

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

2

ՀՏԴ 159.9:1/14
ԳՄԴ 88+87
Հ 282

Հրատարակվում է ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության
ֆակուլտետի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ

Ս.Ա.Զաքարյան, փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր
Հ.Ղ.Միրզոյան, փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր
Ա.Հ.Սարգսյան, փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր

Խմբագիր՝ փ.գ.դ., պրոֆեսոր **Ս.Ա. Զաքարյան**
Գրախոսներ՝ փ.գ.թ., դոցենտ **Ս. Պետրոսյան**
փ.գ.թ., դոցենտ **Ս. Մանուկյան**

Հայոց ինքնության հարցեր: Գիտական հոդվածների
Ը 282 ժողովածու / ԵՊՀ: Խմբ.՝ Ս. Ա. Զաքարյան. - Եր.: Լիմուշ, 2014.
Պրակ 2. - 124 էջ:

Հետազոտությունն իրականացվում է պետբյուջեից ֆինանսավորվող
13-6C370 ծածկագրով «Մենք և նրանք (ազգային հոգեկերտվածքների
համեմատական վերլուծություն)» ծրագրի շրջանակում: Ժողովածուում
ընդգրկված հոդվածներում դիտարկվում են հայոց ինքնությանը վերա-
բերող փիլիսոփայապատմական, հասարակագիտական և մշակութա-
բանական հարցեր:

Նախատեսված է հայոց հոգեբանության, փիլիսոփայության և
մշակույթի պատմությամբ հետաքրքրվողների համար:

ՀՏԴ 159.9:1/14
ԳՄԴ 88+87

ISBN 978-9939-64-199-7

© Ս.Ա. Զաքարյան, 2014

Առաջաբան

Պետություններից ֆինանսավորվող «Մենք և նրանք (ազգային հոգեկերտվածքների համեմատական վերլուծություն)» գիտական թեմայում ընդգրկված հետազոտողների ուսումնասիրության գլխավոր նպատակը ինչպես հայոց ինքնության, այնպես էլ հայի և այլ ազգերի հոգեկերտվածքների համեմատությանն աղերսվող հարցերի պատմափիլիսոփայական և մշակութաբանական վերլուծությունն է: Քանի որ սույն ժողովածուն «Հայոց ինքնության հարցեր»¹ գիտական հոդվածների ժողովածուի տրամաբանական շարունակությունն է, ուստի որոշվեց պահպանել նախկին վերնագիրը այն հույսով, որ հոդվածագիրները, անկախ ամեն ինչից, այսուհետև ևս կշարունակեն զբաղվել այս թեմայով:

Իսկապես, ինքնությանը, ի մասնավորի ազգային ինքնությանը վերաբերող հարցերը այնքան շատ են ու բազմազան, որ տևական ժամանակ է պահանջվում դրանք մանրակրկիտ ու խորապես ուսումնասիրելու, ինքնության տարբեր շերտերի, նույնականացման տարբեր հարացույցների, տարբեր ազգերի ինքնությունների և նույնականացումների միջև համեմատություն անցկացնելու և, վերջապես, ուսումնասիրվող նյութը փիլիսոփայական, հոգեբանական ու մշակութաբանական տեսանկյուններից իմաստավորելու համար: Ինչպես ցուցանում է գիտական թեմայի անվանումը, հետազոտության առաջնային նպատակն է ինքնության համատեքստում «Մենք» -ի և «Նրանք»-ի, բնականաբար նկատի, ունենք հայոց և մեր տարածաշրջանում ապրող ազգերի ու ժողովուրդների, հոգեկերտվածքների համեմատական վերլուծությունը: Քանի որ հոգեկերտվածքը՝ խառնվածքը, բնավորության գծերը, մտածելակերպն ու զգացակերպը, մտնում է ազգային ինքնության կառուցվածքի մեջ և օրգանապես շաղկապված է ինքնության մյուս տարրերի ու շերտերի հետ, ուստի հոգեկերտվածքը յուրօրինակ ձևով արտացոլում է ինքնության պատկերը, ցուցանում ինքնության երևացող և աներևույթ, իրական ու հնարավոր, պատմական ու միջակային, ավանդական ու արդիական կողմերը և դրանց միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունների որպիսությունը: Հետազոտողական խումբը ազգա-

¹ Տե՛ս «Հայոց ինքնության հարցեր», /խմբ. Ս.Ա. Զաքարյան/, Եր., 2012:

յին ինքնության և հոգեկերտվածքների ուսումնասիրության պարագայում առաջնորդվում է հետևյալ մեթոդաբանական սկզբունքներով՝

1/ Յուրաքանչյուր ազգի հոգեկերտվածք ձևավորվում է դարերի ընթացքում, իր վրա կրում այդ ազգի կենսաբանական-ֆիզիոլոգիական կառուցվածքի, աշխարհագրական, բնակլիմայական գործոնների, սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, կրոնական ու մշակութային կյանքի հետքերը: Ի վերջո ձևավորված հոգեկերտվածքը վերածվում է մի արժեհամակարգի, մտային կաղապարների ու վարքաձևերի ամբողջության, որոնք պայմանավորում են տվյալ անհատի, սոցիալական խմբի, ազգի մտածելակերպի ու գործելակերպի յուրահատկությունները: Այդ արժեհամակարգի հիման վրա ձևավորում են արժեքային, սիմվոլիկ, միֆական, գիտակցական ու ենթագիտակցական պատկերացումներ, գեղագիտական ու բարոյագիտական հայացքներ, գաղափարներ, դիրքորոշումներ և այլն, որոնք ազդում են ազգամիջյան հարաբերությունների և հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտների գործառնման վրա:

2/ Թեև ազգի հոգեկերտվածքը շարժուն ու փոփոխուն երևույթ է, այնուհանդերձ, դրա որոշ համակարգաստեղծ տարրեր, այսպես կոչված էթնիկական հաստատուններ դժվարությամբ են փոփոխվում, իսկ փոփոխվելու դեպքում՝ էապես ձևափոխում են տվյալ անհատի կամ ազգի նկարագիրն ու ինքնությունը: Ինքնության բնածին հատկություններն եթե անգամ ձևափոխվում են, ապա հաճախ «թաքնվում» են անգիտակցականի խորքերում և դրսևորվում անուղղակի կամ զարտուղի ձևերով, իսկ խառնակ, օրհասական ու ճգնաժամային ժամանակներում՝ արդեն բացահայտորեն: Այլ խոսքով, կոլեկտիվ անգիտակցականի արքետիպերը «նիրհում» են, սակայն չեն մեռնում:

3/ Ազգային ինքնությունը, հոգեկերտվածքը բազմաշերտ ու հակասական երևույթ են՝ տարբեր հատկությունների (թե՛ դրական և թե՛ բացասական) ու շերտերի, ցանկալիի ու իրականի, միֆականի ու պատմականի մի ամբողջություն: Ուստի, որևէ հատկություն կամ շերտ դիտարկելու պարագայում անհրաժեշտ է դրանք քննարկել ինչպես ինքնութենաստեղծ մյուս հատկությունների կամ շերտերի, այնպես էլ դրանց փոխհարաբերությունների համատեքստում: Միայն այս դեպքում կարող ենք խոսել ազգային ինքնության առանձնահատկության մասին:

4/ Ազգը թե՛ կենսաբանական, թե՛ սոցիալական և թե՛ այլ առումներով միասեռ զանգված չէ, ուստի նրա յուրաքնչյուր անդամ չի կարող ունենալ խառնվածքի ու բնավորության, բարոյահոգեբանական ու սոցիոմշակութային նույն գծերը, նույն վարքաձևերը, պատմական հիշողության նույն պաշարը և այլն: Հետևաբար, եթե խոսքը վերաբերում է ամբողջ ազգին, ապա վերապահումով պետք է վերագրումներ ու բնութագրություններ անենք՝ նկատի ունենալով, որ դրանք առավելապես վերաբերում են ազգի այն հատվածին, որը տվյալ հարցի կապակցությամբ փորձում է եղանակ ստեղծել: Օրինակ, ազգայնամուլները կարող են ստեղծել թշնամի ազգի միջակայն կերպար և քարոզչական տարբեր խողովակներով այն հրամցնել շարքային էթնոկլիրներին, որոնք էլ, առաջնորդվելով օգտակարության ու հաճույքի սկզբունքով, միջը կընդունեն որպես իրականություն, որպես սպասվող գործողություն կատարելու ազդագիր:

Առաջնորդվելով մեթոդաբանական վերոբերյալ սկզբունքներով, հոդվածագիրները փորձել են վերլուծել մի կողմից «Մենք»-ի ինքնությանը վերաբերող, իսկ մյուս կողմից՝ «Մենք»-ի՝ «նրանց» ընկալման հետ կապված տարբեր հարցեր:

**Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը
(ձևավորման ու կայացման փուլ)
փ.գ.դ. Ս.Ա. Չաքարյան**

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

Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցաստեղծման ու գործառնման պատմությունը պայմանականորեն կարելի է բաժանել հետևյալ փուլերի.

ա/ **ձևավորման և կայացման փուլ (4-7-րդ դարեր):** Քրիստոնեությունը պետական կրոն ընդունվելուց հետո պայքար է ծավալվում հեթանոսական և քրիստոնեական արժեհամակարգերի միջև, որն ավարտվում է քրիստոնեականի հաղթանակով: Ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցաստեղծումն ընթանում է **«Մենք քրիստոնյա ազգ ենք»** նշանաբանով: Ժամանակի ընթացքում Հայաստանեայց եկեղեցին ինքնուրույնանում է և ընդունում իր Կանոնագիրքը, դավանաբանական ու ծիսական սկզբունքները: Քրիստոնեությունը բե-

րում է նոր մշակույթ, որի մեջ և որի միջոցով նոր դրսևորումներ է ստանում ազգայինը:

բ/ Մաքառման, պահպանման ու զարգացման փուլ (8-18-րդ դարեր): Կրոնական հասարակության մեջ դավանանքը և ազգությունը գրեթե նույնացվում են. կրոնը և դավանանքը վերածվում են ինքնության գլխավոր ցուցիչների: Հետևաբար, կրոնի և դավանանքի համար պայքարը վերածվում է ինքնության համար պայքարի կամ հակառակը: Այս փուլում հայոց եկեղեցին ոչ միայն պայքարում է աղանդավորական ու հերետիկոսական շարժումների, այլև ուղղափառ (հունական) և կաթոլիկ եկեղեցիների միաձուլողական ու միարարական նկրտումների դեմ: Մինևույն ժամանակ պետականության անկումից հետո, հայտնվելով մուսուլմանական հասարակության մեջ, հայությունը վերածվում է կրոնական համայնքի՝ եկեղեցու գլխավորությամբ: Եկեղեցին դառնում է հայոց ինքնության պահպանման, հայոց քաղաքակրթական կյանքի կազմակերպման միակ երաշխիքը:

գ/ Թուլացման ու անկման փուլ (19-20-րդ դարեր): Լուսավորականության դարաշրջանում, հատկապես 19-րդ դարում, հայ իրականության մեջ մրցակցություն է ծավալվում ինքնության քրիստոնեական և լուսավորական հարացույցների միջև: Վեճ է սկսվում ինքնության քրիստոնեական հարացույցի հիմնասյուների՝ կրոնի, գրաբարի, եկեղեցու, հոգևորականության տեղի և դերի շուրջ: Ազգային կյանքում նոր ուժերի՝ քաղաքական կուսակցությունների ու հասարակական կազմակերպությունների հանդես գալով աստիճանաբար թուլանում է եկեղեցու ազդեցությունը: Աշխարհիկ գաղափարախոսությունները ետին պլան են մղում կրոնը: Հայությունը կրոնական համայնքից ձգտում է վերածվել քաղաքական ազգի: Կաթողիկոս Խրիմյան հայրիկը, «երկաթե շերեփի» իր գաղափարախոսությամբ, փաստորեն ազդարարում է ինքնության քրիստոնեական հարացույցի գերիշխանության ավարտը: 1920թ. ՀՀ խորհրդայնացումից հետո ինքնության քրիստոնեական հարացույցի սիմվոլը՝ եկեղեցին, վերածվում է կոլտնտեսության գոմի կամ պահեստի, լավագույն դեպքում՝ կուսբջի նստատեղիի: Կոմունիստական աթեիստական գաղափարախոսության գերիշխանության պայմաններում եկեղեցին Հայաստանի հանրապետությունում մի կերպ պահպանում է իր գոյությունը՝ գրեթե ոչ մի ազդեցություն չունենալով հասարակական կյանքում: Կրոնը և դավանանքը վերածվում են ինք-

նության ձևական, թաքնված կամ ավելի ստույգ՝ պատմական բաղադրիչի: Իսկ Սփյուռքում եկեղեցին շարունակում է մնալ հայության համախմբման ու ազգային ինքնության պահպանման կենտրոններից մեկը:

դ/ **Վերածննդի և վերանորոգման փուլ (20-րդ դարավերջ-21-րդ դար):** Հայաստանի անկախացումից հետո եկեղեցին, կրոնական հավատքը վերածնունդ են ապրում և դառնում նորացող ու արդիականացող ազգային ինքնության բաղկացուցիչներից մեկը:

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

ա/ 301թ. քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվելը,

բ/ 354թ. Աշտիշատի եկեղեցական ժողովը,

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

դ/ 451թ. Ավարայրի ճակատամարտը, Քաղկեդոնի տիեզերաժողովը,

ե/ 5-7-րդ դարերի պատմագրությունը, իմաստասիրությունը, աստվածաբանությունը և գիտությունը,

զ/ 506թ. և 554թ. Դվինի եկեղեցական ժողովները և «Կանոնագիրք հայոց»-ի ընդունումը:

Փաստորեն, հայոց ազգային ինքնության նոր հարացույցի ստեղծման գործընթացն ըստ էության սկսվում է Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց և ավարտվում է «Կանոնագիրք հայոցի», այսինքն՝ կրոնադավանաբանական համակարգի ստեղծմամբ: Իսկ եթե վերանանք պատմական իրողությունների ժամանակագրությունից, ապա կարող ենք ասել, որ հայոց ազգային ինքնության նոր հարացույցի ձևավորման ու կայացման գործում կարևոր դեր են խաղացել՝ **քրիստոնեական կրոնը**, որպես նոր արժեքների ներմուծող, **եկեղեցին**, որպես նոր արժեհամակարգի կերտող և պաշտպան ինստիտուտ, **ազգային գիրը** և դրա հիման վրա ստեղծված բազմաբնույթ գրականությունը և, վերջապես, **ազգային ընտրախավը**, որը հանդես է գալիս որպես նոր արժեքների կրող ու ստեղծող և պատրաստ է թե՛ տեսականորեն և թե՛ գործնականորեն դրանք պաշտպանելու: Այս բոլոր գործոններն իրար հետ սերտորեն փոխկապակցված են. քրիստոնեական կրոնը բերում է հեթանոսակա-

նից սկզբունքորեն տարբեր արժեհամակարգ, եկեղեցին, որպեսզի ազգային ինքնության նոր հարացույցի ձևավորման գործում կարողանա իր դերը կատարել, պետք է լինի ազգային և պետք է կարողանա հնարավորինս ազգայնացնել կամ ազգայինի համատեքստում դիտարկել աշխարհաքաղաքացիական բովանդակություն ունեցող քրիստոնեական գաղափարներն ու դավանաբանական սկզբունքները, իսկ որպեսզի եկեղեցին լինի ազգային, պետք է լինի հայաշունչ, հայախոս և հայագիր: Իսկ այս ամենը կյանքի կոչելու համար հարկավոր է ազգային ոգին պահպանող-վերակերտող ազգակիրների ընտրախավ, ով ի զորու է կառուցակազմելու ինքնության նոր հարացույց՝ ազգայնացնելով քրիստոնեականը և քրիստոնեացնելով նախորդ հարացույցի որոշ արժեքներ:

Այսպիսով, հեթանոսական արժեքային համակարգի վրա հիմնված հայոց ինքնության հարացույցի փոփոխության առաջին հզոր քայլը քրիստոնեությունը պետական կրոն ընդունելն էր: Քրիստոնեությունն ընդունվեց «վերևից» ու «դրսից» և, բնական է, «ներքևը» ու «ներսը» (իմա՝ հայության մեծամասնությունը) չէր կարող միանգամից հրաժարվել ավանդական հեթանոսական հավատքից: Ավելին, քանի որ քրիստոնեության առաջին քարոզիչները և եկեղեցու սպասավորները հիմնականում այլազգիներ էին, ուստի այդ հանգամանքը ևս պիտի խոչընդոտեր դրա տարածմանը: Փավստոս Բուզանդը գրում է, որ թեև հայերը «քրիստոնեության անունը ստացան՝ այդ [կրոնը] հանձն առան հարկից ստիպված՝ իբրև մի մարդկային սովորություն, իբրև մի մոլորություն, առանց ջերմեռանդ հավարի: [Կրոնն ընդունեցին] ոչ թե գիտությամբ, հուսով ու հավատով, ինչպես որ հարկն էր, այլ միայն քչերը, որոնք փոքր ի շափե ծանոթ էին հունական կամ ասորի գրագիտության՝ մասամբ հասկանում էին այդ [կրոնը]»²: Երկար ժամանակ պայքար էր ծավալվում հեթանոսների ու քրիստոնյաների, հեթանոսական և քրիստոնեական մշակույթների միջև: Այս շրջանում հայերը և մյուս հեթանոս ազգերը (օրինակ, պարսիկները) այնքան էլ չէին տարբերվում իրենց վարքագծով, մշակույթով, բարքերով և սովորույթներով: «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի հիմնական տարբերությունը լեզուն էր: Փաստորեն սովորույթները և ավանդույթները մնում էին հեթանոսական: Ըստ Բուզանդի՝ նախարարները և շինականները «տհաս մտքերով

² Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Եր., 1987, էջ 55:

խարխափում էին պարսավելի գործերի, հին հեթանոսական սովորույթների մեջ՝ խուժադուժ բարբարոսական միտք ունենալով: Նրանք սիրում էին իրենց երգերը, առասպելները, վիպասանությունները, նրանց հանդեպ փութեռանդ էին, նրանց հավատում էին, նրանց մեջ հարատևում»³ :

Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը գալիս է փոխարինելու հեթանոսականին՝ մերժելով վերջինիս աշխարհայացքային հիմնական դրույթները, սակայն միաժամանակ վերառնելով հայոց հոգեկերտվածքին բնորոշ արքետիպային գծեր, ինքնության նույնականությունն ապահովող վարքաձևեր, ծեսեր ու արարողություններ: Ինքնության հեթանոսական հարացույցը տիեզերապաշտական-բնապաշտական բնույթ ունի. մարդը մտածվում է տիեզերքի մեջ, իսկ տիեզերքը ներկայանում է մարդու միջոցով: Տիեզերական ժամանակն է կարգավորում մարդու բնական ու հոգեբանական ուժերը: Աստվածները, տիտանները, նահապետները և թագավորներն են կառավարում ու կարգավորում մարդկանց վարքը: Այս հարացույցի հիմքում ընկած է էթնիկության, ցեղայնության սկզբունքը. մարդն իրեն ճանաչում է ցեղի միջոցով. ցեղից դուրս մարդը սոցիալական առումով գոյություն չունի: Հեթանոսը ցեղապաշտ է. ցեղը, ցեղայինը (Հայրենիք, Տուն, Նախնիներ և այլն) ամեն ինչից վեր է ու բարձր: Հետևաբար, ցեղային արժեքների (աստվածների, նահապետների) երկրպագությունը, ցեղին բնորոշ բարոյական առաքինությունների պաշտպանությունը դիտվում է որպես պատվի ու արժանապատվության խնդիր: Աստվածները ապահովում են ցեղի նույնականությունը, իսկ ցեղը՝ ցեղամարդկանց: Կենսաբանական ու սոցիոմշակութային ժառանգությունը ապահովում է ցեղի շարունակական նույնականությունը. սերունդները իրենց նույնացնում են նախնիների հետ, անցյալի ներկայությունը ապահովում է ներկայի որոշակիությունը, դրանով իսկ, անցյալը և ներկան կազմում են մի անբաժանելի ամբողջություն:

Ինքնության հեթանոսական հարացույցը հայտնվում է ճգնաժամի մեջ, երբ էթնիկության (ցեղապաշտության) սկզբունքը փոխարինվում է վերէթնիկության, աշխարհաքաղաքացիական որևէ սկզբունքով, տվյալ դեպքում քրիստոնեական կրոնով: Բազմաստվածությունը փոխարինվում է միաստվածությամբ, ցեղային աստվածները իրենց տեղը զիջում

³ Նույն տեղում, էջ 91:

են ցեղերի ու ազգերի միջև խտրականություն չդնող մի Աստծու, որը հաստատում է մի նոր տիեզերակարգ, իսկ նոր կրոնը՝ ապրելակերպի նոր համակարգ։ Ինքնության քրիստոնեական հարացույցում Բնորրան, Հայրենիք, Ցեղ հասկացությունները կորցնում են իրենց նշանակությունը. հոգու փրկության տեսանկյունից երկրային աշխարհը դիտվում է որպես ժամանակավոր հանգրվան։ Աստծո առջև բոլոր մարդիկ, անկախ ցեղից ու ազգությունից, դառնում են հավասար։ Կրոնական նոր հավատքը փոխում է մարդկանց զգացական ու մտավոր աշխարհի բովանդակությունն ու ուղղվածությունը, ձևավորվում է մի աշխարհայացք, որում երկրային, բնապաշտական արժեքների փոխարեն հիմնականետային են դառնում երկնային, հոգևոր արժեքները։ Մարդու կյանքի իմաստն ու նպատակը վերաիմաստավորվում են, ժամանակը շրջապտույտայինից վերածվում է գծայինի և հոսում ապագայից դեպի ներկա՝ արժևորելով ներկայի բոլոր գործողությունները։ Աշխարհիկ կամ նախկին հեթանոսական հարացույցի արժեքները հեղինակազրկվում ու արտամղվում են կամ՝ լավագույն դեպքում ստորադասվում նորերին։ Կատարյալ մարդու իդեալ է դառնում հավատքի մարտիրոսը, նահատակը, Քրիստոսի, երկնային Տիրոջ, երկնային թագավորության համար տառապող, զոհաբերվող անձը։ Գիրքը՝ Աստվածաշունչը, ներկայանում է որպես ճշմարտությունների ժողովածու, որը ցանկացած պարագայում վերածվում է ինքնության պահպանման երաշխիքի։ Ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կենտրոնական խորհրդանշանը դառնում է եկեղեցին, որի շուրջն էլ համախմբվում են հավատացյալները։ Եկեղեցին հանդես է գալիս որպես միջնորդ Աստծու և մարդու միջև, իսկ հոգևորականները՝ Գրքի և մարդու միջև։ Այս հարացույցում եկեղեցին փոխարինում է պետությանը, հավատքն ու դավանանքը՝ ազգակցությանը։ Աշխարհիկ պետության մեջ ստեղծվում է հոգևոր պետություն, որին աստիճանաբար անցնում է իրական իշխանությունը (եթե ստեղծվում է աստվածապետություն) կամ որը, լավագույն դեպքում, հավակնում է իրեն ենթարկել աշխարհիկ իշխանությանը։ Կրոնը, դավանանքը վերածվում են մարդու նույնականությունը ապահովող միջոցների. միայն կրոնական համայնքի մեջ և համայնքի միջոցով է մարդը իրականացնում իր սոցիալական գործառույթները։ Ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցակազմման առաջին փուլում «Մենք»-ը նույնացվում է համընդհանուր, համամարդկային, տվյալ

դեպքում՝ քրիստոնեական արժեքների հետ, արժեքներ, որոնք 5-րդ դարի հայ մատենագիրների համոզմամբ, ոչ այնքան մարդկային, որքան աստվածային ծագում ունեն, հետևաբար անանց են, անձեռնմխելի, անփոփոխ և անխորտակելի: Օրինակ, եկեղեցին, ըստ նրանց, սովորական կառույց չէ, այլ ի վերուստ տրված աստվածային շնորհ, որի դեմ ոչ ոք չի կարող որևէ բան անել. *«Իսկ եկեղեցիները ոչ թագավորի պարգև են, ոչ ճարտարվեստների գործ, ոչ իմաստունների գյուլ, ոչ զինվորների քաջության ավար և ոչ էլ դևերի սրապապիր խաբեություն. այլև ինչ էլ որ ասելու լինիս երկրավորներիցս, վեհ բաներից թե վատթարներից, ոչ մի տեղ նրանցից ամենևին եկեղեցի չի ստեղծվի: Այլ մեծ աստծո շնորհն է այն, որ տվել է ոչ թե մարդկանցից որևէ մեկին, այլ բոլոր բանական ազգերին, որոնց վիճակված է այս արեգակի ներքո բնակվել: Նրա հիմքը դրված է հաստատուն վեմի վրա. ոչ ներքևիսները կարող են [այն] շարժել և ոչ էլ վերևիսները դրոպեցնել: Իսկ ինչ որ երկինքն ու երկիրը չեն կարող խախտել, թող մարդկանցից ոչ ոք չխրոխտա հաղթել նրան»⁴:* Ավելի ուշ, 13-րդ դարում Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին հավատացյալներին խորհուրդ է տալիս հնազանդվել եկեղեցուն և առաջնորդվել նրա խրատներով՝ *«Զի Աստուծոյ շնորհաբաշխութեանն տեղի եկեղեցին է, և արքունիք թագաւորութեանն Աստուծոյ»⁵:*

Սա միանգամայն բավարար է, որպեսզի նոր ինքնության կրողները հպարտանան իրենց արժեհամակարգով, զգան ուրիշների հանդեպ իրենց գերազանցությունը, համոզվեն իրենց վարդապետության ճշմարտացիության մեջ: Ընդամին, տվյալ պարագայում խոսքը վերաբերում է ոչ թե ազգային, Հայաստանեայց, այլ համընդհանուր, կաթոլիկ եկեղեցուն: Ազաթանգեղոսը գրում է. *«Հավատում ենք ու խոստովանում համաշխարհային և սուրբ կաթոլիկ եկեղեցուն»⁶:* «Համաշխարհային» մասշտաբով մտածող գիտակցության մեջ ըստ էության տեղականը, ազգայինը դեռ չի կարևորվում:

⁴ **Եղիշե**, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին, Եր., 1989, էջ 95:

⁵ **Հովհաննես Երզնկացի**, Կրկին կանոնք և խրատք տղայահասակ մանկանց..., («Է. Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը» գրքում, Եր., 1977, էջ 230):

⁶ **Ազաթանգեղոս**, Հայոց պատմություն, Եր., 1983, էջ 501:

Այսպիսի պայմաններում հավատքը վերաճվում է ինքնության համակարգաստեղծ գործոնի: «Ո՛վ ենք մենք» հարցին հայ պատմիչները տալիս են հստակ պատասխան. «Մենք քրիստոնյա ենք», ի տարբերություն ոչ քրիստոնյաների (հեթանոսների, զրադաշտականների, անհավատների): «Մենք քրիստոնյա ենք» արտահայտությունը նշանակում է, որ մենք մեզ նույնացնում ենք քրիստոնյա հավատացյալ բանակի հետ, մեզ համարում Քրիստոսի զավակներ, կաթողիկե եկեղեցու հոտի անդամներ և քրիստոնեական արժեքների կրողներ: Եղիշեն հայերին անվանում է քրիստոնյա ազգ, որն ունի ծնողներ՝ Սուրբ Ավետարանը և ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին. «Որովհետև, - գրում է նա, - մեզ հայր ենք ճանաչում սուրբ ավետարանը, և մայր՝ առաքելական կաթողիկե եկեղեցին. թո՛ղ ոչ ոք իբրև չար անջրպետ մեջ ընկնելով՝ մեզ սրանից չբաժանի»⁷: Արդ, Աստվածաշունչը և ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին ոչ միայն «ծնողներ» են, այլև բացարձակ, աստվածապարզ արժեքներ: Հետևաբար, հրաժարվել քրիստոնեությունից և կաթողիկե եկեղեցուց, նշանակում է հրաժարվել սեփական ինքնությունից: Դրանք այլևս անքակտելիորեն միահյուսված են և երբեք չեն կարող բաժանվել. «Այս հավաքից մեզ ոչ ոք չի կարող խախտել, ոչ հրեշտակները և ոչ մարդիկ, ոչ սուրը և ոչ հուրը, ոչ ջուրը և ոչ էլ որևէ այլ դառն հարված»⁸: Այսինքն՝ եկեղեցին ու հավատքը այլևս ինքնութենական այն արժեքներն են, որոնց համար արժե ապրել, «սպանել ու մեռնել», չարչարվել ու տանջանքներ կրել: Բոլոր դեպքում, արժեհամակարգի այսօրինակ ձևափոխությունների հոլովույթում նկատելի են առհասարակ ինքնության հարացույցների կերպափոխության տրամաբանության որոշ օրինաչափություններ: Օրինակ, որպես կանոն, նոր ինքնության հարացույցի կառուցաստեղծման առաջին փուլում հինը սկզբունքորեն և հախտոն ձևով մերժվում է, սակայն հետո աստիճանաբար, տարբեր խողովակներով ու եղանակներով հնի որոշ արժեքներ վերառնվում են, վերաիմաստավորվում և նոր գործառույթներով ներառվում նորի մեջ: Դա հատկապես վերաբերում է տվյալ ազգի հոգեկերտվածքի, մտածելակերպի և գործելակերպի «արքետիպային» գծերին ու վարքաձևերին, որոնք սոցիոմշակութային տեքստի փոփոխության ժամանակ ոչ միայն ենթարկվում են որոշակի կերպա-

⁷ Եղիշե, նշվ. աշխատ., էջ 135:

⁸ Նույն տեղում, էջ 81:

փոխության, այլև պայմանավորում են այդ տեքստի հետագա ձևափոխման ուղղվածությունը կամ այլ կերպ ասած՝ այդ տեքստի ազգայնացումը: Քրիստոնեության և եկեղեցու ազգայնացումը ենթադրում է այնպիսի տարրերի ներմուծում, որոնք ըստ էության, տեսականորեն խորթ են քրիստոնեությանը, սակայն քրիստոնեական երանգ են ստանում, միահյուսվում են քրիստոնեական որևէ գաղափարի հետ: Օրինակ, ինչպես վերը ասվեց, Հայրենիքի գաղափարը քրիստոնեական կրոնում տեղ չունի, քանի որ այս աշխարհն առհասարակ համարվում է ժամանակավոր հանգրվան: Մինչդեռ հայ մատենագիրները Հայրենիքի, ազգի, տոհմի, ընտանիքի համար զոհվելը նույնացնում էին Աստծու, հավատի, եկեղեցու համար զոհվելուն: Փավստոս Բուզանդը պատմում է, որ Արշակ թագավորը և Վասակ զորավարը զորահանդես կազմեցին, իրենց ձեռքի տակ ունենալով՝ *«պատերազմական գործի պիտանի մուր վաթսուն հազար մարդ, ընտիր պատերազմողներ, որոնք միաբան, միասիրտ, հոժարական գնում էին պատերազմի, որպեսզի հասնեն ու պատերազմեն իրենց կանանց ու որդոց համար, իրենց կյանքը զոհեն աշխարհի համար, իրենց բնական տեղերի համար, կռվեն իրենց եկեղեցիների համար, սուրբ եկեղեցիների պաշտոնյաների համար, իրենց հավատի ու Աստծու համար, իրենց բնիկ տերերի՝ Արշակունիների համար»*⁹: Այլ խոսքով, հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցում աշխարհիկն ու կրոնականը, երկրայինն ու հոգևորը հանդես են գալիս միասնաբար: Սա հատկապես ցայտուն է դրսևորվել Եղիշեի աշխատության մեջ, որում պատմիչը ստեղծում է ազգային նոր հերոսի կերպարը: Վարդան Մամիկոնյանը, լինելով աշխարհիկ զորավար, դառնում է հավատքի պաշտպանության նահատակ: Ջորավար, որում հայրենասիրությունը և հավատապաշտությունը գտնվում են իդեալական միասնության մեջ: Այս առումով հետաքրքիր է Վարդանի կերպարանափոխության պահը: Նա վերափմաստավորում է իր ապրած կյանքը. մինչ այդ նա պատերազմել էր հեթանոսների համար, փառավորվել մարմնական սխրանքներով, ապրել երկիմաստ կյանքով (իբրև քրիստոնյա, նա կռվում էր հեթանոսների և հեթանոսական արժեքների համար): Նա զենքով պաշտպանում է իր քրիստոնեական հավատքը: Հեթանոսական առաքինությունները նրանում վեհացվում և դառնում են քրիստոնեական առաքինություններ: Վարդանի աշ-

⁹ Փավստոս Բուզանդ, նշվ. աշխատ., էջ 223:

խարհայացքում ավարտվում է «հեթանոսական փուլը», սակայն, նա չի կարող մեկեն հրաժարվել հոգեկան, բարոյական այն արժեքներից, որոնք գոյացրել են նրա էությունը: Այժմ այդ արժեքները «զգեստավորվում» են, քրիստոնեական տեսք են ստանում, սակայն այդ «զգեստների» տակից երևում են սպիներն ու վերքերը՝ հեթանոսական առաքինությունների նշանները: Հերոսը հաղթահարում է երկփեղկվածությունը. նա կռվի է դուրս գալիս ոչ թե անցավոր մարմնական փառքի, այլ հավերժական արժեքների, անմահ Թագավորի համար, դրանով իսկ, անշրջելի դարձնելով իր ընտրությունը. «Նա, որ կարծում էր, թե մենք քրիստոնեությունն իբրև զգեստ ունենք հագած, այժմ չի կարողանում մեզ փոխել, ինչպես մարմնի գույնը /չի կարելի փոխել/, գուցե այլևս չկարողանա էլ մինչև վերջը: Որովհետև սրա հիմքերը հաստատվելու դրված են անշարժ վեմի վրա...»¹⁰:

Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի ստեղծման մյուս նախապայմանը մշակութային միջավայրի փոխակերպությունն էր: Իսկ մշակութային կենսատարածքի վերափոխումն ու վերակառուցումն ենթադրում է վարքագծի միասնական կանոնների, բարոյական նորմերի, գործունեական-կենցաղավարական արժեքների, ընդհանուր հիշողության, աշխարհի միասնական պատկերի, խորհրդանշանների մշակում և այլն: Տվյալ պարագայում մշակութային միջավայրի ստեղծման նախադրյալը քրիստոնեության ինստիտուցիոնալացումն ու ազգայնացումն էր: Հեթանոսական արժեքներից քրիստոնեականին անցնելու գործում կարևոր էր 354թ. Աշտիշատի եկեղեցական ժողովը, որտեղ քննարկվեցին եկեղեցական և աշխարհիկ այնպիսի հարցեր, որոնք հիմք դրեցին նոր, քրիստոնեական մշակույթի ու ավանդույթների ստեղծմանը: «**Մենք**»-ը այլևս նման չպետք է լինի «Նրանց», որովհետև պետք է տարբերվի ոչ միայն լեզվով, այլև արժեքային համակարգով, վարք ու բարքով, կենցաղավարության և բարոյականության ձևերով: Այս գործում անգնահատելի դեր է խաղում կաթողիկոս Ներսես Մեծը, որի հայրապետության օրոք հայ ժողովուրդը իսկապես սկսեց հաղորդակից դառնալ քրիստոնեական արժեքներին: Ներսես Մեծը Բյուզանդիայից վերադառնալով Հայաստան՝ գումարում է հոգևորականների և աշխարհականների ժողով, կանոնական սահմաններով հաստատում բարոյական նորմեր ու վարքագծի ձևեր, հիմք դնում կրո-

¹⁰ Եղիշե, նշվ. աշխատ., էջ 208-209:

նական այնպիսի հաստատությունների (աղքատանոցներ, ուրկանոցներ, որբանոցներ, եղբայրանոցներ, հյուրանոցներ, մենաստաններ և այլն), որոնք կոչված էին ապահովելու քրիստոնեական բարքերի արմատավորումն ու տարածումը: Մովսես Խորենացին հետևյալ կերպ է գնահատում Ներսես Մեծի գործունեության արդյունքները. *«Այնուհետև մեր աշխարհի մարդիկ երևացան արդեն ոչ բարբարոսների պես այլանդակված, այլ քաղաքացիների նման համեստացած»*¹¹: Այսպիսով, հայոց մեջ մշակվում են սոցիոմշակութային նոր կանոններ և չափանիշներ, որոնց հիման վրա կատարվում են էթնիկական գնահատումներ, կազմավորվում են դիրքորոշումներ ու չափանիշներ, որոնք պիտի կարգավորեին մարդկանց գործունեությունն ու վարքագիծը:

Բայց այդ նոր արժեքները ճշմարտապես յուրացվելու համար պետք է հասկանալի ու մատչելի լինեին ոչ միայն քչերին, ընտրյալներին, այլև՝ բազումին: Ազգը պիտի սեփականեր ու իրենը դարձներ այդ արժեքները: Իսկ դա կարող էր տեղի ունենալ միայն հայոց եկեղեցու՝ քրիստոնեական կրոնի գլխավոր ինստիտուտի ազգայնացման ճանապարհով: Եկեղեցու ազգայնացումը նշանակում էր ինչպես կրոնական տեքստերի, ծեսերի և արարողությունների, այնպես էլ հոգևոր դասի ազգայնացում: Միաժամանակ, հարկ է նշել, որ եկեղեցու ազգայնացումն արդեն իսկ նշանակում էր քրիստոնեական կաթողիկե եկեղեցու ընդհանրական նկրտումների սահմանափակում կամ վախճան:

5-րդ դարի սկզբներին տարածաշրջանում քաղաքական իրավիճակն այնպիսին էր, որ Պարսկաստանը նույնպես շահագրգռված էր հայոց եկեղեցու անկախացմամբ: Գրիգոր Լուսավորչից մինչև Հայաստանի առաջին բաժանումը (387թ.) Հայաստանը քաղաքական առումով գտնվում էր առավելապես բյուզանդական ազդեցության տակ, և այդ պատճառով եկեղեցական հարաբերություններն էլ նրանց միջև ավելի սերտ էին: Հայաստանի բաժանումից հետո վիճակը փոխվեց: Ն.Ադոնցի կարծիքով, հայերի և բյուզանդացիների միջև *«ընդհարումները տեղի էին ունենում պարսիկների միջամտության հետևանքով. նրանց ազդեցության ուժեղացմանը զուգընթաց հայերի մեջ նկատվում էր կայսրությունից եկեղեցու կախումը խզելու և ինքնուրույն եկեղեցի ստեղծելու ձգտում:... Այդ բաժանումից սկսած՝ Արևելյան Հայաստանը հաստատապես թևակոխում է եկեղեցու ազգայնացման ուղին որպես*

¹¹ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Եր., 1981, էջ 258:

հիերարխիական առումով ինքնավար հաստատություն, իսկ Արևմտյան Հայաստանը շարունակում է մնալ կայսերական եկեղեցուց կախյալ վիճակում»¹²:

Սակայն եկեղեցին ազգային չէր կարող դառնալ այնքան ժամանակ, քանի դեռ Ս.Գիրքը և հայտնության ճշմարտությունների մեկնաբանության և հաղորդակցության լեզուն ազգային չէր: Քրիստոնեությունը գրականորեն և գրքականորեն կրոն է, որը հասկանալի կարող է դառնալ տվյալ ազգի համար այն դեպքում, եթե այդ կրոնի բովանդակությունը ներկայացվի ազգային լեզվով: Իսկ դա իր հերթին նշանակում է, որ ազգային ինքնության նոր հարացույցի ստեղծման գործում կենտրոնական է դառնում ազգային գիրը¹³: Ազգային լեզուն պետք է վերածվի կրոնական (սրբազան) լեզվի, իսկ դրա համար անհրաժեշտ է աստվածապարզ և գիր: **Գիրը ավանդույթի, մշակութային ժառանգության ու տեղեկատվության պահպանման բոլորովին այլ մակարդակ է: Գիրը յուրօրինակ խորհրդավոր կապ է ստեղծում ազգի և Աստծո միջև:** Պատահական չէ, որ գրերի գյուտը դիտվում է որպես աստվածապարզ: Գիրը հիշողության պահպանման նոր մեխանիզմ է: Լեզվի ու գրի միջոցով միայն կարելի է ներխուժել մարդկանց սրտերը: Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից հայոց գրերի գյուտը, ինչպես նաև դրան հաջորդած կրթամշակութային լայնածավալ գործունեությունը, դարձան քրիստոնեական արժեքների հիմքի վրա ազգային ինքնության նոր հարացույցի կերտման երաշխիքը: Պարույր Սևակի պատկերավոր արտահայտությամբ՝ *«հե՛նց Մաշտոցը դարձավ մեր ջարդուփշուր ինքնության առաջին և ամենահմուտ դարբինը: Նա առաջինը վերաշինեց մեր ավերակները, վերականգնեց կործանվածը, նորոգեց քանդվածը և դրանով իսկ անմահացավ իսկապես և ոչ թե առասպելի մեջ...: Եվ Մաշտոցն էր, որ փլատակված մեր հավատի տեղ հաստատեց նոր հավատ, հավատ, որ մեզ համար հագուստ չդարձավ, այլ մեջքապնդող գոտի»*¹⁴: Ինքնության հարացույցը սրբագործվեց աստվածապարզ և գրերով, ինչը Հայոց աշխարհը վերածեց «հայերենախոս

¹² **Ադոնց Ն.**, Հայաստանը Հուստինիանոսի ժամանակաշրջանում, Եր., 1987, էջ 401:

¹³ Այդ մասին տե՛ս **Զաքարյան Ս.Ա.**, Հայոց գրերի դերը ազգային ինքնության նոր հարացույցի ձևավորման գործում, «Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված հայոց գրերի գյուտի 1500-ամյակին: Զեկուցումների ժողովածու», Եր., 2006, էջ 157-167:

¹⁴ **Սևակ Պ.**, Երկերի ժողովածու 3 հատորով, հ. 3, Եր., 1983, էջ 42-43:

Հայաստանի»: «Այն ժամանակ անպայման սքանչելի դարձավ մեր երանելի ու ցանկալի Հայաստան աշխարհը, ուր երկու հավասարակիցների ձեռքով հանկարծ, միանգամից եկան հասան, հայաբարբառ, հայերենախոս դարձան օրենսուսույց Մովսեսը՝ մարգարեական դասի հետ, և առաջադեմ Պողոսը՝ բոլոր առաքելական գնդով, Քրիստոսի աշխարհակեցույց Ավետարանի հետ միասին»¹⁵ : Գիրը աստվածային պարզև է, իսկ դրա գյուտարարը՝ աստվածային շնորհքով օժտված, Աստծո կամքը կատարող «հրեշտականման» երանելի ու սուրբ անձնավորություն: Մաշտոցի վարքը գրելու համար Կորյունը քննարկում է այն հարցը, թե արդյոք կարելի՞ է գրել կատարյալ մարդու վարքի մասին: Նա կանգնած է նոր խնդրի առջև. հայերեն գրել հայազգի հոգևորականի մասին, որի վարքն ու գործունեությունը ամբողջովին համապատասխանում են Ս. Գրքի և առաքելական կանոնների պահանջներին: Նա հանդգնում է Մաշտոցին՝ «մի շատ խոնարհ մարդու», նմանեցնելու մեծն Մովսեսի հետ, որովհետև «ոչ մի հարկ էլ չկա՝ հայտնի և անհայտ բաներով խոսել աստվածայինը, քանի որ մեկ ամենագոր Աստծու շնորհքն է մատակարարվում բոլոր հողաձին մարդկանց»: Արդարամիտ է Աստված, ուստի Նա ոչ միայն հրեաներին, այլև մյուս ազգերին ևս բախշում է իր շնորհները: Ուրեմն, Նա նաև հայերի Աստվածն է, և հայերը կարող են հաղորդակցվել ու կապ հաստատել իրենց Աստծու հետ: Հետագայի հայ մտածողները, որպես այդ կապի ակնհայտ փաստ, նշում են, որ Աստված պատվեց հայերին մի քանի առումներով, այդ թվում՝ նրանց շնորհելով գիր¹⁶ :

Գրի ստեղծման հետ ձևավորվում է ազգային մտավոր ընտրախավ, ով սեփականում է քրիստոնեական արժեքները և դրանք ներկայացնում որպես այլևս ազգային արժեքներ: Մատենագրության ծաղկումն այդ յուրացման ու ինքնաանդրադարձման (ինքնառեֆլեքսիայի) արդյունքն էր: Պետք է ստեղծվեր ինքնության նոր հարացույցի ռացիոնալ-հասկացութային կերպը, ազգը պետք է ունենար իր պատմական հիշողությունը, ազգային սիմվոլները, հերոսները և նահատակները, աշխարհատեսության փիլիսոփայական, գեղագիտական, բարոյագիտական սկզբունքները: Իրականը և առասպելականը պետք է միանային «գերիրական», բայց անհրաժեշտ իրողությունների ստեղծման հա-

¹⁵ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Եր., 2005, էջ 59:

¹⁶ Տե՛ս, օրինակ, **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կ.Պոլիս, 1729, էջ 555:

մար: Սա պատմագրության գլխավոր խնդիրն էր: Շնորհիվ պատմագրության գիտակցվում են ազգային կեցության, մշակույթի, հոգեբանության առանձնահատկությունները, ձևավորվում է ազգային սոցիալ-քառայական գնահատության և ինքնագնահատության ավանդույթը: Նոր հարացույցի կառուցաստեղծողները արարում են տարբեր կարգի պատմություններ, միֆեր, սիմվոլներ, որոնց թվում կարևոր տեղ են գրավում պատմական բնույթի միֆերը: Դրանք վերաբերում են քրիստոնեության ընդունման ու տարածման, առաքյալների, Դարձի, նահատակների, սրբերի, մարտիրոսների, Հայաստանեայց եկեղեցու հիմնադրման ու հիմնադրի, ազգի ծագումնաբանությանը և այլլ հարցերին:

