական մշակույթն ու ժողովուրդները: Ընդհանուր առմամբ եվրոպացիները և եվրոպականը ներկայացված են դրական բնութագրիչներով, դրական համատեքստում, մինչդեռ մյուսների մասին խոսվում է հիմնականում բացասական երանգավորմամբ:

Աղյուսակ 1.

Ազգություն	Տեղաբնակիչ համայնություններ	Դրական բնութագրիչներ	Բացասական բնութագրիչներ	Չեզոք բնութագրիչներ
Հայ, հայկական, հայոց	1176	96	3	1077
Ռուս, ռուսական	123	6	23	94
Թուրք, թուրքական, օսմանցի	98	0	74	24
Պարսիկ, պարսկական	106	0	42	64
Վրացի, վրացական	23	2	2	19
Հույն, հունական	76	4	3	67
Իտալացի, հոռմեացի, իրալական	45	7	0	38
Ֆրանսիացի ֆրանսիական	45	3	0	42
Գերմանացի, գերմանական	26	5	4	17
Անգլիացի, անգլիական	8	0	0	8
Իռլանդացի, իռլանդական	1	0	0	1
Ամերիկացի, ամերիկյան	7	0	0	7
Եվրոպական, եվրոպացի, արևմտյան	53	14	9	30
Արաբական, արաբ, արևելյան	37	2	12	23
Քուրդ, քրդական	12	0	8	3
Իսպանացի, իսպանական	1	0	0	1
Հոլանդացի, հոլանդական	1	0	0	1
Ասորական	2	0	2	2
Ադրբեջանցի, ադրբեջանական	2	0	2	0
Չինացի, չինական	1	0	0	1
Մոնղոլ, թաթար	12	0	8	4
Ալաններ	11	4	3	7
Լատիններեն	3	0	0	3
Լիբիացի	2	0	0	2
Տաճիկ	2	0	0	2

Ազգային հանդուրժողականության չափման միավոր է նաև բառերի հաճախականությունը գրականության մեջ: Առանձնացվել են «ազգ, ազգային, մենք, մեր, նրանք, նրանց, դուք, ձեր, օտար, օտարազգի, հայրենիք, հայրենասիրություն, համաշխարհային, համամարդկային» բառերը և դիտարկվել վերջիններիս կրկնման հաճախականությունը: Մրանք, ըստ էության, ազգային (ան)հանդուրժողականության ձևավորման անուղղակի տարրեր են:

Աղյուսակ 2-ում տեսնում ենք, որ հայ գրականության նշված բոլոր դասագրքերում «ազգ» և «ազգային» բառերը հանդիպում են 262 անգամ: Ընդ որում, այս բառերը կիրառվում են հիմնականում հայ ազգի մասին խոսելիս՝ «ազգային պետականության ձևավորում, ազգային գրականություն, ազգային ինքնաճանաչում, ազգային ինքնագիտակցում, ազգային արժանապատվություն, ազգային միտք, ազգային քնարերգություն, ազգային գրականություն, ազգային օրհներգ, ազգի հերոս, հայոց ազգ, մեծ ազգ» և այլն ձևակերպումներով: «Ազգ» և «ազգային» բառերը դասագրքերում կիրառվում են ցույց տալու համար հայ ազգի նվաճումները և հայ ազգին պատկանելության տարրերը:

Առանձնացված բառերից հաջորդ ամենահաճախ հանդիպողը «մենք-մեր» զույգն է: Գրականության դասագրքերում վառ արտահայտված է պատկանելության զգացողության ձևավորումը ընթերցողների մոտ, և «մենք-մեր» զույգը հիշատակվում է 142 անգամ: Այն օգտագործվում է, ինչպես և «ազգային» և «ազգ» չափման միավորների դեպքում, ազգային ինքնության ձևավորման համար, քանի որ մատնանշում է «մեր գրականությունը, մեր հողը, մեր հայրենիքը, մեր սարերը»: Հատկանշական է այս համատեքստում Հովհ. Շիրազի «Էքսպրոմտ» բանաստեղծությունը, որտեղ հստակ արտահայտված է «մենք-նրանք»-ի հակադրությունը (ընդգծումը մերն է — Ս. Մ.)⁸:



*Մենք խաղաղ էինք մեր լեռների պես,
Դուք հողմերի պես խուժեցիք վայրագ:
Մենք ձեր դեմ ելանք մեր լեռների պես,
Դուք հողմերի պես ոռնացիք վայրագ:
Բայց մենք հավերժ ենք մեր լեռների պես,
Դուք հողմերի պես կկորչեք վայրագ:*

«Մենք»-ը ներկայացվում է խաղաղ և ուժեղ մի ազգ, որը պարբերաբար հարձակումների է ենթարկվում «վայրագ, վախկոտ» ազգերի կողմից, որոնք, սակայն, ի վերջո «կկորչեն վայրագ», իսկ «մենք» հավերժ կմնանք «մեր» լեռների պես:

8 Գասպարյան Դ., Գրականություն, 7-րդ դասարանի դասագիրք, Եր., Տիգրան Մեծ, 2011, էջ 83:

«Մենք»-ի տարբերակման մեկ այլ վառ արտահայտված օրինակ են Վահան Տերյանի «Երկիր Նաիրի» շարքից հետևյալ տողերը (8-րդ դասարան, էջ 229, ընդգծումը մերն է — Ս. Մ.)



Մի՛ խառնեք *մեզ ձեր* վայրի, արջի ցեղերին, —
Մեր երկիրը ավերված, բայց սուրբ է ու հին:

Այս տողերում հստակ տարբերակված են «մեր»-ն ու «ձեր»-ը, ընդ որում, «մեր»-ը ներկայացված է իբրև մի երկիր, որը թեև շատ հարձակումների է ենթարկվել, սակայն սուրբ ու հին է, մինչդեռ «նրանք» նկարագրվում են իբրև «վայրի, արջի ցեղեր»:

Աղյուսակ 2-ում կարող ենք տեսնել, որ հաճախ են հանդիպում նաև «հայրենիք» և «հայրենասիրություն» բառերը: Վերջիններս դիտարկվում են իբրև վեհ արժեքներ, որոնք ստեղծագործություններում վերագրվում են միայն հերոսների դրական կերպարներին:

«Օտար» և «օտարագգի» բառերի հանդիպման համատեքստերում նկատվում է հստակ տարբերակում հայերի և մնացած ազգերի միջև, ինչը վառ ներկայացված է հետևյալ արտահայտությունների մեջ՝ «օտարը մեզ չի հասկանա, օտար երկրում, օտար հողի վրա»: Վերջիններս «օտար» բառի հանդիպման հիմնական համատեքստերն են: Այն, ըստ էության, կարելի է համարել «մենք-նրանք» տարբերակմանը համարժեք չափանիշ, որը ուղիղ կերպով չի մատնանշում «մենք»-ը և առանձնացնում «նրանց», սակայն, օգտագործելով «օտար» և «օտարագգի» բառերը, ձևավորում է հայերի տարբերակվածությունը մնացած ազգերից: Վ. Տերյանի «Երկիր Նաիրի» շարքի հետևյալ տողերում կարող ենք վառ տեսնել այդ տարբերակումը (8-րդ դասարան, էջ 229, ընդգծումը մերն է — Ս. Մ.)



Չի հասկանա ձեր հոգին և ծույլ, և *օրսար*...
Տաճար է մեր երկիրը, սուրբ է ամեն քար:

Այստեղ հայերը ոչ միայն տարբերակվում են այլ ազգերից (հիմնականում այն ազգերի մասին է խոսքը, որոնք պարբերաբար հարձակումներ են գործել հայերի վրա), վերջիններս համարվում են նաև օտար և այս իսկ պատճառով չեն կարող հասկանալ հայ ազգին: Դ. Դեմիրճյանը հայ ազգի փրկության մասին խորհելիս գրում է. «Մի կողմնակալություն պիտի ունենանք... Մենք... Այո՛ մենք: Մենք ամենից քիչ ենք, մենակ ենք, թերևս ամենից անգորը, բայց մենակ մենք կարող ենք ամենից լավ զգալ մեր ցավը... *Օրսարը* չի կանգնի մեզ համար: Մենք կարող ենք միայն ամենից շատ սիրել մեզ: Մենք ենք մեր ազգը: Մենք ենք մենք, ոչ թե *օրսարն* է մենք...» (11-րդ դասարան, էջ 185, ընդգծումը մերն է — Ս. Մ.):

Այս տողերում հստակ կերպով արտահայտված է օտարից տարբերակման և օտարի կողմից չհասկացված լինելու միտքը: Բացահայտ անհանդուրժող դիրքորոշում, ըստ էության, չկա, սակայն հեղինակը բացառում է օտարի

կողմից հասկացված, օտարի հետ նույն շահերն ունենալու հանգամանքը:

Գրականության դասագրքերում հազվադեպ է հանդիպում «համաշխարհային» բառը՝ ընդամենը 51 անգամ, ընդ որում, կիրառման համատեքստն իր մեջ հիմնականում պարունակում է «հայկականություն», այսինքն՝ «համաշխարհային» բառն օգտագործվում է ցույց տալու համար հայ ազգի, նրա ձեռքբերումների տեղն ու դերը համաշխարհային պատմության, գրականության և, ընդհանրապես, բոլոր ազգերի մեջ: «Համաշխարհային» բառի կիրառման մյուս համատեքստը Համաշխարհային պատերազմն է, որի մասին խոսվում է, քանզի այն որոշակի ազդեցություն է թողել ժամանակի հայ գրողների աշխարհայացքի և, հետևաբար, ստեղծագործությունների վրա:

Աղյուսակ 2-ից կարող ենք նկատել նաև, որ «ազգայնություն» թեմայով ստեղծագործությունների ընդհանուր քանակը 40 է (ընդհանուր ստեղծագործությունների քանակը, որոնց անդրադարձ է կատարվել՝ 93 է): Ըստ էության, սա հայ գրականության դասագրքերում անդրադարձ կատարված ընդհանուր ստեղծագործությունների 43%-ն է: Պետք է նշել նաև, որ ստեղծագործություններից գատ «ազգային» տարրեր են նկատվում նաև հեղինակների կենսագրությունները ներկայացնող հատվածներում: Այսպես, օրինակ, Գ. Զոհրապի կենսագրության մեջ ասվում է. «Օգտվելով պատերազմի խառնաշփոթից՝ թուրքական իշխանություններն իրականացրին հայ բնակչության՝ վաղուց ծրագրված ցեղասպանությունը, որին զոհ գնաց նաև ինքը» (11-րդ դասարան, էջ 16):

Աղյուսակ 2.

<i>«Ազգայնություն» թեմայով ստեղծագործությունների ընդհանուր քանակը դասագրքերում</i>	40
<i>Ազգ, ազգային</i>	262
<i>Մենք, մեր</i>	142
<i>Նրանք, դուք, ձեր</i>	16
<i>Օրսար, օրսարազգի, օրսարամոլություն</i>	53
<i>Հայրենիք, հայրենասեր</i>	213
<i>Համաշխարհային</i>	51
<i>Մարդկային, համամարդկային</i>	10
<i>«Ազգային» տարրերակալում պարունակող նկարների քանակը դասագրքերում</i>	3

ԿԵՐՊԱՐՆԵՐԻ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ

«Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերի ուսումնասիրության ընթացքում առանձնացվել և վերլուծության են ենթարկվել ստեղծագործություններում առկա կերպարները, որոնք պատկանում են այս կամ այն ազգին: Առանձնացվել են այն հիմնական հատկանիշները, որոնք վերագրվում են հստակ ազգային պատկանելություն ունեցող կերպարին, իսկ կերպարների միջև հարաբերությունները և սոցիալական հեռավորությունը չափվում է Բոգարդուսի սոցիալական հեռավորության սանդղակով (*Աղյուսակ 3*):

Բոլոր «ազգային» ստեղծագործություններում գլխավոր հերոսը հայ է, և միայն երկուսի դեպքում է, որ գլխավոր հերոսուհիները օտարազգի աղջիկներ են՝ Շիրվանգադեի «Արտիստը» (8-րդ դասարան, էջ 90-120) և Մուրացանի «Հասարակաց որդեգիրը»: Հայի կերպարը ստեղծագործություններում ներկայացվում է իբրև քաջ, ազնիվ, հայրենասեր, հայրենիքի համար մարտնչող ամրակազմ մեկը, որը պարբերաբար ստիպված է պայքարել արտաքին թշնամու դեմ, պաշտպանել երկիրը հարձակումներից: Նման կերպարներ են Հայկը, որը համարվում է հայերի նախահայրը, Գևորգ Մարգալետունին, Վարդան Մամիկոնյանը, Արա Գեղեցիկը, Սամվելը, Արշակ թագավորը, Սասունցի Դավիթը և այլք: Այսպես, օրինակ, Հովհ. Թումանյանի «Թմկաբերդի առումը» պոեմում նկարագրվում է գլխավոր հերոսը՝ Թաթուլ իշխանը (8-րդ դասարան, էջ 143, ընդգծումը մերն է — Ս. Մ.)՝



Իրան, Թուրան ողջ եկել են,
Թաթուլն *անհաղթ, աննրկուն*,
Զորք ու բարան խորտակվել են
Նըրա բերդը միշտ կանգուն:

Սա մի օրինակ է այն ստեղծագործությունների, որոնցում նկարագրվում են հայ հերոսները՝ քաջ և միշտ պատրաստ պաշտպանելու իրենց հայրենիքը արտաքին թշնամիների պարբերական հարձակումներից:

Ստեղծագործություններում կան նաև բացասական հայ կերպարներ, ինչը դրսևորվում է հայրենիքի դավաճանության, իշխանատենչության մեջ: Այս կերպարները ներկայացվում են իբրև նենգ և վախկոտ մարդիկ, որոնք հանուն իրենց փառքի և շահի ուրանում են հայրենիքը: Նման կերպարների օրինակներ են Բաֆֆու «Սամվել» վեպում Սամվելի հայրն ու մայրը, որոնք հանուն խոստացված պաշտոնի դավաճանում են հայրենիքը:

նիքը⁹: Մեկ այլ բացասական կերպար է Դ. Դեմիրճյանի «Վարդանանք» վեպում ներկայացված Վասակը, որը փառասեր մարդու համարում ունի և իշխանություն ձեռք բերելու համար ամեն ինչ կանի (11-րդ դասարան, էջ 188-189): Բացասական կերպարների կառուցման մեջ կարելի է նկատել հայրենասիրական ոգու և ազգային պատկանելության ձևավորման հստակ միտում, քանզի դրական կերպարներն օժտված են նման հատկանիշներով, իսկ բացասական կերպարներն այն մարդիկ են, որոնք դավեր են նյութում իրենց հայրենիքի և ազգի դեմ այլ ազգերի ներկայացուցիչների (հիմնականում թուրքերի, պարսիկների կամ արաբների) հետ:

Այլ ազգերի ներկայացուցիչների կերպարների նկարագրությունները տրվում են կարճ կամ նույնիսկ չեն տրվում, վերջիններիս հետ երբեմն օգտագործվում են ածականներ՝ նրանց բնութագրելու համար: Բացասական կերպարների շարքում կարելի է գտնել թուրքերի, պարսիկների, արաբների կամ ասորիների և այլանների:

Աղյուսակ 3-ում ներկայացված է կերպարների սոցիալական հեռավորությունը, որը չափվում է Բոգարդուսի սանդղակով: Սանդղակը հուշում է, որ սոցիալական ամենամոտ հեռավորությունը հայ ազգն ունի ռուս ազգի հետ, քանի որ ստեղծագործություններում ռուսների կերպարները հանդես են գալիս իբրև ամուսին, կին, ընկեր և հարևան: Վերջիններս զբաղեցնում են Բոգարդուսի սանդղակի առաջին երեք տեղերը: Ռուս կնոջ կերպարը հանդիպում է Շիրվանզադեի «Քառսը» վեպում, որտեղ գլխավոր հերոսներից մեկը, ով հայ է, ամուսնանում է ռուս մի կնոջ հետ (10-րդ դասարան, էջ 180-190): Պետք է նշել, սակայն, որ այստեղ նկատվում է որոշակի բացասական դիրքորոշում այդ ամուսնության հանդեպ, որն արտահայտվում է հերոսի հոր կտակի միջոցով: Վերջինս մահվանից առաջ իր ունեցվածքը կտակում է որդուն, մի պայմանով, սակայն, որ նա թողնի ռուս կնոջն ու ամուսնանա «իսկական հայ աղջկա հետ»:

Աղյուսակ 3-ից կարելի է նկատել, որ փոքր հեռավորություն գոյություն ունի հայերի և արաբների միջև, քանզի ստեղծագործություններում պատկերված է երկու ամուսնություն հայի և արաբի միջև: Պետք է նշել, սակայն, որ այդ ամուսնություններից մեկը պիտակավորվում է իբրև հարկադիր, երկրորդը՝ իբրև մոլորություն, որից հերոսը, ի վերջո, հետ է կանգնում: Առաջին դեպքում հայ կինը ամուսնանում է արաբ բռնակալի հետ. հակառակ դեպքում վերջինս սպառնում էր հարձակում գործել հայ ազգի վրա: Հայ աղջիկը զոհաբերում է իրեն ազգը փրկելու համար («Մասնա ծոեր», 10-րդ դասարան, էջ 40): Ըստ էության, սա նույնպես անձնագոհություն է հանուն հայրենիքի ու ազգի փրկության, որը ներկայացվում է գրականության մեջ՝ ի հակադրություն մի շարք ազգերի:

9 Ներսիսյան Վ., Մնացականյան Լ., Հայ գրականություն 10: Ավագ դպրոցի ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքերի 10-րդ դասարանի դասագիրք, Եր., Տիգրան Մեծ, 2009, էջ 150-158:

Ըստ Բոգարդուսի սանդղակի՝ երկրորդ ազգը, որն ունի սոցիալական փոքր հեռավորություն հայերի հետ, գերմանացիներն են. վերջիններս հայերի հետ գտնվում են ամուսնական, ընկերական և գործընկերային հարաբերություններում: Ընդ որում, գերմանացու հետ ամուսնությունը ներկայացված է ոչ թե ստեղծագործության, այլ հայ գրողներից Խաչատուր Աբովյանի կենսագրության մեջ, որտեղ նշվում է, որ նա ամուսնացել է գերմանուհու հետ: Ստեղծագործություններից հայ-գերմանական հարաբերությունների անդրադարձի կարելի է հանդիպել Մուրացանի «Հասարակաց որդեգիրը» (8-րդ դասարան, էջ 62) պատմվածքում.— հայ տղան աշխատում է գերմանացու գործարանում (ըստ Բոգարդուսի սանդղակի՝ կարող ենք համարել գործընկերային հարաբերություն) և մտերիմ հարաբերությունների մեջ է նրա դստեր հետ (ընկերական, թերևս հայ պատանին ունի նաև այլ զգացմունքներ, որոնք, սակայն, փոխադարձ չեն), այսինքն՝ ստեղծագործության մեջ հայի և գերմանացու ամուսնությունն այդպես էլ չի կայանում:

Ամուսնական հարաբերությունների մեջ ստեղծագործություններում հայերը ներկայացվում են նաև վրացիների, ալանների և տաճիկների հետ: Հետաքրքրական է, որ այսպիսի բոլոր ամուսնություններում հայր ամուսինն է և օտարազգին՝ կինը (բացառությամբ արաբի հետ ամուսնության դեպքը, երբ հայ աղջիկը պարզապես զոհաբերում է իրեն): Ստեղծագործությունների մեջ ներկայացված են նաև դեպքեր, երբ հայ պատանին անփոխադարձ սիրում է օտարազգի աղջկա (իտալացի, գերմանացի). վերջիններս, սակայն, միայն եվրոպական ազգերի ներկայացուցիչներ են: Դասագրքերում հանդիպում է միայն մեկ դեպք, երբ հայն ամուսնանում է եվրոպական ազգերին չպատկանող աղջկա հետ, որն ազգությամբ տաճիկ է. այս դեպքում, սակայն, հստակ նկարագրվում են նրանց ամուսնության պայմանները: Տաճիկ աղջիկը դավանափոխ է լինում, ինչից հետո են միայն նրանք ամուսնանում:

Պետք է նշել, որ հայերի և օտարազգիների միջև ամուսնությունները կամ սերտ հարաբերությունները ոչ միայն քիչ են պատկերված, այլև ամուսնությունների հանդեպ կա որոշակի դիրքորոշում: Վերջինս դրսևորվում է մի շարք ստեղծագործություններում, ինչպես, օրինակ, Շիրվանզադեի «Քառսը», երբ հայրը իր կտակի մեջ օտարազգի կնոջից ամուսնալուծվելու հստակ պահանջ է ներկայացնում:

Ըստ Բոգարդուսի սանդղակի՝ եվրոպական ազգերի և հայերի միջև սոցիալական հեռավորությունը փոքր է, մինչդեռ թուրքերի և պարսիկների հետ ճիշտ հակառակ պատկերն է՝ սոցիալական հեռավորությունն ամենամեծն է: Թուրքերի և պարսիկների հետ հայերը ներկայացվում են իբրև տարբեր երկրների բնակիչներ, ավելին՝ հայերը պարսիկների և թուրքերի հետ ոչ միայն գտնվում են տարբեր երկրներում, այլև ներկայացվում են իբրև թշնամիներ:

Վերլուծության են ենթարկվել նաև դասագրքերում առկա պատկերագրությունները: Դրանցից ընդամենը երեքն են, որ պարունակում են ազգային տարրեր և որոնցում ներկայացված են դրվագներ ստեղծագործություններից: Դասագրքերում չեն կիրառվում վիզուալ մեթոդներ, քանզի պատկերագրությունների քանակը փոքր է, առավելապես հեղինակների լուսանկարներ են:

Աղյուսակ 3.

