



TATEV SCIENTIFIC-EDUCATIONAL COMPLEX

PROBLEMS OF IDENTITY

Annual

Editor: Albert STEPANYAN



YEREVAN 2002

ՏԱԹԵՎ ԳԻՏԱԿՐԹԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼԻՐ

ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

Տարեգիրք

Խմբագիր՝ Ալբերտ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ



Ե Ր Ե Վ Ա Ն 2 0 0 2

ՀՏԴ 1/14
ԳՄԴ 87
Ի 669

Ի 669 ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ: Տարեգիրք/ Խմբ.՝ Ա. Ա. Ստեփանյան, հրատ. խմբ.՝ Դ. Վ. Պետրոսյան.– Եր.: «Ձանգակ–97», 2002.– 296 էջ:

Ժողովածուն ընդգրկում է հայոց (և ընդհանրապես ազգային) ինքնության հիմնահարցերին նվիրված հետազոտությունների արդյունքները: Քննարկվում են խնդրի իմաստասիրական, մշակութաբանական, պատմական դիտանկյունները՝ ելնելով արդի համաշխարհային մտքի փորձառությունից:

Ի 0301020000 2002 թ.
0003(01)–2002

ԳՄԴ 87

ISBN 99930–2–536–4

© Հեղինակներ, 2002 թ.
© ՏԱԹԵՎ ԳԿՀ, 2002 թ.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

<i>Երկու խոսք</i>	9
Ալբերտ Ստեփանյան	
Ինքնության ազգային չափումը (նախնական դատողություններ)	11
ԲԱԺԻՆ Ա. ԱՄԲՈՂՋԻ ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ	
Պօղոս Լեւոն Չէքիեան	
Հայ ինքնութիւն	32
Լևոն Հմ. Աբրահամյան	
Ազգային ինքնության հաստատման չորս հարացույցները	43
Մարիամ Մարգարյան	
Ազգային մտահայեցողություն և ինքնակառավարում (հետազոտական ուրվագիծ)	57
Հրաչ Բայադյան	
Այլակերպման մղումը (ժամանակակից թեքմաբանական հոլովույթի ընկալումը Հրանտ Մաթևոսյանի ստեղծագործության մեջ)	66
ԲԱԺԻՆ Բ. ՀԱՏՎԱԾԻ ՀՈԼՈՎՈՒՅԹԸ	
Գրիգոր Պըլտեան	
Ինքնութեան փորձառութիւն Սփիւռքի մէջ	89
Վլադիմիր Բարխուդարյան	
Հայկական գաղթավայրերը նոր դարաշրջանում և ազգային ինքնությունը	111
Վարդան Մատթէոսեան	
Հայերը Արժանթինի մէջ (մեկնաբանութեան փորձ մը)	120
ԲԱԺԻՆ Գ. ԻՆՔՆԱՊԱՏԿԵՐ	
Միշել Փոլադյան	
Դեմքը, թանաքե հայելին և գրիչը	132
Հռիփսիմե Պիկիչյան	
Աշուղը՝ երաժիշտ, բանաստեղծ և ծիսաառասպելական հերոս	141
Համլետ Պետրոսյան	
«Հայաստան — դրախտ կորուսյալ» (հայ ինքնության մի կերպարի ձևավորման ակունքները)	152
Վարդան Ջալոյան	
Դիտումի ոճերը / ոճիրի դիտումը	166
Արամ Գրիգորյան	
Գրական երկի ամբողջականությունը և աշխարհի ազգային պատկերը (Վ. Տերյանի ստեղծագործական փորձի լույսի ներքո)	186

ԲԱԺԻՆ Դ. ՄԱՍՆԱԿՑՈՒՄԻ ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ

Ջրաչ Բայադյան

Նորագույն միտումներ թեքնաբանության փիլիսոփայության մեջ (արդի թեքնաբանությունների և ոչ–արևմտյան մշակույթների հարաբերության հարցը) 200

ԲԱԺԻՆ Ե. ԷՈՒԹՅԱՆ ՃԱՆԱԴԱՐՅԸ

Ալբերտ Ստեփանյան

Պլուտինոս (մշակութային ինքնարարումի ճիգը) 241

Անփոփում (անգլերեն) 281

Կենսագրական տեղեկություններ (հայերեն և անգլերեն) 288

CONTENTS

<i>Preface</i>	9
Albert Stepanyan	
National Aspect of Identity (A preliminary discussion)	11
PART I. THE SENSE OF THE WHOLE	
Poghos Levon Zekyian	
Armenian Identity	32
Levon Hm. Abrahamyan	
Four Models of Consolidating National Identity	43
Mariam Margaryan	
National Mentality and Self-Administration (A Research sketch)	57
Hrach Bajadyan	
The Momentum of Transformation (The industrialization and technological development comprehension in the works of H. Mathevosian)	66
PART II. THE SENSE OF THE PART	
Grigor Beledian	
Identity Experience in the Diaspora	89
Vladimir Barkhudaryan	
Armenian Communities and Problems of National Identity in Modern Age	111
Vardan Matiossian	
Armenians in Argentina (An Essay of Interpretation)	120
PART III. THE SELF-PORTRAIT	
Michael Poladian	
Face, Pen and Inky Mirror	132
Hripsime Pikichyan	
The Armenian Ashugh (Bard) as Musician, Poet and Hero of Myth and Ceremony	141
Hamlet Petrossyan	
“Armenia — Lost Paradise” (The sources of formation of a model of ethnic identity of Armenians)	152
Vardan Jaloyan	
Style of Glance / Glance on Crime	166
Aram Grigoryan	
Unity of a Literary Work and National Aspect of World’s Image (In the light of V. Terian’s poetical experience)	186

PART IV. THE SENSE OF PARTICIPATION

Hrach Bajadyan

New Tendencies in the Philosophy of Technology (Relationship Between
Modern Technologies and non-Western Cultures) 200

PART V. THE WAY OF THE ESSENCE

Albert Stepanyan

Plotinus (The strain for cultural self-creation) 241

Summary 281

Biographical references 291

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Պլատոնական ձևակերպմամբ՝ ինքնությունը տվյալ գոյացության (իսկ լայն առումով՝ սեռի և տեսակի) հարաբերությունն է իր և շրջակա աշխարհի նկատմամբ: Դա բազմապիսի և բազմիմաստ առնչությունների ամբողջություն է, հընթացս որոնց համադրվում են գոյացության ներքին և արտաքին տարածությունները: Եվ այդ գործընթացի ծավալման պայմաններում նրա երկու հիմնակազմիկ բևեռները՝ «նույնությունը» և «այլությունը», ամընդմեջ շրջափոխվում են՝ ապահովելով նրա բնականոն շարունակականությունը ժամանակի ու տարածության հոլովույթում:

Ընկերային կյանքի պարագայում ինքնությունը մեծապես լծորդվում է բանական գոյացությունների (սկսած անհատից մինչև համակեցական հանրույթ) ինքնագիտակցության հետ: Հարդյունս՝ նրանց «նույնացման» և «այլացման» գործընթացները սկզբունքորեն ճանաչելի են ու կառավարելի: Եվ ինչպես վկայում է պատմության փորձը, այդ միտումն ավելի ու ավելի արդյունական է դառնում՝ խոստանալով առավելազույնս նվազեցնել դիպլածի դերը համակեցական կյանքում: Ընդսմին, ենթադրվում է բանական կարգաբերման ենթարկել կեցության անցյալի, ներկայի և ապագայի հարթությունները: Բացարձակ իմաստով, հարկավ, դա սին պատրանք է: Սակայն տրվելով դրան՝ անհատներն ու ազգերը հասնում են մտահոգևոր կայացման նորանոր հանգրվանների:

Ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացվող այս ժողովածուն հայ մտավորականների մի փոքրիկ խմբի փորձն է՝ տրվելու այդ «բանական պատրանքին»: Կենսական և մտահոգևոր տարբեր փորձառության անհատականություններ, որոնք փորձում են լուսաբանել համակեցական ինքնության (և առաջին հերթին՝ հայ ինքնության) հիմնահարցերը՝ ամբողջի, հատվածի, ինքնապատկերի, համամարդկային և տիեզերական Հանուրի դիտանկյուններից: Այդու՝ ավանդական ըմբռնումների կողքին առկա են բազում անսովոր հարցադրումներ և լուծումներ: Ուստի մենք պատրաստ ենք քննադատության թե՛ մեկ, թե՛ մյուս կողմից: Եվ գիտակցում ենք, որ դա նույնպես «բանական պատրանքի» իմաստային բաղադրիչներից է:

Վերջում՝ մի հաճելի խոստովանություն: Բացի բովանդակության մեջ հիշատակված անուններից՝ մտավորականների մեր խմբի մեջ մտնում են ևս չորս անձինք. պրոֆ. Քլայվ Սվեթինգը, բանաստեղծ, խմբագիր Դավիթ Պետրոսյանը, հնուտ բանասեր Մարիետա Թելունցը և ԵՊՀ Համաշխարհային պատմության ամբիոնի դասախոս Լիլիթ Մինասյանը: Նրանք անխոնջ աշխատությամբ խմբագրեցին և համակարգչային տեքստի վերածեցին ժողովածուն:

Ա. Ա.

ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԱՉԳԱՅԻՆ ՉԱՓՈՒՄԸ (Նախնական դատողություններ)

1. Ամեն ինչ սկսվում է սովետներից, Սուկրատեսից, իսկ ապա նաև՝ Պլատոնից: Նրանք առաջին մտածողներն էին, որ սկսեցին ինքնությունը դիտարկել իբրև գոյակարգի հիմնական միջավայրից մեկը: Եվ ենթարկելով հայեցողական համակողմանի մշակման՝ բանաձևեցին դա իբրև իմաստասիրական եզր:

Պլատոնի հայեցակարգում ինքնությունը ներկայացված է երեք տարատեսակով:

Առաջինը բացարձակ Ինքնությունն է՝ նախագո Սեկը կամ Բարիքը, որը ծայրաստիճան ինքնանույնական է, զի չունի կառուցակազմիկ որևէ բաղադրիչ: Նա գոյակարգի արարիչ սկիզբն է, որից սկսվում և որին հավերժորեն վերադառնում է վերջինս:

Երկրորդն ինքնության իսպառ բացակայությունն է: Հակոտնյա այս վիճակը ներկայացնում է քառու կամ նյութական բազումը, որը չունենալով ներքին կարգ և կառույց, «ինքնության սոսկ իզական հնարավորությունն է»:

Երրորդը ներկայացնում է ինքնությունն իբրև մեկ-բազումի համաչափական կառույց՝ որը պարառում է գոյակարգի ինչպես բանական, այնպես էլ նյութական տիրույթները: Այն դիտարկվում է իբրև կեցության և շարունակության (հավերժություն, ժամանակ) նախապայման, որի գործառույթն իրագործվում է իր երկու բևեռների՝ «նույնության» և «այլության» միջոցով: Վերջիններս միմյանց նկատմամբ գտնվում են ոչ թե հակադրության (ինչպես սպասելի էր), այլ տարատեսակի հարաբերությունների մեջ: Այդու՝ դրանց կարգավիճակները սկզբունքորեն շրջելի են, և դրանք ի գորու են վերածվելու մեկը մյուսին:

Բանական և նյութական տիրույթներում գոյակարգի այլափոխումն ու ինքնահաստատումը, համաձայն Պլատոնի, իրագործվում է շնորհիվ «Չգոյ (պարապ) — Գոյ» որակական շրջումի: Այդ բևեռներն ունեն համընդգրկուն բնույթ, «...զի միաժամանակ ամենուրեք են և ոչուրեք»: Ընդամին, բանական տիրույթում շրջումն արտահայտվում է բանական արքետիպերի (զաղափարներ կամ մաքուր ձևեր) կայուն և կանխատեսելի առնչությունների ձևով. թեպետ իրենց տարրակ բազմակիության՝ վերջիններս կազմում են անքակտելի ամբողջություն: Իսկ նյու-

թական տիրույթում շրջումն, ընդհակառակը, դրսևորվում է նյութական գոյացությունների տարածաժամանակային շարժումների ձևով: Հարդյունս՝ դա պակաս կայուն և կանխատեսելի է: Եվ դրանով պայմանավորված ամբողջությունը բանական ամբողջի արտացոլումն է միայն:

Պլատոնյան տիեզերքը և մարդկային համակեցությունն ունեն համակերպ (իզոմորֆ) կառուցվածք: Ուստի այլափոխումի և ինքնահաստատման վերոհիշյալ սկզբունքը ներգործուն է նաև ընկերային կյանքում: Ասվածն առաջին հերթին վերաբերում է դրա նախնական մակարդակին՝ ընտանիքին: Իմաստասերը վերջինս դիտարկում է իբրև մի միջավայր, որտեղ կենսաբանական երկու հակադիր բևեռները (առնություն և իզություն), շնորհիվ փոխադարձ այլափոխումի, ինքնահաստատվում են և ձեռք բերում համակեցական իմաստ ու բովանդակություն: Եվ առնությունը վերաճում է հայրության, իսկ իզությունը՝ մայրության: Համակեցական այս «դիմակների» խաղը (որ դրսևորվում է նաև «կառավարող-կառավարվող» հարաբերությունների տեսքով) ապահովում է ընկերային կյանքի շարունակելությունը: Դրա նյութահոգևոր ամենացայտուն արտահայտությունը, հարկավ, սերունդներն են:

Ընկերային կյանքի կազմակերպման ավելի բարձր մակարդակներում (տոհմ, ցեղ, պետություն) ընտանիքի հոր դերային պահվածքն ունի առնվազն երկարժեք բովանդակություն. նա միաժամանակ և՛ կառավարող է, և՛ կառավարվող: Այլ խոսքով, այլափոխությունն ու ինքնահաստատումը ներգոյանալով՝ սկսել են ծավալվել անհատի ներքին տարածքում: Հարկավ, այս իրողությունը նկատի ունի Արիստոտելը՝ պնդելով, որ անտիկ պոլիսի քաղաքացին ինքնակայացման անձնական և ընկերային ճիգերի ու հարաբերությունների ամբողջություն է: Նա առաջին հերթին ենթարկում ու կառավարում է ինքն իրեն, իսկ ապա փորձում է այդ անել այլոց նկատմամբ:

Այս միտումն իր բարձրակետին հասավ պերիկլյան Աթենքում (Ք. ա. 5-րդ դ. երկրորդ կես): Հետազոտողներից մեկի դիպուկ բանաձևմամբ՝ այն ներկայացնում էր «համակեցական ատոմիզմի» իրավիճակ: Ըստ որում, համակեցական հյուլեն աթենացին էր՝ Աթենքի քաղաքացիական համայնքի լիիրավ անդամը: Ճիշտ է, անդամներից յուրաքանչյուրն ուներ սեփական «զանգվածը»՝ մտահոգևոր և նյութական կարությունը, սակայն համակեցական օրենքների և բարոյականության դիտանկյունից նրանք բացարձակորեն համարժեք էին: Մեկնարկելով այս ըմբռնումից՝ Պերիկլեսն օրինադրեց, որ պետական պաշտոնները (բացառությամբ միայն երկուսի) զբաղեցվեն պարզ վիճակահանությամբ: Քաղաքացիները փոխադարձ փոխարինելի էին, զի նրանց առնչությունները կառուցված էին ըստ փոխադարձ այլափոխության սկզբունքի: Սա էր աթենացիների (և ընդհանրապես հույների) համակեցական գենի հիմնական առանձնահատկությունը:

Տարածականորեն այն նյութականացած էր արժեքական ազորայի ծիրում՝ շուկա, որտեղ, բացի ամենօրյա առևտրից, պարբերաբար գումարվում էր աշխարհաժողով (էկլեսիա): Ինչպես փոխանակվող տարասեռ ապրանքները, այնպես էլ մարդկային շահերն ու տեսակետներն այս տարածքում կորցնում էին իրենց խիստ (առօրեական) սահմանները՝ միավորվելով համակեցական ընդհանուր բարիքի շուրջ: Եվ պատահական չէ, որ հենց այստեղ էլ իր տրամախոսական զրույցներն էր կազմակերպում իմաստասերներից մեծագույնը՝ Սոկրատեսը: Դրանցում, շնորհիվ արծարծված մտքերի ու գաղափարների «այլափոխական սահքի», բացահայտվում էր արքետիպային ճշմարիտն իր տրամաբանորեն ապացուցելի կառույցով:

Արդի գիտական եզրաբանությամբ՝ պերիկլյան Աթենքը հիպերտեքստային միջավայր էր՝ բազում մուտքերով ու ելքերով, լծորդություններով ու պատճառներով: Եվ համապատասխան ընթերցողի առկայությամբ այն ի գորու էր ընդլայնվելու ընդհուպ գոյակարգի սահմանները: Այսպիսի ընթերցող էր Պլատոնը: Նրա տրամախոսություններում առօրեական ամեն բան (այդ թվում նաև քաղաքն ամբողջությամբ) իրական էր նախ և առաջ իր արքետիպային հեռանկարով:

2. Ամեն ինչ սկսվում է նեոլիթյան հեղաշրջումից (Ք. ա. 5–րդ հզ.): Զամաձայն հնագիտության տվյալների՝ այս դարաշրջանում է, որ մարդկությունը բարձրանում է քաղաքակրթության մակարդակի՝ հայտնագործելով բնակավայրը (տուն, փողոցներ, ջրմուղ–կոյուղի), հաղորդակցությունը (ճանապարհներ, փոխադրամիջոց), արհեստները (որոնք պսակվեցին անիվի ունիվերսալ գյուտով), առևտուրը, գրության համակարգը (անցում պատկերագրությունից գաղափարագրության) և այլն: Դրանք բոլորն էլ արդյունք էին մարդու ստեղծագործ ճիգի, որը հետայդու դառնալու էր նրա և շրջակա միջավայրի հարաբերությունների հիմնական ձևը:

Եվ այսպես: Ստեղծագործ ճիգը ծնունդ տվեց ընկերային համակեցության արվեստական միջավայրին, որի յուրաքանչյուր փոքրիշատե կարևոր բաղադրիչ, ի տարբերություն բնության, մանրամասնորեն մշակված էր և նպատակամիտված՝ ապահովելու կենսընթացի շարունակելությունը: Դիրավի, տան և բնակավայրի (ջերմոցային) տարածքում առօրեական ժամանակի երկու ներհակ բևեռները՝ «ձմեռ–ամառ» (հայերենում դրանք կառուցված են մահվան հաստատման և բացառման ռիթմով), առավելագույնս համադրվում և համահարթեցվում էին:

Եվ ընդհատ ժամանակն սկսեց ձեռք բերել գծային (կառավարելի) անընդհատության հատկանիշ: Այդու՝ ըստ հնարավորի սկսեց նվազել դիպվածի դերը համակեցական կյանքում: Ավելի ուշ, ինչպես ցույց է տալիս Դին Եգիպտոսի և Երկագետքի փորձը, այդ հավասարակշռու-

թյունը ծնունդ տվեց մի յուրակերպ տնտեսական կառույցի՝ տաճարային տնտեսությանը: Ընդ երաշխավորության Աստծո՝ այստեղ կուտակվում էին համայնքի նյութական հավելույթները՝ անհրաժեշտության պարագայում հետ ստանալու պայմանով:

Սակայն ինքնաբավության այս միտումին զուգընթաց՝ նախնական ընկերային համակեցությանը ներհատուկ էր նաև կենտրոնախույս միտումը: Դա դրսևորվում էր համակեցական տարբեր միավորների հարաբերություններում: Մինչ այդ, փոխադարձ թույլ շփումների հետևանքով, այդ հարաբերություններն ունեին ներհակ բովանդակություն. յուրաքանչյուր ինքնաբավ «մենք» մյուսին վերաբերում էր իբրև հակադիր արժեքանությանը կառուցված «նրանք»-ի:

Իրավիճակն արմատականորեն փոխվեց նեոլիթյան դարաշրջանում. սկսեց աստիճանաբար ձևավորվել միջցեղային մի տարածք, որի հիմնական չափումը չեզոքությունն էր: Տիպաբանորեն դա ագորայի նախատիպն էր, որտեղ տիրապետող էր այլափոխումի ոգին: Թե՛ տարասեռ ապրանքները, թե՛ տարացեղ մարդիկ այս միջավայրում դյուրությանը այլափոխվում էին մեկը մյուսին: Ապրանքների պարագայում այդ շրջելությունն ապահովվում էր «ընդհանրական ապրանքի» (ապագա դրամ) գործառույթով, որը, զուրկ լինելով որակից, արտահայտում էր իրերի քանակային հարաբերությունները: Մարդկանց պարագայում այդ բանն իրագործվում էր նոր ձևավորվող հոգեբանական բևեռի՝ «դուք»-ի գործառույթով: Նախկին տարասեռ բևեռները վերջինիս ծիրում դառնում էին համարժեք: Եվ ընկերային համակեցության՝ նախկինում հույժ կայուն սահմաններն այժմ դառնում էին թափանցիկ:

Այդ հիմամբ էլ տեղի ունեցավ տարասեռ ցեղերի համաբնակեցումը (սինոյկիզմ), ձևավորվեց մի նոր «մենք»՝ բաղկացած բազում «դուք»-երից: Այլ խոսքով, ի հայտ եկավ համակեցական ինքնության նոր մակարդակ, որի հետ են առնչվում մարդկության հետագա շատ ձեռքբերումներ:

Անտարակույս, դրանց թվին է պատկանում նաև գրության համակարգը: Ինչպես նշվեց, ելակետային վիճակը պատկերագրությունն էր (պիկտոգրաֆիա): Այն արտահայտում էր աշխարհատեսական մի մակարդակ, երբ դեռևս ուրվագծված չէին իրերի երևութենական և էութենական սահմանները: Այսինքն՝ նշանը և իմաստը լիովին համընկնում էին: Դրան հակառակ՝ գաղափարագրությունը (իդեոգրաֆիա) կառուցված էր իրերի (և ընդհանրապես աշխարհի) երևութենական և էութենական տիրույթների արդեն սկզբնավորվող տարանջատման վրա: Նշանը սկսում էր չհամընկնել իմաստին:

Աշխարհի պատկերի այս երկփեղկումը (որն, ի դեպ, ընկած է նաև արդի մշակույթի հիմքում) ի վերջո հանգեցրեց հակադարձ մղումին: Նշանից մինչև իմաստ ճանապարհը սկսեց վերածվել ստեղծագործ ճի-

գի միջավայրի, որտեղ բանականության միջոցներով վերականգնվում է պատկերի ամբողջությունը: Եվ ամեն անգամ վերջինս նոր ձևով է այլափոխվում ու վերինաստավորվում:

Միով բանիվ, նեոլիթյան դարաշրջանի բոլոր հիմնարար ձեռքբերումներն արդյունք էին ստեղծագործ «այլափոխական սահքի»: Ուստի՝ իրենց բովանդակությամբ և իմաստով արվեստական էին. արվեստական կենսամիջավայր (տուն), արվեստական իրեր ու առարկաներ (ապրանք), գծային անընդհատ ժամանակ, ագորային չեզոք տարածություն, համակեցական ինքնության չեզոք բևեռ (դուր), աշխարհի արվեստականորեն համադրված պատկեր (մշակույթ): Բայց միայն հազարամյակներ անց «այլափոխական սահքը» դարձավ ընկերային համակեցության (և անհատի) ինքնաճանաչողության փաստ:

Այդ առումով հույժ հատկանշական է Միջագետքի ժողովուրդների էպոսը (Ք. ա. 3–րդ հզ. վերջ), որի հերոս Գիլգամեշի գործունեության առանցքը ստեղծագործ ճիգն ու ճարտարությունն է: Շատ հաճախ այն հակասում է ճակատագրին և աստվածների կամքին, գի միտված է հաղթահարելու կեցության ամենահիմնական սահմաններից մեկը՝ մահը: Բազում քաջագործություններից ու արկածներից հետո, երբ թվում է՝ նա մոտ է բաղձալի նպատակին՝ ձեռք է բերել անմահության ծաղիկը, հանկարծ հայտնվում է օձը (դիպված) և փախցնում դա: Եվ փույթ չէ, որ էպոսն ավարտվում է Գիլգամեշի հոռետեսական խորհրդածություններով: Դրանք ամենևին չեն նսեմացնում նրա ստեղծագործական ճիգի արժեքը մարդկության հոգեմտավոր կայացման պատմության մեջ:

Հին Արևելքում այս հոգեմտավոր մղումն իր տրամաբանական լուծումն ստացավ զրադաշտական վարդապետության ծիրում: Այստեղ տիեզերքն ընկալվում է իբրև գերագույն աստվածությունից՝ Ահուրա Մազդայից (Տեր Իմաստության) արտածված բանական և նյութական կարգաբերվածություն: Եվ դա հնարավոր է միայն Աստծո և մարդ էակի «համագործակցության» պարագայում: Ընդամին՝ յուրաքանչյուր ճշմարիտ հավատացյալի կյանքն ընթանում է ըստ բարի մտքի, խոսքի և գործի, հարդյունս որոնց նա մասնակից է դառնում աստվածային արարչությանը: Եվ անցնելով (ի վերուստ սահմանված) չարիքի միջով՝ գոյակարգն ի վերջո վերադարձ է կատարում դեպի իր նախնական վիճակը (բունդահիշն): Ապա սպասվում է Ահեղ Դատաստանը, որին հետևելու է լույսի և բարիքի հավերժական թագավորությունը, երբ ամեն մի ճշմարիտ գոյացություն (և առաջին հերթին՝ մարդ էակը), ստանալով իր «ապագայի մարմինը» (թան ի փասեն), անմիջականորեն հարաբերելու է Աստծուն, դառնալու է նրա կենդանի պատկերը: Այդու՝ «աշխարհ–Աստված», «մարդ–Աստված» այլափոխությունը վերածվելու է կեցության հիմնական սկզբունքի:

Տան կառույցի հոգենտավոր զարգացումներն առկա են նաև էտոտերիկ փորձի ծիրում: Դրանց արձագանքները լսելի են Պլատոնի տրամախոսություններում և հատկապես «Օրենքներում»: Մարդկային համակեցությունն այստեղ դիտարկվում է տիեզերքի պարբերաբար կրկնվող կործանումների (ջրհեղեղներ) հետնախորքի վրա: Ամեն անգամ երկրի վրա ընկերային կյանքը, սկսելով լեռնագագաթներից և բարձրավանդակներից, տարածվում է դեպի վար՝ հարթավայրերը, իսկ ապա՝ ծովափերը: Այս շարժման յուրաքանչյուր շրջափուլը համադրվում է տիեզերական նախանյութերից որևէ մեկին՝ հուր, օդ, հող, ջուր:

Առաջին շրջափուլը ներկայացնում են նախորդ կործանումից փրկված և լեռներում ապաստան գտած ցաք ու ցրիվ խաշնարածները: Նրանց հատուկ չէ ստեղծագործ ճիզը և ճարտարությունը: Նրանք «բնակվում են քարանձավներում և լեռնագագաթներում»: Եվ նրանց փոքրիկ հանրույթները նման են թռչունների երամների. չունեն ընդհանուր օրենքներ, առաջնորդվում են բացառապես աստվածային կամքով: *Երկրորդ շրջափուլը* ներկայացնում են երկրագործները, որոնք լեռնալանջերին փոքրիկ հողակտորներ են մշակում: Նրանք արդեն հասցրել են համախմբվել համակեցական ոչ մեծ խմբերով և ամրացնել իրենց բնակատեղին. «...նացառներից ու տատասկներից (պատի նմանությամբ) ցանկապատ են քաշել՝ նպատակավ պաշտպանվելու վայրի գագաններից»: Այլ խոսքով, տունը և բնակավայրը բառիս բուն իմաստով նորից բացակայում են: Այդուհանդերձ, աստվածային և մարդկային կարութենական ուղորտներն այլևս ամբողջովին չեն համընկնում: Մարդկային հանրույթն ունի իր օրենքները, թեև ընդհանուր առմամբ շարունակում է առաջնորդվել աստվածային կամքով: *Երրորդ շրջափուլը* լծորդված է հարթավայրերում, բլուրների վրա կառուցված բնակավայրերի և քաղաքների հետ: Տիրապետող են տան կառույցը և դրանից բխող քաղաքակրթական կարևորագույն իրողությունները՝ արհեստներ (մետաղամշակություն), առևտուր, հաղորդակցություն, ազորա, գրավոր օրենքներ, քաղաքական հաստատություններ, արվեստներ և այլն: Եվ աստվածային ու մարդկային կամքերի միջև (թեև որոշակի սահմանափակությամբ) առկա է բանական-ապացուցելի զուգահեռականություն: *Չորրորդ շրջափուլի* ծավալման միջավայրը ծովափնյա քաղաքներն են, որտեղ ընկերային համակեցությունը, հասնելով իր բարձրագույն արժեքներին, աստիճանաբար սկսում է վերասերվել: Նախ՝ արտադրության բարձր մակարդակը (որին մեծապես նպաստում է նավագնացությունը) ստեղծում է նյութական բարիքների առատություն, որն էլ իր հերթին «խթանում է քաղաքացիների ներքին բարեկամությունը»: Հարդյունս՝ կառավարիչները սահմանափակում են իրենց ուժն ու իշխանությունը, իսկ ժողովուրդը՝ ազատությունը: Եվ փոխադարձ արգելակման այս հարաբերությունները (այլափոխություն) արձանագրվում են կա-

տարյալ օրենքներում: Հետագա տեղաշարժերը, սակայն, հանգեցնում են հակառակ արդյունքների. բարեկեցությունն իր տեղը զիջում է ցուփությանն ու շվայտությանը: Խախտվում է չափի զգացողությունը և դրա հետ միասին՝ ինքնարգելակումն ու ինքնասահմանափակումը: Կառավարիչները ձգտում են բացարձակ իշխանության, իսկ ժողովուրդը՝ բացարձակ ազատության: Այդու՝ քաղաքները վերածվում են «...միաժամանակ բարիքի և չարիքի, առաքինության և արատի միջավայրի»: Իրավիճակն ի վերջո հանգեցնում է համակեցական քաոսի, որը հանրկնում է տիեզերակարգի կործանմանը: Եվ ամեն բան սկսվում է նորից:

Հին հույները հակված էին մտածելու, թե իրենց քաղաքակրթությունը ներկայացնում է չորրորդ շրջափուլի նախնական աստիճանը: Եվ պոլիսային համակեցության խորհրդանիշ էին համարում ջրի նախանյութը (կաթիլ, գունդ)՝ սահքի ու այլափոխումի անսահման հնարավորություններով: Պատահական չէ, որ նրանց հոգևոր փորձի մեծագույն հեղինակություններից մեկը՝ Սոլոնը, Աթենքը բաղդատում էր երկխարիսխ նավի հետ:

3. Փորձենք ասվածի դիտանկյունից բացահայտել հայոց քաղաքակրթական կառույցի հիմնարար չափումները՝ մեկնարկելով պատմողական մի քանի (մեր կարծիքով՝ բացառիկ կարևորության) տեքստերից: Համոզված ենք, դրանցում արտացոլված են արքետիպային արժեքներ:

Ամեն ինչ սկսվում է Քսենոփոն Աթենացուց (Ք. ա. 5–րդ դ.): Սոկրատեսի այս բազմահմուտ աշակերտը, որ դեպքերի բերումով, ի թիվս հույն բյուր վարձկանների, Հյուսիսային Միջագետքից նահանջում էր դեպի Պոնտոս, պատմական Արմենիայի տարածքում ուշադրությունն առաջին հերթին բևեռում է բնակավայրերի վրա: Սովորաբար դրանք կառուցված էին բլուրների վրա, ունեին ճանապարհներ, ամրություններ, ջրմուղ: Բաղկացած էին երկու տիպի տներից՝ աշտարակավոր և գետնափոր: Առավել հատկանշական է վերջիններիս նկարագրությունը. «Տներն այստեղ գետնափոր էին, մուտքը ինչպես ջրհորի բերան, իսկ ներքին մասն ընդարձակ: Մինչդեռ անասունների մուտքը փորված էր [առանձին], մարդիկ վար էին իջնում աստիճաններով: Տներում կային այծեր, ոչխարներ, եզներ, հավեր և դրանց ձագերը: Բոլոր անասունները ներսում կերակրվում էին [չոր] խոտով: Այնտեղ կային նաև ցորեն և գարի, և ընդդեմ, և կարասների մեջ գարուց պատրաստված գինի...»:

Դրսում բուք էր, ձմեռ ու ձյուն, իսկ ներսում խաղաղ էր, տաք ու առատ: Եվ տան ամբողջ տարածքը համակարգված էր ըստ մեկ ընդհանուր նպատակի՝ ապահովելու կենսընթացի անխաթարությունը՝ անկախ արտաքին անբարենպաստ պայմաններից և ազդակներից: Իր բոլոր

բաղադրիչների համար (թե՛ շնչավոր, թե՛ անշունչ) այս տարածքն այլու-թյան ծիսականացված միջավայր էր: Նրանում իշխող էր ժամանակի մի այնպիսի չափում, որտեղ բացակայում էր տարվա եղանակների բնականոն շրջադարձը:

Անտարակույս, Քսենոփոնը նկատի ուներ մտքի տրամաբանական այս զարգացումները և տան (առաջին հայացքից հույժ առօրեական) նկարագրությամբ ձգտում էր բացահայտել հայոց ընկերային կյանքի տիպաբանությունը: Նրա խոսքի հետնախորքում անպայմանորեն ներկա էր էսոտերիկ փորձը: Համաձայն դրա՝ Արմենիան ներկայացնում էր համակեցական առաջընթացի երրորդ շրջափուլը. տուն, զարգացած տնտեսություն, կայուն օրենքներ, աստվածային և մարդկային կամքերի զուգահեռականություն: Խորհրդանիշը հողի նախանյութն էր, որը ջրի համեմատությամբ ուներ սահքի ու այլափոխումի ավելի սահմանափակ հնարավորություն:

Մտքի տրամաբանական հետագա զարգացումը ենթադրում էր՝ ընդլայնել ստեղծագործ ճիգերի ներդրման շրջանակները տան կառույցից մինչև Արմենիայի բնական և վարչական սահմանները: Այդու՝ հնարավոր կդառնար տան և երկրի հոգեմտավոր համակերպությունն ու այլափոխական շրջելությունը: Եվ «Տունն Հայոց» հղացքը կստանար որակական նոր իմաստ ու բովանդակություն: Սակայն նման հարցադրումը դուրս էր Քսենոփոնի հետաքրքրությունների շրջանակներից:

Դա կարևորություն ձեռք բերեց հարյուրամյակներ անց միայն՝ շնորհիվ Ոսկեդարի հայ ականավոր գործիչների (5–րդ դ.): Եվ այս առումով հույժ կարևոր է Մովսես Խորենացու հայեցողական փորձը՝ ամբարված «Հայոց պատմության» մեջ: Համաձայն նրա՝ միայն նյութական և հոգեմտավոր մշակության ճանապարհով է, որ երկրի բնական տարածքն ի գործ է վերածվելու տան և հայրենիքի: Կարևորագույն նախապայմանը երևելի այրերի ստեղծագործ մղումներն են՝ նյութականացած իբրև «գործք արութեան». ռազմական հաղթանակներ, իմաստուն բարենորոգումներ, հավատքի ու լուսավորության տարածում, բարեգործություն, շինարարություն և այլն: Եվ որչափ արդյունական են դրանք, նույնչափ էլ տան և հայրենիքի կառույցները մոտ են իրենց իդեալական արքետիպերին:

Պատմահոր տեքստում այս վիճակին առավելագույնս համապատասխանում է թերևս Արտաշես Բ–ի դարաշրջանը: Փոթորկահույզ գահակալական պայքարին ի վերջո հաջողում են խաղաղությունն ու շինությունը, հարդյունս որոնց՝ «...ի ժամանակս Արտաշիսի ոչ գտանել երկիր անգործ յաշխարհիս Հայոց, ո՛չ լեռնային և ո՛չ դաշտային, յադագս շինութեան երկրիս»: Արվեստներն ու գիտությունները դյուրությամբ ներմուծվում են կատարյալ մշակութեան այս միջավայր, և ազգն

սկսում է ապրել «...քաղաքական կարգօք և ոչ որպէս զբարբարոսս»: Ընկերային դասերի հարաբերություններում բացառվում է հակադրությունը (թշնամանք), և հաստատվում փոխադարձ այլությունը (բարեկամություն)՝ «...վասն բարեգործութեան եւ աննախանձոտ կենաց»:

Սակայն նման վիճակի պահպանությունն ու զարգացումը հնարավոր էր միայն սերունդների անդուլ և նպատակամետ ջանքերով: Դրանց բացակայությամբ համակեցական կյանքում նորից զորեղանում է բնական տարերքի ու դիպվածի ներգործությունը: Նախորդին հակոտնյա այս վիճակը հատու երանգներով ներկայացված է պատմահոր «Ողբում»։ Խաթարված են թե՛ մարդու, թե՛ տան, թե՛ հայրենիքի քաղաքակրթական չափունները, և տիրապետող է բնության քառսը. «Գարունն երաշտացեալ, ամառն անձրեւայոյզ, աշունն ձմեռացեալ, ձմեռն սաստկասառոյց, մրրկալից, յերկարացեալ. հողմք բքաբերք, խորշակաբերք, ախտահաւակք. ամպք հրընկեցք, կարկտածուք. անձրեւք անժամանակք եւ անպիտանք. օքք դառնաշունչք, եղենմարկուք...»: Էսոտերիկ եզրաբանությամբ՝ համակեցական առնական ռիթմն ամբողջովին տեղը գիջել է իզականին:

Համաձայն Խորենացու՝ իդեալական վիճակից դեպի քառս հայոց տարերային անկման հիմնական պատճառն այն է, որ նրանք անգիտակ են իրենց համակեցական արքետիպերին, ուստի և անկարող կիրարկելու դրանք իրենց երկրային կյանքում: Եվ իր «Պատմությունը» նա նվիրել է այս խնդրի համակողմանի լուսաբանությանը:

Այդ նպատակով անհրաժեշտ էր նախ և առաջ ունենալ եղածի մեկնարկային գնահատականը: Եվ ամենևին էլ պատահական չէ, որ իր շարադրանքի հենց սկզբում պատմահայրը սահմանում է՝ «Ձի թեպէտ եւ եմք ածու փոքր եւ թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ եւ զորութեամբ տկար եւ ընդ այլով յոլով անգամ նուաճեալ թագավորութեամբ, սակայն բազում զորօք արութեան գտանին գործեալ եւ ի մերում աշխարհիս, եւ արժանի գրոց յիշատակի...»:

Բանալի բառն «ածուն» է՝ «մասն արտոյ կան պարտիզի, ուր լինին ածք կան բոյսք»: Եվ ստացվում է. իբրև մշակության արվեստական միջավայր՝ մեր հայրենիքը հույժ սահմանափակ է: Այստեղից են մեր բոլոր անհաջողությունները: Վիճակը հնարավոր է շտկել միայն ստեղծագործ ճիգի ճանապարհով՝ միտված կազմակերպելու մշակութային այնպիսի տեքստեր, որոնցում կշարակարգվեն հայոց երևելիների մեծագործությունները:

Այլ խոսքով՝ պատմահայրը համոզված է, որ մշակութային տեքստերն ունեն իրականությունը կարգաբերելու աներկբա ներուժ: Նա գիտի, որ դրանց ծիրում բացահայտվում են առօրեական իրողությունների հավերժական արքետիպերը: Եվ այս հարցադրմանը հետամուտ՝ նա դիմում է անտիկ իմաստության փորձին:

Դեռևս սովետներն ու Սոկրատեսը բանաձևել էին անտիկ աշխարհատեսության հիմնակազմիկ եզրերից մեկը՝ «ոսկե միջինը»: Դետագայում այն մշակվել էր Պլատոնի և հատկապես Արիստոտելի կողմից՝ իբրև գոյի հարամնա արժեքների բացահայտման միջոց: Ըստ Արիստոտելի՝ ոսկե միջինը նախ և առաջ տրամախոհական կառույց է, որը հաստատվում է տվյալ որակի երկու ներհակ դրսևորումների (պակասույթ և հավելույթ) ժխտման ճանապարհով. Քաջությունը՝ վախկոտության և անհիմաստ սխրանքի, Մեծահոգությունը՝ եսասիրության և ծայրահեղ այլասիրության, Բարեկամությունը՝ թշնամանքի և կույր անձնվիրության, Իմաստությունը՝ անգիտության և իմաստարկության:

Նշենք, որ մոտավորապես նույն կառուցվածքն ուներ նաև անտիկ թատրոնը. բեմում երկու դերասան, իսկ օրքեստրայում խորը, որի բևեռում հանգուցալուծվում էին դրամայի մտավոր, հուզական և գործողութենական ծայրահեղությունները՝ բացահայտելով ոսկե միջինի դասին պատկանող արքեստիպային ճշմարտություններ: Միով բանիվ՝ իմաստասիրական դպրոցը և թատրոնը իրենց գործառույթը ծավալում էին ժամանակի առօրեական և հավերժական հարթություններում: Դրանց առընթեր անպայմանորեն ենթադրվում էր և հակաժամանակը՝ բացարձակ քառսը:

Ասվածն ընդհանուր առմամբ վերաբերում է նաև Խորենացու «Պատմությանը»: Այստեղ առկա է ժամանակի երեք չափում. պատմական ժամանակ՝ շարակարգված նախաստեղծ Ադամից ընդհուպ 5-րդ դար, հակաժամանակ, որ պարառում է «Ողբի» ծիրում ծավալվող քառսը: Ինչ վերաբերում է հավերժին, ապա դա ենթադրվում է իբրև հընթացս պատմության բացահայտվող իդեալական համակեցական վիճակ: Այլ խոսքով, հավերժը՝ արքեստիպերի, հակաժամանակը՝ հակարժեքների, իսկ ժամանակը թե՛ արժեքների, թե՛ հակարժեքների միջավայր է:

Պատմական ժամանակը Խորենացու համատեքստում եռատակտ է. «Ծննդաբանութիւն հայոց մեծաց», «Միջակ պատմութիւն մերոցն նախնեաց», «Աւարտաբանութիւն մերոյ հայրենեաց»: Դրանց ծիրում համադրելով ընկերային կյանքի հակոտնյա արժեքները՝ պատմահայրը ոսկե միջինի կշռույթով ու համաչափությամբ ստեղծում է դեմքեր, պատկերներ, կառույցներ, որոնք արքեստիպային իմաստ ունեն. տուն-բնակավայր-գավառ-երկիր, այր-կիճ-գավակ-ընտանիք, ծառա-տեր-նախարար-արքա: Նաև՝ բանակ, աշխարհաժողով, եկեղեցի, արքունիք: Նաև՝ լեռ, դաշտավայր, գետ, ծով: Դրանք բոլորը միմյանց նկատմամբ գտնվում են «այլափոխական սափքի մեջ»՝ կազմելով այն իդեալական հարակարգությունը, որ կոչվում է հոգևոր հայրենիք:

Եվ դա հնարավոր է նախ և առաջ իբրև մշակութային տեքստ ու գիր, որի իմաստային բաղադրիչները (արքեստիպեր) պետք է գտնվեն այլափոխական առնչությունների մեջ ոչ միայն միմյանց, այլ նաև նյու-

թական աշխարհի հետ: Համակարական և ուժային ներգործությամբ դրանք պետք է աշխարհին հաղորդեն կայունություն, կարգ և կառույց: Այդ կապակցությամբ, ինչպես նշվեց, առանձնակի կարևորություն ունեն ականավոր այրերի իմաստության և արության գործերը: Դրանք ստեղծագործ ճիգի և կամքի դրսևորումներ են, որոնց շնորհիվ հայոց պատմության ժամանակը ձեռք է բերում հավերժության աներկբա երանգներ: Համաձայն պատմահոր՝ ասվածն առաջին հերթին վերաբերում է Հայկ նահապետին, Արային, Արամին, Տիգրան Երվանդյանին, Վաղարշակ Արշակունուն, Արտաշես Ա-ին, Արտաշես Բ-ին, Տրդատ Գ-ին և այլոց:

Ուշադրության արժանի է նաև հետևյալ փաստը. հոգևոր հայրենիքի հարացույցը Խորենացին ստեղծել է՝ ապրելով «Ողբի» հակաժամանակում: Խեղվել էր հայոց համակեցական տեսակը, և Արշակունյաց հարստության անկումը դրա մասնակի դրսևորումներից մեկն էր միայն: Կարծում ենք, հենց դա է պատճառը, որ պատմահայրը բնավ չի խոսում պետականության շուտափույթ վերականգնման մասին: Նա համոզված է, որ առաջին հերթին անհրաժեշտ է տևական ու ծանր աշխատանք՝ նպատակամիտված վերահաստատելու հայոց համակեցական տեսակը:

Այդ աշխատանքն էլ կազմեց հետագա երեք-չորս հարյուրամյակների բովանդակությունը: Հարդունս՝ 5-րդ դարում մշակված համակեցական արքեպիսկոպոս սկսեցին այլափոխության ենթարկվել մշակույթի այլևայլ ասպարեզներում (դպրոց, իմաստասիրություն, աստվածաբանություն, պատմագրություն, իրավունք, աշխարհագրություն, տոմար, քերթողական արվեստ, մանրանկարչություն, երաժշտություն, ճարտարապետություն)՝ իմաստային նոր երանգներով հարստացնելով հոգևոր հայրենիքի պատկերը: Իր հերթին վերջինս սկսեց ավելի ու ավելի արդյունական ձևերով ներազդել իրական կյանքի վրա՝ բարեշրջելով դրա հիմնակազմիկ սկզբունքները:

Արշակունյաց Հայաստանում (1-5-րդ դդ.) հայոց համակեցությունը կառուցված էր մշակույթի նկատմամբ քաղաքակրթական կառույցների (ընկերային դասեր, տնտեսություն, վարչատարածային համակարգ, պետական հաստատություններ, եկեղեցի, գաղափարախոսություն) անվերապահ գերակայության սկզբունքով: Դրան հակառակ, Բագրատունյաց դարաշրջանին (9-11-րդ դդ.) ներհատուկ էր միտումն առ մշակութային տրոհություն: Մի վիճակ, որի կարևորագույն չափումը «գրության հնարավորությունն» է: Հարդունս դրա՝ մշակութային իմաստի և քաղաքակրթական նշանի միջև հաստատվեցին այլափոխումի ներգործուն հարաբերություններ: Եվ դրանք աստիճանաբար պարառեցին համակեցական կյանքի համարյա բոլոր ասպարեզները: Ավելին, «ճարտարապետության այբուբենի միջոցով» երկիրն Հայոց ծածկվեց

անթիվ ու անհամար հուշարձաններով՝ սկսած Աղթամարից մինչև Անի և Հաղպատ:

Այդ «նշակութային սահքն» իր բարձրագույն դրսևորմամբ ենթադրում էր այլափոխումի բացարձակ հարաբերությունների հաստատում մարդու և Մարդու, մարդու և Տիեզերքի, մարդու և Աստծո միջև: Դրանք հնարավոր էին նախ և առաջ իբրև հոգևոր ապրումի և տրամախոհական ապացույցի խոսք՝ ուղղված դեպի մարդու (ներքին) և Տիեզերքի (արտաքին) տարածությունները: Այդ խոսքի կազմակերպման հոգեմտավոր միջավայր դարձավ Գր. Նարեկացու «Սատյանը» (10-րդ դ.): Դրա ծիրում հայոց հոգևոր հայրենիքի սահմաններն ընդլայնվեցին ընդհուպ գոյակարգի սահմանները՝

«Ունին զամենայն երկիր՝

Եւ եւ պատրզամաւոր աղօթանուէր ամենայն աշխարհի»:

Ինչպես վկայում է համաշխարհային փորձը, նման արքետիպերով կազմակերպված քաղաքակրթական կառույցներն առավել կայուն ու հարատև են: Նման տրամաբանությանը՝ անգամ Բագրատունյաց պետականության անկումից հետո՝ 12–13-րդ դարերում, ինքնարարումի մղումը հույժ զորեղ էր հայոց մեջ: Այս անգամ այն միտված էր համակեցական միջավայրի իրավական կարգաբերմանը՝ ըստ հնարավորի համահարաբերակցելով «երկնային» և «երկրային» արդարությունները: Եվ դրա լավագույն դրսևորումը դարձավ Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը»՝ «զի այր արդարամիտ ոչ զարհուրի ի դատաւորէ երկնաւորէ, նաև՝ ոչ յերկրաւորէ»:

Սակայն այս իդեալը չդարձավ հայոց կեցության կայուն չափումը: Պատճառն ահագնացող արտաքին անբարենպաստ գործոնն էր՝ դիպվածը. սելջուկներ, թաթար–մոնղոլներ, կարա կոյունլուներ, ակ կոյունլուներ, օսմանցիներ: Հեռավոր տափաստաններից ներխուժած այս քոչվորները ներկայացնում էին պատմության հակատեքստն ու հակաժամանակը: Դրանց ուժային ճնշմամբ աստիճանաբար փլուզվեցին հայոց քաղաքակրթական կարևորագույն կառույցները: Բացառություն էր, թերևս, եկեղեցին, որը ձեռք բերելով պետականության ինչ–ինչ հատկանիշներ՝ լուրջ հեղակերպում ապրեց:

Այդու՝ նշակութային արքետիպերի և իրական կյանքի միջև խաթարվեց «այլափոխական սահքը»: Մի իրողություն, որն ամենայն հստակությամբ արտացոլված է հայոց ազգային էպոսում՝ «Սասնա ծռերում»: Դրա վերջին արքետիպային հերոսը՝ Փոքր Միերը, բազում քաջագործություններից հետո փակվում է Ազռավու Քարում և դադարեցնում գործուն հարաբերություններն աշխարհի հետ: Նա կարող է դուրս գալ լոկ այն պարագայում, եթե փոխվի աշխարհը.

*«Երբ որ աշխարք ավերվի ու մեկ էլ շինվի,
Երբ որ ցորենն էղավ քանց մասուր մի
Ու գարին էլ էղավ քանց ընկուզ մի...»:*

Այլ խոսքով՝ իսպառ բացակայում է ստեղծագործ ճիգն ու կամքը: Ի հետևանս՝ հնարավոր է արքեպիսկոպոսի միայն կրավորական պատճենումը, որն այլ բան չէ, քան «գրության անհնարությունը» կամ պարզապես «լռությունը»: Եվ դրությունն անկարող է շտկել բանաստեղծության (ինչ-որ առումով նաև պատմագրության) դեռևս բաբախող զարկերակը: Այսպիսին էր միջնադարի վերջալույսը Հայաստանում:

Նոր դարաշրջանն սկսվում է հայոց ինքնարարումի երկու տարասեռ մղումներով: Առաջինը ներկայացնում էր ինքնարարումը զուտ քաղաքակրթական միջոցներով. նպատակն էր վերահաստատել հայոց պետականությունը՝ ապավինելով ինչպես արտաքին, այնպես էլ ներքին ուժերին:

Այդ մղումով էին առաջնորդվում 18-րդ դարի հայոց ազատագրության նվիրյալները՝ Իսրայել Օրին, Դավիթ Բեկը և Հովսեփ Էմինը: Ըստ որում, ի տարբերություն առաջին երկուսի, Էմինը պարզորոշ գիտակցում էր ազգային համակեցական արքեպիսկոպոսի կարևորությունը: Փաստ է, նա Հայաստան էր եկել և ճամփորդում էր գյուղից գյուղ՝ ձեռքին Մովսես Խորենացու «Պատմությունը»: Սակայն չտեսավ դրանք և, երկար դեգերումներից ու անհաջողություններից հետո, նա անվերապահորեն հակվեց դեպի ֆրանսական լուսավորիչների գաղափարները՝ երազելով ազատության և օրենքի գերակայությամբ կառուցված հայրենի պետության (հանրապետություն) մասին: Այդ գաղափարները չափազանց հեռու էին հայ իրականությունից, ուստի և անիրականանալի:

Երկրորդ մղումը ներկայացնում էր մշակութային ինքնարարումը: Նպատակն էր նախ և առաջ վերականգնել և արդիականացնել հայոց համակեցական տեսակը: Առաջնորդվելով այդ առաքելությամբ՝ բուռն գործունեություն ծավալեցին Մխիթարյան հայրերը (1717–ից ի վեր): Նրանց բազում և բազմապիսի ձեռքբերումների պսակը դարձան երկու կոթողային երկ: Առաջինը Մ. Չամչեանցի «Հայոց Պատմութիւն» եռահատորյակն էր (1784–1786 թթ.), որի հիմնական նպատակն էր շարակարգել հայոց անցյալի հեռանկարը իբրև տրամախոհական կառույց՝ ըստ հնարավորի սահմանափակելով դիպվածի դերը: Այդու՝ մանրամասն մշակման էին ենթարկվում պատմական առանձին փաստերը, բացահայտվում դրանց պատճառական և համակարական աղբյուրները, որոնց գործառույթով գրության տեքստը (պատմություն) դառնում է միասնական: Հետևաբար՝ կառուցիկ և բացատրելի: Դա հայոց մշակութային նոր ինքնության ձևավորման ակնբեր ճիգ էր, որը (հարկավ, որոշա-

կի մոտավորությամբ) հիշեցնում էր պատմահայր Խորենացու փորձը: Մյուսը «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի» երկհատորյակն էր (1836–1837 թթ.) հեղինակված Յ. Ավետիքեանի, Յ. Սյուրմելեանի և Յ. Ավգերեանի կողմից: Շուրջ կեսդարյա անդուլ տքնանքով նրանք հարակարգեցին հայոց լեզվի (նաև ընկերային կեցության, կեցվածքի և աշխարհատեսության) հիմնակազմիկ բաղադրիչները: Ճշգրտեցին դրանց դաշտերն ու նրբերանգները: Փորձեցին տալ դրանց ծագումնաբանական բացատրությունը՝ հին հունարենի, լատիներենի և այլ լեզուների լծորդությամբ: Այդու՛ կարևոր քայլ կատարվեց համակարգելու «հայկականությունն» իբրև միասնական իմաստային դաշտ: Չափազանց կարևոր էր նաև հետևյալ իրողությունը. գրաբարյան բառիմաստային ձևերի կողքին ներկայացվում էին դրանց «ռամկական» (աշխարհաբար) համարժեքները: Այսինքն՝ հայոց լեզուն դիտարկվում էր իր հազարամյա «այլափոխական սահքի մեջ»: Եվ կարելի է ասել, որ միայն այդժամ սկսեց, հիրավի, խախտվել ուշ միջնադարից ժառանգված մշակութային լռությունը և ազգային տեսակի «ինքնագրության անհնարությունը»:

Հենց այդ շրջակետից էլ սկսվում է հայ նոր գրականությունը: Հուլիս խորհրդանշական է, որ դրա առաջին երկը՝ Խ. Աբովյանի «Վերք Հայաստանին» (1841 թ.), բացվում է Լիդիայի արքա Կրեսոսի համր որդու առասպելությամբ. պատանին չի խոսել քսան տարի, բայց լեզվի կապանքները լուծվում են, և նա ճիչ է արձակում, երբ տեսնում է սիրելի հորն սպառնացող մահացու վտանգը: Իր, Աբովյանի անդրադարձով, այդ ճիչը հնչում է. «Էդ ո՞ւմ վրա եք թուր հանել, Հայոց մեծ ազգին չե՞ք ճանաչում»:

Թեպետ անցել է շուրջ հազար չորս հարյուր տարի, բայց Աբովյանի «մեծը» միանգամայն համադրելի է Խորենացու «փոքրին», քանզի երկուսն էլ հատկանշում են ածուն կամ հոգևոր հայրենիքը. «...մեր առաջին՝ էն հիանալի թագավորաց, իշխանաց գործն ու փառքը, մեր Հայրենյաց, մեր սուրբ աշխարքի առաջվա սքանչելիքն ու հրաշքը, մեր ընտիր ազգի անմնան բնությունը և արած քաջագործությունները»: Հենց դրա միջոցով է, որ ըմբռնելի է դառնում, «...թե սերը, բարեկամությունը, հայրենասիրությունը, ծնողը, զավակը, մահը, կռիվը ի՞նչ գատ են»:

Խորենացին այս պատկերի արարողն էր, Աբովյանը՝ վերականգնողն ու այլափոխողը պատմական նոր միջավայրում: Խորենացուց առաջ մշակութային դաշտը սահմանափակ էր՝ մեր նախնյաց «առ ի յիմաստն աղամարութեան» հետևանքով: Աբովյանից առաջ հայոց միջնադարի բազմաշերտ ու բազմիմաստ փորձն էր: Պատկերագրական լեզվով՝ Աբովյանի խնդիրն էր հայոց արքեպիսկոպոսի հերոսին դուրս բերել Ազոավու Քարից և ենթարկել այլափոխության:

Նպատակին հետամուտ՝ նա ստեղծել է նորօրյա հերոսի՝ Աղասու կերպարը: Եվ դրա արքեպիսկոպոսի իմաստն ու բովանդակությունը բա-

ցահայտելու միջոց է ընտրել «ճանաչման» հնարքը. «Աղասին քո փոքր որդին ա, նրանից դիա մեծ, դիա անվանիքը շատ ունիս, ինձ մի սիրտ տուր, արևիդ մատաղ, գնամ, տես թե՛ ի՞նչ ձևով եմ գնում, նրանց բերում, առաջդ կանգնեցնում, որ դու էլ զարմանամ՝ թե էնպես որդիք ունեցողն աշխարքում էլ ի՞նչ դարդ կանի...»:

Այլ խոսքով՝ Մխիթարյաններին համընթաց, Աբովյանն օրինակաճանցում է հայոց համակեցական տեսակի անընդհատ այլափոխության անհրաժեշտությունը: Եվ այդ գործընթացի երկու սահմանային վիճակների՝ «նույնության» և «այլության» կապող օղակ է ընդունում «ինքնաճանաչումը»: Այդու՛ք այլ է կատարվում վերահաստատելու մշակութային իմաստի և քաղաքակրթական նշանի միջև երբեմնի գոյություն ունեցող ներդաշնակ հարաբերությունները: Այսինքն՝ «գրության հնարավորությունը» հայոց միջավայրում: Սա էր մեկուկես հարյուրամյա մշակութային արարումի հիմնական արդյունքը:

Առավել ակներևաբար վերջինս սկսեց դրսևորվել 19-րդ դարի երկրորդ կեսին: Հերոսի վերագտնման–ճանաչման մղումով՝ կատարվեցին մշակութային նոր «հայտնագործումներ»: Ասվածը վերաբերում էր ազգային տեսակի երկու (մշակութային լեզվի առումով հակամետ) արքետիպային դիմակի հայտնագործմանը: Մեկը պատկանում էր էպիքական հերոսին և առաջին հերթին՝ Սասունցի Դավթին: Գ. Սրվանձտյանը դա գտավ բանավոր մշակույթի հազարամյա ծալքերում (բերանից ականջ, տնից տուն, ճանապարհից ճանապարհ, գյուղից գյուղ, հարյուրամյակից հարյուրամյակ), արձանագրեց և լույս աշխարհ բերեց: Երկրորդը պատկանում էր մշակութային հերոսին՝ Սայաթ Նովային՝ մտածողին, բանաստեղծին, երաժշտին: Գ. Հախվերդյանը դա գտավ մատյանների (դավթար) փոշու մեջ, խմբագրեց ու լույս աշխարհ բերեց: Եվ ազգային Ես–ը սկսեց աստիճանաբար գիտակցվել արքետիպային միտք–պահվածքի համընթացության ու տարընթացության ծիրում:

Եվ ասպարեզ իջավ ստեղծագործ անհատականությունների մի բույլ, որն օգտագործելով համաշխարհային փորձը՝ սկսեց վերհանել և նորօրյա մշակութային համատեքստում ամրագրել ազգային արքետիպերի նորանոր դրսևորումներ. Դ. Ալիշան՝ իդեալական հայրենիքի պատմաշխարհագրական տարածք, Կոմիտաս՝ իդեալական ազգային հնչյուն և մեղեդի, Թ. Թորամանյան — Ն. Մառ՝ իդեալական ճարտարապետական ձևեր և համակեցական միջավայր (Աճի), Ն. Ադոնց՝ իդեալական ընկերային կյանք և պետություն (Արշակունյաց Հայաստան), Դ. Վարուժան՝ իդեալական կենսագրգիռ և հեթանոս աշխարհազգացություն, Վ. Տերյան՝ երկիր Նաիրի: Ակնկալվում էր այդ նույն բանն իրագործել ճշգրիտ գիտության, իմաստասիրության, աստվածաբանության, ընկերաբանության (սոցիոլոգիա), բարոյագիտության, հոգեբանության, գեղագիտության այլազան բնագավառների փորձառությանը և ստաց-

ված արդյունքներն անցկացնելով ազգային դպրոցի բովով՝ վերածել լուսավորական արժեքների: Ձի միայն այդ տեսքով արքետիպերն ի զորու են պարառելու համակեցական կյանքն ամբողջությամբ:

19-րդ դարի վերջին քառորդին զորեղանում է նաև զուտ քաղաքակրթական մղումը: Բեռլինյան վեհաժողով և հայկական հարցի միջազգայնացում (1878 թ.), որն առաջիկա քառասուն և ավելի տարիների ընթացքին դարձավ մեծ տերությունների դիվանագիտական շահարկումների առարկա: Քաղաքական կուսակցությունների առաջացում, բարենորոգումների հույսեր, ազատագրության ծրագրեր, սոցիալիստական գաղափարներ: Եվ ապա՝ հայդուկային կռիվներ, ապստամբություններ: Եվ ապա՝ հերոսներ, զոհեր, նահատակներ...

Այս մղումը կարող էր ճշմարիտ հաջողությունների հանգեցնել միայն մշակութային ինքնարարումի գերակայության պարագայում, երբ իրական կոառնար ազգային կեցության առօրեական ժամանակի և արքետիպային հավերժի համադրությունը: Ապագան խոստանում էր լուծել հայոց մեջ դարերով արմատացած ներքին տարանջատումները և ռուսա-թուրքա-պարսկա-գաղութահայերից վերակերպել ազգային մեկ ամբողջություն, որը պետք է գտնվեր այլափոխական կապի մեջ ինչպես իր առանձին բաղադրիչների, այնպես էլ արտաքին աշխարհի հետ: Այդ ներդաշնակ հավասարակշռությունը (հոմեոստասիս) պետք է դառնար այն հիմքը, որի վրա պետք է բարձրանար հայոց նորօրյա քաղաքակրթական կառույցը: Եվ դրա մասնակի դրսևորումը՝ պետությունն իր տնտեսական, վարչատարածային, քաղաքական, մշակութային հաստատություններով:

Ուրվագծվող հեռանկարը հույժ տրամաբանական ու գրավիչ էր թվում: Սակայն նման պարագայում հասուն ընկերային միտքը, որպես կանոն, անդրադառնում է նաև հակադարձ հնարավորությանը՝ շարակարգելով ապագան ըստ բացասական (ողբերգական կամ երգիծական) արժեքանության: Ճիշտ է, թույլ արտացոլմամբ, բայց այս հեռանկարը նույնպես առկա էր ժամանակի մշակութային տեսքատերում:

Ասվածի ճշմարիտ դրսևորումներից մեկը պետք է նկատել Հովհ. Թումանյանի «Գիքորը» պատմվածքը (1895 թ.)՝ գրված, թերևս, իրական դեպքի ազդեցությամբ: Սակայն բացի կոնկրետ-առօրեական բովանդակությունից, դրանում առկա է նաև խորքային-էպիքականը: Եվ այս առումով պատումի խնդիրն էլի նույնն է՝ արքետիպային հերոսին աշխարհի հանելը: Բուն պատմվածքի անդրադարձով՝ հեռավոր և ավանդական լեռնային գյուղից Թիֆլիս. «Գյուղացի Համբոյի տունը կռիվ էր ընկել: Համբոն ուզում էր իր տասներկու տարեկան Գիքորին տանի քաղաք մի գործի տա, որ մարդ դառնա, աշխատանք անի», «որ լեզու սովորի, գրիլ-կարդալ սովորի, նստիլ-վերկենալ սովորի, մարդ ճանաչի, որ աշխարքումն ... խեղճ ու զուրկ չըմնա»: Այսինքն՝ փոխվի-նորանա ըստ

համակեցական նոր միջավայրի, որի չափումները միանգամայն ուրիշ են՝ «Մրգով լիքը խանութները, դեզերի նման դարսած գույնզգույն չթերը, տեսակ-տեսակ խաղալիքները, ուսումնարան գնացող կամ դարձող երեխաների խմբերը, իրար ետևից սլացող կառքերը, ուղտերի շարքերը, կանաչի բարձած ավանակները, թաբախները գլխներին կինտոները...», «մի պարսիկ կապիկ էր պար ածում երգելով»:

Այստեղ ամեն բան անբնական է՝ միջնորդված փողով. «հացն էլ են փողով առնում, եղն էլ, կաթն էլ, մածունն էլ, փետն էլ, ջուրն էլ...»: Խաթարված են հազարամյա բնականոն առնչությունները և այն աստիճան, որ փոքրիկ Գիքորի քաղաքային այլափոխումը դառնում է անհնար: Նա մնում է երկու աշխարհների արանքում: Ջոհ է դառնում: Եվ պատմվածքի հանգուցալուծումն հնչում է բնականոն. «Համբոն գնում էր իրենց գյուղը: Նա թաղել էր Գիքորին ու գնում էր: Կռան տակին տանում էր շորերը, որ մերը լաց լինի վրեն»:

Ավաղ, Թումանյանի ուրվագծած տարբերակը մարգարեական եղավ: Մշակութակենտրոն համակեցական տեքստն այնպես էլ չամբողջացավ հայոց միջավայրում: Սկսվեց Առաջին աշխարհամարտը, և Օսմանյան կառավարությունը, օգտվելով համընդհանուր թոհուրեհից, կազմակերպեց հայոց եղեռնը: Ջոհ գնաց մեկ ու կես միլիոն հայ: Հայաթափվեց Հայաստանի մեծագույն մասը: Ժողովուրդն աշխարհասփյուռ եղավ...

Այսօրինակ զոհերի գնով ստեղծված Առաջին Հանրապետությունը («մեծերի փոքր դաշնակիցը») իր գոյության երկուսուկես տարվա ընթացքին, բնականաբար, չկարողացավ փոխել ստեղծված վիճակը: Ընկավ՝ բախվելով բոլշևիկաքեմալական («հեղափոխական») հորձանուտին: Այդու՝ վերջացավ հայոց պատմության մի արար ևս, որտեղ հիմնական դերակատարը էլի մեր հերոսը չէր:

Սակայն նախորդ շրջանի մշակութային ինքնարարումի փորձառությունն ի դերն չանցավ: Մասնավորապես դրա գործառությամբ պետք է բացատրել, որ ծանրագույն փլուզումն, այնուամենայնիվ, անդառնալի բնույթ չստացավ: Եվ հայոց միջավայրում, ի տարբերություն ուշ միջնադարի, չհաստատվեց «գրության անհնարություն» կամ «մշակութային լռություն»: Ավելին, կատարվեց պատմության մեջ հիրավի աննախադեպ մի բան. հայրենիքի տասնորդական հատվածում ստեղծվեց հայրենիք՝ թեպետ ազգային ինքնիշխանության սահմանափակ հատկանիշներով: Ստեղծվեց Խորհրդային Հայաստանը: Եվ կայացման ներուժը, կասկածից վեր է, բխում էր հոգևոր հայրենիքի իդեալական ուղրտներից:

Այդ առումով պատահական չպետք է նկատել այն փաստը, որ հայոց արդի գրականության առաջին խոշոր երկերից մեկը նվիրված էր հենց այդ հիմնարար արքետիպին: Խոսքը Ե. Չարենցի «Ես իմ անուշ

Հայաստանի» քերթվածի մասին է (1921 թ.)՝ տեքստային մի միջավայր, որտեղ շարակարգվում է հայոց հազարամյա «հեքիաթն» իբրև կեցուքյան կառուցակազմիկ (թե՛ բնական, թե՛ բանական) բաղադրիչների ալգորիթմ. «երկինքը մուգ», «ջրերը ջինջ», «արևն ամռան», «ձմեռվա վիշապածայն բուբը», «արնանման ծաղիկներն ու վարդերը», «խրճիթների անհյուրընկալ պատերը», «քաղաքների հազարամյա քարը», «արևահամ բառը», «ողբանվազ երգերը», «երկաթագիր գրքերը», «Արարատի ճերմակ գագաթը», «Նարեկացին», «Քուչակը»...