5-րդ դարի հայ պատմիչներից ու մտածողներից յուրաքանչյուրը լուծում է որոշակի ենթախնդիր: Առաջին շրջանի մտածողները և պատմիչները (Մաշտոց, Եզնիկ Կողբացի, Կորյուն, Եղիշե) հիմք են ստեղծում հայոց ազգին հոգեբանորեն, բարոյապես ու գաղափարապես քրիստոնեության հետ նույնացնելու համար: Թարգմանվում են Աստվածաշունչը, կրոնական, աստվածաբանական բնույթի երկեր, ձևավորվում է քրիստոնեական ջատագովական ուղղությունը: Երկրորդ շրջանի (5-րդ դարակես և 6-րդ դարասկիզբ) պատմիչների խնդիրն է դառնում ամբողջացնել ազգային ինքնության և «Մենք»-ի պատկերը, մշակել ազգի ծագումնաբանության նոր վարկած, պատմական իրադարձությունները ներկայացնելու կաղապարներ, ստեղծել ազգային խորհրդանշաններ, ընդլայնել պատմական հիշողության շրջանակը՝ վերառնելով նաև հեթանոսական շրջանը: Քրիստոնեությունն ստեղծում է գրակենտրոն ու գրքակենտրոն մշակույթ, որն ունի ցանկացած տեքստ կազմելու իր կանոնները: Պատմությունը հյուսվում է Գրքի կանոններով, այսինքն՝ պատմությունը ձեռք է բերում գրքային բնույթ: Գիրքը Աստվածաշունչն է, ուստի աստվածաշնչյան թեմաները, դեպքերը և գործող անձինք դառնում են օրինակելի: Այսպես, Եղիշեն ոչ միայն և ոչ այնքան հետևում է իրականությանը, որքան իրականությունը, պատմական իրադարձությունները ընտրում ու ներկայացնում է Ս. Գրքի թեմաներին, կանոններին ու պահանջներին համապատասխան: Ինքնության կառուցակազմումը վերածվում է ծեսի, որի միջոցով տեսաբան գաղափարախոսը փորձում է համախմբել մարդկանց խմբերին և ակտիվացնել նրանց՝ այս կամ այն գործողությունը կատարելու համար: Այդուհանդերձ, ինքնության ծիսականացումը կատարվում է ոչ

միայն Ս. Գրքի կանոններին, այլև ազգային արքեպիսկոպոսի դիրքորոշումներին, բանավոր մշակույթի և ինքնության հարացույցի արարման կանոններին համապատասխան: Պատմագրության մեջ առանցքային է դառնում պատմական հիշողության կամ անցյալի նկատմամբ վերաբերմունքի հարցը: Ձևավորվող ինքնության քրիստոնեական հարացույցում պատմական հիշողությունը սկսվում է Հայաստանում քրիստոնեության տարածման պահից, իսկ որպես «նախնիներ» հիմնականում հանդես են գալիս աստվածաշնչյան հերոսները: Ավարայրի ճակատամարտի նախօրյակին Վարդան Մամիկոնյանը և Ղևոնդ երեցը ճառով հանդես են գալիս հայոց բանակի առջև, ոգևորում զինվորներին՝ օրինակ բերելով միայն աստվածաշնչյան հերոսներին: Բանակի հայրենասիրական ոգին բարձրացնելու նպատակով նրանք ոգեկոչում են ոչ թե անցյալի հայ զորավարների ու թագավորների, այլ աստվածաշնչյան հերոսների խիզախությունը, հայրենանվեր զոհաբերությունը և Քրիստոսի մեծագործությունները: Դա նշանակում է, որ ինքնության կառուցակազմման սկզբնական փուլում բուն ազգայինը համարվում է ոչ այնքան նշանակալից, անկարևոր, կամ հինը նույնացվում է հեթանոսության հետ, ուստի ազգայինը (հեթանոսականը) անտեսվում է: Եթե Եղիշեի համար նախնիները աստվածաշնչյան հերոսներն են, ապա Բուզանդի և Փարպեցու համար՝ 4-5-րդ դարերի հոգևոր ու աշխարհիկ գործիչները: Փարպեցին «մեր նախնի, հայրենի սովորական ավանդություն» ասելով հասկանում է քրիստոնյա նախնիներին և քրիստոնեական օրենքները: Երբ հայոց նախարարների խնդրանքով Պարսից արքունիքը կաթողիկոս է նշանակում Բրքիշոյին, ապա կարճ ժամանակ անց հայերը Բրքիշոյին վոնդում են Հայոց քահանայապետությունից, Վռամ թագավորին հայտնելով, թե՝ *«Սրա կյանքն ու վարքը չեն համապատասխանում մեր աշխարհի օրենքներին: Մեզ առաջնորդ նշանակիր մեր բնիկ հավաքի մի մարդու, որը վերակացու լինելով՝ հաստատուն պահի սուրբ եկեղեցու կարգը»*¹⁷: «Բնիկ հավատ» ասելով հասկացվում է քրիստոնեական հավատը և այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ հայերը ուրիշ հավատ չեն ունեցել, այլ ծնված օրվանից ապրում են այդ հավատով կամ այդ հավատն է նրանց դարձրել ազգ: Հազվերտին հղված պատասխան նամակում աշխարհիկ ու հոգևոր առաջնորդները գրում են. *«... ինչպես անհնար է, որ մարդկային բնույթ»*

¹⁷ Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն: Թուրք Վահան Մամիկոնյանին, Եր., 1982, էջ 61:

յունը կարողանա մի այլ տեսակի փոխել երկնքի կարգավորությունը, այնպես էլ անհնար է, որ մենք՝ ի բնե սովորած ու հաստատված այս օրենքում, լսենք այդպիսի հրամանը և համաձայնենք: Եվ այդ առթիվ լոկ խոսք անգամ լսել չենք կարող, քանզի և չենք կամենում»¹⁸: Այսինքն՝ այդ հավատքը մեր ինքնության քարտի առաջին ցուցիչն է: Մենք այլևս այդ հավատքի տերն ենք, և ոչ ոք, ոչ մի ուժ չի կարող մեզ բաժանել դրանից: Բնականաբար, աշխարհաքաղաքացիական սկզբունքների վրա կառուցվող ինքնության հարացույցում տեղ չեն կարող ունենալ հեթանոսական ինքնութենական արժեքները: Պատմիչների համար հեթանոսությունը թշնամական կրոն է, հեթանոսները՝ մոլորված, դիվապաշտ մարդիկ, ուստի հայերի հեթանոսական անցյալը նրանց համար գոյություն չունի: Համենայն դեպս, այդ անցյալը բնավ չի կարևորվում, որովհետև քրիստոնեական հավատի տեսանկյունից ոչ մի կենսական արժեք չի ներկայացնում: Դա ինքնության հարացույցների հերթափոխության ժամանակ դրսևորվող «հեղափոխական» մոտեցման արտահայտություն է:

Պատմական անցյալի իմաստավորման բնույթը մասամբ փոխվում է, երբ համաշխարհային եկեղեցու միջը հօդս է ցնդում և օրակարգում հայտնվում են ազգային շահերը շոշափող ներքրիստոնեական ու ներեկեղեցական խնդիրները (5-րդ դարի երկրորդ կես - 6-րդ դարասկիզբ): Եթե նույնիսկ հայերը չէին ցանկանում բաժանվել ընդհանրական եկեղեցուց՝ հավատալով «եկեղեցու ուխտի» միջական գաղափարին, ապա քաղաքականի վերածված քրիստոսաբանական վեճերը նրանց հարկադրեցին մտածել բաժանման մասին: Ինքնուրույնացող գիտակցությունը այլևս չի կարող բավարարվել վերացական, համաշխարհային արժեքներով, այլ պետք է բազում փաստարկներով հիմնավորի՝ արժանապատիվ, ինքնուրույն ու անկախ ապրելու իր իրավունքը: Այս պարագայում «Ո՛վ ենք մենք» հարցին պատասխանելու համար միայն քրիստոնեական անցյալին դիմելը դառնում է անբավարար: Անհրաժեշտ է ընդլայնել պատմական հիշողության դաշտը՝ ներառելով նաև նախաքրիստոնեական շրջանի հայոց պատմությունը, այդ թվում՝ ազգի ծագումնաբանությունը ու կազմավորման ընթացքը: Այս խնդիրը լուծում է Պատմահայր Մովսես Խորենացին:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 103:

Ստեղծվող ազգային ինքնության նոր հարացույցը բացառապես չպետք է հենվի միայն քրիստոնեական արժեքների վրա, որպեսզի չթվա, թե մենք հնում ոչինչ չենք ունեցել, որ անանցյալ, պատահական ազգ ենք: Խորենացին լռելյայն առարկում է այն մտքին, թե իբր մեր, իբրև ազգի, ծնողները Ավետարանն ու կաթողիկե եկեղեցին են, և իբր մեր «բնիկ հավատը» քրիստոնեությունն է: Նա ցույց է տալիս, որ հայերը, ուրիշ ժողովուրդների նման, ունեցել են պատմություն, ընդամենն, ոչ միայն գոյատևել են, այլև եղել են քաղաքակրթության կրողներ և քաղաքակիրթ արժեքների ստեղծողներ: Ուրիշների նման ունեցել են հերոսներ, պետություն, թագավորներ, մշակույթ և գիտություն: Խորենացին փաստերով ցույց է տալիս, որ մենք անցել ենք մարդկության պատմության զարգացման բոլոր փուլերը և ամեն մի փուլում ունեցել ենք քաղաքական, ռազմական և մշակութային հաջողություններ, աչքի ընկել «բազմաթիվ մեծամեծ փառավոր գործերով»: Այս տեսանկյունից անթույլատրելի է հեթանոսական շրջանի անտեսումը: Խորենացին փորձ է անում ընդհանուր պատմության մեջ գտնել մեր պատմությունը, մեր նախնիներին, մեր բնիկ թագավորներին, որոնք պատվավոր տեղ են գրավում «հուժկու, անվանի և հաղթող այլ աշխարհակալների շարքում»: Այլ խոսքով, պետք է արարվեր մեր ինքնության ծննդյան վկայականը, այդ թվում այն առասպելների միջոցով, որոնք ընդունելի էին բոլոր քրիստոնյաների համար:

Ուշագրավն այն է, որ լինելով քրիստոնյա պատմագիր, նա հակված չէ քրիստոնեական շրջանի արժեքները գերազնահատելու և նսեմացնելու հեթանոսական Հայաստանի նվաճումները: Ընդհակառակը, որոշ դեպքերում, կարծես, նա ավելի է ընդգծում հեթանոսական շրջանի հայ պետական ու քաղաքական գործիչների դերն ու հեթանոսական մշակույթի նշանակությունը: Հեթանոսականն ու քրիստոնեականը, հոգևորն ու աշխարհիկը գնահատվում են՝ նկատի ունենալով Հայրենիքի, Ազգի, պետության համար դրանց նշանակությունը: Այսպիսով, ի տարբերություն ազգային ինքնության քրիստոնեական հարացույցի նախորդ կառուցակազմողների, Խորենացին չի բավարարվում եկեղեցական ու հավատքային պատմություններով ու միջերով, այլ ընդլայնում է պատմական հիշողության դաշտը՝ ներառելով ազգի ծագումնաբանությունը, ազգի քաղաքակրթական զարգացման հեթանոսական և քրիստոնեական շրջանները ներկայացնելով որպես հայոց

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

6-րդ դարի սկզբներին ավարտվում է նաև եկեղեցու ազգայնացման գործընթացը. հայոց եկեղեցին հայտարարվում է առաքելական, ստեղծվում է Գրիգոր Լուսավորչի պաշտամունքը. նա դառնում է համաքրիստոնեական չափանիշներով եկեղեցու հայր: Նրան է վերագրվում «Վարդապետությունը», որում հանրամատչելի ու ամփոփ ձևով շարադրված է քրիստոնեական ուսմունքը: Այլ խոսքով, ստեղծվում է հայոց եկեղեցու պատմությունը որպես դրա ինքնաբավության ու ինքնավարության ցուցիչ: Եթե հայ ժողովուրդի ծագումը կապվում է ազգերի առաջացման աստվածաշնչյան հայտնի պատմության հետ, ապա հայոց եկեղեցու ծագումը՝ քրիստոնեական վարդապետության տարածողների՝ առաքյալների հետ: Եթե ազգի պատմությունը պետք է ներկայացվի իր հերոսներով, թագավորներով և այլն, ապա եկեղեցու պատմությունը նույնպես պետք է ունենա իր «հերոսները»՝ սրբերը, խոստովանողները, նահատակները և այլն: 5-րդ դարավերջում առաջնահերթ է դառնում սահմանազատվել «յուրային» «Նրանցից», այսինքն՝ տարբերվել ուրիշ քրիստոնյա ազգերից: Այս խնդրի լուծման գործում կարևոր էին Դվինի եկեղեցական ժողովները (506 և 554թթ.), որոնք հաստատեցին հայոց եկեղեցու դավանաբանության սկզբունքները: Հայոց եկեղեցու և ազգային ինքնության ինքնուրույնության խորհրդանշան է դառնում նաև հայոց թվագրության և տոմարի ընդունումը: Իսկ «Կանոնագիրք Հայոց»-ի ստեղծմամբ պայմանականորեն ավարտվում է ազգային ինքնության նոր հարացույցի ստեղծումը: Հայությունը իրեն համարում է քրիստոնյա ազգ, քրիստոնեական արժեքների կրող և կյանքի բոլոր ոլորտներում քրիստոնեական մշակույթի արարող:

С.А. Закарян - Христианская парадигма армянской идентичности (Период формирования и становления). –В статье условно разделяются следующие этапы формирования и становления христианской парадигмы армянской идентичности: а) провозглашение христианства государственной религией в 301 г., б) Аштишатский церковный собор

354 г., в) изобретение армянского алфавита в 405г. и создание армянской литературы, г) Аварайрская битва 451г., д) историография, философия, богословие и наука 5-7-х веков, е) Двинские церковные соборы 506 и 554 годов и принятие “Свода Армянских законов”. Иными словами, в формировании и становлении новой парадигмы армянской идентичности важную роль сыграли **христианская религия** как поставщик новых ценностей; **церковь** как создатель и защитник новой системы ценностей; **национальная письменность** и созданная на ее основе разнородная литература и, наконец, **национальная элита**, которая выступает как носитель и создатель новых ценностей и готова защитить их и теоретически, и на практике.

Ключевые понятия: национальная идентичность, языческая и христианская парадигмы идентичности, идентификация, система ценностей, историческая память, национальная письменность, национальная церковь, культурная среда, “Мы” и “Они”.

S. A. Zakaryan _- The Christian Paradigm of Armenian Identity (period of formation and development). - In the article conventionally are separated the following periods of formation and development of the Christian paradigm of Armenian identity: a/ proclamation of Christianity as a state religion in 301A.D., b/Ashtishat clerical congregation in 354; c/ invention of the Armenian alphabet in 405 and creation of Armenian literature; d / Avarayr battle in 451, e/ historiography, theology, philosophy and science in 5-7th centuries, f/ Dvin clerical congregations in 506 and 554 and adoption of «Armenian Rule of Conduct». In other words the following actors played an important role in the process of formation and development of the new Armenian identity: **Christian religion** as importer of new values; **church** as an institute which creates and defends value system; **national alphabet** and created based on it multiple literature; and finally, the national elite that acts a a carrier and a creator of the new values and is ready to defend them both theoretically and practically.

Key concepts: national identity, pagan and Christian paradigms of the national identity, identification, value system, historical memory, national alphabet, national church, cultural environment, «We» and «They»:

**Կրոնադավանաբանական պայքարի խաղացած դերը հայոց
ինքնության պահպանման գործընթացում
փ. գ.դ. Հ.Ղ. Միրզոյան**

Հայոց ինքնության կայացման գործընթացի և դավանաբանական պայքարի միջև կապ փնտրելն առաջին հայացքից կարող է թվալ անփմաստ ու անպարոյուն գործ: Բայց դա միայն առաջին հայացքից: Իրականում կրոնադավանաբանական պայքարը մեզանում սկիզբ առնելով, ըստ էության 5-րդ դարից, շարունակվել է հետագա բոլոր դարերում և տևել ընդհուպ մինչև մեր օրերը՝ անջնջելի ազդեցություն գործելով հայոց պատմության ու մշակույթի վրա: Ճիշտ է, հայագիտական գրականության մեջ շատերն են ուղղակի կամ անուղղակի անդրադարձել կրոնադավանաբանական պայքարի հետ կապված այլևայլ հարցերի, ցույց տվել դրա գործած ազդեցությունը հայոց պատմության ու մշակույթի վրա, բայց ոչ ոք, որքան ինձ հայտնի է, ցավոք, չի արժարժել հայոց ինքնության կայացման գործընթացում կրոնադավանաբանական պայքարի խաղացած դերի հարցը: Բանն այն է, որ երկար ժամանակ հայագիտական գրականության մեջ կա՛մ ընդհանրապես անտեսվել է կրոնադավանաբանական պայքարը, կա՛մ եթե արժանացել է ուշադրության, ապա միայն միարարական ու հակամիարարական պայքարի կապակցությամբ: Ընդ որում, այս դեպքում էլ կա՛մ կտրակա՛նապես մերժվել է այդ պայքարի ազդեցությունը հայ մշակույթի վրա¹⁹, կա՛մ լավագույն դեպքում, դրական են համարվել միայն միարարականների գործունեության օբյեկտիվ հետևանքները²⁰, այսինքն՝ հաշվի են առնվել միայն հայ մշակույթի վրա նրանց գործած ազդեցությունն ու խաղացած խթանիչ դերը: Բայց թե՛ մեկ և թե՛ մյուս դեպքում ինչպես կաթոլիկ միսիոներների, այնպես էլ կաթոլիկամետ ու կաթոլիկադավան հայերի թողած ինքնուրույն ու թարգմանական մատենագրական հարուստ ժառանգությունը չի ներառվել հայ մշակույթի պատմության մեջ: Բարեբախտաբար այդ մտայնությունը հայագիտության մեջ, կարելի է ասել, արդեն հաղթահարված է և կաթոլիկ քարոզիչների, առավել ևս կաթոլիկամետ կամ կաթոլիկադավան հայերի թողած մատեն-

¹⁹ Տե՛ս, Վ. Զալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Եր., 1975, էջ 489-490:

²⁰ Տե՛ս. Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Եր., 1958, էջ 120-121:

նագրական բազմաբնույթ հարուստ ժառանգությունը ներառվում է հայ մշակույթի գանձարան, դիտվում նրա անկապտելի մաս²¹:

Ներկա դեպքում մեզ հետաքրքրում է ոչ թե և ոչ այնքան միարարական և հակամիարարական պայքարը, և կամ կաթոլիկ միսիոներների ու կաթոլիկադավան հայերի թողած մշակութային ժառանգության գնահատությունը, որքան այն հարցը, թե ի՞նչ դեր է խաղացել ընդհանրապես կրոնադավանաբանական պայքարը մեր ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցության բարձրացման, հետևաբար և ինքնության լինելիության բարդ ու հակասական գործընթացում:

Գաղտնիք չէ, որ խորհրդային տարիներին իսպառ մերժելով կրոնի դերն ու նշանակությունը հասարակական կյանքում, հախուռն կերպով մերժվել են նաև պատմականորեն նրա խաղացած դերն ու գործած ազդեցությունը մարդկային մտքի ու մշակույթի վրա: Մինչդեռ ներկայումս, երբ մի կողմից խորհրդային իրականությունը վաղուց դարձել է պատմական անցյալ և հասարակական կյանքում օրըստօրե ուժեղանում է կրոնի դերակատարությունը, իսկ մյուս կողմից՝ վերանայվում ու վերագնահատվում է հեռավոր ու մոտիկ անցյալի պատմությունը, ըստ այդմ, վերանայման ու վերագնահատության կարիք ունի նաև ընդհանրապես կրոնի, ի մասնավորի կրոնադավանաբանական պայքարի պատմությունը: Վերջինիս անհրաժեշտությունը զգացվում է ինչպես մեր ժողովրդի մղած ազատագրական պայքարի ու ազգային ինքնության լինելիության գործընթացի ըմբռնման, այնպես էլ ազգային գաղափարախոսության մշակման տեսակետից, այսինքն՝ ներկա պատմական պայմաններում դա ոչ միայն զուտ տեսական ու գիտական խնդիր է, այլև ունի գործնական կարևորություն:

Հանրահայտ է, որ աշխարհում հայերն առաջինն են քրիստոնեությունը հռչակել որպես պետական կրոն, որով ականա հակադրվել են ինչպես զրադաշտական Սասանյան Պարսկաստանին, այնպես էլ նախ՝ հեթանոսական, իսկ ապա՝ քրիստոնեական Բյուզանդական կայսրությանը: Հայտնի է նաև, որ այդ երկու հզոր տերությունների

²¹ Տե՛ս, օրինակ Լ. Խաչիկյանի գրած առաջաբանը «Ուփաննես Քոնեցի, Յաղագս քերականի» գրքում (Եր., 1977), Շ.Շ. **Արեւշատյան**, К истории философских школ средневековой Армении, Ереван, 1980, Հ. **Միրզոյան**, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983, Լ. **Տեր-Պետրոսյան**, Հայ հին թարգմանական գրականություն, Եր., 1984:

միջև Հայաստանի առաջին բաժանումից (387թ.) հետո նախ՝ արևմտյան, իսկ ապա արևելյան հատվածում վերացվեց ինքնուրույն պետական իշխանությունը, որին հաջորդեց մեր ժողովրդի կրոնափոխության պահանջը, այս դեպքում արդեն, ընդհակառակը, սկզբում արևելյան, իսկ ապա՝ արևմտյան հատվածում:

Որքան էլ զարմանալի է, բայց պատմական անհերքելի իրողություն է, որ քաղաքական իշխանության կորուստը Հայաստանում ընդունվեց ըստ էության անցավագին: Ավելին, արևելյան հատվածում հայ նախարարներից ոմանք՝ դրսևորելով քաղաքական անհեռատեսություն, իրենք դարձան դրա նախաձեռնողներն ու գործուն աջակիցները: Տրամագծորեն հակառակը տեղի ունեցավ կրոնափոխության պահանջի դեպքում. հայ հասարակության բոլոր խավերն այդ պահանջն ընդունեցին սվիններով և պայքարի ելան օտար նվաճողների դեմ՝ պատրաստ լինելով կյանքի գնով պաշտպանելու սեփական հավատքը, ըստ այդմ՝ և հայրենիքը: Ուստի միանգամայն իրավացի էր Մ. Նալբանդյանը, որ կտրականապես հակադրվելով Ա. Խուդաբաշևին, գրում էր. «Հայերը խիստ լավ գիտեին, որ յուրյանց կրոնը կամ դավանությունը վնասակար չէր նոցա, որ կամ դրացի էին Հայաստանին, կամ փիրապետել էին նորան: Հայերը գիտեին, որ այդ օտար դրացու կամ հարստահարողի փոյթը այն չէր, որ հայերը հասանելու չէին փրկության, պատկանելով մի ինքնուրույն ազգաբնակչության և անկախ եկեղեցու. հայերը գիտեին, որ այդ օտար պետությունքը, ձեռք տալով նորա կրոնին կամ դավանությանը, կամենում էին վեր առնուլ այն որոշող պատրիարք, որ բաժանում էր միմյանցից այդ ազգերը, որպեսզի հեշտ լինի նոցա այնուհետև կուլ տալ խեղճ Հայաստանի որդիքը: Այս բաների գիտությունից հետևում էր մեր պատմության մեջ այն իրողությունը, որ հայերը սուր են ցույց տալիս կրոնի կամ դավանության դաշինքներին փոփոխություն առաջարկողին. այս պատճառով մեծ խորհուրդ է ունեցել եկեղեցին հայոց անցած գնացած կյանքի մեջ»²²:

Այո՛, պետության և պետականության բացակայության պայմաններում իր վրա վերցնելով պետության գործառույթներ, հայոց եկեղեցին մասամբ դադարում էր զուտ հոգևոր իշխանություն լինելուց և հանդես գալիս իբրև աշխարհիկ իշխանություն: Այդ է պատճառը, որ սկսած 5-

²² Մ. Նալբանդյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, վեց հատորով, հ. 3, Եր., 1982, էջ 213-214:

րդ դարի կեսերից, հայ եկեղեցին դառնալով հայ ժողովրդի միակ ղեկավար ու կազմակերպիչ հաստատությունը, ղեկավարում է մեր ժողովրդի մղած կենաց ու մահու պայքարն օտար նվաճողների դեմ, անկախ նրանց դավանած կրոնից՝ հեթանոսական թե քրիստոնեական:

Պարսիկների դեմ հայ ժողովրդի դրսևորած համընդհանուր ընդդիմության արտահայտությունն էր նախ՝ դարի 30-40-ական թվականներին ծավալված գաղափարական պայքարը, որն իր բարձրակետին հասավ Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկում, իսկ ապա՝ 451 թ. Ավարայրի ճակատամարտն ու նրան հաջորդած պարտիզանական պայքարը Վահան Մամիկոնյանի ղեկավարությամբ: Պարսիկների դեմ մղված պայքարն ըստ էության ավարտվեց հայ ժողովրդի տարած փառահեղ հաղթանակով*, որի պարտադրանքով օրակարգից հանվեց հավատափոխության պահանջը եթե ոչ ընդմիշտ, ապա գոնե անորոշ ժամանակով:

Այլ էր պատկերը արևմտյան ճակատում: Բանն այն է, որ 5-րդ դարում արդեն թե՛ Բյուզանդիան և թե՛ Հայաստանը լինելով քրիստոնյա պետություն, հոգևոր դաշտում նրանց հակադրությունը կրելու էր թաքնված, ուստի և ավելի նրբին ու քողարկված բնույթ: Եվ իսկապես, քրիստոնեական աշխարհում վաղուց սկիզբ առած դավանաբանական վեճերը, որոնք լուծելու համար պարբերաբար հրավիրվում էին տիեզերաժողովներ, իրենց գազաթնակետին հասան 451 թ. Քաղկեդոնի չորրորդ տիեզերաժողովով՝ տեղիք տալով քրիստոնեական աշխարհի բա-

* Ի դեպ՝ ժամանակն է Ավարայրի ճակատամարտում մեր ժողովրդի տարած «բարոյական հաղթանակի» փոխարեն խոսելու իրական հաղթանակի մասին: Բանն այն է, որ սովորաբար ճակատամարտի ելքը գնահատվում է ոչ թե կոպիտ կողմերի կրած նյութական վնասներով ու տված մարդկային զոհերի քանակով, այլ նրանցից յուրաքանչյուրի հետապնդած նպատակով: Գաղտնիք չէ, որ պարսիկներն այդ ճակատամարտով փորձում էին իրենց կողմից ֆիզիկապես նվաճված ժողովրդին ենթարկել նաև հոգեպես: Ընդհակառակը, հայերը ցանկանում էին ոչ թե պարսիկներին ֆիզիկապես հաղթելու և կամ թոթափելու նրանց ֆիզիկական լուծը, այլ միայն ու միայն պաշտպանելու իրենց հոգևոր ինքնությունը: Ինչպես գիտենք, պարսիկները ճակատամարտից հետո համոզվեցին, որ իրենց նպատակն անիրագործելի է և սկսեցին աստիճանաբար հետ կանգնել դրանից, իսկ հայերն էլ, ոգևորվելով ճակատամարտի արդյունքով, շարունակեցին պարտիզանական կոիվները և ավելի քան 30-ամյա պայքարից հետո վերջնականապես հասան հաղթանակի, որի առաջին էջը գրվել էր հենց Ավարայրի ճակատամարտով: Ահա թե ինչու պետք է Ավարայրի ճակատամարտը որակել որպես հայ ժողովրդի իրական հաղթանակ:

ցահայտ ու վերջնական երկփեղկման: Պատմական հանգամանքների բերումով Բյուզանդիան և Հայաստանը հայտնվեցին հակադիր ճամբարներում: Լեոյի դիպուկ բնութագրությամբ, թեև այդ ժողովները գումարվում էին առերևույթ բարեպաշտական նպատակներով, բայց թաքուն ձևով «գործում էին առավելապես քաղաքական ձգտումները, տիրապետական տենչերը, կայսրների պալատական ինտրիգները»²³: Ասվածի լավագույն օրինակը Քաղկեդոնի ժողովն էր, որտեղ թեև դրված էր Քրիստոսի բնության հարցը, բայց իրականում այն գումարվել էր քրիստոնեական աշխարհի քաղաքական գերիշխանության հարցը լուծելու նպատակով: Այդ է պատճառը, որ, ի տարբերություն Նախորդ և հաջորդ տիեզերաժողովների, այն բախտորոշ նշանակություն ունեցավ համաքրիստոնեական աշխարհի, ըստ այդմ՝ նաև համաշխարհային պատմության հետագա ընթացքի համար: Այն ճակատագրական նշանակություն ունեցավ նաև հայ ժողովրդի ու հայոց պատմության համար, որովհետև կարճ ժամանակ անց հայոց եկեղեցին ներքաշվեց կրոնադավանաբանական հյուծիչ պատերազմի մեջ, որը չէր դադարելու ոչ մի ժամ՝ տևելով մինչև մեր օրերը: Ուստի իրավացի է Լեոն, որի կարծիքով, հայության համար Քաղկեդոնի ժողովը «դարձավ մի դարավոր աղետ, որից նա ավելի շատ է վնասվել ու տանջվել, քան իր երկիրը կոխկոտած բոլոր բռնակալ նվաճողներից»²⁴:

Ինչ խոսք, նման պայքար ծավալվել է նաև քրիստոնեական այլ երկրներում, բայց մի շարք պատճառներով այն մեզանում տևել է ավելի երկար, ընթացել ավելի բուռն, թողել ավելի խորը հետք ու ազդեցություն: Հարկ է նշել, որ հայագիտական գրականության մեջ կրոնադավանաբանական պայքարը դիտարկվել է հիմնականում քաղաքական տեսանկյունից, ուստի ուշադրության կենտրոնում եղել է գերազանցապես միարարական և հակամիարարական պայքարը, ինչպես նաև հայ մշակույթի պատմության մեջ վերջինիս ունեցած դերն ու նշանակությունը:

Անշուշտ, մեկ հոդվածի շրջանակներում անհնար է անդրադառնալ ավելի քան մեկուկես հազարամյակ ձգված այդ պայքարին առնչվող բոլոր հարցերին, մանավանդ, որ առայժմ կան բազմաթիվ մութ ծալքեր ու չլուսաբանված էջեր: Ըստ այդմ, սույն հոդվածում կփորձեմ

²³ Լեո, Երկերի լիակատրա ժողովածու, չորս հատորով, հ. 2, Եր., 1967, էջ 95:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 94:

միայն ընդհանուր գծերով ցույց տալ այդ պայքարի խաղացած դերը հայոց ինքնության ձևավորման գործընթացում:

Ինչպես ասվեց, տիեզերածողությունը գերազանցապես հետապնդում էին քաղաքական նպատակներ: Այդ միտումը լավագույնս դրսևորվեց Քաղկեդոնի ժողովում, որը գումարվել էր հենց Բյուզանդիայի կայսր Մարկիանոսի անմիջական նախաձեռնությամբ: Իսկ դա նշանակում է, որ ժողովի ու նրա ընդունած որոշումների թիկունքում կանգնած էր քաղաքական հզոր ուժ, որը ջանալու էր դրանք պարտադրել քրիստոնեական մյուս ժողովուրդներին, առավել ևս նրանց, ովքեր զուրկ էին պետական իշխանությունից և ուժերից, որպիսիք էին Քաղկեդոնի որոշմանը հակադրվող արևելաքրիստոնեական եկեղեցիները, այդ թվում և հայ առաքելական եկեղեցին: Փաստորեն Քաղկեդոնի ժողովով սկիզբ դրվեց մի կողմից քաղաքական հզոր իշխանություն ունեցող բյուզանդական ուղղափառ եկեղեցու, իսկ մյուս կողմից քաղաքական իշխանությունից զուրկ հայ առաքելական եկեղեցու առճակատմանը, որը տևեց մոտավորապես մինչև 12-րդ դարավերջ, երբ համաքրիստոնեական աշխարհում բյուզանդական ուղղափառ եկեղեցու փոխարեն սկսեց առաջատար դիրք զբաղեցնել Հռոմի կաթոլիկական եկեղեցին՝ վայելելով եվրոպական կաթոլիկական պետությունների օգնությունն ու աջակցությունը: Ու քանի որ տարբեր էր պայքարող կողմերի՝ բյուզանդական և հռոմեական քաղաքականապես հզոր եկեղեցիների և հայոց առաքելական եկեղեցու ուժերի հարաբերակցությունը, ուստի տարբեր էին նաև նրանց կեցվածքն ու պահվածքը: Ըստ այդմ, արևմտյան եկեղեցիները հանդես գալով ուժի դիրքերից, հայոց եկեղեցու հանդեպ դրսևորում էին գաղափարական ու գործնական անհանդուրժողություն, փորձում էին բռնությամբ ենթարկել իրենց, իսկ հայ եկեղեցին, ի գորու չլինելով նրանց հետ հարաբերվել ուժի դիրքերից, բռնում էր գաղափարական պայքարի ուղին՝ փորձելով այդ միջոցով պաշտպանել իր ինքնուրույն գոյության իրավունքը: Հասկանալի է, քաղաքական տեսակետից լինելով թույլ, հայ եկեղեցին այդ պայքարում հանդես էր գալիս անհամեմատ ավելի մեղմ դիրքերից, քան արևմտյան եկեղեցիները: Ավելին, առանձին դեպքերում հաշվի առնելով մեր ժողովրդի համար ստեղծված քաղաքական ծանր կացությունը, որպես դրանից դուրս գալու ելք, արևմուտքի խոստացած քաղաքական օգնության դիմաց պատրաստ էր կատարելու կրոնադա-

վանաբանական գիշումներ: Ասվածի լավագույն օրինակ է 12-13-րդ դարերում Կիլիկիայի հայոց պետության մեջ ստեղծված իրավիճակը:

Բայց կար նաև դրամի հակառակ երեսը՝ տեսնելով գաղափարական հակառակորդի թիկունքում կանգնած քաղաքական ուժը, հայ եկեղեցին և եկեղեցականները այդ պայքարին նայում էին ոչ այնքան կրոնական ու աստվածաբանական, որքան քաղաքական ու քաղաքացիական տեսանկյունից: Այսինքն՝ այդ պայքարն ականայից ուժեղացնում էր հայոց ազգային ինքնագիտակցությունը և նպաստում ազգային ինքնության ձևավորմանը:

Հետաքրքիր է, որ այս հանգամանքի վրա ուշադրություն է դարձրել դեռևս 17-18-րդ դդ. հայ ականավոր մտածող՝ փիլիսոփա, տրամաբան, քերական, գեղանկարիչ ու աստվածաբան Հովհաննես Մրջուզ Ջուղայեցին, որի ողջ գիտակցական կյանքն անցել է հենց միջկրոնական ու ներկրոնական պայքարում: Ավելին, նա բանավեճեր է ունեցել ոչ միայն մահմեդական, կաթոլիկ և հայ առաքելադավան հոգևորականների, այլև պարսից երկու շահերի հետ՝ արժանանալով «թագաւորաց աստուածաբան» կոչման: Հայ առաքելական եկեղեցին, ասում է նա, նման է մեղվի, որը «ոչ յինքենէ տնօրինէ զմեղրն, այլ յամենայն ազգաց ծաղկանց զնիւթս ժողովելով զփափագելի գործս իւր քաղցրալիւրս կատարէ և յօրինէ, տոյնալէս և եկեղեցիս Հայաստանեայց **թէպէտ է ապիկար զօրութեամբ, զի ոչ ունի մեծամեծ թագաւորութիւնս և բռնակալ իշխանութիւնս**, այլ գործ նորա լի է իմաստութեամբ, զի առնելով զբանս յամենայն ազգաց ուղղափառաց, գործէ զմեղրն, այսինքն՝ զհաւատս ճշմարտութեան»²⁵ (ընդգծումն իմն է – Հ. Մ.):

Ուշաթժան է, որ Հովհաննես Ջուղայեցին ներկրոնական պայքարի մեջ տեսնում է ոչ միայն քաղաքական, այլև որոշակիորեն ազգային ինքնությունության ու ազատագրության երանգ: Օրինակ, 1686 թ. բանավիճելով ոմն պատրի Էլիայի հետ, ասում է, որ հռոմեական եկեղեցին ոտնահարելով կաթոլիկ մյուս ժողովուրդների ազգային ինքնագիտակցությունն ու ինքնասիրությունը, նրանց պարտադրում է չափից ավելի սիրել ու պաշտել Հռոմի պապին: Վերավորվելով նման վերաբեր-

²⁵ Հովհաննես Մրջուզ Ջուղայեցի, Գիրք համառօտ վասն իսկապէս և ճշմարիտ հաւատոյ, Նոր – Ջուղա, 1687, էջ 173-174: Ի դեպ՝ հայ հնատիպ գրքի համահավաք մատենագիտության մեջ թյուրիմացաբար նշված է 1688թ.: Տես՝ Նինել Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկուրյան, Անթառամ Սավայան, Հայ գիրքը 1512-1800թթ., Եր., 1988, էջ 108:

մունքից, «այսքան լուսերականք յաղագս այդորիկ բաժանեալք են ի ձէշն», - ասում է պատրի Էլիային: Այս հարցադրման արժեքն ու գինը հասկանալու համար բավական է ասել, որ Ջուղայեցու կրտսեր ժամանակակից ու գաղափարական երդվյալ հակառակորդ Ստեփանոս Դաշտեցին, որը նույնպես ծնվել ու մեծացել էր Նոր Ջուղայում, թեև սերտ կապ է տեսնում աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների միջև, բայց լինելով կաթոլիկամետ մտածող, ի հակադրություն Հովհաննես Ջուղայեցու, ընդգծված ատելություն է դրսևորում լուսերականության ու կալվինականության հանդեպ՝ անվանելով նրանց հերետիկոսներ ու անհավատներ, «ապստամբեալք ի եկեղեցոյն Հոռմայ»: Ի դեպ՝ թեև Ստեփանոս Դաշտեցին, ինչպես ասվեց, ամբողջ կյանքում կրքոտ կերպով պայքարել է հակամիարարականների դեմ՝ պաշտպանելով հոռմեական եկեղեցու հովանու ներքո հայ եկեղեցու միավորման գաղափարը, բայց և այնպես չի փոխել իր դավանանքը, այլ մինչև կյանքի վերջը մնացել է հայ առաքելական եկեղեցու դավանորդ: Ավելին, իր երկերում նա բազմիցս շոշափում է նաև անհատի կրոնական դավանանքի և ազգային պատկանելության հարցը, գտնելով, որ անհատի ազգային պատկանելությունը որոշվում է ոչ թե դավանանքով, այլ ինքնագիտակցությամբ և տվյալ ազգին մատուցած ծառայությամբ:

Դիտելի է և այն պարագան, որ եթե Դաշտեցին տեսականորեն կողմնակից լինելով եկեղեցիների միավորման, գործնականում չէր փոխել իր դավանանքը, ապա կաթոլիկադավան հայերի մեջ կային նաև այնպիսիք, ովքեր գործնականում դարձել էին կաթոլիկ, բայց հետագայում համոզվելով, որ հոռմեական եկեղեցին որոշակիորեն ոչ մի քայլ չի կատարում հայերին օտարի լծից ազատելու ուղղությամբ, դեռ ընդհակառակը, դիմում է ամեն միջոցի՝ հայերին սեփական արմատներից կտրելու, ազգային արժեքները մոռացնել տալու և ամբողջությամբ ուծացնելու համար, ըմբոստանում էին այդ ամենի դեմ և ինչ-որ իմաստով դարձի գալիս, նպաստում ազգային ինքնագիտակցության և ինքնության զարգացմանը: Այդ տեսակետից հատկանշական է երկար ժամանակ Նախիջևանի կաթոլիկադավան հայերի հոգևոր առաջնորդի պաշտոնը վարած Օգոստինոս Բաջեցու օրինակը: Կյանքի վերջին տարիներին խորապես գիտակցելով կաթոլիկ քարոզիչների ծավալած գործունեության թողած բացասական հետևանքները, 1646 թ. ապրիլի 1-ին Ս. Ժողովի քարտուղարին գրած նամակում խստիվ դատապար-

տում է այդ քարոզիչներին, գտնելով, որ իրենց գործելակերպով նրանք հայերին ավելի շատ վնասում են, քան օգնում: Գալով այն համոզման, որ Հոռմը դավանափոխությունից հետո պահանջում է նաև լեզվափոխություն, զայրույթով գրել է. **«Եթէ ասեք պիտոյ է լաթին կարդան, առաջ պիտոյ մեր լեզուն լաւ իմանան եւ արտաքին բանի վերահաս լինին»**²⁶ (ընդգծումն իմն է – Հ. Մ.): Ավելին, քաջ գիտակցելով, որ «Հոռմի իշխանությունները» հայերին դավանափոխելու համար տալիս են մեծամեծ խոստումներ, բայց իրենց նպատակին հասնելուց հետո՝ մոռանում են տված խոստումները՝ թողնելով նրանց բախտի քմահաճույքին, Բաջեցին ընդվզում է դրա դեմ՝ ասելով **«մինչ դուք աշխարհ կուզեք շահիլ ի սուրբ հաւատս, կը մոռանաք զանոնք, որ այդ հաւատքին մէջ են»**²⁷ (ընդգծումն իմն է – Հ. Մ.):

Ինչպես տեսնում ենք, հենց Հոռմի վարած նվաճողական քաղաքականությունը հայերին ստիպում էր գալ ազգային ինքնագիտակցության, մտածելու սեփական ինքնության ու ազգային ինքնությունության պահպանման մասին:

Ավելին, կաթոլիկ քարոզիչները հաճախ ցանկանալով հայերին կտրել իրենց ազգային արմատներից, մոռացության տալ մայրենի լեզուն, սեփական մշակութային արժեքներն ու հայրենասեր գործիչներին, ամեն կերպ փորձում էին հայերի աչքում հնարավորինս նսեմացնել դրանք²⁸, ընդհակառակը, դա ոչ միայն չէր հաջողվում նրանց, այլև բումբերանգի նման շրջվում էր իրենց դեմ՝ հայերին ստիպելով ավելի լավ ուսումնասիրելու մայրենի լեզուն ու սեփական մշակութային արժեքները, ճանաչելու անցյալի նշանավոր գործիչներին, յուրացնելու նրանց գաղափարներն ու պայքարի փորձը:

Կրոնադավանաբանական պայքարում հաջողության հասնելու համար կաթոլիկ քարոզիչները գործի էին դնում ամենատարբեր մեթոդներ ու հնարներ, որոնց հակադրվելու համար հայերն ստիպված էին լինում մշակելու պայքարի սեփական եղանակներն ու մեթոդները: Օրինակ, զինված լինելով եվրոպական գիտության ու փիլիսոփայության

²⁶ Մեջբերումը կատարված է Կ. Ամատունու «Ոսկան վրդ. Երևանցի և իր ժամանակը» գրքից, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1975, էջ 117:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 116:

²⁸ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հ.Ղ. Միրզոյան, Դավիթ Անհաղթը և XVII դ. Հայ փիլիսոփայական միտքը, «Դավիթ Անհաղթը՝ հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան» գրքում, Եր., 1983, էջ 510-524:

նվաճումներով, նրանք հայկական միջավայրում, բնականաբար, օգտագործում էին դրանք՝ հրապուրելով հատկապես ուսումնաստենչ երիտասարդներին: Բայց որպեսզի գաղափարական հակառակորդները չկարողանային օգտվել դրանցից, ամեն կերպ ջանում էին գաղտնի պահել դրանք: Ընդհակառակը, հայ գործիչները զգալով հակառակորդի ակնհայտ առավելությունը, նախ՝ փորձում էին նրանց դեմ հաջողությամբ պայքարելու նպատակով յուրացնել նրանց գաղափարական գինանոցը: Սակայն չկարողանալով հասնել որոշակի հաջողության, հայերն ստիպված էին լինում հիմնովին վերափոխելու սեփական կրթական համակարգը կամ ստեղծելու եվրոպական տիպի կրթական նոր հաստատություններ: Ասվածի լավագույն հաստատումը Գլաձորի և Տաթևի համալսարանների կյանքի կոչվելու փաստն է: Համալսարաններ, որոնք կարճ ժամանակահատվածում կարողացան դառնալ եվրոպական տիպի կրթօջախներ՝ տալով գիտության, մշակույթի, փիլիսոփայության ու աստվածաբանության մի շարք ականավոր դեմքեր, որոնք յուրացնելով անցյալի և իրենց ժամանակի հայ և համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի լավագույն նվաճումները, կարողացան արժանի հակահարված տալ գաղափարական հզոր հակառակորդին և պաշտպանել հայ առաքելական եկեղեցու գոյության իրավունքը և դրանով իսկ մեծապես նպաստեցին հայոց ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանը և ազգային ինքնության ձևավորման դժվարին գործընթացին: Եվ բնավ պատահական չէ, որ հենց այդ համալսարանի ականավոր դեմքերից Հովհան Որոտնեցին և նրա հանճարեղ սան Գրիգոր Տաթևացին կաթոլիկ քարոզիչների և կաթոլիկադավան կամ կաթոլիկամետ հայերի կողմից արժանացել են բացահայտ ատելության ու քամահրանքի, իսկ հայ եկեղեցու կողմից դասվել սրբերի շարքը, դարձել հայրենասեր ու հայրենանվեր մտավորականի, հասարակական ու եկեղեցական ճշմարիտ գործչի օրինակելի տիպարներ, որպիսին մնում են առ այսօր: Եվ բնավ պատահական չէ, որ ներկայումս Երևանի պետական համալսարանում նրանց անունով սահմանված է ուսանողական անվանական մեկական կրթաթոշակ:

Գրեթե նույն պատկերը, բայց միանգամայն այլ եղանակով և դրսևորման այլ ձևով, տեսնում ենք նաև 17-18-րդ դարերում. հանրահայտ է, որ հիմնականում Հայաստանի տարածքում ընթացած պարսկա-օսմանյան երկարատև պատերազմի (1514-1639 թթ.), ջալալիների

շարժման, բնական ու զանազան աղետների, տարափոխիկ հիվանդությունների և այլ պատճառներով այնպես էր քայքայվել երկրի տնտեսությունը, խարխլվել եկեղեցական համակարգը, գրեթե դադարել կրթական ու մշակութային կյանքը, որ տիրում էր համատարած տգիտություն ու մտավոր ամլություն: 17-րդ դարի մեծագույն պատմագիր Առաքել Դավրիժեցին սրտի ցավով հայտնում է, որ դարասկզբին Հայաստանում չկար «անապատ և կամ գիտող կարգաց կրօնաւորական վարուց, վասն բազում հինից թշնամեաց եկելոց ի վերայ և վրդովմանց՝ և ւաւերանաց աշխարհիս Հայոց, ամենևին բնաջինջ եղեալ էր և բարձեալ նշոյլ և նշմարանք առաքինի գործոց՝ և բարի կարգաց յաշխարհէն Հայոց»²⁹: Ճիշտ է, ասում է Դավրիժեցին, միայն Էջմիածնում կային «միաբանք սակաւք, և այնք ևս յոյժ տգէտք և գռեհիկք»³⁰: Այնքան էր «տգիտութեամբ խոպանացեալ և կորդացեալ» հայոց ազգը, շարունակում է պատմագիրը, որ «ոչ միայն ոչ ընթեռնութիւն, այլ և ոչ զգիրս գիտէին, և ոչ զգօրութիւնս գրոց. վասն զի անպիտանացեալ էր գիրքն յաչս մարդկան, և իբրև զկոճեղս փայտից անկեալ յանկեան ուրեք՝ լցելա հողով և մոխրով»³¹: Օգտվելով ստեղծված իրավիճակից, կաթոլիկ քարոզիչներն արտակարգ ուժեղացնում են իրենց գործունեությունը թե մայր Հայաստանում և թե առավել ևս՝ հայաշատ գաղթօջախներում, կանգ չառնելով և ոչ մի միջոցի առջև: Եվ ահա 1629-30 թթ. հեռավոր Լեհաստանի Լվով քաղաքի հայաշատ գաղթօջախում տեղի է ունենում պատմական մի միջադեպ, որը, առանց չափազանցության, բախտորոշ նշանակություն ունեցավ ընդհանրապես հայ մշակույթի, ի մասնավորի հայ փիլիսոփայության հետագա զարգացման գործում: Լվովահայության բռնի կաթոլիկացման գործընթաց ձեռնարկած պապական քարոզիչները, իմանալով Խաչատուր Կեսարացու գլխավորությամբ Էջմիածնի նվիրակների Լվով ժամանելու մասին, որոշում են հայության աչքում նրանց վարկաբեկելու նպատակով կազմակերպել հրապարակային բանավեճ հենց հայոց լեզվի հարցերի շուրջ: Լեզվաբանական տարրական գիտելիքներից զուրկ հայ նվիրակներն այդ բանավեճում խայտառակ պարտություն կրելով, ամոթա-

²⁹ Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց: Աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանլարյանի, Եր., 1990, էջ 216:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 168:

³¹ Նույն տեղում, էջ 219:

հար ու գլխիկոր վերադառնում են Հայաստան: Սակայն, քաջ հասկանալով, որ դա լոկ սկիզբն է ապագայում սպասվող գաղափարական-դավանաբանական կատաղի պայքարի, նրանք խորապես գիտակցում են, որ առանց լեզվաբանական, բնագիտական, փիլիսոփայական, աստվածաբանական և ընդհանրապես մտավոր անհրաժեշտ պատրաստականության անհնար կլինի պաշտպանել սեփական ժողովրդի ինքնություն գոյության իրավունքը: Ըստ այդմ, նրանք սկիզբ դրեցին գիտության, փիլիսոփայության, աստվածաբանության և առհասարակ կրթության ու լուսավորության զարգացման այնպիսի գործընթացի, որը ընդամենը մեկ տասնամյակից էլ պակաս ժամանակահատվածից հետո հնարավորություն տվեց ոչ միայն լրացնելու մինչ այդ առկա ահավոր բացը, այլև ընդդիմակայելու գաղափարական հզոր հակառակորդներին: Ի հաստատումն ասվածի բազում փաստերից հարկ եմ համարում բերել միայն մեկը. 1639 թ. մարտի 25-ին պատասխանելով Լվովից Ոսկան Երևանցու* գրած նամակին, Սիմեոն Ջուղայեցին ասում է, թե «այն գիրն, որ առաքեալ էիր՝ թէ քերականութիւն լաւ գիտի գոյր [ոյժ] անարուեստ, ոչ ըստ այն արուեստին որ նախ [...] ի միջի մերում էր, այլ ա՛յլ իմն որ ոչ լուեալ ես, եւ թէ լուիցես, բայց ոչ գիտես. քանզի ի գրեցելումն քո ոչ [գոյ] ընտրութիւն հոլովմանց բայի»³²: Զգուշանալով, որ Ոսկանը կարող է չհավատալ իրեն, Ջուղայեցին գրում է. «Մի՛ ասեր՝ պարծի. ողորմութեամբ [Տեառն] ոչ ախտանամ այդու, այլ վասն քո ասեմ՝ զի դ[առ]նայցես այդրէն այսր: Նաեւ ոչ եմ ստեալ որպէս զի գայցես, այլ ճշմարիտ էր ասացեալս: Ուա՛խ, ու՛ախ, զի՛նչ արարից, ոչ գիտեմ. քանզի ոչ միայն վասն գալ[ոյդ], այլ եւ վասն ոչ գիտելոյդ աւաղեմ»³³: Ինչպես տեսնում ենք, Ջուղայեցին անձամբ է վկայում, որ նախկինում անհամեմատ ցածր է եղել իր և հայրենակիցների լեզվական գիտելիքների մակարդակը, իսկ ընդամենը

* Հանրահայտ է, որ իբրև գիտության ծարավ պատանի, Ոսկանը տարիներ առաջ ծանոթացել էր կաթոլիկ քարոզիչ Պողոս Պիրոմալիի հետ, առժամանակ աշակերտել նրան, բնականաբար, դարձել նրա գաղափարական համախոհը, որի համար արժանացել էր հայրենակիցների քննադատությանն ու հալածանքին, ուստի գնացել էր Լվով, որտեղ մոտիկից ծանոթանալով կաթոլիկ քարոզիչների գործունեությանը, ապրեց խոր հիասթափություն և ըստ էության վերադարձավ հակամիարականների ճամբար:

³² Հ. Պողոս Անանեան, Ոսկան վարդապետի նամականին, «Բազմավէպ», 1967, թիվ 6-8, էջ 132:

³³ Նույն տեղում:

տասը տարուց էլ պակաս ժամանակահատվածում այն դարձել է գրեթե անճանաչելի: Ուշագրավ է նաև այն փաստը, որ նույն նամակում արձարծելով հայ երիտասարդներից ոմանց կաթոլիկությամբ հրապուրվելու հարցը, ելնելով իր սեփական փորձից, գրում է. «Արդ գիտեմ ստուգապես զի զղջացեալ ես եւ ապաշաւես. քանզի ես ինքնին դմին հանդիպեցայ]: Քանզի յորժամ ոչ գիտէի զօրութիւնս գրոց և ոչ է[ի] տես[եալ] զդոսա, եռայր սիրտ իմ առ խաբեբայսդ. և դու գիտակ իսկ ես: Իսկ յորժամ զճմարտութիւն հաւատոյ ու[սայ] և զդոքա տեսի, գիտես թէ ո՛րպէս վարէի ընդ եր[կա]քնակսդ: Եւ այն այնմ ժամանակին, որ ոչ գիտէի ճմարտապէս] զքնախօսութիւն, նաեւ զգօրութիւն բանից աստուածաբ[անութեան], այլ սակաւուք հասեալ էի ճմարտութեան: Իսկ այ[ժմ] եթէ տեսանիցես զփանաքիս թէ որչափ շնորհ[իօք] սուրբ Հոգւոյն յաւելեալ եմ, նաև զհակառակութիւն] ընդ նմին, գիտեմ ճմարտապէս, գիտեմ զի թէ տեսանից[ես] հաւատայցես. իսկ անտեսութեամբ անհնար է քեզ հաւատալ»³⁴: Ջուղայեցու ասածից աներկբա հետևում է, որ գիտելիքը կարևոր դեր էր խաղում մարդկանց կրոնադավանաբանական հավատամքի ընտրության գործում, իսկ վերջինս իր հերթին որոշիչ դեր էր խաղում անհատի ինքնության կազմավորման ու գիտակցման հարցում: Քաջ հասկանալով հենց այդ հանգամանքը, կաթոլիկ քարոզիչներն ամեն կերպ ջանում էին հայ երիտասարդներին հրապուրելու համար ցուցադրել իրենց մտավոր առավելությունները, և, ընդհակառակը, նրանց աչքում նսեմացնել հայրենական գործիչների, այսինքն՝ հակամիարականների հեղինակությունը: Բանն այն է, ասում է Առաքել Դավրիժեցին, որ գիտամշակութային կյանքի ահավոր անկման պատճառով հայերը մինչ այդ «ոչ ընդդիմակայ ախոյեանի պատահեալք էին», ուստի «ի միտս իւրեանց կարծէին զինքեանս գիտնականս և կարողս ոմանս գոյ»³⁵: բայց ահա բանավեճի մեջ մտնելով կաթոլիկ քարոզիչների հետ, «մերքն ի սիրտ և յոգի խոցեալք են. և իմացեալ թէ զայն, զոր գիտեն, ո՛չ է գիտութիւն, այլ պարտ է նոցա զարտաքին գիրքն կարդալ»³⁶:

Գրեթե համանման պատկեր տեսնում ենք նաև գրատպության ոլորտում. հայտնի է, որ պատմական անբարենպաստ պայմանների

³⁴ Նույն տեղում:

³⁵ Առաքել Դավրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 316:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 316-317:

պատճառով հայկական առաջին տպարանները հիմնվել են մայր հայրենիքից հեռու, հիմնականում եվրոպական կաթոլիկական երկրներում, որը, բնականաբար, հայ տպագրիչներին կանգնեցնում էր մի շարք օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ դժվարությունների առջև: Այդ տեսակետից առանձնապես դժվար հաղթահարելի էին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հարուցած խոչընդոտներն ու արգելքները: Հայ տպագրիչներից շատերն են իրենց տպագրած գրքերի հիշատակարաններում դժգոհություն հայտնել այդ մասին: Դրանցից հարկ եմ համարում բերել միայն հայ գրատպության անձնագրի գործիչ Մատթեոս Ծարեցու մի միտքը: 1660 – 1661 թթ. Ամստերդամում հրատարակած Ներսես Շնորհալու «Յիսուս որդի» ստեղծագործությանը կցած հիշատակարանում՝ պատմելով Իտալիայում իր կրած դժվարությունների մասին, դրանց թվում հատկապես կարևորում է այն, որ «**հակառակասերք և բարեատեացք կոկոեցին զմեծամեծս: Եւ զժողովս առ ի խաբանել զայս գ(ո)րծ որ և եղև իսկ հր(ա)մ(ա)ն ել ի ժողովոցն այսպ(է)ս որք ընդ արկաւ մրովից արհեստաւ որք այսմ գործ(ո)յ մի ոք իշխեսցի հանել զայս արհեստ և տալ ի ձեռս հայոց և որք անտգնեալ արասցեն զայս գործ ծածուկ և կամ յայտնի պատիժ սաստիկ կրելոց են ի մէնջ**»³⁷ (ընդգծ. Իմն է – Հ. Մ.): Կասկածից վեր է, որ «հակառակասերք և բարեատեացք» ասելով, Ծարեցին նկատի ուներ հենց կաթոլիկ քարոզիչներին, որոնք առանձնահատուկ ակտիվություն էին դրսևորում նման հարցերում: Հենց Հռոմի եկեղեցու հարուցած դժվարությունները հաղթահարելու և տպագրելիք գրականության մեջ հայեցի ոգին պահպանելու, ազգային ինքնությունը հաստատելու և զարգացնելու նպատակով էլ հայ տպագրիչներն ու տպագրության գործի կազմակերպիչները, ի մասնավորի Մայր աթոռ Էջմիածինը, վաղուց ի վեր փորձում էին տպարան ստեղծել մայր հայրենիքում կամ նրան համեմատաբար մոտ վայրում: Այդ տեսակետից առաջին լուրջ փորձը կատարվում է Նոր Զուղայի հայկական ծաղկուն գաղթօջախում, որտեղ 1638 թ. Խաչատուր Կեսարացու ղեկավարությամբ և Սիմեոն Զուղայեցու գործուն մասնակցությամբ տնայնագործական եղանակով հիմնադրվում է տպարան, որը մինչև 1642 թ. կարողանում է հրատարակել չորս գիրք: Համոզվելով, որ տնայնագործական եղանակով ստեղծված տպարա-

³⁷ Մեքեբերումն ըստ՝ Նինել Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անթառամ Սավալյան, Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Եր., 1988, էջ 36:

նում հնարավոր չէ լույս աշխարհ հանել Աստվածաշնչի նման բարդ, ծավալուն, բայց և անչափ կարևոր գիրքը, Խաչատուր Կեսարացին Եվրոպա է գործուղում իր սան Հովհաննես Ջուլայեցուն, որը մեծ դժվարությամբ կարողանում է 1644 թ. Լիվոռնոյում հրատարակել Սաղմոսարան: Վերադառնալով Նոր Զուղա, նա փորձում է վերաբացել տարիներ առաջ իր գործունեությունը դադարեցրած տեղի տպարանը և նույնիսկ ձեռնարկում է Աստվածաշնչի տպագրությունը, որը, սակայն, մնում է անավարտ:

17-րդ դ. Նուր Զուլայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի տպարանը գործի դնելու նոր փորձ է կատարում նույն վանքի առաջնորդ Ստեփանոս Մանուկյանը, որը կարողանում է 1687-1688 թթ. տպագրել ընդամենը երեք գիրք, բայց գաղտնի ու բացահայտ խարդավանքների պատճառով այդ տպարանը ևս փակվում է:

Որ հայ գրքի տպագրության գործում կաթոլիկական եկեղեցու հարուցած դժվարությունները, իբրև կանոն, ունենում էին հակառակ արդյունք և նպաստում էին հայերիս ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանն ու ինքնության ձևավորման գործընթացին և ըստ այդմ, մեծ ջանքեր էին գործադրվում չեզոքացնելու համար կաթոլիկական եկեղեցու ճնշումը, դառնալու անկախ ու ինքնուրույն, այդ մասին ունենք նույն Ստեփանոս Մանուկյան Ջուլայեցու անչափ հետաքրքիր վկայությունը: Անդրադառնալով Եվրոպայում հայ գրքի տպագրության հետ կապված դժվարություններին, նա գրում է. «Արդ որովհետև ոչ գոյր յազգին մերոց տպագրատուն. եթէ տպեալ յոլովեցուցեալ սփռեալ էին ի տունս հայոց. և ձեռագրով հագիւ այսպէս. և այսքան լինի որպէս տեսանէքդ. **և յղել տալ տպել յերկիրն Ֆռանկաց. անմարթ էր և անկար: Զի մերս գիրք ինքնեանց գրոցն է ներհակ. վասն որոյ ոչ կամին. և ոչ թոյլ տան առ ի բազմանալ. մերայնոց սրբոց վարդապետաց գրեցելոցն: Այժմ որովհետև պատրաստեալ եղև ի միջի մերում գործարան տպագրութե(ա)նս այսուիտև անահ. և անկասկած տպելուց եմք զամ(ենայն) զգրեանս սրբոց վարդապետաց որ առ մեզ գոյ»³⁸ (ընդգծ. Իմն է – Հ. Մ.): Նոր Զուլայում Ստեփանոս Մանուկյանի հրատարակած երեք գրքերից Աղեքսանդր Ջուլայեցու³⁹ և Հովհաննես**

³⁸ Նույն տեղում, էջ 108-109:

³⁹ Տե՛ս, **Աղեքսանդր Ջուլայեցի**, Գիրք որ կոչի ատենական, Նոր-Ջուղա, 1687, նաև՝ Կ. Պոլիս, 1783:

Մրքուզ Ջուղայեցու⁴⁰ հեղինակածները հետագայում ունեցան նոր հրատարակություն, բայց և առիթ տվեցին լուրջ հակաճառությունների⁴¹:

Արդ՝ ելնելով վերը ասվածից, կարծում եմ, հիմք ունեւմ չհամաձայնելու Լեոյի այն կարծիքի հետ, որ Քաղկեդոնը քրիստոնյա եմրոպական Հայաստանին բացի քաղաքական յուրատեսակ մեկուսացումից բերում էր նաև «կատարյալ ու խոր ինքնամփոփում՝ ազգային-կուլտուրական տեսակետից»⁴²: Միանգամայն իրավացի է ռուս գրող, թարգմանիչ ու գիտնական Վ. Միկուշևիչը, որ «Հայաստանը ոչ միայն չի պարփակվել իր եկեղեցական մեկուսացածության մեջ, այլև, ընդհակառակը, դրսևորել է ստեղծագործական ձգտումների հիրավի տիեզերական լայնություն՝ յուրովի արձագանքելով այն բոլոր հոգևոր միտումներին, որոնք այն ժամանակ տարածված էին Հնդստանից մինչև Պիրենյան թերակղզի»⁴³: Ընդ որում, այդ նույն երևույթն ենք տեսնում ոչ միայն անմիջականորեն Քաղկեդոնին հաջորդած ժամանակաշրջանում, այլև հետագա գրեթե բոլոր դարերում⁴⁴, չհաշված 15-16-րդ դդ. մշակութային կյանքի խոր անկման ժամանակահատվածը:

Հարկավ, դեռ կարելի է շարունակել այսօրինակ փաստերի թվարկումն ու վերլուծությունը, բայց, կարծում եմ, ասվածը բավական է համոզվելու, որ Քաղկեդոնի ժողովից հետո հայոց եկեղեցին ներքաշվելով կրոնադավանաբանական անհաշտ պայքարի մեջ, հայ մտավորականները զաղափարական հզոր ախոյանների դեմ մարտնչելու համար մի կողմից ջանացել են յուրացնել նրանց տեսական գինանոցը, իսկ մյուս կողմից ստիպված են եղել զարգացնելու սեփական ներքին կարողությունները: Ու քանի որ թե՛ ուղղափառ և թե՛ կաթոլիկական եկեղեցիներ

⁴⁰ Հովհաննես Ջուղայեցի, Դաւանութին հաւատոյ, Նոր-Ջուղա, 1687, նաև՝ Կ. Պոլիս, 1713: Ուշագրավ է, որ Կ. Պոլիսում գործող երկու տպարաններն իրարից անկախ նույն թվականին վերահրատարակել են այն:

⁴¹ Աղեքսանդր Ջուղայեցու աշակերտ Ստեփանոս Դաշտեցին ուսուցչի դեմ հակաճառական մի ամբողջ աշխատություն է գրել 1706 թ. (տե՛ս, Ստեփանոս Դաշտեցի, Խնդիր ուղղութեան, Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ծեռ. թիվ 673), իսկ Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցու դեմ՝ 1714 թ. (տե՛ս, Ստեփանոս Դաշտեցի, Կոչնակ ճշմարտութեան, Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ծեռ. թիվ 9049):

⁴² Լեո, նշվ. աշխ., էջ 94:

⁴³ В. Микшев, Целительный свет (Поэма Гр. Нарекаци «Книга скорбных песнопений»), «Вестник Ереванского университета», 1981, ном. 3, с. 62.

⁴⁴ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս, Համլետ Ա. Գևորգյան, Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, հատկապես՝ 442-502 էջերը:

րի հիմնական նպատակը հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության ու անկախության վերացումը և իրենց ենթարկելն էր, ուստի եկեղեցու ինքնուրույնության պահպանման համար մղվող պայքարը վերածվելով ազգային ինքնուրույնության համար մղվող պայքարի, օբյեկտիվորեն նպաստել է ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանն ու ինքնության պահպանմանը: Հարկավ, դրա համար մեր ժողովուրդը շատ թանկ է վճարել, քանզի նույնիսկ հայոց ցեղասպանության հարցում արևմտյան տերությունների դրսևորած թողտվությունը մասամբ պայմանավորված էր հենց դավանանքով. թուրք պատմաբան Սելիմ Դերինգիրը 2010 թ. մարտի 30-ին ունեցած հարցազրույցում ասել է, որ գերմանացիները սկզբում նույնիսկ արդարացնում էին հայոց աքսորը, բայց «տեսնելով, որ գործն արդեն ընդունել է բավականաչափ համակարգված բնույթ և ամբողջ բնակչությունը ոչնչացվում է, գերմանացիները սկսեցին դեմ դուրս գալ սրան: Ասում էին, թե «Առնվազն բողոքականներին և կաթոլիկներին պաշտպանեք» և ճնշում էին գործադրում օսմանյան իշխանությունների վրա»: Այս պատճառով Թալեաթը հեռագիր-հրաման է ուղարկում նահանգներ, որտեղ ասված էր. «Այդ գոտու բողոքականներին և կաթոլիկներին չտեղահանել»: Այդ հեռագիրը նա ցույց էր տալիս գերմանացիներին, իսկ դրանից անմիջապես հետո պատրաստում էր մի այլ հրաման, որով չեղյալ էր հայտարարում իր արձակած հրամանը»⁴⁵: Ինչ խոսք, Թալեաթը չէր կարող նման ստոր խաղերի դիմել, եթե չլիներ գերմանացիների ցուցաբերած դավանական խտրականությունը:

Համենայն դեպս, անկախ ունեցած ահավոր դժվարություններից ու տված կորուստներից, 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովով սկսված պայքարը, առանց չափազանցության, տևեց ուղիղ 1550 տարի և ավարտվեց ըստ էության հայոց եկեղեցու հաղթանակով՝ 2001 թ. քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակվելու 1700-ամյակի տոնակատարությամբ, որին մասնակցեցին թե Հռոմի պապը, թե ուղղափառ ե-

* Ի դեպ՝ համանման վերաբերմունք եվրոպացիները դրսևորել էին նաև 1604-05թթ. Շահ Աբասի իրականացրած բռնագաղթի ժամանակ: Ասենք նաև, որ անցյալ դարասկզբին ռուսական պահպանողական մամուլում տիրող հակահայկական մտայնությունը, ռուսականավոր գրող, հրապարակախոս ու պատմաբան Ա.Վ. Ամֆիտեատրովի կարծիքով, մասամբ հետևանք էր հայերի կրոնական մեկուսացածության (տե՛ս А.В.Амфи́театров, Армянский вопрос, С. Петербург, 1906):

⁴⁵ «Թուրքերը թուրքերի մասին», կազմող և խմբագիր Ռուբեն Մելքոնյան, հ. 3, Եր., 2011, էջ 70:

կեղեցու տիեզերական պատրիարքը, թե համայն Ռուսիո պատրիարքը և թե քրիստոնեական բազում այլ հարանունությունների բարձրաստիճան ներկայացուցիչներ՝ դրանով իսկ վերջապես ճանաչելով հայ առաքելական եկեղեցու ինքնություն գոյության իրավունքը:

Г. К. МИРЗОЯН – *Роль религиозно-теологической борьбы в процессе сохранения армянской самостоятельности.* – После Халкедонского собора (451) армянская церковь втянулась в непримиримую религиозно-теологическую борьбу. Чтобы противостоять могущественным идейным противникам, армянскому духовенству, с одной стороны, пришлось осваивать их теоретический арсенал, а с другой – развивать собственные внутренние резервы. Поскольку как православная, так и католическая церкви стремились упразднить самостоятельность и независимость армянской церкви и подчинить её, то борьба, которая велась за церковную самостоятельность, превращалась в борьбу за самостоятельность национальную. Объективно это способствовало повышению и кристаллизации национального самосознания. Борьба длилась без преувеличения ровно 1550 лет и завершилась, по сути, победой армянской церкви – торжествами по случаю 1700-летия провозглашения христианства в Армении государственной религией (2001). В них участвовали и Римский папа, и вселенский патриарх, и патриарх всея Руси, и высшие иерархи многих других церквей. Тем самым они признали наконец право Армянской апостольской церкви на самостоятельное бытие.

Ключевые слова: религиозно-догматическая борьба, идентичность, арменоведение, католические миссионеры, идеологический противник, идеологический арсенал, культурная ценность, книгопечатание, памятная запись, геноцид.

H. Gh. Mirzoyan – *The Role of Religious-Confessional Struggle in the Formation of Armenian Identity.* In article is shown that after Assembly of Chalcedon (451) Armenian Church was engaged in religious-confessional irreconcilable struggle, and Armenian intellectuals in order to fight against ideological mighty enemies on the one hand tried to salvage their theoretical arsenal, but on the other hand they had to develop their own internal capabilities. And since the main objective for both Orthodox

and Catholic Churches was the abolition of autonomy and independence of Armenian Church, the struggle for independence of Armenian Church turned into the struggle for national independence and objectively contributed to the increase of national self-consciousness and formation of Identity. This struggle, without exaggeration, lasted exactly 1550 years and, essentially, ended with the victory of Armenian Church in 2001 when 1700th anniversary of adoption of Christianity was celebrated and where participated the Pope of Rome; the Ecumenical Patriarch of the Orthodox Church; the Patriarch of All Russia; and many other Senior Representatives of Christian Churches, thereby finally recognizing the Armenian Apostolic Church's right to independent existence.

Key words: religious struggle, identity, Armenology, Catholic missionaries, ideological opponents, ideological arsenal, cultural value, typography, record, genocide.

«Մենք»- ինքնանույնության կառուցման որոշ տարրերի փիլիսոփայական վերլուծության փորձ

փ.գ.թ. Ս. Ս. Պետրոսյան

Չկա Հայաստան առանց բոլոր հայերի,
բայց չկա նաև մարդկություն առանց
«մենք» ու «փոքր» ազգությունների...
Է. Աթայան

Ինքնության հիմնախնդրի փիլիսոփայական վերլուծությունն անհրաժեշտաբար հանգեցնում է առաջին հայացքից պարադոքսալ թվացող դրույթի, որ «մենք»-ի կառուցման կարևոր տարրերից մեկը «նրանք»-ն է, կամ ուրիշը: Նույնության և ուրիշության կամ այլության խնդիրը սերտորեն կապված է ինքնության խնդրի հետ, քանի որ ինքնությունը տրամախոսային է (դիալոգիկ) և որպես այդպիսին կարող է ընկալվել միայն ուրիշի, այլի, օտարի հետ հարաբերվելով: Առանց օտարի հայելում ինքն իրեն տեսնելու ինքնությունը դեռևս «ինքնին իր» է, որը դառնում է «իր մեզ համար», երբ արտաքին բազմազանության մեջ գտնում է այն ուրիշը, որին ուզում է, օրինակ, նմանվել, այն ուրիշը, որն, օրինակ, իր հակաիդեալն է և այլն: Այս հանգամանքն, ի թիվս այլոց, նկատվել է նաև ֆրանսիացի ստրուկտուրալիստ հոգեվերլուծաբան Ժակ Լականի կողմից, որը հոգեկանում առանձնացնելով «իրականի», «երևակայականի» և «խորհրդանշայինի» շերտերը, նույնիսկ պնդում է. «Ես Ուրիշն եմ»⁴⁶: Ըստ Լականի, մարդն իր ես-կերպարը ստեղծում է «երևակայականի» շերտում, քանի որ ինքն իր մասին ունեցած պատկերացումներում միշտ մոլորվում է, երևակայում կամ ընկնում պատրանքների գիրկը: Մարդուն ես-կերպարը պետք է, որպեսզի կարողանա ընդունելություն գտնել արտաքին աշխարհի, դրսի, «Ուրիշի» կողմից: Իսկ «Ուրիշն», ըստ Լականի, «խորհրդանշայինի» կրողն է, որը մարմնավորվում է Հոր կերպարում կամ մշակույթի նորմերը փոխանցող այլ կերպարներում: «Ես»-ն, ըստ Լականի, ոչ թե սուբստան-

⁴⁶ St'g Лакан Ж., Семинары, Кн. 2, М., 1999, էջ 273:

ցիա է, այլ ֆունկցիա, գործառույթ, մի «դատարկություն» կամ «ոչինչ», որն «Ուրիշի» օգնությամբ լցվում է մշակութային բովանդակությամբ⁴⁷:

Օտարի նշանակությունը նաև նրանում է, որ ինքնության մասին խորհումը ծնվում է ինքնության տագնապի պարագայում: Գրիգոր Պլտյանն այս առնչությամբ գրում է. *«Ինքնությունը, եթե կայ, ինքն իր վրայ փակ մէկնությունը չէ, ինքնությունը չէ միայն օրինակ նոյնությունը, որուն հետ կը շփոթուի յաճախ, այլ հոլովույթ մըն է զանազանութեան հետ, տեսական համադրում մըն է այլութեան հետ, որ զինք կդարձնէ խնդրական, անմիաւոր»*⁴⁸: Պողոս Լևոն Զեքիյանը, ի թիվս այլոց ինքնության սահմանման նպատակով նույնպես դիմում է այլության գաղափարին⁴⁹:

Ասվածը ճշմարիտ է ինքնության անհատական մակարդակում և առավել ևս ճշմարիտ է ինքնության էթնիկական մակարդակում: Եթե անհատական մակարդակում մարդը դուրս է գալիս իր «ես»-ի քարանձավից, որպեսզի տեսնի այլ «ես»-եր ու նրանց հետ համադրվելով կամ հակադրվելով առավել ամբողջանա, ապա էթնիկական մակարդակում ժողովուրդն է դուրս գալիս իր «մենք»-ի քարանձավից ու տեսնում «նրանց» հատուկ որոշ իրական արժեքներ, որոնք իր ներփակ քարանձավում հանդես էին գալիս որպես ստվերներ (բառի պլատոնյան մետաֆորիկ իմաստով): «Ես»-ի քարանձավ» և «մենք»-ի քարանձավ»

⁴⁷ «Ես»-ի գործառույթ լինելու մասին Լականն ասում է. « Ես»-ը երևակայական գործառույթ է և հոգեկան կյանքին մասնակցում է բացառապես որպես խորհրդանիշ: Մենք մեր «ես»-ն օգտագործում ենք ճիշտ այնպես, ինչպես Բորորո տոհմի ներկայացուցիչները օգտագործում են «թութակը»: Այն դեպքերում, երբ բորորոներն ասում են «Ես թութակ եմ», մենք ասում ենք. «Ես ես ինքս եմ»: Այս ամենն ինքնին կարևոր չէ, կարևոր է դրա գործառույթը»: (Նույն տեղում, էջ 23):

⁴⁸ Գ. Պլտեան, *Ինքնութեան փորձառութիւն Սփիւռքի մէջ*, Ինքնության հարցեր, տարեգիրք, Ա. Ստեփանյանի խմբագրությամբ, Եր., 2002, էջ 90:

⁴⁹ «Այդ հասկացությունը [ինքնությունը-Ս.Պ.], իր ամենափարեային բնութագրումով, կարելի է բնորոշել իբրև հակաբեռնող այլութեան: Այն փութալը, որով որեւէ էակի նկատմամբ են այլ՝ բոլոր միւս էակները, եւ ինքը այլ՝ բոլոր միւսների նկատմամբ: Ինքնութեան այս հղացքը կարգապայտուեր դասական ու միջնադարեան աւանդութեան մէջ «էակի միութեան» գերանցական յարկութեամբ կամ սկզբունքով: Ինքնութեան եւ միութեան միջեւ այս սերտ, հիմնարար, էական կապը եւս ավելի ակնյայտ կը դառնայ, երբ խորհիւնք՝ թե այլութիւնը, հակաբեռնող ինքնութեան, է միանգամայն աղբիւրը, սկիզբը, արմատը էակի բազմութեան եւ բազմազանութեան»: (Զեքիեան Պ. Լ., *Հայ ինքնություն // Ինքնության հարցեր*, տարեգիրք, Ա. Ստեփանյանի խմբագրությամբ, Եր., 2002, էջ 33):

արտահայտություններն օգտագործվում են պայմանականորեն, քանի որ «ես»-ն ու «մենք»-ն իսկ ծնվում են միայն «դու»-ի կամ «նա»-ի և «դուք»-ի կամ «ներանք»-ի հետ հարաբերակցվելու արդյունքում:

«Այլ», «ուրիշ» և «օտար» հասկացությունները հաճախ օգտագործվում են որպես հոմանիշներ, սակայն դրանց միջև կա որոշակի տարբերություն, այսպես ասած՝ այլության աստիճանը: «Այլ»-ը կարող է լինել նույնիսկ սեփականի այլը, կամ ինքնափոխակերպման մի տարր, այսինքն՝ ամենամոտն է նույնությանը: «Ուրիշ»-ն արդեն սահմանազատված լրիվ ուրիշն է, որը կարող է հարազատացման ու ընդունման ձգտել, սակայն լրիվ նույնանալ չի կարող: Իսկ «օտարն» այն ուրիշն է, որը ճանաչվել է որպես ուրիշ, որի հետ մերձեցման ու ընդունման մղում չկա, հակառակը, որոշ դեպքերում կա սահմանազատման ու պաշտպանվելու դիրքորոշում, իսկ ծայրահեղ դեպքերում՝ մերժում:

«Օտար»-ը բազմիմաստ է և կարող է ընկալվել տարբեր կերպ: Միջմշակութային հաղորդակցման հիմունքների մի ձեռնարկում այն մեկնաբանվում է հետևյալ իմաստներով. «ա) օտարը որպես արտասահմանյան, սեփական մշակույթի սահմաններից դուրս գտնվող գոյ, բ) օտարը որպես տարօրինակ, ոչ սովորական իրողություն, գ) օտարը որպես անձանորթ և ճանաչողությանն անհասանելի երևույթ, դ) օտարը որպես գերբնական, ամենակարող գոյ, որի առջև մարդն անկարող է, ե) օտարը որպես չարագույժ, կյանքի համար վտանգավոր երևույթ»⁵⁰: Արդի գլոբալացվող հասարակությունում «օտարի» չարագույժ ու գոյատևման համար վտանգավոր լինելն էլ ծնում է «ինքնության տագնապը», որը դրդում է խորհել «մենք-ինքնանույնության» կառուցման տարրերի ու դրանց պահպանող ու ապագա խոստացող ներուժի մասին:

«Մենք-ինքնանույնությունը» կարող է հենվել կառուցաատեղծման մի շարք առանցքային կրողների վրա: Օրինակ՝ մշակույթ. «Մենք դարավոր մշակույթ ստեղծած ժողովուրդ ենք», լեզու. «Մենք հայերեն խոսողներ ենք», էթնիկ պատկանելություն. «Մենք հայ ենք», կրոն. «Մենք քրիստոնյա ենք» և այլն: «Մենք-ինքնանույնության» կերտումն անվերջանալի գործընթաց է: Զորօրինակ, ներկայիս Եվրոպայում արդեն կայացած ազգ-պետությունների ներկայացուցիչները փորձում են կառուցակցել իրենց «մենք եվրոպացի ենք» միասնական հարացույցը, որի

⁵⁰ Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.. Основы межкультурной коммуникации, М., 2002, с. 47.

կերտման գործընթացի ապագան անորոշ է, քանի որ կան ազգեր, որոնց ներկայացուցիչները Եվրոպայի միավորման մեջ դեռևս չեն գտնում իրենց ինքնանույնացումը: Խորհրդային միությունում ժամանակին փորձ արվեց ստեղծելու մի նոր գաղափար՝ «մենք խորհրդային ժողովուրդ ենք», որը, սակայն, արհեստական էր և ապագա չունեցավ: Արդյունքում փլուզվեց խորհրդային մեծապետությունն ու առաջացան անկախ հանրապետություններ: Որոշ ռուս հետազոտողներ գտնում են, որ 80-90-ականների հասարակական-քաղաքական փոփոխությունները ԽՍՀՄ-ում, ապա՝ Ռուսաստանում բերեցին սոցիալական և մշակութային «մենք-նույնության» ճգնաժամի, քանի որ խաբխեցին այնպիսի արժեքների հիմքերը, ինչպիսիք են կոլեկտիվիզմը, փոխօգնությունը, սոցիալական արդարությունը և հումանիզմը⁵¹: Սակայն Հայաստանում այդ նույն փոփոխությունները բերեցին «մենք-ինքնանույնության» նորովի կառուցատեղծման անհրաժեշտության, ազգային զարթոնքի:

Խորհրդային նիքից արթնացած հայ ինքնագիտակցությունը հասկացավ, որ նախորդ «մենք-նույնությունը» (հոմո-սովետիկումը) համարյա ոչինչ ընդհանուր չունեւ հայ մարդու դարավոր ձգտումների, իդեալների և ինքնանույնացման ուղենիշների հետ: Սկսվեց նոր հայ «մենք-ինքնանույնության» ակտիվ կառուցումը:

Այդ «մենք-նույնության» մեջ կարևորվեցին պատմական տարրերը («մենք» -ը որպես 1700-ամյա քրիստոնյա ազգ, որպես հելլենիստական, պարթևական մշակույթների ժամանակակից հարուստ հեթանոսական մշակույթ ունեցող ազգ, որպես ցեղասպանություն ապրած ժողովուրդ և այն): Սակայն պակաս ուշադրության արժանացան ինքնության քաղաքացիական և, մասնավորապես, տարածքային բաղադրիչները կամ հարացույցները: Ասվածը մեկնաբանելու համար ստորև համառոտ կներկայացվի հընթացս կատարված հարցում-վերլուծություն, որի արդյունքները ցույց տվեցին, որ առանձին անհատների ինքնության ներքնայնացված մակարդակում առկա են էթնիկական, սեռային, մասնագիտական, ազգակցական, կրոնական տարրերը, բայց առավել սակավ՝ քաղաքացիական տարրերը և համարյա բացակայում են տարածքային կամ տարածատիրական տարրերը:

⁵¹ St'u Моисеева Н.А. Современное Российское общество: формирование мы-идентичности // Вести Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. 2011. # 1 (13), էջ 106:

Ծովից ծով Հայաստանի մասին գոնե երբեմն հիշատակող հայաստանցու ենթագիտակցության մեջ կամ գուցե կոլեկտիվ անգիտակցականում իրականում, կարծես թե, առկա չեն տարածատիրական զգացում-գաղափարներ:

Հարցումն անցկացվել է ԵՊՀ-ում հետբուհական կրթություն ձեռք բերող խմբերում, որոնք ուսումնասիրել են «*Գլորալացում և ինքնություն*» դասընթացը: Մասնակիցները բարձրագույն կրթությամբ 25-65 տարեկան հայալեզու անձինք էին, որոնց ընդհանուր թիվը երկու տարվա ընթացքում կազմել է մոտ 400: Նրանց առաջարկվել է պատասխանել. «Ո՞վ եմ ես» հարցին տասը տարբերակներով, որոնք կարող էին դասակարգել ըստ կարևորության⁵²: Տրված ժամանակում մասնակիցները փորձել են առաջադրված հարցին գտնել պատասխաններ, իսկ արդյունքներն ամփոփվել են վերջում ընդհանուր քվեարկություններով:

Բացահայտվել են որոշ ուշագրավ երևույթներ: Հարցվողների մեծամասնությունը նշել է իր սեռային պատկանելությունը (կին-տղամարդ), ընտանիքում իր կատարած դերը (մայր, հայր, զավակ և այլն), մասնագիտությունը, էթնիկ պատկանելությունը, կրոնը: Ոմանք նշել են իրենց քաղաքական համոզմունքները, կուսակցական պատկանելությունը և մի շարք հոգեբանական հատկանիշներ (օրինակ՝ լավատես, կամային և այլն): Հարցումներից պարզվել է, որ հարցվողների 10%-ից պակասն է նշել, որ ինքը քաղաքացի է կամ ՀՀ քաղաքացի, իսկ հայաստանցի լինելը կամ կոնկրետ համայնքը ոչ ոք չի նշել:

Հարցման ընտրանքը պատահական է. հարցվել են դասընթացին մասնակցողները: Սակայն արդյունքն ինչ-որ բանի մասին խոսում է. «*Ես հայաստանցի եմ*» «*մենք-ինքնանույնացումը*» դեռևս գործուն չէ մեզանում: Ոչ ոք չէր նշել նաև իր արդի համայնքին պատկանելու մասին. «*Ես երևանցի եմ, արևմտյանցի եմ, ալավերդցի եմ...*», սակայն 3 մասնակից նշել էր իր պատմական հայրենիքը. «*Ես վանեցի եմ, մշեցի եմ ...*»: Արդյունքների քվեարկություն-ամփոփումների ժամանակ մասնակիցները զարմանում էին, թե ինչպես է եղել, որ չեն նշել հայաս-

⁵² Կիրառվել է Կունի և Մակկարտուենդի կողմից առաջարկված մեթոդիկայի պարզեցված և որոշակիորեն հարմարեցված տարբերակը: Sե'ս Kuhn, M.H. and McPartland, T.S. (1954). An empirical investigation of self-attitudes. American Sociological Review, 19(1), 68-76.:

տանցի կամ, օրինակ, երևանցի լինելու մասին, չէ՞ որ դա ինքնաակնհայտ է: Բայց մյուս «ինքնաակնհայտ» փաստերի մասին նրանք նշել էին: Ավելին, հարցվողներից շատերը չէին էլ կարողանում տասը ինքնաթիռագիր գրել, բավարարվելով 6-7-ով, սակայն հայաստանցի լինելու մասին՝ ոչ մի խոսք...

Դժվար է միանշանակ ու համընդգրկուն եզրակացություններ անել նման հատվածային ու փոքրամասշտաբ հարցումների արդյունքում, բայց մի զարմանալի օրինաչափությամբ պարզվում է, որ յունգյան կոլեկտիվ-անգիտակցականի գաղափարը գործում է, ու այստեղ էլ օգնում է որոշ միտումներ հասկանալուն: Սեռական ինքնանույնացման հարցում ամեն ինչ կարգին է, մեզանում չկան անսեռ կամ չտարորոշված մարդիկ, ինչը նշանակում է, որ սեռերին բնորոշ սոցիալականացումն ու մշակութայնացումը լիարժեք են:

Ինքնանույնացման ամենամեծ տոկոսները վերաբերվում են ինքնության կառուցակցման երեք բաղադրիչի. *ընտանիք, ժողովուրդ, կրոն*: Սակայն *հարցվածների 90%-ի ենթագիտակցության մեջ չկա պետության կամ վերջինիս բնորոշ հատկությունների հետ ինքնանույնանալու միտում, քանի որ դարեր շարունակ չի եղել պետականություն, և հայ մարդու կոլեկտիվ անգիտակցականում չեն բյուրեղացել պետության հատկությունների հետ նույնանալու հարացույցները*: Բացի իր քաղաքացի լինելը նշած 10%-ից, մյուսների մոտ առավելագույնը կարելի է տեսնել կուսակցական ինքնանույնացում, բայց ոչ նույնացում համապետական արժեքների ու դավանանքների հետ: Ունկնդիրները զարմանքով էին լսում, որ կարող էին իրենց մասին ասել, օրինակ, «*Ես օրինապահ եմ*», «*Ես հարկապու եմ*» և այլն: Որոշ քննարկումների ժամանակ հնչում էին մտքեր, մի՞թե բավարար չէ հայ լինելը նշել, ինչո՞ւ է կարևոր հայաստանցի լինելը... Որոշ մարդիկ անգամ հնչեցրին հետևյալ միտքը. «*Որտեղ էլ լինենք, միայն թե հայ մնանք*»...