Կերպարների սոցիալական հեռավորությունը ըստ Բոզարդուսի սանդղակի

	Անտախն, կին	Ընկեր	Հարևան	Գործընկեր	Մի քաղաքի, գյուղի, շրջանի բնակիչ	Նույն պետության քաղաքացի	Տարբեր երկրների քաղաքացի
<i>Ռուս</i>	1	2	1	-	-	-	-
<i>Իտալացի</i>	-	2	-	1	-	-	-
<i>Թուրք</i>	-	-	-	-	-	-	4
<i>Պարսիկ</i>	-	-	-	-	-	-	5
<i>Հրեա</i>	-	1	1	-	-	-	-
<i>Ալաններ</i>	1	-	-	-	-	-	-
<i>Հույն</i>	-	1	-	-	-	-	-
<i>Վրացի</i>	1	-	-	-	-	-	-
<i>Արաբ</i>	2	-	-	-	-	-	-
<i>Տաճիկ</i>	1	-	-	-	-	-	-
<i>Գերմանացի</i>	1	1	-	1	-	-	-

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

«Հայ գրականություն» առարկայի 7-12-րդ դասարանների դասագրքերի վերլուծությունը թույլ է տալիս կատարել մի շարք եզրահանգումներ և նկատել որոշ միտումներ, որոնք առկա են դասագրքերում: Վերջիններիս ուսումնասիրության արդյունքում կարելի է տարանջատել ազգային (ան)-հանդուրժողականության դրսևորման երկու ձև՝

- ազգային (ան)հանդուրժողականության ուղղակի դրսևորում,
- ազգային (ան)հանդուրժողականության անուղղակի դրսևորում:

Ազգային (ան)հանդուրժողականության *ուղղակի* դրսևորում ասելով հասկանում ենք այս կամ այն ազգի կամ նրան վերագրվող որոշակի բնութագրիչների, գործողությունների առկայությունը դասագրքերում: Վերլուծության արդյունքները թույլ են տալիս տեսնել, որ «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում առկա է ազգային, հայի ազգի նկատմամբ հստակ դրական վերաբերմունք ձևավորելու միտում: Սա երևում է «հայ, հայություն, հայկական, հայոց» բառերի կրկնման հաճախականությունից, որը կազմում է բոլոր ազգերի մասին հիշատակումների 62,7%-ը, ինչպես նաև այն համատեքստից, որում օգտագործվում են «հայ, հայկական» բառերը, և բնութագրիչներից, որոնք տրվում են հային, հայ ազգին (*Աղյուսակ 1*):

Ազգային (ան)հանդուրժողականության *անուղղակի* դրսևորում ասելով նկատի ունենք այն բառերի և տարրերի առկայությունը և դրանց հանդիպման հաճախականությունը, որոնք ազդում են և անուղղակի կերպով ձևավորում են որոշակի դիրքորոշում սեփական և այլ ազգերի նկատմամբ: Այդ ինդիկատորները ներկայացված են *Աղյուսակ 2-ում*: Վերջինս հուշում է, որ այս դեպքում ևս գերիշխող է սեփական ազգի նկատմամբ դրական վերաբերմունք ձևավորելու և սեփական ազգը մյուսներից տարբերակելու հստակ միտումը, քանզի ամենից հաճախ հանդիպող բառերից են «ազգ, ազգային» բառերը, որոնց դեպքում ազգ ասելով հասկացվում է հայը, ինչպես նաև «մենք, մեր, հայրենիք, հայրենասիրություն» բառերը: Սրանք հայերին այլ ազգերից տարբերակելու տարրեր են, որոնք պարբերաբար կրկնվում են ստեղծագործություններում:

Վերլուծության արդյունքները ցույց են տալիս, որ «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում հայը հստակ տարբերակվում է այլ ազգերից, որոնց կարելի է տարանջատել երեք խմբի.

- *Թշնամի ազգեր*, որոնց շարքին են դասվում թուրքերը, պարսիկները և արաբները: Վերջիններս հանդես են գալիս բացասական կերպարներով, բնութագրիչներով, ներկայացվում են բացասական համատեքստում, իսկ հեռավորությունն ըստ Բոգարդուսի սանդղակի

ամենամեծն է (տարբեր երկրների բնակիչներ): Դասագրքերում կարելի է նկատել այս ազգերը ավելի ստորադաս համարելու միտում. նրանք նկարագրվում են իբրև բարբարոս, անկիրթ և վայրագ, որոնք ունակ են միայն զավթելու: Հատկանշական է, որ որոշ տեքստերում նշված ազգերի ներկայացուցիչներին ուղղակիորեն բացասական հատկանիշ կամ գործողություն չի վերագրվում, սակայն նրանք հիշատակվում են այնպիսի համատեքստերում, որ ընթերցողի մոտ ինքնաբերաբար ձևավորվում է որոշակի դիրքորոշում (օրինակ՝ այս ազգերը հիշատակվում են միայն այն ժամանակ, երբ խոսքը պատերազմների, հարձակումների, բռնատիրության մասին է): Պետք է նշել, որ նման դիրքորոշում նկատվում է արևելյան ազգերի (մասնավորապես՝ արաբների) նկատմամբ: Սա, թերևս, կարող է ունենալ նաև կրոնական հիմքեր:

- *Չեզոք ազգերի* շարքին կարելի է դասել ռուսներին և վրացիներին, որոնց հանդեպ դասագրքերում միանշանակ դրական կամ բացասական դիրքորոշում չկա: Սրանք ներկայանում են իբրև ազգեր, որոնք այս կամ այն իրավիճակում (ռուսները հիմնականում պատերազմական իրավիճակներում) որոշակի միջամտություն ունեն, որը, սակայն, հեղինակներն իրենք էլ հստակ չեն տարրորոշում դրական է, թե բացասական: Այդուհանդերձ, այս ազգերի հետ, ըստ Բոգարդուսի սանդղակի, հայերն ամենամոտ սոցիալական տարածությունը ունեն:
- «*Օրինակելի*» *ազգեր*, որոնց մասին դասագրքերում հիշատակվում է միայն դրական համատեքստում և որոնց վերագրվում են դրական բնութագրիչներ: Սա նկատելի է, մասնավորապես, հույների և «եվրոպական»-ի դեպքում: Դասագրքերում վերջիններս ներկայացվում են իբրև բարձր քաղաքակրթությամբ օժտված, խելացի, իմաստուն և առաջադեմ ազգեր, որոնց հետ պետք է համեմատվի և որոնց պետք է ձգտի նմանվել հայ ազգը: Այս խմբի մեջ են եվրոպական ազգերը, որոնց հետ հայերն ունեն ոչ շատ մտերիմ, սակայն ներդաշնակ հարաբերություններ, և սոցիալական տարածությունը շատ մեծ չէ (ընկեր, հարևան, գործընկեր):

Ամփոփելով վերլուծությունը՝ կարող ենք եզրակացնել, որ «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում առկա է բացասական վերաբերմունք թուրքերի, պարսիկների և արաբների նկատմամբ, ինչը դարերով եկած պատերազմների և թշնամանքի արտացոլումն է: Միևնույն ժամանակ, հենց այս հանգամանքն է, ըստ էության, նպաստում այդ թշնամանքի շարունակական լինելուն և սերնդեսերունդ փոխանցվելուն:

Ամեն ինչ այլ կերպ է եվրոպական ազգերի դեպքում: Վերջիններս ներկայացվում են իբրև կրթության, մշակույթի վառ ներկայացուցիչներ:

Դասագրքերում կարելի է նկատել ձգտումն ու միտվածությունը դեպի եվրոպականը՝ իբրև բարձր արժեքի:

ԱՌԱՋԱՐԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

«Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերի վերլուծության արդյունքում, հաշվի առնելով ստացված տվյալներն ու եզրակացությունները, առանձնացվում է առաջարկների երկու ուղղություն՝

- «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում որոշակի բովանդակային փոփոխություններ կատարելու նպատակով նոր հետազոտության իրականացում,
- նոր առարկայի ներմուծում, որը կլրացնի ներկայիս առարկայի «բացերը»:

«Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում, ինչպես ցույց տվեց վերլուծությունը, առկա է հստակ տարանջատում հայերի և այլ ազգերի միջև, ավելին՝ որոշ ազգերի հանդեպ առկա է հստակ արտահայտված բացասական տրամադրվածություն, որոշների դեպքում՝ հայերից ցածր դասելու միտում: Ըստ էության, դասագրքերում ներառված են հայ գրականության հիմնական ստեղծագործությունները, ներկայացված են նաև հեղինակային վերլուծություններ: Սա նշանակում է, որ դասագրքերը կազմող հեղինակները, բուն ստեղծագործությունից որոշ հատվածներ տեղադրելուց բացի, տալիս են նաև իրենց մեկնաբանությունները տվյալ ստեղծագործության և կերպարների վերաբերյալ: Այս առարկայի շրջանակում առաջարկվում են որոշակի բովանդակային և ծրագրային փոփոխություններ, որի համար, սակայն, հարկավոր է լրացուցիչ հետազոտություն: Վերջինիս ընթացքում հարկավոր է պարզել, թե ինչ սկզբունքով են ընտրվում ստեղծագործությունները, որոնք պետք է ներառվեն «Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերում, և ինչ սկզբունքով է տրվում ստեղծագործության վերլուծությունը:

«Հայ գրականություն» առարկայի դասագրքերի վերլուծության, որոշ օրինաչափությունների և միտումների դուրսբերման արդյունքում կարելի է նկատել հայերի և այլ ազգերի ներկայացուցիչների տարբերակում: Ավելին, եթե 7-9-րդ դասարաններում ծրագրի ավարտական փուլում անդրադարձ է կատարվում մեկ օտարազգի գրողի, նրա կենսագրությանն ու որևէ ստեղծագործության, ապա 10-12-րդ դասարանների դասագրքերում հեղինակները օտարազգի գրողների ընդհանրապես չեն անդրադառնում: Սա նույնպես անհանդուրժողականության դրսևորման որոշակի տարր է, քանզի հայերը գրականության շրջանակում անդրադառնում են միայն ազգային գրողներին՝ սահմանափակելով իրենց և նեղացնելով աշխարհայացքը: Այս բացը լրացնելու համար նպատակահարմար կլիներ հայ դպրոցականներին ծա-

նոթացնել օտարազգի ավելի շատ գրողների: Սա կարելի է անել ծրագրային որոշ փոփոխությունների միջոցով, օրինակ, «Հայ գրականություն» առարկայի մեջ ներառելով ավելի շատ օտարազգի գրողների: Բայց քանի որ առարկան կոչվում է «Հայ գրականություն», և նման փոփոխությունները կարող են անհամապատասխանություն առաջացնել առարկայի անվան և բովանդակության միջև, ապա նպատակահարմար կլիներ պարզապես ներմուծել նոր առարկա, որը կկոչվեր «Համաշխարհային գրականություն» և կներառեր օտարազգի մի շարք գրողների կենսագրություններն ու ստեղծագործությունները: Սա թույլ կտար լուծել երկու խնդիր: Նախ՝ հայ ազգն ավելի կրթված կլինի, կճանաչի ոչ միայն իր ազգի գրողներին, այլև ուրիշ ազգերի նշանավոր հեղինակներին: Երկրորդ. օտարազգի հեղինակների ընթերցումը թույլ կտա հայ ազգին իր աշխարհայացքը ձևավորել ոչ միայն սեփական ազգի մասին ընթերցելով, սեփական ազգի խնդիրներին գրականության միջոցով ծանոթանալով, այլև օտարազգի հեղինակների ստեղծագործությունների միջոցով ծանոթանալ այլ մշակույթների և հասարակությունների յուրահատկություններին: Սա կնպաստի այլ ազգերի, նրանց մշակույթի նկատմամբ ավելի հանդուրժող վերաբերմունքի ձևավորմանը:

ինչպես դասագրքերի հեղինակների ջանքերով գրականությունը աշակերտին (կամ ընթերցողին) մտածել տվող, հանրային ու անձնական կոնֆլիկտներին ծանոթացնող, դրանց գիտակցման ու լուծման ձևերը արտադրող, մոդելավորող գործունեությունից վերածվում է գոեհիկ կարգախոսների մի շարանի՝ կարգախոսների, որոնք հիմնականում չկան էլ մատուցվող գրականության մեջ, հնարված են դասագրքերի հեղինակների կողմից:

Եվ, վերջապես, անդրադառնալով Հայոց եկեղեցու պատմության դասագրքերին, ուսումնասիրողների բերած օրինակներից տեսնում ենք, որ դրանք Հայոց եկեղեցու, նրա հայացքների ու պատմության ՄԱՍԻՆ դասագրքեր չեն, այլ շարադրանք հենց եկեղեցու հայացքների՝ պատմության, մարդկության, ինչի շուրջ ասես, որտեղ բացակայում է եկեղեցու դավանանքին անդրադարձող՝ էլ չենք ասում քննադատական, բայց գոնե այն գնահատող, պարզաբանող, ինչ-որ պատմական կոնտեքստի մեջ դնող հայացք:



Բանալի բառեր — հանդուրժողականություն՝ թարգմանություն, աշխարհապատկերների փոխանակում, «այլ»-ի դրական զգացում, բազմազանություն, տարբերակում, անհանդուրժողականություն՝ յուրային, ուրացող յուրային, «եղի՛ր հանդուրժող»

Հոդվածաշարքում ինձ առավել հետաքրքիր թվացին այն նյութերը, որոնք ներկայացնում են (ան)հանդուրժողականության խնդիրը մեր հանրային և անձնական կյանքի հյուսվածքի անմիջական ներսում, մտերիմ տարածության վրա, ոչ իբրև լոկ ակադեմիական հարթությունում քննարկվող խնդիր: Այս տիպի աշխատանքներից է, օրինակ, Աշոտ Գաբրիելյանի և Արքմենիկ Նիկողոսյանի «Քյառթուի կերպարը որպես անհանդուրժողականության ներկայացման միջոց արդի հայ արձակում» հետազոտությունը: Հեղինակներն ուսումնասիրում են «քյառթու»-ի երևույթը, կերպարը, և հանգում եզրակացության, որ քյառթուն ոչ թե ենթամշակույթ է, այլ յուրօրինակ հակամշակույթ: Այն ձևացնում է, կեղծում է ինչ-որ թվացյալ արժեքներ, որոնք արտաքուստ նման են ավանդականներին, սակայն իրականում քյառթուն արժեքներ չունի, անհանդուրժող է ցանկացած արժեքի նկատմամբ, նրա միակ նպատակը իր անձնական իշխանությունը շրջապատի վրա հաստատելն է, անհնարին դարձնելը արժեքների մասին ցանկացած իրական վեճ ու քննարկում:

Հեղինակները ցույց են տալիս, թե ինչպես է «քյառթուությունը» սկզբնավորվում խորհրդային մշակույթում՝ իբրև վերջինիս նկատմամբ թվացյալ ընդդիմություն, նաև «գողական», «ցեխավիկական» բարքերը, որոնց հետ այն սերտաճած է, թե ինչպես է այն թափանցում հենց խորհրդային վերնախավի մտածողություն, և ինչպես հետագայում, արդեն անթաքույց, դրսևորվում իբրև իշխանական և իշխող՝ բացահայտ տիրելով բանակում և բանկում, այնտեղից տարածվելով «քուչա» և ոստիկանություն, ապա՝ մարդկանց անձնական, ընտանեկան կյանք, դառնալով արդեն

անձնական մի շարք իշխանական «անհանդուրժողականությունների» գործիք ու կերպարանք, օրինակ, կնոջ վրա իշխանություն բանեցնելու գործիք ու հիմնավորում, ավագի կողմից կրտսերի վրա ճնշման միջոց, նոր տիպի՝ քաղաքացիական մշակույթի արժեքների դեմ պայքարի գործիք: Հեղինակներն ուսումնասիրում են քյառթություն խնդիրը խորհրդային շրջանի և ժամանակակից գրողների ստեղծագործություններում, անդրադառնալով Հրանտ Մաթևոսյանի, Գուրգեն Խանջյանի, Ազատ Եղիազարյանի, Նորայր Ադայանի, Հովհաննես Թեքլոյանի, Արտավազդ Եղիազարյանի, Վահան Թամարյանի, Լևոն Բարսեղյանի, Մանուկ Մնացականյանի, Արամ Պաչյանի, Վանո Միրադեղյանի, Արել Միքայելյանի, Զորայր Խալափյանի, Էդվարդ Միլիտոնյանի, Լևոն Ջավախյանի, Արմեն Շեկոյանի արձակին: Այս բոլոր ստեղծագործություններում հետազոտողները ճանաչում և հետևողականորեն վեր են հանում քյառթության երևույթը, անկախ նրանից, թե գրող-հեղինակները շեշտում, մատնանշում են այն, թե ոչ, ընդվզում են դրա դեմ, թե ինչպես մի քանի (բարերախտաբար, սակավաթիվ) դեպքերում անգամ նույնանում իրենց քյառթու պերսոնաժների հետ կամ համապատասխանորեն ձևակերպում իրենց հեղինակային դիրքորոշումը: Հետազոտողները սրանով չափազանց կարևոր մի բան են անում՝ համակարգում են արդի հայ արձակը, դրան որոշակի ժամանակային և իմաստային միասնություն վերագրում, և, ինչպես որ քյառթությունը ընդհանրացնելով ցույց են տալիս նրա անսպասելիորեն մեծ դերն ու ազդեցությունը ամբողջ մի ժամանակահատվածի հասարակական և նույնիսկ անձնական կյանքում, այնպես էլ ընդհանրացնում են դիմադրության շարժումը, ճանաչում արդի հայ արձակը իբրև քյառթության, այսինքն՝ ինստիտուցիոնալացված անհանդուրժողականության դեմ պայքարի, դիմադրության ու ժխտման միասնական մի գործողություն (որոշ ցավալի բացառություններով):

Հաջորդ ուսումնասիրությունը՝ Վալերի Միրզոյանի «Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության մեջ: Հանդուրժող խոսք» աշխատանքը, չի ձգտում կենտրոնացնել անհանդուրժողականության երևույթը հասարակական որևէ խմբի կամ սոցիալական պատճառի շուրջ, այլ այն դիտարկում է իբրև հայոց պատմության, անգամ մարդկային պատմության մեջ միշտ առկա հաղորդակցային, կոմունիկացիոն խնդիր, մշակութային պրոբլեմ: Հեղինակը պնդում է, որ հանդուրժող խոսքը բնականոն համակցության հիմք է, և, հայ գրականությունից օրինակներ մեջբերելով, փորձում է անհանդուրժողականությունը դասել ըստ ձևերի և դրդապատճառների՝ առանձնացնելով հետևյալները.

- շտապողականությունը,
- վատ ունկնդրումը (որպես հաղորդակցման արմատավորված կերպ),

- գրուցակցին ընդհատելու սովորությունը,
- դիմացինի հանդեպ կանխակալ վերաբերմունքը,
- սեփական (դիրքի, հեղինակության, իմացության և այլն) գերազանցության զգացողությունը,
- բարձր ինքնագնահատականը պահպանելու դիրքորոշումը,
- մեծամտությունը (որպես բնավորության գիծ),
- քննադատության հիվանդագին ընկալումը,
- գրուցակցի խոսքում ականա սպրդած որևէ հեզնական արտահայտություն,
- լեզվական տարատեսակ թյուրիմացությունները,
- չճշտված խնդրակը (ելակետ),
- բանավեճին ներկաների հավանությանն արժանանալու ձգտումը (ամբոխահանություն),
- գրուցակիցների (կամ նրանցից մեկի) հուզախոտիվ վիճակը,
- դատողության միակողմանիությունը,
- չափազանց համատությունը:

Հայ գրականությունից և բանահյուսությունից հեղինակը ձգտում է մեջբերել, գտել բնականոն հաղորդակցությունը վերականգնող լեզվական-հոգեբանական կամ տրամաբանական բնույթի բանաձևեր ու հնարքներ: Ըստ Վ. Միրզոյանի՝ կա հաղորդակցման, դիալոգի երեք տեսակ. առաջինը բանավեճն է, որում վեճը ստորադասված է բանին, այսինքն՝ իմաստը որոնելուն, սակայն այն հաճախ վերածվում է վիճաբանության, երբ իմաստները՝ բանը, ստորադասվում է մասնակիցների կարծի դիրքերի ամրապնդման միտումին, և, ի վերջո, բանավեճը վերածվում է պարզապես վեճի, որտեղ կորում է արդեն տրամաբանական որևէ հիմք և տեղի է ունենում կամքերի, դիրքերի, անձերի մաքուր առճակատում:

Հեղինակը վեր է հանում հայ գրականության, բանահյուսության մեջ առկա դարավոր հսկայական կարոտը դեպի նորմալ բանավեճը, հոգնածությունն ու բողոքը անհանդուրժող, կոնֆլիկտային պահվածքի նկատմամբ և շարունակում է հետևել այդ կոնֆլիկտին մինչև մեր օրերի ակտուալ հասարակական իրադրությունը՝ հեռուստաբանավեճեր, Ազգային ժողովի վեճեր, հանրային քաղաքականության տարբեր դրսևորումներ: Հեղինակը գտնում է, որ սա մշակութային խնդիր է և որ դպրոցից սկսած պարզապես պետք է ուսուցանել կանոնավոր վիճաբանության մշակույթը, և այս դեպքում ինքնաբերաբար կնվազի նաև արժեքային կերպարանք ընդունող անհանդուրժողականությունը (այլատյացությունը): Հեղինակն առաջար-

կում է դպրոցական առարկաների շարքին ավելացնել «Հաղորդակցական հնտություններ», «Կյանքի հնտություններ», «Գործարար հաղորդակցում», «Ճարտասանություն», «Ոճաբանություն» և այլն, ինչպես նաև «այս տեսանկյունից վերանայել «Լեզվաբանություն», «Հայոց լեզու և գրականություն», «Փիլիսոփայություն», «Բարոյագիտություն» առարկաների ծրագրերը և ուսումնական ձեռնարկները»:

Վալերի Միրզոյանի հետազոտությունը կարդալուց հետո, սակայն, ծնվում է մի միտք, որ հակահաղորդակցական խնդիրների ամբողջ այդ համալիրն ունի մեկ հիմնական պատճառ՝ պատմականորեն միշտ եղած ու մինչ օրս շարունակվող հասարակության հիերարխիկ կառուցվածքը: Հիերարխիկ (լինի այն քաղաքական, տնտեսական, թե մշակութային հիերարխիա արտացոլող) հասարակությունում հազիվ թե հնարավոր է կանոնավոր բանավեճ, այնտեղ լինում են հրահանգ ու հնազանդություն, որից հրաժարումը, ինչ-որ բան քննարկելու փորձը դիտարկվում է իբրև հանդգնություն: Եվ երևի միայն ժողովրդավարացումն ու ազատականացումը, ամեն մարդու իշխանավորումն ու սուվերենությունը կրեքեն նրան, որ վերջապես հավաքվենք ու խոսենք ամեն ինչի մասին, հասկանանք իմաստն ու ճշմարտությունը, ունենանք իսկական պառլամենտարիզմին հատուկ բանակցային, կոմունիկացիոն հանդուրժող խոսք:

Այս մտքի հետ որոշակի կապի մեջ է Հայկ Համբարձումյանի «Թշնամու նկատմամբ հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ միջնադարյան ավանդավեպերում և «Սասնա ծռեր» էպոսում» ուսումնասիրությունը: Հեղինակը նախ հետևում է հանդուրժողականության երևույթի պատմական ծագման ընթացքին, եզրակացնելով. «Հանդուրժողականությունը, այսօրվա սոցիոլոգիական նշանակությամբ կամ իմաստով, որպես այլ ազգության ու կրոնական պատկանելության, աշխարհայացքի, կենսակերպի, վարքի ու ավանդույթների նկատմամբ հարգանքի, կամ համբերանքի արտահայտություն, միջնադարյան ֆեոդալական միջավայրին այնքան էլ բնորոշ չէ, քանի որ միջնադարյան աշխարհը առաջնորդվում ու կառուցվում էր ոչ թե բարոյական-էթիկական, անհատական-հասարակական, այլ տոհմային ու դասային պատկանելության սկզբունքներով, պարտքի, ծառայության նորմերով»:

Այնուամենայնիվ, նա գտնում է, որ «հիմնվելով հայ և եվրոպական ժողովուրդների միջնադարյան էպիկական պատումների համեմատական ուսումնասիրության վրա՝ կարելի է պնդել, որ այս գաղափարների սաղմեր կամ նախնական դրսևորումներ իրացվում են միջնադարյան ասպետական վարքականոնում, մասամբ վերջինիս հետ կապված ասպետական վեպերում, միջնադարյան էպոսներում ու ավանդավեպերում»: Այս անկյան տակ դիտարկելով «Պարսից պատերազմ», «Տարոնի պատերազմ» ավանդավեպերը և «Սասնա ծռեր» էպոսը՝ հեղինակը քայլ առ քայլ բերում է մեզ այն մտքին, որ

ավանդավեյներում ու էպոսներում պատկերված աշխարհը, հասարակարգը, բարոյական նորմերը, հերոսները չեն կարող նույնացվել մեր ներկայի հետ, բարոյական հիմք ծառայել վերջինիս համար, քանի որ հիմնված են իմաստաբանական ամբողջովին այլ կոնտեքստի վրա՝ միջնադարյան, ազնվական՝ իր ասպետական-գինվորական վարքականոնով, ինչպես նաև շատ ավելի արխայիկ (ու դաժան) նախապետական-տոհմական շերտերի սոկայծումների վրա: Պետությունն ըստ «Մասնա ծոերի», գրում է՝ նա, պատկերացնելի է միայն իբրև սինկրետիկ ընտանիք-համայնք, միակարծիք և ներքին հակասություններից, ներքին բանավեճից զուրկ, որտեղ խոսքի՝ առհասարակ, և բարոյական նորմ ներկայացնելու՝ մասնավորապես, իրավունքն ունեն միայն ազնվական-առաջնորդները և իրենց ընտանիքի անդամները, որոնք պատրաստ են հաղորդակցության մեջ մտնել միայն իրենց հավասար արքայական կարգի գրուցակիցների հետ: *(Գևորգ Տեր-Գաբրիելյանի կարևոր պարզաբանումը. «Դա էպիկական աշխարհ է, որտեղ անձը, ի վերջո, մի ողջ ցեղ է ներկայացնում, այդ իմաստով է «այլ» աշխարհ և ոչ թե, օրինակ, վեպ: Այսօր չի կարող որպես ռեպրիզենտացիա ընկալվել — և դա է վրասնգը, որ այսօր դրա սինկրետիզմն են օգրաստործում միֆոլոգիա սրեղծելու համար, իբր՝ դա ռեալ էր, ու եկեք լինենք Մասնա ծոեր»):* Այստեղից հասկանալի է դառնում, թե ինչու հատկապես զարգացած ստալինիզմի դարաշրջանն այդքան մեծ դեր ունեցավ հայ էպոսի վերջնական ձևակերպման ու տարածման գործում. ստալինյան դարաշրջանն ինքնին ձգտում էր ներկայանալ իբրև նույնպես «էպիկական», որևէ մարդկային կարծիքներից ու ստուգաբանություններից դուրս, իբրև «օբյեկտիվ-պատմական ընթացք»: Եվ այժմ, հեղինակի նմանությամբ մեծ համակրանքով ու հիացմունքով ընկալելով և ուսումնասիրելով մեր էպոսն ու առասպելները, մենք արդեն պարտավոր ենք հաղթահարել նաև նույնացումը այդ էպիկական աշխարհի կամ աշխարհների հետ, գիտակցել, որ դա ԱՅԼ հասարակարգ է, իրեն հատուկ կանոններով ու արժեքներով, որոնք ոչ մի կերպ, ուղղակի կամ պայմանականորեն, չեն կարող վերարտադրվել մեր իրականությունում, լինել բարոյական կամ իմաստաբանական գնահատականների և ակտուալ վարքականոնների հիմք: Կամ, հեղինակի բառերով ասած. «Իհարկե, այս բոլոր հատկանիշները (արդար, վեհանձն, մեծահոգի, խաղաղ, նվաճումներ չհետապնդող, միայն պաշտպանական պատերազմներ մղող) բնորոշ են մեր հերոսներին ու որոշ դեպքերում նորություն են մյուս էպոսների հետ համեմատությամբ, սակայն դրանց բացարձականացումը, համատեքստից կտրված ներկայացումը և արդիականացումը, թյուր պատկերացում են ստեղծում էպոսի ու ավանդավեյերի մասին, պատճառ դառնում ազգային սնապարծության ու բացառիկության գիտակցության, այլ ժողովուրդների նկատմամբ խտրականության տրամադրությունների ձևավորման համար»:

Քյառթուի կերպարի մասին խոսելիս նշեցինք, թե ինչպես են վերլուծության հեղինակները դիտարկում հայ գրականությունը իբրև այդ երևույթին և անհանդուրժողականությամբ՝ ընդհանրապես, դիմադրող

մի միասնություն: Բազմաթիվ նման օրինակներ բերված են նաև Վալերի Միրզոյանի աշխատանքում: Տեսնենք սակայն, թե ինչպես է նույն այդ գրականությունը պատկերված մեր դպրոցական դասագրքերում: Այդ հարցին հանգամանորեն անդրադառնում են Կարինե Խոջոյանը և Արմինե Դավթյանն իրենց «Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության թեմաները հայ գրականության, հայոց պատմության, Հայոց եկեղեցու պատմության 9-րդ, 10-րդ և 11-րդ դասարանների դասագրքերում» ուսումնասիրությունում: Հեղինակների փոխանցմամբ, հատկապես ուշագրավ է 10-րդ դասարանի հայ գրականության դասագիրքը, որի հեղինակն իր անունից անում է, օրինակ, հետևյալ պնդումները.

- «Մեր ուսումնասեր ժողովրդի սիրելի հերոսները մանկությունից արդեն դառնում են գրագետ ու բանիմաց» (էջ 52):
- «Լույսին, մաքրությանը, բարությանն ու ճշմարտությանը մշտապես հետևող մեր ժողովուրդը չէր կարող չունենալ նաև այդ հատկանիշներն անձնավորող աստվածություն» (էջ 38):

Չբավարարվելով այս, իր տեսակետից ինքնըստինքյան պարզ ճշմարտություններով, դասագրքի հեղինակը դրսևորում է նաև մտքի պրպտուն աշխատանք և 19-րդ դարի պրոտո-ֆաշիստական գաղափարների փայլուն իմացություն. «Բնությունը ոչ միայն կենսական բարիքների աղբյուր է, այլև *էթնիկական ինքնության* խորհրդանիշ: Բնությունն է կերտել մեր ազգային բնավորությունը, ցեղային մեր հատկանիշը» (էջ 139): «Մեկ հայրենիք, մեկ ազգ, մեկ առաջնորդ» գաղափարը պարզապես արդեն ավարտուն տեսքի է բերում դասագրքի հեղինակի գաղափարական որոնումները. «*Հայրենիքը բացարձակ է, անձնականը՝ մասնավոր: Ով մեղանչում է բացարձակի դեմ, կատարվում է բարոյական աններելի շեղում, որն արժանի է պատժի*» (էջ 197):

Աշխատանքում այս դասագրքից նման օրինակները բազմաթիվ են, անհիմաստ է մեջբերել բոլորը, նշենք միայն, որ այս ամենն արդեն պարզապես ինչ-որ «անհանդուրժողականություն» չէ, այլ տիպիկ քյառթություն, գավառամտություն ու մանկավարժական (էլ չենք ասում՝ քաղաքացիական) մաքուր չարիք: Գրականությունը սովորողին կամ ընթերցողին մտածել տվող, հանրային ու անձնական կոնֆլիկտներին ծանոթացնող, դրանց գիտակցման ու լուծման ձևերը արտադրող, մոդելավորող գործունեությունից վերածվում է գոեհիկ կարգախոսների մի շարանի, կարգախոսների, որոնք հիմնականում չկան էլ մատուցվող գրականության մեջ, հնարած են դասագրքի հեղինակի կողմից:

Ինձ անհամոզիչ թվաց 11-րդ դասարանի հայ գրականության դասագրքի գնահատականը հետազոտության հեղինակների կողմից: Իբրև անհանդուրժողականության նմուշ նրանք բերում են հետևյալ օրինակը.

«Ռուսական կողմնորոշումը հայ ժողովրդի համար բերեց պատմա-քաղաքական դրական մեծ տեղաշարժեր, բայց նաև՝ նոր գաղութացում, ազգային ինքնության կորուստի նոր պարտադրանք» (էջ 199): Ակնհայտ է, և ամրագրված միջազգային փաստաթղթերում, որ հանդուրժողականությունը չպետք է տարածվի մարդկանց ազատությունը սահմափակող կամ հերքող գաղափարների ու պրակտիկաների վրա: Այլ բան է, որ մեջբերված պնդումը շատ «քառակուսի» է, պատրաստի ճշմարտություն է հրամցում աշակերտին, կանխելով նրա ինքնուրույն մտածելու, լուծումներ որոնելու և սեփական եզրակացության գալու ցանկությունը: Բայց դա մանկավարժական վրիպում է, և, կարծում ենք, ոչ անհանդուրժողականության դրսևորում: Կամ էլ իբրև անհանդուրժողականության օրինակ է բերվում հետևյալ բնութագիրը՝ «կոլտնտեսային շարժման այն գործիչներին, որոնք մի նոր աղետ պիտի բերեին ժողովրդին» (էջ 199): Կարծում ենք, մի բան է դատապարտել կոնկրետ չար արարքը և այն կատարողին (դա հիմնավորված կարծիք է), մեկ այլ բան՝ դատապարտել մարդկանց ըստ անուղղակի կապի ինչ-որ (շատ հաճախ՝ հնարած) չարիքի հետ. հենց դա անհանդուրժողականություն է: Օրինակ՝ «Բոլոր թուրքերը մարդասպան են, քանի որ նրանցից ոմանք որոշ ժամանակահատվածում իրականացրել են ցեղասպանությունը» — անտեղի ընդհանրացում անուղղակի կապի հիման վրա, իսկ, օրինակ, Թալեթ-Էնվեր-Ջեմալին մարդասպան անվանելը փաստի կոռեկտ վավերացում է: Կամ՝ «Թեև «Սպանված աղավին» որոշակի ժամանակի ծնունդ է, և այն ժամանակներից մինչև մեր օրերը հասարակությունը որոշակի զարգացում է ապրել, սակայն, Նար-Դոսի արծարծած խնդիրները չեն կորցրել իրենց նշանակությունը նաև այսօր: Դրա վկայությունն է նաև վիպակի հիման վրա կինոնկարի ստեղծումը» (էջ 12): Այս դրվագը ներկայացվում է իբրև անհանդուրժողականություն կանանց նկատմամբ: Կարծում ենք, այստեղ ճիշտ հակառակ դեպքն է. դասագրքի հեղինակը դատապարտում է կանանց հանդեպ անհանդուրժողականության՝ արդի հայ հասարակությունում պահպանվող միտումը:

Ինձ համոզիչ չթվացին նաև այս դասագրքի մյուս բոլոր օրինակները: Հավանաբար 11-րդ դասարանի հայ գրականության դասագիրքը անհանդուրժողականության սնուցներ պարզապես չի պարունակում: Այլ բան է, որ այն կրկին պատրաստի բանաձևերի, գնահատականների հանրագումար է (թեև այս անգամ, կարծես, ոչ շատ սխալ), և, որպես այդպիսին, չի կարող սովորողի մոտ առաջացնել հետաքրքրություն գրականության հանդեպ, անգամ հակառակն է անում:

Հայոց պատմության 12-րդ դասարանի դասագրքում նույնպես փոքրիկ մղձավանջներ են հայտնաբերված, օրինակ՝ «Թուրքիայում Գերմանիայի դեսպան Վանկենհայնը հայտարարում է, քանի որ հայերն ու թուրքերը բնավ չեն կարող միասին ապրել նույն երկրի մեջ, ուրեմն՝ հայերի մի

մասին պետք է փոխադրել ԱՄՆ (*այս ծրագիրը շարունակում է առ այսօր՝ կործանարար հետևանքների առջև կանգնեցնելով Հայաստանը*)» (էջ 205): Կամ էլ՝ «Կարելի է հանդիպել նաև հետևյալ գնահատականների. «Կամսարը տվել է մեծ տերությունների համառոտ ու *ճշգրիտ* բնութագիրը, ըստ որի, Եվրոպան հիվանդանոց է հիշեցնում, իսկ Ամերիկան ներկայանում է իբրև համաշխարհային բժիշկ, որը վարձի փոխարեն ոսկի է վերցնում» (էջ 165):

Օրինակները թեն այս երկուսն են, բայց դրանք անգամ բավարար են, որ սովորողը տեսնի՝ քյառթությունը թույլատրելի է, խրախուսելի, դասագրքի հեղինակն անգամ չի վարանում քյառթուական բանաձևերի միջոցով ինքն իրեն ու հանրությանը բացատրել աշխարհը: Բայց հետազոտողների բողոքը գրքից հիմնականում այլ է, որը չի տեղադրվում այսքան ցայտուն մեջբերումների մեջ: Խնդիրն այստեղ կրկին այն է, որ դասագրքի հեղինակները «նախվ» են, շարում են պատմական դեպքեր, իրադարձություններ և չեն փորձում որոնել դրանց շարժիչ ուժերը, պատճառահետևանքային կապերը: Արդյունքում ստացվում է, որ կան, իրենց համար ապրում են անմեղ հայերը, և չգիտես որտեղից անընդհատ հայտնվում են դաժան թշնամիներ՝ ասորիներ, հռոմեացիներ, պարսիկներ, արաբներ, թուրքեր, ադրբեջանցիներ, ռուսներ և բոլշևիկներ (թեն վերջին երկուսի նկատմամբ դասագիրքը միշտ բազմանշանակ վերաբերմունք ունի), ինչպես նաև ներքին դավաճաններ, վասակներ: Արդյունքում, բնավ ստացվում է անհանդուրժողականություն բոլորի նկատմամբ: Երբ իրադարձությունը, աղետալի իրադարձությունը, չես կապում նախորդած քաղաքականության հետ, իսկ վերջինս չես կապում գաղափարների, նրանց առաջացման, տարածման, վեճի ու պայքարի, բայց նաև փոխըմբռնման ու փոխզարգացման հետ, ապա ստեղծվում է պատմության ինֆանտիլ մի պատկեր՝ եկան, կոտորեցին, գնացին, նորերը եկան... Իհարկե, պատմական իրադարձություններին բացատրություն, առավել ևս վերջնական բացատրություն տալը պետք է կատարվի ոչ դպրոցական դասագրքում, բայց դասագիրքը կարող է գոնե խնդրականացնել պատմությունը, մտածելու, որոնելու անհրաժեշտություն ձևակերպել, իսկ գերադասում է մատուցել այն, ինչպես և հայ գրականությունը, իբրև մի ավարտուն և, որպես այդպիսին, ո՛չ հետաքրքիր, ո՛չ էլ հիշվող մի բան:

Եվ, վերջապես, անդրադառնալով «Հայոց եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասագրքերին, որոնք, ինչպես բազմիցս է ասվել (նաև իմ կողմից), Հայոց եկեղեցու, նրա հայացքների ու պատմության ՄԱՍԻՆ դասագրքեր չեն, այլ ուղիղ շարադրանք հենց եկեղեցու հայացքների՝ պատմության, մարդկության, ինչի շուրջ ասես, ապա այստեղ անմիջապես հանդիպում ենք միանգամայն սպասելի փոքրիկ գոհարների. «*Կոսմոպոլիտիզմ, աշխարհաքաղաքացիություն — հանընդհանուր գաղափարներով տարվածություն, ինչը հանգեցնում է անտարբերության սեփական երկրի շահերի նկատմամբ*» (10-րդ դասարան, էջ 105): «Մարդուն

պատասխանատվությունից ազատելու համար որոշ հոգեբաններ (Ֆրոյդ) այն (պատասխանատվության զգացումը) փորձում են հիմնավորել բնական հակումներով: Սակայն քրիստոնեական բարոյագիտությունը մերժում է այդ տեսակետը» (10-րդ դասարան, էջ 55): «Պարտք վճարել նշանակում է փոխհատուցել այն (բարիքի, օգնության դիմաց) բարի գործերով: Մարդն իր կյանքում բարոյական, քաղաքացիական, հասարակական տարբեր պարտականություններ ունի իր ծնողների, իր ժողովրդի, իր պետության, իր եկեղեցու հանդեպ» (10-րդ դասարան, էջ 56): Արտաքուստ ճշմարտացի է թվում, իրականում ամեն ինչ հակառակն է. այդ պետությունն ունի պարտականություններ, իսկ քաղաքացին՝ իրավունքներ, եկեղեցին ունի պարտականություններ, իսկ հավատացյալը՝ այդ եկեղեցում իրավունքներ, անհատը և ժողովուրդը կապված չեն պարտքի կապերով, այլ միայն՝ համակրանքի, և վերջապես, այդ ծնողը պարտականություն ունի երեխայի հանդեպ, իսկ երեխան՝ միայն ծերացած ծնողի, անօգնականի, որն այդպիսով տանում է արդեն երեխայի ֆունկցիոնալ դերին:

Կամ՝ «Անհատի բարոյական գիտակցության ձևավորման համար կարևոր է, թե ինչ կրոնական ուղղության է պատկանում և թե որքանով է ծանոթ, իր մեջ կրում և կիրառում տվյալ կրոնի կողմից ուսուցանվող կանոններն ու պատվիրանները» (10-րդ դասարան, էջ 57-58): Մեղմորեն ակնարկվում է, որ կրոնից դուրս բարոյականություն ձևավորվել չի կարող, նաև՝ որ բարոյական հատկանիշները կախված են կոնկրետ կրոնական ուղղությունից, ըստ դրա՝ կարող են ավելի լավ կամ վատ լինել:

«Որպես քրիստոնեական բարոյական արժեք՝ խոնարհությունը նախ և առաջ անվերապահ հնազանդություն է Աստծո կամքին և աստվածային պատվիրաններին: Խոնարհությունը նաև ավանդույթներին և հասարակական կարծիքին ենթարկվելն է, մանավանդ, երբ դրանց հիմքում ընկած է բարոյական նորմերը և արժեքները համընկնում են ավետարանական պատգամներին» (10-րդ դասարան, էջ 63): Հետազոտության հեղինակներն այս պնդմանը իրավացիորեն առարկում են. «Մեկնաբանությունը կոնֆորմիստական գաղափարախոսություն է քարոզում, բացառելով այլախոսությունը, որն անհատականության, անձի սեփական կարծիքն ու դիրքորոշումն ունենալու դեմ կրոնական անհանդուրժողականության քարոզչության հիմքն է»:

Ամփոփելով կարող եմ ասել, որ դասագրքերը, կամ գոնե առարկան, այնքան էլ վատ չեն, բազմաթիվ փիլիսոփայական և էթիկական թեմաների են անդրադառնում՝ ազատություն, կամքի ազատություն. օրինակ՝ «Ազատ չենք, երբ կատարում ենք արարքներ անգիտակցաբար և հակառակ մեր կամքին, արտաքին ազդակների ճնշման տակ: Մարդու բանականությունն ու կամքի ներկայությունը արարքների մեջ խիստ կենսական պայման է» (10-րդ դասարան, էջ 47) — շատ լավ է ասված, ինչ-որ տեղ փոխարինում են դպրոցներում չդասավանդվող

«Փիլիսոփայություն» առարկան: Սակայն, այդ ամենը ընկալելի կլիներ միայն մի դեպքում, եթե նյութի ու ունկնդրողի միջև կանգներ մեկնաբանողը, պատմաբանը, եկեղեցագետը: Կամ գոնե ինչ-որ մեկը, ով չակերտներ դներ տեքստում, ստեղծեր դիստանցիա, ասեր՝ այս հարցին, տեսեք, եկեղեցին վերաբերվում է այսպես, իսկ դո՛ւք ինչ կարծիքի եք, ինչպիսին է ձե՛ր վերաբերմունքը հարցին: Բայց դասագրքերում, ցավոք, եկեղեցու պնդումները տրվում են իբրև բացարձակ իրականություն, պատկերավոր ասված՝ «մարդուն, ինչպես հայտնի է, արարել է Աստված, ինչպես և տիեզերքը. Դարվին, Մեծ պայթյուն, բան — ո՛չ, չենք լսել»: Սա, ինչպես և պատմության դասագրքի դեպքում, աշխարհը դարձնում է անճանաչելի, խորթ, անհաղորդ, սերմանելով այդ աշխարհի նկատմամբ վախ և ագրեսիա, քանի որ այդ աշխարհը առաջնորդվում է իր մտքերով, իր պատկերացումներով, իր գաղափարներով, որոնց նկատմամբ դասագրքերի հեղինակները յուրահատուկ իմաստաբանական աուտիզմի դիրքում են: Սրանով իսկ, այո, արդյունքում ստացվում է անհանդուրժողականություն, թեկուզև հենց իբրև պատվիրան տասն անգամ գրվի՝ «Եղի՛ր հանդուրժող»:

* * *

Կարդացածի տպավորությամբ, սկսելով մտաբերել հանդուրժողականության մասին շեշտակի պատմող ստեղծագործությունները, ակամայից հիշեցի Տիգրան Պասկևիչյանի և Արա Շիրինյանի՝ անկախության տարիների հայ-թուրքական դիվանագիտական շփումների մասին պատմող «Փակ սահմանի երկխոսություն» ֆիլմը: Այդ բանակցությունների ընթացքում կողմերը՝ և՛ բանակցողները, և՛ բանակցությունների մասին ֆիլմում պատմող հայ ու թուրք նախկին պաշտոնյաները, փաստացի ներկայացնում էին, թե ինչպես էին իրենք ձգտում գրուցակցին փոխանցել աշխարհի մասին իրենց պատկերացումը, պրագմատիկ ու գաղափարական (իդեալական) տեսակետների ամբողջ համալիրը, և զարմանալի է, թե որքան տևական գտնվեց այդ խոսակցությունը, որքան շատ բան կողմերը հասցրեցին փոխանցել և՛ միմյանց, և՛ ֆիլմի դիտողին, թեև՝ առանց ակնառու քաղաքական հետևանքների ու շարունակության:

Այդ խոսակցությունը, լայն իմաստով, թարգմանություն էր՝ աշխարհընկալողական մի լեզվից մյուսը: Հանդուրժողականությունն այսուհետ ինձ համար կապվում է հենց այդ բնույթի տևական աշխարհապատկերների փոխանակման գործընթացի հետ: (Իմաստային առումով նման մի պատկեր նկարագրում է նաև Վալերի Միրզոյանն իր աշխատանքում): Այդ պատկերում, և ֆիլմում, կարծում եմ, գրուցակիցների համար հատուկ ընդգծված է և ակտուալացված հենց «այլ»-ի զգացումը, ոչ թե «յուրա-յին»-ի, այլ հենց «այլ»-ի, բայց դրական իմաստով:

Վերացարկվելով կոնկրետ հայ-թուրքական գրույցի հանգամանքներից, հիշենք դրական «այլ»-ի ներկայության զգացումի ուրիշ դեպքեր:

«Այլ»-ը նոր է, նա քեզ ու դու նրան հսկայական ծավալի բաներ պետք է պատմեք. օր ու գիշեր խոսել է պետք, որ հասցնես կենտրոնանալ ու քեզ պատմել, կենտրոնանալ ու ընկալել նրան:

Քաղաքական, գիտական, մշակութային նոր համախոհություն:

Միրուն, նախորդող ինտենսիվ գրո՞ւյց:

Սկավող ընկերություն՞:

Հենց որ «այլ»-ը դադարում է ընկալվել որպես այդպիսին, սկզբից դառնում է «յուրային», հետո՝ սխալ, ապա՝ ուրացող յուրային (որովհետև ինչքան էլ նույնանաք, միննույնն է, նա կդրսևորի իր «այլությունը», երբեք չի դառնա «դու», և դրսևորվելու այդ պահը կընկալվի իբրև դավադրություն). հենց այդ ժամանակ է գալիս անհանդուրժողականությունը:

Չլինել չափազանց մոտ սեփական էպոսին, Մասունցի Դավթին չընկալել իբրև «յուրային», բայց իբրև «այլ», նշանակում է կարողանալ հասկանալ ու սիրել էպոսը, հասկանալ ժամանակներն իբրև փոփոխվող: Անծանոթին չընկալել իբրև «յուրային», «ախպեր», և չբարկանալ, թե ինչու չի հետևում քո կողմից ինքնին հասկանալի համարվող վարվեցողության կանոններին՝ չլինել քյառթո՞ւ:

Հիշել, որ դիմացինը ունի քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային սուվերենություն՝ լինել ժողովրդավար և ազատակա՞ն, հիշել, որ ճիշտ գրված սահմանադրություններում նշված են միայն մարդկանց իրավունքները, երբեք ոչ պարտականությունները: Եվ որ ազգային-ազատագրական պայքարի փուլը, «մեկ բռունցքի նման», անցած է, և սկսվում է ներքին ձայների բազմազանությունն ու տարբերակումը:

Վալերի Միրզոյանն իր վրդովմունքն է հայտնում հասարակական այն գործիչների նկատմամբ, որոնք հրաժարվում են խոսել ու հիմնավորել՝ պնդելով, որ «մեր խոսքը մեր գործն է»: Տարբերակելով այսուհետ յուրաքանչյուրի գործը, հրաժարվելով մեկ համընդհանուր գործի, էպիկական արարումի գաղափարից, տալ նաև յուրաքանչյուրին վերջապես իր խոսքը, ոչ թե ճիշտը կամ սխալը՝ բացարձակ չափանիշների տեսակետից, այլ պարզապես իրե՞նը:

Այս ամենն հնչեց իբրև բարոյական հրամայական, բայց, երևի, պարզապես փոփոխվող ժամանակի, փոփոխվող իրավիճակի փաստագրում է միայն, ոացիոնալացում: Համենայն դեպս, զգալով և ինչ-որ կերպ բնորոշելով ժամանակի այդ ուղղվածությունը, մենք կարող ենք հնարավորինս զերծ մնալ «Եղի՛ր հանդուժող» բիրտ հրամանից, որը արդյունքում ծնում է վախի հետևանք պոլիտկոռեկտություն (այն էլ՝ լավագույն դեպքում), հող նախապատրաստելով կոպիտ և արխայիկ պոպուլիզմի վաղվա շքերթին:

ON SOME OF THE IMPRESSIONS FROM THE ARTICLES IN THE EPF SERIES “MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE IN ARMENIAN LITERATURE”

Ara Nedolyan,
theater critic, public figure

Abstract

When analyzing the collection of articles “Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature”, we have strived to distinguish those definitions that relate in the first place to its public and interpersonal dimensions.

In Ashot Gabrielyan and Arkmenik Nikoghosyan’s article “The *Kyartu* Character as a Representation of Intolerance in Modern Armenian Prose,” being *kyartu* is recognized as a holistic institutional, social and cultural system of intolerance, while modern Armenian literature is supposed to be an element that counters it.

Valeriy Mirzoyan’s work “Tolerant Speech” makes an attempt to methodologically analyze all motives for communication that lead to intolerance, categorize them and give examples and methods of overcoming each one based on samples taken from Armenian literature and folklore. According to the author, communication errors constitute the reason for the centuries-old lack of regular and effective debates on the most important issues in Armenian society, and this problem can be overcome by studying methods that secure a system of tolerant speech and their centralized implementation.

Following Hayk Hambarzumyan’s study “Manifestations of Tolerance and Intolerance Towards the Enemy in Armenian Medieval Sagas and the Epic The Dare-devils Of Sassun,” we see that the careless modernization of or direct equivalence with the values and behavioral approach of medieval society or the world of epic literature to the communication values of today would “create a defective image of epics and sagas, lending cause to the perceived haughtiness and exclusivity in the self-perception of the nation, and the formation of an atmosphere of discrimination against other peoples.”

The study by Karine Khojoyan and Armine Davtyan “The Topics of Tolerance and Intolerance in the 9th, 10th and 11th Grade Textbooks on Armenian Literature, Armenian History and History of the Armenian Church” provide clear examples of how the authors of textbooks have produced items that have transformed from things that make students (or readers) think, familiarize them with public and personal conflicts, produce ways to comprehend, model and resolve them, to a series of crude slogans, slogans that do not even exist in the literature being used and have actually been developed by the textbook authors.

And finally, coming to the textbooks on the history of the Armenian Church, the

researchers have produced examples that demonstrate that these are not textbooks that are ABOUT the Armenian Church, its view and history, but they consist of a text of mainly the church's views on history, humanity, and anything at all, where there is an absence of a view that reflects on the church's doctrine, not to mention criticizing it, and not even one that, at the very least, assesses it, clarifies it, or places it in some historic context.

Keywords — tolerance – translation, exchange of worldviews, a positive feeling of the “other”, diversity, differentiation, intolerance – one's own, the self that denies, “be tolerant”

Among the articles in the series, I felt that the more interesting ones were the ones presenting the issue of tolerance and intolerance as an immediate part of the fabric of our public and personal lives, on an intimate level, not as simply an issue discussed at the academic level. One of these articles, for example, was the one by Arkmenik Nikoghosyan and Ashot Gabrielyan titled “The *kyartu* character as a representation of intolerance in modern Armenian prose.” The authors studied the phenomenon of being *kyartu*, the character type, and came to the conclusion that *kyartu* is not a sub-culture, it is a unique kind of anti-culture, which acts out or fakes supposed values that seem similar to the traditional ones externally. But, in reality, the *kyartu* has no values and is intolerant to any kind of values. His only purpose is to establish his own authority over those who surround him, and to make it impossible to debate or discuss anything related to values.

The authors demonstrate how being *kyartu* originated in Soviet culture as a supposed rebellion against the latter, and also presented the morals common to “criminals” or “factory workers” that are closely integrated with it. They write about how this has penetrated into the thinking of the Soviet upper classes and how, later, it positioned itself openly as an authoritative and ruling phenomenon, clearly taking over Armenia and the financial sector, moving from there into the “streets” and the police, and then into people's personal, family life, becoming the tool and character of a few ruling “intolerant representatives.” For example, it has become a tool and basis to force one's authority on women, for an older person to pressure a younger one, and a tool to combat a new kind of value, civil culture. The authors studied the issue of being *kyartu* in the works of the Soviet period and modern literature, covering the prose of Hrant Matevosyan, Gurgen Khanjyan, Azat Yeghiazaryan, Norayr Avdalyan, Hovhannes Tekgyozyan, Artavazd Yeghiazaryan, Vahan Tamaryan, Levon Barseghyan, Manuk Mnatsakanyan, Aram Pachyan, Vano Siradeghyan, Abel Mikayelyan, Zorayr Khalapyan, Edvard Militonyan, Levon Javakhyan and Armen Shekoyan. In all these pieces, the researchers identify and consistently

present the concept of the *kyartu* irrespective of whether the authors themselves emphasize this to be so or struggle against it. In some (fortunately, just a few) cases, the authors even identify themselves with the *kyartu* character or use it to present their position on an issue. The researchers thus manage to do something very important – they systematize modern Armenian prose and give it a certain temporal or meaningful unity and, they generalize the phenomenon of being *kyartu* to show the unexpectedly large role and influence it has had on societal and even personal lives in a whole time period while also generalizing the movement of resistance, recognizing modern Armenian prose as a united action in the fight against being *kyartu*, that is to say against institutionalized intolerance, in the resistance to it and the rejection of it (with some unfortunate exceptions).

The next study, Valeri Mirzoyan’s “Manifestations of tolerance and intolerance in Armenian literature: Tolerant speech,” does not aim to focus the phenomenon of intolerance on any one group in society, or around a social cause. Instead, it views the issue through the lens of the communication, communication issues and cultural problems that have been ever present in Armenian history and even world history. The author insists that tolerant speech is the basis of normal coexistence and, citing examples from Armenian literature, he attempts to classify intolerance by types and motivation, distinguishing the following

- urgency,
- bad listening (as a crystallized form of communication),
- the habit of interrupting one’s interlocutor,
- prejudiced attitudes towards the other side,
- a feeling of supremacy towards one’s own (position, authority, knowledge and so on),
- the position of maintaining a high level of self-worth,
- megalomania (as a character trait),
- a pathological perception of criticism,
- sarcastic comments that inadvertently ended up in the interlocutor’s speech,
- various linguistic misunderstandings,
- an unclarified starting point,
- the desire to gain the appreciation of people present at the debate (populism),

- the emotional state of the interlocutors (or one of them),
- unilateral judgments,
- extreme stubbornness.

The author attempts to find the linguistic and psychological or logical formulae and methods that would reestablish regular communication. According to V. Mirzoyan, there are three kinds of communication or dialogue. The first is the discussion, where the dispute is inferior to the cause of finding the truth. But it often turns into a quarrel, when the truth is subjected to the tendency of the participants to solidify in their positions. And, finally, the discussion simply turns into a fight, where any basis of logic is already lost and a conflict occurs purely between the willpowers, position and personalities of the participants.

The author presents the huge lack of any normal discussion, a phenomenon that has dominated Armenian literature and folklore for centuries. He presents the fatigue and dissatisfaction towards intolerant and conflict-driven behavior, and continues to trace that conflict to the current societal picture in our times – television arguments, discussions in parliament, and various other manifestations of public politics. The author feels that this is a cultural issue and that starting from schools one should simply teach the culture of proper debate; in that case, intolerance (xenophobia) will decrease in value. The author proposes adding subjects and programs to the ones taught in school – communication skills, life skills, business communication, eloquence, style, and so on, while also “reviewing the curricula and textbooks for some subjects like linguistics, Armenian language and literature, philosophy, moral studies.”

After reading Valeri Mirzoyan’s article, however, the idea comes forth that this whole set of anti-communication problems has one main cause – the hierarchical structure of society that has existed throughout history and continues to this day. In a hierarchical (whether it reflects a political, economic or cultural hierarchy) society, a regular debate is hardly possible. It is a place of orders and obedience, and any attempts to reject this and discuss something are seen as audacity. And perhaps it is only democratization and liberalization, handing power and sovereignty to every individual, that will allow us to finally come together and speak about everything, to understand the meaning and the truth, to have the speech that is centered around negotiation, tolerance and real communication, characteristic of true parliamentarism.

Hayk Hambardzumyan’s “Manifestations of tolerance and intolerance towards the enemy in Armenian medieval sagas and the epic ‘The Daredevils of Sassun’” study is related to this idea in some way. The author first traces the historic origins of the phenomenon of tolerance, coming to the conclusion that “The

concept of tolerance in today's sociological sense of the term, as an expression of respect or patience towards those belonging to other ethnic or religious groups, holding differing viewpoints, maintaining different lifestyles, behaviors and traditions, was not as common to the feudal environment of the Middle Ages, because the medieval world was led not by a moral or ethical individual or societal code but rather by the principle of belonging to a clan or class, and the norms of obligation and service."

Nevertheless, he found that "based on a comparative study of the medieval epic tales of the Armenian and European peoples, one can state that the seeds of these concepts or their initial manifestations were seen in the medieval code of chivalry, and partly with the knightly sagas and medieval epics and folk tales that are related to them." Considering the sagas of the "Persian War" and "Taron's War" as well as the "Daredevils of Sassun" from this viewpoint, the author brings us step by step to the idea that the world described in folk sagas and epics as well as the society, moral norms, and heroes cannot be equated with our present or serve as the moral basis for the latter, because they are based on a completely different semantic context – the medieval and noble, with its chivalrous and military behavioral code, as well as with elements of a much more archaic (and cruel) patriarchal and clan-based classification. The state, according to "The Daredevils of Sassun," he writes, can only be imagined as a syncretic family or community, with a single opinion and bereft of any internal disagreements or debates, where the right to speak or to present any moral norms is given only to the noble leaders and the members of their families, who are ready to communicate only with interlocutors having equivalent royal lineage. (*An important clarification by Gevorg Ter-Gabrielyan: "That is the epic world, where the individual, after all, represents a whole tribe, and it is in this sense that it is a 'different' world, not like a novel, for example. This cannot be perceived as realism today and that is the danger, that its syncretism is being used to create mythology as it were real, and saying to readers 'Let's be like the Daredevils of Sassun.'"*) This makes it clear why the period of enlightened Stalinism had such a big role in the final shape taken by the Armenian epic and how it was disseminated. The Stalinist period was also trying to present itself as an "epic" one, beyond any human opinions or etymology, as an "objective historic process." And now, like the author, we can perceive and study our epics and legends with the same admiration and awe, but we are obliged to overcome any identification with that epic world or worlds, and to realize that that was a DIFFERENT system with its own rules and values that can in no way, directly or conventionally, be reproduced in our reality or form the basis for any moral or semantic assessments or existing behavioral codes. Or, in the words of the

author, “naturally, all these character traits (being fair, noble, magnanimous, calm, not overly ambitious, waging only defensive wars) are characteristic of our heroes and are novelties in comparison with the other epics, but isolating them and presenting them out of context, or attempting to modernize them, would create a defective image of epics and sagas, lending cause to the perceived haughtiness and exclusivity in the self-perception of the nation.”

When discussing the character of the *kyartu* we said that the authors of the analysis considered Armenian literature as a unity that resists that phenomenon and intolerance in general. Many such examples are also mentioned in Valeri Mirzoyan’s work.

However, let us now see how that very same literature has been presented in the textbooks used in our schools. That issue has been examined in great detail by Karine Khojayan and Armine Davtyan in their article “The topics of tolerance and intolerance in the 9th, 10th and 11th grade textbooks on Armenian Literature, Armenian History and History of the Armenian Church.” According to the authors, the 10th grade textbook of Armenian Literature is particularly worthy of attention, the author of which takes the liberty to make the following statements,

- “The dear heroes of our **studious** people are literate and knowledgeable from childhood itself” (10th grade textbook, page 52).
- “Our people, constantly in pursuit of light, purity, kindness and truth, could not but have a god that personified all these qualities” (10th grade textbook, page 38).

Not satisfied with just being limited to these simple truths, the textbook author goes further to display other gems of thinking worthy of 19th century proto-fascist ideology – “Nature is not just the source for vital resources, it is a symbol of **ethnic identity**. Nature has shaped our personality as a nation and our character as a tribe.” (10th grade textbook, page 139).

The author of the textbook then brings this concept of one homeland, one nation, one leader to a head with another thought. “**The homeland is absolute, while personal space is private.** Those who sin against the absolute have caused an unforgivable moral violation, **and they deserve punishment.**” (10th grade textbook, page 197).

The article contains numerous examples from this textbook and there is no sense in quoting them all. We should simply note that all this is not simply “intolerance” of some sort, but a typical *kyartu* approach, provincial thinking and a pure pedagogical (as well as civil) evil. The process, instead of allowing someone who studies or reads literature to think, to get acquainted with societal

and personal conflicts, to understand them and find solutions and models for resolution, has been transformed into a crude series of slogans, slogans that do not even exist in the literature being presented, and have been simply thought up by the author of the textbook.

I was not convinced by the assessment given by the authors of the study to the 11th grade Armenian Literature textbook. They produce the following example as an expression of intolerance: “The Russian decision caused great historic and political changes for the Armenian people but also led to new colonization, and a new obligation to give up the national identity.” (11th grade textbook, page 199).

It is obvious and enshrined in international agreements that tolerance should not spread into any ideas or practices that limit or reject human freedom. The cited statement is very “set in its ways” and presents a “readymade” fact to the student, preventing him or her from independent thinking and finding solutions or coming to a personal conviction. But that is a pedagogical error and not, we believe, an expression of intolerance. Another example of intolerance has been produced as follows, “...those leaders of the collective economy movement, who would soon bring a new calamity to the people...” (11th grade textbook, page 199).

We believe that it is one thing to condemn an evil deed and the person who committed it (that would be a fact-based opinion), but it is different to judge people who had an indirect connection to an (often only perceived) evil. This in itself is intolerance. For example, “All Turks are murderers, because some of them implemented the Genocide during a certain time period...” – this is a baseless generalization with an indirect connection. But naming Talaat-Enver-Jemal as murderers would be a correct documentation of the fact. Or, “although ‘The Murdered Pigeon’ is the product of a certain time, and our society has developed somewhat from that period up to the present, the issues raised by Nar Dos have not lost their significance to this day. Further proof of this is the creation of a movie based on the story...” (11th grade textbook, page 12). This section is cited as an example of intolerance against women. We believe that the contrary is true – the author of the textbook is condemning any intolerance against women, and considers it a phenomenon that continues to exist in modern Armenian society.

All the other examples from this textbook also failed to convince me. It is possible that the 11th grade Armenian Literature textbook does not really have any examples of intolerance. It is another issue that, once again, it is full of ready-made slogans and assessments (although this time, it seems, they are not very wrong) and, as such, it cannot inspire any interest in the learner towards literature; in fact, it does the opposite.

Minor nightmares were also discovered in the 12th grade Armenian History textbook, for example: “The German Ambassador in Turkey Wankenheim announced that, because the Armenians and the Turks could never live together in the same country, a part of the Armenians must be moved to the USA (**this program continues to this day, with catastrophic consequences for Armenia**)” (12th grade textbook, page 205). Or this: “One can also come across the following evaluation, ‘Kamsar gave a brief and **accurate** description of the great powers, according to which Europe reminded one of a hospital, while America acted like a global physician who took gold instead of payment.’” (12th grade textbook, page 165).

Even though there are only these two examples, they are enough for the learner to see that being *kyartu* is permissible and encouraged. The textbook author does not even hesitate when using *kyartu* formulae to explain the world to himself and society. But the main complaint that the researchers have regarding the book is different, and does not feature in these central citations. The issue here is that the authors of the textbook are “naïve” and list historic incidents and events without looking for the motivating forces behind them or any semblance of cause-and-effect. This leads to the perception that the Armenians were living in peace all by themselves when, out of nowhere, their cruel enemies—the Assyrians, Romans, Persians, Arabs, Turks, Azerbaijanis, Russians and Bolsheviks (although the textbook does not have a singularly hostile attitude to the last two)—appear, as do the internal enemies and traitors. The result of this is intolerance towards everyone. When an incident, a tragic event, is not connected with the policies that preceded it, and the latter is not related to the ideas, their development, dissemination, and the resulting conflict and struggle, along with mutual understanding and mutual development, then an infantile image of history is created – they came, they massacred the people, they left, and then someone else came... Naturally, the explanation—especially a final analysis—of historic events should not be left for textbooks at the school level, but these textbooks can at least form issues out of history and leave a need for thought and research. But they prefer to present it, as well as Armenian literature, as a complete and uninteresting, unmemorable thing.

And, finally, coming to the textbook on the History of the Armenian Church, which has been mentioned several times (including by myself) as a textbook that is not ABOUT the Armenian Church, its views and its history, but is in fact a text that directly contains the church’s views, history, as well as thoughts on humanity and anything else one could imagine. We come across some real gems in this textbook straight away. “**Cosmopolism, cosmopolitanism** – distraction with universal ideas, leading to an indifference towards the interests of one’s own country” (10th grade textbook, page 105). “In order to relieve people

of responsibility, some psychologists (Freud) tried to explain it (the sense of responsibility) through natural needs. But Christian moral thought rejects this viewpoint” (10th grade textbook, page 55). “Paying a debt means compensating it (the resource, support) through good deeds. In one’s life, man has various moral, civil, societal obligations towards his parents, people, state and church” (10th grade textbook, page 56). This statement seems accurate at first glance, but the reality is quite different – it is the state that has obligations, while the citizen has rights, the Church has obligations, while the believer has rights in that Church, and the individual and people are not tied to each other through obligations but rather through mutual admiration. Finally, it is the parent that has obligations towards the child, while the child only has obligations to elderly parents who are incapable of caring for themselves, who are thus transitioning to the functional role once held by the children.