Հայաստանցի, աչաջուրցի, դսեղցի լինելու հարացույցը ենթագիտակցության մեջ ունենալը ենթադրում է տարածատիրական զգացողություն, ինչը ինքնության պետականական կամ քաղաքացիական հարացույցի կարևոր մասնիկն է: Դա միայն ծննդավայրի կամ ուղղակի բնակության վայրի նշում չէ, այլ՝ *այդ վայրի մշակութային դիմագիծը պաշտպանելու, այն սեփականելու նշան*: Պետությունը մի քաղաքական կազմավորում է, որն ի թիվս այլ կառուցատարրերի, ունի նաև

տարածք և սահմաններ և ինքնինշխան է հենց այդ տարածքի սահմաններում: Այսինքն՝ «մենք»-ի կառուցումը պետության համատեքստում անհրաժեշտաբար ենթադրում է տարածքային բաղադրիչի առկայություն: Սա կարևոր է արդի հայ հասարակության համար, քանի որ գլոբալացման ներկա գործընթացներում և ահագնացող միգրացիոն հոսքերի պայմաններում հանրապետական կամ ժողովրդավարական քաղաքական մշակույթը և «մենք»-ի կառուցման քաղաքացիական կամ պետականական հարացույցը ապագայաստեղծ կարևոր գործառույթ են կատարում:

Եթե մշակույթը մտածական ծրագրավորում է⁵³, ապա քաղաքական մշակույթը մտածական ծրագրավորում է առ այն, թե ինչպիսին են մարդու (քաղաքացու) և պետության հարաբերությունները⁵⁴: Իսկ այդ հարաբերությունների բնույթն իր մեջ կրում է դրանց ապագան: Տարբերակվում են քաղաքական տարբեր մշակույթներ, և դրանցից բխող ինքնանույնացման տարբեր մոտեցումներ: Ավանդապաշտական քաղաքական մշակույթի պարագայում՝ «մենք»-ինքնանույնացումը հենվում է ավանդույթների, համընդհանուր անցյալի վրա և ենթադրում է անհատի հնազանդություն «մենք»-ին⁵⁵: Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի հիմքն ավանդապաշտական մտագործելակերպն է: Պետականապաշտական քաղաքական մշակույթի պարագայում՝ «մենք»-ի կառուցաստեղծման կարևորագույն տարրը պետությունն է, որը ներկա է անհատի կյանքի բազմազան բնագավառներում, որոշ դեպքերում ծառայելով նրան, երաշխավորելով որոշակի ազատություններ և իրավունքներ (ինչպես ֆրանսիական հասարակության պարագայում է), այլ դեպքերում՝ լիովին սահմանելով անհատի կենսագործունեության ողջ ընթացքը (ինչպես խորհրդային կամ ֆաշիստական ամբողջատիրության պայմաններում էր): Պետականապաշտական մոտեցմանը հակադրվում է անհատապաշտական մոտեցումը, որի պա-

⁵³ Այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս Hofstede G., *Cultures and Organizations. Software of Mind*. Intercultural Co-operation and its Importance for Survival. McGraw-Hill. N.-Y., San Francisco, etc, 1997, էջ 4-7, ինչպես նաև՝ Պետրոսյան Ս. *Ինքնության հիմնահարցի փիլիսոփայական վերլուծության որոշ խնդիրներ*, Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, հոգեբանություն. 136.4, Եր. 2012, էջ 9:

⁵⁴ Այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս Branson M., Schecter S. and Vontz T. *Exploring Political Ideas*, Washington DC, CQ Press, 2009, էջ 5-11:

⁵⁵ Նույն տեղում:

րագայում անհատական շահերն առավել կարևոր են դիտվում, քան պետության շահերը: Մարդիկ հետապնդում են իրենց անհատական բարեկեցությունը, իսկ պետությունը պարտավոր է պայմաններ ստեղծել դրա համար: Բայց անհատապաշտական մոտեցումը լիովին իրականացվել չի կարող, քանի որ պետության գոյության համար երբեմն, իսկ ճգնաժամային պահերին՝ ավելի շատ, կարիք է լինում անհատական բարիքի զոհաբերումը հանուն պետության շահի: Այս մոտեցումների չափավոր տարբերակը՝ ժողովրդավարական կամ հանրապետական քաղաքական մշակույթն է, որի պարագայում պետական ու անհատական շահերը փոխապայմանավորում և փոխլրացնում են միմյանց:

Ասվածի համատեքստում հետաքրքրական է դիտարկել, թե ինչպիսին է արդի հայկական հասարակության տիպական (եթե կարելի է այդպես արտահայտվել) ներկայացուցչի քաղաքական մշակույթը: Առաջին իսկ հայացքից պարզ է, որ այն խառնուրդ է, որը գոյացել է տարատեսակ ազդեցությունների տակ: Հայոց «մենք»-ը որպես կանոն ձևավորվում է ավանդական կերպով, ելնելով պատմությունից, վաղ անցյալից ու փորձելով դա արմատավորել մտազործելակերպերում: Սակայն, հայկական քաղաքական մշակույթն իր մեջ կրում է նաև հստակ արտահայտված անհատապաշտական տարրեր, քանի որ անհատի բարեկեցությունն առավել է կարևորվում, քան պետական շահը («որտեղ հաց, այնտեղ կաց»): Իսկ պետական շահ ասվածը հաճախ նաև դիտարկվում է որպես ուրիշ, երբեմն նաև՝ օտար: Սա իր բնական բացատրությունն ունի. դարեր ի վեր հայերն ապրել են այլ պետությունների, ոչ իրենց կերտած օրենքների ու կարգերի պայմաններում և միշտ հոգեպես իրենց սահմանազատված, եթե ոչ երբեմն թշնամական են զգացել այդ ամենի հանդեպ: Պարզ է, որ պարսից, արաբական, թուրքական պետականակարգերը չէին կարող ներքնայնացվել հայ մարդու ներաշխարհում ու դառնալ «մենք»-ի կառուցակցման հիմք: Փոքր-ինչ այլ, բայց դարձյալ բարդ հարաբերություններ էին խորհրդային պետությունում: Էթնիկ ինքնանույնացում կրողների համար խորհրդային պետությունն օտար էր, քանի որ նրանում վտանգված էր հայկականությունը: Իսկ սոցիալական հավասարության ջատագովների համար այն նոր, արդարացի հասարակարգ ստեղծելու հույս էր, որն այդ երկրի գոյության ընթացքում գնալով ավելի ու ավելի էր նվազում: Միով բանիվ, դարձյալ անհատն իր ինքնանույնացման մեջ, որպես

կանոն, պետականության տարրը չէր տեսնում: Դրանով, մասնավորապես, երևի կարելի է բացատրել վերոնշյալ հարցման նման արդյունքները. կրկենք, որ հարցվածների միայն 10%-ն էր հիշատակել իր ՀՀ քաղաքացի լինելը:

Հայկական նոր պետությունն ընդամենը 23 տարեկան է, ինչը բավարար ժամանակ չէ կոլեկտիվ անգիտակցականի հարացույցների վրա ազդեցություն ունենալու համար: Իսկ դա նշանակում է, որ այս ուղղությամբ պետք է գիտակցված և նպատակասլաց գործունեություն ծավալել: Հայոց նոր պետականությունը ձևավորվում է մի դարաշրջանում, երբ գլոբալ մշակութային ազդեցությունները ահագնացել են ու այլևս ժամանակ չկա սպասելու, որ բնականոն հունով պետականական մտագործելակերպի հարացույցները կձևավորվեն մարդկանց հոգևոր աշխարհում: Ավելին, գլոբալացումը մարտահրավերներ է նետում պետականություն ունենալու ավելի երկարատև փորձ ունեցողներին իսկ, դրանով նրանց նույնպես դրդելով աշխատել՝ «մենք»-ինքնության կերտման վրա: Դա է պատճառը, որ ներկայումս գնալով ավելի են շատանում հետազոտությունները տարածական ինքնության և աշխարհամշակույթի (գեոկուլտուրա) մասին⁵⁶: Աշխարհամշակույթը հասկացվում է տարբեր կերպ, երբեմն այն ընկալվում է որպես գլոբալացված հասարակության ներկայացուցիչների կողմից ողջ աշխարհը որպես իրենց տուն դիտելը, երբեմն որպես կայսերական տարածքներում մարդկանց ինքնանույնացումը տվյալ տարածքի հետ անգամ կայսրությունների փլուզումից հետո, ինչը հնարավոր է լինում լեզվի, հավատի ու աշխարհամշակութային պատկերների շնորհիվ: Այլ դեպքում էլ պարզապես որպես աշխարհագրական գործոնի մշակույթ, այլ կերպ ասած տարածական կամ լանդշաֆտային մշակույթ: Հասկա-

⁵⁶ Այդ մասին տե՛ս. **Самошкина И.С.**, *Территориальная идентичность как социально-психологический феномен*, Афтореферат, М., 2008, **Замятин Д.**, *Вообразить Россию. Географические образы и пространственная идентичность в северной Евразии*, М., Знак, 2006, **Шишигин А. В.**, *Территориальные идентичности в XXI веке: состояние и перспективы развития*, www.gramota.net/materials/3/2013/1-1/54.html, ներկայումս ավելի հաճախ է խոսվում նաև տարածաշրջանային ինքնության մասին. **Крылов М.П.**, *Региональная идентичность в европейской России*, М., Новый хронограф, 2010, **Ավետիսյան Ղ.**, *Յուրայինն ու օտարը փարածաշրջանային ինքնության համայնեքստում*, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, հոգեբանություն», 138.4., Եր., 2012, էջ 28-35:

ցության հետազոտողներից Ա. Յակուշկինը գրում է. «*Ինչպես հայտնի է, գլոբալացվող աշխարհի կարևոր յուրակերպությունը փոխկապակցվածությունն է: Այդ պարճառով քաղաքականության գործող կողմերի, յուրաքանչյուր երկրի ու տարածաշրջանի համար այսօր կենսականորեն անհրաժեշտ է ձևակերպել ու վերաձևակերպել իր տեղն ու սահմաններն առավել քան երբևէ սահմանափակ ու փակ տարածության մեջ, ինչպիսին այսօրվա գլոբալ աշխարհն է*»⁵⁷: Նա ուսական մշակույթի իր հետազոտությունում որպես օրինակներ բերում է Հայաստանի և Չինաստանի աշխարհամշակույթները, նշելով, որ այդ ընտրությունը պատահական չէ⁵⁸: Ցավոք, ողջ հոդվածի ընթերցումից այդպես էլ պարզ չի դառնում, թե ինչու որպես օրինակ ընտրվել են հենց այդ երկու երկրները՝ Հայաստանն ու Չինաստանը, որոնք հիշատակվում են մի քանի անգամ: Կարելի է ենթադրել, որ Չինաստանն ընտրվել է որպես մեկ ու կես միլիարդն անցած ազգ-պետություն, իսկ Հայաստանը: Հայաստանի ընտրությունը կարող է մի քանի պատճառ ունենալ: Նախ, որպես Տիգրան Մեծի կայսրության աշխարհամշակութային պատկերի պահպան՝ «ծովից ծով Հայաստան»: Այնուհետև, որպես ցեղասպանության պատճառով սեփական աշխարհագրական և մշակութային տարածքը՝ «Էրզիրը» կորցրած, բայց այն դարձյալ իր մշակութային մտագործելակերպում պահպանող, երբեմն նույնիսկ գերադասող⁵⁹: Եվ վերջապես, որպես իրոք համաշխարհային Սփյուռք ունեցող ազգ-պետություն, որի սեփական բնակչությունն իր Սփյուռքից նվազագույնը երեք անգամ պակաս է: Եվ հասկանալի է, որ աշխարհասփյուռ հայերի «մենք»-ինքնության պահպանման համար հայրենիքի աշխարհամշակութային պատկերները հույժ կարևոր են: Հայրենիքն, ըստ Հ. Գևորգյանի, ոչ թե պարզապես մի ժողովրդի բնակության վայր է (տարածք), այլ ազգի կեցության պատմամշակութային իրողություն է: «*Ժողովուրդը դար առ դար վերափոխում է երկրի տարածքը՝ այն դարձնելով իր ազգային կեցության ու պատմության առարկայացումը: Այսպես մարդկային հանճարի ստեղծագործությունները ներ-*

⁵⁷ Якушкин А. С., Взаимосвязь понятий “геокультура” и “географический образ территории”, geoeko.mrsu.ru/2012-1/PDF/Yakushkin.pdf, с. 4.

⁵⁸ Նույն տեղում:

⁵⁹ Հարցումն էլ ցույց տվեց, որ շատերն ինքնանույնանում են իրենց նախնիների բնակավայրերի հետ, այլ ոչ այն բնակավայրերի, որտեղ հիմա են բնակվում՝ մշեցի, վանեցի...

դաշնակված են մարդու կեցության բնական միջավայրին»⁶⁰: Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ թե հայոց Սփյուռքի, թե, մանավանդ, հայաստանաբնակների համար պետք է կարևորվի նաև ներկայիս Հայաստանի Հանրապետության տարածքն իր աշխարհամշակութային պատկերով՝ Երևանը որպես համայն հայության մայրաքաղաք, հայկական բնաշխարհն ու մշակութային լանդշաֆտը որպես հայ մարդու հոգում «ապրող» իրողություններ⁶¹: Յուրաքանչյուր համայնք, փողոց, պուրակ ու բակ պետք է իրենց աշխարհամշակութային պատկերավորումը, դրոշմն ունենան հայաստանցու հոգում, որպեսզի այսպես կոչված, «սպիտակ եղեռնի» մտածական ծրագրավորումն իր տեղը գիջի երկիր կառուցելու ծրագրավորմանը: Հայը տուն է կառուցում ամենուրեք, նա տուն ու եկեղեցի է կառուցում, բայց ժամանակն է, որ կառուցի իր պետությունը՝ մշակելով այն փողոց առ փողոց, գյուղ առ գյուղ: **Իսկ դա անելու համար նախ և առաջ պետությունը պետք է կառուցի իր հոգում, իր մտագործելակերպում:**

Ինքնության քաղաքացիական հարացույցի պարագայում համայնքը, պետությունը կարևորվում են, սեփականվում, և դրանց տերերը պատշաճորեն խնամում են դրանք: Կենցաղային թվացող, բայց այդ

⁶⁰ Գևորգյան Հ. Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, էջ 438-441:

⁶¹ Բանավիճելով է. Հոբսբաումի այն դրույթի հետ, որ ազգայնականությունը նախորդում է ազգերին, և ոչ թե ազգերն են ստեղծում պետություններ և ազգայնականություններ, այլ՝ հակառակը, ազգայնականությունն է ստեղծում ազգեր, Հ. Գևորգյանը գրում է. «Հայ ժողովրդի պարմական հիշողությունը հեղին թվով սարքած մի բան չէ, ինչպես կարծում է Հոբսբաումը (ինչ-ինչ այլ ժողովուրդների համանմանությամբ), այն կենդանի մի ընթացք է՝ մարմնացած այդ շարունակական պարմության և մշակույթի մեջ: Պարմական հիշողության ի՞նչ «վերաստեղծման» մասին կարող է խոսք լինել մի ժողովրդի դեպքում, որն արդեն 16 դար շարունակ պահպանել է այցելում է հայ գրի ստեղծողի շիրմին, որի մայր փաճար ս. Էջմիածինը գործում է 17 դար շարունակ, որի վանքերի կամարների փակ 15 դար շարունակ հնչում են հտորենացու սաղմոսները, որն իր հիշողությունն ամրագրել է իր մատենագրության մեջ՝ Մասիս ու Նեմրուփ, Արայի լեռ ու Շամիրամի ջրանցք, Հայկական Տավրոս ու Հայկական պար, Էջմիածին ու Վարազա վանք, Տիգրանակերտ ու Վաղարշապատ և այլն: Մի ժողովրդի դեպքում, որի անընդմեջ գոյությունն արտապայտերված է իր հայրենիքի բուն կերպարի մեջ, ինչպես որ արվեստագետի հանճարի ու հմուտ ձեռքերի արգասիքն է նրա կերպած քանդակը, - հայրենի բնաշխարհի շարունակությունը կազմող բերդերի ու վանքերի մեջ, ճանապարհների, կամուրջների ու ջրանցքների մեջ, քաղաքների, ավանների ու գյուղերի մեջ, ձեռագործ անարտոնների ու այգեստանների մեջ, որոնք նաև նրա հասարակական կյանքի ազգային կազմակերպման և նրա ստեղծած պեպրական կազմավորումների նյութեղեն վկայություններն են» (Գևորգյան Հ. Նշվ. աշխ., էջ 380-381):

մտածական ծրագրավորումն արտահայտող օրինակ է մաքրության պահպանումը հասարակական վայրերում: Քաղաքացիական մտազոր-ծելակերպ ու ավանդույթներ ունեցող հասարակություններում մարդիկ հանրային տարածքները պահում են ոչ պակաս մաքուր, քան մասնավորները (օրինակ, մեքենայում կարող են լինել դատարկ շշեր, ծխախոտի տուփեր, եթե չեն հասցրել դրանք նետել աղբարկղ, սակայն փողոցները մաքուր են), իսկ հայաստանյան հասարակության ներկայացուցիչների համար դեռևս հոգատարության ու խնամքի աշխարհը վերջանում է սեփական բնակարանով, այգով ու մեքենայով (ի համեմատություն նշենք, որ որպես կանոն, հայի մեքենայում մաքրություն է տիրում, բայց մեքենայի տերը չի խորշում ծխախոտի տուփն ու այլ աղբ մեքենայի պատուհանից նետել փողոց: Կամ այլ օրինակ՝ բազմաբնակարան շենքերի այսպես կոչված «շքամուտքերը»: Խոստովանենք, որ բազմաբնակարան շենքերի մուտքերը որպես կանոն հակազեղագիտական վայրեր են Հայաստանում, քանի որ խնամք-հոգատարությունը սեփականի հանդեպ տարվում է միայն բնակարանների ներսում, իսկ բնակարանի դռնից դուրս տարածքն անուշադրության է մատնվում): **Ժամանակն է, որ տուն-ընտանիք ինքնանույնացման մակարդակից անցում կատարվի նաև դեպի համայնք-պետություն մակարդակը:** Դա անելու համար համապատասխան փոփոխություններ են անհրաժեշտ կրթական համակարգում, նոր սերնդին փոխանցվող արժեքներում, քանի որ, ցավոք, ընտանիքներում նման արժեքների փոխանցումը այսօրվա սերունդն ի վիճակի չէ ապահովելու, քանզի ինքը հաճախ չի կրում դրանք:

Ամփոփելով, նշենք, որ «մենք»-ի կառուցման կարևորագույն տարրերից մեկը՝ աշխարհագրական տարածքի, միջավայրի սեփականումը կամ աշխարհամշակույթը դեռևս պատշաճ ուշադրության չի արժանացել մեզանում, չնայած արդեն որոշ հոգեբանական ուղղվածություն ունեցող ուսումնասիրություններ կատարվում են⁶²: Հարկավոր են նաև աշխարհայացքային, փիլիսոփայամշակութաբանական հետազոտություններ կիրառական-մեթոդաբանական ցուցումներով, որոնցում տարածքի ներքնայնացման մշակութաստեղծ ներուժը կգնահատվի այն-

⁶² Տե՛ս, օրինակ, Ս. Մանուսյանի «Ազգային ինքնության կառուցվածքում տարածքային քաղաքիչի հոգեբանական առանձնահատկությունները հայաստանաբնակ և սփյուռքահայ երիտասարդների շրջանում» թեկնածուական թեզը, Եր., 2011:

պես, ինչպես այդ արվել է, օրինակ, Է. Աթայանի կողմից⁶³: Ժամանակն է, որ «մենք հայ ենք» հարացույցի կողքին արժևորվի նաև «մենք հայաստանցի ենք» կամ «մենք Հայաստանի Հանրապետության քաղաքացիներ ենք», «մենք տվյալ համայնքի արժանապատիվ ներկայացուցիչներն ենք» հարացույցը, որը կրողներն առավել ամուր կկապվեն այս տարածքին ու առավել սրտացավ ու հոգատար կլինեն հայոց մշակութային լանդշաֆտի պահպանման ու զարգացման խնդրում: Քանի որ, ինչպես նշում է Է. Աթայանը, «...ազատ Հայքի գոյության նախապայմանը (որպես մարմին և համայնք) ազատ հայերն են, այլ ոչ թե հակառակը, իսկ վերջիններիս գոյության նախապայմանը ազատ Հայն է՝ որպես անհատականություն, որպես հոգի ու կյանք՝ ժողովուրդների բացարձակ Ոգու «հայություն» ճյուղին մեկ օր լիակատար կերպով բացվելիք ծաղիկ...»⁶⁴ (ընդգծումներն Է. Աթայանինն են – Ս.Պ.):

С. Петросян – Опыт философского анализа некоторых элементов конструирования МЫ-идентичности. В статье делается попытка анализировать конструирование МЫ-идентичности, исходя из необходимости существования Другого. Автор показывает, что для своей полноты МЫ-идентичность нуждается или в идеале, или в антиидеале, коим являются не-МЫ, или ОНИ-идентичности. Сказанное относится и к индивидуальному уровню, и к этническому и национальному.

Важными компонентами МЫ-идентичности являются язык, религия, история, которые рождают соответствующие парадигмы МЫ-идентичности: “носители армянского языка, христиане, представители

⁶³ Այսպես, Է. Աթայանը գրում է. «Բուն իմաստով կենդանի կամ, նույնն է, զարգացող և ինքն իրեն անդադրում վերստեղծող կյանքում միմյանց բախվելով՝ միափոխվում են երեք սկզբունքներ, մասնավորապես ժողովրդական տարերքի շրջանակում դրանք են՝ բնութենական կամ ֆիզիկական, վերբնութենական-մետաֆիզիկական և դրանք ի մի բերող վերբնութենական – բնութենական սկզբունքները: Վերջին սկզբունքն այն է, ինչը հնում խորամտորեն կոչվել է ժողովրդական հոգի՝ ժողովրդի փայտքեա, նրանում բուն ժողովրդայինը, դիցաբանական-խորհրդանշային դրսևորմամբ՝ մշակույթը... Հայերը կարող են պայմանականորեն դիտվել որպես համապատասխան ժողովրդական հոգու բնութենական-ծագումնաբանական ենթաշերտ, Հայքը՝ մետաֆիզիկական հիմք, ամեն մի անհատ Հայ՝ այդ երկուսը ժողովրդական հոգում միավորող կոնկրետ գոյածն, որով անմիջականորեն կերտվում է Հայությունը՝ իբրև այդ բոլոր բաղադրատարրերի՝ գերազույցն միասնականությամբ օժտված գոյացություն»: (Է. Աթայան, Հոգի և ազատություն, Եր., 2005, էջ 192):

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 209:

древнейшей культурной традиции” и т.д. Но наряду с этими компонентами также существует пространственный компонент, который не менее важен при конструировании гражданской или республиканской парадигмы Мы-идентичности. Автор анализирует результаты проведенного им опроса, показывая, что в политической культуре некоторых представителей армянского общества пока еще главенствуют традиционалистские и индивидуалистические мотивы, тогда как гражданский компонент, т.е. соотношение индивидом себя с государством пока еще на втором плане. Акцентируется так же понятие пространственной идентичности и/или геокультуры, которое действенно в условиях глобализации и способствует сохранению и развитию своего культурного ландшафта как среды существования Мы.

Ключевые слова: Мы-идентичность, конструирование мы-идентичности, Мы-Они, Другой, политическая культура, гражданский компонент идентичности, пространственная идентичность, геокультура, глобализация

S. Petrosyan – An Attempt of Philosophical Analysis Concerning Some Elements of WE-Identity Construction. Author attempted to analyse construction of WE-Identity using the notion of the Other as an Ideal or anti-ideal. Individual I and collective WE always need a mirror to see themselves and to create their self-identity. So Other is a structural element of such a construction. Other components of WE-identity in national and ethnic levels are language, religion and history. Each of them creates its own paradigm of Identity: “WE as Armenian speakers; WE as Christians; WE as representatives of the oldest culture etc.” But author shows that along with these components there is also a spatial component, which is very important for construction of civic identity. Results of survey show that spatial component of WE-Identity is undervalued among some representatives of Armenian society, which mainly have traditionalist or individualistic political culture. Finally author emphasizes the notion of geoculture and analyses it in different contexts as important mental software to survive in the processes of globalization.

Key words: We-identity; construction of We-identity; Other; We-They; Political culture; Civic component of We-identity; spatial component of We-identity, geoculture, globalization.

Հայատյացությունը Ադրբեջանի կրթական համակարգում փ.գ. թ. Ա. Ա. Սարգսյան

***Արելով որևէ մեկին՝ դու նրանում ապրում ես այն, ինչի կրողն ես:
Մեզ չի անհանգստացնում այն ամենը, ինչ մեզանում չկա:
Հերման Հեսսե***

Հայտնի է, որ արցախյան պատերազմի ընթացքում և հրադադարի եռակողմ պայմանագրի ստորագրումից ի վեր նորանկախ Ադրբեջանը հավատարիմ մնաց դեռևս Ադրբեջանի ԽՍՀ-ում տեղ գտած հակահայկական քաղաքականությանը, ինչը, սակայն, աչքի ընկավ որակական նոր բնութագրով: Թեպետ Ադրբեջանի ԽՍՀ-ում պատկան կառույցները կաշկանդված էին պետական մակարդակով հայատյացություն սերմանող կրթական քաղաքականություն իրականացնելու հարցում, այնուամենայնիվ դա բնավ չխանգարեց, որպեսզի աստիճանաբար հող նախապատրաստվեր անկախության շրջանում հայատյացությունը համակարգված և հետևողականորեն իրագործելու համար: ԽՍՀՄ գոյության տարիներին միութենական «Կենտրոնը» ԽՍՀ-ներին տվել էր տիտղոսակիր ժողովուրդների պատմության վերաբերյալ դասագրքեր գրելու ազատություն, իսկ այս հանգամանքից ադրբեջանական կողմը հավուր պատշաճի օգտվեց՝ զարկ տալով սեփական պատմության այնպիսի դասագրքերի ստեղծմանն ու «պատմագիտական» հետազոտությունների իրականացմանը, որոնցում պետք է հիմնավորվեր ադրբեջանցիների տեղաբնիկությունը կամ դեպի խոր պատմական անցյալը գնացող հարավկովկասյան ներկայությունը: Հեռուն գնացող նպատակներ ունեցող այս նախաձեռնության արդյունքը եղավ այն, որ արդեն նորանկախ Ադրբեջանում նախկին «եղբայրական» հայ ժողովրդին տարաբնույթ մեղադրանքներ հասցնելը լեգիտիմացվեց, քանզի, օրինակ, Հարավային Կովկասում ադրբեջանցիների տեղաբնիկության (ավտոխտոնության) գաղափարի դիրքերից հեշտորեն կարելի էր անցում կատարել ագրեսիվ, ծավալապաշտ, թալանչի և այլ բացասական որակներով աչքի ընկնող հայի կերպարի ստեղծմանը: Այսինքն, եթե ադրբեջանցիները տեղաբնիկ ժողովուրդ են, ապա հայերի նկրտումներն առ Լեռնային Ղարաբաղի անկախություն և այլն՝ ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ պատմական արդարության դեմ հայկական «անարդարության» կամ «խաչակրաց արշավանքի» հերթական դրսևո-

րումներ: Այս համատեքստում, հասկանալի է, որ արցախահայության ինքնորոշման իրավունքի իրացման հանդեպ 20-րդ դարավերջում ագրեսիա սանձազերծած, անհանդուրժողական կեցվածք ընդունած և պատերազմում պարտված Ադրբեջանն իր կրթական համակարգը բովանդակային առումով պետք է լրջորեն փոփոխեր կամ «արդիականացներ»: Այդ արդիականացումը պետք է ծառայեր ալիևյան կլանի վերարտադրության համար անհրաժեշտ պայմանների ապահովման, ինչպես նաև ադրբեջանցիների հայրենասիրության և պահանջատիրության ոգու բարձրացման գործին: Հրամայականներ, որոնց կյանքի կոչման համար եես անդամ Ադրբեջանը սկսեց կրթական և դաստիարակչական այնպիսի քաղաքականություն իրագործել, որը կարելի է ներկայացնել հետևյալ ձևակերպումներով. **«Անհանդուրժողական հանդուրժողականություն»**, **«Աշխարհն առանց հայերի»**, **«Քսենոֆորիա առանց սահմանների»**, **«Սիրել մարդո՛ւն, ոչ թե հային»**, **«Մի՛ մոռացե՛ք Սաֆարովին»** և այլն: Ասվածի խոստուն վկայությունն է, օրինակ, հայրենասիրության, անկեղծության, ազնվության և այլ որակների ձևավորմանը միտված ադրբեջանական մանկական գրականությունը, որի բազմաթիվ նմուշներ տեղ են գտել մանկավարժական բուհերի ուսանողների համար նախատեսված ձեռնարկներում, ինչպես նաև ներառվել են դպրոցական ծրագրերում: Ընթերցողի համար գուցե այս ամենը շատ տարօրինակ լինի, քանի որ հայրենասիրության, ազնվության, անկեղծության որակների զարգացման և հոգու մաքրագործման նպատակ հետապնդող գրականությունը արժանի է միայն և միայն դրվատանքի խոսքերի, այն չի կարող ընդհանրության աղերսներ ունենալ այլատյացության և 21-րդ դարի մարդուն ոչ հարիր երևույթների հետ: Սակայն, եթե հաշվի առնենք այն, որ «ալիևահպատակ» ադրբեջանցիների ստեղծագործական ինքնատիպությունը դրսևորվում է ոչ միայն պատմական կեղծարարությունների, այլև բարոյագիտական հասկացությունների նորովի ըմբռնման մակարդակում, ապա պարզ կդառնա, որ հայրենասիրության, ազնվության և բազմաթիվ առաքինությունների ադրբեջանական տարբերակները հեշտությամբ կարող են «տեղավորվել» քրեական օրենսգրքի հոդվածների տակ կամ քաղաքակիրթ աշխարհի կողմից դատապարտված կամ մերժված «արժեքների» շրջանակում:

Վերն ասվածը, անշուշտ, կարիք ունի հիմնավորման, ինչը և հընթացս կիրականացվի: Ավելին, խուսափելով անհարկի զգացմունքայնությունից և կարծրատիպային մոտեցումներից՝ առաջադրված և առաջադրվելիք թեզերը կկառուցվեն փաստական հարուստ նյութի հիման վրա: Ընդ որում, հետազոտական օբյեկտիվության դեմ չմեղանչելու համար առաջնահերթությունը տրվելու է ադրբեջանական աղբյուրներին կամ Ադրբեջանի ընձեռած փաստական նյութին: Ավելացնենք միայն, որ չնայած ադրբեջանական քարոզչամեքենայի «գիտականության» չափանիշներով առաջնորդվող հետազոտողների հայատյացությանը՝ խնդիր չունենք վարկաբեկելու, պիտակավորելու «ադրբեջանցու» ինքնությունը, այն ներկայացնելու որպես բնազանցական չարիքի դրսևորում: Բանն այն է, որ ***էթնոկենտրոն և կարծրատիպային մոտեցումը ոչ միայն հեռացում է ճշմարտությունից, այլև յուրահապուկ ավանդ է ապակառուցողական վարքագծի, անհանդուրժողականության կյանքի կոչմանը:*** Հանգամանք, որն ադրբեջանական քարոզչամեքենայի պարագայում ոչ թե բացառություն է, այլ՝ օրինաչափություն, քանի որ հարևան երկրի կրթադաստիարակչական հրատարակություններում, ինչպես նաև էլեկտրոնային և տպագիր մամուլի էջերում ընթերցողը կարող է ականատեսը լինել տրամաբանական մի շարք սխալների վրա խարսխված «հիմնավորումների» առ այն, որ հայերը ստորության, խարդախության, նենգության, դաժանության և չարի հետ ասոցացվող այլ որակների կրողներ են⁶⁵ կամ, այլ կերպ ասած, հայն ունի չար բնություն: Այս տեսանկյունից ուշագրավ է նախորդ հղման մեջ հիշատակված Ա. Իսմաիլովի հոդվածը, որի բովանդակած տրամաբանական և մեթոդաբանական սխալներն ընդհանուր առմամբ տիպական են հայատյացության մոլուցքով տարված ադրբեջանցի հեղինակների հրապարակումներին: Օրինակ, օբյեկտիվության և գիտականության չափանիշներով առաջնորդվելու պատրանք ստեղծելով՝ Ա. Իսմաիլովն իր հոդվածի հիմնական թեզերից մեկը (*հայն ունի անմարդկային հոգեբարոյական նկարագիր, նա ունի չար էություն, այլասերված է և այլն*) փորձում է «հիմնավորել» ոչ թե ադրբեջանական

⁶⁵ Տե՛ս, օրինակ, А. Исмаилов, Армяне использовали липовые «документы Андодеяна» как инструкцию в Ходжалинской резне, //Понятие «Армения» - подмена тюркского «Эрмения», Из серии "Армянское удушье" (Статья XVIII), (2012), <http://vesti.az/news/143955>

կամ թուրքական հեղինակների տեսակետների վկայակոչմամբ, այլ՝ արևմտյան կամ քրիստոնեական աշխարհը ներկայացնողների:

Օտարերկրյա կամ այլազգի հեղինակներին դիմելն, անշուշտ, ողջունելի է, սակայն խնդիրն այն է, որ Ա. Իսմաիլովը հավանաբար տրամաբանության բուհական դասընթացը լավ չի սերտել կամ դրան ընդհանրապես ծանոթ չի եղել, քանզի, հակառակ պարագայում, պետք է խուսափեր **«հակասող դեպքերը հաշվի չառնել»** և **«հապճեպ ընդհանրացումներ կատարել»** տրամաբանական սխալներից: Բանն այն է, որ նշված հեղինակը հիշատակում է մի շարք հայտնի (*օրինակ՝ Պուշկին և այլն*) և անհայտությանը սահմանակցող մարդկանց (*օրինակ՝ Տվերդոլիսեբով, մի անանուն ֆրանսիացի ճանապարհորդ և այլն*) խոսքեր, որոնցում հայերը ներկայացված են բացասական լույսի ներքո, իսկ դրանցից որոշներում էլ գրեթե այնպես, ինչպես Հիտլերն «Իմ պայքարը» գրքում բնորոշել էր հրեաներին: Չնայած սույն փորձագետը շատ դեպքերում իր կողմից հիշատակված հեղինակների խոսքերը հավաստող աղբյուրները չի նշում, որոշ դեպքերում էլ այդ խոսքերը կամայական կերպով է հասկանում (*օրինակ՝ Ա. Պուշկինի «Վախկոտ ես, ստրուկ ես, հայ ես դու» արտահայտությունը*⁶⁶)՝ այնուամենայնիվ

⁶⁶ Վստահաբար կարելի է ասել, որ Ա. Իսմաիլովը չի կարդացել Ա. Պուշկինի «Տագիտ» անավարտ պոեմը: Իսկ եթե կարդացել է, ապա չի հասկացել կամ դրսևորել է մեկնաբանական կամայականություն: Բանն այն է, որ Պուշկինի գրչին պատկանող և ադրբեջանական քարոզամեքենայի կողմից վկայակոչվող **«Վախկոտ ես, ստրուկ ես, հայ ես դու»** արտահայտությունն իրականում վկայում է ոչ թե այն մասին, որ Պուշկինը հային համարում է վախկոտ ու ստրկամիտ, այլ այն մասին, որ ավագակությունից ու թալանից, ազատագրվումից ու հպատակեցումից, արյան վրեժից կամ մարդասպանությունից հրաժարվող որդուն լեռնական հայրը համարում է վախկոտ, ստրկամիտ և հայ: Այսինքն՝ «Տագիտում» որդուն դատապարտող հայրն այն համոզմանն է, որ **անպաշտպան մարդուն չթալանելը, փախած ստրուկին հեղ չքերելը, ինչպես նաև մարդասպանությունից կամ, Գրիգորի դեպքում, արյան վրեժից հրաժարվելը բնորոշ է հային** («Տագիտում» լեռնականի որդին սեփական եղբորը սպանողին չսպանելը պայծառաբանում է նրանով, որ թշնամին «մենակ էր, անզեն ու վիրավոր»), հակասում է լեռնականի բարոյականությանը (այս մասին տե՛ս Գ. Բրուտեան, Ալեքսանդր Պուշկինի «Տագիտ» քերթումը եվ դրա մեջ հայերին վերաբերող հատուածի վերլուծությունը (2012), <http://www.anunner.com/grigor.brutyan>): Հատկանշական է, որ ադրբեջանական աղբյուրներում հաճախ հանդիպող պուշկինյան այս արտահայտությունը չի ուղեկցվում համապատասխան ստեղծագործության հիշատակմամբ (*ամեն դեպքում Գրիգորի հեղինակը երբևիցե չի հանդիպել նման հիշադրակումների*): Սա, հավանաբար, պայմանավորված է այն բանի գիտակցումով, որ «Տագիտ»-ի ընթերցումը կրացահայտի ադրբեջանական մեկնաբանական կամայականությունը:

փաստենք, որ ադրբեջանցի հեղինակի թեզը հիմնավորվածության տեսանկյունից քննադատության չի դիմանում: Կասկածից վեր է, որ մեծ ցանկության դեպքում կարելի է գտնել տարբեր ստեղծագործողների, քաղաքական գործիչների ու անհատների արտաբերած ոչ «հայասիրական» կամ հայի կերպարը քննադատող մտքեր: Այստեղ տարօրինակ ոչինչ չկա: Էթնիկական հետերոստերեոտիպերը (*ինչ են մտածում Կովյալ ազգի ներկայացուցիչները այլ ազգերի մասին*) բացարձակապես նույնական չեն և կարող են չհամընկնել, քանզի, շատ դեպքերում, կոնկրետ ազգի ներկայացուցիչները այլազգիների մասին դատում են էթնիկական ավտոստերեոտիպերի (*ինչ են մտածում Կովյալ էթնոսի կամ ազգի ներկայացուցիչները իրենց մասին*) դիրքերից կամ, այլ խոսքերով, աշխարհին նայում են իրենց ազգային «քարանձավից»: Սակայն «տարօրինակն» այն է, որ օբյեկտիվության և գիտականության հավակնող ադրբեջանցի փորձագետը չգիտի, որ ոչ-լրիվ ինդուլցիայի ժամանակ ընդհանրացումներ կատարելիս պետք է զգուշանալ **«հակասող դեպքերը հաշվի չառնել»** կամ **«հապճեպ ընդհանրացումներ կատարել»** տրամաբանական սխալներից: Ադրբեջանցի փորձագետն իր «օբյեկտիվությամբ» համոզիչ կլիներ այն դեպքում, եթե ներկայացնելով հայերին պախարակող, պիտակավորող «մեծանուն կամ հիասքանչ» հետազոտողների (*հողվածը կարդալիս այնպիսի Կովյալորություն է առաջանում, որ Իսմաիլովը այս կամ այն հեղափոխության մեծությունը պայմանավորում է արտահայտած մտքերի հայապայացության աստիճանով*) խոսքերը՝ չորջանցեր նաև այն մտածողներին կամ հետազոտողներին, որոնք հայ ժողովրդին կամ հայի կերպարը ներկայացրել են, մեղմ ասած, դրական լույսի ներքո: Այսինքն՝ օբյեկտիվության հավակնություն ունեցող փորձագետը պետք է իմանա հանրահայտ հակասող դեպքերը և ոչ թե լռությամբ կամ դիտավորությամբ շրջանցի դրանք: Այս առումով հիշատակման է արժանի 17-րդ դարի հայտնի մտածող Ֆրենսիս Բեկոնի բերած հետևյալ օրինակը. տաճարում ոմն մեկին (*կասկածապաշտին* – Ա.Ա.) փորձում են ապացուցել Աստծո ամենազորությունը և ցույց են տալիս այն մարդկանց պատկերները, ովքեր ուխտելու շնորհիվ փրկվել են վտանգավոր նավաբեկության ժամանակ: Իսկ «սկեպտիկը», իր հերթին, պահանջում է ցույց տալ այն մարդկանց պատկերները, ովքեր չնայած ուխտել են, սակայն զոհ-

վել են այդ նույն նավաբեկության ժամանակ⁶⁷: Այսինքն՝ եթե աղբյուր-
ջանցի փորձագետի համոզմամբ օտարերկրյա մի շարք հեղինակների
հակահայկական մտքերը խոստում վկայությունն են հայերի ստոր, գի-
շատչական էության, ապա ինչի՞ ապացույցն են հայերի մասին գերմա-
նացի հայտնի մտածող Ի. Կանտի⁶⁸, ֆրանսիացի լուսավորիչ Շարլ
Լուի Մոնտեսքյուի⁶⁹, Զ. Բայրոնի⁷⁰, Վ. Բոյուսովի⁷¹, Պետրոս 1-ի⁷² և

⁶⁷ Ст'ю Ф. Бэкон, Сочинения в 2 томах, т. 2, М., Мысль, 1978, էջ 20:

⁶⁸ Կանտը գրում է. «...Մեկ այլ քրիստոնյա ժողովրդի՝ հայերի մոտ իշխում է ինչ-որ
հատուկ տեսակի առևտրային ոգի, այն է՝ նրանք զբաղվում են փոխանակությամբ՝
ոտքով ճամփորդելով Չինաստանի սահմաններից մինչև Կորսոյի հրվանդանը Գվինեայի
ափին. դա ցույց է տալիս այն բանիմաց և աշխատասեր ժողովրդի հատուկ ծագման
մասին, որը հյուսիս-արևելքից մինչև հարավ-արևմուտք ուղղությամբ անցնում է գրեթե
ողջ Հին աշխարհը և կարողանում գրկաբաց ընդունելություն գտնել այն բոլոր
ժողովուրդների կողմից, որոնց մոտ լինում են. դա ապացուցում է նրանց բնավորության
(որի նախնական ձևավորումը մենք արդեն ի վիճակի չենք հետազոտել) գերազան-
ցությունը ներկայիս հույների թեթևամիտ և ստորաքարշ բնավորության նկատմամբ» (И.
Кант. Сочинения в шести томах, т. 6, М., "Мысль", 1966, էջ 572-573):

⁶⁹ Շ. Մոնտեսքյուն իր հանրահայտ «Պարսկական նամակներ» ստեղծագործության
«Ափերիդոնը և Աստարտան» հատվածում ներկայացնում է մի ամուսնական զույգի
դժվարին կյանքի պատմությունը և նրանց անզուգական օգնություն ցուցաբերած հայ
վաճառականի խորապես մարդկային ու վեհ կերպարը՝ ի տարբերություն այլազգի
վաճառականների: Հայ վաճառականը պատրաստ է ֆինանսական կորուստներ կրել
հանուն այն բանի, որպեսզի ամուսինը կարողանա գերությունից ազատել կնոջը և
պահպանի իր ընտանեկան երջանկությունը: Հաշվի առնելով այն, որ հայ առևտրական
բուրժուազիան 17-18-րդ դարերում Եվրոպայում մեծ հեղինակություն ուներ՝ Մոնտեսքյուն
հայ վաճառականի մարդկային կերպարը ոչ պատահական է ընտրել: Ավելին, կարող
ենք անգամ նշել, որ Ափերիդոնի և Աստարտայի մասին պատմության մեջ գործ ունենք
հայ վաճառականի ընդհանրական կերպարի մոնտեսքյուական տարբերակի հետ (տե՛ս
Ш.Л. Монтескье, Персидские письма, Изд. Азбука, 2010: Մոնտեսքյույի ստեղծագոր-
ծական ժառանգության հայագիտական կողմերի մասին տե՛ս Հ. Միրզոյան,
Մոնտեսքյուն հայերի և Հայաստանի մասին, «Նորք», 1989, N 7, էջ 137-143):

⁶⁹ Զ. Բայրոնն ասել է. «Դժվար է գտնել մի ժողովրդի տարեգրություններ՝ պակաս
արատավորված հանցագործություններով, քան հայերի տարեգրություններն են, որոնց
առաքինությունները խաղաղ էին, իսկ թերությունները՝ կեղեքման հետևանք, բայց
ինչպիսին էլ լիներ նրանց ճակատագիրը, իսկ այն տխուր է, ինչն էլ որ նրանց սպասի
ապագայում, նրանց երկիրը միշտ պետք է մնա ամենահետաքրքիրներից մեկը ողջ ե-
րկրագնդում... Այդ մարդիկ ստրկացված, բայց հոգևոր անձինք են վեհանձն ազգի, որը
ենթարկվել է աքսորի ու ճնշման հրեաներին ու հույներին հավասար, բայց չի կրել ո՛չ
առաջինների չարացածությունը, ո՛չ երկրորդների ստրկամտությունը: Այդ ազգը
հարստություններ է ձեռք բերել՝ չդիմելով վաշխատության, և բոլոր պատիվները, որոնք
կարող են շնորհվել նրան, ով գտնվում է ստրկության մեջ, առանց ինտրիգների» (մեջք.

բազմաթիվ այլ երևելիների դրական խոսքերը, որոնք տրամագծորեն հակառակ են ադրբեջանական քարոզչամեքենայի համար սիրելի դարձածներին: Միգուցե, Իսմաիլովին և նրա մեթոդաբանությամբ առաջնորդվողներին երբևիցե բախտ չի վիճակվել ծանոթանալու հայերի մասին հայտնի մտածողների, գրողների կամ գործիչների դրվատանքի խոսքերին (*առաջնորդվենք «անմեղ» չինացության կանխավարկածով*), սակայն այս հանգամանքը ևս չի կարող խոցելի չդարձնել նրանց փաստարկողական ապարատը կամ մեթոդաբանությունը: Բանն այն է, որ հապճեպ ընդհանրացումներ կատարելը կամ մի քանի դեպքերի հիման վրա հեռուն գնացող եզրակացություններ անելը նույնպես գիտական հետազոտության «տրամաբանությունից» դուրս է, տրամաբանական սխալի դրսևորում է: Հանգամանք, որը հայատյաց քարոզչություն իրականացնող բազմաթիվ հետազոտողների պարագայում կարծես անտեսվում է կամ մոռացվում:

Թեպետ սույն հոդվածի հիմնական նյութը Ադրբեջանի կրթական համակարգում հայատյացության դրսևորումներն են, այնուամենայնիվ նշենք, որ Իսմաիլովի մոտեցմանն ուղղված անդրադարձը չի կարելի դիտել որպես հետազոտական ավելորդություն, քանի որ այն ընդհանուր գծերով բնորոշ է նաև Ադրբեջանի կրթադաստիարակչական համակարգում տեղ գտած հայատյաց թեզերին, ինչն առավել հստակ կդառնա հետագա շարադրանքում:

Ադրբեջանում հայատյացությունը պետական մակարդակով խրախուսվող և իրականացվող քաղաքական կուրս է, որն իր արտահայտությունն է գտել ինչպես նախադպրոցական, այնպես էլ դպրոցական

ըստ Հայտնի դասականները՝ հայերի մասին, (2012), <http://armenian.irib.ir/home1/2011-11-13-03-58-57/item/23675>:

⁷¹ Վ. Բրյուսովն ասել է. «Հայաստանը ողջ մարդկության հոգևոր կյանքի կենտրոններից մեկն է: Այն արժանի է ուշադրության նույն չափով, ինչ չափով որ ամենահինայի ժողովուրդների պատմությունը, որոնք իրենց ինքնությունը ավանդել են ներդրել մարդկության մշակույթի մեջ» (մեջք. ըստ «Հայտնի դասականները՝ հայերի մասին», (2012), <http://armenian.irib.ir/home1/2011-11-13-03-58-57/item/23675>):

⁷² Պետրոսի 1-ին են պատկանում հետևյալ խոսքերը. «Ազնիվ հայ ժողովրդին պահել առանձնահատուկ ողորմածությամբ... Մենք հրամայել ենք նրանց վաճառականությանը ոչ միայն պաշտպանել, այլև առավել մեծ շահի ու օգուտի համար որոշ առանձին արտոնություններով էլ կօժտենք ու ամենաողորմած ձևով բարյացակամ կլինենք» (մեջք. ըստ «Հայտնի դասականները՝ հայերի մասին», (2012), <http://armenian.irib.ir/home1/2011-11-13-03-58-57/item/23675>):

և այլ հաստատություններում: Այս առումով պատահական չէ, որ նկատի ունենալով պատմության ժամանակակից ադրբեջանական դասագրքերը՝ Ի. Աբբասովը գտնում է, որ դրանցում **«...պարմական, ոխերին թշնամու» կերպարի կերպումը անցյալի էթնոպարմական մոդելի կենտրոնական, կարևորագույն մասն է, որի շուրջ էլ ձևավորվում է պարմություն առարկայի դասավանդումը միջնակարգ դպրոցում»**⁷³: Իրողություն, որի հանդեպ քննադատական լուսկայությունը ոչ միայն վտանգավոր է, այլև որոշակի տուրք է այսօրինակ երևույթի հետագա արմատավորմանը: Պետք է փաստել, որ Ադրբեջանը հայատյացության արմատավորմանը միտված իր կրթական և այլ լաբնոյթ աշխատանքներում դրսևորում է որոշակի զգուշավորություն՝ հանդես գալով ներքին և արտաքին լսարանների գործոնը հաշվի առնելու դիրքերից: Եթե ներքին լսարանին հասցեագրված հրապարակումներում, քարոզչական բնույթի տեքստերում նկատելի է անկաշկանդ հայատյացության փաստը, ապա արտաքին լսարանին հասցեագրված «հաղորդագրություններում» հիմնականում աչքի են զարնվում հանդուրժողականության, այլասիրության, մարդասիրական արժեքների հանդեպ Ադրբեջանի հավատարմության մասին հայտարարությունները: Իհարկե, սա չի նշանակում, թե հարևան պետությունը միջազգային հարթակում խուսափում է այնպիսի դրույթներից, որոնց համատեքստում Հայաստանը ներկայացվում է որպես ագրեսոր պետություն, իսկ հայերը՝ որպես եղեռնագործներ: Օրինակ, Ադրբեջանի նախագահ Ի. Ալիևը տարիներ շարունակ միջազգային տարբեր հարթակներում հետևողականորեն, սակայն տարբեր ձևակերպումներով բարձրաձայնում է միևնույն քարոզչական թեզը, ըստ որի Ադրբեջանը զոհն է հայկական ագրեսիայի, իսկ ադրբեջանցիները՝ հայերի «ցեղասպան ձեռքի»: Հասկանալի է, որ նման դրույթները միտված են միջազգային հանրության առջև հայի և հայկական պետության (ների) մասին բացասական կարծիք ձևավորելուն, արցախյան հակամարտության հարցում Ադրբեջանի դիրքերն ամրապնդելուն, սակայն խնդրի լրջությունը պետք է դիտարկել այլ հարթության վրա: Բանն այն է, որ արտաքին լսարանի մակարդակում շարունակ շեփորահարելով տարածքային ամբողջականության, «խոջալուի ցեղասպանության»

⁷³ И. Аббасов. «Национальная история» в средних учебных заведениях в контексте образа «исторического врага», (2012), тз 79, http://www.ge.boell.org/downloads/Illham_Abbasov.pdf

դրույթները և սպեկուլյացիայի ենթարկելով իր կազմում տեղաբնիկ ժողովուրդների գոյության փաստը՝ Ադրբեջանը մի կողմից ջանում է արևմտյան արժեհամակարգին հավատարիմ, բայց զոհ դարձած պետության իմիջ ձևավորել, իսկ մյուս կողմից՝ շեղել միջազգային հանրության ուշադրությունը երկրում օրըստօրե խորացող հայատյացության փաստից:

Ադրբեջանն իր կրթական քաղաքականության մակարդակում ևս հանդես է գալիս վերն արտահայտված քարոզչական թեզի դիրքերից, սակայն՝ նորանոր շեշտադրումներով: Եթե արտաքին լսարանի մակարդակում այդ թեզն առավելապես միտված է հակառակորդի հեղինակագրկմանը, ապա ներքին լսարանի մակարդակում՝ արժեքային միասնական պլատֆորմ կամ հայրենասիրության, արդարության, խիզախության և այլ որակների ինքնատիպ ըմբռնում ձևավորելուն: Ավելին, եթե արտաքին լսարանին հասցեագրված հաղորդագրություններում այս թեզն ըստ էության շրջանառվում է **«Հայաստանը, հայերը այսպիսին կամ այնպիսին են»** համեմատաբար զգուշավոր, ապա ներքին լսարանի մակարդակում այն մատուցվում է **«Հայաստանն ու հայերը չարիքի աղբյուր են և մարդասիրությունն ու հայրենասիրությունը ենթադրում են դրանց վերացում»** խիստ վտանգավոր մոտեցման դիրքերից: Այսինքն՝ եթե արտաքին լսարանի մակարդակում հայերին ու Հայաստանը պիտակավորող թեզերով Ադրբեջանը փորձում է ամրագրել սեփական մոտեցումների արդարությունը, ապա ներքին լսարանի մակարդակում՝ լեգիտիմացնել հայատյացությունը: Պատահական չէ, որ դաստիարակչական բնույթի ադրբեջանական պատմվածքներում, հեքիաթներում ընթերցողը կարող է արձանագրել բարի և չար ուժերի միջև պայքարի արդիականացված տարբերակների փաստը, որտեղ չարի մարմնացում կամ չարիքի աղբյուր են համարվում հայերը: Ավելին, ադրբեջանական քարոզչամեքենան արտաքին և ներքին լսարանի գործոնով պայմանավորված՝ չարի, անարդարության, ագրեսիվության, անմարդկայնության սուբյեկտի որոշման հարցում հանդես է գալիս **էթնիկականի և ինստիտուցիոնալ-պետականի** տարբերակման դիրքերից: Եթե արտաքին լսարանում շեշտը դրվում է ինստիտուցիոնալ-պետականի վրա, Հայաստանն ու իր իշխանություններն են հիմնականում տարածաշրջանային խաղաղությանը սպառնացող և միջազգային նորմերը խախտած դերակատարները (*եթե հաշվի*

չառնենք Ալիևի հայտարարությունն այն մասին, թե համայն հայությունն է Ադրբեջանի թշնամին), ապա ներքին լսարանի մակարդակում թշնամին որոշվում է էթնիկական գործոնի դիրքերից: Այս դեպքում պայքարի թիրախը ոչ թե սոսկ մոնոէթնիկ Հայաստանի Հանրապետությունն է, այլ՝ համայն հայությունը: Բարի և չար երկանդամ համակարգում հայը աշխարհաքանդ, ապակառուցողական, այլասերված էակ է, որի դեմ պայքարն ավանդ է ոչ միայն սեփական պետության ու ժողովրդի, այլև համայն մարդկության դրական ապագան կերտելու գործում: Ցավալի է, սակայն դիցարարական տարրեր բովանդակող կրթական այսօրինակ քաղաքականությամբ Ադրբեջանը հանդես է գալիս ռասիզմի ու նացիզմի դիրքերից, որը, իրականում, վտանգում է ոչ միայն տարածաշրջանային խաղաղությունը, այլև նպաստում է արևմտյան արժեհամակարգին խորթ և մարգինալ արժեքներ ունեցող «քաղաքացիների» ձևավորմանը: Իսկ այս ամենը վկայում է այն մասին, որ շարքային ադրբեջանցին, նորահաս սերունդն ադրբեջանական քարոզչամեքենայի ազդեցությամբ իրապես վտանգում են իրենց ապագան, քանզի, ինչպես կասեր գերմանացի մտածող Լայբնիցը՝ **«ներկան մշտապես հղի է ապագայով»**: Իսկ ադրբեջանական ներկան կոչված է հաստատելու, որ Ադրբեջանի ժողովրդավարական և եվրոպական արժեհամակարգին համահունչ ապագան խիստ կասկածահարույց է, քանզի համագործակցության տրամաբանությամբ առաջնորդվող մերօրյա աշխարհում էթնոմշակութային կամ ազգային պատենշներ ծնող դիցերով սերունդ դաստիարակելը կարող է հանգեցնել կործանարար ինքնամեկուսացման:

Ճիշտ է, Ադրբեջանը մերժում է իրեն հասցեագրված մեղադրանքները և փորձում է միջազգային հանրությանը ներկայանալ մարդասիրական արժեքներով առաջնորդվող պետության կարգավիճակով: Սակայն իրողությունն այն է, որ պաշտոնապես հռչակվածի և իրականացվողի միջև գոյություն ունի անջրպետ, ինչի խոստովակայությունն են Ադրբեջանի օրենսդրությունը և կրթական ծրագրերի, դասագրքերի բովանդակությունը, ադրբեջանցի պաշտոնյաների այլասիրական խոսքերն ու այլատյացությունը խորացնող գործերը: Ասվածն առավել առարկայական կդառնա, եթե հատուկ անդրադառնանք Ադրբեջանում լույս տեսած դասագրքերի, ուսումնական ձեռնարկների, մանկական գրականության բովանդակությանը: Այս առումով ուշագրավ և խիստ

արժեքավոր է հայկական կողմի ստեղծած www.azerichild.info էլեկտրոնային կայքը, որտեղ ընթերցողը կարող է հանդիպել հարուստ փաստական նյութի՝ վերցված աղբյուրներից: Ընդ որում, այդ աղբյուրները հիմնականում բովանդակում են ոչ թե սոսկ այս կամ այն հեղինակի տեսակետը, այլ՝ Ադրբեջանի պետական մոտեցումը, քանի որ նյութերի մեծ մասը տպագրվել է պետական կառույցների երաշխավորությամբ: Բացի այդ, անհատական մոտեցումը արտացոլող նյութերից շատերի պարագայում էլ կարող ենք ասել, որ դրանց հետևում կարելի է նկատել պետության «ներկայությունը», քանի որ Ադրբեջանի օրենսդրության պահանջները հրապարակայնորեն խախտող անհատ հեղինակների տեսակետները մնում են անպատիժ: Այսինքն՝ ադրբեջանական ՁԼՄ-ների, կրթական համակարգի շրջանակներում կարելի է արձանագրել Ադրբեջանի օրենսդրության բազմաթիվ դրույթների տոտալ խախտման և անպատժելիության արդյունքում այդ խախտումները հետևողականորեն շարունակելու իրողությունը: Ասվածն առավել պարզ կդառնա, եթե ներկայացնենք Ադրբեջանի օրենսդրության մի քանի կետեր, որոնք վերաբերում են երեխաների դաստիարակության և այլատյացության հետ կապված հարցերին: Օրինակ՝ Երեխայի իրավունքների մասին Ադրբեջանի Հանրապետության օրենքի 11-րդ հոդվածի համաձայն **յուրաքանչյուր երեխա ունի զարգանալու և ազգային ու համամարդկային արժեքներին համապատասխան, մարդասիրության և բարոյականության սկզբունքների հիման վրա դաստիարակություն ստանալու:** Այդ նույն օրենքի համաձայն՝ **երեխաների շրջանում արգելվում է ֆիլմերի, գրականության և այլ միջոցների տարածումն ու ցուցադրումը, որոնք քարոզում են բռնություն, բռնապետություն** և այլն⁷⁴: Ինչ վերաբերում է այլատյացությանը, ապա Ադրբեջանի Հանրապետության քրեական օրենսգրքի 154 հոդվածի 1-ին կետի համաձայն նվազագույն աշխատավարձի հարյուրապատիկից մինչև հինգհարյուրապատիկի չափով տուգանք կամ մինչև մեկ տարով ուղղիչ աշխատանքներ է նախատեսված այն դեպքերում, երբ քաղաքացիների իրավահավասարությունը խախտվում է՝ կախված ռասայական, ազգային, կրոնական, լեզվական, սեռային պատկանե-

⁷⁴ Ст'я Закон Азербайджанской Республики о правах ребенка, <http://www.crossna.narod.ru/lows/03/02.htm>

լությունից, ծագումից և այլն⁷⁵: Անշուշտ, օրենսդրական այս տողերը արժանի են դրվատանքի, սակայն խնդիրն այն է, որ օրենքի պահանջների ու ադրբեջանական իրականության միջև առկա է մեծ ջրբաժան: Նախ՝ Ադրբեջանի նախադպրոցական, դպրոցական և այլ հաստատություններում երեխաների դաստիարակության ընթացքում որոշակիորեն բացասվում են համամարդկային արժեքները, մարդասիրությունն ու բարոյականությունը: Բացի այդ, Ադրբեջանում խախտվում են ազգային փոքրամասնությունների իրավունքները, իսկ հայկական ծագում ունենալը գործազուրկ դառնալու, վտանգված կյանք ունենալու և այլ բացասական երևույթների պատճառ կարող է հանդիսանալ: Ռասիզմի և անհանդուրժողականության դեմ եվրոպական հանձնաժողովի 2011թ. զեկույցում նշվում է, որ Ադրբեջանում ապրող էթնիկ հայերը առօրյա կյանքում ենթարկված են վտանգների, իսկ ՁԼՄ-ների քաղաքականությունն ու Ադրբեջանի պաշտոնական գաղափարախոսությունը հանգեցրել են նրան, որ հայ լինելը համարվում է վիրավորական, իսկ հայկական ծագման մասին հայտարարությունը կարող է անգամ դատական հետաքննության պատճառ հանդիսանալ⁷⁶: Ավելին, ադրբեջանական www.pia.az կայքում տեղ գտած «*Վարկաբեկող փաստ կրթական համակարգում*» խորագրով նյութում որոշակիորեն քննադատվում է կրթության նախարար Միսիր Մարդանովը, քանի որ նա «*Ադրբեջանի նորահաս սերնդի դաստիարակության գործը վստահել է թուրքերի թշնամուն*» (պարզվել էր, որ Բաքվի թիվ 246 դպրոցի տնօրենը մայրական գծով հայուհի էլզա Թագինան է): Կայքը զարմանք է արտահայտում առ եղելություն՝ ձևակերպելով հետևյալ հոգեւորական հարցը. «*Ինչպե՞ս կարելի է վստահել մեր ապագայի՝ երեխաների կրթության և հայրենասիրական դաստիարակության գործը խառնածին հայուհուն*»⁷⁷: Ակնհայտ է, որ այս հրապարակումն ադրբեջանական օրենքի պահանջի խախտում հանդիսացող կոչ է բովանդակում, քանի որ Ադրբեջանի քաղաքացին իր հայկական ծագման պատճառով դիտարկվում է աշխատանքային գործունեություն ծա-

⁷⁵ Ст'а Уголовный кодекс Азербайджанской Республики, <http://legislationline.org/ru/documents/action/popup/id/14108/preview>

⁷⁶ ECRI обеспокоена судьбой этнических армян, живущих в Азербайджане, (2012), <http://stopxenophobia.org/?p=2366>

⁷⁷ Ст'а СМИ начали охоту на директора Бакинской школы – армянку, (2012), <http://stopxenophobia.org/?p=2370>

վալելու տեսանկյունից ոչ իրավահավասար այլ քաղաքացիների համեմատ: Այսինքն՝ Ադրբեջանի քաղաքացու իրավունքները կախվածության մեջ են դրվում նրա էթնիկական պատկանելությունից, ինչն օրենքով նախատեսված իրավահավասարության մերժումն է կամ խախտումը: Պատահական չէ, որ ադրբեջանցի ազգագրագետ Սևիլ Հուսեյնովան «Հենրիխ Բյոլի հիմնադրամի» կողմից հրատարակված իր «*էթնիկական պատկանելությունը որպես կարգավիճակ և ստիգմա. հայերը հեղիտորիդային Բաքվում*» խորագրով հետազոտության մեջ նշում է, որ հայկական էթնիկական ինքնությունը հեղիտորիդային Բաքվում ստիգմատիզացիայի⁷⁸ է ենթարկվել: Այսինքն՝ համաձայն Հուսեյնովայի՝ Ադրբեջանի տեղեկատվական դաշտը ներթափանցված է այն գաղափարախոսությամբ, որ Բաքվի ստիգմատիզացված բնակիչները (*նկարի ունի հայերին*) վտանգ են ներկայացնում և բացասական հույզեր առաջացնում: «*ՀՀ-ներում, ինչպես նաև առօրյա կյանքում*, - գրում է Հուսեյնովան, - *մենք լսում ենք ստիգմատիզացված հայեցակարգեր՝ «պարմական թշնամիներ», «փոքրիկ հայ տականք», «խաչիկ» և այլն: Կարելի է ասել, որ էթնիկական պատկանելությունը դառնում է որակ, որը տարբերակում է Բաքվի հայերին քաղաքի այլ բնակիչներից և Ադրբեջանի այլ քաղաքացիներից*»⁷⁹:

Վերադառնալով հոդվածի հիմնական հարցին՝ Ադրբեջանի կրթական համակարգում հայատյացությանը, փաստենք, որ վերջինս ունի մի շարք ախտանիշներ, որոնք կարելի է ներկայացնել հետևյալ խմբերով.

1. **Պարմագիտական կամ պարմամշակութային:** Այս ախտանիշները դրսևորվում են պարմության դասագրքերի, պարմագիտական հեղափոխությունների բովանդակության մեջ: Դրանցում հայերը հեղիտողականորեն ներկայացվում են որպես տարածաշրջանային «հյուրեր», պարմագուրկ և մշակութակործան ժողովուրդ:
2. **Էթնոհոգեբանական:** Այս ախտանիշները հստակ դրսևորվում են տարաբնույթ գրականության մեջ հայի էթնոհոգեբանական

⁷⁸ Առաջացել է հունական ծագում ունեցող ստիգմա բառից: Նշանակում է պիտակավորում, հիմնականում բացասական այս կամ այն հատկության ասոցացում որևէ մարդու կամ խմբի հետ:

⁷⁹ Մեջք. ըստ Исследование: СМИ и антиармянская пропаганда в Азербайджане привели к стигматизации личности армян в Баку, (2012), <http://www.panorama.am/ru/politics/2012/03/13/azerbaijan-armenia-propaganda/?sw>

նկարագրի ներկայացման ժամանակ: Ադրբեջանական քարոզ-
չամեքենան հեղինականորեն արմատավորում է չարիքի աղբ-
յուր հանդիսացող հայի բնազանցական կերպարը, որի համա-
պեքստում հայ լինելը դառնում է բացասական որակի արտա-
հայտություն: Ընդ որում, հայի կերպարի արտավորումը հա-
ճախ տեղի է ունենում «բացասական ընտրանքի» մեթոդով: Բանն այն է, որ ինչպես ՁԼՄ-ները, այնպես էլ ուսումնական
գրականությունը ներկայացնում կամ ստեղծում են որոշակի բա-
ցասական համատեքստ, որտեղ գլխավոր դերակատարը հայն
է: Օրինակ, ադրբեջանական ՁԼՄ-ները լուսաբանում են հայաս-
տանյան կամ միջազգային այնպիսի իրադարձություններ, ո-
րոնք ունեն բացասական նշանակություն և առնչվում են հայերի
հետ կամ վկայում են հայերի «թուլության» մասին (հանցագործ
հայի կողմից կատարված սպանություն, հայ մարզիկների պար-
տություն, ՀՀ զինված ուժերում զինվորի մահ և այլն): Մինչդեռ
այն լուրերը, որտեղ կարելի է արձանագրել հայերի ձեռքբերում-
ները, ՀՀ առաջընթացը⁸⁰ և այլն՝ վճռականորեն շրջանցվում են:
Իսկ դա նշանակում է, որ ադրբեջանական լսարանին Հայաս-
տանի Հանրապետության և հայերի մասին բաժին է ընկնում ա-
ռավելապես բացասական հույզեր և տրամադրվածություն առա-
ջացնող տեղեկատվություն:

3. **Բարոյագիտական:** Այս ախտանիշները դրսևորվում են առաքի-
նություն, հայրենասիրություն, մարդասիրություն, հանդուրժո-
ղականություն և բարոյագիտական տեսանկյունից կարևորույթ-
յուն ներկայացնող այլ հասկացությունների ադրբեջանական
ըմբռնումների մակարդակում: Օրինակ՝ Ադրբեջանում հայրենա-
սիրությունը ենթադրում է ոչ այնքան սեր դեպի հայրենիքը, սե-
փական մշակույթը, որքան ատելություն առ հայերը: Այս տե-
սանկյունից վերստին պետք է հիշել Ռ. Սաֆարովի օրինակը, ո-
րը Ադրբեջանում մեծ մասամբ ընդունվեց որպես հերոս, որպես
ազգային ոգու խորհրդանիշ, առաքինության և բարոյական ո-
րակների կրող: Ավելին, մահմեդական (ադրբեջանցի) երեխա-

⁸⁰ Օրինակ՝ հայ շախմատիստների օլիմպիական չեմպիոն դառնալը, ֆուտբոլի ՀՀ
ազգային հավաքականի հաղթանակը, արցախյան զորահանդեսը, միջազգային
զեկույցներում ՀՀ առաջընթացի մասին թեզերը և այլն:

ների դաստիարակության, բարոյական կողմնորոշումների հետ կապված լրջագույն խնդիրները հապուկ ուշադրության են արժանացել ավելի քան մեկ դար առաջ: Այս առումով հատկանշական է Ուզեիր Հաջիբեկովի՝ իր և մի երիտասարդ մուսուլմանի միջև երկխոսության ձևով գրված «Այստեղից-այնտեղից» հոդվածը, որի հատվածներից մեկում հեղինակը ուշագրավ համեմատություն է անցկացնում մի կողմից ռուս և հայ, իսկ մյուս կողմից՝ մահմեդական (ադրբեջանցի) երեխաների ընտանեկան դաստիարակության միջև: Ըստ Հաջիբեկովի, հայ և ռուս երեխաները տանը դաստիարակվում են գրագետ և կիրթ մայրերի կողմից, ժամանակին են քնում, ոգու, բարոյականության և ֆիզիկական առողջության համար պիտանի խաղալիքներով են խաղում, լսում են հոգու և առողջության համար հիասքանչ երաժշտություն, հապուկ երեխաների համար հայտնի մանկավարժների գրած պատմվածքներ, պոեմներ, առասպելներ: Բացի այդ, լսում են ծնողների բարոյախրատական խոսքը, իրենց տան բարեկիրթ և բանիմաց հյուրերի զրույցները և այլն⁸¹: Մինչդեռ այլ է պարկերը մահմեդական (ադրբեջանցի) երեխաների պարագայում: «Այն, ինչ նրանք լսում են, - գրում է Հաջիբեկովը, - կեղտոտ հայիոյանքներ և վիրավորանքներ են, ինտրիգներ և անպարվաբեր բառեր են: Նրանց տեսածը՝ մեծերի վաղ արարքներն են, նրանց ամենուրեք շրջապատում են կեղտոտ ու կեղտաշորերը, նրանք խաղում են փոշուր և հողուր վայրերում, նրանց համար խաղալիք են... կարվին խեղդելը, շանը հարվածելը, մկների վրա նավթ լցնելն ու այրելը: Այսպիսով, մինչ մեր երեխաները դպրոց կհաճախեն՝ նրանց «տունն արդեն քանդված է»: Այսինքն՝ նրանք հենց ի սկզբանե զրկված են դաստիարակությունից և դրա համար ստանում ենք տխուր արդյունք: Ահա թե ինչում է մեր դժբախտությունը՝ հասարակության մեջ»⁸²:

Վերը թվարկված բոլոր ակտանիշները սերտորեն կապված են և գտնվում են ներդաշնակ միասնության մեջ, ինչն ավելի արդյունավետ է դարձնում հայատյացության արմատավորմանն ուղղված ջանքերը:

⁸¹ Տե՛ս **У. Гаджибеков**, Наше несчастье в умме, (2012), http://azerichild.info/publicism_02.html

⁸² Նույն տեղում:

Արդեն նշվել է, որ պատմության ադրբեջանական դասագրքերում ադրբեջանցիները ներկայացվում են որպես տարածաշրջանի հնաբնակ ժողովուրդ, որոնք համառ պայքար են մղել օտար զավթիչների դեմ, տուժել են տարբեր դավադրություններից և մեծ ավանդ են ունեցել մարդկության քաղաքակրթական զարգացման գործում: Հետխորհրդային երկրների պատմության դպրոցական դասագրքերի ուսումնասիրության արդյունքների վերաբերյալ զեկույցի համաձայն՝ **«...բացառությամբ Բելոռուսիայի և Հայաստանի (պակաս չափով)՝ մնացած երկրները գնացել են նորահաս սերնդին ազգայնական մեկնաբանությամբ պատմություն դասավանդելու ճանապարհով, որը հիմնված է հին ժողովուրդ լինելու, նախնիների բարձր մշակութային առաքելության և «ոխերիմ թշնամու» դիցերի վրա»⁸³:**

Պատմական կեղծարարությունների և սեփական պատմության նորոպի ներկայացմամբ՝ ադրբեջանական դասագրքերում նորահաս սերնդի մոտ ձևավորում են պատմական այնպիսի «հարթակ», որտեղ հայերը կամա թե ակամա պետք է հանդես գան ագրեսորի, այլատյացի, մարդատյացի կարգավիճակով: **Եթե պատմության ճշմարիտ շարադրման դեպքում բացահայտվում են դրական և բացասական կերպարները, խաղաղասերներն ու այլափայտները, ապա դրա կեղծման պարագայում բնականաբար սրացվում է հակառակ պարկերը:** Իսկ սա նշանակում է, որ պատմության ադրբեջանական դասագրքերի բովանդակությունն առավելապես միտված է ադրբեջանցիների մոտ նոր ես-կոնցեպցիայի ձևավորմանը և ըստ այդմ՝ հայի թշնամական կերպարի ստեղծմանը: **«Այն, - ասում է ադրբեջանցի պատմաբան Ա. Յունուսովը, - թե ինչպես են հայերը ներկայացվում (ադրբեջանական) դասագրքերում՝ ռասիզմ է: Այդ երեխաները կմեծանան արելությամբ, հանդուրժողական չեն լինի»⁸⁴:** Հայերի բացասական բնութագիրը չի սահմանափակվում սոսկ պատմության դասագրքերի մակարդակում, քանզի Ադրբեջանի կրթական համակարգում հայերին պիտակավորող բովանդակության կարելի է հանդիպել տարբեր առարկաների գծով նախատեսված դասագրքերում կամ ու-

⁸³ «Освещение общей истории России и народов постсоветских стран в школьных учебниках истории новых независимых государств», М., 2009, էջ 5:

⁸⁴ Մեջք. ըստ՝ Ա. Барсегян, Ш. Султанова, Уроки истории в Армении и Азербайджане, (2012), <http://iwpr.net/ru/report-news/уроки-истории-в-армении-и-азербайджане>

սումնաօժանդակ նյութերում: Օրինակ, ադրբեջանցի Մ. Գյունեշլին քննադատելով ադրբեջանական դասագրքերի բովանդակությունը՝ ըստ էության ցույց է տալիս, որ դրանցում հայրենասիրության ոգով դաստիարակումն անցնում է զավեշտի սահմանները: Դրա վկայություններից է ադրբեջանական դպրոցներում կենսաբանություն առարկայի համար նախատեսված դասագիրքը⁸⁵, որի հեղինակները նպատակ են դրել «գործնական աշխատանքների (*լաբորատոր աշխատանքներ, թեստեր, խնդիրներ, խաչքառեր*) օգնությամբ ձևավորել սովորողների տեսական գիտելիքները և **դաստիարակել հայրենասեր անհատներ**»⁸⁶: Ողջունելի է, երբ տարբեր առարկաների դասագրքերը միտված են նաև արժեքներ ձևավորելուն, սակայն սույն դասագրքում քարոզվող հայրենասիրությունը կառուցված է հայկական թեմատիկայի շուրջ՝ աշակերտներին հակահայկական տրամադրվածություն հաղորդելու տրամաբանությամբ: Հանգամանք, որը կարծես հերթական վկայությունն է այն բանի, որ Ադրբեջանում հայրենասիրությունը ուղիղ համեմատական է հակահայկականությանը: Ասվածն ավելի հասկանալի կդառնա, եթե վերստին անդրադառնանք Մ. Գյունեշլիին: Վերջինս վկայակոչում է դասագրքի **«Հենաշարժողական համակարգի բնութագիրը»**, **«Հակիրճ տեղեկություններ արյան և արյունաստեղծ համակարգի մասին»**, **«Հակիրճ տեղեկություններ շնչառական համակարգի մասին»** բաժինները, որոնցում դասագրքի հեղինակները աշակերտներին հայրենասիրական ոգով դաստիարակելու համար առաջարկում են տառացիորեն հետևյալ խնդիրները կամ հարցերը.

1. Ո՞վ կարող է նշել ղարաբաղյան պատերազմում վերջույթները կորցրած հաշմանդամների մոտավոր թիվը:
2. Լեռնային Ղարաբաղի պատերազմում 20-21 տարեկան երիտասարդները թշնամու ուշադրությունը շեղելու նպատակով ցած էին նետվում բարձր ժայռերից: Չնայած բուժմանը՝ նրանք հաշմանդամներ են: Շատերի ստորին վերջույթները չեն շարժվում, առկա է անմիզապահություն: Բացատրեք պատճառը:

⁸⁵ 9-րդ դասարանցիների համար նախատեսված **«Կենսաբանություն-մարդ: Լաբորատոր աշխատանքներ»** դասագիրքը հաստատել է 2003թ. Ադրբեջանի Հանրապետության կրթության նախարարության գիտամեթոդական հանձնաժողովի «Կենսաբանություն» սեկցիան:

⁸⁶ Մեքք. ըստ Մ. Гюнешли, МАРксизм – МАРданизм, (2012), http://azerichild.info/books_03.html

3. 1992թ. դարաբաղյան իրադարձությունների ժամանակ թշնամուց փախչող մարդկանց խումբն (*երեխաներ, դեռահասներ, հղի կանայք, ծերունիներ*) ուժերի ներածին չափով վազում էին դեպի անտառներ, լեռներ, հովիտներ: Նշեք այդ մարդկանց սրտի բաբախյունների մոտավոր թիվը և բացատրեք պատճառը:

4. Զանգեզուրից ադրբեջանցիներին վտարելիս յուրաքանչյուր երկրորդի վիճակը վատանում էր և արհեստական շնչառության կարիք էր զգացվում: Ոմանք տեղ չհասան, ոմանք կենդանի մնացին: Բացատրեք մարդկանց հետ կատարվածի պատճառը⁸⁷:

Զավեշտի հասնող այս ձևակերպումներից շատերի պարագայում հստակ կարելի է արձանագրել ադրբեջանական քարոզչամեթոդային հակահայկական թեզերից շատերը, որոնք դիդակտիկ «նպատակահարմարության» և հայրենասիրության գաղափարի հովանու ներքո կրթական հաստատությունները վերածում են այլատյացության կրթօջախների: Օրինակ, 2-րդ կետով ակնարկվում է հայերի դրսևորած դաժանության և Արցախի ադրբեջանապատկանության մասին, քանզի 20-21 տարեկան անդամալույծ երիտասարդների հերոսությունները բնորոշ են հայրենի բնօրրանը արտաքին ագրեսորից պաշտպանողի, խաղաղ բնակչությանը հնարավոր ոչնչացումից փրկողի վարքագծին: 3-րդ կետը ցույց է տալիս, որ թշնամի հայից փախչում էին երեխաները, դեռահասները, հղի կանայք և ծերունիները, ինչը լատենտ վկայությունն է հայերի անօրինակ դաժանությունների, անպաշտպան մարդկանց ոչնչացնելու նպատակադրության (*համաձայն ադրբեջանական քարոզչամեթոդային՝ երեխաները, հղի կանայք և ծերունիները մարդասպան հայերի անմեղ զոհերն էին նաև խոջալուի դեպքերի ժամանակ*): 4-րդ կետով աշակերտներին այն միտքն է սերմանվում կամ հիշեցվում, որ ադրբեջանցիները հայերի կողմից վտարվել են Զանգեզուրից՝ իրենց «պատմական հայրենիքի» մի հատվածից և այլն: Ակնհայտ է, որ այս խնդիրների շնորհիվ ադրբեջանցի աշակերտների համար հայրենասիրությունը կարող է դառնալ հայատյացության համարժեքը, քանի որ, դատելով դասագրքի հեղինակների ձևակերպած հարցերից՝ հայրենասեր ադրբեջանցի ձևավորելու համար անհրաժեշտ են մարդասպան հայի և ադրբեջանցի զոհի կերպարները: Եթե հարևան

⁸⁷ Տե՛ս նույն տեղը:

պետության մեջ անգամ կենսաբանություն առարկան է ծառայում հակահայկական ոգով հայրենասերներ կերտելու գործին, ապա մնում է պատկերացնել, թե հայատյացության ինչպիսի ներուժ են բովանդակելու հումանիտար առարկաների դասագրքերը կամ դրանց հետ կապված գրականությունը:

Չնայած խնդրո առարկա դասագիրքը վերաբերում էր 9-րդ դասարանցիներին, սակայն դա չի նշանակում, թե հայերի մասին հիշատակումները սկսվում են բարձր դասարաններից: Հայկական թեմատիկան Ադրբեջանի պատկան կառույցները շրջանառության մեջ են դրել անգամ նախադպրոցական տարիքի երեխաների համար: Օրինակ՝ Ֆ. Քոչարլիի անվան Հանրապետական Մանկական գրադարանի գիտամեթոդական և Ս. Վուրդունի անվան Կենտրոնական գրադարանի մեթոդական բաժինների մշակած համապատասխանաբար՝ «Նախադպրոցական և դպրոցական տարիքի երեխաների հայրենասիրական դաստիարակության մեթոդական ձեռնարկը» և «Երեխաներին հայրենասիրական ոգով դաստիարակելու մեթոդական ձեռնարկը» խոսուն վկայությունն են այն բանի, որ **դեռևս 3 տարեկանից սկսած** ադրբեջանցի երեխաները «ծանոթանում» են հայերի բացասական կերպարին, դաստիարակվում են վրեժի և ատելության ոգով: Այդ ձեռնարկներում բերված են կոնկրետ սցենարներ և վարողների շուրթերից արտաբերման ենթակա բառեր ու արտահայտություններ, որոնցում հայերն ունեն իրենց ուրույն տեղը: Օրինակ՝ հայությունը բառացիորեն բնորոշվում է որպես **դարի աղետ**, իսկ երեխաներին հայրենասիրական ոգով դաստիարակելու և նրանց մոտ քաղաքացիական դիրքորոշում ձևավորելու համար կարևորվում է **«Ուլքե՛ր են հայերը և ո՛րն է մեր քաղաքացիական պարտքը», «Ո՛վ է լավ մարդը», «Ե՛րբ է տեղի ունեցել խոջալուի ողբերգությունը»** թեմաներով քննարկումների անցկացումը⁸⁸:

Ինչ վերաբերում է Ադրբեջանի պատմության դասագրքերին, ապա դրանցում հայատյացության մասին ըստ էության «խոստովանում» են հենց հեղինակները կամ երաշխավորելու իրավասություն ունեցողները: Օրինակ՝ IWPR (Institute for War and Peace Reporting) միջազգային կազմակերպության պաշտոնական կայքի հրապարակումներից մեկում

⁸⁸ Տե՛ս «Выдержки из «Методического пособия по патриотическому воспитанию детей дошкольного и школьного возраста» и «Методического пособия по воспитанию детей в патриотическом духе»», (2012), http://azerichild.info/books_02.html

բերված են 10-րդ դասարանի պատմության դասագրքի հեղինակ Թոֆիկ Վելիևի⁸⁹ հետ հարցազրույցից որոշ հատվածներ, որոնցում նա ընդունում է, որ դասագրքում ճշմարտությունը ներկայացնելու համար օգտագործել է բացասական երանգ ունեցող արտահայտություններ: **«Այդպիսի բառերը, - ասում է Վելիևը, - հայերի մասին ճշմարիտ պատկերացում են ստեղծում: Եթե ես նրանց չներկայացնեի այդպես, ապա սրիպված կլինեի խեղաթյուրել պատմությունը»**⁹⁰: Հրապարակման մեջ նշվում է նաև, որ Վելիևի «լեզվին» հարիր արտահայտություններ օգտագործվում են նաև 11-րդ դասարանի դասագրքում, որն ընդգրկում է արցախյան պատերազմի շրջանը և որտեղ հայկական զորքերն անվանվում են ֆաշիստական: Ադրբեջանի կրթության նախարարության ուսումնական ձեռնարկների և հրատարակությունների բաժնի վարիչ Ֆաիկ Շահբազլիի հավաստմամբ պատմության դասագրքերի գրման համար միակ պահանջը եղել է այն, որ տեքստում վիրավորական արտահայտություններ չլինեն, դասագրքերը պետք է նպաստեն ոչ թե անտելության, այլ ժողովրդավարության ու հանդուրժողականության ձևավորմանը⁹¹: Անշուշտ, դրվատանքի արժանի է ադրբեջանցի պաշտոնյան, երբ խոսում է հանդուրժողականություն սերմանող դասագրքերի անհրաժեշտության մասին: Ավելին, նրա խոսքերը կարծես բխում են Ադրբեջանի Հանրապետության ընդհանուր կրթության հայեցակարգից: Վերջինում նշված է, որ հանրակրթական հաստատության շրջանավարտն այն մարդն է, որն ի թիվս այլ որակների՝ **«դրսևորում է հանդուրժողական, նրբազգաց և արդար վերաբերմունք մարդկանց, ազգային ավանդույթների և սովորույթների հանդեպ»**⁹²: Ավելին, միջնակարգ կրթությանը նվիրված բաժնում սահմանված է հետևյալ նպատակը. սովորողների մոտ **«.....հարգալից և հանդուրժողական վերաբերմունք սերմանել համամարդկային արժեքների, մարդկանց իրավունքների և ազատությունների հանդեպ»**⁹³:

⁸⁹ Բաքվի պետական համալսարանի սլավոնական երկրների պատմության ամբիոնի վարիչն է:

⁹⁰ Մեջք. ըստ՝ «Уроки истории в Армении и Азербайджане», (2012), <http://iwpr.net/ru/report-news/уроки-истории-в-армении-и-азербайджане>

⁹¹ Տե՛ս նույն տեղը:

⁹² «Концепция (национальный куррикулум) общего образования Азербайджанской Республики», <http://www.edu.gov.az/view.php?lang=ru&menu=78>

⁹³ Նույն տեղում:

Փաստաթղթային այս ձևակերպումները պետք է արժևորել, սակայն եթե հաշվի առնենք ադրբեջանական իրողությունները՝ ստիպված պետք է փաստենք, որ այդ փաստաթուղթն ունի դեկլարատիվ բնույթ։ Պատահական չէ, որ Ֆ. Շահբազլին անդրադառնալով պատմության ադրբեջանական դասագրքերում հայերի առնչությամբ «ահաբեկիչ», «ավազակ» «ֆաշիստ», «թշնամի» բառերի գործածմանը՝ կարծես արդարանում է՝ ասելով, որ դրանք չեն խախտում իր նշած սկզբունքը։

«Այդ բառերը, - ասում է նա, - արտացոլում են փաստերը։ Դրանք հայերի հանդեպ անհանդուրժողականություն չեն առաջացնում, չեն ակնարկում այն մասին, որ հայ ժողովուրդն իր ամբողջության մեջ կատարել է հանցագործություններ։ Դրանք պարզապես ցույց են տալիս հանցագործություն կատարողների ազգությունը»⁹⁴։ Այս պարագայում առաջանում են մի շարք հարցեր. կան արդյո՞ք այնպիսի հետազոտություններ, որոնք ապացուցում են, որ այդօրինակ բառերի գործածումը չի հանգեցնում հայերի հանդեպ անհանդուրժողականության ձևավորման, ինչո՞վ է պայմանավորված «հանցագործների» ազգությունը անընդհատ շեշտելու անհրաժեշտությունը, ինչու՞ է «հանցագործի» ազգության հիշատակումը հաճախ ուղեկցվում կամ փոխարինվում ազգության շեշտմամբ, ինչու՞ Ադրբեջանում շրջանառվող կրթական գրականության մեջ բացասական երևույթները ներկայացվում են հայի միջոցով, ինչու՞ բազմաթիվ հեքիաթներում բացասական կերպարները առավելապես հայեր են։ Ավելին, հանդուրժողական և մարդասեր սերունդ դաստիարակող ադրբեջանցի պաշտոնյան ինչպե՞ս պետք է բացատրի, օրինակ, Ադրբեջանի միջնակարգ դպրոցներում արտադասարանային ընթերցանության համար երաշխավորված է. Ջեյնալլիի «Հայը» պատմվածքը, որտեղ հեղինակը մերթ հիշողությունը կորցրած և թուրքի ինքնագիտակցություն ունեցող հայի, մերթ էլ էթնիկ թուրքերի շուրթերով պիտակավորում է համայն հայությունը, բայց ոչ հանցագործին՝ հիշատակելով նրա ազգությունը։ Դժվար է պատկերացնել ադրբեջանցի երեխաների հումանիզմն ու հանդուրժողականությունը, եթե նրանք դաստիարակվում են նշված պատմվածքում տեղ գտած **«հայերը սպոր են և նրանց բոլորին պետք է ոչնչացնել»**, **«հայերին պետք է ջնջել երկրի երեսից»** արտահայտություններով,

⁹⁴ Մեջբ. ըստ՝ «Уроки истории в Армении и Азербайджане», (2012), <http://iwpr.net/ru/report-news/уроки-истории-в-армении-и-азербайджане>

հայերին «շուն», «արնախում», «դաժան», «գողի արյուն ունեցող», «կեղդոտ արյուն ունեցող» և այլ պիտակների⁹⁵ ոգով: Դժվար է պատկերացնել նաև այն դեպքում, երբ, ինչպես փաստում է աղբբեջանցի լրագրողուհի Ուլքեր Իսմայիլզիզին, աղբբեջանական դասագրքերից հանվել են չարի նկատմամբ բարու հաղթանակի մասին պատմող ավանդական հեքիաթները⁹⁶, սովորական մանկական սյուժեները և փոխարենը մտցվել են ազգային տոները, Խոջալուի ողբերգության և Մուբարիզի մասին պատմվածքները: «Մենք, - գրում է Իսմայիլզիզին, - հայերի հանդեպ արելության հիմքի վրա դաստիարակելով մի ամբողջ սերունդ՝ չենք կարող մեր ողջ գիտակցական կյանքը կառուցել թշնամուն ուղղված հակաքարոզչության վրա: Երբ վաղը խաղաղություն հաստատվի (հաշվի առնելով պարմությունը՝ այդ հեռանկարը ավելի քան հավանական եմ համարում)՝ այդպիսի ջանասիրությամբ էլ ստիպված ենք լինելու հանգցնել մեր արելության զգացումը»⁹⁷:

Իհարկե, ժողովրդավարական զարգացման ճանապարհ անցնելու հայտ ներկայացրած ցանկացած հասարակության կամ պետության մեջ կարող են գոյություն ունենալ մարզինալ խմբեր, որոնք հանդես են գալիս ծայրահեղականության, այլատյացության, ռասայական ու ազգային աստիճանակարգերի պաշտպանության դիրքերից: Սակայն

⁹⁵ Տե՛ս Զ. Зейналлы. Армянин, http://azerichild.info/literature_23.html

⁹⁶ Օրինակ՝ պրոֆեսոր Գ. Նամազովի համոզմամբ՝ «երեխաների համար ժամանակակից գրական ստեղծագործության նմուշ հանդիսացող», «հայրենասիրություն, անկեղծություն, ազնվություն և հոգու մաքրություն» դաստիարակող «Իլիամի և Ֆարիզայի պատմությունը» հեքիաթում ընթերցողը ավանդական հեքիաթներին բնորոշ բարու և չարի պայքարի փոխարեն կարող է ծանոթանալ աղբբեջանական քարոզչամեքենայի թեզերի հիման վրա կառուցված սյուժեի: Բանն այն է, որ այստեղ ողուները և հայերը հանդես են գալիս թալանչիների և արյունարբու էակների կարգավիճակում՝ դաժանաբար սպանելով ծերերին և երեխաներին, թալանելով և ավերելով հանդիպած ամեն բան: Ավելին, հայի ստորությունը և դաժանությունը դրսևորվում է նաև այն ժամանակ, երբ գլխավոր հերոսի ընկերները (Նրանցից մեկը հայ է) սրիկայաբար և դաժանաբար սպանում են Իլիամին՝ չարաշահելով նրա վստահությունը: Աղբբեջանի կրթության նախարարության տրամաբանությամբ՝ ազգային ատելության «չտանող», «հանդուրժողականություն և հայրենասիրություն սերմանող» այս հեքիաթը ներառված է մանկավարժական բուհերի ուսանողների ուսումնական ծեռնարկներում և դպրոցական ծրագրում (տե՛ս Դ.Ибрагимова. История Ильхама и Фаризы, (2012), http://azerichild.info/tales_03.html):

⁹⁷ У. Исмаиллызы, Почему пропал "Мальчик на белой лошади"?, (2012), http://azerichild.info/books_04.html

պարադոքսալն այն է, որ ԵԽ անդամ Ադրբեջանը, որը պատեհ առիթը բաց չի թողնում իր հանդուրժողական և ժողովրդավարական լինելը բարձրաձայնելու համար՝ իրականում մարգինալացնում է այն խմբերին, որոնց համար էթնիկական անհանդուրժողականությունը, ստիգմատիզացիան, այլատյացության հիմքով ձևավորված հայրենասիրությունն անընդունելի են: Պատահական չէ, որ սեփական հանդուրժողականությունը «փաստելու» համար պաշտոնական Բաքուն շրջանառության մեջ դրեց Ադրբեջանում 30000 հայերի գոյության թեզը (*հհարկե, արտաքին լսարանի համար*), սակայն ներքին լսարանի համար շարունակում է լեզվափոխման թշնամի հայի կերպարը: Այսինքն՝ էթնիկական փոքրամասնությունների հետ կապված խնդիրների մասին պաշտոնական Բաքուն արտաքին լսարանին ներկայանում է առավելապես **քաղաքացիականի**, իսկ ներքին լսարանին՝ **էթնիկականի առաջնահերթության** դիրքերից: Մի կողմից խոսում է էթնիկ փոքրամասնությունների հանդեպ հոգածության և անխտրական վերաբերմունքի մասին, իսկ մյուս կողմից՝ թշնամի է հռչակում էթնիկ փոքրամասնությունների ներկայացուցիչներից մեկին՝ հայերին (*մոտավորապես երկու փարի է անցել այն պահից, երբ Ադրբեջանի նախագահ Ի. Ալիևը համաշխարհային հայությանը հրապարակավ թշնամի հռչակեց*): Իրողություն, որը վկայում է այն մասին, որ Ադրբեջանի քարոզչամեթոդներն և արտաքին լսարանների մակարդակում քաղաքացիականի և էթնիկականի արհեստական տարբերակման քաղաքականությամբ վաղ թե ուշ լուրջ խնդիրների առջև է կանգնելու: Չնայած Ադրբեջանն իր «նավթային» դիվանագիտությամբ միջազգային մակարդակում այսօր կարողանում է որոշակիորեն խուսափել արժանի քննադատությունից, սակայն դա չի նշանակում, թե հայկական կողմը պետք է դադարեցնի Ադրբեջանի ռասիստական քարոզչության մասին բարձրաձայնումները: Դա հնարավորություն կտա խնդիրը միջազգային հարթակ տեղափոխել, տարբեր կառույցների ու անհատների շրջանակներում դիսկուրսի նախադրյալներ ստեղծել և, ինչու ո՛չ, հարվածել ադրբեջանական իշխանությունների «գրպանին»:

АРМЕН САРГСЯН - Армянофобия в образовательной системе Азербайджана. - В статье на основе фактических материалов обосновывается, что в образовательной системе Азербайджана планомерно

осуществляется государственная политика армянофобии. На основе фальсификаций в азербайджанских учебных материалах армяне иногда представляются такими качествами, какими представляли нацисты евреев. Расистская образовательная политика Азербайджана имеет целью формирование такого поколения, патриотизм которой будет предполагать ненависть и отрицание толерантного отношения к армянам.