Or this one: “It is important for the development of the moral consciousness of the individual to understand the religion to which he belongs and the extent to which he is familiar with it and is a bearer of the rules and commandments preached by the given religion” (10th grade textbook, page 57-58). This is a mild suggestion that moral consciousness cannot develop without religion and that moral characteristics depend on specific religious denominations, such that one can be a better or a worse person based on this.

“As a moral value of Christianity, humility is first and foremost seen as consistent obedience towards the will of God and the divine commandments. Humility also means subjecting oneself to tradition and public opinion, especially when they are based on moral norms and values that match the message of the Gospel” (10th grade textbook, page 63). The study authors rightly object to this wording. “This interpretation preaches a conformist ideology and rules out a difference of opinion, and this is the basis of preaching religious intolerance towards people having a different personality and their own opinion or position.”

In summary, I can say that the textbook, or at least the subject, is not that bad in itself. It covers a number of philosophical and ethical issues such as freedom and free will, for example: “We are not free when we take action unconsciously or against our will, under pressure from external factors. Human reasoning is an extremely vital condition for an action, as is the fact that it was done through one’s will” (10th grade textbook, page 47). This is well said, and compensates to some extent for the philosophy that is not taught in schools. However, all this would only be understandable if an interpreter, historian or church expert stood between the material and the learner. Or at least someone who could clarify which parts of the texts are citations and put a certain distance, saying, “This is how the Church views his particular issue, what do *you* think? What is your position on this issue?” But the textbook, unfortunately,

presents the statements of the Church as the absolute truth. To illustrate this, it is equivalent to saying, “As everyone knows, mankind was created by God, as was the Universe. Darwin, the Big Bang... no, we haven’t heard of those things.” This, as well as the case with the History textbook, turns the world into an unrecognizable, foreign, incommunicable thing, creating fear and aggression towards this world, because the world is led by its own thinking, its own perceptions, its own ideas, and the authors of these textbooks are in a certain state of semantic autism towards them. Yes, as a result of this, intolerance is born, even if the same text includes a commandment repeated ten times over, saying “Be tolerant.”

Afterword

While still under the influence of what I had read and thinking about works that talk about tolerance in particular, I couldn’t help but recall a movie made by Tigran Paskevichyan and Ara Shirinyan about Armenia-Turkey diplomatic interaction during the years of independence. During those negotiations, the sides—both the negotiators and the Armenian and Turkish officials being interviewed in the movie—were in fact talking about how they were attempting to pass on their own perceptions of the world to their interlocutor, and the whole pragmatic and idealistic viewpoints that included. And it was surprising how long that lasted, how much of that the speakers managed to provide to both each other as well as the viewers of the movie, although this did not have any obvious political consequences or continuation.

This conversation, in a broad sense, was a translation from one language of perception to another. For me, tolerance is henceforth linked to the long-term process of such exchanges of worldviews. (From the semantic point of view, Valeri Mirzoyan’s work describes something similar). In this situation, as well as in the movie, I think that the feeling of “the other” has been particularly emphasized and actualized for the interlocutors; not “the own,” but “the other,” although this has been done in a positive way. If we look beyond the specific Armenian-Turkish circumstances, we can recall other examples of a positive approach to “the other.” “The other” is new, you and it have a large volume of information to provide each other, and you must speak together day and night, so that you can focus and speak to it, and focus and listen to it.

A new political, academic or cultural solidarity?

A beautiful and initially intense conversation?

A friendship that is just beginning?

As soon as “the other” stops being perceived in this way, it first becomes

“the own” and then wrong, it rejects the own (because no matter how much you grow into the same, it will display its “otherness” and will never become “yours,” and the moment when it displays this it will be perceived as a conspiracy). Is this the moment when intolerance raises its head? By not placing oneself extremely close to one’s own epics, by not perceiving David of Sassun as one’s “own” but rather as “the other” – this means being able to comprehend and love your epic, and to understand that times keep changing. When you don’t accept a stranger as your “own” or “a brother,” then you have no reason to be angry when he doesn’t follow in the rules of behavior that you have set and consider to be self-explanatory. Is this what is meant by not being a *kyartu*? Remembering that the person before you has political, economic and cultural sovereignty – is this what is meant by being democratic and liberal? Remembering that well-drafted constitutions only state the rights of the people, not their duties. And understanding that that stage of liberal national struggle when people would “stand together like a fist” is now past, and now is a time for internal diversity of voices and opinions. Valeri Mirzoyan expresses his anger towards those public figures that refuse to speak and justify their thoughts, simply saying, “Our actions speak louder than words.” Each person’s actions should be distinguished; one overall task should be rejected, as was the concept of epic creation. Each person should be given a voice and it should not be a question of what is right or wrong using an absolute measure, it should simply be that person’s own thinking.

All this sounded like a moral commandment but, perhaps, it is simply the documentation and rationalization of a changing time and changing situation. In any case, by sensing and somehow characterizing the direction which time is going, we can stay as far as possible from the crude order to “be tolerant,” which actually ends up resulting in fear-based political correctness (in the best case scenario), laying the ground for tomorrow’s parade of crude and archaic populism.

Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամի՝ «Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության մեջ» մրցույթի արժեքը ոչ միայն հասարակության մեջ հանդուրժողականության տարածումն է՝ ի նպաստ քաղաքացիական հասարակության, այլ նաև գրականության սոցիոլոգիայի, միջգիտակարգային հետազոտությունների գաղափարների արմատավորումը Հայաստանի գրական-քննադատական պրակտիկայում:

Կատարված հետազոտությունները կարելի է բաժանել երկու մեծ խմբի՝ հանդուրժողականությունը գրական ստեղծագործություններում և (ան)հանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության դասագրքերում:

Հայերը համարյա միշտ իրենց դիտարկում են որպես հանդուրժողականության օբյեկտ, հազվադեպ՝ որպես հանդուրժողականության սուբյեկտ: Այդ պատճառով հանդուրժողականության քարոզը համարվում է երկրորդական՝ ազգային-հայրենասիրական դաստիարակության համեմատ: Գլոբալացումը խոր ազդեցություն է թողել Հայաստանում, առաջին հերթին՝ թափ առնող միգրացիոն հոսքերի շնորհիվ: Դպրոցը, կրթական համակարգը պետք է օգնեն հասկանալու այդ փոփոխությունները, ձեռք բերեն համապատասխան կոմպետենցիաներ բարդ բազմամշակութային միջավայրում, ինչն առանց հանդուրժողականության մշակույթի անհնար է: Կարելի է հիշել Վալիկոյի և Խաչիկյանի գվարճալի վեճը Դիլիջանի ջրի մասին «Միմին» կինոնկարում: Դպրոցն ավարտելուց հետո հետո սովորողները պետք է կարողանան համագործակցել այլ մշակույթ, այլ ոճ և աշխարհայացք կրող մարդկանց հետ՝ իրենց կյանքի որակը բարձրացնելու համար, և ոչ միայն գործնական, նաև հաղորդակցական նկատառումներով:

Հանդուրժողականությունը պատկանում է ազատական (լիբերալ) քաղաքական ավանդույթին և այդ պատճառով, ըստ էության, նոր գաղափար է. լիբերալիզմը Լուսավորականության դարաշրջանի ծնունդն է: Ռոբերտ Ֆրոստը իր *The Lesson for Today* բանաստեղծության մեջ գրում է.



I'm liberal. You, you aristocrat,
Won't know exactly what I mean by that.
I mean so altruistically moral
I never take my own side in a quarrel!

Ես լիբերալ եմ: Դու, դու արիստոկրատ,
Չգիտես էլ, ինչ է նշանակում լիբերալ:
Ես միայն նկատի ունեի
Այնպիսի այլասեր խառնվածքը,
Որ վեճի մեջ միշտ իր կողմից չէ:

1 *The Poems of Robert Frost*. New York: The Modern Library, 1946, էջ 403:

Անշուշտ, հանդուրժողականության տարրեր գտնում ենք ավելի վաղ դարերում, սակայն որպես տեսություն և պրակտիկա՝ այն ծնվել է մոդեռնի դարաշրջանում:

Հայաստանում ևս հանդուրժողականության գաղափարը արծարծվել է լիբերալ գործիչների կողմից, այդ թվում՝ գրողների: Հայ գրականության կենտրոնական դեմքը՝ Հովհաննես Թումանյանը, ազգային (թուրքերի, վրացիների հանդեպ), գենդերային, կրոնական հանդուրժողականության մարմնացումն է, բարոյական դիրքորոշման իդեալը:

Ըստ Պիտեր Նիկոլսոնի՝ հանդուրժողականության մասին կարելի է խոսել, երբ գոյություն ունի որևէ շեղում, որի նկատմամբ առկա է բարոյական անհամաձայնություն. սուբյեկտն ուժ ունի այդ շեղման վրա ազդելու, սակայն հրաժարվում է ուժի կիրառումից հանուն բարոյական իդեալի²:

Բայց հանդուրժողականությունն իր մեջ պարունակում է հայտնի պարադոքս. հանդուրժել պետք է այն, ինչն անհանդուրժելի է: Ըստ էության, հանդուրժող սուբյեկտը, գիտակցելով, որ երևույթը բերում է բարոյական վնաս, հրաժարվում է այն հետապնդելուց:

Առաջին հերթին հարկավոր է տարբերել «անհանդուրժողականություն» բառը հանդուրժողականության գաղափարից:

Հանդուրժողականության ժամանակակից ընկալման հիմնադիրը Ջոն Լոկն է՝ իր «Հանդուրժողականության ուղերձով»: Հանդուրժողականության նրա տեսության հիմնական փաստարկն այն է, որ կրոնը պարտադրելն արմատապես իռացիոնալ է, հիմնավորում չունի, և հնարավոր չէ որոշել, թե որ կրոնական ուսմունքն է ճշմարիտ:

Լիբերալ մյուս տեսաբանը՝ Ջոն Ստյուարտ Միլը, հանդուրժողականությունը հիմնավորում է ազատության սկզբունքի միջոցով. սուբյեկտն ինքնիշխան է և ինքնավար, հետևաբար հանդուրժողականությունը նրա կարծիքի և վարքի նկատմամբ բնականորեն բխում է այդ սկզբունքից: Ազատությունը կարող է սահմանափակվել միայն «Մի՛ վնասիր» (*Harm Principle*) սկզբունքի գործողությամբ: Նկատենք, որ Միլը «վնաս» ասելով նկատի ունի միայն ֆիզիկական բռնությունը, հետո միայն այն տարածվեց բարոյականի ոլորտի վրա: Ժամանակակից լիբերալ հասարակություններում անհատի ինքնավարությունը (ավտոնոմիան) իրագործվում է մարդու անօտարելի իրավունքների հասկացության մեջ, որոնք նաև հանդուրժողականության իրավական հիմքերն են:

Հանդուրժողականության լիբերալ տեսությունը քննադատվում է ինչպես աջերի, այնպես էլ ձախերի կողմից: Օրինակ՝ Հերբերտ Մարկուզեն իր 1969թ. հրատարակված «Ջուտ հանդուրժողականության քննադատությունը» գրքույկում գրում է, որ հանդուրժողականությունը կորցրել է իր կապը

2 St' u Nicholson, Peter P. "Toleration as a Moral Ideal." *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*. Ed. by J. Horton and S. Mendus. London, New York: Methuen, 1985, էջ 158-173:

ճշմարտության հետ և վերածվել թերահավատության մի ձևի, կորցրել իր հեղափոխական առաքինությունը: Այն վերածվել է անտարբերության, նպաստելով բուրժուական *status quo*-ի պահպանմանը: Աջերը հանդուրժողականության մեջ տեսնում են ավանդական արժեքները քայքայող սկզբունք:

Նկատենք, սակայն, որ արևմտյան լիբերալ հասարակությունները «հագեցած» են հանդուրժողականությամբ: Հանդուրժվում են այլ կրոնները, ուսաները, մշակույթները, սեռական փոքրամասնությունները և այլն, իսկ այն ինչ չի կարելի հանդուրժել՝ թմրամոլությունը, պեդոֆիլիան և այլն, դրանց շուրջ գոյություն ունի համընդհանուր համաձայնություն: Այլևս չկա հանդուրժողականության կիրառման ոլորտ, և մնում է միայն իրագործել իրավունքի համապատասխան սկզբունքները: Հանդուրժողականության և մարդու հիմնարար իրավունքների կապը համարվում է անքակտելի: Վերջինս անհնար է իրագործել առանց հասարակության հանդուրժողական մշակույթի:

Ինչպես տեսնում ենք այս շարադրանքից, հանդուրժողականության կայացումը վերաբերում է բարոյականի կամ քաղաքական փիլիսոփայության ոլորտին և թվում է, թե գրականությունը կարող է միայն սպասարկել այդ գաղափարները՝ համաձայնելով կամ վիճարկելով դրանք: Պնդումը, սակայն, ճիշտ չէ. մարդու իրավունքների և հանդուրժողականության կայացման համար գրականությունը եղել է որոշիչ գործոններից մեկը:

18-րդ դարում հայտնվում է սենտիմենտալ վեպը, սկիզբ դնելով հոգեբանական վեպի պատմությանը: Սենտիմենտալ վեպը գրված էր նամակների ձևով, սովորաբար հասարակ խավի կնոջ մասին: Այն դեռատի կնոջ սիրային դժբախտությունների պատմություն էր, թեև վեպի հեղինակը տղամարդ էր: Եվ այն, որ հեղինակային ձայնը բացակայում էր, երաշխավորում էր ընթերցողի անմիջական մասնակցությունը հերոսուհու ներքին ապրումներին: Այս վեպերի շնորհիվ Եվրոպայում ձևավորվում է համապրման նոր մշակույթ՝ նոր էմպատիա³: Առաջին օրինակը, որ հիշում ենք հայ գրականությունից և որում հայտնվում է այդ նոր էմպատիան, Խ. Աբովյանի «Թուրքի աղջիկը» պատմվածքն է:

Եթե էմպատիան ընթերցողին կարող է ներքաշել շարադրված պատմության մեջ, ապա միտքը ընդլայնելու և լուսավորելու գրականության հնարավորությունը անսահման է: Շատ ավելի կարևոր է, որ համապրումը՝ էմպատիան, անհրաժեշտ նախապայման է հանդուրժողականության ձևավորման համար: Ընթերցողները ծանոթանում են այնպիսի ներքին ապրումների, մտքերի և զգացմունքների, որոնք իրենց համար հաճախ անհասանելի են:

Համապրման ուժգնությամբ և բազմազանության հանդեպ հանդուրժողականություն ձևավորելու համար գրականությունը իդեալական միջավայր է: Գրականության միջոցով մենք կարող ենք պատմել և տարածել մեր անհատական եզակի կենսափորձը: Գրականությունը կարող է լինել

3 Stéu Hunt, L. *Inventing Human Rights: A History*. New York: W.W. Norton & Comp., 2007:

անհանդուրժողականություն ծնող ստերեոտիպերի քննադատություն (տե՛ս Աշոտ Գաբրիելյանի և Արքմենիկ Նիկողոսյանի հետազոտությունը): Մովորաբար գրում են ինչ դասավանդել և ինչպես դասավանդել հանդուրժողականություն, բայց քիչ են հրապարակումները գրականության նշանակության և արդյունավետության մասին:

Ներկայացված հետազոտությունների մի մասը գրական և ուսումնական տեքստերի սոցիոլոգիական հետազոտություն է (Մոնա Մելիքջանյան. «Ազգային հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները ՀՀ միջնակարգ դպրոցներում դասավանդվող հայ գրականության դասագրքերում», Կարինե Խոջայան, Արմինե Դավթյան. «Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության թեմաները հայ գրականության, հայոց պատմության, Հայոց եկեղեցու պատմության 9-րդ, 10-րդ և 11-րդ դասարանների դասագրքերում», Լիլիթ Ավդալյան, Նարինե Հովսեփյան. «Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ նոր և նորագույն գրականության մեջ»): Գրողները և գրական քննադատները Հայաստանում չեն սիրում սոցիոլոգիական, կամ նույնիսկ՝ հոգեվերլուծական մեթոդները: Ըստ նրանց ռոմանտիկական պատկերացումների՝ գրականությունն ավելի բարձր է, քան կապիտալիստական իրականությունը, այն ավելի հոգևոր է, քան հոգեբանությունը կամ սոցիոլոգիան, իրենք հասարակության մարգարեներն են և այլն: Առավել ևս սա պետք է հետազոտողների համար խթան լինի՝ որ ազգային գրականությունը չդառնա դոգմատիզմի նոր աղբյուր:

Շատ խոր հետազոտություն է ներկայացրել Հայկ Համբարձումյանը՝ «Թշնամու նկատմամբ հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ միջնադարյան ավանդավեպերում և «Սասնա ծռեր» էպոսում»: Լուրջ քննադատական վերլուծության արդյունքում նա հանգում է այն եզրակացության, որ «հայ միջնադարյան ավանդավեպերում և «Սասնա ծռեր» էպոսում թշնամու նկատմամբ հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները ավանդաբար դիտարկվել և մեկնաբանվել են ազգային-գաղափարական համատեքստերում... Տուրք տալով խորհրդային էպոսագիտության որոշ կաղապարների՝ առանձնացվել ու քննվել են ավանդավեպերի ու «Սասնա ծռեր» էպոսի միայն այն մոտիվները, որոնք համապատասխանում են հայ ժողովրդի ինքնընկալմանը՝ որպես արդար, վեհանձն, մեծահոգի, խաղաղ, նվաճումներ չհետապնդող, միայն պաշտպանական պատերազմներ մղող, և քիչ ուշադրություն է դարձվել էպոսներին ու դրանց շրջանառության միջնադարյան միջավայրին բնորոշ այլ մոտիվների, որոնք այսօրվա բարոյական ընկալումներով կարող են համարվել դաժանության և անհանդուրժողականության դրսևորումներ»:

Բանահյուսությունը մեկ այլ հետազոտության ուշադրության կենտրոնում էլ է՝ Մհեր Քումունց, Լուսինե Ներսիսյան. «Հանդուրժողականության

և անհանդուրժողականության դրսևորումները Խ. Արովյանի բանահյուսական ակունք ունեցող ստեղծագործություններում»: Ինչ-որ առումով այս երկու տեքստերը բանավիճում են միմյանց հետ: Մ. Քումունցը և Լ. Ներսիսյանը մասնավորապես գրում են. «Զարմանալի պատում, գեղարվեստականացում ունեն էպոսները, իսկ դրանցից շատերը դարձել են մարդկային պատմության վկայագրերը, մարդկային հարաբերություններից ծագած խնդիրների շտեմարան ու դրանց լուծման ուղիները մատնանշող իսկական վճիռներ: Բանահյուսական հիմք ունեցող ստեղծագործություններից «Շահնամեն», «Իլիականը» և «Ոդիսականը», «Մասունցի Դավիթը», «Բեովուլֆը» և այլն, հիմնականում խտացումն են մեր օրերում այդքան կարևոր դարձած հարաբերությունների, որ մարդկանց կամ խաղաղեցնում են, կամ, ընդհակառակը, օտարում իրենց հավատքով, զգացումներով և սովորական առօրյա շփումներով:.... Այդ ամենով հանդերձ՝ հանդուրժողականության գիտակցությունը խտանում է մարդկության չարիքի դեմ հաղթելու համար: Կամ՝ Դավթի՝ Մելիքին տրվող հարվածների «բաշխման» պատկերը հայ էպոսում»: Մա, իհարկե, հակասում է Հ. Համբարձումյանի եզրակացություններին:

Իսաչատուր Արովյանը Հայաստանում հանդուրժողականության գաղափարի առաջին կրողներից է: Սակայն անցյալ դարի 20-ական թվականներին, նկատի ունենալով պարսիկների կերպարը «Վերք Հայաստանի» վեպում, բուշնիկ-ավանգարդիստ քննադատները Խ. Արովյանին ևս փորձեցին դասել «մարդակեր ազգայնականների» դասին: Թյուրիմացությունը հարթվեց. այն տարիների ամենահեղինակավոր հայ փիլիսոփա Վաղարշակ Տեր-Վահանյանը, նկատի ունենալով Խ. Արովյանի «Քրդեր» աշխատությունը, գրում է. «Ի հեճուկս («մարդակեր ազգայնականների» — Վ. Ջ.) գրպարտությունների՝ Արովյանը տալիս է քրդերի կյանքի այնպիսի անաչառ և խորագիտակ պատկեր, ի հայտ է բերում այնպիսի ազգային հանդուրժողականություն, որը հիացմունք է առաջացնում նաև հիմա: Այն հրաշալի է նաև կյանքի ընդհանուր ոգով, գերազանց իմացությամբ և անկասկած գրական արժանիքով»⁴: Խ. Արովյանը «Քրդեր» ուսումնասիրության մեջ տալիս է քրդի ընդհանուր բնութագիրը. «Քրդերին կարելի է կոչել Արևելքի ասպետներ այդ բառի լիակատար իմաստով, եթե միայն նրանք նստակյաց կյանք վարեին: Ռազմասիրություն, պարզարտություն, ազնվություն, անսահման հավատարմություն իրենց իշխաններին, տված խոսքի կատարում, հյուրասիրություն, արյան վրիժառություն ու տոհմական թշնամություն մինչև իսկ մերձավոր ազգականների մեջ, հափշտակամոլություն, ավազակամոլություն և անսահման հարգանք, որ նրանք տաժում են կնոջ հանդեպ,— ահա այն առաքինությունները և

4 Тер-Ваганян В. А., *Хачатур Абовян*. М., 1934, էջ 245:

հատկությունները, որ ընդհանուր են քուրդ ժողովրդին»⁵: Բնութագրելով քրդական բանահյուսությունը իբրև կատարյալ, նա նշում է, որ հայերեն բանահյուսությունը չկա, որ հայերը ստեղծագործում են բացառապես թուրքերեն: Բանահյուսության այն նմուշները, որ տեսնում ենք նրա ստեղծագործություններում, կամ թարգմանություն են, կամ իր հորինածը: Այս փաստը ինչ-որ տեղ կասկածի տակ է դնում Մ. Քումունցի և Լ. Ներսիսյանի որոշ դրույթներ:

Աշոտ Գաբրիելյանի և Արքմենիկ Նիկողոսյանի «Քյառթուի կերպարը որպես անհանդուրժողականության ներկայացման միջոց արդի հայ արձակույթում» հետազոտությունը պարունակում է մի շարք կարևոր դիտողություններ գրական այս պերսոնաժի մասին: Նրանք, մասնավորապես, գրում են. «Կարելի է ասել, որ քյառթուն ավելի շուտ հակադրվում է գերիշխող կամ բարձր համարվող մշակույթին և հանդիսանում է հակամշակույթ»⁶: Իհարկե, փանքերը կամ էմոները կազմում են ենթամշակույթ, բայց ինչո՞ւ քյառթուները չեն կազմում: Ունի՞ արդյոք քյառթուն գուգահեռներ այլ մշակույթներում, կարելի՞ է արդյոք գտնել համանման պերսոնաժներ այլ գրականություններում: Այն ունիվերսալ՝ երևույթ է, թե զուտ տեղական: Եվ, վերջապես, ինչպե՞ս է այն կապված հանդուրժողականության խնդրի հետ:

Եթե սկսենք վերջին հարցից, ապա պետք է նկատենք, որ հանդուրժողականությունը մոդեռնի կարևորագույն խնդիրն է: Անհնար է ստեղծել արդիական պետություն, եթե հասարակությունում կա կրոնական, էթնիկական կամ գենդերային անհանդուրժողականություն: Տարբեր կրոնական համայնքներ, էթնիկական խմբեր պետք է պատրաստ լինեն համատեղ գոյակցության: Հասարակությունը չի կարող զարգանալ, եթե բնակչության տարբեր խմբերն ընդունակ չեն համատեղ կեցության: Մոդեռնի դարաշրջանի գրականությունը հենց դրանով է տարբերվում մյուս գրականություններից. այստեղ տեղի է ունենում միջկրոնական, միջէթնիկական, միջմշակութային երկխոսություն, այստեղ հանդիպում են կինը և տղամարդը՝ հող նախապատրաստելով իրական հանդիպումների համար:

Այսպիսով, մոդեռնիզմի գրականության պերսոնաժները և կերպարները ոչ միայն ներկայացնում են մոդեռնը, այլև կերտում են այն: Վալտեր Բենիամինը առաջինն էր, որ դրեց մոդեռնի պերսոնաժների խնդիրը: Մոդեռնի պերսոնաժները Վ. Բենիամինը տեսնում է Շ. Բողլերի ստեղծագործությունները վերլուծելու միջոցով, ինչպես, օրինակ, բռնեմական բանաստեղծին և արտիստին, քաղաքային ֆլաներին, քրեական հետախույզին, քրջահավաքին և այլն⁶: Քյառթուն ևս մոդեռնի պերսոնաժներից է, մոդեռնի հակահերոսը: Ամեն տեղ, ուր մոդեռնը դնում է իր երկաթե

5 Խ. Արովյան, «Քրդեր», Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 8, Եր., 1958, էջ 381:

6 Տե՛ս Беньямин В., «Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма». *Маски времени. Эссе о культуре и литературе*. Санкт-Петербург, 2004, էջ 47-234:

թաթերը, հայտնվում են մարդիկ, սոցիալական խմբեր, որոնք արդիակա-
նացման, մոդեռնացման զոհեր են, սոցիալական խմբեր, որոնք դարձել
են լուսանցքային, մարզինալ: Իսկ եթե հաշվի առնենք, որ մոդեռնը մո-
դեռնացնում է մշակույթի միջոցով, ապա հստակ կարելի է հետևություն
անել, որ այդ՝ մոդեռնի կողմից մարզինալացվածները մշակութային լու-
զերներ, անհաջողակներն են:

Մշակութային լուզերները այլ տրամաբանության մեջ են, քան ենթամ-
շակույթ կրողները: Եթե հաճախ այլ մշակույթը ընկալվում է իբրև մշա-
կույթի բացակայություն, բարբարոսություն, ապա «անկուլտուրականը»
պատկանում է «իր» մշակույթին, թեև այն չի հասկանում: «Անկուլտուրա-
կան» պերսոնաժը, որը չի հասկանում իր մշակույթի կանոնները, էլ չեմ
ասում այլ մշակույթների և ենթամշակույթների կանոնները, գայթակղիչ
կերպար է մշակութային հակասությունները ներկայացնելու համար:

Հայ ժամանակակից գրականությունը միշտ սպասարկել է հայ հասա-
րակության արդիականացման, մոդեռնացման ընթացքները, որոնք միշտ
կրել են ճգնաժամային բնույթ: Կարծում եմ պատճառներից հիմնականը
մտավորականություն—ժողովուրդ մշակութային հակասությունն է:

Հայ մտավորականությունը ձևավորվել է Պոլիսի, Թիֆլիսի կամ Բաք-
վի կոսմոպոլիտ միջավայրում, հեռու հայրենիքից և գավառի հասարակ
մարդկանցից, ավելի նվիրված սեփական կաստային, քան դեմոկրա-
տական արժեքներին: Դեռ 1960-ականներին Պարույր Սևակը մտցրեց
«մակարդակ—անմակարդակ» հակադրությունը, որը բնութագրում էր
հայաստանյան հասարակության արդիականացման ընթացքի հակա-
սությունները: Կարող եմ միայն ենթադրել, որ քյառթուն կապիտալիս-
տական մոդեռնացման պերսոնաժն է: Քյառթուն, լինելով մշակութային
պատերազմի պերսոնաժներից, ոչ միայն անհանդուրժողականության
աղբյուր է, այլև անհանդուրժողականության զոհ:

Քյառթուն որքան տեղական, այնքան էլ ունիվերսալ պերսոնաժ է, որը
ակտուալ է դառնում մոդեռնացման ճգնաժամերի դարաշրջաններում:
Լեհ գրականագետ Եժի Ֆարինոն առանձնացնում է գրական պերսոնաժ-
ների մեջ «անկուլտուրական» պերսոնաժներին, որոնք ակնառու են հատ-
կապես 20-րդ դարի 20-ականների ռուս գրականության մեջ: «Անկուլ-
տուրական» պերսոնաժները հիմնական դեր ունեն Միխայիլ Զոչչենկոյի
ստեղծագործություններում, բայց նաև՝ Ա. Պլատոնովի և Մ. Բուլգակովի:
Եթե քյառթուի սոցիալական ծագումնաբանությունը կռահվում է, դա հա-
յաստանյան հասարակության արդիականացման տապալումն է, ապա
գրականը՝ Մ. Զոչչենկոն և Մ. Բուլգակովն են:

Աշոտ Գաբրիելյանի և Արքմենիկ Նիկողոսյանի տեքստն անմիջակա-
նորեն դիմում է անհանդուրժողականության աղբյուրին՝ մոդեռնի մշա-
կույթին, որը և՛ հանդուրժողականության, և՛ անհանդուրժողականության

պատճառն է: Նկատեն, որ մինչև մոդեռնը ԲՈԼՈՐԸ մշակույթ ունեին, և մոդեռնն է, որ մշակույթի իր սահմանումով ապամշակութացնում, ապաքաղաքակրթում է ազրարային համայնքները: Ինչպես գրում է Եժի Ֆարինսն. «Որոշակի մշակույթի բացակայությունը, որպես կանոն, դիտվում է որպես բարբարոսություն, պարզամտություն, անդաստիարակություն, տգիտություն, լկտիություն, ամբարտավան կոպտություն և արտահայտում է տվյալ մշակույթի կրողի տեսակետը: Մշակութային կանոնները խախտողի մոտ այն պետք է առաջացնի օտարացման, կաշկանդվածության, նեղվածության, անոթի, վարկաբեկվածության զգացում: Այս մակարդակի վրա մշակույթի և անկուլտուրականության բախումը կարող է ներմուծվել մշակույթի սահմանները որոշելու... և նրան հակադրելու հասարակության կազմակերպման և գործունեության այլ տիպ, մշակույթի այլ ձև: Անկուլտուրականությունը, իբրև ամեն տեսակի կուլտուրայի բացակայություն, այլ բնույթ ունի: Այն զուրկ է սեփական պայմանականություններից, չունի սեփական կազմակերպվածություն, չի համախմբում, չի տարբերակում հասարակությունը»⁷:

Վ. Միրզոյանի «Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության մեջ: Հանդուրժող խոսք» հոդվածի թեման հանդուրժողականությունն է խոսքի մեջ, թե ինչպես է այն արտահայտվում հին և նոր գրական ստեղծագործություններում: Հեղինակը հիմնավոր վերլուծության է ենթարկում բազմաթիվ ստեղծագործություններ, սակայն դրանք դիտարկում է իբրև բնական խոսք, առանց նկատի ունենալու դրանց ֆիկտիվ բնույթը: Հանդուրժող խոսքը գրականության մեջ կախված է ժանրից, դարաշրջանից, հեղինակից, ստեղծագործությունից, եթե, իհարկե, ստեղծագործությունը հենց հանդուրժողականության մասին չէ: Որպես օրինակ բերենք ժամանակակից հայ գրականության որոշ նմուշներ, որոնցում կարևոր տեղ է զբաղեցնում ոչ նորմատիվ, հետևաբար, անհանդուրժող խոսքը: Այն բոլորովին էլ անհանդուրժող խոսքի օրինակ չէ, այլ՝ անհանդուրժողականությունը մերժող տեքստի: Եվ հակառակը, պաշտոնական գաղափարախոսությանը համահունչ տեքստերը արտաքուստ հանդուրժող կարող են լինել, թեև իրենց մեջ կարող են ճնշող մեծ պոտենցիալ կրել: Կարելի է անգամ պարադոքսալ հետևության հանգել. որքան հանդուրժող է դառնում հասարակությունը, այնքան ավելի անհանդուրժող է նրա գրականությունը բռնության նկատմամբ՝ ավելի շատ տեղ հատկացնելով անհանդուրժող խոսքին՝ իբրև բռնության մետանոմիա: Նորմա—շեղում հարաբերությունը գրականության մեջ շրջված է արտացոլվում:

Վ. Միրզոյանը բերում է բազմաթիվ դիպուկ օրինակներ, ասենք՝ վեճի կամ բանավեճի առումով, բայց առանց մշակութային և քաղաքական կոնտեքստի: 19-րդ դարի ամբողջ երկրորդ կեսը և 20-րդ դարասկիզբը

7 Ежи Ф., *Введение в литературоведение. Учебное пособие*. Глава 4.10. НЕКУЛЬТУРНОСТЬ. Санкт-Петербург, 2004:

գրականությունն ապրում էր հասարակական-քաղաքական բանավեճերի հազեցած միջավայրում և արձագանքում էր դրանց:

Եթե բանասիրությունը և լեզվաբանությունը տեքստերի մասին գիտություններ են, ապա գրականության տեսությունը՝ ստեղծագործությունների, հեղինակների և սոցիալ-քաղաքական կոնտեքստների գիտություն է: Սա նշանակում է, որ գրական տեսաբանները պետք է հաշվի առնեն վերլուծության այն մակարդակը, որ ներկայացրել է Վ. Միրզոյանը: Նրա հետազոտությունը հարկավոր է շարունակել ավելի բարձր սեմանտիկ և պրագմատիկ մակարդակում: Դա էլ հենց Վ. Միրզոյանի հետազոտության արժանիքն է:

Այս մրցույթի լավագույն տեքստերից է Գայանե Մկրտչյանի «Զարմա-նալի և աննախադեպ հանդուրժողականությունը Հակոբ Մնձուրու գրականության մեջ» հոդվածը: Նախ նշեմ, որ Հակոբ Մնձուրին զարգացնում է անհետացման իր էսթետիկան, որն առաջնահերթ ակտուալություն ունի արվեստի և գրականության ժամանակակից տեսությունում: Այն ինձ համար նաև անձնական կողմ ունի: 1915թ. Շատալից գաղթելու ժամանակ, ըստ հին սովորության, իմ պապը՝ Ռաշո Մուրադյանը, իր երեխաներին թողնում է բարեկամ քրդերի մոտ: Հետ վերադառնալով՝ նրանց չի գտնում: Նրանք անհետ կորած են: Այդպիսին է նաև Հակոբ Մնձուրու մոտեցումը. կորցնելով իր հարազատներին՝ Մնձուրին նրանց տեղադրում է մի հատուկ գոյաբանա-կան տարածությունում, որտեղ նրանք և՛ կան, և՛ հետքեր չունեն:

Անհայտ կորածը հատուկ տեղ ունի գենցիդի պատմության մեջ՝ ինչ-պես հայկական, այնպես էլ հրեական, ուկրաինական և այլն: Գենցիդը մարդկանց հաշվառումից հանում է,— և դա համընդհանուր վիճակագրության դարում,— որպեսզի կարողանա իրագործել անբարեհույս խմբերի անհետ կորցնելու խնդիրը, ոչ թե ոչնչացնելու, այլ անհետ կորցնելու, հետքերը սրբելու և այլն:

Կան կարևոր մարդիկ, և վկայություններ նրանց մասին, որոնք գովազդի նման են: Անկարևոր մարդկանց գովազդել հնարավոր չէ. Մնձուրու գրականությունը նրանց մասին է: Դժվար չէ նկատել, որ հայաստանյան օֆիցիոզի՝ 1915-ի գենցիդի մասին վկայությունը կազմակերպված էր ըստ գովազդի օրենքների՝ կարևոր մարդիկ, կարևոր դեպքեր: Ավելին, 1915-ի գենցիդը Հայաստանում քսենոֆոբիական երազանքների հիմնական աղբյուրն է:

Առաջին անգամ այդ կարծրատիպի դեմ բողոքն արտահայտվեց, երբ Գուրգեն Մահարին տպագրեց «Այրվող այգեստաններ» վեպը: Անհանդուրժելի համարվեց ազգայնական հերոսների քննադատությունը, նրանց քստմանելի վարքի նկարագրությունը:

Քսենոֆոբիական առասպելները հիմնվում են որոշակի գաղափարա-խոսական ապարատի ճնշող աշխատանքի վրա: Սակայն Հ. Մաթևոսյանը ներգրավեց Հակոբ Մնձուրու երկերը 1915թ. Աղետը իմաստավորելու

գործընթացի մեջ՝ ընդդեմ այդ գաղափարախոսական ճնշող ապարատի աշխատանքի⁸:

Հակոբ Մնձուրին գրում է. «.... իմ Արմտանն ու արմտանցիներս մեր տեղահանութենեն առաջվան Արմտանն ու արմտանցիներն են, հիմա ատ Արմտանը չկա: Տեղը, անունը կա միայն: Հիմա հոն եղողները, եկվորները ուրկե՞ են, ո՞վ են: Մուրբ Սարգիսը չկա հարկավ.... Լուսաղբյուրը կվազե հարկավ, Լուսաղբյուրին ի՞նչ կըսեն:.... Հիսուն տարի պիտի ըլլա, եկող մը չեղավ, որ ճիշդ տեղեկություն մը ունենայինք» («Մարմարա», 1963, 28-ը նոյեմբերի):

Հայ ազգայնական Արծրուն Ավագյանը գրում է՝ մեկնաբանելով Հակոբ Մնձուրիին. «Իսկ ճիշտ տեղեկությունն այն է, որ հիմա մոլեռանդներից ու ոճրագործներից բաղկացած մի խաժամուժ է ապրում «հոն»⁹: Արծրուն Ավագյանին թվում է, թե Հակոբ Մնձուրին չգիտի, թե ի՞նչ է կատարվում Արմտանում կամ Մնձուրի լեռներում, իսկ ինքը գիտի: Իհարկե, «հոն» խաժամուժ չի ապրում և չի ապրել, դա Արծրուն Ավագյանի ռասիստական ֆանտազիաներն են: Տեղի բնակչությունը իշխանությունների կողմից ավելի շատ բռնության է ենթարկվել, քան հայերը 1915-ին: Դերսիմի, Մնձուրի լեռների զագաների նկատմամբ բռնությունների մասին Հակոբ Մնձուրին, իհարկե, տեղյակ էր: Նա հավաքում էր, ամենաչնչին տեղեկությունն ուներ Մնձուրի մասին. ամենը ինչ կարելի էր ստանալ: Նրա դեմոկրատական էսթետիկան պատմում էր այն մարդկանց մասին, ում հետքերը անհետ կորչում են: Հ. Մաթևոսյանի համար Հակոբ Մնձուրու հերոսները կարևոր են, նա հիշում է Սիմոնին, որ կրեց Հիսուսի խաչը, որովհետև իր հերոսները, հասարակ մարդիկ, ևս անհետ կորած են:

Սովետական գրականագետը չի էլ տեսնում գրողի հեզնանքը: Նա չի տեսնում, թե ինչո՞ւ կարևորեց Հակոբ Մնձուրու վավերագրումը Հ. Մաթևոսյանը Ստամբուլի էսթետիկ և արվեստավոր արտադրության դիմաց: Հ. Մաթևոսյանը ամբողջովին Հակոբ Մնձուրու անհետացման էսթետիկայի կրողն է:

Հակոբ Մնձուրու գրականությունն իր էսթետիկական և փիլիսոփայական արժանիքներով այն հազվագյուտ արժեքներից է, որ մասնակից է ժամանակակից գրականության բանավեճերին¹⁰:

Ժամանակակից միջգիտկարգային հետազոտությունների մեջ ես կա-

8 Տե՛ս «Հրանտ Մաթևոսյան և Հակոբ Մնձուրի», Մամուլի խոսնակ, 16.02.2014, հասանելի է՝ <http://my.mamul.am/am/post/24647>, 17.05.2017:

9 Ավագյան Ա., «Նա մեր կորուսյալ աշխարհի խուսափողն էր. Հակոբ Մնձուրին և մեր ազգային աղետը», Գրական թերթ, 31.08.2014, հասանելի է՝ <http://www.grakantert.am/արծրուն-ավագյան-նա-մեր-կորուսյալ-աշխ/>, 17.05.2017:

10 Անհետացման էսթետիկայի մասին տե՛ս Brossat, A. et Déotte, J.-L. *L'Époque de la disparition: politique et esthétique*. Paris, L'Harmattan, 2001, նաև՝ Brossat, A. et Déotte, J.-L. *La mort dissoute. Disparition et spectralité*. Paris, L'Harmattan, 2002:

ռանձնացնելի «Գրականություն և իրավունք» ուղղությունը¹¹, որը հետագո-
տում է իրավական և գրական տեքստերի առնչությունները: Կարելի է հիշել
Ֆ. Դոստոևսկու վեպերը, Ֆ. Կաֆկայի «Պրոցեսը» և այլն, որոնցում կարևո-
րագույն դեր է խաղում դատական պրոցեսը: «Հանդուրժողականությունը և
գրականությունը», մաս կազմելով ավելի ընդհանուր՝ «Հասարակություն և
գրականություն» թեմայի, ներառում է իրավունքի, սոցիոլոգիայի և քաղաքա-
գիտության գաղափարների բարդ մի կոմպլեքս: Ուստի «Հանդուրժողակա-
նություն և գրականություն» թեմայի զարգացումը ոչ միայն նպաստում է հա-
սարակության մեջ հանդուրժողականության գաղափարների տարածմանը,
գրականության արժևորմանը որպես հանդուրժողականության աղբյուրի,
այլև առաջադրում է շատ ավելի բարդ խնդիր՝ գրականության գործառույթը
հասարակության մեջ: Ֆ. Դոստոևսկու և Ֆ. Կաֆկայի դիմելը իրավունքին,
իրավունքի գեղարվեստական իմաստավորումը մատնանշում են նաև գրա-
կանության մեծ ազդեցությունը հասարակության վրա:

Գաղտնիք չէ, որ հետխորհրդային տարիներին հայաստանյան գրա-
կանությունը հիմնականում կորցրել է իր սոցիալական գործառույթնե-
րը, գրականությունը մղվել է սոցիալական կյանքի լուսանցք: Ինչպե՞ս
վերաիմաստավորել գրականության սոցիալական նշանակությունը,
վերագտնել գրականության հասարակական լսարանը. առանց այնպի-
սի քննարկումների, ինչպիսին է «Հանդուրժողականություն և գրակա-
նություն» թեման, հնարավոր չէ պատասխանել այս հարցերին:

Ինչպես հայտնի է, գրական ստեղծագործության ընկալման համար մեծ
նշանակություն ունեն կլիշեները և ստերեոտիպերը: Ռութ Ամոսին, Թեյ
Ավիվի համալսարանից, գրում է. «Քանի որ լսարանի դերը շատ կարևոր
է, ապա, իհարկե, պետք է շեշտը դրվի այն նորմերի և արժեքների վրա,
առանց որոնց երկխոսությունը պարզապես անհնարին է: Դիմելով ընդհա-
նուր գիտելիքին և համոզմունքներին՝ բանախոսը փորձում է ունկնդիրնե-
րին դարձնել իր համախոհը: Կողմնորոշվելով կարծրատիպերով՝ նա իր
դիսկուրսում պատկեր է կառուցում, իր խոսքում վերստեղծում է լսարանի
կերպարը: Զրուցակիցները չեն կարող իրենց գիտակցության մեջ ստեղ-
ծել խոսակցի կերպարը, եթե այն չեն հարաբերում որոշակի սոցիալական,
էթնիկական, քաղաքական և այլ կատեգորիաների»¹²: Հանդուրժողական
հասարակությունը պետք է հաղթահարի որոշակի սոցիալական, էթնիկա-
կան, քաղաքական և այլ կարծրատիպեր ու կլիշեներ, բայց դրա համար
անհրաժեշտ է այն համոզականությունը, որն ունի գրականությունը:

11 St' u Tret'yakov Vlad., «Право как литература — и наоборот». Рец. на кн.: Posner, R. A. *Law and Literature*. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009, *Новое ли-тературное обозрение* 112, 2011 և այնտեղ նշված գրականությունը: Էլեկտրոնային տարբերակը հասանելի է՝ <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/112/tr35.html>, 17.05.2017:

12 Amossy, R. “Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology.” *Poetics Today*, Volume 22, №1:1-23, 2001, էջ 5-7:

LITERATURE AND TOLERANCE AS A TOPIC FOR INTERDISCIPLINARY RESEARCH

Vardan Jaloyan,
art critic

Abstract

When speaking of the definition of (in)tolerance and its relation to ideas of enlightenment and modernity, one should specifically emphasize the role of literature and empathy in the establishment of tolerance. Literature is an ideal environment for the formation of tolerance to diversity with the force of empathy; through literature, we can narrate and disseminate our unique, personal life experience.