Ключевые слова: армянофобия, расизм, толерантность, образовательная система Азербайджана, армянин, ненависть, патриотизм.

ARMEN SARGSYAN – Armenophobia in the Educational System of Azerbaijan. – In the article, based on the factual materials, is substantiated that the state policy of Armenophobia is routinely realized in the educational system of Azerbaijan. On the basis of falsifications in the Azerbaijani educational materials the Armenians are sometimes presented with the such qualities, as the Nazi were presenting the Jewish. The racist educational policy of Azerbaijan aims at formation of such generation, the patriotism of which would assume hatred and denial of the tolerant attitude towards Armenians.

Key words: armenophobia, racism, tolerance, educational system of Azerbaijan, Armenian, hatred, patriotism.

«ՍԱՍՈՒՆՑԻ ԴԱՎԻԹ» Էպոսի խորհրդանիշերը փ. գ. թ. Ս. Լ. Մանուկյան

«Սասունցի Դավիթ» դիցազներգությունը⁹⁸ հայոց դիցերգություններից (դիցապատումներից⁹⁹) հետո մեր ազգի ինքնությունը ներկայացնող ու այն սնող երկրորդ գլխավոր հոգևոր հուշարձանն է: Էպոսի առանցքը ու բովանդակային հյուսվածքի հանգուցակետերն են կազմում տեսակ-տեսակ խորհրդանիշերը՝ հայ ինքնությունը բնութագրող, հայ ինքնության արարչա-աստվածատուր բացարձակ հոգեգծերը ներկայացնող պատկերները: Այդ խորհրդանիշերից որոշները՝ պակաս առանցքայինները էպոսում պարզորոշ՝ առերևույթ ներկայացված են: Մյուսների՝ առավել առանցքայինների պարագայում, սակայն, բանը այդպես չէ. դրանք կամ խորհրդավորությամբ են ներկայացված, կամ դրանց վրա քող է քաշված (զգացվում է այդ խորհրդանիշերը ներկայացնող բանասացների զգուշավորությունը...), կամ էլ՝ այդ խորհրդանիշերի մասերը էպոսում շաղ են տրված (որոնք հետևաբար պետք է ի մի բերվեն, «հավաքվեն», որ վերականգնվի խորհրդանիշերի ամբողջականությունը): Այս երկրորդ և երրորդ պարագաներում՝ հայ էպոսը իրենից իսկը մի թաքնագիտական, հայ ոգու իսկատիպ գծերը թաքնատեսորեն ներկայացնող մի գիրք է¹⁰⁰: Նշենք հայ դիցազներգության երկրորդ խումբ խորհրդանիշերի՝ էպոսում ոչ բացահայտորեն ներկայացվելու պատճառները:

- Ամեն մի քնական օրգանիզմ, ի վերուստ սահմանված կարգի համաձայն՝ իր կենսունակության, իր շարունակելիության միջուկը կազմող իր ամեն ինչը (օրինակ՝ ծաղիկը՝ վարսանդը, պտուղը՝ կորիզը, կենդանին՝ սեռական օրգանները) քողարկում, գաղտնապահում է, ըստ այդմ իր այդ ամեն ինչն իր համար սրբազնացնելով, դրանց խորհրդավորություն հաղորդելով, իսկ այլ օրգանիզմներից՝ իրեն ա-

⁹⁸ **Դիցազն** լեզվաբանորեն նշանակում է աստվածներին (դիցերին) հարազատ սերունդ (ազն): Հետևաբար՝ **դիցազներգություն** նշանակում է աստվածներին հարազատ սերնդի՝ աստվածամարդկանց մասին պատմող երգ (երգեր):

⁹⁹ **Դիցապատումը** (դիցերգությունը), ի տարբերություն նախորդի, վերաբերում է արդեն գուտ աստվածներին (դիցերին):

¹⁰⁰ Այս կտրվածքով էպոսը, որպես առաջիններից մեկը, դիտել է Արթուր Արմինը, ավաղ, երբեմն տուրք տալով հորինվածքին (տե՛ս **Արթուր Արմին**, Հնագույն հեթանոսական աստվածաշունչ՝ Սասնա Ծոեր էպոսը, հ. 1-ին, Լոս-Անջելես, 2007):

պահովագրելով, անվտանգ դարձնելով: Ազգն էլ բնական օրգանիզմ է, որի կենսունակությունը, անընդհատ լինելությունն ապահովող գործոններից են նրա խորհրդանիշերը, որոնք նա ըստ ամենայնի պահում-պահպանում, «բարուրում» է (արտահայտությունը Նարեկացու «Մատյանից» է), ըստ այդմ դրանց հաղորդելով սրբազնություն, խորհրդավորություն՝ իր համար, իսկ այլոց համար՝ դարձնելով անձեռնմխելի, անվտանգ¹⁰¹: Այնպես որ՝ հայոց էպոսի նշված երկրորդ խումբ խորհրդանիշերի՝ էպոսում ոչ բացահայտ ներկայացումը պայմանավորված է նախ և առաջ բանի բնական դրվածքով:

- Էպոսի խորհրդանիշերը ունենալով հանդերձ առասպելական հիմք ու հայ կյանքի հեթանոսական ժամանակների (երբ ազգային կեցությանն էր իշխողը) դրոշմ, այնուամենայնիվ իրենցում կրում են նաև պատմության (հատկապես, Չարենցի արտահայտությամբ, «կաղ միջնադարի») ու հայ կյանքի կրոնական ժամանակների բացասական ազդեցության հետքերը: 301թ.-ին Հայաստանում քրիստոնեությունը Հռոմի թելադրմամբ հռչակվեց միահեծան պետական կրոն: Հայի նախնի՝ հայրերից եկող ազգային հավատքն, և ընհանրապես ազգային ամեն ինչ (լեզու, երգ, պար, բանասացություն, դիցաբանություն...) արգելվեցին: Այդ արգելանքը, տարբեր ընդգրկումներով, շարունակվեց ողջ միջնադարում ու հետայդու: Արգելանքի ենթարկվեցին նաև, պարզ է, ազգային խորհրդանիշերը՝ ազգային հավատքի ու մշակույթի առանցքային տարրերը: Բայց դրանք, չնայած այդ արգելանքին, հայի կյանքում, իհարկե, շարունակեցին ապրել, ապրել՝ «ակի ու կրակի» արանքում, դժնդակ պայմաններում, գաղտնիորեն: Եվ պարզ է, որ ժամանակի այդ որոգայթներում, այդ ահ ու սարսափի պայմաններում բանասացների՝ հայ քրմության հոգևոր ժառանգորդների (ովքեր իրենց գլխին ու գլխում եղածն ինչպես կարողանում պահում էին...) հիշողության մեջ հայ ազգային խորհրդանիշերը պահպանվելու էին ժամանակի թոզն ու փոշին իրենց վրա կրելով, պահպանվելու էին՝ իրենց նախկին՝ պայծառ տեսքը ինչ որ չափով կորցնելով, ծպտվելով, բանասացների պատումներում տրոհվելով, հաճախ՝ անանուն արծարծվելով:

¹⁰¹ Նկատենք, որ ժողովուրդների ու հասարակությունների՝ մարդկանց այդ անբնական հավաքականությունների պարագայում բանն այդպես չէ. նրանք արտաքին աշխարհի առջև իրենց ամեն ինչով բացվում, մերկանում են...

Այնպես որ՝ պատմության դժնդակ քառուղիներում հերոսաբար վերապրած մեր բանասացների՝ «փիր (հիասքանչ, բանիմաց, - Ս. Մ.) վարպետների» օգնությամբ մեզ հասած հայոց էպոսն¹⁰², ինչպես ամբողջության մեջ, այնպես էլ՝ ներկա դեպքում՝ էպոսում արծարծված հայ ազգային խորհրդանիշերի կտրվածքով, ընթերցել-հասկանալ-մեկնաբանել-ներկայացնելու անհրաժեշտությունը կա (մինչև այժմ եղածները բավարար չեն, քանի որ դրանցում բացակայում է էպոսի խորագնին ուսումնասիրությունը): **Սույնը կարևորենք նաև այն առումով, որ, ինչպես հայտնի է, Յունեսկոն հայոց դիցազներգությունը ընդգրկել է համաշխարհային ոչ նյութական արժեքների ցանկում, և հետևաբար, ով, եթե ոչ մենք պետք է նախևառաջ մեր խորախորհուրդ էպոսը ճանաչենք, ճանաչենք ու նրա խորհուրդներով ապրենք:**

Էպոսի տեսակ-տեսակ խորհրդանիշերից վերծանենք հիմնայինները՝ դիցականները:

Տեր կենդանին

«Խնամք շա՛տ է մեծ թագավորին»

(էպոսի՝ Արարչին ուղղված փառաբանական խոսքերից)

«Տեր կենդանին» էպոսի գլխավոր խորհրդանիշն է: Դա է արծարծվում էպոսի՝ մի շարք տեղերում հիշատակվող՝ գլխավոր հավատո հանգանակ երդումում՝ **«Հացն ու գինին, տեր կենդանին»** (տե՛ս, օրինակ, էջ 25, 53, 210, 318): Քանի որ այդ երդումը էպոսում տրվում է հերոսների կյանքի կարևորագույն պահերին, օրինակ՝ տուն-տեղ հիմնելու, մեծ զոհաբերություն կատարելու պատրաստակամություն հայտնելու, ահեղ թշնամու դեմ մեծամարտի դուրս գալու, Քուտկիկ Ջալալուն թշնամու կապանքներից ազատելու... կապակցությամբ, ուստի դրանից հետևում է այն, որ **«Տեր կենդանին»** խորհրդին հույժ կարևոր տեղ է հատկացվում: Ով է մեր դիցհերոսների այդ շատ պաշտելի ու կարևորելի Տեր կենդանին: Լեզվաբանորեն երկու՝ հոմանիշ իմաստով կարելի է դա հասկանալ. կամ որպես գերագույն անձ նշանակող՝ կենդանի-

¹⁰² Էպոսի վերջում էպոսը պատմողին՝ «փիր վարպետին» «քառսուն օղորմի» է տրվում (տե՛ս ««Սասունցի Դավիթ», Հայկական ժողովրդական էպոս», Եր., 1961, էջ 321): Այսուհետ էպոսի նշված հրապարակումներից մեջքերումները կարվեն բուն տեքստում, փակագծերի մեջ նշելով էջը:

ների (ողջ կենդանի աշխարհի, բոլոր կենդանի արարածների) Տեր¹⁰³, կամ էլ որպես՝ դարձյալ գերագույն անձ նշանակող՝ կենդանի (միշտ ապրող, շնչող) Տեր: Այսինքն՝ երկու դեպքում էլ Տեր կենդանին գերագույն անձի (զորության, էակի) իմաստով է հասկացվում: Իսկ որպես այդպիսին, հայ հավատքային ընկալումներում պատկերացվել է Արարիչը՝ երկնային Հայրը, ում էլ հենց խորհրդանշում է ավանդապահ մեր էպոսի Տեր կենդանին: Խոսքը, որ Արարչի մասին է (և ո՛չ մեկ այլի...՝) դա ավելի որոշակի է դառնում, երբ էպոսի այլ՝ վերը նշվածների նման դրվագներում (ու նմանատիպ լեզվական կոնտեքստներում) հանդիպում ենք «հեր կենդանին» (այսինքն՝ կենդանի արարածների Հայր, ով, պարզ է, Արարիչն է), «երկնքի ու երկրի ստեղծող» (ով, դարձյալ պարզ է, որ Արարիչն է) և «մեծ թագավոր» արտահայտությունների (համապատասխանաբար տե՛ս, օրինակ, էջ 88, 51, 234):

Հետևաբար, ասում է մեզ այդ պարզ դիտարկումը, մեր էպոսը պահել-պահպանել-մեզ է հասցրել հայ հավատքի գլխավոր՝ Արարիչ խորհուրդը, ըստ որի Նա է տիեզերական գերագույն զորությունը՝ երկնքի ու երկրի, երկնային ու երկրային արարածների («կենդանիների») արարողը, ամենայնը՝ տիեզերական ու երկրային զորությունները համակարգողն ու կառավարողը: Հն՛ուց ի վեր Արարիչ խորհուրդը կազմել է հայ հավատքի ու կյանքի, հայ աշխարհընկալումի ու ճանաչողության առանցքը,- այս առումով էլ կարևորենք էպոսի այդ ավանդապահությունը:

Էպոսում Տեր կենդանու անունը չի տրվում (դե, մեր հնարամիտ բանասացները ստիպված էին քողարկել խորհուրդը...): Բայց քանի որ մի տեղ, ինչպես իմացանք, նա կոչվում է «հեր կենդանի», ապա դրանից աներկբայորեն հետևում է, որ նա հայ ավանդական դիցաբանությունից հայտնի **Արա-ն (Արա-Մազդն,-** պարսկական տարբերակով¹⁰⁴)՝ երկնային Հայրն է: Էպոսի Տեր կենդանին՝ Արարիչը էպոսի դիցազունների, նրանց ցեղի, ազգի երկնային Հայր արարիչն է: Արարչի այդպիսի՝ հարազատական ընկալումը էպոսում ակնհայտ է. էպոսի հայ հե-

¹⁰³ Բարբառային ձևերում, երբ վերաբերություն է արտահայտվում, ին մասնիկը երբեմն որպես հոգնակիակերտ մասնիկ էլ է հանդես գալիս. օրինակ՝ կենդանի-կենդանին՝ կենդանիներին վերաբերող:

¹⁰⁴ Թե՛ հայոց, թե՛ պարսից մեջ Արարչի անունը **Արա-**ն է եղել. պարսիկները պարզապես հավելել են **մազդա-**ն (նշանակում է պաշտելի):

րոս-հերոսուհիները համոզված են, որ Նա, որպես երկնային Հայր, միշտ իրենց ազգին հովանի է կանգնում, զորացնում է, տիրություն է անում, ինչպես հայրն է իրենից սերվածի նկատմամբ վարվում: Դրվագներից մեկում, օրինակ, Ծովինարը երկրպագելով Արարչին՝ ասում է. «Գոհանամ քենե, էրկնի ու էրկրի ստեղծող, / Որ ըզմեզի ու մեր ժողովուրդ/ Ազատ արիր էն զուլումի (Խալիֆի,- Ս. Մ.) ձեռներն» (էջ 51):

Էպոսի բազմաթիվ տեղերում, բացի Տեր կենդանի (Արարիչ) խորհրդից, կան նաև **Աստվածածին** և **Աստված** խորհուրդները: Այդ խորհուրդների՝ ինչ իմաստ ունենալու մասին դեռ կխոսենք: Այստեղ նշենք միայն, որ այդ խորհուրդները էպոսում Արարիչ խորհրդից հստակորեն չտարբերակվելով հանդերձ (էպոսում, թեկուզև ոչ հստակորեն, կա այն գիտակցումը, որ դրանք մի՝ ընտանի խորհուրդների համակարգություն են կազմում)՝ նրա հետ չեն էլ նույնացվում. առաջինները երկրորդի համեմատ դիտվում են որպես ենթակա խորհուրդներ: Պատահական չէ, որ էպոսի մեր հայազուն հերոսները տիեզերական բացարձակ զորություններին ուղղված իրենց զովաբանական կամ երդումնային խոսքերում նախ հիշում են Տեր կենդանուն (Արարչին), ապա Աստվածածինն, կամ՝ Աստվածածնից հետո՝ Աստծուն: Այսինքն՝ էպոսում մենք տեսնում ենք հայ ավանդական դիցընկալմանը հատուկ՝ տիեզերական բացարձակ զորությունների՝ եռմիասնական աստիճանակարգային (հիերարխիկ) ընկալումը՝ երկնային Հայր (Տեր կենդանին)-երկնային Մայր (Աստվածածին)-Աստված¹⁰⁵:

Մեր դիցազներգության դիցազունները իրենց երկրպագած տիեզերական գերագույն զորություն՝ Արարիչ խորհրդի, այդ խորհրդից բխող համապատասխան օրենք-օրինաչափությունների համաձայն էլ իրենց կյանքում ապրում են: Նրանք իրենց գիտակցելով որպես դիցազն՝ աստվածամարդ, Արարչի երկրային ժառանգորդ՝ իրենց տրված արարչականությամբ ապրելու պարտքի, իրավունքի ու առաքելության գիտակցումն ունեն: Հայ դիցազունների հոգեկերտվածքի ու վարքութարքի այդ գիծը հատուկ է էպոսի մյուս հայազուն անձանց նույնպես (ոմանց, օրինակ, Յոան Վերգոյին, պակաս չափով, իհարկե): Ի տարբերություն Սասնա տան՝ Արարչի (ինչպես նաև նրա հետ կենսականորեն կապված՝ Աստվածամոր ու Աստծո) ընկալումից խալառ զուրկ է Մսրա (Խալիֆայի) տունը: Էպոսում այդ տան «հավատքային հասու-

¹⁰⁵ Դեռ կտեսնենք, որ մեր էպոսը Աստված խորհուրդն էլ միադեմ չի ընկալում:

նության» աստիճան է դիտվում կոապաշտությունը՝ ինչ-որ մեծ ու փոքր, սև ու սպիտակ դների կուռքերին երկրպագելը:

Աստվածածին

«Մայր Աստվածածին էկավ էրագ»

(դիցհերոսների՝ հավատքային հայտնության մուտքի պատկերը)

Աստվածածին-ը էպոսի այն՝ բացարձակ խորհուրդ արտահայտող խորհրդանիշերից է, որը հաճախակի է արծարծվում: Ակնհայտ է, որ այն Սասնա տան հավատքային ընկալումներում առանցքային տեղ է գրավում: Աստվածածինը էպոսում (տե՛ս էջ 40) անվանվում է նաև «Մայր Աստվածածին» (այսինքն՝ Աստված ծնող Մայր՝ Աստվածամայր): Դա ասում է այն մասին, որ մեր էպոսի Աստվածածինը քրիստոնեական «մարդու դուստր» Մարիամի հետ կապ չունի (ինչպես հայտնի է, նույնիսկ քրիստոնեական ավանդույթներում Մարիամը չի աստվածացվում): Նա տիեզերական Աստված ծնող բացարձակ զորությունն է մարմնավորում, նա, հետևաբար, տիեզերական բացարձակ զորությունների համակարգությունում ավելի բարձր տեղ է զբաղեցնում, քան անգամ Աստված: Քանի որ Աստվածածինը Սասնա տան անդամների կյանքում միշտ հայտնվում է՝ նրանց հավատքային հայտնության մղելով և զորավիզ ու ապավեն կանգնելով անելանելի վիճակներից դուրս գալու համար, այդպես նրանց համար ներկայանալով որպես հույժ հարազատ մեկը, որպես՝ երկնային Մայր, ապա անկասկածելի է դառնում այն, որ էպոսի Աստվածածինը հայ ավանդական դիցաբանությունից հայտնի՝ Ծնող Զորություն, հայ կյանքի մշտական նորոգիչ, Հայոց աշխարհի «փառք», «կենսատու», «խնամակալ» ու «բարերար» Անահիտ Աստվածամայրն է¹⁰⁶, էպոսասացների կողմից՝ թշնամու աչքից նրան գերծ պահելու համար...՝ այստեղ ծաղկած:

Ինչպես նկատվեց՝ Մայր Աստվածածին խորհրդանիշը Սասնա տան հերոսների հոգևոր աշխարհում հայտնվում է կենսական երկու՝ միմյանց հետ սերտորեն կապված վիճակներում՝ երազում և արթմնի վիճակում՝ երդմնակալության ժամանակ: Ընդ որում՝ երազում մեր հերոսները հավատքային հայտնություն են ապրում (որն, իհարկե, հետո՝ իրենց արթմնի կյանքում կենսագործում են), իսկ երդմնակալությամբ

¹⁰⁶ Տե՛ս Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, Եր., 1983, էջ 41, 47, 81:

հաստատում իրենց ուխտը տիեզերական բացարձակ զորությունների (տվյալ դեպքում Աստվածամոր) հետ, հետո իրենց կյանքում տեր կանգնելով, մեկ-երկու բացառությամբ, իրենց երդումին: Առանձին-առանձին քննարկենք էպոսում մեր հերոսների՝ Աստվածամոր հայտնությունն ապրելու դրվագները:

Հայոց դիցազներգությունը հեռու է երազի մակերեսային, որպես թե զուտ անհատական երևույթ լինելու, ընկալումից: Էպոսն իր հերոսների տեսակ-տեսակ երազները պատմելով (Սանասարի, Ձենով Հովանի, Դավթի... երազների մասին համապատասխանաբար տե՛ս էջ 40, 158, 195), կարծես մեզ հասկացնել է տալիս, որ երազը խորը հոգեկան որակ է, որը «ամենազորավոր կերպով արտահայտվում է քնած ժամանակ, երբ մեր բոլոր զգայարաններն այլևս չեն ընդունում արտաքին որևէ ազդակ, մեր հոգին լիակատար ազատություն է ստանում, դառնում է ինքնիշխան և հնարավորություն է ձեռք բերում մտնելու ամենաբազմազան հարաբերությունների մեջ»¹⁰⁷: Նման վիճակներում մեր հոգին հաղորդակցվում է իր նման ու իրեն հարազատ հոգիների ու ոգիների հետ, հարաբերվում բնական զանազան երևույթների ու զորությունների հետ: Իսկ Աստված-զորությունները հայտնվում են միայն նրանց երազում, ովքեր հարազատ են այդ զորություններին, իրենց արթմնի կյանքում ապրում են արարչական խորհուրդներով՝ որպես ոգի, աստվածատես: Մայր Աստվածածինն իրենց երազում տեսնող մեր դիցազունները այդպիսին են: Խորհրդանշական է, որ մեր դիցհերոսները իրենց երազում հատկապես հենց Աստվածամորը՝ Հայոց աշխարհի բարերարին ու խնամակալին են տեսնում, ինչպես սովորական մարդը նեղն ընկած ժամանակ նախևառաջ իր Մորն է հիշում, նրան օգնության կանչում:

Բացարձակ Ծնող՝ ամենայնը նորոգող զորության երազային հայտնությունը էպոսում ապրում են երկուսը՝ Սանասարը և Դավիթը:

Առաջին դրվագում այն բանից հետո, երբ Սանասարը գիտակցում է, որ իրենք՝ ինքն ու Բաղդասարը «հրեղեն», հրածին են, և, հետևաբար, որ իրենց հարազատ «ծովու ծի»¹⁰⁸ կա՝ գնում են ծովի ափ, որ

¹⁰⁷ «Ուխտագիրք Արորդյաց», Էրեվան, 2005, էջ 305:

¹⁰⁸ Խորհրդանշում է՝ մեր դիցհերոսների ցեղային, ազգային, նախնյաց ոգեղեն աշխարհը: Այդ մասին է ուղղակի վկայում էպոսի պատումներից մեկում ծիուն տված «լ՛ազգի ծի» անվանումը (տե՛ս Սասնա Ծռեր):

այդտեղից իրենց «ծին» գտնեն-բերեն (տե՛ս էջ 39): Հասնելով «ծով»¹⁰⁹ Սանասարը «սիրո՞ւ» առնելով ու «մեկ Աստծու անուն» տալով¹¹⁰ մտնում է ծով, «Աստծու հրամանքով» ծովը բացվում է, ամուր գետնի վրա հայտնված Սանասարը գնալով տեսնում է «պարտեզ»¹¹¹, «պարտեզում»՝ պալատ, սարա, «հավուզ», հավուզից բխող ջուր, պարտեզում կապված՝ «ծովային ծին» («Քուռկիկ Ջալալին»)՝ իր «թանկ սահաֆի»-ով, «կեծական» թրով (տե՛ս նույն տեղը): Պարտեզում դիցազունը տեսնում է նաև «եկեղեցի»(ծալված ծնով խորհրդանշում է հայ նախնի հավատքի պահապան՝ մեհյան-տաճարը): Այս արմանք-զարմանք պատկերից Սանասարը զարգանդում-ուշագնաց է լինում, ընկնում է գետնին ու քնում: Քնում երազ է տեսնում, երազում Աստվածամայրն է հայտվում նրան և բացատրում տեսածների խորհուրդը, թելադրում, թե ինչ քայլեր պետք է անի, որ տեսածներին տեր՝ ժառանգորդ կանգնի. «Հե՛յ, Սանասար,- ասում է նա,- էլի վե՛ր: / Խաչ Պատերազմին¹¹² կո էստեղ է. / Էլի՛, յոթ ծունր, աղոթք առջևն արա. / Արժան ընիս, քեզ կը հասնի, / Դնես վեր քո աջ թևին, որ դարբ չառնի: / Ծովային ծին, Քուռկիկ Ջալալին, / Էնտեղ թամբած, սանձըն բերան զարկած, / Էրկնուց իջած Թուր Կեծակին վերան կախած. / Թե արժան էս, կ'առնես, կը հեծնես» (էջ 40): Աստվածամայրը իր երկրային որդուն ցույց է տալիս «պարտեզում» գտնվող նաև այն «պահարանի» տեղը, որտեղ պահ են տրված Սանասարի զենքն ու զրահը, հագ ու կապը: Նա կարևորում է նաև Սանասարի՝ «դարպասի աղբրի» մեջ լողանալը, որով միայն նրա ուժերը յոթնապատիկ կավելանան, նա «կը լցվի»: - Այդ ամենը անելուց հետո նոր , ասում է Աստվածամայրը, Սանասարը կգնա-կհասնի իր «մուրազին» (տե՛ս նույն տեղը): Փաստորեն՝ Սանասարի այս երազը խորհրդանշում է նրա՝ իր երկնային Մոր օգնությամբ հավատքային հայտնություն ապրելը, և՛ այդ հիման վրա՝ իր կյանքը բարեշրջելու, նորոգելու խորհուրդը¹¹³:

¹⁰⁹ «Ծով»-ը մեր դիցազուններին պատած կյանքի տարերային ընթացքն է խորհրդանշում, որը նրանք պետք է հաղթահարեն, որ հաստատեն իրենց հրածին՝ դիցազն ծագումը:

¹¹⁰ Անտարակոյս՝ այդ անունը Անահիտ-ն է լինում, որը բանասացը ստիպված է լինում ծալտել:

¹¹¹ Խորհրդանշում է Սանասարի ու նրա ազգի նախնի աշխարհը, որից նա կտրվել էր:

¹¹² Այս և Սանասարի երազում տեսնված մյուս խորհրդանշելի իմաստը կվերծանվի հետո:

¹¹³ Հիշենք, որ, ըստ հայոց ավանդական հավատքի, Աստվածամայրն է Հայոց աշխարհի բարերարը, կենուցիչը, նորոգիչը:

Մայր Աստվածածնի մյուս՝ երազային հայտնությունն ապրում է Դավիթը: Այն բանից հետո, երբ Ծովասարում եղած ժամանակ գիշերը Մարութա Բարձր Աստվածածնի՝ Միերի կառուցած վանքի ոգու տեսիլքն է հայտնվում նրան¹¹⁴, և Ձենով Հովանը նրան տեղեկացնում է, որ այդ՝ Մարա Մելիքի կողմից ավերված վանքը մի ժամանակ Դավթի հայրն է կառուցել, Դավիթը որոշում է վերակառուցել վանքը¹¹⁵ (տե՛ս էջ 191-192): Երբ վանքը կառուցում-պրծնում են՝ Դավիթն այդ գիշեր երազ է տեսնում: Երազում Աստվածամայրն է գալիս և նրան ասում. «Քո թուր քո մեջքեն քաշի, / «Իմ հիմ քո թրի վերա՝ ձգի, / «Օրե՛ մի կը շինես, կը թամամես, / «Պատարագ¹¹⁶ մեջ վանքիս կը մատուցես, / Որ ես վեր իմ հիման կանգնեմ» (էջ 195): Դավիթը արթնանալով տեսնում է, որ «Մարութա Բարձր Աստվածածին չըկա» (նույն տեղում): Ինչպե՞ս հասկանալ մեր դիցազունի երազի և վանքի քանդումի խորհուրդները:

Կրկին անգամ շեշտենք, որ Դավթի երազում հայտնված Աստվածածնի խորհուրդը, ինչպես և էպոսում արծարծված ամեն մի խորհուրդ ընդհանրապես, կապ չունի քրիստոնեական խորհուրդների հետ: Եթե նրան, ենթադրենք, այդ կրոնի Մարիամ «աստվածածին» խորհուրդը հայտնվեր, ապա դա, ինչ խոսք, նրան չէր ասի իրեն նվիրված վանքի հիմքում՝ կենսանորոգ ուժի, զորության, հաղթության խորհրդանիշ՝ սուր դնել¹¹⁷: Հետևաբար՝ Դավթի երազում հայտնված Աստվածածինը նրա հարազատ երկնային մայրն է, ով մտահոգ էր իր երկրային որդու հավատքային աշխարհում տեղ գտած թերիներից (նա իր կառուցած՝ Աստվածամորը նվիրված կառույցի հիմքում սուր չէր դրել, ինչպես ընդունված է եղել հայ ավանդական տաճարաշինության մեջ, ինչպես նաև՝ հավուր պատշաճի պաշտամունք՝ պատարագ չէր մատուցել տիեզերական զորություններին, որի պատճառով էլ կառույցը փուլ էր եկել):

¹¹⁴ Ոգեգիտորեն սա ևս, ինչպես երազային աստվածատեսությունը, բացատրելի երևույթ է:

¹¹⁵ Էպոսի «վանք»-ը ոչ թե եկեղեցական՝ ճգնելու և ապաշխարելու տեղի իմաստ է արտահայտում, այլ՝ հեթանոսական Հայաստանում գոյություն ունեցած՝ բուժման նպատակով հիվանդների հավաքատեղիի (տե՛ս էջ 127):

¹¹⁶ «Պատարագ»-ը ևս զուտ հայ հավատքային խորհուրդ է. հեթանոսական Հայաստանում արարչական զորությունների փառաբանությանը նվիրված արարողությունը կոչվում էր **պատարագ** (դա են վկայում բառի՝ ար-արարում և ագ-զորություն նշանակող բառարմատները):

¹¹⁷ Եկեղեցիները, ինչպես հայտնի է, մեծ մասամբ կառուցվել են եկեղեցական սրբերի մատուցների կամ հեթանոսական սրբավայրերի վրա:

Դավիթը իր «քաղցրիկ» Աստծո (տե՛ս էջ 290) խորհուրդներով առաջ-նորդվելով՝ վերստին է կառուցում Մարութա Բարձր Աստվածածինը, որն այս անգամ արդեն կանգուն է մնում: Ինչպես տեսանք, Դավթի երազում էլ ևս հայտնված Աստվածածինը հավատքային հայտնության, մեր դիցազունների հավատքային աշխարհի (և այդ հիման վրա նրանց ու նրանց Տան կյանքի) նորոգումի խորհուրդ է պարունակում:

Ինչպես արդեն նկատվել է՝ Աստվածածին խորհրդանիշը էպոսում արժարժվում է նաև մեր հերոսների՝ բացարձակ հավատքային զորություներին (Հացին ու գինուն, տեր Կենդանուն, Աստվածածին, Խաչ Պատերազմին) տված երդումներում, կամ էլ, որը նույնն է, այդ խորհուրդների պաշտամունքի մեջ հաստատուն մնալու ինքնահիշեցումներում: Օրինակ՝ «Յա՛, բարձրիկն Մարութա Աստվածածին...» (էջ 189). «Յա՛ հացն ու գինին, տեր կենդանին, / Մարութա բարձր Աստվածածին» (էջ 210). «Յա՛ Մարութա բարձրիկ Աստվածածին, / Յա Խաչ Պատերազմին, ինչ վեր իմ աջ թևին» (էջ 246). «Հիշա՛, Մարութա բարձր Աստվածածին, / Հիշա՛ զԽաչ Պատերազմին» (էջ 240). «Հիշեմ քեզ, հեր կենդանին, / Խաչ Պատերազմին վեր իմ աջ թևին» (էջ 275): Էպոսում այդպիսի՝ որպես կանոն մեր հերոսների կյանքի դրամատիկ պահերին արվող բազմաթիվ երդումներ ու հիշեցումներ կան, որոնք վկայում են այն մասին, որ Աստվածածնի ու նրանով պայմանավորված խորհուրդների պաշտամունքը մեր դիցհերոսների հավատքում ու կյանքում առանցքային տեղ է գրավում, որ նրանք նրա հետ կապած ուխտը սրբազան են համարում, իսկ ուխտից շեղումը՝ ծանր հանցանք: Էպոսի պատումներից մեկում անգամ գրված է, որ դիցհերոսները պատերազմ գնալուց առաջ որպես կանոն Մայր Աստվածածնի անունն էին տալիս¹¹⁸: Եվ իրոք՝ Աստվածամայրը ու նրա խորհուրդները մեր թե՛ դիցհերոսների, և թե՛ դիցհերոսուհիների կյանքում միշտ առկա են, բացառությամբ երկու դեպքի, երբ Մեծ Միերը թողնում իր տուն-տեղը՝ գնում է յոթ տարի Իսմիլ Խաթունի մոտ է մնում¹¹⁹, և երբ Դավիթը Չմշկիկ Սուլթանի հետ կապած պայմանը՝ Աստվածածնին ու Խաչ Պատերազմին տված երդմամբ հաստատված՝ խախտում է (խորհրդանշա-

¹¹⁸ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», Եր. 1979, էջ 479:

¹¹⁹ Վերջիվերջո գիտակցելով իր այդ սխալը՝ նա բախտակոծվելով ասում է. «Թող իմ աչքեր ջրոտանար, / Որ ես էկա, էս յոթ տարի / Խալխի արտ ջրի՝ կանաչ պահեցի, / Իմ արտ չորցուց: Վայ, էս ի՞նչ արի» (էջ 125):

կան է, որ էպոսում Մեծ Միերի և Դավթի մահը նրանց այդ հանցանքներով է պայմանավորվում):

Մեր էպոսի հավատքային խորհուրդները մի զարմանալի համակարգություն, ամբողջություն են կազմում, դրանցից ոչ մեկը մեկուսի՝ իր մեջ, իր համար չի պատկերացվում: Ներկա դեպքում՝ էպոսում Աստվածածին խորհուրդն էլ պատկերացվում է մյուս խորհուրդների (Տեր կենդանին, Խաչ Պատերազմին, Քուկիկ Ջալալին, Հացն ու գինին...) հետ կուռ միասնության մեջ: Այդ միասնության պատկերացումը արդեն իսկ պարզորոշ երևում է բերված երդում-հիշեցումներում, որոնցում Մարութա Բարձր Աստվածածինը հիշատակվում է մյուս զորությունների հետ մեկտեղ:

Աստված

«Մեր աստված մե՛ծ է»

(էպոսի՝ առ աստված փառաբանություններից):

«Դու քո՛ւ աստված կանչի»

(էպոսի պատգամներից):

Աստված խորհրդանիշն էպոսում առավել հաճախակի արձարծվող խորհրդանիշներից է: Ճիշտ է՝ էպոսն իր ժանրով դիցազնապատում է, սակայն նրանում անհրաժեշտորեն առկա է նաև **դիցապատում** շերտը, քանի որ, ըստ հայ հավատքային ավանդական ընկալումների, դիցազնապատումը (և նրա՝ առաջին պլանում երևակվող **դիցազուն**՝ աստվածամարդ խորհուրդը) անպատկերացելի է առանց **դիցապատումի** (և նրա՝ առանցքային՝ Աստված – զորություններ խորհուրդների): Նկատենք, որ էպոսում թեև Աստված խորհուրդը ընկալվում է Տեր Կենդանի (Արարիչ) և Աստվածածին խորհուրդների հետ միասնության մեջ¹²⁰, այնուամենայնիվ նրանում, թեև ոչ բացահայտ ձևով, նկատելի է նաև այդ խորհուրդների տարբերակված գործառութային ընկալումը:

Ըստ այդմ՝ Տեր Կենդանին՝ Արարիչը երկնքի ու երկրի, աշխարհի բոլոր արարածների («կենդանի»-ների) Արարողն ու Տերն է (էպոսում նա անվանվում է նաև «Մեծ թագավոր»¹²¹): Մայր Աստվածածինը Ա-

¹²⁰ Ինչպես արդեն նկատվել է՝ էպոսում առկա է Արարիչ-Աստվածամայր – Աստված Հայր-Մայր-Որդի՝ տիեզերական բացարձակ զորությունների եռմիասնականության՝ ավանդական հայ դիցաբանական պատկերացումը:

¹²¹ Տե՛ս էջ 234:

րարչի կենսակից զորությունն է, ով իր ծնունդներով պահում-պահպանում, նորոգում է արարչական արարումները, ու ով հովանավորում է ամեն բեղմնավորում ու պտղաբերում, կյանքի ամեն բարեշրջում (էպոսում, օրինակ, նա միշտ հովանավորում է Սասնա տունը, նրա կյանքի բարեշրջմանը՝ միշտ զորավիգ է կանգնում): Աստված¹²² արարչական (ու աստվածամայրական) որակները մարմնավորող զորություն է, ով լինելով այդպիսին, Արարչի (Աստվածամոր) կամքն է հաստատում երկնքում ու երկրում, կառավորում ամեն մի շարժում, հարաբերություն...

Խորհրդանշական է, այս առումով, էպոսի առաջին ճյուղի դիցհերոսի՝ Սանասարի աստվածընկալման գալը: Տակավին օտարության մեջ՝ Խալիֆի մոտ եղած ժամանակ (որի ընթացքում նրան կռապաշտություն են անընդհատ ուսուցանում) նա մի անգամ նայելով երկնքին՝ գալիս է այն պարզ համոզմունքին, որ կա երկնային (տիեզերական) բացարձակ ուժ՝ Աստված, և, հետևաբար, պետք է նրան պաշտել և ոչ թե ինչ-որ կուռքի՝ մարդու ձեռքով արարված արձանի: Դից-հերոսը, նայելով երկնքին, ասում է. «Ջանըմ ... մեր հայրը (խորթ հոր՝ Խալիֆի մասին է խոսքը, Ս.Մ.) օր կուռք է պաշտում./ Բա էս վերին դեխինն (երկինքը, - Ս.Մ.) ի՞նչ է:/ Ասաց, - կա՛, չկա՛, սա աստված ա./ Անպայման մենք պոի ... ավտանք աստված»¹²³:

Էպոսի Աստված-ը ամբողջովին այլ իմաստ ունի, քան եբրայական Բիբլիայինը՝ թե՛ Հին կտակարանինը և թե՛ Նորինը (դրանք, ըստ էության, նույնն են)¹²⁴: Մեր էպոսի Աստվածը Հայի ավանդական՝ հեթանոսական ժամանակներից եկող՝ Աստված ընկալումների արտահայտություն, Հայի հոգուց բխած Աստվածն, ասել է, թե Հայի՝ ծագունաբանորեն ու բնույթով նրան հարազատ՝ Աստվածն է: Էպոսում, օրինակ, ոչ մեկ անգամ ենք կարդում՝ «կանչեց **ըզիր** աստված» (էջ 68). «Հուս ունիմ **իմ** աստըծու» (էջ 19). «Էրկու աղբեր կանչեցին **զիրենց** աստված» (էջ 22). «**Մեր** աստված մե՛ծ է» (էջ 235). «Դու **քո** աստված կանչի» (էջ 47). և նմանատիպ այլ՝ էպոսի հայ հերոսների «կանչեր» ու

¹²² Էպոսում, սովորաբար, այդպես՝ ընդհանրացված ձևով է անվանվում տիեզերական բացարձակ զորությունների համախումբը, թեև կա նաև բացառություն («Խաչ Պատերազմի»-ի պարագայում), որի մասին կխոսենք հետո:

¹²³ «Սասնա ծռեր», Գ հատոր, Եր. 1979, էջ 348:

¹²⁴ Քրիստոնեության սուրբ գրքում ոչ մեկ անգամ է ասվել, որ իրենց՝ քրիստոնյաների աստվածը եբրայական նախնիների՝ Աբրահամի, Դավթի, Մովսեսի աստվածը՝ Եհովան է (տե՛ս Մատթեոս, գլ. ԻԲ, 31-32; Գործք Առաքելոց, գլ. Բ, 12-13):

«հիշեցումներ»։ Ավելին՝ մեր էպոսի աստված ընկալման համաձայն՝ ամեն ազգ (ցեղ) իր Աստվածն ունի («Ամեն մարդ իրեն աստված», - կարդում ենք դրվագներից մեկում (տե՛ս էջ 284)), նա հետևաբար, իր Աստծո հրամաններով, պատգամներով ու սահմանած օրենք-օրինաչափություններով պետք է առաջնորդվի և ո՛չ մեկ այլի։ Մեր էպոսը, դրանով իսկ, դեմ է դուրս գալիս կրոնների՝ դարեր ի վեր քարոզած՝ համամարդկային, կամ դրա տակ ծաղկած որևէ ազգի, ժողովրդի (ասել է, թե՛ վերացական) աստծո գաղափարին։

Տեսնենք, ավելի որոշակի, թե հայ դյուցազներգությունն ինչ պատկերով է նկարագրում Հայի Աստծուն։

- Նա տիեզերական բնական ու իրական զորություն է («մարդու դուստրից» չի ծնվում նա ու բարձրանում երկինք, ինչպես քրիստոնեության մեջ), ով կառավարում է թե՛ երկինքը, և թե՛ երկիրը (երկրում՝ մարդկանց կյանքը), առկա է ամեն ինչում, գործում է ամենուր, անսկիզբ-անվերջ է, թե՛ նյութ է, թե՛ ոգի։ Անշուշտ այդ՝ բացարձակ տիեզերական իմաստով է մեր էպոսում Աստված ընկալվում, երբ նրանում խոսք է գնում վերին «հրամանք»-ների (օրինակ՝ «Աստծու հրամանքով» Սանասարի առջև ծովը բացվելու կամ՝ նույն այդ վերնային ուժի թելադրանքով՝ օրերից մի օր Փոքր Միերի Ագռավաքարից դուրս գալու¹²⁵), կամ էլ՝ աստծո շնորհիվ զորեղանալու-ոգեղանալու, աստվածամարդ դառնալու («Էդ է՛լ աստծու բանն է», - ասում է Դավիթը՝ տեսնելով Քուռկիկ Ջալալուն «աղավնիկի նման» թռչելիս¹²⁶ «Աստծո շնորհքով լցուկ եմ», - ասում է Դեղձուն Ծամը Սանասարին՝ Աստծու հետ իր հարազատության գիտակցելով¹²⁷) մասին։ «Մեր Աստված մե՛ծ է», - Աստծո (Հայի՛ Աստծո) բացարձակությունը, կատարելությունը, այսպես՝ պարզ ու որոշակիորեն էլ է արտահայտված էպոսում (տե՛ս էջ 235)։

- Մեր էպոսի Աստծո բացարձակության մասին է ասում նաև այն, որ նա միշտ ներկայացվում է որպես իրեն հավատացողներին շնորհներ բաշխողով, նրանց նկատմամբ բարերար, խնամքոտ, միշտ զորավիգ կանգնած Աստված. «Խնամքը շա՛տ է աստծուն» (էջ 192). «Օրինյա՛լ, բարերար աստված» (էջ 89, էպոսում շատ են այսպիսի՝ Աստծուն տրված բնութագրությունները։

¹²⁵ Տե՛ս էջ 39 և 320։

¹²⁶ Տե՛ս էջ 231։

¹²⁷ Տե՛ս էջ 56։

Էպոսն արարող Հայի համար, քանի որ Աստվածն այդպիսին է, ապա, պարզ է՝ նրա հետ էլ նա իր ամենալավ բարեմաղթանքներն ու ասացվածքները պետք է կապի. «Աստված քո տուն թող շեն պահի» (էջ 103), «Աստված քո արև պահի» (էջ 174), «Հացը Աստծունն է» (էջ 80), «Հյուրն Աստծունն է» (էջ 79), «Ամեն մարդ իրեն Աստված» (էջ 184), «Աստված բարի տա ձեզ» (էջ 37) և այլն:

- Ասվեց, որ ըստ էպոսի աստվածը նկատման, ամեն ոք իր ազգային (ցեղային) Աստվածն ունի: Բայց դա էպոսը քիչ է համարում: Եթե մարդ ցանկանում է իր կյանքը մշտապես հաստատուն՝ հավերժ լինելական ընթացքի մեջ տեսնել, ապա պարտավոր է մշտապես իր Աստծուն սիրել, պաշտել, կանչել¹²⁸. «Դու քո Աստված կանչի», և խալիֆի ամենի բանակը կկոտորենք, հուշում է էպոսում որպես հայ ոգու մարմնավորում հանդես եկող Քուտկիկ Ջալալին Սանասարին (տե՛ս էջ 47). «Էրկու աղբեր կանչեցին զիրենց աստված» և նրանց առջև բացվում է Խալիֆից ազատվելու ճանապարհը (տե՛ս էջ 22): Առ իրենց Աստված մեր դիցհերոսների պաշտամունքը Աստծու կողմից համապատասխան վերաբերմունքի է արժանանում. իր աստծո վրա հույս դնելը (տե՛ս էջ 19), նրա՝ իրենց զորավիգ կանգնելով տեսակ-տեսակ կենսական խնդիրներ լուծելը (օրինակ՝ մի տեղ կարդում ենք. «Աստծուց դրած չէր./ Որ մեր ազգ Մըսրցոց դեմ փախնի»¹²⁹), Աստծո ապավինությամբ դիցազնական՝ աստվածամարդկային հատկություններ ձեռք բերելը, մեր դիցհերոսների կյանքի սովորական դրվագներից են¹³⁰: Դրա հետ մեկտեղ՝ էպոսում կան նաև այնպիսի պատկերներ, որոնցում երբ դիցհերոսը բոլորանվեր չի հավատում իր Աստծուն, այլ «երդմնակոտոր» է լինում, Աստված պատժում, «զարկում» է իր ուխտադրուժին (ինչպես պատահում է Մեծ Միեթի ու Դավթի հետ, տե՛ս, համապատասխանաբար, էջ 127 և 290):

¹²⁸ Այս առումով՝ իր ժամանակներում բանասացներից երևի լսած հինավուրց հայոց դիցազներգության այդ մտայնությունը կիսում է Նարեկացին, ով ասում է. «Երանի՛ այն ժովվորդին», որի տեղը՝ իր աստվածն է (Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, Եր, 1960, Բան ԿԱ, Գ, 90, ընդգծ. իմն է, - Ս.Մ.):

¹²⁹ Տե՛ս էջ 145:

¹³⁰ Հայ բանահյուսությամբ իր «հոգին» պարզած Նարեկացին՝ հիշելով իր ազգի դիցազնական անցյալը՝ համանմանորեն կասեր, որ «ինքը»՝ «Աստծուն տեսնելու», «անանցանելիքն իմաստասիրելու» և «գործելու ու կառուցելու» համար «աստված կոչվեց»՝ «համացեղությամբ իբրև գործակից ամենապարզև աջին Աստծու» (տե՛ս «Մատյան ողբերգության», Բան ԽԶ, Բ, 20-30):

Խաչ Պատերազմին
«Հիշա՛, Մարութա բարձր Աստվածածին,
Հիշա՛ զԽաչ Պատերազմին...»
(Էպոսի պատգամներից):

Վերևում ասվեց, որ էպոսում Աստված խորհուրդը, որպես կանոն, արծարծվում է ընդհանրացված կարգով՝ առանց կոնկրետացումների ու աստվածային որակներին (Արդարություն, Իմաստություն, Սեր...) որոշակի անուններ տալու, ինչպես ընդունված է եղել հայ ավանդական դիցաբանության մեջ¹³¹: Սակայն կան նաև բացառություններ: Էպոսում բազմիցս արծարծվում է «**Խաչ Պատերազմին**» խորհրդանիշը: Հիշենք այդ դրվագները, և փորձենք հասկանալ, թե դրանցում արծարծվող «Խաչ Պատերազմին»-ի տակ ինչ է թաքնված:

- «Խաչ Պատերազմին»-ն էպոսում, ինչպես արդեն գիտենք, արծարծվում է դիցհերոսների բազմիցս կրկնվող երդումներում ու հիշեցումներում՝ «Յա, Մարութա բարձրիկ Աստվածածին,/ Խաչ պատերազմին, վեր իմ աջ թևին» (էջ 241). «Հիշեմ քեզ. հեր կենդանին,/ Խաչ Պատերազմին վեր իմ աջ թևին» (էջ 88). «Հիշա՛ Մարութա բարձր Աստվածածին, / Հիշա՛, զԽաչ Պատերազմին, / Ինչ վեր քո աջ թևին,/ Ու թա՛փ տուր քեզ» (էջ 240-241): Խորհրդանշական է, որ այդ բոլոր տեղերում «Խաչ Պատերազմին» մեծատառ է գրվում, որն ասում է այն մասին, որ էպոսասացը խորհրդանիշի կարևորությունը ընդգծելու համար՝ գրառողին թելադրել է հենց այդպես գրել: Ինչպես տեսնում ենք՝ «Խաչ Պատերազմին» միշտ «Տեր Կենդանին»՝ Արարիչ և «Աստվածածին» խորհուրդների հետ է հիշատակվում: Որն ասում է այն մասին, որ նրանք, ըստ էպոսի, տիեզերական խորհուրդների նույն ընտանիքին են պատկանում ու միմյանց հարազատ են: Քանի որ արդեն գիտենք, որ «Տեր Կենդանին» Արարիչն է (Արա-Մազդն), իսկ Աստվածածինը՝ Աստվածամայր Անահիտը, հետևաբար, այդ խորհուրդներից հետո նշվող «Խաչ Պատերազմին» նրանց որդին՝ արարչական ընտանիքի երրորդ անդամն է: Եվ հետո էլ՝ քանի որ էպոսում որտեղ որ «Խաչ Պատերազմին» արծարծվում է՝ միշտ արարող ուժի, զորության, էներգիայի ու հաղթության իմաստներ է արտահայտում, ապա ինքնին հաս-

¹³¹ Թեև ուշադիր աչքը չի կարող չտեսնել, որ ամեն մի կոնկրետ դեպքում էպոսում Աստված խորհուրդը արծարծվում է այս կամ այն որոշակի՝ որակական իմաստով...

կանալի է դառնում, որ նա հեթանոս հայի Հուր Աստված Վահագն է՝ ծալոված «Խաչ Պատերազմի»-ով (խորհուրդը միջնադարյան ակի ու կրակի միջով է անցել...): Թեև, ասենք նաև, որ «Խաչ Պատերազմին» նույնպես, ըստ էության, արտահայտում է Վահագն խորհուրդը¹³²։ չէ՞ որ արտահայտության և՛ «Խաչ»-ը, և՛ «Պատերազմի»-ն էպոսում օգտագործվում են ոչ թե քրիստոնեական, այլ հայ դիցական ավանդության իմաստներով (առաջինը՝ հավերժության խորհրդանիշ խաչի¹³³, իսկ երկրորդը՝ աստվածային մեծամարտի¹³⁴ երկնքում Վահագնի վիշապաքաղության, իսկ երկրում՝ Վահագնի դիցազուն եղբայրների դիվաքաղության՝ իմաստով)։

«Խաչ Պատերազմին»-ի վահագնական այդ՝ իմաստը ավելի որոշակի է դառնում, երբ խորամուխ ենք լինում էպոսի նաև այն մյուս դրվագների մեջ, որոնցում խորհրդանիշը արծարծվում է։

- Արդեն գիտենք Սանասարի երազի, երազում՝ Աստվածամոր հայտնության մասին։ Առաջին Բանը¹³⁵, որի մասին Աստվածամայրը Սանասարին հայտնում է՝ լինում է Խաչ Պատերազմին. ասում է՝ «Հե՛յ, Սանասար, էլի վե՛ր։/ Խաչ Պատերազմին կո էստեղ է./ Էլի՛, յոթ ծունր, աղոթք առջև արա./ Արժան ըլնիս, քեզ կը հասնի./ Դնես վեր քո աջ թևին, որ դարբ չառնի» (էջ 40)։ – Ասել է, թե՛ Աստվածամայրն (ո՛չ որևէ մարդ) է Սանասարին ասում Խաչ Պատերազմիի մասին։ Խաչ Պատերազմիից հետո Աստվածամայրը Սանասարին ասում է նաև մյուս՝ դիցազնացման պայման բաների (Քուռկիկ Ջալալու, Թուր Կեծակիի, զենք-զրահի, աղբյուրի ջրի) մասին, բայց քանի որ առաջինը հենց Խաչ Պատերազմիի մասին է ասում, ապա դրանից հետևում է, որ նա է ամենագլխավորը։ Հետո էլ՝ Սանասարը յոթ անգամ ծունկի իջնելով պետք է աղոթք աներ Խաչ Պատերազմիին¹³⁶ (Աստվածամայրը Սանա-

¹³² Հայոց հարուստ լեզուն հնարավորություն տալիս է միևնույն խորհուրդ տարբեր ձևերով արտահայտելու։

¹³³ Ինչպես հայտնի է՝ հայոց մեջ հնուց ի վեր Խաչ (հավասարաթև) խորհրդանիշը օգտագործվել է։

¹³⁴ Ինչ խոսք, սա կապ չունի «խաղաղություն ամենեցուն» քարոզող քրիստոնեության հետ։

¹³⁵ Հայոց լեզվում Բան-ը նշանակում է էություն, որակ (տե՛ս «Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ)», Եր., 2001, էջ 30)։ Մենք Բան-ը օգտագործում ենք այդ՝ իմաստով։

¹³⁶ Հասկանալ ոչ թե կոապաշտական (թևին հազգվող նյութեղեն զրահի առաջ աղոթք անելու), այլ խորհրդապաշտական իմաստով, որում մենք արդեն համոզվեցինք։ Էպոսը դեմ է ամեն մի կոապաշտության (հիշենք էպոսի այն դրվագը, որտեղ ծաղրանքով ձեռք է առնվում հայիֆի դիվակուռքապաշտությունը, տե՛ս էջ 20)։

սարից առ Խաչ Պատերազմին բոլորանվեր հավատք է պահանջում), ինչպես նաև՝ պետք է նաև արժանի լիներ Խաչ Պատերազմիի՝ իրեն հասնելուն (այսինքն՝ գործնականորեն, իր կյանքով պետք է ապացուցեր իր նվիրվածությունը Խաչ Պատերազմին, ինչպես նաև մյուս Բաների, նկատմամբ): Այդ ամենից հետո նոր Սանասարը կդիցազնանար, կզորանար ու էլ «դարք» չէր առնի:

- Դավթի ճյուղում Դավիթը հորեղբորից՝ Ձենով Հովանից իր հոր՝ Մհերի Խաչ Պատերազմին է պահանջում: Նա պատասխանում է. «Ես չե՛մ կարնա տա./ Թե արժա՛ն ես՝ կը գա քո թևին./ Թե արժան չես՝ չի գա քո թևին» (էջ 227): Այնուհետև «աստծու հրամանով» Խաչ Պատերազմին իջնում է Դավթի «աջ թևին», որից նա թե ի բնե էր հրեղեն՝ իրականում էլ է այդպիսին դառնում (տե՛ս նույն տեղը): Այսինքն՝ էպոսի այս դրվագում ևս շեշտվում է Խաչ Պատերազմիի աստվածային խորհուրդ պարունակելու, ինչպես նաև, որ նրա՝ հերոսին տալը աստվածային գործերի մեջ է մտնում և ո՛չ մարդու (անգամ՝ Դավթի հարազատ հորեղբոր). նրան հասնելու համար հավատքային փորձաքննություն պետք էր անցնել, որից հետո նոր Խաչ Պատերազմին որպես աստվածային խորհուրդ զորացնում, դիցազնացնում է իր նվիրյալին:

- Էպոսում Խաչ Պատերազմին իր պատժողական գործառույթի մեջ էլ է պատկերվում: Նույն ճյուղում հայր և որդի՝ Դավիթ-Մհեր կովից հետո Դավիթը քննելով - վերհանելով կովի բուն պատճառը, ասում է. «Էն չէր Մհերի զարկեր կը գար վեր իմ գլխուն,/ Էն Խաչ Պատերազմին էր, ինձի կը զարկեր» (էջ 290): Բանն այն է, որ մինչ կոիվը Դավիթը Չմշկիկ Սուլթանի հետ կովի պայմանավորվածություն էր ձեռք բերել, դա՝ «Խաչ Պատերազմին» երդումով հաստատել էր, իր այդ պայմանավորվածությունն էլ, երդումն էլ հետո մոռացել էր, որի համար էլ Խաչ Պատերազմին նրան «զարկել»¹³⁷ էր: Այլ կերպ ասած՝ էպոսի Խաչ Պատերազմին (նույն ինքը՝ երկնային Հուր Չորությունը), երբ իր նվիրյալ դիցազունների (իր երկրային հարազատների) վարք ու բարքում

¹³⁷ Էպոսում թեև ուղղակիորեն չի ասվում, բայց հասկացնել է տրվում, որ Խաչ Պատերազմիի՝ Դավիթին «զարկելու» մեկ այլ՝ լուրջ պատճառ կար. Դավիթը գինովցած ժամանակ իր ազգային վարք ու բարքին հարազատ չմնալով՝ «խաբվել» էր Չմշկիկ Սուլթանի կողմից, նրա հետ քնել էր (տե՛ս էջ 263), որի հետևանքով նա իր համար «ցեց»՝ Չմշկիկ Սուլթանի աղջկան էր ունեցել (սրա թունավորված թրից է մահանում Դավիթը): Խաչ Պատերազմին՝ հային հովանավորող երկնային գորությունը, չի սիրում, երբ իր նվիրյալները իրենցից իրենց համար «ցեց»՝ հակառակորդ են ստեղծում:

հավատքային շեղումներ է տեսնում՝ դրան հետևում է պատիժը: (Ի դեպ՝ էպոսում Մեծ Միեդի և Նրա կնոջ՝ Արմաղանի մահն էլ է բացատրվում երկնային ուժերի՝ իրենց մեջ դրած վարք ու բարքի օրենքներին հետամուտ չլինելու հանգամանքով. Միեդն իր «սերմից» իր համար «ցեց» էր ստեղծել (նա գինովցած պառկել էր Իսմիլ Խաթունի հետ, որից ծնվել էր Փոքր Մելիքը), այդպես խախտելով Խաչ Պատերազմի նկատմամբ իր հավատքը, բացի այդ՝ նա խախտել էր հայ ընտանիքի հովանավոր Աստվածամոր սահմանած՝ հայ ընտանիքի օրենսդրությունը, իսկ Արմաղանը դրժել էր Աստվածամորը տված իր երդումը, «էրթմնակոտոր» էր եղել (թույլ էր տվել, որ գնացած - «Մըսրա օջախ» կանգուն պահող իր ամուսինը իր «գողինքը» մտնի) (տե՛ս էջ 124-128):

Այսպիսով բոլոր դեպքերում մենք տեսնում ենք, որ Խաչ Պատերազմին էպոսում խորհրդանշում է ավանդական հայ դիցաբանության տիեզերական Հուր Զորությունը՝ տիեզերական աստվածային ուժերի մեջ ամենագորեղ՝ արարող ուժը, ուժ, որը պայմանավորում է հայ դից-հերոսների հավատքի ու կյանքի գորությունը, հաղթելիությունն ու մշտական լինելականությունը՝ երբ նրանք հավատարիմ են մնում իրենց տրված այդ աստվածային ուժին, և «զարկ»վելը, երբ անհավատարիմ են մնում նրան:

Քուռկիկ Զալալի¹³⁸

«Էսի Քուռկիկ Զալալու օտաց կրակն էսպես կ'էլնի»,

«Քուռկիկ Զալալին ըզ Դավիթ առավ

Մեջ էրկինք-գետինք թռավ ու գնաց»:

(էպոսում Քուռկիկ Զալալու բնութագրություններից)

Քուռկիկ Զալալի խորհրդանիշը էպոսում ամենամշուշոտներից է, իսկ նրանում պարունակված խորհուրդը՝ ամենաձպտվածներից: Այնպես որ՝ այն հասկանալը և վերծանելն այնքան էլ դյուրին չէ:

Անկասկած է, որ էպոսում Քուռկիկ Զալալին հայ դիցհերոսների (և ընդհանրապես Սասնա տան) համար հույժ հարազատ, թանկագին ու խորհրդավոր մի բան է, այն աստիճան, որ նրանք իրենց կյանքը, իրենց՝ թշնամու դեմ դուրս գալն ու հաղթելը չեն պատկերացնում ա-

¹³⁸ Քուռկիկ Զալալին էպոսի այլ պատումներում անվանվում է նաև Հրեղեն ձի: Թեև էպոսի սույն պատումում ևս ակնհայտ է Քուռկիկ Զալալու հրեղենությունը:

ռանց նրա: Ոգեգիտության և երազաբանության մեջ Ձին ընդհանրապես համարվում է ոգեղենության, ուժի, աստվածատուր շնորհների, կյանքի անկասելի ընթացքի, «մուրազի» (Քուռկիկ Ջալալուն էպոսում տրված բնութագրություններից է) խորհրդանիշ: Ահա և էպոսաստեղծ մեր ազգը, այդ խորհրդանիշին է դիմել՝ արտահայտելու համար իր կյանքի՝ անչափ կենսալից աստվածատու խորհուրդներից մեկը: Եվ եթե նկատի ունենանք, որ էպոսի (հինավուրց էպոսի) արտաքին սյուժետային կողմը միջնադարում՝ դժնդակ ժամանակներում է ձևավորվել, ապա պետք է ասել, որ Քուռկիկ Ջալալին միջնադարյան Հայի երագի խորհուրդներից մեկն է մարմնավորում, խորհուրդ, որը նա ցանկանում էր իրականացնել... Այնպես որ՝ բնավ պատահական չէր միջնադարյան Հայի ոգու տեսլականում Ձիու տեսիլքի հայտնվելը:

Պատահական չէր նաև լեզվական այն ձևի՝ Քուռկիկ Ջալալի, ընտրությունը, որով Հայն արտահայտեց իր երազային տեսիլքը: Ձին **Քուռկիկ**՝ հավերժ երիտասարդ, չծերացող, ժամանակ-տարածությունում հավերժ նորոգվող է, ասել կուզի այդ տեսիլքը: Ինչպես նաև, որ նա Ջալալի՝ հրեղեն, անմահ ոգի¹³⁹ է և ո՛չ մարմնավոր գոյություն:

Փորձենք ավելի որոշակիացնենք մեր դիցազներգության՝ Քուռկիկ Ջալալու պատկերացումը: Նա հրեղեն, անմահ ոգի է, քայք ինչպիսի՞:

Ինչպես արդեն գիտենք, էպոսում Քուռկիկ Ջալալու մասին առաջին հիշատակությունն արվում է Սանասար և Բաղդասար ծյուղում: Կրկին հիշենք այդ դրվագը: Սանասարն ու Բաղդասարը գիտնակցելով, որ իրենք բնությո՞վ «հրեղեն» են (ոչ հողա՞ծին), և, հետևաբար, որ իրենց նման հրեղեն էակ պետք է լինի, գնում են ծովի ափ՝ իրենց նման այդ էակին գտնել-բերելու (չէ՞ որ՝ նմանը նմանին պետք է գտնի, ասում է էպոսի գաղտնագիտությունը): Ընգծենք, որ էպոսը հույժ կարևորում է հերոսների այդ՝ բնությային ինքնագիտակցության հանգամանքը, դա համարելով նրանց հետագա դիցազնացման նախապայմանը: Մեր հե-

¹³⁹ Հայ հեթանոսական ընկալումներում գոյություն է ունեցել ալ-ի (հոգնակի՝ ալք-ի)՝ «հրեղեն» աչք-ունքով, «ի ձեռին երկաթի կտորոց»՝ երկրի վրա ու ընդերքում, մարդկային կյանքում ապրող հրեղեն էակների՝ ոգիների (յուրահատուկ այդ էներգետիկ բնական խտացումների) հավատալիքը, որի դեմ դուրս եկավ միջնադարն իր եկեղեցիով (տե՛ս **Ղեվոնդ Ալիշան**, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Եր., 2002, էջ 116-118): Էպոսաստեղծ հայ լեզվամտածողությունն օգտվել է հայ հավատալիքներում հնուց ի վեր գոյություն ունեցող ալ-ին՝ արտահայտելու համար իր Ձիու տեսիլքը (կրկնավոր ալ բառարմատը՝ ալալ-ը շեշտում է ալ-ի խորհուրդը՝ ոգեղենությունը):

րոսների՝ բնույթային ինքնագիտակցության գալու այդ քայլին հետևում է նախ Սանասարի՝ «ծով» մտնելու համարձակությունն ունենալու քայլն, ապա՝ «Աստծու»¹⁴⁰ հրամանքը», և՛ ծովի բացվելը (ասել է, թե՛ «Աստված» տեսնում-ուրախանում է մեր հերոսների ինքնահայտնության գալը, և՛ նրանց զորավիզ է կանգնում, - չէ՞ որ նա օգնում է բոլոր նրանց, ովքեր գիտեն իրենց ով լինելը): Ծովի բացվելուց հետո՝ «Սանասարի աչից առջև էղավ չոր գետին», մինչդեռ «Բաղդասարի աչից ծով կ'երևար»¹⁴¹ (էջ 39): Ինչպես արդեն նկատվել է՝ էպոսում «ծովը» ևս խորհրդանշական իմաստ ունի, այն արտահայտում է հերոսների ապրած ամենօրյա՝ ներկա կյանքը, իր ավերախություններով ու պատահական դրսևորումներով հանդերձ: Այսպես ուրեմն, Բաղդասարը մնում է կյանքի գերին, խրվում-խեղդվում է այդ կյանքի ծովում (ինչպես էպոսում այդ մասին ակնարկ արվում է), այն դեպքում, երբ Սանասարը հաղթահարում է այն, և նրա աչքի առաջ «ծովու տակ»՝ «չոր գետնի վերա» (խորհրդանշում է հաստատուն կյանքը, ի տարբերություն՝ «ծովային» հեղեղուկ կյանքի) բացվում է «մեկ պա՞րտեզ», պարտեզում՝ «քոջը» (բնակավայր) ու սարայ (պալատ), «հավուզ», հավուզից բխող «ջուր»: Իր տեսած զարմանահրաշ պարտեզում Սանասարը տեսնում է իր երազած Քուռկիկ Ջալալին՝ «էնտեղ կապուկ, թամբ սադաֆին վերան պատրաստ,/ Կեծական Թուր վերան կախած»: Այդուհետև մեր հերոսը պարտեզում «եկեղեցի»՝ տաճար տեսնելուց ու այդտեղ մտնելուց հետո ահ ու սարսափի մեջ է ընկնում, վայր ընկնում, քնում ու երազ տեսնում (տե՛ս էջ 39-40): Մինչ երազին կրկին անդրադառնալը՝ փորձենք հասկանալ, թե ինչ է խորհրդանշում Պարտեզը՝ իրենում եղածներով: Պարտեզի նկարագրությունից ստացած առաջին իսկ տպավորությունն այն է, որ դա խորհրդավոր երկրի կամ դրախտավայրի՝ հերոսի ապրած աշխարհից հեռու՝ անցյալի խորքերում գտնվող աշխարհի նկարագրություն է՝ մեր էպոսին հատուկ խորհրդանշային լեզվով ներկայացված: Սանասարի երազային տեսիլքում հայտնված այդ՝ խորհրդավոր «պարտեզը», դրախտավայր երկիրը, բնական է ենթադրել, նրա նախնիների երկիրն է՝ Հայաստան աշխարհը, որը զգալու վե-

¹⁴⁰ Մենք արդեն գիտենք, որ էպոսի «աստվածը» Սանա տան (նույնն է, թե Հայի) աստվածն է:

¹⁴¹ Աստվածային հրաշքը տեսնելը Բաղդասարին տրված չէր, քանի որ նա «կես բուռ» «ջրից» էր ծնվել, որի հետևանքով՝ իր «էությունը» ոչ լրիվորեն էր ճանաչում:

րապրումն է ունենում նա տվյալ պահին¹⁴²: (Անգամ օտարների, օրինակ՝ եբրայացիների, տեսիլքներում է Հայաստան աշխարհը պատկերվել որպես դրախտ, «պարտեզ»¹⁴³, էլ ուր մնաց Սանասարի՝ նրա բնիկի տեսիլքում այն այդպիսին չպատկերացվեր):

Այսպես ուրեմն, Սանասարն իր՝ տեսլականորեն վերապրած նախնյաց աշխարհում (որի խորհուրդը նա դեռ չգիտեր) է տեսնում՝ «էնտեղ կապուկ» «իրեղեն ծին»¹⁴⁴: Ով «պարտեզում» ապրող միակ կենդանի արարածն է լինում: Վերը նշված պատճառների բերումով՝ էպոսն այդ արարածին կոնկրետ անուն չի տալիս: Բայց դժվար չէ կռահել, որ նա լինում է «պարտեզում» ծնված, նրան ի բնե «կապուկ» ու այն տնօրինություն անող տերը, ասել է, թե Սանասարի նախնիքը (որից նա հանգամանքների բերումով կտրվել էր), որը նրա տեսիլքում, պարզ է, հայտնվում է որպես ոգի, նախնայ՞ց ոգի: Ուրեմն, էպոսի թաքնագիտական շերտերի մեջ թափանցումը մեզ ասում է այն մասին, որ Քուտկիկ Ջալալին էպոսում խորհրդանշում է մեր դիցազունների, նրանց մեծ՝ Հայոց ու Փոքր՝ Սասնա տան **նախնյաց ոգին**, որը ու որի ապավեն ու հովանավոր տիեզերական զորությունները նրանց հետագայում զորավիճ էին կանգնելու կենսական ոգորանքներում:

Գանք, սակայն, Սանասարի՝ «պարտեզում» Քուտկիկ Ջալալուն՝ իր գենք ու զրահով¹⁴⁵ տեսնելուց հետո տեսածներին: Ինչպես արդեն գիտենք՝ դրանից հետո «պարտեզում» նա հոգևոր տաճար տեսնելով՝ զարզանդից ուշագնաց է լինում ու ընկնում (այսինքն՝ նա դեռ չի հասկանում, թե իր տեսած ամեհի ու անսովոր տեսարաններն ինչ են ու իր հետ ինչ կապ ունեն): Երազում, սակայն, ինչպես արդեն գիտենք, Սանասարը հավատքային հայտնության հաջորդ աստիճանն է ապրում, և հայտնված Աստվածամայրը (նրա խնամառու ու հովանավոր երկնային Մայրը) նրան ասում է, որ «պարտեզում» տեսածները (Խաչ Պատերազմին, Քուտկիկ Ջալալին...) իրենն են, և եթե ինքը բոլորանվեր հավատք ունենա դրանց նկատմամբ (այսինքն, որ զգա դրանց՝ ի վե-

¹⁴² Ազգային անհատի մեջ իր ողջ նախնյաց անցյալ կյանքը «գրանցված» (կոդավորված) է և նա ցանկանալու և կամենալու դեպքում՝ այդ կյանքը կարող է վերապրել:

¹⁴³ Եբրայացիների պարագայում տե՛ս նրանց Բիբլիայի Ծննդոց բաժինը:

¹⁴⁴ Էպոսի որոշ պատումներում հենց այդպես էլ ասվում է (տե՛ս, օրինակ, Սասնա Ծոեր, I հատոր, Եր., 1936, էջ 946):

¹⁴⁵ Քուտկիկ Ջալալու «թամբ սաղաֆին» ու «Թուր Կեծակին» խորհրդանշում են Սանասարի նախնյաց ոգու դիցազնական զորականությունը, ուժը, թափը, կենարարությունը:

րուստ իրեն տրված ժառանգություն լինելը) և արժանի լինի (այսինքն՝ դիմանա ժառանգություն կրելու իրավունք - պարտականությանը, որը հեշտ չէր...), ապա դրանց Տեր կկանգնի: Սանասարը արթնանալով և արթմնի՝ իրական կյանքում ի կատար ածելով Աստվածամոր թելադրանքները (սա հերոսի՝ արդեն «աստծու շնորհք» առնելու՝ աստվածամարդացման փուլն է)՝ նոր տեր է կանգնում «պարտեզի» ամեն բանին: Բայց մինչ այդ նա պետք է հաղթահարեր մի դժվարին արգելք ևս՝ Քուոկիկ Ջալալու (նախնյաց հրեղեն ոգու)՝ իրեն ենթարկած փորձությունը (տե՛ս էջ 41-42): Քուոկիկ Ջալալին կասկածելով, որ իրեն տեր կանգնելու փորձ անողը հողածին է ¹⁴⁶ (և, հետևաբար, նա չի կարող իրեն, որպես հրեղեն էակի տիրություն անել)՝ նրան բնության տարերքների՝ արեգակնային հրի, օդի, ջրի, հողի փորձություններին է ենթարկում: Եվ, վերջ ի վերջո, համոզվելով, որ Սանասարն էլ իր պես հրեղեն՝ բնության ամենաբացարձակ տարրի՝ հուրի ծնունդ է ու իրեն հարազատ՝ թույլ է տալիս, որ Սանասարն իրեն «հեծնի» (այսինքն՝ խորհրդանշի մեր վերծանությամբ, տեր կանգնի իր նախնի ոգեղեն ժառանգությանը): «Էնոնք (Սանասարն ու Քուոկիկ Ջալալին, - Ս.Մ.) հրեղեն են, մեկ-մեկու լեզու կը խասկընեն», - ուղղակի ասված է էպոսի հիշատակված պատումներից մեկում¹⁴⁷:

Շատ հարուստ, զունագեղ ու խանդաղատալից է էպոսում Քուոկիկ Ջալալու պատկերումը: Հիշենք, այդ առումով, էպոսային մի քանի դրվագ:

- Որպես կանոն՝ Քուոկիկ Ջալալին հեշտությամբ չի հանձնվում դիցհերոսների տնօրինությանը, նա թույլ է տալիս իրեն «հեծնել» միայն այն դեպքում, երբ համոզվում է, որ իր «հեծվորը» իրեն հարազատ է, իրեն արժանի է, իր պես ոգեղեն է: **«Ես քոնն եմ, դու էլ իմն ես, նստի՛»**, ասում է Քուոկիկ Ջալալին՝ դրանից հետո՝ իր «հեծվորին»¹⁴⁸ (ընդգծումն իմն է):

- Քուոկիկ Ջալալին Սասնա տան համար դիտվում է որպես սրբազան ժառանգություն, և նրա կողքին ցանկացած նյութեղեն արժեք համարվում է հեշ բան: «Էս ձին, - օրինակ՝ արժևորում է իր համար Ձին Դավիթը, - էս ամբողջ կարողությունը արժի»¹⁴⁹: Եվ Տունը ըստ ա-

¹⁴⁶ Քուոկիկ Ջալալու կասկածը իր հիմքերն ունի: Սանասարը հողածինների մեջ էր մեծացել, և, հնարավոր է, որ նա այդպիսին էր դարձել:

¹⁴⁷ Տե՛ս «Սասնա Ծոեր», I հ., 1936, էջ 946:

¹⁴⁸ «Սասնա Ծոեր», Գ հատոր, Եր., 1979, էջ 484:

¹⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 528:

մենայնի պահում-պահպանում, խնամում է իր Ձին (այդ պարտականություն-իրավուքը իրականացնում են Տան հատկապես մեծամեծերը)՝ մինչ կհայտնվի Տան այն անդամը (դիցազո՛ւն անդամը), ով արժանի կլինի տեր կանգնելու նրան: Ընդ որում՝ Ձիու նկատմամբ Տան այդ հոգատարությունն իրականացվում է գաղտնի, որ Տան «խակ» անդամները և օտարները չիմանան Ձիու գոյության մասին: Էպոսի դրվագներից մեկում, օրինակ, Ձենով Հովանը Դավթի առջև բացում է գաղտնիքն առ այն, որ «հոր մահից յեդո/ Ձին գեղնի տազն ինք պայե./ Յերտըզից ջուր ինք տվե./ Յերտըզից խոտ ինք տվե»¹⁵⁰, դա բացատրելով թշնամու՝ Մըսրա Մելիքի ահի հանգամանքով. «Մըսրա Մելքի ահուց չե՛մ իշխեսնա./ Որ դուռ բանամ, ձին հանես դուրս», ասում է նա (էջ 226): Քուռկիկ Ջալալին Սասնա տան համար այն աստիճան է սրբազան ու թանկ, որ Տան մեծամեծերը երբեմն անգամ ափսոսում են նրան նրա ժառանգորդին տալուց, կասկած ունենալով, որ նա բոլորանվեր տեր չի կանգնի իր ժառանգությանը (հիշենք, որ Քուռկիկ Ջալալին Սասնա տան ցեղային ոգին է խորհրդանշում): Դրվագներից մեկում, օրինակ, Ձենով Հովանը Ձին Դավթին՝ վերջինիս ճնշման ներքո տալուց հետո լալ ու կոծով երգելով՝ ասում է. «Ա՛խ-վա՛խ, ա՛խ-վա՛խ, հազա՛ր ափսոս./ Ափսո՛ս, հազա՛ր ափսոս Քուռկիկ Ջալալին./ Ա՛խ, հալա Քուռկիկ Ջալալին»¹⁵¹...» (էջ 227): Դավիթը, լսելով դա, հորեղբորն ասում է, թե ինչու նախ իր համար չի ափսոսում, հետո՝ մյուս բաների համար: Ժառանգություն-ժառանգորդ օրգանական կապը շատ լավ հասկացող հորեղբայրը պատասխանում է, որ այդ բաների համար ափսոսալ՝ նույնն է, թե իր՝ Դավթի համար ափսոսալ. «Դավի՛թ, քո գլխուն մեռնեմ./ Ախր ես քո ապով կը լամ», ասում է նա (էջ 228): Ասվեց, որ Դավիթը հորեղբոր վրա ճնշում գործադրելով է ստանում Քուռկիկ Ջալալին (ու մյուս բաները): Մեծ Միերը և Փոքր Միերը ևս այդպես են Ձին վերցնում: Որը դարձյալ ասում է այն մասին, որ Քուռկիկ Ջալալին Սասնա տան համար սրբազան էր, թա՛նկ էր...

Վերևում ասվեց, որ Քուռկիկ Ջալալին նույնիսկ իր բնական ժառանգորդների տնօրինությանը հեշտությամբ չի հանձնվում. պարզ է, որ նա Սասնա տան թշնամիների տնօրինությանը չէր հանձնվի ու չէր

¹⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 318:

¹⁵¹ Ձենով Հովանը հետո ափսոսում է մյուս բաների՝ Միերի զենք ու զրահը, հագուկապը... Դավթին տալու համար ևս:

հանձնվի: Ավելին, եթե Ձիու տերերը թշնամուց «զարկ» են ստանում, թշնամու խարդավանքի գերին ու զոհն են դառնում (Դավիթն ընկնում է Մելիքի փորած փոսը, Սանասարը, Մեծ Մհերը, Դավիթը մահանում են), ապա նա այդ ամենից հեռու է մնում. նա էպոսում որպես բացարձակ զորության մարմնավորում է ներկայացվում: Էպոսում քիչ չեն այնպիսի դրվագները, որոնցում երբ թշնամին ցանկանում է Ձիուն գերել՝ նա «թոնում-գնում է» (տե՛ս էջ 134), «էթում ու գալում ա խասնում ա իր աշխարը»¹⁵²: Բայց երկու բացառության էպոսում, այնուամենայնիվ, հանդիպում ենք: Մի դեպքում ձիուն մարցիք քաշում են իրենց դսր ձիերի վրա... (սակայն դա տեղի է ունենում Ձիու տիրոջ՝ Մեծ Մհերի մեղքով...): Մյուսում Ձին, իր տիրոջ՝ Փոքր Մհերի հետ, ընկնում է թշնամու հյուսած թակարդը¹⁵³, սակայն սա էլ էպոսը բացատրում է հողի՝ Ձիու ոտքերի հզորությանը չդիմանալու հանգամանքով (տե՛ս էջ 318):

- Էպոսում կա Քուռկիկ Ջալալուն տված մի սեղմ բնութագրություն, որն ամեն ինչ ասում է Ձիու ինչ լինելու, որակական որպիսության մասին: Դա «**մուրազ**»-ն է: Այդ բնութագրությունը տալիս է էպոսի դից-հերոսուհիներից մեկը՝ Դեղծուն Ծամը: Նա, տեսնելով նորամանուկ Դավիթին հոր՝ Մհերի ձին նստած, ասում է. «Քուռկի՛կ Ջալալին, մեռնե՛մ քե, մուրա՛զ» (էջ 230): Հայոց լեզվում «մուրազ» բառն ավելի խորքային իմաստային շերտեր ունի, քան իղձն ու փափագն է, ինչպես սովորաբար մենք այն հասկանում ենք: Իմաստային այդ շերտերն են՝ արարչականությունը, բացարձակությունը, կատարելությունը (այդ իմաստներն է արտահայտում **ուր/ար** բառարմատը), արարչական (...) ծագում, սերում (այդ իմաստն է արտահայտում **ազ** բառարմատը) ունենալը: Դեղծուն Ծամը որպես այդպիսին էր ճանաչում Սասնա տան Ձիուն, և որպես այդպիսին ճանաչելով՝ փափագում էր, որ նա արժանավոր ժառանգորդ ունենա: Խորհրդանշական է, որ երբ տառը Քուռկիկ Ջալալուն անվանում է «մուրազ»՝ արարչատու բացարձակ զորություն՝ Դավիթը, ով դեռևս գտնվում էր հոգիների (ու ներկա) աշխարհում և ցեղային ոգու աշխարհի նոր-նոր էր մուտք գործում, «շատ է զարմանում» (էջ 230): Տատը Ձիուն դիմելով՝ Դավթի առաջ բացում է նրա խորհուրդը: Ասում է. «Քուռկի՛կ Ջալալին,/ Իմ Դավիթ հեր չ'ունի՝ անե՛ս

¹⁵² «Սասնա Ծոեր», Գ հատոր, Եր., 1979, էջ 502:

¹⁵³ Փոքր Մհերն, իհարկե, «վերին հրամանքով» թե՛ իրեն, և թե՛ Ձիուն թակարդից ազատում է...

հերոսություն, / Իմ Դավիթ մեր չ'ունի՝ անե՛ս մերություն, / Իմ Դավիթ աղբեր չ'ունի՝ անե՛ս աղբերություն, / Իմ Դավիթ դու տանես իր հոր Կաթնով Աղբուր¹⁵⁴/ Դավիթ ծիուց իջնի, իջնի ջուր խըմի, / Իմ Դավիթ դու տանես իր հոր փորձաքար¹⁵⁵ - / Դավիթ իր թուր զարկի, զարկի սան, փորձի: / Քուռկիկ, քե ամանա՛թ իմ նորամանուկ Դավիթ» (էջ 230-231): Ասվածը «Ձին վիզ թեքած» լսում է ու պատասխանում «Շա՛տ լավ, մամիկ» (էջ 231): (Մեր էպոսի Ձին զգայուն, խոսող Ձի է...): Ձիուց հետո Դեղձուն Ծամը դիմում է Դավթին. «- Դավիթ, քո օղորմած հեր իր ծիուն/ Ամեն ճար ու ճամփա շանց է տվե, / Ձին էդ ամեն գիտի» (նույն տեղը): Դավիթը Ձիուն քշելով ու տեսնելով Ձիու «աղավնիկի նման» թռչելը՝ համոզվում է նրա «մուրազ» լինելը և հաստատում տատի ասածը, ասելով՝ «Էդ է՛լ աստծու բան է» (նույն տեղը):

Քուռկիկ Ջալալու կամ «մե (այսինքն՝ Սասնա տան, Հայի. - Ս.Մ.) էություն», - ինչպես Ձին ճանաչվում է էպոսի պատումներից մեկում¹⁵⁶, - բացարձակ՝ աստվածատու զորություն լինելը, - անգամ ավելի մեծ, քան նրա տերերը, - ցուցադրված է էպոսի բազմաթիվ այլ դրվագներում էլ: Մեկում նա ներկայացվում է որպես «իմաստուն ծի»¹⁵⁷ (իմաստուն խորհուրդներ է տալիս իր տերերին), մեկ այլում իր հեծվորներին հուշում է, թե ինչ անել, ինչ ճանապարհով գնալ, զորացման ինչ եղանակների դիմել (էպոսում այդպիսի բազմաթիվ դրվագներ կան), մեկ այլում ևս՝ հուսահատության գիրկն ընկած հերոսին ոգեպնդում է, ո՛ւժ է տալիս... Հիշենք, այդ առումով, մեկ-երկու դրվագ:

- Դավիթը Մելիքի դեմ դուրս գալուց առաջ տեսնելով նրա՝ թիվ-հաշիվ չունեցող ամեհի բանակը՝ թևաթափ է լինում ու ասում. «Տեր աստված, ինչպե՛ս տ'երթամ կռիվ» (էջ 234): Քուռկիկ Ջալալին, տեսնելով իր տիրոջ երկմտելը, նրան ասում է. «Է՛յ, անիրավ, ի՞նչ կը վախենաս, / Քանի մի քո թու՛ր կը կտրի, / Էնքան էլ իմ շու՛նչ կը կտրի, / Քանի մի քո թու՛ր կը կտրի, / Էնքան էլ իմ ո՛ւտ կը տրորի: / Դավիթ, մի՛ երկմտի, քըշի: / Դու իմ քամկից վե չը գաս, չը խաբվես» (էջ 234): Եվ Դավիթը, հավատալով իր ու իր ծիու զորությանը (ասել է, թե՛ իր էությանը, իր ոգու բացարձակությանը), հաղթում է Մելիքի ամեհի բանակին: Որն ասում է

¹⁵⁴ Սասնա տան ազգային ոգու կենաց աղբյուրն է խորհրդանշում:

¹⁵⁵ Սասնա տան ազգային ոգու փորձադաշտը՝ դարբնոցն է խորհրդանշում:

¹⁵⁶ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», Եր., 1979, էջ 92:

¹⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 93:

այն մասին, որ Քուռկիկ Ջալալին, տվյալ պարագայում, ավելի զորական կամք, ողջախոհություն, անվեհերություն, ինքնավստահություն, չխաբվելու զգոնություն է դրսևորում, քան Դավիթը:

Որք Դավիթին Մար տանելու՝ խորթ ծծմոր խնամքին հանձնելու անհրաժեշտություն է առաջանում: Որոշվում է, որ Քուռկիկ Ջալալին պետք դա անի: Ձենով Հովանը որոշման մասին Ձիուն հայտնելով, ասում է. «Քուռկիկ Ջալալին, քեզնե կը խնդրեմ./ Իմ տղան դու գե՛տ չ'թալես./ Իմ տղան դու քա՛ր չը զարնես./ Տանե՛ս Մըսրա էրկիր./ .../ Քուռկիկ Ջալալին, կը տամ ամանաթ, / .../ Ոչ քա՛ր կը թալես, ոչ թո՛ւփ կը թալես-/ Հասցնես սալամաթ մեր Սասնա ճրագ» (էջ 132): Եվ Ձին իրեն հանձնված «ամանաթը» ապահով տանում, տեղ է հասցնում: Ասել է, թե՛ այս դեպքում էլ է Սասնա տան ոգին ապավեն կանգնում Տանը, Տան ապագա դիցազունին:

Քուռկիկ Ջալալի խորհրդանիշի հասկացումը թերի կլինի առանց էպոսի վերջին՝ Փոքր Միեր ճյուղի ավարտական դրվագի: Դիցազունը «վեր աշխրքին» ման գալով, բայց «աշխրքի էրեսեն անմաս մնալով»՝ վերադառնում է Տուն: Տունն էլ, սակայն, նրան «անմաս» է թողնում, ինչպես որ հարկն է՝ չի ընդունում (օտարվածություն էր առաջացել դիցազունի և Տան միջև): «Հողն» էլ չի «դադրում», այսինքն նրա Ձիու ոտքերի տակ (տե՛ս էջ 316-317): Թե՛ Փոքր Միերի, և թե՛ նրա Ձիու՝ նրա ազգային ոգու առաքելության ժամանակը աշխարհում և Սասնա Ջոջ տանն արդեն ավարտվել էր, - ասել կուզի էպոսը: Դիցազունը գնում է հոր ու մոր գերեզմանին՝ իր ողբերգության համար լալու: Հոր ու մոր ոգիները նրան խորհորդ են տալիս էլ ման չգալ աշխարհով մեկ, և գնալ-փակվել Ագռավաքարի մեջ¹⁵⁸, հետո էլ, երբ «Աշխարհք ավերի, մեկ էլ շինվի», (որի արդյունքը կլինի այն, որ գետինն արդեն կդիմանա Քուռկիկ Ջալալու ոտքերի տակ, հեծվորն էլ կվերականգնի իր՝ Սասնա տան մեջ ու աշխարհում առաքելությունը) այն ժամանակ Միերը վերին հրամանքով դուրս կգա Ագռավաքարից և աշխարհն արդեն իրենը կլինի (տես էջ 317): Փոքր Միերը ինքն էլ ավելի համոզվելով հոր ու մոր ոգիների ասածների ճշմարտացիության մեջ, որ աշխարհը «հալկորցեր» ու «մեղավորցեր» է, մարդիկ էլ փոքրացել են, այսինքն՝ եկել է

¹⁵⁸ խորհրդանշում է այն զրահ-պաշտյանը, որում Փոքր Միերն ու Ձին՝ դեպի կործանում գնացող աշխարհից պետք է պատսպարվեին՝ այդ ընթացքում նաև ինքնախոկում անելով ու պատրաստվելով աշխարհի քանդումից հետոին՝ «շինումին»:

երկրային կյանքի մի պարբերության վերջը՝ ծնեող, վարվում է հոր ու մոր ասածների համաձայն (տես էջ 318-319):

Խորհրդանշական է ինչպես մեր ողջ էպոսը, այնպես էլ նրա վերջում ասվածը. «Ուրբաթ ուրբաթ, - կ'ասեն, -/ Ջուր կը գա, կաթի էլ քարեն:/ Կ'ասեն Մհերի ձիու ջուրն է¹⁵⁹:/ Ու ամեն ճամփորդ՝ ուրբաթ օրեր/ Կը լսի Քուռկիկ Ջալալու խրխնջոցն էլ քարեն» (էջ 320): Ասել է, թե՝ ուրբաթից ուրբաթ՝ «հալկորցած» աշխարհը Քուռկիկ Ջալալու՝ Սասնա տան ոգու «շեռն»՝ արտաթորանքն է միայն տեսնում, ու նրա միայն «խրխնջոցն» է լսում, և այդպես՝ մինչև մեր անմահ դիցազունի ու նրա Ձիու՝ Ազոավաքարից դուրս գալը:

С. Манукян – Мифологические символы в эпосе “Давид Сасунский”. Эпическая поэма “Давид Сасунский” представляет этническую идентичность армян и является источником этой идентичности. Центральные, осевые символы эпоса описывают Армянскую идентичность и представляют ее абсолютную духовную и божественную сущность. В статье представлены главные мифологические и космологические символы, такие как Живой Господь, Богоматерь, Бог, Крест войны и Куркик Джалали.