The studies conducted within the scope of the “Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature” competition can be divided into two large groups – (in)tolerance in Armenian literary works and manifestations of (in)tolerance in Armenian textbooks. Some of the presented works are sociological study of Armenian literary and educational texts, which are of great significance for the analysis of any patterns in manifestations of (in)tolerance, and can facilitate the effective teaching of ideas of tolerance.

“Tolerance and literature,” which forms a part of the larger topic of “tolerance and society,” includes a complex combination of ideas of law, sociology and political science. Thus, the development of this topic of “tolerance and literature” does not just facilitate the dissemination of ideas of tolerance in society, and the appreciation of literature as a source of tolerance, it also sets the stage for a much more complex issue – the function of literature in society. A tolerant society needs to overcome certain sociological, ethnic, political and other stereotypes and clichés, but in order for that to happen, the ability to convince is necessary, which is possessed by literature.

Keywords — (in)tolerance, interdisciplinary studies, new empathy, culture of modernity, function of literature, *kyartu* persona

The value of the EPF “Manifestations of tolerance and intolerance in Armenian literature” competition is not just the dissemination of tolerance in society for the benefit of civil society, but also the establishment of the ideas of the sociology of literature as well as interdisciplinary research in Armenian literary practice.

The studies can be divided into two large groups – tolerance in written literature and the manifestation of (in)tolerance in Armenian literature textbooks.

Armenians have always considered themselves as an object of tolerance and rarely as the subject of tolerance. Therefore, preaching tolerance has always

been considered secondary when compared to focusing on a national and patriotic message. Globalization has left a profound impact on Armenia, primarily due to the migration outflow that is increasing in pace. Schools and the education system in general should help understand these changes and acquire the necessary competencies in a complicated and multinational environment, which is impossible without a culture of tolerance. One can recall the amusing argument between Valiko and Khachikyan about the water in Dilijan, in the movie *Mimino*. After completing their education, learners must be able to collaborate with people bearing a different culture, style and worldview, in order to improve the quality of their lives, and not just for practical purposes, but simply for the sake of communication.

Tolerance is part of the liberal political tradition, and for this reason, in essence, it is a new idea. Liberalism is a concept that was born in the Age of Enlightenment. Robert Frost's "The Lesson for Today" has the following lines –



I'm liberal. You, you aristocrat,
Won't know exactly what I mean by that.
I mean so altruistically moral
I never take my own side in a quarrel.¹

Naturally, one can find elements of tolerance in earlier periods as well, but in theory and practice, it was born in the modern period.

In Armenia as well, the idea of tolerance was promoted by liberal figures, including writers. A central figure in Armenian literature, Hovhannes Tუმանյան, is the personification of ethnic (towards Turks and Georgians), gender-based and religious tolerance as well as an ideal example of moral positioning.

According to Peter Nicholson, tolerance takes place when there is a violation that leads to a moral disagreement. The subject has the power to act on that violation but, in the name of a moral ideology, rejects the option of applying force.²

But tolerance contains a known paradox within itself – one should tolerate that which is intolerable. In essence, the subject of tolerance acknowledges that this phenomenon leads to moral loss, but he or she declines to pursue it further.

In the first place, it is necessary to distinguish the concept of "intolerance" from the idea of tolerance.

1 *The Poems of Robert Frost*. New York: The Modern Library, p. 403.

2 Nicholson, Peter P. "Toleration as a Moral Ideal". *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*. Ed. by J. Horton and S. Mendus. London, New York: Methuen, 1985, pp. 158-173.

The founder of the modern understanding of tolerance is John Locke, with his “Letter concerning toleration.” His theory of tolerance is based on the main fact that forcing one religion upon another is irrational at its core and baseless, and it is impossible to determine which religious teaching is correct.

Another liberal theorist, John Stuart Mill, bases tolerance on the principle of freedom. The subject is sovereign and autonomous, which means that a tolerance of his opinion and behavior is a natural consequence of these principles. Freedom can be restricted only on the principle of “Do no harm.” One should note that Mill said “harm” only in reference to physical violence; this expanded to cover the moral ground only later. In modern liberal societies, the autonomy of the individual is implemented as part of the concept of inviolable human rights, which also provide the legal basis for tolerance.

The liberal theory of tolerance is criticized both by the right and the left. For example, Herbert Marcuse’s “A Critique of Pure Tolerance” published in 1969 said that tolerance had lost its connection with the truth and had transformed into a kind of skepticism, it had lost its revolutionary virtue. It had turned into indifference, allowing the bourgeois *status quo* to remain. The right considers tolerance to be based on a principle that destroying traditional values.

One should note, however, that Western liberal society is “saturated” with tolerance. Other religions, races, cultures, sexual minorities and so on are all tolerated, but there is a universal agreement on what cannot be tolerated – drug addiction, pedophilia and so on. There is no specific field left today for the application of tolerance, and all that is left to do is to execute the principles that are based on human rights. The link between tolerance and basic human rights is considered indissoluble. And the latter cannot be executed without a culture of tolerance in society.

As we can see from these paragraphs, the establishment of tolerance relates to the area of moral or political philosophy and it seems like literature can only serve these ideas by agreeing with them or disputing them. This statement, however, is not true. Literature has played a decisive role in the establishment of human rights and tolerance.

In the 18th century, the sentimental novel came into being and laid the foundation for the history of psychological novels. A sentimental novel is written in the form of letters, usually about a woman in ordinary society. A sentimental novel would tell the story of the unfortunate love life of a young woman, although the author of the book himself would be a man. The absence of a narrator’s voice would guarantee the reader’s direct participation in the feelings being experienced by the heroine of the tale. Thanks to these novels, a new

culture of compassion developed in Europe – empathy.³ The first example of this in Armenian literature, which leads to the appearance of this new empathy, is Kh. Abovyan’s story “The Turk’s Daughter.”

If empathy can involve a reader into a written story, then the potential for literature to expand one’s mind and enlighten it is infinite. What is more important is that that compassion, that empathy, is a prerequisite for the formation of tolerance. Readers get to know such inner emotions, thoughts and feelings that are inaccessible to them in usual conditions.

Literature provides an ideal environment in which to develop the power of that compassion and the tolerance of diversity. Through literature, we can narrate our own unique life experience. Literature can consist of the criticism of stereotypes that breed intolerance (Arkmenik Nikoghosyan and Ashot Gabrielyan’s study). One usually writes about what and how to teach when it comes to tolerance, but the number of publications on the significance of literature and its productivity are limited.

Some of the presented studies consist of a sociological examination of literary and academic texts (Sona Melikjanyan – “Manifestations of ethnic tolerance and intolerance in the textbooks of Armenian literature taught in RA secondary schools,” Karine Khojayan, Armine Davtyan – “The topics of tolerance and intolerance in the 9th, 10th and 11th grade textbooks on Armenian Literature, Armenian History and History of the Armenian Church,” Lilit Avdalyan, Narine Hovsepyan – “Manifestations of tolerance and intolerance in modern and recent Armenian literature). Writers and literary critics in Armenia do not like sociological or even psychoanalytical methods. According to their romantic views, literature is above the capitalist reality, it is spiritual and superior to psychology or sociology. They are public prophets and so on. This should be even more of a motivating factor for researchers, so that our national literature does not become a new source of dogmatism.

Hayk Hambardzumyan has presented a very in-depth study on the “Manifestations of tolerance and intolerance towards the enemy in Armenian medieval sagas and the epic ‘the Daredevils of Sassun.’” As a result of a serious critical analysis, he has come to the conclusion that “...in Armenian medieval folk sagas, manifestations of tolerance and intolerance towards the enemy have been seen and interpreted in the national-ideological context... Based on specific stereotypes of the Soviet-era analysis of epics, only those motifs from the sagas and ‘Daredevils of Sassun’ have been highlighted that correspond to the self-perception of the Armenian people as a fair, esteemed, magnanimous, calm people who do not seek new conquests and wage wars only in self-defense. Lit-

3 Hunt, L. *Inventing Human Rights: A History*. New York: W.W. Norton & Comp., 2007.

tle attention has been paid to those motifs in the epics and the characteristics of the medieval environment in which they circulated what would be considered cruel examples of intolerant behavior based on the moral standards of today.”

Folklore is also the focus of attention of another study in this series – “Manifestations of tolerance and intolerance in Kh. Abovyan’s folkloric work” by M. Kumunts and L. Nersisyan. In a certain sense, these two texts have started a debate with each other. M. Kumunts and L. Nersisyan, in particular, write, “Epics have a surprising narrative and fictionalization, and many of them have become testimonials of human stories, databases of interpersonal relations and the problems that occur as part of that process, along with real guidelines for resolving them. Of the works based on folklore, the Shahnama, Iliad and Odyssey, David of Sassun, Beowulf and others are simply distilled versions of the same interpersonal relations we see in our life today, which either give people peace or, on the contrary, estrange people with other faiths, feelings and daily practices. ...Despite all this, the understanding of tolerance strengthens in order for mankind to overcome evil. This is the representation of how David ‘distributed’ his blows to Melik in the Armenian epic.” This, naturally, contradicts the conclusions which H. Hambardzumyan had drawn.

Kh. Abovyan was one of the first bearers of the concept of tolerance in Armenia. However, in the 1920s, attempts were made by avant-garde Bolshevik critics to classify Kh. Abovyan among other “bloodthirsty nationalists” by focusing on the Persian characters he had created in his work “The Wound of Armenia.” This misunderstanding did not last long and, one of the most renowned Armenian philosophers of the time, Vagharshak Ter-Vahanyan, wrote the following about Kh. Abovyan’s work “Kurds”: “In spite of the [bloodthirsty nationalist] slanderous names attached to Abovyan, he gives such an unbiased and knowledgeable presentation of the lives of the Kurds, and reveals such ethnic tolerance, that it is a constant source of awe. It is also wonderful in its general spirit of life, excellent understanding and undoubted literary merit.”⁴ In his analysis titled “Kurds,” Kh. Abovyan provides a general description of the Kurds. “The Kurds could be called the knights of the East in the full sense of that word, if only they lived a settled life. Their love for a militaristic lifestyle, simple hearts, nobleness, endless fidelity to their rulers, fulfilment of promises, hospitality, blood vengeance, and clan-based animosity even when it comes to close relatives, love for plunder, banditry, and the boundless respect they show their women – all these values and

4 Ter-Vahanyan, V. A. *Khachatur Abovyan*. Moscow, 1934, p. 245 [in Russian Тер-Ваганян В. А., *Хачатур Абовян*. М., 1934, стр. 245.].]

characteristics are typical of the Kurdish people.”⁵ He characterized Kurdish folklore as perfect and noted that no Armenian folklore existed, and that the Armenians created their literature exclusively in Turkish. The elements of folklore that one can see in his own works are other translations or his own creations. This fact sheds a little doubt on some of the provisions in the article by M. Kumunts and L. Nersisyan.

The article “The *kyartu* character as a representation of intolerance in modern Armenian prose” by Arkmenik Nikoghosyan and Ashot Gabrielyan contains a number of important observations on that literary persona. In particular, they write, one can say that the *kyartu* is more of a contradiction to a culture that is superior or accepted as better, and it is an anti-culture.” Naturally, punks and emos constitute a sub-culture, but why don’t the *kyartus* do so? Are there analogs of the *kyartu* phenomenon in other cultures and is it possible to find a similar persona in other literature? Is it a universal phenomenon, or a purely local one? And, finally, how is it related to tolerance?

If we start with the final question, then we should note that tolerance is the most important issue of modern times. It is impossible to create a modern state if religious, ethnic or gender-based intolerance exists in society. Various religious communities and ethnic groups must be ready to coexist. Society cannot develop if different groups in the population are unable to live together. This is exactly what distinguished the literature of the modern era from other literature – it contains interreligious, interethnic, intercultural dialogue. It features encounters between man and woman, laying the ground for such experiences in reality.

Thus, the characters in modern literature do not just reflect the modern reality, they build it. Walter Benjamin was the first to write about the issue of modern personas. W. Benjamin examined modern personas through an analysis of C. Baudelaire’s works, like the Bohemian poet and artist, political *flaneur*, criminal investigator, rag picker and so on.⁶ The *kyartu* is also a modern persona and an anti-hero of our times. In every place where the modern era places its iron fists, people appear and social groups emerge that are the victims of modernization and have become marginalized. And if we take into consideration that the modern era modernizes through culture, then one can draw a clear conclusion that those marginalized by that modernization are cultural losers.

5 Abovyan, Kh. “Kurds.” *The Complete Works*, vol. 8, Yerevan, 1958, p. 381 [in Armenian Խ. Աբովյան, «Բրդեր», Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 8, Եր., 1958, էջ 381:]

6 Benjamin, W. “Charles Baudelaire. The Poet in the Epoch of Mature Capitalism.” *Masks of Time: Essays on Culture and Literature*. Saint Petersburg, 2004, pp. 42-234 [in Russian Беньямин В., «Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма». *Маски времени. Эссе о культуре и литературе*. Санкт-Петербург, 2004. стр. 47-234.]

Cultural losers fall under a separate logical category than those who belong to a subculture. If a different culture is often perceived as the absence of culture, then the “uncultured” belong to “their own” culture, although they do not understand this. The “uncultured” persona, who does not understand the rules of his culture, not to mention the rules of other cultures and subcultures, is a tempting character when it comes to presenting cultural contradictions.

Modern Armenian literature has always served the processes of modernizing Armenian society, and this has always had the nature of a crisis. I believe that the main reason for this is the cultural contradiction between the intelligentsia and the people.

The Armenian intelligentsia formed in the cosmopolitan atmosphere of Constantinople, Tbilisi or Baku, far from the motherland and everyday provincial people, who are more dedicated to their own caste than to democratic values. Back in the 1960s, Paruyr Sevak introduced the “decent level-indecent level” contrast which described the contradictions in the processes of the modernization of Armenian society. I can only assume that the *kyartu* is a persona originating in capitalistic modernization. The *kyartu*, being a person that comes from cultural war, is not just a source of intolerance, but a victim of it.

The *kyartu* is as local a person as he is universal, which is relevant in this era of modernization crises. Jerzy Faryno, the Polish literary critic, identified the “uncultured” person in literature and stated that they were particularly visible in Russian literature from the 1920s. “Uncultured” characters play main roles in Mikhail Zoshchenko’s writings, as well as in the works of A. Platonov and M. Bulgakov. While the social origins of the *kyartu* can be identified as the failure of Armenian society to modernize, its literary origins come from M. Zoshchenko and M. Bulgakov.

The text by Arkmenik Nikoghosyan and Ashot Gabrielyan directly seeks out the source of intolerance, modern culture, which is the cause of both tolerance and intolerance. I should note that EVERYONE had a culture before modern times, and it is this modernity that deprived agrarian communities of their culture and civilization. In Jerzy Faryno’s words, “The absence of a specific culture, as a rule, is seen as barbarity, simple-mindedness, a lack of upbringing, ignorance, impertinence, arrogance, and expresses the point of the view of the bearer of a particular culture. It should evoke a sense of estrangement, embarrassment, discomfort, shame and humiliation among those who violate the rules of culture. This clash between culture and unculturedness can be introduced when deciding the boundaries of culture... and a different type of social organization and action to oppose it, a different kind of culture. Unculturedness, as the absence of any kind of culture, has a different nature.

It is deprived of its own conditionalities, does not have its own sense of organization, and does not unite or distinguish society.”⁷

The central theme of V. Mirzoyan’s “Manifestations of tolerance and intolerance in Armenian literature: Tolerant speech” article is tolerance in speech, and how it is expressed in past and present literary creations. The research subjects numerous works to an in-depth analysis, but they are treated as naturally occurring events, without their fictive nature being taken into account. Tolerant speech in literature depends on the genre, time period, author, work, unless of course the text is about tolerance itself. We can judge by looking at some samples from modern Armenian literature where non-normative and, consequently, intolerant speech plays an important role. In many cases, it is not an example of intolerant speech at all, but rather a text that rejects intolerance. And the contrary holds true as well. Texts that seem to conform to the official ideology may seem to be tolerant on the outside, but they may have huge potential within them for the opposite. They can even lead to a paradoxical interpretation – the more tolerant society becomes, the more intolerant its literature is towards violence, providing more space for intolerant speech as a metonymy. This relation between a normal state and a violation is reversed in literature.

V. Mirzoyan uses many relevant examples to demonstrate arguments and quarrels, but without their cultural and political context. During the second half of the 19th century and the beginning of the 20th, literature as a whole was going to a period full of sociopolitical arguments, and it echoed these trends.

While philology and linguistics are disciplines that study texts, literary theory studies works of literature, their authors and their sociopolitical contexts. This means that literary theorists must consider the level of analysis that V. Mirzoyan has presented. His study must be continued at a higher semantic and pragmatic level. This is the part of the value of V. Mirzoyan’s study.

One of the best texts produced by this competition is Gayane Mkrtchyan’s article “Surprising and unprecedented tolerance in the writings of Hakob Mndzuri.” First, I should note that Hakob Mndzuri has developed the esthetics of disappearance, which has major relevance in the modern theory of art and literature. This also has personal relevance for me. In 1915, when migrating from Shatakh, my grandfather Rasho Muradyan, left his children with Kurds who were his friends, as their tradition allowed. When he returned, he could not find them. They were lost forever. Hakob Mndzuri has the same story. He lost his

7 Jerzy, F. *Introduction to Literary Studies: A Textbook*. Chapter 4.10. Unculturedness, Saint Petersburg, 2004 [*in Russian* Ежи Ф., *Введение в литературоведение. Учебное пособие*. Глава 4.10. НЕКУЛЬТУРНОСТЬ. Санкт-Петербург, 2004.]

family – Mndzuri placed them in a special nominative space where they exist and, at the same time, have vanished without a trace.

The “missing in action” have a special place when it comes to the history of genocide, both in the case of the Armenians, as well as for the Jews, Ukrainians and so on. Genocide removes traces of the existence of people, and that too in an era of census statistics, so that it can fulfil its mission of making groups of undesirable people disappear. Not just destroy them, but make them disappear without a trace.

There are important people and testimonials of them sound like advertisements. It is not possible to advertise people who are unimportant. Mndzuri’s literature is about them. It is not difficult to notice that the testimonial regarding the 1915 genocide of Armenian officials adhered to the rules of advertising – important people, important event. Additionally, the 1915 genocide is the main source of xenophobia in Armenia.

The first protest against that stereotype was expressed when Gurgun Mahari published his novel “Burning Orchards.” But criticism of nationalist heroes and the description of their despicable acts were considered to be intolerable.

Xenophobic legends are based on the influential work a certain ideological apparatus. But then H. Matevosyan got involved in Hakob Mndzuri’s attempts at giving meaning to the Tragedy of 1915, and resisted the efforts of that ideological apparatus.⁸

Hakob Mndzuri wrote, “...my Armtan and the people of Armtan were Armtan and the people of Armtan before the deportations; now, that Armtan is no more. Only the place and its name exist. The people who are coming there now, the newcomers – who are they, where do they come from? St. Sargis is no more, of course... The Lusaghbyur stills flows, for sure, but what name have they given the Lusaghbyur? It’s been fifty years, nobody has come from there, so we do not have any updated information” (*Marmara*, 1963, November 28). Armenian nationalist Artzrun Avagyan wrote in his interpretation of Hakob Mndzuri, “The updated information is that there is a rabble of maniacs and criminals living ‘there.’”⁹ Artzrun Avagyan thought that Hakob Mndzuri did not know what was going on in Armtan or in the Mndzuri mountains, but he

8 “Hrant Matevosyan and Hakob Mndzuri”, *Mamuli Khosnak*, 16.02.2014 [in Armenian «Հրանտ Մաթևոսյան և Հակոբ Մնձուրի», Մամուլի խոսնակ, 16.02.2014] <http://my.mamul.am/am/post/24647>, Date of access: 17.05.2017.

9 Avagyan, A. “He avoided our lost lands. Hakob Mndzuri and our national tragedy,” *Grakan Tert*, 31.08.2014 [in Armenian Ավագյան Ա., «Նա մեր կորուսյալ աշխարհի խուսափողն էր. Հակոբ Մնձուրին և մեր ազգային աղետը», Գրական թերթ, 31.08.2014] <http://www.grakantert.am/արձրույն-ավագյան-նա-մեր-կորուսյալ-աշխ/>, Date of access: 17.05.2017.

did know. Naturally, there wasn't a rabble living 'there,' those were just Avagyan's racist fantasies. The population there had been subjected to more violence by the authorities than the Armenians had in 1915. And Hakob Mndzuri knew about the persecution of the Zazas who lived in the Dersim and Mndzuri mountains. He collected information about the area and was updated on every minute detail possible. His democratic esthetic works talked about the people who had disappeared without a trace. For H. Matevosyan, Hakob Mndzuri's protagonists are important. He recalls Simon, who carried Jesus' cross, because his protagonists are everyday people, who have disappeared without a trace.

A Soviet literary critic cannot even see the author's sarcasm. He cannot see why H. Matevosyan found Hakob Mndzuri's documented facts to be important, compared to the esthetic and artful production of Istanbul. H. Matevosyan is wholly the bearer of Hakob Mndzuri's esthetics of disappearance.

Hakob Mndzuri's literature, with his esthetics and philosophy, is one of those rare efforts that can participate in the current debates occurring in the world of literature.¹⁰

Among modern interdisciplinary areas of research, I would pay special attention to the area of "Literature and Law,"¹¹ which studies the relationship between legal and literary documents. A number of F. Dostoyevsky's novels would feature here, as would F. Kafka's "The Trial" and others, where a trial in court plays an important role in the plot. "Tolerance and literature" forms a part of the broader topic of "society and literature" and includes a complicated combination of the law, sociology and political ideas. Thus, further developing this idea of "tolerance and literature" not only facilitates the dissemination of ideas of tolerance in society, and the appreciation of literature as a source of tolerance, it also highlights a much more complex issue – the function of literature in society. F. Dostoyevsky and F. Kafka seek out the law and its literary interpretation, while also pointing out the influence that literature has on society.

It is no secret that Armenian literature lost most of its social functions in the post-Soviet years and was pushed to the margins of societal life. How can the social importance of literature be reimagined, and its public audience be re-

10 For the esthetics of disappearance see Brossat, A. et Déotte, J.-L. *L'Époque de la disparition: politique et esthétique*. Paris, L'Harmattan, 2001; Brossat, A. et Déotte, J.-L. *La mort dissoute. Disparition et spectralité*. Paris, L'Harmattan, 2002.

11 Tretyakov, Vlad. "Law as Literature and Vice Versa." A review of the book: Posner, R. A. *Law and Literature*. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009, in: *The New Literary Observer* 112, 2011 [in Russian: Третьяков Влад., «Право как литература — и наоборот». Рец. на кн.: Posner R.A. *Law and Literature*. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009, *Новое литературное обозрение* 112, 2011] and the literature listed here <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/112/tr35.html>, Date of access: 17.05.2017.

gained; without discussions such as this one on “Tolerance and literature,” it is impossible to answer these questions.

As we know, clichés and stereotypes play an important role in the perception of literary works. Ruth Amossy, from Tel Aviv University, wrote, “Because the role of the audience is very important, then the emphasis must be on the norms and values without which dialogue becomes impossible. With the help of common knowledge and convictions, the speaker tries to bring the listeners over to his side. Based on stereotypes, his discourse builds an image and his speech recreates the character of the audience. The interlocutors cannot create an image of the speaker in the consciousness unless it relates to a certain social, ethnic, political or other category.”¹²A tolerant society must overcome certain social, ethnic, political and other stereotypes and clichés, but for that it needs the sense of credibility that is possessed by literature.

12 Amossy, R. “Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology.” *Poetics Today*, Volume 22, №1:1-23, 2001, pp. 5-7.

MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE
IN ARMENIAN LITERATURE

Abstracts

(IN)TOLERANCE IN ARMENIAN LITERATURE:
BRIEF REFLECTIONS

Gevorg Ter-Gabrielyan

Eurasia Partnership Foundation, Chief Executive Officer

Anush Margaryan

Eurasia Partnership Foundation, Project Manager

The authors examine various aspects of the Eurasia Partnership Foundation’s (EPF) idea of conducting studies entitled “Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature,” noting the uniqueness of the project and distinguishing several revelations of the content in some of the studies. The studies and their in-depth analysis have produced results similar to a thesaurus and word map for the term “tolerance” and its application. The stages have been presented for the formation of tolerance or intolerance in both the individual and society as a whole. The thesis has been confirmed that modern tolerance is a relatively young value – it has taken shape during the stage of human history when the number of people with equal rights has increased in society.

The authors are convinced that this collection of articles provides a unique opportunity for in-depth discussions on the fundamental value of “tolerance” with representatives of human rights, education, politics, culture, and other sectors, from the point of view of its correct perception and reinterpretation in Armenia. A recommendation that has been noted is that the studies could be particularly useful in educational processes.

Keywords – (in)tolerance, old, new and modern Armenian literature, (in)tolerance and textbooks, the right to differ; collaboration

MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE TOWARDS
THE ENEMY IN ARMENIAN MEDIEVAL SAGAS AND THE EPIC
“THE DAREDEVILS OF SASSUN”

Hayk Hambardzumyan,

cand. phil. sciences, associate professor

The concept of tolerance in today’s sociological sense of the term, as an expression of respect or patience towards those belonging to other ethnic or religious groups, holding differing viewpoints, maintaining different lifestyles, behaviors and traditions, was not as common to the feudal environment of the Middle Ages, because the medieval world was led not by a moral or ethical individual or societal code but rather by the principle of belonging to a clan or class, and the norms of obligation and service.

The concepts of tolerance and intolerance towards other nations, cultures or other differences arise in much later periods. However, based on a comparative study of Medieval Armenian and European folk sagas and epics, one can state that the seeds of these concepts or their initial manifestations were seen in the medieval code of chivalry, and partly with the knightly sagas and medieval epics and folk tales that are related to them.

In the pages of Armenian medieval literature, the sagas of the “Persian War” and “Taron’s War” as well as the “Daredevils of Sassun” national epic display unique manifestations of the literary motifs of tolerance and intolerance towards enemies or foreigners.

These motifs have traditionally been seen and interpreted in the national-ideological context, without studying the actual material of the epic—the tales told in traditional dialects—and the genre-specific characteristics of the sagas. Based on specific stereotypes of the Soviet-era analysis of epics, only those motifs from the sagas and “Daredevils of Sassun” have been highlighted that correspond to the self-perception of the Armenian people as a fair, esteemed, magnanimous, calm people who do not seek new conquests and wage wars only in self-defense. Little attention has been paid to those motifs in the epics and the characteristics of the medieval environment in which they circulated what would be considered cruel examples of intolerant behavior based on the moral standards of today.

Naturally, these features are characteristic of our heroes and, in some cases, are novelties in comparison with the other epics, but isolating them and presenting them out of context, or attempting to modernize them, would create a defective image of epics and sagas, lending cause to the perceived haughtiness and exclusivity in the self-perception of the nation.

We have examined tolerance and intolerance, based on the reasons that motivate them, in the context of the medieval code of chivalry, considering the specific characteristics of our national behaviors, religious and ethnic intolerance, the love of clan-based or national honor and vengeance.

Keywords – national/religious (in)tolerance, medieval Armenian sagas, epics, “Persian War”, “Taron’s War”, “Daredevils of Sassun”, code of chivalry, clan honor, vengeance, Soviet epic studies, David of Sassun, Mushegh Mamikonyan, Vahan the Wolf

MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE IN KH. ABOVYAN’S FOLKLORIC WORK

Mher Kumunts,

cand. phil. sciences, associate professor

Lusine Nersisyan,

cand. phil. sciences, associate professor

The topic titled “Manifestations of tolerance and intolerance in Armenian litera-

ture” is one that is both modern and also assumes a study of history, a comparison of literary works and the topics covered by them based on time period, random narrative, protagonists and, after all, the worldview of the author and the creative reproduction of the proposed issues.

Tolerance is so important for the world especially in these times, when any product of intolerance spreads out quickly throughout mankind. It seems that the victims of this intolerance end up not just being the ones who bear its weight, but also those who receive information about them. Intolerance is the root of the evil of this century and its opposite side, which can help suppress it, is tolerance, originating in humanity’s oldest documents – the Bible, folk epics, and legends. For example, these human emotions were strongly expressed in the Iliad, the Odyssey, ancient Greek tragedies, and then again in the period of the Renaissance, and then in the literary Age of Enlightenment, and in the various genres of literature that developed after it.

The article titled “Manifestations of tolerance and intolerance in Kh. Abovyan’s folkloric work” aims to analyze and reveal universally human ideas in people’s lives. It is just as important to speak about negative phenomena so that one appreciates the values enshrined in the statement “*homo homini amicus est.*” The acts of forgiving and not forgiving have been prominently expressed in this writer’s work, and they play a guiding role in the history of mankind and the process of developing human relations.

The success of fiction is greatly facilitated by topics that directly relate to human life and survival. Human thoughts, emotions and feelings have a particular manifestation in this sub-genre of literature – folklore. Bit episodes from folklore can sometimes serve as the dough from which voluminous pieces of writing are kneaded. Many renowned and popular writers have found the material for their works from the folklore of the nation. From the very beginning of Armenian writing to our times, the writers who fictionalized Armenian folkloric material included Agatangeghos, M. Khorenatsi, N. Shnorhali, Frik, Kh. Abovyan, A. Isahakyan, H. Tumanyan, A. Bakunts, H. Shiraz, H. Khatchatryan and many others. For example, Kh. Abovyan’s epic poems, poems, parables, and prose are based completely on folklore. Many of these tales can also be seen among other peoples. The writer has not satisfied himself with breathing a life of fiction and lyricism into the folklore narrative. His stories on tolerance and intolerance are so profound and timeless that they can be assumed to be both centuries old and a modern creation. Folkloric material usually lives from generation to generation, which each generation giving it a new interpretation or a different life, until that beautiful folkloric narrative acquires appreciation as part of literature.

In the study, folkloric material that has been collected over a period of eight years has already been analyzed with Kh. Abovyan’s works in an attempt to distil the manifestations of tolerance and intolerance in folklore. A variety of rich literature has been used and analytic tables developed, presenting topics that have resulted

in the progress of civil protection, tolerance and intolerance, through a scientific approach with a broad audience.

Keywords – tolerance, folklore, Kh. Abovyan, fiction

MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE IN ARMENIAN LITERATURE TOLERANT SPEECH

*Valeri Mirzoyan,
doct. philosophical sciences, professor*

The topic of the study is communication through speech from the point of view of the existence of various kinds of tolerance and intolerance. The paper examines various manifestations of intolerant behavior in the works of Armenian authors – religious, national (including within a single nation), age-based, sexual and so on, and their argumentation has also been described. Tolerant speech has been described and has been examined from the point of view of overcoming intolerance both from the individual and societal points of view.

Study objectives – determine how we speak and debate, and to what extent we are tolerant of an opinion, conviction, belief, position, or behavior that differs from ours. How do we express our disagreement? What facts, emotions and sophistic tricks do we use? What examples are provided by Armenian writers, public figures and proverbs when it comes to taking responsibility for our own words? What advice, whether direct or indirect, is being given to readers about being more patient and respectful, about understanding, tolerating, being at peace, and ready to compromise?

This is the first study on this topic and is addressed to all those individuals who deal in their professional or personal work with the theoretical and practical issues related to human communication through speech.

A report (31 pages in length) has been prepared on this topic to the Eurasia Partnership Foundation, and one academic article has been published – “Tolerant Speech in the Public Governance System” (*Herald of the Armenian State University of Economics*, 2016, No. 3, pp. 83-105). The monograph “Tolerant Speech” is undergoing publication (A4 format, 304 pages, English abstract).

Keywords – (in)tolerance, tolerance speech, argumentation, debate, argument, quarrel, proverb as behavior guideline

SURPRISING AND UNPRECEDENTED TOLERANCE IN THE WRITINGS OF HAKOB MNDZURI

*Gayane Mkrtchyan,
journalist*

Hakob Mndzuri’s writings provide an impressive display of tolerance and humanity. Very little is known about this, because the writer did not leave Istanbul after

the Armenian Genocide, and following the period of the Soviet Union, it only became possible to publish his work in the 1990s.

Hakob Mndzuri's work provides an example of how to interact with our neighbors through the language of literature, while preserving our memories but ruling out the language of hate. Mndzuri is unique in Armenian literary culture. He recalls the Turks and Kurds living together with such neutrality and mildness that one would think this co-existence continues in those villages to this day. Other writers were intolerant of Mndzuri's work despite themselves, because the tragedy of the situation was much more acutely felt from a distance and within the general context.

He, an exiled writer, did not have the right or means to even say "alas," much less call the situation a villainous deportation, as did the Irish exile Joyce. All that was left for him to do was to recall his own home as if in a fairy tale, his 85-year old grandfather, his 55-year old mother, his four children, the last one nine months old, and the mother of those children – his 28-year old wife. In this obedient, peaceful—tolerant, using this new terminology—and, through his literature, triumphant manner, Mndzuri was a symbol of restraint and patience, demonstrating how one can interact without spite through literature, through the ungrateful pages of newspapers, where he unwillingly engaged in covert literature for fifty years.

While conducting the study on the "Surprising and Unprecedented Tolerance in the Writings of Hakob Mndzuri," we discovered a noteworthy phenomenon. The mountain valleys and their surroundings in Dersim, the setting for Mndzuri's work, have long been the focus of historians' attention as a special location, a unique free zone of sorts, where various religious groups have celebrated festivals together, which is truly unprecedented. Mndzuri's literature has provided such a comprehensive and accurate picture of the region that modern Turkish literary critics also gain insights on the lifestyle of Turks from Mndzuri's stories.

Keywords – tolerance, Turk, Kurd, Dersim mountains

MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE IN MODERN AND RECENT ARMENIAN LITERATURE

Lilit Avdalyan,
sociological analyst
Narine Hovsepyan,
literary expert

The aim of the article was to describe the development of the concepts of tolerance and intolerance through a study of the works of the main writers in the modern and recent periods of Armenian literature and the contexts of their creation. This, in turn, would allow one to be familiarized with events in the modern and most recent literature that reflect the concepts of tolerance and intolerance, and to develop parallels based on the time period. The article presents the impact of (in) tolerance on the individual and social levels. The study presents a radical analysis

of the concept and international approaches related to it.

Keywords – (in)tolerance, international approach, radical analysis, component of objection, indifference, confirmation, acceptance, rejection

THE *KYARTU* CHARACTER AS A REPRESENTATION OF INTOLERANCE IN MODERN ARMENIAN PROSE

Ashot Gabrielyan
Arkmenik Nikoghosyan,
cand. phil. sciences

The article presents the intolerant attitude of a representative of the so-called “*kyartu*” sub-culture as a representation of intolerance in general. In other words, it shows that the *kyartu* character in modern Armenian prose has become the main means for the presentation of intolerance. Various manifestations are discussed of intolerant behavior by *kyartu* characters in the works of modern Armenian writers, demonstrating religious, national (including intra-national), age-related, gender-related and other intolerance, and a factual basis is presented for them. Various specific components have been elaborated and discussed, such as the *kyartu* and the concept of being *kyartu*, the *kyartu* language, the functions of a *kyartu* character in literature, *kyartu* intolerance in the army, the threat posed by the *kyartu* to the national and civil profile, the paternal side of being *kyartu*, the *kyartu* as a natural presence, the *kyartu* side of traditional characters and historical settings. Each of these is presented using examples from the texts of Armenian authors of various genres, thus revealing the rules of the phenomenon of being *kyartu*.

Keywords – *kyartu*, sub-culture, character, (in)tolerance, traditionalism

THE TOPICS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE IN THE 9TH, 10TH AND 11TH GRADE TEXTBOOKS ON ARMENIAN LITERATURE, ARMENIAN HISTORY AND HISTORY OF THE ARMENIAN CHURCH

Karine Khojayan,
cand. pol. sciences
Armine Davtyan,
social pedagogy expert

The aim of this study is to examine and determine the manifestations of intolerance in the textbooks for the school education sector, under the supervision of the RA Ministry of Education and Science, in particular for the subjects of Armenian Literature, Armenian History, and History of the Armenian Church (humanitarian stream).

The study was conducted on the basis of a qualitative analysis; in particular, the method of qualitative content analysis was used. The RA Constitution was used as the basis to classify an event as a manifestation of intolerance; the provisions on intolerance and discrimination in the Constitution are based on a series of international conventions.

The result of the conducted study determined the most commonly seen occasions of intolerance in these school textbooks. An attempt was made to determine the cause-and-effect related to each of them and several recommendations were presented that could support the process of school education and the formation of a culture of tolerance, the implementation of the obligations set by the RA Constitution and several international conventions, as well as the development of a culture of tolerance among learners.

Keywords – intolerance, ethnic-national, gender, religious, occurrence, textbook, human rights, high school, Armenian literature, Armenian history, history of the Armenian Church

MANIFESTATIONS OF ETHNIC TOLERANCE AND INTOLERANCE IN THE TEXTBOOKS OF ARMENIAN LITERATURE TAUGHT IN RA SECONDARY SCHOOLS

*Sona Melikjanyan,
sociologist*

The study aims to present the manifestations of ethnic tolerance and intolerance that occur in the Armenian Literature textbooks used in RA secondary schools. The study employs the method of content analysis and uses E. Bogardus' Social Distance Scale to examine the Armenian Literature textbooks for grades 7 through 12. The study has allowed the determination of the number of times that different ethnicities are mentioned, what proportion of the overall text this constitutes, and has provided an overview of the context in which they are mentioned and how they are described (positive, negative, neutral), after which it has analyzed the portrayal of each ethnicity and the use of the "us-them" context for each case.

Keywords – ethnic (in)tolerance, positive-negative-neutral descriptor-context, ethnicity, ethnic, "us-them," "you-yours," foreign, foreigner, homeland, patriotism

ON SOME OF THE IMPRESSIONS FROM THE ARTICLES IN THE EPF SERIES "MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE IN ARMENIAN LITERATURE"

*Ara Nedolyan,
theater critic, public figure*

When analyzing the collection of articles "Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature", we have strived to distinguish those definitions that relate in the first place to its public and interpersonal dimensions.

In Ashot Gabrielyan and Arkmenik Nikoghosyan's article "The Kyartu Character as a Representation of Intolerance in Modern Armenian Prose," being kyartu is recognized as a holistic institutional, social and cultural system of intolerance, while modern Armenian literature is supposed to be an element that counters it.

Valeriy Mirzoyan's work "Tolerant Speech" makes an attempt to methodologically analyze all motives for communication that lead to intolerance, categorize them and give examples and methods of overcoming each one based on samples taken from Armenian literature and folklore. According to the author, communication errors constitute the reason for the centuries-old lack of regular and effective debates on the most important issues in Armenian society, and this problem can be overcome by studying methods that secure a system of tolerant speech and their centralized implementation.

Following Hayk Hambarzumyan's study "Manifestations of Tolerance and Intolerance Towards the Enemy in Armenian Medieval Sagas and the Epic The Daredevils Of Sassun," we see that the careless modernization of or direct equivalence with the values and behavioral approach of medieval society or the world of epic literature to the communication values of today would "create a defective image of epics and sagas, lending cause to the perceived haughtiness and exclusivity in the self-perception of the nation, and the formation of an atmosphere of discrimination against other peoples."

The study by Karine Khojoyan and Armine Davtyan "The Topics of Tolerance and Intolerance in the 9th, 10th and 11th Grade Textbooks on Armenian Literature, Armenian History and History of the Armenian Church" provide clear examples of how the authors of textbooks have produced items that have transformed from things that make students (or readers) think, familiarize them with public and personal conflicts, produce ways to comprehend, model and resolve them, to a series of crude slogans, slogans that do not even exist in the literature being used and have actually been developed by the textbook authors.

And finally, coming to the textbooks on the history of the Armenian Church, the researchers have produced examples that demonstrate that these are not textbooks that are ABOUT the Armenian Church, its view and history, but they consist of a text of mainly the church's views on history, humanity, and anything at all, where there is an absence of a view that reflects on the church's doctrine, not to mention criticizing it, and not even one that, at the very least, assesses it, clarifies it, or places it in some historic context.

Keywords – tolerance – translation, exchange of worldviews, a positive feeling of the "other", diversity, differentiation, intolerance – one's own, the self that denies, "be tolerant"

LITERATURE AND TOLERANCE AS A TOPIC FOR INTERDISCIPLINARY RESEARCH

Vardan Jaloyan,

When speaking of the definition of (in)tolerance and its relation to ideas of enlightenment and modernity, one should specifically emphasize the role of literature and empathy in the establishment of tolerance. Literature is an ideal environment for

the formation of tolerance to diversity with the force of empathy; through literature, we can narrate and disseminate our unique, personal life experience.

The studies conducted within the scope of the “Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature” competition can be divided into two large groups – (in)tolerance in Armenian literary works and manifestations of (in)tolerance in Armenian textbooks. Some of the presented works are sociological study of Armenian literary and educational texts, which are of great significance for the analysis of any patterns in manifestations of (in)tolerance, and can facilitate the effective teaching of ideas of tolerance.

“Tolerance and literature,” which forms a part of the larger topic of “tolerance and society,” includes a complex combination of ideas of law, sociology and political science. Thus, the development of this topic of “tolerance and literature” does not just facilitate the dissemination of ideas of tolerance in society, and the appreciation of literature as a source of tolerance, it also sets the stage for a much more complex issue – the function of literature in society. A tolerant society needs to overcome certain sociological, ethnic, political and other stereotypes and clichés, but in order for that to happen, the ability to convince is necessary, which is possessed by literature.

Keywords – (in)tolerance, interdisciplinary studies, new empathy, culture of modernity, function of literature, kyartu persona

ՀԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՆՎՈՒՐՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱՆՀԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

**MANIFESTATIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE
IN ARMENIAN LITERATURE**

Տեխն. խմբագիր՝ **Մարատ Յավրույան**
Էջադրումը և գրքի ձևավորումը՝ **Տաթև Եսայանի**

Չափսը՝ 60x84/16:

Թուղթը՝ օֆսեթ 80 գր: Տպագրությունը՝ օֆսեթ:
Ծավալը՝ 22 տպ մանույ: Տպաքանակը՝ 500:
Տեսառեսակները՝ GHEAMariam, GHEAGrapalat:

Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամ

Ազատության պող. 1/21, բն. 23, 0037, Երևան

Հեռ.՝ +374 (0) 10 251575

info-epf@epfound.am, www.epfarmenia.am



Տպագրված է «Լիմուշ ՍՊԸ»-ի տպարանում:

Դ.Մալյան 45, Երևան

Հեռ.՝ +374 (0) 10 622220

info@limush.am



Kingdom of the Netherlands



ԵՐԱՍՏԻ
ՆԱՏԱԳՈՐԾԱԿՈՒՅՈՒՅՑ
ՇՄՏԱԳՐԱՄ

«Հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության դրսևորումները հայ գրականության մեջ» խորագրով հետազոտությունները նպատակ ունեն ուսումնասիրել և գիտահանրամատչելի ներկայացնել հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության ակունքներն ու դրսևորումները հայալեզու սերնդեսերունդ փոխանցված տեքստերում, փորձելով նաև իմաստավորված բանավեճ ծավալել դրանց շուրջ: Գրքում տեղ գտած հետազոտություններն ընդգրկում են հայ գրականության ամբողջ ծիրը պատմիչներից, միջնադարյան գրականությունից ու էպոսից սկսած մինչև 19-րդ ու 20-րդ դարերի դասական արձակ, Սփյուռքի գրականությամբ հանդերձ, ներառյալ հետխորհրդային, անկախ Հայաստանի արձակն ու դասագրքերը: Գիրքը քաղվածքների էքսկուրս է ողջ հայ գրականության մարմնով, ինչը, իր հերթին, առանձնահատուկ հաճույք է պարգևում ընթերցողին և հպանցիկ պատկերացում տալիս հայ գրականության զարգացման միտումների մասին:

The studies titled “Manifestations of Tolerance and Intolerance in Armenian Literature” aim to examine the roots of tolerance and intolerance and their manifestations in Armenian language texts passed on from generation to generation, as well as to present this through an academic and popular approach, and attempt to foster a meaningful debate on these issues. The studies included in this book cover the whole range of Armenian literature – from the ancient storytellers through medieval literature and Armenian epics up to the classic prose of the 19th and 20th centuries—along with the literature of the Diaspora—including the prose and textbooks of post-Soviet, independent Armenia. The book provides a guided tour through the whole body of Armenian literature which, in turn, provides a particular pleasure to the reader and presents a condensed image of the tendencies for development in Armenian literature.

ISBN 978-9939-0-2419-6



9 789939 024196