Ключевые слова: Живой Господь, Богоматерь, Крест войны, Куркик Джалали, Богатырь, Катнахбюр, Огненный, Агравакар.

S. Manukyan- Mythological Symbols of the Epos »David of Sassoun«. The epic poem »David of Sassoun« presents and nurtures the identity of Armenians. The axes of the epos are different symbols which are the images describing Armenian Identity and representing its absolute spiritual and divine essence. In the article the main, mythological and cosmological, symbols are represented such as The Alive Lord; Mother of God; God; The Cross of the War, and Kurkik Jalali.

Key words: The Alive Lord; Mother of God; God; The Cross of the War, and Kurkik Jalali, Hratsin; Katnaxbjur; Agravaqar.

¹⁵⁹ Խոսքը «շեռի» մասին է (որոշ պատումներում այդպես էլ ասվում է):

Սասունցի Դավթի բարոյական նկարագիրը հայոց ինքնության համատեքստում

Արուսյակ Ղարիբյան

**Հայ ժողովրդի գործերի հազարամյա
վկան իր պատմությունն է և իր էպոսը,
որի հերոսների բարքն ու գործերը խոր
հարգանք են պարտադրում:**

Գարեգին Նժդեհ

Ժամանակակից գլոբալացվող աշխարհում մի կողմից փորձ է արվում ստեղծել ընդհանուր մշակութային հարթություն, ձևավորել համամարդկային արժեքների միասնական հարթակ, մյուս կողմից, ազգերի համար գերխնդիր է դառնում սեփական դիմագիծը չկորցնելը, համամարդկային մեջ ազգայինը պահպանելը: Այս խնդիրը հայերիս համար առավել մտահոգիչ պետք է լինի նախևառաջ այն պատճառով, որ մեր հայրենակիցների մեծ մասն ապրում է հայրենիքից հեռու, որտեղ ծովվելու վտանգն առավել մեծ է: Նույն խնդիրը ծառացած է նաև հայրենիքում ապրող, սակայն ազգային արժեքներին ոչ քաջատեղյակ հայերիտասարդության առջև: 21-րդ դարում մարդկությունը թևակոխել է մի ժամանակաշրջան, երբ լուրջ փոփոխություններ են տեղի ունենում ինչպես քաղաքականության, այնպես էլ բարոյականության համակարգում, այսինքն՝ կատարվում է բարոյական արժեքների փոխակերպում, նոր արժեհամակարգերի ձևավորում: Համահարթեցման ժամանակակից գործընթացներում նկատվում է որոշակի միտում, երբ դրսից ներմուծվում, հաճախ նաև պարտադրվում են նոր արժեքներ, որոնք հավակնում են դառնալու գերիշխող, սակայն նախքան դրանք յուրացնելը, հարկավոր է թրծել դրանք սեփական ինքնության դարբնոցում, հետո միայն օգտագործել իբրև գործիք, այլոց հետ հարաբերվելիս: Մերօրյա իրականության բազմաթիվ խնդիրների պատճառներից է նաև, որ մենք չենք էլ ցանկանում ներթափանցել մեր ինքնության խորքերը, հասկանալու ինքներս մեզ: Փոխարենը շտապում ենք դրսևորել մի վարքաձև, որը ընդունելի է մեծամասնության համար, չնկատելով, որ այդ կերպ մենք դավաճանում ենք մեր էությանը, ձեռք բերում «կեղծ

կեցություն»՝ մեզ օտար և անհասկանալի: Այս ամենից զերծ մնալու լավագույն ուղին ինքնահայեցողությունն է, ազգային հոգեկերտվածքի առանձնահատկությունների հասկացումն ու արժևորումը, «իսկական կեցությամբ» որոնումները: Ինքնության ոլորաններում անպտուղ դեգերումներից խույս տալու համար նախևառաջ հարկավոր է ներթափանցել մեր կոլեկտիվ անգիտակցականի խորքերը, ուսումնասիրել մեր հոգևոր մշակույթի գոհարները: Ահա, թե ինչու է կարևոր ժողովրդական բանահյուսության հասկացումն ու մեկնաբանումը, որի միջոցով հասանելի է դառնում ինքնության գաղտնագիրը:

Յուրաքանչյուր ազգ ունի իր անցյալն իմաստավորելու և այդպիսով ապագան կերտելու խնդիր: Այս խնդիրը լուծելու համար առաջին հերթին հարկավոր է հետադարձ հայացք նետել դեպի անցյալը, իմաստավորել այն և ուրվագծել ապագայի տեսլականը, որը հնարավոր է դարերի ընթացքում կուտակած փորձի, ձեռքբերումների և բացթողումների քննախույզ վերլուծության միջոցով: Յուրաքանչյուրիս համար սրանք կենսական կարևորության խնդիրներ են: Մեծն փիլիսոփա Սոկրատեսը իր իմաստասիրության հիմնասյունը դարձրեց դելփյան տաճարին փորագրված «Ճանաչիր ինքդ քեզ» պատգամը՝ ինքնաճանաչողության խնդիրը դարձնելով փիլիսոփայական խորհրդածությունների մեկնակետ: Հիրավի հանճարեղ միտք, որը պետք է ուղղորդի յուրաքանչյուր անհատի, սակայն այն իր կենսական նշանակությունն ունի ոչ միայն անհատական մակարդակում, այլև կոլեկտիվ:

Ազգն իր ներկան իմաստավորելու և ապագան կերտելու համար կարիք ունի ինքնաճանաչողության, իր ինքնության ակունքների բացահայտման: «Ազգային ինքնությունը ձևավորվում է ազգի, ազգային գիտակցության կամ ազգային «Մենք» կոնցեպցիայի կազմավորմանը զուգընթաց և ժամանակի հոլովությամբ դրսևորվում նույնականության տարբեր հարացույցների տեսքով»¹⁶⁰: Այն ձևավորվում է ազգային-պատմական, սոցիալ-հոգեբանական, սոցիոմշակութային, քաղաքական-մշակութային ևն ոլորտների խաչմերուկում: Նրա բովանդակությունն են կազմում ազգային մշակույթի հաստատված յուրահատկությունները, էթնիկական բնութագրիչները, սովորույթները, հավատալիքները, առասպելները, բարոյական իմպերատիվները ևն: Ինքնություն

¹⁶⁰ Զաքարյան Ս., Խորհրդածություններ ազգային ինքնության նեոէթիյան նախագծի շուրջ, «Հայոց ինքնության հարցեր», Եր, 2012, էջ 87:

հասկացությունը սերտորեն կապված է «ազգային բնավորություն» հասկացության հետ: Այստեղ նկատի են առնվում մարդկանց պատկերացումներն իրենց մասին, աշխարհում իրենց տեղի մասին: Ազգային ինքնությունը ներառում է ներքին և արտաքին բաղադրիչներ: Չափազանց կարևորվում է ներքինի և արտաքինի, ձևի և բովանդակության, դրսևորման և էության համապատասխանությունը: Մի շարք հեղինակների կարծիքով՝ ցանկացած ազգի, այսպես կոչված, «սեփական կերպարը» կազմված է երեք բաղադրիչներից՝ «կերպար ուրիշների համար», «կերպար իր համար» և «կերպար իր մեջ»: «Իր համար կերպարն» ազգի ինքն իրեն ընկալելն է ներսից, որը ձևավորվում է նրա համար պատմական, սոցիալ-տնտեսական, հասարակական-քաղաքական, սոցիոմշակութային, քաղաքական-մշակութային և այլ ռեալությունների, ազգային առասպելների, խորհրդանիշների, հավատալիքների, կարծրատիպերի և մի շարք այլ գործոնների ավանդական միասնությունից: Հետևաբար, հանրույթի, ազգի ինքնությունը սահմանվում է պատմական ավանդույթների, բազմաթիվ դարերի և նույնիսկ հազարամյակների ընթացքում ձևավորված առասպելների, խորհրդանիշների, վարքի կարծրատիպերի միջոցով¹⁶¹: Վերջիններս զգալի ազդեցություն են թողնում ժողովրդի վարքի նորմերի վրա, ձևավորելով տվյալ ազգի ոգին: Ազգի (էթնոսի) ոգին նրա հոգեբանական կերտվածքի հուզական դրսևորումն է՝ կայուն տրամադրության, հոգեվիճակի ձևով: Որպես ազգային ոգու կոնկրետ դրսևորումներ պետք է ուսումնասիրել այնպիսի երևույթներ, ինչպիսիք են ազգային լավատեսությունն ու հոռետեսությունը:

Ազգային ոգին դրսևորվում է նաև ազգի մշակույթի մեջ, հատկապես *առասպելներում, էպոսներում, երաժշտության և սիմվոլների մեջ*¹⁶²: «Յուրաքանչյուր ժողովրդի լավ ճանաչելու, նրա բնավորությունը, բարոյականությունը, հոգեբանությունն ու վարքագիծը ճիշտ հասկանալու համար նախևառաջ պետք է ուսումնասիրել նրա էպոսը, քանզի գրական-գեղարվեստական ոչ մի ստեղծագործության մեջ այնպես խորքային ու լիարժեք չի դրսևորվում այս կամ այն ժողովրդի բնավո-

¹⁶¹ Տե՛ս **Гаджиев К.С.**, Национальная идентичность: концептуальный аспект, 10.11.2011.

¹⁶² Տե՛ս **Նալչաջյան Ա.**, Էթնիկական հոգեբանություն, Եր, 2001, էջ 251:

րության ու բարոյականության ամբողջական նկարագիրը, որքան ազգային էպոսում»¹⁶³:

Սույն աշխատանքի նպատակն է նշված համատեքստում ուսումնասիրել էպոսի գերակա դերն ու նշանակությունը ազգային հոգեկերտվածքի ձևավորման բարդ և հակասական գործընթացում: Հաշվի առնելով, որ էպոսում արտացոլված են ոչ միայն այն ստեղծող ազգի պատմական անցյալը՝ սքոլված գեղարվեստական հնարներով, այլև էպոսաստեղծ ժողովրդի հույզերը, սպասումները, աշխարհընկալումը, երազանքները, իդեալները, բարոյական հրամայականները ևն, նրա հետևողական ուսումնասիրությունն ավելի է արժևորվում, քանզի նշված դիտանկյունից էպոսին անդրադառնալիս առաջնային են դառնում ոչ թե նրա ժանրային հատկանիշները, ոչ թե էպոսը լոկ որպես գրական ստեղծագործություն, այլ ազգային հոգեբանության, ազգային ինքնության ուսումնասիրման յուրօրինակ հարացույց: էպոսի պատմությունը սերտորեն կապված է հնագույն պետությունների և ազգությունների ձևավորման գործընթացի հետ, այդ իսկ պատճառով ազգային յուրահատկությունները էպոսում ավելի վառ են արտահայտվում, քան հեքիաթում: էպոսը ընդգրկում է պատմական անցյալի ժողովրդական, բանաստեղծական հայեցակարգը¹⁶⁴: Այն ազգի գաղտնարանի դռները բացող բանալի է, որի օգնությամբ բացահայտվում են վերջինիս դարավոր փորձի և կենսափիլիսոփայության խորհուրդները:

էպոսը իր էությամբ համաժողովրդական, կոլեկտիվ ստեղծագործություն է և, հետևաբար, մի ամբողջ ժողովրդի (կամ գոնե մի ամբողջ խավի) աշխարհընկալման դրսևորում: Ինչքան էլ հին էպոսների մշակումներում բանավոր տեքստերը «կատարելագործված» լինեն, միևնույն է, նրանց այս էական գիծը չի փոխվում: Անհատական սկիզբը դեռ անհայտ է կամ չգիտակցված¹⁶⁵: Ավելին, ինչպես հայկական էպոսի առնչությամբ նշում է Հ.Օրբելին՝ ««Սասունցի Դավիթ» էպոսում չորս սերնդի պատկանող հերոսները, միմյանց լրացնելով, ավելի ճիշտ միասին մի ամբողջություն կազմելով, արտացոլել են իրենց կերպարներն

¹⁶³ Տե՛ս Միրզոյան Հ., էպոսը որպես տվյալ ժողովրդի ինքնության ուսումնասիրության աղբյուր (օղուգական էպոսի օրինակով), «Հայոց ինքնության հարցեր», Եր, 2012, էջ 22:

¹⁶⁴ Տե՛ս Мелетинский Е., Происхождение героического эпоса, М, 1963, էջ 423:

¹⁶⁵ Տե՛ս Եղիազարյան Ա., էպոսի գրավոր կյանքը, Հայկական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Եր., 2012, էջ 184:

ստեղծող ժողովրդի պատկերացումները, նրա լավագույն երազանքներն ու ակնկալությունները»¹⁶⁶:

Այսպիսով, միանգամայն ընդունելի է դառնում այն դրույթը, որ որևէ ազգի բնավորության, ազգային ոգու և հոգեկերտվածքի մասին խոսելիս, անհրաժեշտություն է առաջանում ուսումնասիրել նրա ստեղծած մշակութային արժեքները, մասնավորապես՝ վերջինիս էպոսը: Էպոսները իրարից տարբերվում են միայն ազգային նկարագրով, մյուս բոլոր կողմերով և իրենց առարկայով նրանք գրեթե իրար նման են¹⁶⁷: Էպոսի հիմնական գծերը գծել ու մշակել են գրեթե բոլոր ժողովուրդները միասին: Դրա համար էլ համաշխարհային հետաքրքրություն ու արժեք ունեն: Բայց ամեն մի ժողովուրդ այդ ընդհանուր հիմքի վրա կառուցել է իր սեփական շենքը: Տվել է իրեն հատուկ երանգը, դրել է իր հոգեբանությունն ու ձգտումը, տվել է իր հավաքական տիպն ու հոգին, իհարկե, էպոսական մասշտաբով գերագույն ձգտումները, ինքնագիտակցությունը, կոչումը: Այսպիսով, էպոսը ընդգրկում է ժողովրդական կյանքի ամբողջությունը, սկզբից մինչև վերջ, և հարազատորեն հանդես է բերում այն բարոյագաղափարական աշխարհը, ուր կենտրոնանում են ժողովրդի դարավոր մաքառումները ու հեռավոր իդեալները, նրա հոգեկան-բարոյական կարողությունները¹⁶⁸ :

Էպոսի կարևոր բնութագրիչներից մեկը, ըստ Պրոպի, նրա բովանդակության հերոսական բնույթն է: Էպոսը ցույց է տալիս, թե ում է ժողովուրդը համարում հերոս և որ հատկանիշների համար¹⁶⁹: Հայոց բարոյական արժեհամակարգն ուսումնասիրելու հարցում մեզ անսպառ հնարավորություններ է ընձեռում մեր ազգային էպոսը: Էպոսում նկարագրված հերոսների կերպարների վերլուծությունը հնարավոր է դարձնում բացահայտել հայերի ազգային հոգեկերտվածքի արքեստիպային գծերը:

««Սասունցի Դավիթ» էպոսը անցել է հայ կյանքի և մշակույթի բոլոր շրջանները՝ իր մեջ բերելով այդ բոլոր շրջանների հետքերը, հայ ժողովրդի հավաքական իդեալական կերպարը մարմնացնելով Սա-

¹⁶⁶ ««Սասունցի Դավիթ» հայկական ժողովրդական էպոսը», Եր, 1961, էջ V:

¹⁶⁷ Տե՛ս Գ.Գրիգորյան, «Սասունցի Դավիթ» էպոսի պոետիկան, Եր, 1988, էջ 11:

¹⁶⁸ Տե՛ս Հ.Թումանյան, Երկերի ժողովածու, հ. 8, Եր., 1999, էջ 308-312:

¹⁶⁹ Տե՛ս Пропп В., Русский героический эпос, М., 1958, էջ 5-6 :

սունցի Դավթի մեջ և հայ ժողովրդի մաքառումները՝ նրա մաքառումների մեջ»¹⁷⁰:

Ամեն մի ժողովուրդ իր ստեղծած մշակութային հուշարձաններում կերտում է այնպիսի կերպարներ, որոնք հոգեհարազատ են իրեն կամ հանդիսանում են ընդօրինակման, հաճախ նաև պաշտամունքի և մեծարման առարկա: Այդպիսի կերպարներից է մեր ազգային էպոսի գլխավոր հերոսներից մեկը՝ Սասունցի Դավիթը: Ըստ Պ.Քաուփի, մեր ավանդության հասարակական և հոգեբանական գործառույթն էր Դավթին ներկայացնել որպես ճշմարտամոտ և համոզիչ կերպար, որն ուներ նաև բարոյական կարևոր նշանակություն համայնքի համար¹⁷¹: Հայկական էպոսի հիմնական մասը նրա երրորդ ճյուղն է, որն անմիջականորեն կապված է ամբողջ դյուցազնաշրջանի չորս սերնդի հերոսներից գլխավորի՝ Դավթի հետ, որն առավել մոտ ու հարազատ է ժողովրդի սրտին, նրա հիշողության մեջ առավել փայփայլված, առավել երկրային, ամենից ավելի ժողովրդականն է¹⁷²:

Որևէ ժողովրդի բարոյական արժեհամակարգը վերլուծելիս անպայմանորեն անհրաժեշտություն է առաջանում պարզել, թե այդ արժեհամակարգում ինչ նշանակություն ունեն այնպիսի բարոյական կատեգորիաներ, ինչպիսիք են բարությունը, գթասրտությունը և խիղճը, արդարությունն ու սերը, պարտքի զգացումն ու ճշմարտասիրությունը: Հայ ժողովուրդը իր դարավոր պատմության ընթացքում պայքարել է հանուն այդ արժեքների հաստատման. մեր ողջ պատմությունը կարծես արդարության հաստատմանն ուղղված մի անվերջանալի պայքար է: Սասունցի Դավթի կերպարում խտացված է հայ ժողովրդի բարոյական հրամայականների մի ողջ համակարգ: Նրա օրինակով ոչ միայն դարեր շարունակ դաստիարակվել են հայ մանուկներն ու երիտասարդները, այլև ոգեշնչվել հայ մտավորականները:

Դավիթը քաջ դյուցազուն էր ինչպես իր հայրը և պապը, օժտված էր առասպելական ուժով, գեղեցկությամբ և բարությամբ, ինչպես նաև ար-

¹⁷⁰ Տե՛ս Հ.Թումանյան նշվ. աշխ., էջ 312:

¹⁷¹ Տե՛ս Քաու Պ., 16-րդ դարի պորտուգալացի ճանապարհորդների գրառումների առնչությունը «Սասնա ծռերի» բանավոր ավանդման գործընթացի հետ, «Հայկական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը», Եր, 2012, էջ 191-192:

¹⁷² Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ» հայկական ժողովրդական էպոսը», Եր, 1961 , էջ 4:

դարադատ էր, կարեկցող և գթասիրտ, պատվախնդիր և հայրենասեր, ազգային շահը միշտ բարձր էր դասում սեփական բարօրությունից:

Գրեթե բոլոր էպոսներում էլ գլխավոր հերոսներին բնորոշ են քաջությունն ու հայրենասիրությունը, բոլորն էլ անզիջում պայքար են մղում իրենց ժողովրդի բարօրության համար, պայքարում հանուն մեծ սիրո՝ մենամարտելով ահասարսուռ հրեշների, ազդեցիկ թշնամիների դեմ ևն: Սակայն այդ պայքարի ընթացքում են դրսևորվում տվյալ հերոսի մի շարք այլ էությունական հատկանիշներ, որոնց քննական վերլուծության ճանապարհով բացահայտվում է այն տիպականը, որը բնորոշ է միայն տվյալ ժողովրդի կերտած հերոսներին: Ժողովուրդն իր համար ստեղծում է հերոսականի ինքնատիպ մոդել, որով օժտված անհատներն անմահանում են նրա հիշողության մեջ, դառնում ընդօրինակման իդեալ:

Ինչպես և բոլոր էպոսների գլխավոր հերոսները, այնպես էլ Սասունցի Դավիթը իր սիրեցյալի սիրուն արժանանալու համար անզիջում և դժվար պայքար է մղում և ի վերջո հաղթանակում, սակայն այս առնչությամբ էպոսում մենք ականատես ենք դառնում մի հետաքրքիր դիպվածի.

«Ավուր մեկ Դավիթ ասաց.- Խանդութ,
էն, ինչ ես քեզի բերի՝
էն քառսուն փահլևանի մեղաց տակ ընկա.
Իմ խիղճ չի տանի՝ քեզի էնոնց ձեռքեն խլեցի:
Ես լսեր եմ՝ Գյուրջիստան խորոտ աղջիկներ շատ կան,
Տ'երթամ, գտնեմ էն քառասուն փահլևաններ,
Քառսուն ազապ աղջիկ պսակեմ վեր էդոնց,
Որ աղջիկ իրենց քեֆ կ'ուզի,
Նոր դառնամ, գամ Սասուն»¹⁷³:

Դավիթը երջանիկ չէ, քանի որ իր երջանկությունը համարում է այլոց դժբախտության պատճառ : Այստեղ բախվում ենք երջանկության ընկալման և արժևորման խնդրին:

¹⁷³ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ» հայկական ժողովրդական էպոսը», էջ 283:

Վերոնշյալ դրվագում պարզորոշ նկատում ենք Դավթի վերաբերմունքը իր մրցակիցների նկատմամբ, որոնց նա նույնիսկ իբրև մրցակից չի վերաբերվում և իրեն մեղավոր է զգում նրանց առջև: Դավիթը մարմնավորում է անսահման սիրո և գթասրտության, այլասիրության կերպար, որը սեփական երջանկությունը չի կարող վայելել, եթե այն պատճառ է այլոց դժբախտության: Կանտյան այն դրույթը, թե բարոյականության խնդիրը ոչ թե մարդուն սովորեցնելն է լինել երջանիկ, այլ արժանի լինել երջանկությանը, հայ ժողովուրդը դարեր առաջ արտացոլել է իր ազգային էպոսում: Նրա հերոսները իրենց երջանկության ուղին հարթում են ելնելով այս սկզբունքից: Էպոսը մեզ սովորեցնում է ներել և սիրել, նրա հերոսները ապրում և գործում են իրենց խղճի թելադրանքով:

Պարզորոշ նկատելի է նաև մեր կրոնի ազդեցությունը ժողովրդի գիտակցության վրա. զորօրինակ, այստեղ արտացոլված է նաև քրիստոնեության գլխավոր պատվիրանը, այն է՝ սիրել թշնամուն: Քրիստոնեական բարոյականության սկզբնաղբյուրն է մարդու հոգում հնչող Աստծո ձայնը, բարոյական վարքագծի շարժառիթն է *սերը*, այլ ոչ թե բանականությունը: Մեր էպոսը մեզ սովորեցնում է սիրել և ներել այնպես, ինչպես Աստվածաշնչում պատգամվում է սիրել մերձավորին, ներել թշնամուն: Լինելով հազարամյակների պատմություն ունեցող ժողովուրդ, որը իր գոյության ընթացքում անցել է բյուր փորձությունների և դաժանությունների միջով, այդուհանդերձ հային բնորոշ չէ չարության զգացումը:

Առհասարակ ազգային հոգեբանության ուսումնասիրության տեսանկյունից չափազանց հետաքրքրական է մեր ժողովրդի վերաբերմունքը թշնամու նկատմամբ, որն իր արտահայտությունն է գտել նաև էպոսում: Հայը կարծես թե մի տեսակ կրավորական վերաբերմունք ունի թշնամու հանդեպ, նա չի ատում իր թշնամուն իր ողջ էությամբ, լցված չէ վրեժխնդրության զգացումով, դավեր չի նյութում նրա դեմ: Դավիթը ներում և խղճում է անգամ իր երկիր ներխուժած թշնամու զորքերին, դադարում է կոտորել Մելիքի զորքերը՝ անսալով ալևոր ծերունու հորդորներին.

«Էդտեղ Դավիթ խղճավորվավ,
Զորք ջարդել վերջացուց,

Դարձավ, ասաց- Հավոր,
Աղեկ խոսք ասացիր.
Ես քո ասած տանեմ»¹⁷⁴:

Հանուն հայրենիքի պաշտպանության մեր հերոսները պատրաստ են ամեն ինչի, սակայն նրանց սրտերը քարացած չեն և զուրկ չեն գթասրտությունից: Դավիթը մեծահոգաբար ազատ է արձակում այդ մարդկանց, բայց և զգուշացնում, որ եթե կրկին փորձեն ներխուժել իր երկիր, նա անողոք կլինի նրանց նկատմամբ: «Հային ծանոթ չէ չարության ուրախությունը: Չարախնդալ չէ, նա կուզի իր գոյության թշնամիներին իսկ միայն պարտված տեսնել, բայց ոչ և դժբախտ»¹⁷⁵: Հայոց ինքնության այս գիծը, որն իր արտահայտությունն է գտել նաև էպոսում, մինչ օրս էլ բնորոշում է մեր վերաբերմունքը թշնամու հանդեպ: Մենք չգիտենք ատել թշնամուն, մենք պատրաստ ենք ներել նրան ամեն պահի, միայն թե նա ընդունի իր մեղքն ու պարտությունը: Ցեղասպանություն վերապրած հայ ժողովուրդը իր սերունդներին դաստիարակում է ոչ թե վրեժի և ատելության գաղափարներով, այլ պատմական արդարության վերականգնման պահանջով՝ պատրաստ լինելով զոջման դեպքում ներել թշնամուն: Հայը խաղաղասեր է, պատերազմի է ելնում միայն սեփական գոյությունն ու էությունը փրկելու համար, այլ ոչ երբեք զավթելու և նվաճելու նպատակով: Նրա կոիվն արդար է, իսկ հաղթանակը նշանակալի նախևառաջ բարոյական տեսանկյունից: Ինչպես իր էպոսի գլխավոր հերոս Դավիթը, հայը կարծես թե մի տեսակ անտարբեր է, անտեղյակ իրեն սպառնացող վտանգից, սակայն, երբ զգում է ահագնացող վտանգը այդժամ արթնանում է իր նիրհից և ոտքի ելնում: Դարերի ընթացքում կարծես թե ոչինչ չի փոխվել, թվում է, թե պատմությունը կրկնվում է: Մենք պարփակվում ենք մեր ներքին խնդիրների մեջ և անտեսում դրսից եկող վտանգը, մինչև հասնում է օրհասական պահը և Դավթի պես սթափվում, հեծնում Քուռկիկ Ջալալին, ապավինում Թուր Կեծակիին և գնում արդարության կոիվ: Էպոսում բազմիցս տեսնում ենք, թե ինչպես են Ձենով Հովհանն և Վերգոն Դավթից գաղտնի գործում. նա անտեղյակ է իր հոր զենք ու զրահից, անտեղյակ է երկրի ներքին անցուղարձից: Էպոսը

¹⁷⁴ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ» հայկական ժողովրդական էպոսը», էջ 235-236:

¹⁷⁵ Տե՛ս **Գ.Նժդեհ**, Երկեր, հ.1, Եր., 2002, էջ 257:

մեզ հուշում է, որ ժողովուրդը սպասում է իր հերոսին, նա համբերում է մինչև զգուշավոր հովհանները և վախկոտ վերզոները կգիջեն իրենց տեղը իր իսկական դյուցազուններին, որոնք հանուն հայրենիքի ոչինչ չեն խնայի:

Չնայած, որ էպոսում Դավիթը հորջորջվում է իբրև ծուռ, խենթ, դյուրահավատ և միամիտ, մի շարք դրվագներում արտահայտվում է նաև Դավթի հեռատեսությունն ու շրջահայացությունը: Նշվածի հավաստումն է էպոսում նկարագրվող այն հատվածը, երբ Մելիքը Դավթին հրամայում է անցնել իր թրի տակով.

«... Էնպես կանի՝ որ վաղ մեծնամ՝
Սուր չքաշեմ էնոր վերան:
Էն ինձ թրով զարկի- ես չզարկեմ էնոր:
Հազար էդպես Մելիք մեռնի՝
Էս մեկ չարսու լաչակ է,
Էս լաչակի տակով կանցնեմ.
Էնոր թրի տակով չեմ անցնի:
Ինչ ծեռեն կգա՝ թող անի»:¹⁷⁶

Դավիթը լինելով տակավին երեխա, հասկանում է, թե այդ արարքը հետագայում ինչ հետևանքների կարող է հանգեցնել: Նա ոչ միայն պատվախնդիր է և քաջ, անվախ և ուժեղ, այլև հեռատես և լայնախոհ: Շատ անգամներ էպոսում հերոսներից շատերը խաբվել են թշնամուց իրենց միամտության և դյուրահավատության պատճառով: Ժողովրդական ասացվածքը վկայում է, թե ամեն մարդ դիմացինին իր արշինով է չափում, գուցե դա է պատճառը, որ հայերս վստահում ենք օտարի ամեն մի խոսքին, քանզի մեր էությանը խորթ են ծածկամտությունն ու կեղծիքը, հայը շիտակ է ու պարզ, ինչպես իր էպոսի հերոսները, սակայն կարծել, թե նա զուրկ է հեռատեսությունից և շրջահայացությունից, մոլորություն է:

¹⁷⁶ Տե՛ս ««Սասունցի Դավիթ» հայկական ժողովրդական էպոսը», էջ 151:

Էպոսում վառ արտահայտվել է նաև մեր ժողովրդի վերաբերմունքը մի շարք արատավոր երևույթների նկատմամբ, ինչպիսիք են սուտը, կեղծիքը, դավաճանությունը: Երբ Դավիթը քեռի Թորոսին հայտնում է, որ սպանել է հարամի դևերին և ետ բերել սասունցիների ողջ հարստությունը, քեռի Թորոսը նրան չի հավատում.

«Կորեկ չբերիր՝ ոսկի բերես:

Դավիթը պատասխանում է՝

–Քեռի էլեք, էլեք,

Շատ կաղաչեմ, էլեք էրթանք,

–Աշխարքի մալ-խազիներն ամեն տամ ձեզ:

–... Թե էրեսունին ջվալ ոսկի –արծաթ բերենք՝

Զաթի մեր մալն է՝ կը բերենք, կ'ուտենք:

Թե չբերի՝ դուք երեսունինը մարդ

Ինձ ըսպանեք, էլեք, էկեք ձեր տուն:

Քեռի Թորոս սուտ խոսելուց կը խրտըներ:

Ասաց.– Տղեք, էլեք էրթանք.

Որ սուտ էղավ՝ զԴավիթ կսպանենք»¹⁷⁷:

Էպոսում արտահայտված այս դիպվածից կարելի է եզրակացնել, որ հայի համար ճշմարտասիրությունը բարոյական ամենավեհ սկզբունքներից մեկն է, իսկ սուտը ամենապախարակելի և քստմնելի արատն է, որը չի ներվում ոչ մեկին և ոչ մի հանգամանքում, նույնիսկ հարազատը պարտավոր է հատուցել կյանքով:

Ազգային հոգեկերտվածքի առանձնահատկություններն ուսումնասիրելիս կարևոր է նաև պարզել, թե նրանում ինչպիսի իմաստավորում ունեն նյութական և հոգևոր արժեքները, իդեալականն ու մատերիականը: Ո՞րն է տվյալ ժողովրդի համար առավել գերադասելի: Ժողովուրդը սեփական ձգտումները, սպասումները արտահայտում է իր ստեղծագործություններում և հետո փորձում դրանք իրականություն դարձնել: Ժողովուրդներ կան, որոնք կյանքն ու աշխարհը ընդունում են այնպես, ինչպես որ նրանք տրված են բնորեն, ինչպես որ նրանք կան առարկայորեն: Իր էության բերումով՝ հայն իր գոյությանը հաղոր-

¹⁷⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 181:

դում է որոշ սրբազանություն և նպատակ՝ ձգտելով իմաստավորել և կատարելագործել այն: Նա իդեալի ժողովուրդ է, իսկ իդեալը ենթադրում է ոգու խոսք, նպատակասլացություն, լավագույնի կարոտ: Աշխարհը տրված է ոչ միայն վայելելու, այլև՝ կատարելագործելու, բարեշտկելու այն¹⁷⁸:

Հայը երբեք չի ցանկացել ուրիշինը, եղել է ինքնաբավ, երբեք ուրիշների ունեցվածքի նկատմամբ ոտնձգություններ չի իրականացրել: Չունենալով զավթելու և ֆիզիկապես տիրապետելու ազգային խառնվածք, ցավոք՝ նաև հնարավորություններ, հայ ժողովուրդը փորձել է շրջապատող աշխարհը ենթարկել հոգևոր ու գործունեական տիրապետման¹⁷⁹: Այս են վկայում ինչպես մեր պատմությունը, այնպես էլ ժողովրդական ստեղծագործությունները: Հայոց ինքնության այս տիպական գիծը վառ է արտահայտված հենց էպոսում: Շատ էպոսներում (ֆրանսիական, իրանական ևն) գլխավոր հերոսը նախաձեռնում է նոր պատերազմներ իր տերության սահմանները ընդլայնելու, իր երկիրը հարստացնելու համար, սակայն հային օտար է այս մղումը: Սասնա ղյուցազունները հրաժարվում են օտարներին թալանելուց, նրանց հարստությանը տիրանալուց: Սասունցի Դավիթը բազում անգամներ հաղթելով իր թշնամիներին՝ ձեռք չի գցում նրանց ունեցվածքին, սասունցիների ունեցվածքն էլ ետ բերելով՝ պահանջում է արդար բաշխում: Մեր հերոսները զուրկ են ընչաքաղցությունից, նյութականը նրանց համար առաջնային չէ. «Աչքը կո'ւշտ ժողովուրդ - ահա՛ մի ուրիշը - ամենահայկականը հայու գովելի յատկութիւններից:

Խօսեցրէ՛ք իր էպոսը, իր ֆուկլորը եւ պիտի համոզուէք, որ հայու համար հացը՝ կեցութեան բարիքների շարքում առաջինը չէ՛»¹⁸⁰:

Մեր հերոսների համար առաջնային նշանակություն ունեն նրանց բարի համբավը, հարգանքն ու պատիվը: Դավիթը պատերազմելիս զգուշացնում է թշնամուն՝ շեշտելով, որ ինքը գողի պես չի հարձակվում, նա ավագության կարգը չի խախտում և առաջինը հարվածելու իրավունքը զիջում է անգամ թշնամուն՝ որպես ավագի, լսում է մեծերի խորհուրդները, երախտապարտ է բոլոր նրանց, ովքեր ժամանակին ինչ-որ կերպ օգնել են իրեն, մեծահոգի է և ներողամիտ, արդարադատ

¹⁷⁸ Տե՛ս Գ.Նժդեհ, նշվ. աշխ., էջ 257:

¹⁷⁹ Տե՛ս Է.Հարությունյան, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Եր, 2004, էջ 21:

¹⁸⁰ Տե՛ս Գ.Նժդեհ, նշվ. աշխ., էջ 258:

և ազնիվ: Մեր հերոսները պաշտպանված են գերբնական ուժերի կողմից, երբ նրանց կոիվն արդար է, օգնության են հասնում Քուռկիկ Ջալալին, Խաչ Պատերազմին, Մարութա Բարձրիկ Աստվածածինը ևն: Սակայն մեր հերոսները զուրկ չեն նաև թերություններից և թուլություններից: Հայ ժողովուրդը կարծես էպոսի հերոսների միջոցով փորձել է սերունդներին խրատել և ետ պահել այն արարքներից, որոնք կործանարար են և աղետալի, պախարակելի և անընդունելի: Անգամ իր ամենասիրելի հերոսները, որոնց սխրանքները վառ են պահվել իր սրտում հարյուրամյակներ շարունակ, երբեմն նաև սխալներ են թույլ տվել: Այդ սխալների, թերությունների վերհանումն ու գիտակցումը ևս կենսական նշանակություն ունեն պարզելու համար, թե հայ ժողովրդն ինչն է համարել անընդունելի, կշտամբանքի ենթակա արարք: Էպոսի ուսումնասիրությունից պարզորոշ նկատվում է մեր ժողովրդի վերաբերմունքը այնպիսի երևույթների նկատմամբ, ինչպիսին են սուտը, դավադրությունը, դավաճանությունը, երդմնազանցությունը. նրա համար մերժելի են այդ երևույթները: Էպոսում հանդիպում են կերպարներ, որոնք քստմնելի, վախկոտ, դավադիր մարդկանց մարմնավորում են: Նրանց միջոցով մեզ համար բացահայտում ենք այն հատկանիշները, որոնք խորթ են մեր ազգային մտածողությանը և հոգեկերտվածքին: Այսօր էլ մենք հանդիպում ենք վախկոտ և քծնող Վերգոների, զգուշավոր Օհանների, դավաճան Սառյենների և այլոց: Սակայն էպոսը մեզ հուշում է, որ թեպետ մեր մեջ կան նաև այդպիսի բացասական կերպարներ, մեզ պետք է հարազատ լինի այն վեհն ու նվիրականը, որը բնորոշ է մեր դյուցազուններին, որոնց բարոյական կերպարը պետք է կյանքի ուղենիշ լինի մեզ համար: Գրական ստեղծագործությունների միջոցով հայ ժողովուրդը իր գալիք սերունդներին փոխանցել է իր բարոյական հրամայականների համակարգը, ցանկացել ետ պահել բազում սխալներից և փորձություններից: Իր հերոսների և հակահերոսների միջև ստեղծել յուրօրինակ մի ջրբաժան, ընդգծել իր վերաբերմունքը բարու և չարի, գեղեցիկի և տգեղի, առաքինության և արատավոր երևույթների հանդեպ: Մեր ուշադրությունը սևեռելով էպոսի կերպարների թե՛ դրական և թե՛ բացասական հատկանիշների վրա, մենք միաժամանակ ոչ միայն պատկերացում ենք կազմում հայ ժողովրդի բարոյական արժեքհամակարգի և աշխարհըմբռնման մասին, այլև քննադատական հայացք նետելով սեփական թերությունների վրա, որոնք ևս դրսևոր-

վում են իբրև մեր ինքնության արքեստիպեր, փորձում վերհանել դրանք անգիտակցական մակարդակից գիտակցական մակարդակ՝ հնարավոր դարձնելով մի շարք սխալների շտկումը: Մենք իբրև հազարամյակների պատմություն ունեցող ժողովրդի արժանի հետնորդներ չպետք է անտեսենք մեր դարավոր մշակույթն ու իմաստավորենք այն այսօրվա իրադարձությունների լույսի ներքո:

«Սասունցի Դավիթ» էպոսը ոչ գրադարանների դարակներին դրված իր է, ոչ թանգարանային հազվագյուտություն և ոչ էլ ուրիշներին մատուցվող մատենագիտական պարծանք: Էպոսը և նրա կենդանի հերոսները՝ պատասխան են: Պատասխան, թե ինչու այս կամ այն միտքը ծագեց մեր գլխում, ինչու մի բանը սիրում ենք, մյուսը՝ ատում, ինչու է անհանգիստ մեր հոգին, ինչ ասել է «մարդը», որն է ազատությունը, որն է կյանքի իմաստը՝ պատասխան է այն ամենին, թե ինչ է հենց այսօր կատարվում մեր կյանքում և հոգիներում»:¹⁸¹ Այդ ամենը հասկանալու համար նախևառաջ հարկ է գալ նշված գիտակցությանը, էպոսին չվերաբերվել իբրև պոետիկ հնարանքի, այնուհետև գաղտնագերծել այնտեղ ամփոփված հայ ժողովրդի դարավոր իմաստությունը և գալիք սերունդներին այն փոխանցել անաղարտությամբ: Ի վերջո, անցյալից դասեր քաղելով՝ կառուցել արժանապատիվ ապագա:

Այն բարոյական իդեալը, որը մարմնավորվել է Սասունցի Դավիթ կերպարում, պետք է բարոյական հրամայական լինի մեր սերունդներին դաստիարակելիս և վկայակոչելով նրա բարոյական արժանիքները, նրանց մեջ սերմանենք հայոց ազգային ոգուն բնորոշ գծեր: Մեր ձգտումն ու երազանքը պետք է դարձնենք մեր նախնիների ավանդած մեծախորհուրդ գանձերը փայփայելը, արժևորելը և եկող սերունդներին անաղարտ կերպով փոխանցելը:

Арусяк Гарибян- Этический образ Давида Сасунского в контексте национальной идентичности.

Для осмысления настоящего и построения будущего нация нуждается в самопознании, в понятии своей идентичности. Национальный дух проявляется в ее культуре, прежде всего в мифах, эпосах, в музыке и символах. Цель данной работы выявить доминирующую роль эпоса в контексте формирования национальной идентичности. В статье эпос

¹⁸¹ Գ.Շահվերդյան, Փոքր Մեծից դեպի Քրիստոս, Եր., 2001, էջ 21:

рассматривается как отражение моральных норм и мировоззренческих представлений народа, которое выступает как своеобразная парадигма изучения этнической психологии и национальной идентичности. В статье роль главного героя армянского эпоса оценивается с этической точки зрения и делается акцент на его значение в формировании моральных императивов и архетипов национального менталитета армянского народа.

Ключевые слова: эпос, национальная идентичность, национальный дух, этническая психология, моральная система ценностей.

Arusyak Gharibyan- The ethical image of David of Sassoun in the context of national identity.

To understand the present and create the future the nation needs self-knowledge, concept of the identity. The national spirit is shown in the nation's culture first of all in the myths and eposes, music and symbols. The purpose of this work is to find out the dominating role of the epos in the context of the national identity formation. In this article the epos is considered as a reflection of moral standards and the nation's representations of the ideology which acts as a unique paradigm in studying the ethnic psychology and national identity. In the article the role of the Armenian epos main hero is viewed from the ethical point of view and makes emphasis on the values of the moral imperatives formation and national mentality archetypes of the Armenian people.

Key words: epos, national identity, national spirit, ethnic psychology, moral system of values.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջարան	3
1. Ս. Ա. Զաքարյան - Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը (ձևավորման ու կայացման փուլ)	6
2. Հ. Ղ. Միրզոյան - Կրոնադավանաբանական պայքարի խաղացած դերը հայոց ինքնության պահպանման գործընթացում	25
3. Ս. Ս. Պետրոսյան - «Մենք»- ինքնանույնության կառուցման որոշ տարրերի փիլիսոփայական վերլուծության փորձ	44
4. Ա. Ս. Սարգսյան - Հայատյացությունը Ադրբեջանի կրթական համակարգում	58
5. Ս. Լ. Մանուկյան - «Սասունցի Դավիթ» էպոսի խորհրդանիշերը	82
Ա. Ղարիբյան - Սասունցի Դավթի բարոյական նկարագիրը հայոց ինքնության համատեքստում	109



Տպագրության եղանակը՝ ռիզոգրաֆիա:
Ֆորմատ՝ 60x84 1/16, թուղթ՝ օֆսեթ, N 1:
Ծավալ՝ 7.75 տպ. մամուլ: Տպաքանակ՝ 100:

Տպագրված է «ԼԻՍՈՒՇ» ՍՊԸ-ի տպարանում:
Ք. Երևան, Պուշկինի 40, տարածք 76
հեռ. 58 22 99, 53 58 65
E-mail: info@limush.am