Հավելենք, որ նույն ժամանակաշրջանում, նույն արարիչ մղումով ստեղծվում են հայոց արդի գեղանկարչության առաջին խոշոր գործերը: Ամենագայունն ու անմիջականը Հ. Կոջոյանի և Մ. Սարյանի վրձիններն էին: Կոջոյանն ստեղծեց «Սասունցի Դավիթ» թերթումը (1921)՝ բազմապլան գրաֆիկական մի պատում, որտեղ գծի, գույնի ու մտքի կշռույթով ներկայացնում էր արքետիպային հերոսի կյանքը: Այլ խոսքով՝ գեղագիտական միջավայրում իրագործվում էր այն, ինչ հնարավոր չէր եղել (կամ կատարվել էր հույժ թերի) իրական կյանքում:

Սարյանի պարագայում արքետիպային հերոսը Հայաստանն էր՝ կերպավորված գույներով ու ծավալներով: Այս առումով նա մոտ էր Չարենցին: «Հայաստան», «Լեռներ: Հայաստան» համայնապատկերները և Առաջին պետատրոնի «Վարագույրը» (1923 թ.) ասվածի ապացույցներն են. արքետիպային «անսահման երկինք», «շռայլ արև», «ձյունածածկ գագաթներ», «այրված լեռնալանջեր», «ջինջ ջրեր», «բարեբեր դաշտեր», «գորշավուն հերկեր», «մաճկալներ, եզներ, գութան», «եկեղեցիներ», «տներ»: Ինչպես և բանաստեղծության ժիրում, դրանք՝ փոխադարձ «այլափոխական սահքով», կազմում են մի անքակտելի ամբողջություն, որն իրական կյանքի մտահոգևոր հարակն է՝ ընդունակ վերակերպելու դա:

Բայց վերակերպումի համար, ինչպես նշել ենք, անհրաժեշտ էր կամային ստեղծագործ ճիգ՝ արքետիպերը նյութականացնելու նպատակով: Ե՛վ Չարենցը, և՛ Սարյանն այդ բանն իրագործում էին անձնական խորագույն ապրումի ու փորձի ճանապարհով՝ «սիրում են», «չեն մոռանա»: Մինչդեռ համակեցական հոգեբանության, գիտակցության և կեցվածքի մեջ դրանք չունեին իրենց ճշմարիտ համարժեքները: Եվ համայնավարական գաղափարախոսության բացարձակ գերակայության պայմաններում մշակութային խորագույն իմաստի և քաղաքակրթական նշանի միջև կապն օրավուր թուլանում էր: Ուստի 30–ական թթ. «գրության անհնարությունը» չափազանց զգալի դարձավ: Բացառություն էր կազմում ճարտարապետությունը. Ալ. Թամանյանի և իր հետևորդների ջանքերով միջմադարյան արքետիպերից (Անի) «մեջբերումներ» էին կատարվում նորօրյա Երևանում: Քիչ անց Ա. Խաչատրյանի ջանքերով նման փորձառություն սկսվեց նաև երաժշտության մեջ:

Բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում այդ նույն ժամանակաշրջանի սփյուռքյան փորձը: Գաղութների կյանքը կառուցված էր ըստ գոյապահպանության նպատակի: Եվ դա իրագործվում էր կենսընթացի բնեռային երկու վիճակների հակադրության պայմաններում: Առաջինը ենթադրում էր ազգային արքետիպերի պատճենում ու կրկնություն (Նարդունին և իր հեքիաթները): Երկրորդն, ընդհակառակը, հեռացում դրանցից (Շ. Շահնուրի ստեղծագործության ֆրանսական շրջանը): Թեպետ ծայրահեղ ներհակ, այս վիճակներն ունեին մեկ ընդհանուր հատկանիշ. դրանք բացառում էին հայոց և համաշխարհային ժամանակների համադրության հնարավորությունը: Պատկերազրական լեզվով՝ արքետիպային հերոսը շարունակում էր մնալ Ազնավու Քարում:

Հընթացս ժամանակի ձևավորվեց սփյուռքյան համակեցական կյանքի կազմակերպման նաև երրորդ հարացույցը: Այն միտված էր հաղթահարելու զուտ գոյապահպանական կենսակերպը և շրջակա իրականության հետ հաստատելու շարժումն ու ակտիվ հարաբերություններ: Այդու՝ առաջարկվում էր իրագործել հայոց ինքնության ծրագրավորված ու կառավարելի այլափոխություն՝ հարստացնելով ավանդական արքետիպերը համաշխարհային մշակույթի ու քաղաքակրթության արժեքներով:

Գաղափարիս ճշմարիտ ջատագովներից էր Ն. Սարաֆյանը: Նրա բազում գրական գործերը (քերթված, ակնարկ, վեպ, գրաքննադատություն) ազգային կեցության սահմանային վիճակներ են պատկերում, որտեղ ես–ը (կամ մենք–ը) ակտիվ այլափոխական շրջելության մեջ է օտարի հետ. «Առիթը մեզ նետեց զանազան երկիրներ: Ջանանք ծծել անոնց քաղաքակրթութիւնները: Մենք պիտի թօթուենք զանոնք օր մը, ու աւելի շուտ պիտի հասնինք մեր խորքին՝ աւելի լաւ պիտի ճանչնանք մենք մեզ ու մենք պիտի նետենք մեր ցանցը, մեր ուռկանը ամբողջ աշխարհի վրայ, վերջէն քաշելու համար զայն եւ պարպելու մեր երկրին մէջ՝ անոր բերքը»: Ջի բնականոն կենսընթացով ապրող յուրաքանչյուր ազգ «կը յեղաշրջուի շարունակ եւ կը ներմուծէ միշտ օտար տարրեր իր մէջ»:

Այդ արտաքին «այլափոխական սահքի» կողքին այժմ առավել քան կարևոր էր ներազգային մշակութային սահքը, քանզի այլևս դատապարտված էինք (և շարունակում ենք մնալ) ապրելու ամենատարբեր քաղաքակրթական միջավայրերում: Ուստի անհրաժեշտ էր համազգային գերխնդիրների ճշգրիտ ըմբռնում և բանաձևում՝ իբրև մշակութային ծրագրեր ու բանական առասպելներ: Միայն այդ ճանապարհով էր հնարավոր խույս տալ աշխարհի և միմյանց նկատմամբ շարունակ զորեղացող օտարացումից: Անհրաժեշտ էր (արդեն որերորդ անգամ) ճիգ գործադրել՝ արքետիպային հերոսին դուրս բերելու քարայրից:

Նման մի բանական առասպելի հեղինակ է ինքը՝ Ն. Սարաֆյանը: Եվ իր «Անծանօթին պատգամը» գրական պատկերը դրա լավագույն վկայությունն է:

Դեպքը ծավալվում է ֆրանսական ծովափնյա ինչ–որ քաղաքում (թերևս Մարսելն է), հնավաճառի խանութում, որ «քարայր մըն է», «շտեմարան մը»՝ լեցուն մեռյալ իրերով. «...հինացած կարասիներ, պատռած հովանոցներ, ծռած ու չորացած կօշիկներ, ձեռնոցներ, քարիւղէ ճրագներ, հնածեւ հագուստներ, թաւիշներ, ժանեակէ գունափաթ վարագոյրներ եւ փոշոտած, զանազան տարիներու զանազան վայրկեաններու վրայ կանգ առած ժամացոյցներ»: Նաև՝ «գիրքեր՝ որ չեն կարդացուիր այլեւս: Գիտական, բժշկական հաստափոր հատորներ՝ որոնց հեղինակները համբաւ կը վայելէին ժամանակին, վէպեր, բանաստեղծութիւններ, հին անսագիրներ՝ նախնական նկարներով, օրուայ դէպքերով, մոռցուած թատերգութիւններ, նորածեւութեան հանդէսներ՝ ծիծաղելի այլեւս»:

Այդ միջավայրի կենդանի խորհրդանիշն է գեղեցիկ ու ճկամարմին հոմանուհին՝ զուրկ սակայն «ներքին գեղեցկութենէ»: Նա հանդարտ ու ժպտալիր ծխում է և «իր բերնէն յորդող ծուխը կը սահէր ձեռքին հատորին վրայէն...»: Չկա ճիգ ու ճանաչում, տիրում է մշակութային անթափանց լռությունը:

Այդուհանդերձ, գրական պատկերի հերոսը հոմանուհին չէ: Այլ՝ մի հայորդի, որին ճակատագիրը նետել է այս հեռավոր ափերը: Նա ունի հոգևոր աներկբա փորձ. գթառատ սիրով է միշտ բանում խորենացուն ու Փաւստոսին, զի հանդգնած է՝ «Անցեալը ցոյց կուտայ կեանքին առասպելական խորքը, բանաստեղծութեան վերածուող գեղեցկութիւն մը»:

Սակայն պատկերի սկզբում նա նույնպէս մշակութային լռության մեջ է՝ հայացքն իրերին ու տառերին, որոնք խանութի էլեկտրական լույսի ներքո անճանաչելի ու անըմբռնելի «կախարդական խորհրդանիշներ» են: Հրաշքը կատարվում է անսպասելի. ֆրանսերեն հարյուրավոր հատորների մեջ հանկարծ մեսրոպյան տառեր, հայերեն բառեր՝ «Եղիշէ Չարենց», «Էպիքական պոեմներ», «Կապուտաշյա հայրենիք»: Թուղթը՝ դեղնորակ ու հաստ, նման մագաղաթի: Տողերից ճառագում է «...դառնութեան, սուգի եւ աղքատութեան մէջ յոյսեր, գեղեցկութիւններ կոթողող ցեղի մը շունչը»:

Միով բանիմ, արքեստիպային հերոսը կրկին Գիրքն է՝ Տան ու Ածուի շնչավոր ու կենդանի, ներունակ ու իմաստուն պատկերը: Նրա համրությունը խախտելու համար անհրաժեշտ է նախ և առաջ այն դուրս հանել իգական հակաժամանակի և հակատարածության միջավայրից: Բարեկիրթ հայորդին գնում է՝ վճարելով «...աննշան գին մը, անհաւատալի, մեկ ֆրանք»:

Երանի թե գողացած լիներ: Այդժամ իր ճիգն ինչ–որ չափով համարժեք կլիներ Գրքին: Այդժամ իր արարքը կունենար հիրավի առաս-

պելաքանական (ստեղծագործ) իմաստ ու բովանդակություն: Եվ առավել համոզիչ կհնչեր տեքստի շարունակությունը. «Դուրս եկայ: Քալեցի փողոցէն որ երկինք կը տանէր»: Սխալի չնչին հավանականությամբ կարող ենք պնդել. խոսքը Չարենցի նույն «անհաս փառքի ճամփայի» մասին է՝ ազգային արքետիպերի այլափոխումի և սահքի իդեալական միջավայրի:

Ամփոփենք: Ազգային ինքնության հայոց տարատեսակը սերում է նեոլիթյան դարաշրջանում սկզբնավորված քաղաքակրթական գենից: Մի գեն, որ առավելագույնս զարգացել է, այսպես կոչված, հյուսիսային քաղաքակրթությունների ծիրում (Եվրոպա): Վերջիններս մշակութալեւնտրոն են՝ կառուցված ըստ Տան, Ածուի, Գրքի իդեալական հարացույցների: Իրենց համադրությամբ դրանք ստեղծում են հոգևոր Հայրենիքի պատկերը, որը ժամանակի հոլովություն (սերունդների անդուլ աշխատանքով) անընդմեջ այլափոխվելով ու հարստանալով՝ շատ առումներով կանխորոշում է ազգերի պատմական ուղին: Մասնակցելով այդ պատկերին՝ անցյալի, ներկայի և ապագայի սերունդները միմյանց նկատմամբ հայտնվում են «այլափոխական սահքի» մեջ: Նրանք կազմում են մեկ-բազումի համաչափական ամբողջություն, որի կյանքը ծավալվում է հավերժի երանգներ պարունակող ժամանակի ծիրում:

Պատմական այլազան հանգամանքների բերումով այս չափունը թույլ է դրսևորված հայոց ազգային ինքնության մեջ: Եվ արդ՝ անհրաժեշտ է մշակութային ինքնարարումի և քաղաքակրթական կայացման տևական ու մեծ ճիգ՝ հայոց համակեցական ժամանակը կառուցակազմելու և համաշխարհային ժամանակին լծորդելու նպատակով:

Ալբերտ Սփեփանյան

14 Օգոստոսի 1998 թ.

Բաժին Ա. ԱՄԲՈՂՋԻ ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ

Պողոս Լեւոն ՉԷՔԻԵԱՆ

ՀԱՅ ԻՆՔՆՈՒԹԻՒՆ

Ինքնութեան հարցը, ընդհանուր առմամբ, կարելի է նկատել հարցերի հարցը: Արդարեւ, նոյնինքն հաւաստումի եւ խօսելու հնարաւորութիւնը կ'ենթադրէ կամ պէտք է ենթադրէ նոյնութիւնը՝ ըստ էութեան՝ առարկային, որու մասին է խօսքը: Այլապէս խօսքը կը վերածուի լաբիրինթոսային մի առեղծուածի, «զտապարմ առ արմին» դնելով իմանալիութեան հիմքերուն, իմանալիութեան ամենադոյզն իսկ հնարաւորութեան:

Բնականաբար այստեղ չէ պատշաճ տեղը՝ մտնելու ինքնութեան հարցին քննութեան զուտ իմաստասիրական–իմացաբանական ոլորտէն ներս, թէկուզ հպանցիկօրէն շօշափելով ինքնութեան հիմնաւորման վերաբերեալ խնդրականութիւնը, ի՛նչպէս եւ իցէ ըմբռնուի այդ հիմնաւորումը, ըստ այլեւայլ դպրոցների եւ ուղղութիւններու՝ թէ՛ սոսկ իմացաբանական հարթակի վրայ կամ թէ նաեւ՝ էականական–բնագանցական մերձեցումով:

Միւս կողմից պարզ է, որ ինքնութեան մասին հարցադրումն իսկ չէ կարելի յղանալ առանց ենթադրելու «ինքնութիւն» հասկացութեան հիմնաւոր վաւերականութիւնը, զոնէ իր ամենասեղմ, ամէնէն ամփոփ ներիմացութեամբ:

Նկատողութիւնները կամ խորհրդածութիւնները, զոր պիտի ջանամ պատճառաբանել այս յօդուածիս մէջ, պիտի հային մեծ մասամբ, եթէ ոչ գրեթէ ամբողջութեամբ, մեթոդաբանական խնդրարկութեան: Եւ նոյնինքն այս ոլորտում՝ պիտի քրքրեն յատկապէս եզրերու նախնական սահմանումին, յստակման եւ ճշգրտման անգանցանելի, անյապաղելի անհրաժեշտութիւնը: Համոզուած եմ, նոյնիսկ մեծ մտածողներու միջեւ տարակարծութիւնները, ո՛չ հազուադէպօրէն, արդիւնք են այն հանգամանքին, որ առաջին իսկ քայլերէն խօսքի ընթացքը կը յայտնուի այլ հարթակների վրայ զետեղուած, պատճառաբանութեան յառաջխաղաց-

քը տարբեր ակօսներով հունաւորուած, տրամասութեան ներհակաբանութիւնները իրարու անհաղորդ գծուղիներով զարգացած:

Մեթոդաբանական հարցին հիմնարար դերը, իմաստասիրական եւ առհասարակ ամէն տեսակի մտածողութեան ու գիտութեան մէջ, ակներեւ կը դառնայ, երբ նկատի առնենք, որ ան ընկերակցած է նորանոր դրսեւորումներով, մտածողութեան բազմադարեան յեղաշրջումների գլխաւոր փուլերուն: Յիշե՛նք, հնութեան մէջ, Արիստոտելի «Օրգանոնը», Արքիմեդէսի «Ուղեպարէն», Միջին դարում` Թովմաս Աքրիմացիի «Էակի և էութեան մասին», հուսկ` Նոր դարաշրջանի սեմին` Բեյկընի «Նոր Օրգանոնը» և Գալիլէոյի «Ձրոյց գլխաւոր համակարգերի մասին», նշելու համար միայն այն մի քանի գլուխ գործոցները` որոնք իմացաբանական-մեթոդաբանական մտածողութեան հիմնաքարերը կը կազմեն: Այս բոլորի նշանակութիւնը կարելի է խտացնել Թովմաս Աքրիմացու զգուշութեան եւ զգաստութեան հրաւեր` այն ոսկեղինիկ նշումի մէջ, թէ` «Սկիզբի փոքր սխալը` վերջաւորութեան խոշոր կը լինի»:

Յետ այս ներածական նկատողութիւններուն, անցնինք բուն նիւթին: Մեր առաջին անդրադարձութիւնները պիտի առնչին նոյնինքն «ինքնութիւն» հասկացութեան բնութագրումին:

«Ինքնութիւն» հասկացութիւնը

Ինչպէս ըսինք, «ինքնութիւն» հասկացութիւնը` առ հասարակ մարդկային մտածումի երեւոյթին, իր ամենալայն, համապարփակ առումով եւ ամենանրբին ճիւղաւորումներով, հիմնախարիսխը, տուելութեան հնարաւորութեան նախապայմանը կը կազմէ:

Այդ հասկացութիւնը, իր ամենատարերային բնութագրումով, կարելի է բնորոշել իբր հակաբեւեռը այլութեան: Այն տուեալը, որով որեւէ էակի նկատմամբ են այլ` բոլոր միւս էակները, եւ ինքը այլ` բոլոր միւսների նկատմամբ: Ինքնութեան այս յղացքը կ'արտայայտուէր դասական ու միջնադարեան բնագանցական ակունքներէն մէջ «էակի միութեան» գերանցական յատկութեամբ կամ սկզբունքով, յունական «τὸ ὄν ἔν», լատինական "ens uisum" բանաձեւումներով: Ինքնութեան եւ միութեան միջեւ այս սերտ, հիմնարար, էական կապը ե՛ւս ակնյայտ կը դառնայ, երբ խորհինք` թէ այլութիւնը, հակաբեւեռը ինքնութեան, է միանգամայն աղբիւրը, սկիզբը, արմատը էակի բազմութեան եւ բազմազանութեան: Անհնարին է մտաբերել բազմութիւն առանց այլութեան եւ այլութիւն առանց բազմութեան: Յայտնի է, որ իմաստասիրական մտքի պատմութեան ընթացքին, ինքնութեան եւ միութեան այս աղբիւրը իր ամէնէն արմատական բանաձեւումին է յանգել գաղափարապաշտ/իդէալիստական իմաստասիրութեան ոլորտում, որ եւ անշուշտ իբր ծայրայեղ կը նկատուի` բոլոր նրանց կողմէ, որոնք ո՛րեւիցէ դիտանկիւնից կը

տարակարծին Ֆիխտե–Շելլինգ–Յեգելեան աշխարհայացքէն կամ զոնէ չեն ընդունիր զայն լրիւ: Այսու հանդերձ, միանգամայն պարզ է նաեւ՝ թէ ինքնութեան եւ միութեան սերտ ու հիմնարար աղերսը կապ չունի, ըստ ինքեան, գաղափարապաշտ տեսութեան ընդունելութեան հետ կամ ոչ, եւ թէ բոլորովին զատ հարց է՝ այս տեսութեան քննարկումը, դրա հետ համաձայնումը կամ տարաձայնումը:

Երբ ինքնութեան հարցը կը դրուի մարդու նկատմամբ, հարցին էականական հիմնական ներառումները անխուսափելիօրէն կը ճոխանան նոր բովանդոյթներով, նոր անդրադարձներով, կը զգենուն նոր տարածքներ, որոնք բոլորը՝ մէկ բառով՝ մարդու հոգեբանական իրողութեան կ'առնչին, հոգեբանական հարթակի վրայ կը զետեղուին, անշուշտ ընդունելով *հոգեբանականը*՝ իր բոլոր հնարաւոր ընդգրկումներով: Աւելի ճշգրտօրէն բանածելելով այս վերջին հաւաստումը, պիտի ասենք՝ առանց մերժելու կամ բացառելու ի յառաջագունէ նկատառման հնարաւորութիւնը տարածքների կամ հարթակներու, որոնցմէ մէկին կամ միւսին նկատմամբ դիտորդը կամ քննարկուն ունենայ վերապահումներ: Ուստի *հոգեբանականը*՝ ոչ միայն ըստ փորձառական հոգեբանութեան տեսադաշտին, այլ չբացառելով ի յառաջագունէ նա՛եւ փորձազանցականը եւ նոյնիմքն բնազանցականը:

Կարելի է, ընդհանուր առմամբ, հաստատել, թէ մարդու ինքնութիւնն է իր ես–ը, թէ ես–ը՝ իր ներքին բոլոր ծալքերով եւ բոլոր դէպի դուրս տարաբացումներով՝ անմիջական, հարազատ, ամբողջական արտայայտութիւնն է ինքնութեան:

Ես–ի միութիւնը, բացի էականական իր հիմնաւորումէն, բեւեռացուցիչ միտքերէն մէկն է նաեւ արդի փորձառական հոգեբանութեան՝ իր այլեայլ հոսանքներով եւ մարդու հոգեկան իրողութեան մերձեցումներով: Արդարեւ, ես–ի հոգեբանական երկփեղկումը կը նկատուի իբր ժխտական իրադարձութիւն մը, որու ծայրագոյն աստիճանը կը կազմէ մտա–գարութիւնը՝ *սքիզո–ֆրենիան*: Միւս կողմէ՝ դժուար է ասել թէ որեւէ մարդ զերծ ըլլար հոգեբանական ամէն, նոյնիսկ դոյզն, երկճղումից: Մարդու հոգեբանական ամբողջապէս համալրուած միութիւնը, յինքեան, մի իդէալ է, որուն մարդը պիտի ձգտէ, թերեւս առանց երբեք սպառելու ե՛ւս ավելի կատարելագործման, ե՛ւս ավելի ամբողջական միաւորման ու միութեան բոլոր կարելիութիւնները: Ի զուր չէ, որ հնութեան մեծագոյն հանճարներից Պղոտինոս՝ Մէկը կընկալէ իբր բացարձակօրէն անասելի Սկիզբը, Գագաթը, Կատարելութիւնը, վեր ու գերազանց՝ նոյնիմքն Միտքէն ու Էակէն:

Մարդու հոգեկան ու հոգեբանական միութեան կարելորութիւնը, հոգ չէ թէ՛ ոչ անթերի ու կատարեալ, մեզ կը մղէ արդէն դէպի մի առաջին եզրակացութիւն. մարդու ինքնութիւնը, նաեւ ազգային ու մշակութային հարթակների վրայ, չի կրնար ըմբռնուիլ՝ իբր սոսկ իրարու վրայ դիզու-

ող ու բարդուող տարրերու, իրարու «կցուող» աղիւսների, իրարու անհաղորդ անօթների ձեւով. այլ անհրաժեշտ է որ այդ ինքնութեան մաս կազմող տարրերը իրարու հետ շփուին, հաղորդակցին, համալրուին, կազմելու համար մտային, հոգեկան ու հոգեբանական մէկ ամբողջութիւն: Դիմելով քերականական մի հանգիտութեան, թերեւս կարելի է ասել, որ մարդու հոգեբանական միութիւնը կը բանի կամ պէտք է բանի՝ ըստ յարացոյցին ո՛չ թէ կցական, այլ թեքական հոլովումներու: Յաջորդաբար պիտի կարենանք ասելի եւս յստակել ու բնորոշել այդ համալրումին նշանակութիւնը:

Ինքնութեան տրամասական, ներպատմական բնոյթը

Երկրորդ նկատառելի կարեւոր կէտ մը ինքնութեան ուսումնասիրութիւններու, հետազոտութիւններու մէջ, ինքնութեան տրամասական/դիալեկտիկական բնոյթն է: Սա կը նշանակէ, որ ինքնութիւնը չէ՛ մեկ անգամ ընդ միշտ տրուած, իրագործուած, սպառած, լրացած, կատարեալ մի իրողութիւն, այլ ենթակայ է յարատեւ զարգացման, յեղաշրջումի, յետ եւ յառաջընթացներու, բարուքման, կատարելագործման: Այլ խօսքերով՝ ինքնութիւնը խորապէս մխրճած է պատմութեան թաւալումի անվերջ թոհուբոհին, պատմութեան հանգրուաններուն, վերիվայրումներուն մանուածապատ գործընթացին մէջ:

Ինքնութիւնը էապէս ու գերազանցօրէն պատմական տուեալ է, ուրեմն, «պատմական»—ին ամէնէն իրական ու թանձրացեալ, ամենայեղ առումով: Այլ խօսքով՝ շնչող, ապրող մարդուն կամ մարդոց՝ իբր հաւաքականութիւն—հասարակութիւն, չի տեղադրուիր պատմազանցական հարթակի մը վրայ. ընդհակառակն՝ կը ներկայանայ իբրեւ բոլորովին ներպատմական, ուրեմն եւ փորձառական մի *տուեալ*, եւ ոչ թէ իբրեւ բնազանցօրէն եւ կամ որեւիցէ այլ ձեւով իբր ի յառաջագունէ ընծեռուած, տրուած մի «սկզբունք», «կերպարան» եւ կամ նման մի բան:

Կարելի է այս բոլորը արտայայտել, կը կարծեն, կուռ եւ հակիրճ սա բանածեւով՝ «արդէն—տակաւին ոչ», եւ կամ այս միւսով՝ «նոյն՝ այլօրէն, նոյնօրէն՝ այլ»:

Շատ կարեւոր կը թուի այս հանգամանքին նկատառումը, խրած չմնալու համար անել բաւիդի մը մէջ, չկարենալով թերեւս նշմարել տուեալ մի հաւաքական ինքնութեան նկատմամբ միօրինակ, միատարր, միադիմի կերպարի կամ բնորդի մը գոյութիւնը, պատմութեան ըլլա՛յ տարժամանակեայ, ըլլա՛յ համաժամանակեայ տարածքներով: Ինքնութիւնը հոմանիշ կարելի չէ նկատել՝ միածեւի, միատարրի, միադիմութեան. ընդհակառակն մարդկային, որով եւ պատմական/ներպատմական¹ ամէն ինքնութիւն կը բնորոշուի հիմնականում՝ խորքի էական մի նոյնու-

թեան ժամանակի ընթացքին անցկացրած հոլովոյթներուն հետքերով ու կերպաւորումներով:

Ինքնութեան բազմարժողութիւնը կամ բազմաչափութիւնը

Ինչ որ ըսինք ինքնութեան տրամասական ու ներպատմական բնոյթի մասին, մեզ արդէն առաջնորդեց հաստատելու ինքնութեան անկաշկանդելիութիւնը ի յառաջագունէ կամ ի յետսագունէ կաղապարներու միատարրութեամբ: Հիմա մի նոր քայլ եւս պէտք է կատարենք: Մի քայլ, որ ի տարբերութիւն նախորդի, կարող է մշակութային որոշ շրջաններու եւ համակարգերի մէջ այնքան ալ դիւրին չընկալուիլ՝ հաւաքական կամ ազգային ինքնութիւններու կիրարկման դէպքում: Դա ինքնութեան բազմարժողութեան (polyvalence) կամ բազմաչափութեան (pluridimensionalité) հարցն է:

Ինչ որ ըսուեցաւ նախընթաց պարբերութեան մէջ, կը վերաբերէր գլխաւորապէս ինքնութեան ո՛չ թէ բաղկարար տարրերի բնոյթին, ծագումին, փոխառնչութիւններուն, այլ սրանց արդիւնքը եղող համադրութեան դրսեւորումներուն: Իսկ ինչ որ խորհրդածութեան առարկայ պիտի դարձնենք ներկայ պարբերութեան մէջ՝ կը վերաբերի ճիշտ ինքնութեան բաղկարար տարրերու բնոյթին եւ մանաւանդ փոխառնչութիւններուն, իրենց միացման ու համադրումի եղանակաւորումներուն, սոյն գործընթացների հիմնական օրինաչափութիւններուն:

Արեւմտեան համակարգում այդ փոխառնչութիւնները, դրանց եղանակաւորումներն ու օրինաչափութիւնները մինչեւ մօտիկ ժամանակներ պատկերացուած եւ ըմբռնուած էին գրեթէ տարամերժօրէն միազանգուածային, գրեթէ միապետական մերձեցումով: Արդարեւ, Արեւմուտքը յաջողած էր, յետ կրօնական բազմատասնամեայ մարտերու, ժէ դարի ընթացքում, տապալել «*cujus regio, ejus religio*» (ու՛մ տարածքը, նրա կրօնքը) սկզբունքը. բայց զուգահեռաբար «բացարձակ պետութեան» գաղափարի եւ «ազգ-պետութիւն» գաղափարախօսութեան զարգացման եւ տիրականացման, կազմուած, ծաւալած եւ արմատացած էր Արեւմուտքի մէջ մի ընդհանուր տեսութիւն եւ համակարգ, որու հիմնական միտքն ու հանգանակը կարելի է բանաձեւել, յարասելով վերոյիշեալ ասոյթը, իբր «*cujus regio, ejus cultura/lingua*»: Այս սկզբունքը անզգայ կը դարձնէր նորակազմ «ազգային» պետութիւնները՝ իրենց ծոցում ապրող էթնամշակութային փոքրամասնութիւնների հարցերուն, ընդհակառակն՝ յաճախ ծուարուն, մերթ ոչ իսկ թաքուն միտումներով ձուլելու: Զարմանալի չէ, որ ոչ հողային փոքրամասնութեան յղացքը գրեթէ կը բացակայի ցարդ միջազգային իրաւակարգէն²: Միայն այս վերջին տասնամեակներու ընթացքին է, որ Արեւմուտքը, Միացեալ Նահանգներու

առաջնորդութեամբ, սկսած է, թեկուզ դեղեկոտ քայլերով, վերատեսնել իր նախընտրած կեցուածքները: Միացյալ Նահանգներու ազգաբնակչութեան բազմացեղային նկարագրին միշտ աւելի շեշտաւորումը եւ մանաւանդ ներգաղթի հորդանային հոսքերը, մղած են երկրին մտաւորականութիւնը՝ քննադատական խիստ մաղէ անցընելու “Melting pot”-ի իրենց աւանդական կողմնորոշումը՝ առաջարկելով այսպէս կոչուած «ազգայնութեան» (ethnicity) տեսութիւնը:

Ընդունելով հանդերձ այս նոր ուղղութեան ակնյայտ առաւելութիւնը բաղդատմամբ նախկին դիրքերուն, հարկ է միանգամայն խոստովանիլ՝ թէ տակաւին շատ ճամբայ կայ կտրելիք, ինչ կը վերաբերի մանաւանդ նոր տեսութիւնների տարածման ու մտայնութիւնների մէջ ներթափանցման, կրթական-ուսումնական ծրագիրներու ըստ այնմ վերանշակման, ու մանաւանդ անձնական եւ հաւաքական ինքնութիւններու ձեւակերտման մէջ՝ մշակութային այլեայլ կալուածների կամ տարածքների՝ փոխառնչութիւններուն ուսումնասիրութեան եւ բանաձեւումին:

Ժողովրդականութիւն գտած եւ շատ դիրքմբռնելի թուացող անգլերէն “fifty fifty” (յիսուն առ յիսուն) ասոյթը՝ պարզ է, որ չի բաւարարեր, աւելի խորահայեաց քննութեան մը պահանջները՝ եթէ նկատի ունենանք ինչ որ վերել ասեցինք ինքնութեան եւ միութեան փոխադարձ աղերսի մասին: Կարելի չէ լոկ քանակական համեմատութիւններով սահմանել մարդու ինքնութեան բաղկարարների խորագոյն փոխարարութիւնները: Այդ բոլորը մարդուս մէջ կը շաղկապուին, կը միանան, կը ծուլուին, հոգ չէ թէ այնքան բազմազան ձեւերով՝ որքան են անհատները ինքնին, արտադրելու համար մի նոր հակադրութիւն, նոր միութիւն, նոր ամբողջութիւն: Այլապէս անխուսափելի կը դառնայ, աստիճանաբար, գլորման ռիսկը մտագարութեան վիրապին մէջ:

Այս մտահոգութիւններուն կը պատասխանէ ինքնութեան «բազմարժողութեան կամ բազմաչափութեան» տեսութիւնը, որ փորձ մըն է անելէն դուրս ելլելու, անդրազանցելու ամէն տեսակի միակողմանութիւնները, տափակութիւնները, կալանքներն ու կապանքները՝ բացուելու համար, որքան հնար է, իրականութեան խայտաբղէտ բարդութեան, բազմերեսութեան, բազմադիմութեան: Յամոզուած են, որ «բազմարժողանի/բազմաչափ» ինքնութիւն մը յղանալու անկարող որեւէ տեսութիւն կամ համակարգ պիտի չկարենայ հուսկ համադրել եւ բաւարարել՝ պատմութեան, հասարակութիւններու, մարդուն տուեալների եւ պահանջների ամբողջականութիւնը:

Հայ ինքնութիւն — Ազգային ինքնութիւն

ա. «Ազգ» հասկացութիւնը

Հայ ինքնութեան մասին գլխաւոր նախահարցերէն մէկն ալ՝ «ազգ» գաղափարի իմացումն է: Թողունք պահ մը, խօսքը սկիզբէն իսկ չբարդելու համար, «ազգ»-էն յառաջագայող վերացական «ազգութիւն»-ը: Թողունք նաեւ «ազգ»-ի նախնական նշանակութիւնը, իբր սերունդ, տոհմ նշանակութիւնը, որով բառը դեռ կիրարկուում է լեզուի բարբառային, ժողովրդական, գեղջկական շերտերում, յատկապէս Արեւելեան Հայաստանի մէջ: Առնենք, ընդհակառակն, եզրին մշակուած նշանակութիւնը, լեզուին զարգացած, միասնաւոր ստեղծաշարին վրայ, որով կ'ըսենք՝ օրինակի համար՝ «հայ ազգ»: Այս իմաստով բառը, ըստ երեւոյթին, համապատասխան կը թուի՝ արեւմտեան արդի լեզուներու *natio* լատինական բառէն սերող *nation/nazione* եւ նմանատիպ բառերուն: Բայց խորքում կայ դրանց միջեւ բաւական նշելի, չասելու համար՝ եական, տարբերութիւն մը: Տեսնենք, ուրեմն, այդ տարբերութիւնը:

Արեւմտեան *nation*-ի հասկացութիւնը կը կապուի, ըստ էութեան, թերեւս թեթեւ տարբերակումներով հանդերձ լեզուէ լեզու եւ երկրէ երկիր, Եւրոպայի մէջ լուսաւորապաշտ իմաստասիրութեամբ յառաջացած եւ Ֆրանսական յեղափոխութեամբ հաստատուած, արմատաւորուած տեսութեան՝ ըստ որուն, «ազգ»-ը, այսինքն «*nation*»-ը ներքին, սերտ յարակցութիւն մը կ'ենթադրէ պետականութեան, պետական կազմի գոյութեան հետ: Այլ խօսքով հոն՝ ուր չկայ պետական կարգուսարք՝ չէ կարելի խօսիլ «ազգ»-ի մասին: Ներկայումս պետականութենէ զուրկ մի հաւաքականութիւն, հոգ չէ թէ անցեալին ունեցած ըլլայ՝ նոյնիսկ փայլուն՝ պետականութիւն, ըստ այս ըմբռումին, կը մնայ լոկ «ժողովուրդ» (*populus*) հասկացութեան մակարդակին վրայ, բայց չի՛ լինի «ազգ»: Սոյն գաղափարախօսութիւնը ծանօթ է առ հասարակ «ազգ-պետութիւն (*état-nation, nation-state*)» կոչումով:

Այս չէ ընդհակառակն «ազգ»-ի հիմնարար նշանակութիւնը հայ լեզուամտածողութեան, մանաւանդ հայ գաղափարախօսութեան ծիրում: Այն գաղափարախօսութիւնը, որ՝ ըստ էութեան՝ Մեսրոպ Մաշտոցի գիւտին վրայ խարսխուած, գտած է բիրեղային արտայայտութիւն մը պատմահայր Մովսէս Խորենացիի խորահայեաց, ինքնատիպ, հայութեան համընդգրկիչ տեսախօսութեան մէջ՝ հայ ժողովրդի ինքնութեան, պատմութեան, բաղկարար տարածքների եւ ճակատագրի նկատմամբ: Տեսախօսութիւն՝ որ հանդիսանում է գաղափարախօսութիւն, իմաստասիրօրէն ու մարդաբանօրէն՝ բառին ամենէն ընդարձակ ու վաւեր առումով, ինչպէս ջանացած եմ ցոյց տալ այլեւայլ գրութիւններու մէջ³:

Ըստ այս իմացողութեան, գոնէ Ե դարէն սկսեալ, «ազգ»-ը կը բնորոշուի՝ ըստ էութեան եւ առաջին հերթին՝ ո՛չ թէ իր պետական կարգուսարքով, այլ իր պատմական ու մշակութային հասարակաց ժառանգութեամբ եւ ասոր գիտակցութեամբ եւ հասարակութեան ճակատագրին հանդէպ հասարակաց մտահոգութեամբ ու նուիրումովութեամբ: Սոյն ինքնագիտակցութիւնն է որ, էապէս եւ առաջնաբար, կը կերտէ ազգը, մինչ պետականութիւնը՝ եթէ չկայ որեւէ պատճառով՝ կը ներկայացնէ հեռանկարը, տեսլականը, որու կառուցման կը միտին ու կը ձգտին ազգային հաւաքական գիտակցութիւնը եւ այս գիտակցութենէն բխող ճիգերը:

Կը կարծեմ թէ կարելի չէ խօսիլ յանկօրէն հայ ինքնութեան մասին՝ առանց նկատի ունենալու այս հիմնական իրադրութիւնը, առանց ընդունելու զայն իբր անշրջանցելի մեկնակէտ: Անշուշտ, անկարելի չէ թերեւս: Բայց ի գին փոխելու՝ հայ ինքնութեան առընկալման եւ ապրումին հազարամեակների հունը, ստեղծաշարը, ի գին դիմագրաւելու՝ մի նոր ինքնութեան որոնումի բախտախնդրութիւնը:

բ. Ինքնութիւնը իբր տուեալ եւ ինքնութեան իմացումը

Երկրորդ յոյժ կարեւոր նախադրեալ մը, մեթոդաբանական գետնի վրայ, ինքնութեան առ հասարակ և հայ ինքնութեան յատկապէս գիտական հետազօտութեան մէջ, ուշադրութիւնն է զանազանութեան՝ ընդմէջ տուեալի *իբր տուեալ* եւ տուեալին իմացման, մշակման, մեկնաբանումին: Տեղին կը լինի յիշել այստեղ իտալական դրապաշտութեան/պոզիտիվիզմի հիմնադիր ու մեծագոյն ներկայացուցիչ Ռոբերտո Արդիգոյի խօսքը, որ աւելի իբր պատգամ կը հնչէ. «*Եղելութիւնը աստուածային է, մեկնաբանութիւնը՝ միշտ մարդկային*»: Նկատողութիւն մը, որ կը զուգարհիպի սակայն բովանդակ Միջին դարու իրապաշտ աւանդութեան նմանահունչ հաւաստումների հետ. «Եղելութեան դէմ փաստարկում չի զօրեր» (contra factum non valet argumentum) կամ՝ «Եղածը ո՛չ իսկ Աստուած չեղեալ կարող է անել» (factum neque Deus infectum potest facere):

Ճիշտ է որ աւելի մերձաւոր ժամանակներու իմաստասերների մօտ, յատկապէս պինդ դրապաշտութեան ծայրայեղութիւնների դէմ իրաւացի հակազդեցութեամբ, յաճախ տկարացած կամ չքացած կը տեսնենք դասական առումով «եղելութիւն» հասկացութիւնը: Այսպէս՝ միահամուռ նոր-դրապաշտ ու նոր-փորձառապաշտ/նէո-էմպիրիստ ուղղութիւններում, մասամբ մաւէ՝ գոյութեանապաշտ/էքսիստենցիալիստ, կառուցապաշտ/ստրուկտուրալիստ, ետ-արդիական/պոստ-մոդէռն խնորումներում:

Այս բոլորով հանդերձ չեմ խորհիր որ կարելի ըլլայ անտեսել, մաճաւանդ անգիտանալ, գոնէ նախագիտական, նախափիլիսոփայական

հարթակի վրայ, «տուեալ»-ի մը առկայութիւնը, որ նախապայմաններէն մէկն է, ինչպէս տեսանք արդէն ինքնութեան նկատմամբ, նոյնինքն խօսքի հնարաւորութեան: «Տուեալ»՝ որ ոչ միայն ունի փորձառական/էմպիրիկ նշանակութիւն, այլ նաեւ կը կրէ ըստ ինքեան երեւութաբանական/ֆենոմենոլոգիական կշիռ ու տարողութիւն, եթէ նոյնիսկ չուզենք կատարել յաջողական անցումը կամ ուսումը դէպի էականական եւ հուսկ՝ դէպի բնագանցական մակարդակ: Հաւաքական-ազգային գետնի վրայ՝ այս նախնական տուեալն է՝ որ ապա մշակուելով կը դառնայ ազգային գիտակցութիւն եւ ինքնագիտակցութիւն: Այդ տուեալն է, որ մենք ալ կրնանք կիրարկել մտածմունքի ակտի քան հազարամեայ ականդութեան գնահատումը՝ իբր մի ուրոյն, ինքնակայ իրողութիւն, նկատմամբ անոր վրայ հիւսուող, բարդուող, յարմարեցուող մեկնաբանութեան/մեկնաբանութիւններուն:

Ինչո՞ւ այս շեշտումը, մասնաւոր ընդգծումը, տուեալի եւ տուեալին մեկնաբանութեան միջեւ զանազանութեան: Չեմ կարծեր, որ կասկած վերցնէ դրա նշանակութիւնը եւ կարելորութիւնը ազգային գիտակցութեան վերաբերեալ հարցերի առնչութեամբ, մասնաւոր մեր՝ հայերուս պարագային: Տուեալը, ըստ իս, ժողովուրդին մերձերեքիազարամեայ գոյութիւնն է, իր բնորոշ բնութագիրով, նկարագրով, ճակատագրով, տեսլականներով, հաւատքով, սխրանքներով, իր կենսական սկզբունքների, իր «հայրենի օրէնք»-ի⁴ նկատմամբ անշեղ, անսակարկելի, անզիջելի կեցուածքով, մամանաւանդ՝ իր տեսլականներուն եւ հաւատքի սիրոյն ցմահ-ցկեանս պայքարով: Կը կարծեմ թէ որեւէ անդրազոյն վերանդրադարձ, պրպտում, մշակում, տեսաբանութիւն եւ որ ի կարգին չի՝ կրնար չմեկնիլ սոյն «տուեալ»-ի նկատառումէն, չի՝ կրնար զայն անտեսել կամ շրջանցել, ի գին վտանգելու իր «գիտականութիւն»-ը, առարկայականութիւնը, հաւաստիութիւնը:

Մի քանի կիրարկումներ եւ օրինակներ

ա. *Առաջին* կիրարկումը, որ կը հետեւի վերեւ ասուածներից այն է, որ Հայաստանի քաղաքականութիւնը չէ եւ չի կրնար ըլլալ հայ ինքնութիւնը բնորոշող *էական* եւ *առաջնահերթ* տարրը՝ ընդունելով հանդերձ, անկասկած, այս վերջինիս վճռական կարելորութիւնն ու դերը ազգային կեանքի որոշ ոլորտներուն: Նաեւ կը հետեւի, ուրեմն, որ *Հայ ազգը* իր պատմական, բազմադարեան հոլովոյթով, հողային ու քաղաքացիական տարածքները անդրազանցող մի ամբողջութիւն է, որ կը ներգրաւէ բոլոր անոնք, որոնք իրենք զիրենք մաս կը զգան ու կը դաւանին այդ ամբողջութեան, բերելով՝ իւրաքանչիւրն իր նպաստը, իր հնարաւորութիւնների չափով ու ձեւով, անոր պահպանման, գոյատեւման, բարգաւաճման:

բ. *Երկրորդ* կարեւոր հետեւութիւնը պիտի բանաձեւէի իբր «հայու կերպարի բազմազանութիւն»-ը: Շատ, գուցէ բոլոր ժողովուրդների եւ ազգերի մէջ կայ աւանդութիւնների, բարքերու, բարբառների, մէկ բառով՝ պատմական կերպարների այլազանութիւն, արդիւնք՝ պատմական, աշխարհագրական եւ այլ գործօնների: Հայերուս միջեւ պատմական կերպարներու բազմազանութիւնը թերեւս ամենացայտուն յատկանիշներէն մին եղած է մեր պատմութեան: Մի երեւոյթ՝ որ գրեթէ զուգընթացած է հայուն իւրայատուկ արմատների կառչումին, որ նոյնպէս եղել է նաեւ ամենացայտուն յատկանիշերէն մին հայու գոյութեան: Մեծ Հայք — Փոքր Հայք, Պարսկահայք — Յունահայք, Կիլիկիա — Արեւելք, Պոլիս — Գաւառ, Ռուսահայ — Տաճկահայ — Պարսկահայ՝ հայու պատմահոլովութեային կերպարներու այլազանութեան մի քանի արտահայտութիւններն են, որոնք վերջին տասնամեակներում երեւան եկած են առաւելաբար Արեւելահայ-Արեւմտահայ երկակիութեան հանդերձանքով: Փորձել զայն բացարձակացնել, վերացնելով պատմական շրջադարձներէն ու պատահականութենէն, ջանալով վերածել գրեթէ հայութեան զուգահեռ մնայուն մի արժողութեան,— ինչպէս մերթ զգալի կը դառնան, այսօր եւս, մնան փորձութիւններ, այլեւայլ կողմերէ,— պիտի նշանակէր բացակայութիւնը՝ անկասկած՝ պատմական տարածքի զգայնութեան, եթէ ոչ անպայման՝ գիտութեան, երբ արդիւնք չէ անշուշտ անհատական կամ խմբական, գիտակից կամ ենթագիտակից եւ կամ անգիտակից այլընդայլ հաշիւներու:

գ. Ցարդ կատարուած խորհրդածութիւնները կրնան գուցէ նպաստել նաեւ հայ ինքնութեան նկատմամբ Մեծ Եղեռնի տեղադրումի հարցին աւելի ճշգրիտ մէկ բնութագրումին: «Կենտրոն՞ն թէ շրջանցում» տարագով բանաձեւուած երկսայրաբանութեան վրայ աւելացնելով երրորդ մի եզր, կ'ունենանք թերեւս աւելի համակշիռ մի մերձեցում: Դիտել պիտի ուզէի տալ՝ թէ հարցը այստեղ ո՛չ այնքան *հաւասար-ա-կշռութեան* մասին է, հաւասարութեան՝ այսինքն հոսկ քանակական չափանիշերով, որքան *համ-ա-կշռութեան*, այսինքն որակական չափանիշերով կատարուած մի գործողութեան, որ կը նշանակէ՝ գործընթացի մէջ մտնող բոլոր տարրերու եւ տուեալներու համաչափ նկատառումը, զետեղելով իւրաքանչիւրը իր պատշաճ դիրքին ու դերին մէջ, որ կրնայ չարտայայտուիլ անպայման հաւասարութեամբ: Այդ երրորդ եզրը, «կենտրոն-շրջանցում» երկսայրաբանութեան վերաբերմամբ՝ ես պիտի տեսնէի իբրեւ «շրջափոխութիւն/վերափոխութիւն»: Կը կարծեմ, որ մեր յաջորդող սերունդներու մեծագոյն պատասխանատւութիւնը, բայց նաեւ մեծագոյն սխրագործութիւնը պիտի լինի՝ շրջափոխել, մանաւանդ թէ վերափոխել Եղեռնը: Չեմ կարծում, թէ խորքին մէջ կարենանք լրջորէն կասկածիլ թէ Եղեռնը, ուզենք թէ չուզենք, մեր էութեան մէկ մասնիկն է այլեւս: Չենք կարող անկէ ձերբազատիլ. նա բեւեռացումն է, ու պիտի մնայ, եւ լաւ է որ մնայ՝ մեր մտքի եւ հոգու: Բայց անհրաժեշտ է միան-

զամայն, որ Եղեռնը չլինի մեր «հիւանդութիւնը», մեր հոգու ւխտը՝ մեզ մեզանից հեռակայող, այլուրող, մտազարող: Ահա ա՛յս պիտի լինի նոր սերունդներուն համար՝ Եղեռնի վերափոխութեան մեծ մարտահրաւերը:

դ. Յուսէկ՝ *չորրորդ* եւ վերջին հետեւութիւն մը եւս: Յաճախ կը խօսուի «խաղից դուրս» մնալու մասին, աւելի ճիշտ նման մտահոգութիւն կ'արտայայտուի: Պիտի ուզէի հարց տալ թէ արդեօք անհրաժե՞շտ է, անպայման եւ գին ամէն բանի, մասնակցիլ խաղին: «խաղ»-ը կը նշանակէ նախ եւ առաջ խաղի կանոններ, եւ եթէ փոխաբերութենէն անցնինք իրականութեան, խաղը կ'առաջարկէ իր բովանդակ դրամայնութեամբ «բնորդ»-ների հիմնահարցը: Կարելի՞ է արդեօք ընդունիլ ամէն խաղ, որեւէ խաղ, ինչպէս եւ առաջարկոււմ է, առանց երբեք դոյզն իսկ փոխառաջարկի՝ գոնէ որոշ կանոններու վերատեսութեան: Կարելի չէ՞ նաեւ խորհիլ արդեօք, թէ մերթ կ'արժէ գուցէ խաղալ, առ հասարակ ընդունուած կանոններով՝ ըստ երեւոյթին, բայց առանց անպայման իւրացնելու զանոնք: Խօսքս մասնաւորեմ ու յստակեմ օրինակով մը, որ ուղղակիօրէն եւ անմիջաբար մեր միւթին կը հայի, մանաւանդ թէ մեր հիմնահարցին: Տեսանք, որ հայ ազգային գաղափարախօսութիւնը եւ արեւմտեանը զգալիօրէն, մանաւանդ թէ՛ պիտի ասէի էականօրէն, կը տարբերին իրարմէ «ազգ» հասկացութեան պարագային, որ հայ գոյութեան ու գոյատեւման լիսեռնը կազմած է դարերով ու կը կազմէ: Պիտի համարձակէի՞նք որեւէ մէկերմիս զայն զոհել՝ ի գին «խաղ»-ի քիչ թէ շատ ընդունուած կանոնների: Կասկած չկայ, թէ խօսքը մեզ աշխարհէ մեկուսացնելու մասին չէ, որ կրնայ նոյնիսկ աղիտաբեր դառնալ: Ընդհակառակն: Խօսքը այն բանի մասին է, թէ ի՞նչպէս կարող ենք մասնակցիլ խաղին, առանց բոլորովին տարուելու խաղէն, առանց իւրացնելու անքննադատօրէն անոր բոլոր կանոնները, առանց մանաւանդ այլակերպելու, հաշմելու, կորսնցնելու մեր ուրոյն դիմագիծը, ինքնութիւնը:

Այստեղ կը սկսի ուրեմն ինքնութեան հարցին բովանդակային քննութիւնը, ուր գոնէ նախնական յստակութեան մը կը յանգին անոր հարցադրումին մեթոդաբանական նախադրեալները:

Ծ Ա Ն Ո Յ Ա Գ Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն Ն Ե Ր

1. Այս եզրերը կը զանազանենք՝ նկատի ունենալով գերմաներէն Historizität/historisch — Geschichtlichkeit/geschichtlich իմացումների զանազանութիւնը:
2. Տե՛ս յաջորդ ծանօթութեան մէջ յիշուած գրականութիւնը:
3. Յատկապէս հետեւեալների մէջ՝ “L’idéologie nationale de Movsés Xorenac’i et sa conception de l’histoire”, Յանդէս Ամսօրեա, CI (1987), coll. 471–485. “Ellenismo, ebrasimo e cristianesimo in Mosé di Corene (Movsés Xorenac’i). Elementi per una teologia dell’etnia”, Augustinianum, XXVIII (1988), էջ 381–390.
4. Բացատրութիւնը յաճախակի է Ղազար Փարպեցու մօտ, յատկապէս Վահագնեանց նուաճումների և Նուարսակի դաշնագրին առնչութեամբ:

Լևոն Հմ. ԱՔՐԱՀԱՄՅԱՆ

ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՍՏԱՏՄԱՆ ՉՈՐՍ ՀԱՐԱՅՈՒՅՅՆԵՐԸ

Յուրաքանչյուր ազգի ինքնություն ունի իր առանձնահատկությունները, որոնք այս կամ այն պատմական, մշակութային կամ հոգեբանական գործոնների գումարման և համադրման արդյունք են: Սակայն ըստ սեփական անցյալի և ազգային արժեքների ճանաչման ու գնահատման կարելի է առանձնացնել ազգային ինքնության հաստատման չորս գլխավոր հարացույց՝ «ընտրողական», «պատմական», «արեստիժային» և «ամենակեր»: Այս հարացույցներն, իհարկե, որևէ կոնկրետ ազգի մոտ բացարձակ ձևով արտահայտված չեն, և իրական պատկերը, սովորաբար, չորսի համադրման արդյունք է, թեև ինչ-ինչ պատճառներով չորս հարացույցներից մեկն ավելի ակնառու է:

Այսպես, օրինակ, այդ հարացույցները կարելի է անվանել համապատասխանաբար «ռուսական», «հայկական», «վրացական» և «ադրբեջանական»: Այս անվանումներն, իհարկե, պայմանական են և նույնքան ճշգրիտ են արտահայտում չորս ազգերի ինքնության հաստատման հարացույցները, որքան բազմաթիվ անեկղոտներ են բնորոշում ազգային ինքնությունն ըստ նույն (սովորաբար ճգնաժամային իրավիճակում համեմատվող) ազգի ներկայացուցիչների ցուցաբերած վարքագծի: Մեր դեպքում նման անեկղոտը կսկսվեր հետևյալ կերպ. «Մի անգամ, ռուսը, վրացին, հայը և ադրբեջանցին...»: Փորձենք տեսնել, թե ինչպես են այս չորս ժողովուրդներն արձագանքում իրենց անցյալին և ներկային՝ հաստատելով իրենց ազգային արժեքները:

«Ընտրողական» կամ «ռուսական» հարացույցը միտում ունի ազատվել ներկայումս իր միջավայրում ամկա բոլոր օտարներից, սակայն վաղ անցյալում էլ կարծես չի տեսնում ոչ մի օտարի: Եթե ներկայացնենք ազգի պատմությունը ծառի պատկերով (ծագումնաբանական սխեմաներն հաճախ են գծվում նման տոհմածառերով), ապա «ռուսական» հարացույցը հատում է օտար ճյուղերը ծառի բնի վերին մասում՝ սաղարթամասի հատվածում, մինչդեռ բնի ստորին մասում՝ առանձնապես արմատների հատվածում, պահպանում և մեծարում է բո-

լոր արմատներն ու ճյուղերը, նույնիսկ եթե դրանք ժամանակին արված ակնհայտ օտար պատվաստներ են: Ավելին, հենց այդ օտար ճյուղերն են երբեմն համարվում իսկական ազգայինը:

Ամենավառ օրինակը Պուշկինն է, որի աֆրիկյան ծագումը չի խանգարում, որպեսզի նա ամենամեծ ռուսը համարվի: Ռուսական մշակույթում Պուշկինն այն հազվագյուտ դեմքերից է, երբ նույնիսկ ռասայական առումով օտար լինելը նրան օտար չի դարձնում: Այդ հարցն անգամ չի էլ քննարկվում: Մինչդեռ Պուշկինին ռուսումնասիրողների ազգային պատկանելիությունը կարող է այսօր քննարկման առարկա դառնալ: Այսպես, ռուս գրող Վիկտոր Աստաֆևը ռուս, բայց ծագումով հրեա պուշկինագետ Նաթան Էյդելմանին հղած իր տխրահռչակ բաց նամակում հույս է հայտնում, որ կգա ժամանակ, երբ ռուս մշակույթը կունենա իր ռուս պուշկինագետները:

Կարելի է ասել, որ ռուսական ինքնության հաստատման հարացույցը «չի տեսնում» Պուշկինի սևամորթ լինելը: Մինչդեռ օտարի աչքում նա չի կորցնում իր ռասայական արմատները: Այսպես, եթովպացիները հպարտանում են, որ ռուս ժողովրդին այդպիսի հանձար են տվել, չնայած «եթովպացի» (эфиоп) կամ «արաբ» (араб) բառերը ռուսերենում Պուշկինի ժամանակ լայն իմաստով օգտագործվում էին որպես «աֆրիկացի», «սևամորթ», և այդ որոշիչները, որոնցով բնութագրվում էր Պուշկինի նախապապը՝ Յանիբալը, նեղ ազգային իմաստ չէին կրում: ԱՄՆ-ում, որտեղ ռասայական խնդիրն ընդհանրապես միշտ սուր է ընկալվել, նույնպես ընդգծում են Պուշկինի սևամորթ լինելը: Այսպես, 1937 թվին, երբ նշվում էր Պուշկինի մահվան հարյուրամյակը, ամերիկացիները հավանաբար «քաղաքական ճիշտ» քայլ համարեցին, ի հարգանս Պուշկինի ծագման, սևամորթ երգիչ Պոլ Ռոբսոնին Մոսկվա՝ տոնախմբություններին մասնակցելու ուղարկելը:

Այն փաստը, որ ամերիկացի սևամորթները Պուշկինին «իրենցն» են համարում, հավաստում է նաև հետևյալ միջադեպը, որն ինձ պատմեց ռուսական ծագումով մի ամերիկուհի: Վաթսուհական թվականներին, երբ նրա ընտանիքը նոր էր տեղափոխվել ԱՄՆ, ընտանեկան ավտոգրոսանքի ժամանակ ինչ-որ խախտման համար նրանց կանգնեցրեց մի խստադեմ սևամորթ ոստիկան: Հայրը վատ անգլերենով փորձեց բացատրել, որ իրենք ռուս են: «Ա՛, Պուշկին»,— բացականչեց ոստիկանը՝ փոխելով դեմքի խիստ արտահայտությունը և առանց տուգանելու թույլ տվեց շարունակել ճանապարհը:

Հետաքրքիր է, որ «չտեսնելով» Պուշկինի սևությունը, այսօրվա ռուս ազգայնականը մի նոր սև ռասա է հորինում, որից աշխատում է ազատել իր տոհմածառը (ազգածառը): Դրանք կովկասցիներն են, որոնք վերջին մի քանի տարում զանգվածային լրատվության միջոցներում ստացան «կովկասյան ազգության անձեր» հայտնի անվանումը,

որի ռուսերեն նախորինակը՝ «лица кавказской национальности», ավելի է նպաստում նոր կեղծ ռասայի (և ռուսական ռասիզմի) ձևավորմանը: Բանն այն է, որ «лицо» — «անձ» բառը ռուսերենում ունի նաև «երես», «դեմք» իմաստը, ինչը համահարաբերակցվում է ռուսների մոտ տարածված կոլկասցիների արհամարհական «черные» (սևեր) հավաքական անվանման հետ: Մենք փաստորեն ականատես ենք մի նոր՝ ռասայածին գործընթացի, այլ ոչ թե սովորական տարբերակման ըստ շեկ/թուխ հակադրության, քանի որ սևությունը տարածվում է առաջին հերթին ոչ թե մազերի վրա, ինչը բնական կլիմեր, այլ դեմքի, այսինքն՝ մաշկի վրա: Մեկ ուրիշ տարածված վիրավորական (պեյորատիվ) հավաքական ազգանվանում՝ «черножопые», որը նույնպես տրվում է կոլկասցիներին, ոչ թե արձանագրում է շատերին զարմացնող կոլկասցիների տարօրինակ մարդաբանական առանձնահատկությունը, այլ շեշտում նրանց երեսի սև լինելը՝ միաժամանակ համեմատելով այն հետույքի հետ: Այդ առումով խոսում է Ռուսաստանի նախկին վարչապետ Չեռնոմիրոդինի ազգանունը, որն ամենայն հավանականությամբ, ծագում է «черная морда», այսինքն՝ սև մուկ բառակապակցությունից: Ինչևէ, իր նախնիների (ինչպես և իր) դեմքի թխության պատճառով Ռուսաստանի առաջին դեմքերից մեկն անցնում է «սևամորթների» շարքը՝ ֆորմալ տեսակետից: Այս նորաստեղծ «սև» ռասայի պարադոքսալությունն այն է, որ Արևմուտքում «կոլկասյան ռասա» տերմինն օգտագործվում է որպես հենց սպիտակ եվրոպոիդ ռասայի ընդունված սահմանում:

Համաձայն Մոսկվայի քաղաքագլուխ Լուժկովի հրահանգի՝ Մոսկվայում գրանցում (մշտական կամ ժամանակավոր) չունեցող բոլոր քաղաքացիներն օրենքից դուրս են համարվում և ենթակա են վտարման: Իրականում այս օրենքն առաջին հերթին ուղղված է «սևերի» դեմ, քանի որ հենց նրանք են աչքի ընկնում իրենց «սևությանը»: Ներկայումս նորաստեղծ ռասայի հանդեպ ռուսների թշնամությունը գերազանցում է նույնիսկ ավանդական ռուսական հրետայացությունը: Սա իսկույն իր արտահայտությունը գտավ անեկդոտում. ռուս ոստիկանը կոպիտ է վարվում մի հրեայի հետ, ինչպես և սպասվում էր հրեայի մասին անեկդոտում, բայց երբ տեսնում է անձնագրում, որ նա հրեա է, այլ ոչ թե կոլկասցի, փոխում է վերաբերմունքը:

Վերադառնալով «ռուսական» հարացույցին՝ կարելի է ասել, որ Լուժկովի հրահանգը Մոսկվայում գրանցված «սևերին» համարում է յուրային, մինչդեռ մնացած բոլոր «սևերը» հատվում են ռուս ազգային տոհմածառից: Ինչպես տեսնում ենք, ի տարբերություն ավանդական սահմանագծի, «ռուսական» պատկերացման այս նոր տարբերակում յուրային—օտար սահմանագիծը բավականին որոշակի է:

Հետաքրքիր է նաև ռուսների քամահրական վերաբերմունքը մեկ ուրիշ, դեռևս խորհրդային շրջանում ձևավորված «ռասայի» հանդեպ,

որը մարդաբանական տեսակետից ռասա անվանվելու թերևս առավել իրավունք ունի: Խոսքը «չուչմեկ» պեյորատիվ անվանման մասին է, որին ռուսները դասում են բոլոր մոնղոլոիդ արտաքինով մարդկանց, առանձնապես Ուրալից դեպի արևելք և Միջին Ասիայում բնակվող ազգերին: Այդ ռասան բացարձակապես օտար է համարվում ռուսների կողմից, չնայած նրան, որ շատ «մաքուր» ռուսներ մինչև այսօր էլ իրենց մարդաբանական պատկերում մոնղոլոիդ նախնիների ակնհայտ դիմագծեր ունեն¹:

Եթե Լուծկովը քիչ թե շատ հստակ սահմանագիծ դրեց յուրայինի և օտարի միջև, ապա «ռուսական» հարացույցում այդ սահմանագիծը բավականին դժվար է անցկացնել, քանի որ մշակույթը համարվում է ռուսական, եթե ստեղծվել է ռուսերեն լեզվով կամ Ռուսաստանում (օրինակ, իտալացի ճարտարապետ Ֆալկոնեի ստեղծագործությունները): Երբեմն այդ սահմանագիծը կարող է ազգային տոհմածառի բնի վրա բավականին իջնել: Այսպես, «Պամյատ» (հիշողություն) ազգայնական ընկերության որոշ մոլեռանդ և խիստ հրեատյաց խմբերն այդ սահմանագիծը տեղափոխում են մինչև Ռուսաստանի քրիստոնեական դարձի պահը, որից հետո, ըստ նրանց համոզմունքի («հիշողության»), ռուս ազգն ընկավ օտար և խորթ հրեական ազդեցության տակ: Ուստի ռուս նոր հեթանոսները փորձում են հատել ռուս ուղղափառության փարթամ ճյուղերն այն պահին, երբ նրանք դեռ նուրբ պատվաստի տեսք ունեին²:

Համաձայն շատ ավելի լայն տարածված և ավանդական կարծիքի՝ ուղղափառությունն, ընդհակառակը, դիտվում է որպես ռուս ինքնության կարևոր հատկանիշ, համարվում է ազգային գաղափարախոսության հիմնասյուներից մեկը: Համաձայն այս կարծիքի՝ սահմանագիծը բարձրացվում է դեպի ազգածառի վերին հատվածը, դեպի նախահեղափոխական շրջան՝ հատելով հետագա վնասարար ճյուղերը: Քանի որ տարածված կարծիքի համաձայն հեղափոխությունը հրեաներն են կազմակերպել, ուստի այս դեպքում էլ ճյուղերի հատումը որոշ չափով ձեռք է բերում ավանդական հրեատյացության վտանգ, այսինքն՝ այս դեպքում էլ ազգային ինքնության հաստատման հարացույցն առնչվում էթնիկ և ոչ գաղափարախոսական ճյուղահատումների հետ:

Բոլոր հարացույցներին էլ հատուկ է պատմության յուրովի ընթերցումը, որի շնորհիվ պատմական այս կամ այն իրադարձությունը տվյալ ազգի համար երբեմն ձեռք է բերում բացարձակ նշանակություն՝ դառնալով ազգի ինքնության փարոսներից մեկը: Խոսքը բախտորոշ իրադարձությունների մասին չէ, որոնք իրոք պատմությունը մղեցին ներկա ուղղությամբ և փաստորեն ապահովեցին ներկա ազգային ինքնությունը, ինչպես Բորոդինոյի ճակատամարտը ռուսների համար կամ Ավարայրը՝ հայերի: Սակայն «ռուսական» հարացույցին, կարծես, ավելի հատուկ է որոշ ոչ շատ կարևոր, երբեմն պատմականորեն իրենց չարդա-

րացրած և ծանր հետևանքներով հղի իրադարձությունների իդեալականացումը, ինչն իր հերթին կազմավորում է ազգային ինքնությունը: Այդ ճանապարհով պատմությունն, ասես, համալրվում է հանգույցներով, որոնք հատուկ արժեք են ձեռք բերում ազգային արժեքների համակարգում: Ռուս ժողովրդի համար նման հանգույցներից է դեկաբրիստների չհաջողված ապստամբությունը, չնայած շատ քիչ ռուսներ կարող են բնութագրել դեկաբրիստների ծրագիրը, որը տիպիկ հեղափոխություն էր «վերևից»՝ ժողովրդի շահերի համար, առանց ժողովրդի պահանջները պատկերացնելու: Օրինակ՝ ճորտ գյուղացիները փաստորեն ազատագրվելու էին ճորտությունից՝ առանց սեփական հող ստանալու: Դեկաբրիստների հեղաշրջումը հերթական հակաէվոլյուցիոն քայլի փորձ էր, որը զգալիորեն դանդաղեցրեց Ռուսաստանի զարգացումը: Իսկ եթե հաշվի առնենք դեկաբրիստների վեհանձն կերպարի դերը հեղափոխական ճանապարհ ընտրած հետագա սերունդների նվիրյալների համար, ապա կարելի է նկատել, որ նրանց ծառայությունը ռուսական պատմության մեջ էլ ավելի կասկածելի է դառնում: Ճիշտ է, դեկաբրիստները վեհանձնորեն ուզում էին ժողովրդին «ազատագրել» իրենց սեփական արյան գնով, մինչդեռ Լենինը և բոլշևիկները որոշեցին մեկ այլ «ազատություն»՝ ձեռք բերել ժողովրդի համար՝ հենց ժողովրդի արյան գնով:

«Ռուսական» հարացույցն, ինչպես ասացինք սկզբում, չի համապատասխանում հիրավի ռուսական հարացույցին, որն, անկասկած, շատ ավելի հարուստ և բազմաբովանդակ է: Այսպես, ռուսական ինքնության հաստատման տեսակներից մեկն այնքան մաքրամոլական է, որ դժվարությամբ է համապատասխանում «ռուսական» հարացույցին: Ակադեմիկոս Ռիբակովը, օրինակ, հերքելով «речь» բառի սկանդինավյան ծագման ավանդական տեսակետը, փորձում է կապել իր ազգի և երկրի անունն ինչ—որ տեղական սլավոնական կասկածելի տեղանունների հետ³ և դրանով, փաստորեն, ընդհանրապես զրկում է ռուսների ազգածառը որևէ օտար ճյուղից՝ ամենահին արմատներից սկսած: Պատահական չէ, որ Մոսկվայի հնագիտության ինստիտուտում՝ իր տօրինության օրոք, նա հաջողությամբ պահպանում էր աշխատակազմի էթնիկ մաքրությունն օտարածին հրեական խառնուրդներից⁴: «Ռուսական» հարացույցը հստակ արտահայտված է ռուս բանաստեղծ Եվգենի Խարիտոնովի նոթերում, որտեղ նա խնդրում է, որ իրենց՝ ռուսներին, մենակ թողնեն առանց հրեաների, որպեսզի ստեղծեն սեփական ռուսական մշակույթ, չնայած նույն նոթերում գրում է. «Պետրոսը Ռուսաստան բերեց ամեն հողանդականն ու իտալականը, և դրանք մերը դարձան: Եվ ծնվեցին Պուշկինն ու Գլինկան»⁵:

«Պատմական» կամ «հայկական» հարացույցն, ինչպես և «ռուսականը», պայքարում է «օտարների» դեմ, սակայն այդ պայքարն, ի տարբերություն «ռուսական» հարացույցի, տեղի է ունենում ամենա-

վաղ անցյալում՝ ազգածառի ամենաստորին մասում: Այստեղից էլ նրա «պատմական» անունը: Այդ պայքարն ընթանում էր բոլորովին այլ կերպ. եթե ռուսներն իրենց ազգածառի արմատային մասում «չեն տեսնում» օտարներին, ապա հայերը լավ գիտակցում են նման արմատների օտար լինելը և հենց այդ պատճառով էլ փորձում են դրանք յուրացնել, հայացնել: Եթե «ռուսական» հարացույցում «ազատվում են» օտար ճյուղերից՝ հատելով դրանք, ապա «հայկականում»՝ յուրային հայտարարելով:

Այս մոտեցումն ակնառու է հատկապես Ուրարտու–Յայաստան հարաբերակցության խնդրում. ընդ որում այստեղ կարևոր են ոչ միայն գիտական բանավեճերը, այլև կիսագիտական և նույնիսկ հակագիտական տեսակետները, քանի որ դրանք հաճախ ավելի ակներև են դարձնում ազգային ինքնության հաստատման ուղղվածությունը: Մեր խնդիրը չէ որոշել, թե ով է այս բանավեճում արդարացի. ուրարտամետեոֆորը, որոնք գիտնականների մի փոքր խումբ են, թե՞ հայամետեոֆորը, որոնք ներկայացնում են հայրենասերների ստվար և խայտաբղետ մի զանգված, ուր կարելի է գտնել և՛ գիտնականների, և՛ գիտությունից հեռու մարդկանց:

Ուրարտացիների հայ դառնալու գործընթացում զգալի դեր կատարեց Թ. Գանկրեյխձեի և Վ. Իվանովի վարկածը, որը հնդեվրոպացիների նախահայրենիքը տեղադրում է Յայկական լեռնաշխարհում⁶: Այդ վարկածի համաձայն՝ հայերը, որպես հնդեվրոպական լեզվի կրող, բնիկ ժողովուրդ են դառնում, ի տարբերություն նախկինում ընդունված տեսակետի, ըստ որի նրանք լեռնաշխարհ են գալիս Ք. ա. առաջին հազարամյակում՝ հանդիպելով այնտեղ բնակվող խուրրական, այդ թվում նաև ուրարտական ցեղերի: Այսպիսով, հայերի ազգածառի ստորին հատվածում ստեղծվում է անորոշ մի վիճակ. նույն տարածքում հայտնվում է երկու ժողովուրդ, ընդ որում, Ուրարտուի բարձր պատմական կարգավիճակը բոլորին քաջ հայտնի է: Ու թեև ուրարտականի և հնդեվրոպականի (և հայկականի) միջև զգալի թվով առնչություններ են հայտնաբերվում⁷, այնուամենայնիվ, նախաուրարտական և հետուրարտական հնագիտական շերտերը զգալիորեն տարբերվում են ուրարտականից: Սակայն երկու ճյուղի (հնդեվրոպական–հայկական և ուրարտական) փոխարեն հայկական հարացույցը գերադասում է ազգածառի ստորին մասում ունենալ միայն մեկ՝ հայկական ճյուղ, և հաղթահարելով, «հատելով» օտար ճյուղը՝ հայերի ազգածառն անխոչընդոտ խորանում է դեպի ամենավաղ անցյալը:

Կարելի է ասել, որ հայկական հարացույցը պայքարում է ուրարտացիների հայկական ինքնության համար: Սուրեն Այվազյանը նույնիսկ ուրարտական սեպագիրը կարդում է հայերեն⁸: Ուշագրավ է, որ հակաուրարտական պայքարի զագաթնակետը համընկնում է ութսունական

թվականների վերջին, երբ հայ ինքնությունն աննախադեպ վերելք էր ապրում: Ուրարտու անունն այդ օրերից սկսած տաբու դարձավ հայ զանգվածային լրատվության միջոցների համար՝ պահպանելով մի փոքր կենսատարածք ակադեմիական հրատարակություններում⁹: Ավանդական ուրարտական տեսակետն ընկալվում էր որպես հակահայրենասիրական և ծաղրի առարկա էր դառնում անզամ «Ոզնի» երգիծական շաբաթաթերթում: Ուշագրավ է, որ ուրարտացիների ոչ հայ լինելն իրոք նպաստում է պատմության հակահայկական վերականգնումներին: Այսպես, ադրբեջանցի պատմաբան Իգորար Ալիևը օգտագործում է դարաբաղյան ուրարտական վկայությունները՝ Արցախ անվան ուրարտական ծագումը, որպեսզի հաստատի, որ այն ոչ մի կապ չունի հայերի հետ, որոնք, համաձայն ադրբեջանական տեսակետի, այս տարածքում հայտնվեցին ոչ վաղ անցյալում¹⁰: Այսպիսով, տեսնում ենք, որ ինքնության համար պայքարը վաղ անցյալում, որ տիպական է «հայկական» կամ «պատմական» հարացույցին, կարող է այսօր նպաստել ինքնության կառուցմանն ու ամրապնդմանը:

«Պրեստիժային կամ «վրացական» հարացույցն, ինչպես և «հայկականը», հետաքրքրություն է ցուցաբերում ազգածառի միայն արմատային մասերի հանդեպ: Սակայն, ի տարբերություն «պատմական» հարացույցի, այն չի խուսափում օտար, այլազգի նախնի-արմատներից ու ճյուղերից, այլ ընդհակառակը, ջանում է ձեռք բերել ամենապրեստիժային այլազգի նախնի: Պրեստիժայինը շատ հանրությաներում նշանակում է եզակի, միակ: Ազգային եզակիության այս զգացումն առանձնապես հատուկ է վրացիներին, այստեղից էլ՝ քննարկվող հարացույցի «վրացական» անվանումը: Սակայն այդ առումով վրացիները միայնակ չեն: Հայերն, օրինակ, նույնպես տառապում են նման զգացումից, առանձնապես երբ խոսքն այս կամ այն մշակութային նվաճման ասպարեզում առաջինը լինելու մասին է: Սակայն հնդեվրոպացիների նախահայրենիքում մնացած միակ ժողովուրդը լինելու համբավը (ըստ Գամկրելիձեի և Իվանովի վարկածի) հագեցրեց հայերի ծագումնաբանական պրեստիժային զգացումը, հատկապես, երբ պրեստիժային ուրարտացիները հաջողությամբ հայացվեցին: Ինչ վերաբերում է վրացիներին, ապա նրանց ազգային բացառիկության զգացումը կարծես թե ավելի անշահախնդիր է: Այս զգացման բանաձևը ավելի շուտ միակը, քան առաջինը լինելն է: Անեկդոտը դիպուկ նկարագրում է ազգային բնութագրի այս առանձնահատկությունը: Այն պատմում է, թե իբր երկնքից թռչող ափսե է իջնում և այնտեղից դուրս է գալիս գեղեցիկ կերպարանքով ու հիասքանչ հագնված մի այլնուրակային: Ժողովուրդը, որ հավաքվել էր այդ հրաշքը տեսնելու, հարցնում է նրան.

— Ձեր մուրակում բոլո՞րն են այդքան գեղեցիկ:

— Այո՛, բոլորն են,— պատասխանում է այլնուրակայինը:

- Եվ բոլորն այդպիսի շքեղ կոստյո՞ւմ են հագնում:
- Այո՛, ի՞նչ զարմանալի բան է դա,— զարմանում է այլնուրա-
կայինը:
- Եվ բոլորը նման հրաշալի փողկա՞պ են կապում,— շարունա-
կում են հարցնել ապշած երկրայինները:
- Այո՛, կապում են,— պատասխանում է հյուրը:
- Եվ բոլո՞րն են ամրացնում իրենց փողկապներին այսպիսի մեծ
ադամանդե քորոց:
- Ո՛չ, նման ադամանդ ունի միայն Շալիկոն,— պատասխանում է
այլնուրակայինը:

Նույն եզակիությանն է առնչվում և «պրեստիժային» հարացույցը, միայն թե այն պրեստիժային նախնի է որոնում էթնոգենեզի ոլորտում: Եզակի նախնիների (կամ գոնե հնագույն բարեկամների) ցուցակում կարելի է գտնել, օրինակ, շումերներին, ուրարտացիներին և նույնիսկ բասկերին: Ի դեպ, այս երեք օրինակներն էլ, ինչպես արդեն նշել ենք, վառ արտահայտված շահախնդիր նպատակներ չեն հետապնդում: Այսպես, որոշ վրացի գիտնականների կարծիքով կովկասյան լեզուների (նույն թվում և վրացերենի) հիպոթետիկ նախալեզվից են սկիզբ առել նաև շումերական և այլ մերձավորարևելյան մեռյալ լեզուները, ինչպես նաև բասկերենը¹¹: Ի տարբերություն ադրբեջանական շումերամետ վարկածի¹², սա չի հետապնդում որևէ պան-վրացական նպատակ: Վրացական ուրարտամետ ծագումնաբանական վարկածը նույնպես զուրկ է այն քաղաքական հետևանքներից, որոնք ակներև են հայկական ուրարտատյացական հարացույցում:

Բասկյան վարկածը Վրաստանում ամենատարածվածն է¹³ առանձնապես ոչ գիտական շրջանակներում և լավ է պատկերում «պրեստիժային» հարացույցի եզակիության հանգամանքը: Դա չի նշանակում, որ բասկյան վարկածն անհիմն է և լոկ հարացույցի եզակիության միտում է արտահայտում: Սակայն, անկախ լեզվաբանական փաստարկներից և համապատասխանումներից, եզակիության հանգամանքն այստեղ բավականաչափ ակնհայտ է: Բասկյան վարկածը փաստորեն հնում հայտնի մեկ ուրիշ վարկածի ժամանակակից տարբերակն է: Այն փորձում է բացատրել երկու տեղանունների՝ Արևելյան Վրաստանի Իբերիա (Իվերիա) հին անվան և Իսպանիայի Իբերիա հին անվան տարօրինակ զուգադիպումը: Երկու երկրներն էլ այդպես են անվանվել այնտեղ բնակվող վաղեմի ցեղերի անունով: Մի դեպքում դրանք իբերներն են՝ վրացիների հիմնական նախնիներից մեկը, իսկ մյուս դեպքում Իսպանիայի վաղեմի իբեր ցեղերն են, որոնց նվաճեցին և հետագայում ռոմանացրին հռոմեացիները Ք. ա. 2–1 դդ.: Դեռևս հռոմեացի պատմիչ Ապիանոսն առաջարկում էր այս զուգադիպությունը բացատրելու երեք

հնարավոր տարբերակ: Կամ Իսպանիայի վաղեմի բնիկները վրացիների նախահայրերն են եղել, կամ, ընդհակառակը, վրացիներն են եղել իսպանական ցեղերի նախահայրերը, կամ էլ երկու անունների զուգադիպությունը զուտ պատահականություն է¹⁴: Ինչևէ, կարելի է տեսնել, որ վրացական էթնոգենետիկ հարացույցը վաղեմի ժամանակներից սկսած ունի նույն եզակիության երանգը: Վրացական ինքնության «իսպանական արմատները» այսօր դրսևորվում են վրացական «Դոն Քիշոտի» կինոտարբերակում, որը պետք է նկարահանվի անպայման Իսպանիայում:

Հետաքրքիր է, որ հայերի «էթնոգենետիկ նախանձությունը» արձագանքեց վրացիների եզակիության միտումին մի ֆանտաստիկ վարկածով, որի հեղինակ Սուրեն Այվազյանն իր բազմաթիվ թռուցիկակերպ աշխատություններից մեկում վրացիների նախնիների «պրեստիժային եզակիությունը» վերածում է ոչ պրեստիժային եզակիության: Այս վարկածի համաձայն՝ վրացիներն իրոք սկիզբ են առել բասկերից, սակայն առաջին իբերներն Անդրկովկասում հայտնվում են որպես ստրուկներ, որոնց հայ զինվորները գերել էին վաղեմի ժամանակներում Իբերիա թերակղզում հաջողությամբ պսակված ռազմական արշավանքներից մեկի ժամանակ:

Ինչպես արդեն նշել ենք, «պրեստիժային» հարացույցը, որպես կանոն, չի հետապնդում քաղաքական որևէ նպատակ: Օրինակ՝ հունգարական «պրեստիժային» հարացույցի տարբերակում հունգարացիների նախնիները ծագում են ոչ թե հետամնաց արևմտասիբիրյան ցեղերից, այլ պրեստիժային շումերներից¹⁵: Սակայն «պրեստիժային» հարացույցի ճկունությունն էթնոգենետիկ հարցերում հնարավորություն է տալիս հաջողությամբ կիրառել դա քաղաքական նպատակներով: Այս հատկությունը լավ է արտահայտված ինքնության հաստատման չորրորդ՝ **«ամենակեր» հարացույցում**, որը կարելի է նաև **«ադրբեջանական»** անվանել:

Եթե քննարկված երեք հարացույցներն էլ ձգտում են յուրացումն իրագործել օտարներին ազգածառի միայն ստորին հատվածում տեղադրելով, ապա «ամենակեր» հարացույցն այդ անում է ազգածառի բոլոր հատվածներում: Ադրբեջանցիների պատկերացումն իրենց ծագման և պատմության մասին իրազնաբար լուսաբանում է այս հարացույցը, որտեղից էլ՝ դրա «ադրբեջանական» անվանումը: Հարկ է նշել, որ այստեղ մեր նպատակը չէ քննարկել պատմության ադրբեջանական մեկնությունը կամ ավելի ճիշտ՝ կերտումը¹⁶: Մենք փորձում ենք միայն ադրբեջանական օրինակով պարզաբանել «ամենակեր» հարացույցը: Իսկ ադրբեջանական ազգածառի ամենակեր սկզբունքով կառուցված լիներն ակներև կղառնա, եթե համեմատենք Ադրբեջանում և այլուր (օրինակ՝ Ռուսաստանում) հրատարակած պատմության դասագրքերը:

Այսպես, աղվանամետ տեսակետի համաձայն (հայտնի կողմնակիցներից էր Զիա Բունիաթովը)՝ ադրբեջանցիների նախնիներ են համարվում Աղվանքում բնակվող ցեղերը: Մեկ այլ՝ մեղամետ տեսակետի համաձայն (Իգրար Ալին)՝ մեղացիները (մարերը) նույնպես հայտնվում են ադրբեջանական ազգածառի արմատային մասում¹⁷: Այս երկու արմատներն էլ, կարծես, խանգարում են մեկ ուրիշ՝ թյուրքական ինքնությամբ, որը նույնպես ձգտում է յուրացնել ամենակեր ադրբեջանական հարացույցը: Այդ առումով ադրբեջանցիների ինքնությունը տառապում է, ինչպես ճիշտ նկատել է Ն. Դադուխչյանը, էական երկարժեքությամբ (ամբիվալենտություն)¹⁸, և նույնիսկ եռարժեքությամբ, եթե հաշվի առնենք ազգածառի աղվանական–մեղական–թյուրքական եռարմատը: Խոսքը ոչ թե երեք և ավելի արմատների մասին է, ինչը սովորական բան է ցանկացած ազգի էթնոգենեզի գործընթացում, այլ ինքնության հենց եռարժեքության մասին, որի բաղադրիչները կարող են մեկը մյուսի հետ հակադրության մեջ մտնել:

Այսպես, օրինակ, մեղական վարկածը, ինչպես համոզված է այդ տեսակետի թրքամետ հակառակորդ Սուլեյման Էլիյարովը, հատուկ հորինվել էր, որպեսզի ադրբեջանցիները մոռանային իրենց թյուրքական արմատները և, որպես հետևանք, հեռանային թուրքիայից, ինչն Էլիյարովը Ստալինի քաղաքական ռազմավարությունն է համարում: Այդ է պատճառը, որ Ադրբեջանի պատմագրության մեղական մեկնաբանումն իր գագաթնակետին հասավ 1940–ական և 1950–ական թվականներին, երբ Խորհրդային Միության և Թուրքիայի միջև հարաբերությունները բավականին լարված էին¹⁹: Չնայած Էլիյարովի հակամեղական և թրքամետ մոտեցումը գիտական տեսակետից խիստ քննադատվեց իր մեղամետ կոլեգաների կողմից²⁰, նրա քաղաքական պատճառաբանությունը միանգամայն իրավացի էր: Ստալինը կարծես պլանավորում էր միավորել երկու Ադրբեջանները՝ Խորհրդայինը և Իրանականը, որի համար հիմք կարող էր հանդիսանալ մեղական էթնոգենետիկ տեսությունը: Այն հազիվ թե խանդավառությամբ ընդունեք թրքամետ, այն էլ պան–թուրքիստական միտումները, որոնք հակադրված էին Խորհրդային Միության ծավալապաշտական ձգտումներին: Երկու Ադրբեջանների միավորման միտումը գալիս է դեռ Ադրբեջանի առաջին հանրապետության կերտողներից. այսօրվա Ադրբեջանի անունը՝ Իրանական Ադրբեջանի օրինակով, արտահայտում է հենց ադրբեջանական մտավորականության պահանջատիրական ձգտումները²¹: Ընդհանրապես անվանումը՝ անունը, հաճախ ազգի և ազգային ինքնության կազմավորման հզոր մեխանիզմներից մեկն է²²:

Այսպիսով, տարբեր էթնոգենետիկ վարկածներ կարող են հետապնդել տարբեր քաղաքական նպատակներ. աղվանական և մեղական տեսակետներն, ինչպես տեսանք, ուղղված են ադրբեջանցիների

իրավունքը հաստատելուն համապատասխանաբար Հյուսիսային և Հարավային (Իրանական) Ադրբեջանի տարածքների նկատմամբ: Ինչպես վերը նշեցինք, տարբեր էթնոգենետիկ վարկածներ սկսում են հակասել մեկը մյուսին միայն այն դեպքում, երբ ամեն մի վարկած իր պահանջատիրությունն է ենթադրում: Հետաքրքիր է, որ հակադրությունը վարկածների միջև կարող է վերացնել մեկ ուրիշ վարկած՝ ստեղծելով ներդաշնակ «անհակասական» էթնոգենետիկ մի համակարգ: Քննարկվող դեպքում նման ներդաշնակող վարկածի դեր կարող են խաղալ թյուրքական նախնիների որոնման փորձերը վաղ անցյալում: Այդ առումով հետաքրքրական է, որ հակադիտական թյուրքա-շուներական վարկածը, փաստորեն, հաշտեցնում է աղվանական և շուներական գիտական վարկածները: Այսպես, օրինակ, հետխորհրդային շրջանում՝ թրքամետ նախագահ Էլչիբեյի օրոք, Ադրբեջանի թուրքական կողմնորոշումը կարող էր միայն օգնել երկու Ադրբեջանների ազգային ինքնության հաստատմանը, չնայած երկուսն էլ՝ աղվանականը և մեդականը, ձևավորվել էին տարբեր էթնոգենետիկ գաղափարների շրջանակներում:

«Ամենակեր» հարացույցի՝ օտարինը հեշտությամբ յուրացնելու հատկությունն այն չափազանց ճկուն մեխանիզմ է դարձնում մշակութային ադապտացիայի համար: Անգլիացիներն, օրինակ, դիմում են նույն հարացույցին, որպեսզի հասկանան իրենց ազգի ձևավորման բարդ էթնիկ գործընթացները: Այստեղ բոլոր էթնիկ ներդրումները երախտագիտությամբ տեղադրվում են ազգածառի ստորին մասում, որպեսզի արդյունքում ստացվի իրենց ազգի անկրկնելի պատկերը: Կելտեր, գերմանական տարբեր ցեղեր, դանիացի և նորվեգացի վիկինգներ, նորմաններ՝ բոլորը գումարվում են՝ ծնելով ժամանակակից անգլիացուն: Անգլիացիների դեպքը ներկայացնում է «ամենակեր» հարացույցի կղզային տարբերակը: Նման կղզային ամենակերությունը կարող է որոշակի ինքնահավանության երանգ հաղորդել ազգային ինքնությանը, որն էլ բնորոշ է անգլիացիներին՝ ըստ ոչ-անգլիացիների կողմից տրվող չափազանցված նկարագրի:

Բաց, չսահմանափակված տարածքում, որտեղ չի գործում կղզային էֆեկտը, «ամենակեր» հարացույցը գործում է նույն սկզբունքով, սակայն խիստ տարբեր հետևանքով: Անգլիացին, օրինակ, Նորվեգիան երբեք անգլիական տարածք չի համարում՝ ելնելով միայն այն փաստից, որ իր ազգածառի ստորին մասում նորվեգական ճյուղեր կան: Սակայն «ամենակեր» ադրբեջանական հարացույցը հենց նման տրամաբանությամբ է կառուցում իր ազգածառը և դրանից բխած քաղաքականությունը: «Ամենակեր» ուռճացող ինքնության ամենաբնորոշ դեպքերից է ոչ վաղ անցյալում քոչվոր ժողովուրդների ազգային ինքնության կառուցումը. այդ ժողովուրդների միգրացիոն երթուղին դառնում է նրանց «պատմական տարածքների» և յուրացվող ինքնությունների յուրատե-

սակ մի ուղեցույց: Նույնիսկ երբ ազգի քոչվորական բաղադրյալը հասցվում է նվազագույնի, այս ուռճացող էֆեկտը կարող է առաջատար դեր խաղալ ինքնության և ազգի կառուցման գործընթացում: Այս էֆեկտը նույնպես ակներև է ադրբեջանցիների բազմադեմ ինքնության տարբերակում. համաձայն ադրբեջանական էթնոգենետիկ տեսակետի՝ քոչվոր քյուրքալեզու խմբերը, որոնք իրենց լեզուն փոխանցեցին ապագա ադրբեջանցիներին, խիստ փոքրաքանակ էին²³:

Ցանկացած ազգի ինքնությունը հաստատելիս, ինչպես նշել ենք, չորս քննարկված հարացույցներն էլ աշխատում են համատեղ, չնայած որոշ ազգերի ինքնության հաստատման մեխանիզմներն ավելի են համապատասխանում այս հարացույցներից որևէ մեկին, ըստ այդմ էլ դրանք իրենց պայմանական «ցեղանունները» ստացան: Խորհրդային ամբողջատիրական ժամանակաշրջանում խորհրդային կեղծ ազգային ինքնությունը²⁴ ինչ-որ չափով ճնշում էր դիտարկած չորս հարացույցների գործառույթը: Անեկդոտն այստեղ էլ մի դիպուկ պատկեր է ստեղծել: Այն պատմում է, թե ինչպես մեկ անգամ ադրբեջանցին, վրացին և հայը հանդիպում են հսկա դևին, որը յուրաքանչյուրին իր կյանքի փոխարեն առաջարկում է կատարել անկատարելի մի պայման (անտառը ատամներով կրծել, ծովը խմել, սարը ուտել), և երբ երեքն էլ չեն կարողանում կատարել իրենց առաջարկած պայմանը, բոլորին էլ ուտում է²⁵: Անեկդոտն անդրկովկասյան երեք ժողովուրդներին, հավանաբար, հակադրում է ռուս «մեծ» ժողովուրդին, որն ընկալվում է իբրև ամբողջատիրական խորհրդային իրողություն: Սակայն այսօր՝ ԽՍՀՄ-ի փլուզումից հետո, անեկդոտում նույն հաջողությամբ կարող էր մասնակցել նաև ամբողջատիրության չորրորդ՝ ռուս գոհը:

Ամբողջատիրական արգելակների վերացումից հետո ազգային ինքնության հաստատման չորս հարացույցները սկսում են ավելի լավ գործառել: Սակայն հարացույցների «անկախացումից» հետո էլ դժվար չէ տեսնել, թե ինչպես ռուսները, հայերն ու վրացիները օգտագործում են ամենակեր «ադրբեջանական» հարացույցը, կամ ինչպես ռուսները, հայերն ու ադրբեջանցիները, վրացիների նման, պրեստիժային նախնիներ են որոնում և կամ էլ՝ ինչպես ռուսները, ադրբեջանցիներն ու վրացիները, հայերի նման, «պատմական» բանավեճեր են վարում իրենց ինչ-որ հեռավոր նախնու հետ՝ փորձելով փոխել նրա ինքնությունը հօգուտ իրենց:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Նկարագրված ռասայածին գործընթացն արդի Ռուսաստանում վկայում է, որ ռասիզմի վերանայման վերջերս ձեռնարկված փորձը (տե՛ս **V. Stolcke**, *Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe.*—“Current Anthropology”, vol. 36, No 14 (1994), pp. 1–24) չի արտահայտում

- երևույթի մի շարք կարևոր կողմերը, որոնք ի հայտ են գալիս ամբողջատիրական ռեժիմից նոր ազատագրված հասարակությունում: Հմմտ. Ա. Կուլպերի մտքերը ռասայի գաղափարի վերաբերյալ Հարավային Աֆրիկայի օրինակով (տե՛ս А. Discussion with Adam Kuper.— “EASA Newsletter”, April 1996, No 17, pp. 4–6.)
2. Հայաստանի նոր հեթանոսական շարժումը հավակնում է նաև հայ ազգին վերադարձնել քրիստոնեության պասիվության հետևանքով կորցրած մարտականությունը: Ըստ ենթադրության՝ հեթանոսական անցյալում դա ներհատուկ էր հայերին:
 3. Տե՛ս **Б. А. Рыбаков**, Древние русы (к вопросу об образовании ядра древнерусской народности в свете трудов И. В. Сталина).— “Советская археология”, 1953, вып. 17, с. 23–104 և նույն հեղինակի այլ աշխատությունները:
 4. Տե՛ս **В. Кабо**, Дорога в Австралию. Воспоминания. Нью Йорк, 1995, с. 129.
 5. **Е. Харитонов**, Непьющий русский.— “Новое литературное обозрение”, 1953, 3, с. 298, 300. Հետաքրքիր է, որ Ե. Խարիտոնովը, որը հայտնի է ոչ միայն իր հրատալանությամբ, այլև արվամոլությամբ, երագում է նաև, որ ռուսը ռուս սիրելիան ունենա՝ “Дайте нам побыть одним и создать свою культуру. И уснуть друг с другом на груди”.
 6. **Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов**. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1–2. Тбилиси, 1984.
 7. **Ս. Գ. Հնայակյան**, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Ե., 1990
 8. **Ս. Այվազյան**, Հնագույն Հայաստանի մշակույթի պատմությունից, Ե., 1986, էջ 30–31:
 9. Ուրարտուի ավանդական գիտական դիրքի պաշտպանման վերջին փորձը հանդիսացավ Հայաստանի գիտությունների ակադեմիայի կողմից 1988 թ. հրատարակված «Ուրարտու–Հայաստան» գիրքը՝ **Բ. Առաքելյանի, Գ. Ջահուկյանի և Գ. Սարգսյանի** հեղինակությամբ:
 10. **И. Алиев**, Нагорный Карабах: История. Факты. События. Баку, 1988, с. 15.
 11. Կրացական ակադեմիական գիտության ներկայացուցիչները, օրինակ, Գ. Ա. Մելիքիշվիլին, չեն համարում այս տեսակետը լիովին գիտականորեն հիմնավորված, տե՛ս Очерки истории Грузии в восьми томах, Т. 1, **Г. А. Меликишвили и О. Д. Лордкипанидзе** (ред.), Тбилиси, 1989, с. 181.
 12. Համաձայն այդ վարկածի՝ թյուրքական լեզուները սկիզբ են առնում շումերերենից, որը երբեմն հայտարարվում է թյուրքական լեզու: Նման տեսակետները սովորաբար ակնհայտ առասպելաբանական երանգներ ունեն և հեռու գնացող քաղաքական նպատակներ են հետապնդում: Վերջերս լույս տեսավ բաշկիրական շումերամետ տարբերակը (**Г. П. Егоров**, Воскресение шумеров. Чебоксары, 1993): Ձ. Բունիաթովը նման էթնոգենետիկ միտումները համարում է հակազիտական և ադրբեջանական գիտությունը վարկաբեկող (**З. М. Буниятов**, О некоторых тенденциях в освещении средневековой истории Азербайджана.— “Известия АН Аз. ССР. Серия истории, философии и права”, 1987, No 3, с. 124–127). Ուշագրավ է, որ Հայաստանում Ձ. Բունիաթովը հայտնի է որպես պատմության խեղաթյուրող: Ուշագրավ է նաև, որ հերքելով շումերամետ և այլ ֆանտաստիկ էթնոգենետիկ միտումները, նա կառուցում է մեկ այլ՝ արվամական էթնոգենետիկ առասպել:
 13. Հայաստանում բասկյան վարկածը հայկական տարբերակի ձևով ներկայացնում է Վահան Սարգսյանը: Այն դեռևս չի ներկայանում «հարացուցային» տեսքով, թեև արդեն լույս են տեսել հայ–բասկյան միջազգային գիտական «Արաքս» հանդեսի մի քանի համարներ:

14. **М. Меликсет—Бек**, Родство грузин с испанцами по древним источникам, Тифлис, 1991.
15. Այս տեղեկությունը հաղորդել է Պետեր Վերեշը, որի համար շնորհակալություն ենք հայտնում:
16. Հայկական և ադրբեջանական պատմության հակադիր մոտեցումների քննարկումը տե՛ս Ն. Դադուիկի և Ստ. Աստուրյանի հոդվածներում. **N. Dudwick**, The Case of de Caucasian Albanians: Ethnohistory and Ethnic Politics.— **St. H. Astourian**, In Search of Their Forefathers: National Identity and the Historiography and Politics of Armenian and Azerbaijani Ethnogeneses.— In: **Donald V. Schwartz and R. Panossian** (eds.), Nationalism and History: The Politics of Nation Building in Post-Soviet Armenia, Azerbaijan and Georgia. Toronto, 1994, pp. 41–94.
17. Վերջին հեղինակի տեսակետն արտահայտված է նրա 1990 թ. մի հոդվածի վերնագրում. **И. Алиев**, Располагает ли наука доказательствами в пользу ираноязычности мидян и атропатенцев? Можно ли считать мидян одними из предков азербайджанского народа? Ч. 1, 2 — “Известия АН Аз. ССР. Серия истории, философии и права”, 1990, No 3–4. Հեղինակը վերջին հարցին հաստատական պատասխան է տալիս:
18. **N. Dudwick**, Op. cit., p. 53.
19. **Ս. Էլիշարովի** հոդվածը, որը տպագրված էր «Ազերբայջան» պարբերականում (1988, No 7), հղում ենք ըստ **St. H. Astourian**, In Search of Their Forefathers, pp. 54–55.
20. **И. Алиев**. Располагает ли наука..., ч. 1, с. 80.
21. **T. Svietchowski**. Azerbaijan: Between Ethnic Conflict and Irredentism.— “Armenian Review”, 1990, vol. 43, No 2–3/170–71, pp. 35–49.
22. Հմմտ. Աղվանք անվան հետ կապված ինքնության և պահանջատիրության խնդիրները — տե՛ս **А. А. Акопян, П. М. Мурадян, К. Н. Юзбашян**, К изучению истории Кавказской Албании. (По поводу книги **Ф. Мамедовой** “Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н. э.— VIII в. н. э.)”, Баку, 1987).— «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1987, No 3, էջ 166–188):
23. Տե՛ս, օրինակ, **И. Алиев**, Нагорный Карабах, с. 48; **Дж. Б. Гулиев** (ред.), История Азербайджана. Баку, 1979, с. 64. Համաձայն հայկական տեսակետի՝ այդ խմբերը հանդիսանում էին ապագա ազգի հիմնական զանգվածը. տե՛ս օրինակ, Нагорный Карабах. Историческая справка, Ереван, 1988, с. 13.
24. Հմմտ. «խորհրդային ժողովուրդ» կեղծ գիտական գաղափարը, որը 1970–80–ական թթ. խորհրդային պաշտոնական հասարակական գիտություններին էր հանձնարարել հիմնավորել կոմունիստական գաղափարախոսությունը:
25. Անեկդոտը խաղարկում է հայտնի սյուժե, որտեղ այս կամ այն ազգի ներկայացուցիչը դուրս է գալիս ճգնաժամայից իրավիճակից իր ազգին բնորոշ արարքի շնորհիվ:

Մարիամ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ

**ԱԶԳԱՅԻՆ ՄՏԱՀԱՅԵՅՈՂՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՎ ԻՆՔՆԱԿԱՌԱՎԱՐՈՒՄ
(Հետազոտական ուրվագիծ)**

**Ազգային մտահայեցողությունն
իբրև համակարգիչ ամբողջություն**

Ազգի մտահայեցողությունը բարդ և բազմաբնույթ մտածական համակառույց է, որ կազմավորվում է հընթացս էթնիկական հանրույթի կայացման ու զարգացման՝ պատմական կարևորագույն իրադարձությունների ազդեցությամբ: Այն բխում է երկու ակունքից. մի կողմից՝ աշխարհագրական միջավայրի և տվյալ հանրության տեսակի պատմամարդաբանական զարգացման (և որպես այդպիսին ենթադրում է կոնկրետ աշխարհաճանաչողություն և աշխարհատեսություն), մյուս կողմից՝ այլ էթնիկական հանրությունների հետ շփվելու միջոցով ձեռք բերված և վերարժևորված մշակութային ավանդույթների, սովորույթների և գաղափարների: Միով բանիվ, ազգային մտահայեցողությունը մի իմացական համակարգ է, որն արժևորում ու ամփոփում է տվյալ հանրույթի կողմից կուտակած նյութական և մտահոգևոր արժեքները, վերարտադրական դարավոր փորձը՝ ամրագրելով դրանք ի մասնավորի նաև իշխանական կառույցներում ու ավանդույթներում: Այդու՝ վերջինս իր կնիքն է դնում և՛ քաղաքացու, և՛ քաղաքական վերնախավի վարքի հոգեբանության, ինքնագիտակցության վրա:

Ազգային մտահայեցողությունը պատմության հոլովույթի մեջ ընկալվելու և ուսումնասիրելու անհրաժեշտությունը պահանջում է ճանաչել ոչ միայն անցյալի անցյալականությունը, այլև ներկայությունը: Քաղաքակրթության փորձն ապացուցում է, որ պատմականության զգացումը հանրույթին հնարավորություն է ընձեռում արժևորելու իրականությունը ոչ միայն իր կողմից իրականացվող իշխանության (բովանդակային և արժևոթային) ժառանգությամբ, այլև այն գիտակցությամբ, որ մշակութորեն համակարգված արժեքային համակարգն իր քաղաքական դրսևորմամբ ունի էթնապաշտպան նշանակություն: Իշխանության ար-

դիականացման գործընթացում վերջինս ապահովում է համակեցական կայուն կարգ: Եվ կարգը կայուն է, քանի դեռ առկա չէ քաղաքական արժեքի վերարժևորման անհրաժեշտություն: Նման ընկալումը հաստատում է այն միտքը, որ ներկան պետք է վերափոխի անցյալը այնքանով, որքանով վերջինս կառավարում է իրեն:

Պատմականության այս ընկալումն ամենասուր կերպով զգացվում է այն դեպքում, երբ փորձում ենք որոշարկել ազգային մտահայեցողության տեղը քաղաքակրթական ժամանակի մեջ: Վերջինս անընդհատ վերակառուցվածքայնանում է, հընթացս որի էթնոսն իր մասն է բերում արժեստեղծ ոգեղեն գործընթացին: Եվ նրա համար ապագան դառնում է տեսանելի, ազգային մշակույթով արժևորված կենսաէներգետիկ տարածք, որտեղ որոշիչը ոչ թե ճակատագիրը, աստվածային նախախնամությունը (և քաղաքական խաղերն) են, այլ ակտիվ կենսագործունեություն ապահովող արժեքները¹:

Հազարամյակների պատմություն ընդգրկող ազգային մտահայեցողությունը փոխներդաշնակում է աշխարհաճանաչողության «քառս — առասպել» արժեքային համակարգի ներհակ բևեռները: Դրանցից յուրաքանչյուրը, վերջին հաշվով, պատմական իրականության հոգեբանական իրացման կերպ է: Մեր կարծիքով, նման ըմբռնումը հնարավորություն է տալիս հանրույթի արդիականացման գործընթացը և մշակութային ավանդույթը դիտարկել որպես ներկապակցված իրողություններ: Իսկ դրանց լծորդման բացահայտման նպատակով անհրաժեշտ է տարբերակել իրականության ընկերային և մտահոգևոր այն չափումները, որոնք և՛ ձևավորում, և՛ բնութագրում են ազգային մշակույթի արժույթային համակարգը:

Ընկերային ընկալելի է մշակութային հանրույթի հոգեբանությամբ և էթնատարբերակիչ արժեքներով ու հաստատություններով (դավանանք, իրավունք, բարոյականություն և այլն): Այս պայմաններում ազգային մտավոր արժեքները ներկայանում են որպես թե՛ ընկերային վարքաբանության առարկայական չափորոշիչներ, թե՛ համակեցությունն ամբողջականացնող խորհրդանշանային տեքստեր, թե՛ անձի, հանրույթի ու բնության կապը ընդհանրացնող միջոցներ: Հարաբերելով համամարդկային արժեքներին՝ ազգի արժույթային համակարգը նոր բովանդակություն ու իմաստ է ստանում և հանդես գալիս տարբեր մակարդակների ես–երի լինելության սահմաններում: Ի հետևանս՝ այն դառնում է անձի, հանրույթի ինքնության արդիականացման գործընթացը սնուցող միջավայր: Նման մոտեցումը հնարավորություն է տալիս արդիականացումը դիտարկել «հավաքական մեթոդաբանությամբ», որի օգնությամբ, ի մասնավորի, կարելի է վերլուծել և հայ հանրույթի կերպափոխությունը պատմության հոլովություն:

Հայոց գոյաբանության որակական փոփոխություններին զուգահեռ անհրաժեշտ է բացահայտել նաև համամարդկային և ազգային արժեքների փոխներգործության խնդիրը: Մեր կարծիքով, հայ քաղաքակրթական (և քաղաքական) միջավայրի արդիականացման գործընթացը «հավաքական մեթոդաբանությամբ» ուսումնասիրման համար հիմք կարող են ծառայել Է. Դյուրկհեյմի ընկերաբանությունը (սոցիոլոգիա), Կ. Յունգի հոգեվերլուծությունը («արքետիպեր», «խորքային հոգեբանություն»), Կ. Մակհայմի «գաղափարի» և «ուտոպիայի» փոխհարաբերության և Է. Ֆրոմի «առողջ» ու «հիվանդ» հանրույթների մասին տեսությունները: Դրանցից յուրաքանչյուրը, յուրովի մշակելով արդիականացման գործընթացում ծագած հիմնահարցերը՝ միաժամանակ ընդգծում է, որ տարբեր ընկերային համակեցություններ իրենց գոյաբանական կերպը պահպանելու համընդհանուր (ունիվերսալ) հատկանիշներ ունեն: Հենց այդ ունիվերսալիզմն է, որ ներդաշնակում է Է. Դյուրկհեյմի «կոլեկտիվ գիտակցությունը» հոգեվերլուծողների (Ջ. Ֆրեյդ, Կ. Յունգ) «զանգվածների հոգեբանության», «արքետիպերի» և «կոլեկտիվ ենթագիտակցականի» հղացքների հետ: Իսկ Կ. Մակհայմի «գաղափար» և «ուտոպիա» ստորոգությունների միջոցով հնարավոր է որոշարկել հասարակության «հիվանդ» կամ «առողջ» վիճակները (Է. Ֆրոմ)²:

Ազգային մտահայեցողության արժութային բևեռները

Առաջնորդվելով «հավաքական մեթոդաբանության» տրամաբանությամբ՝ նշենք, որ հին հայկական աշխարհաճանաչողության մեջ արժութային հարացույցն ութնափուլ, ութնառիթմ ծավալում ունի: Դա ակնհայտ է հայկական ժայռապատկերների, դիցաբանական և ընդհանրապես մշակութային տեքստի վերլուծությունից³:

Արեգակնային ծագումի տիեզերական հավասարակշռություն ապահովող ութնյակը՝ խորհրդանշելով անսահմանության մեջ ներդաշնակորեն կայացող ինքնությունը, ամբողջականացնում է հայ մշակութային համատեքստի արժեքանական (աքսիոլոգիական) բևեռները: Վերջինս ունի **բիոֆիլ** (քառս–արարում, սկիզբ–առասպել, ընթացք–արժեք, ավարտ–վերարժևորված արժեք), և **նեկրոֆիլ** (քառս–ավերում, վերջ–առասպել, ընթացք–արժեքի քայքայում, վերջ–մահ (կամ ողբ) բևեռները: Արարիչ (բիոֆիլ) բևեռը մարմնավորվում է պայքարն ապակառուցողական «արժեքների», դիպվածների, տարերային զարգացումների, ճակատագրի խաղերի դեմ: Մշակվում է արարչաստեղծ գոյաբանության մեխանիզմ: Դրան հակառակ, ավերիչ (նեկրոֆիլ) բևեռը մարմնավորում է կազմալուծող, քայքայող, մահասփյուռ տարերքը: Այս հակամետ բևեռների հարադրմամբ էլ մշակութային համատեքստում

ստեղծվում է «կոլեկտիվ գիտակցություն»: Այն ենթադրում է ինքնորոշման, ինքնակառավարման, ինքնահաստատման համակարգ:

Հընթացս պատմության հանրույթի «կոլեկտիվ գտակցականի» այս համակարգը՝ հենվելով «մեխանիկական միասնության» վրա (է. Դյուրկհեյմ), կապ է ապահովում առասպելամտածողության և տրամախոհական մտքի միջև: Այդ կապի արժևորմամբ մշակվել է գոյաբանության մի հղացք՝ արարիչ և ավերիչ արժուրթային բևեռներով⁴:

Հեթանոս և աստվածաշնչյան արժուրթային համակարգերն ամբարած հայ մշակութային համատեքստը համակարգվում է նույն սկզբունքով: Եվ հայ ես–ին տիեզերաստեղծ աշխարհաճանաչողություն, ինքնություն ապահովող առասպելամտածողությունը ներդաշնակ ձևով փոխակերպվում է համամարդկային: Այս իմաստով էլ հայ էթնոսի աշխարհաճանաչողության առասպելաբանական ըմբռնումը պայմանավորում է ազգային մտահայեցողության արժուրթային բևեռները:

Կենսական կողմնորոշում ունեցող առասպելն ինքնություն կերտող, անձի և հանրույթի ընկերային եռանդն ակտիվացնող, խմբային միասնություն, համերաշխություն մարմնավորող, ընդհանուր արժեհոգեբանական գիտակցություն ձևավորող «արարչական» իշխանություն է: Առասպելի իմաստային դաշտը կանոնակարգում է անձի և հանրույթի «ես» + «մենք» բևեռները և ուղիներ է մշակում «նրանք» բևեռի հետ հարաբերություններ հաստատելու համար: Այս ամենը, ինչպես նշում է Կ. Հյուբները, «հնարավորություն է տալիս ազգին միասնական վերաբերմունք մշակելու իրականացվող բազմաբնույթ իշխանության նկատմամբ»⁵:

Քաղաքակրթության փորձը վկայում է, որ տարաբնույթ իշխանական կառույցում պետք է անպայմանորեն պահպանվի ազգի ինքնությունը ապահովող արժուրթային համակարգի քաղաքական դրսևորումը: Դրա բացակայությամբ իշխանական գործընթացում խաթարվում է ցեղի միասնական հոգեբանությունը: Հարդյունս՝ «ես» և «մենք» բևեռները անդրայնացվում (մարգինալացվում) են և կորցնելով իրականությունը բանական գնահատելու ունակությունը՝ սկսում են իրականացնել ուժացման (ասիմիլյացիոն) տիպի կառավարում: Դա առաջ է բերում արժեքների անկում, քայքայում, քաոս, ավերում և, վերջապես, ողբ:

Իր մշակութային և քաղաքական հագեցվածությամբ ողբը համամարդկային թեմա է: Յուրաքանչյուր հանրութենական «ես» պատմության հոլովություն ողբում է իր կեցության (նաև իշխանության) արդեն կորցված և ազգային մտահայեցողության հիմք կազմող արժեքների բացակայությունը: Այս իմաստով հայոց ողբը (թեպետ իր ժանրային բազմազանության) նույնպես աներկբա քաղաքական բովանդակություն ունի: Լինելով ավերիչ (թե՛ ներքին, թե՛ արտաքին) իշխանության արդյունք՝ ողբը միտում ունի արդիականացնելու պատմությունը՝ ազգի

ընկերային, հոգեբանական, քաղաքական միասնության անհրաժեշտության դիտանկյունից: Միայն այդ ճանապարհով կարելի է դիմակայել ավերիչ ներուժին: Հայոց ողբում հոգեբանորեն ամբողջացված է Ազգի և Հայրենիքի թեման⁶:

Այս իմաստով հայ ողբը ոչ միայն քրիստոնեական հավատով հարակարգված վշտի, հառաչանքի, մեղքի, գղջման, այլև ինքնության, էության պահպանման ծրագրայնություն է: Հայոց ողբի գործառույթով (Մովսես Խորենացուց մինչև մեր օրերը) ինքնորոշվել է ինքնարարող հայ հանրությը որպես համասեր, համալեզու հավաքական ընկերային հոգեբանության տեր մարդկանց միություն: Միաժամանակ այն հանդես է եկել որպես հանրության ինքնամաքրման նպատակին ծառայող արժույթային համակարգի քաղաքական բովանդակության արտացոլում և մեկնություն:

Իշխանության արժևորմանը նպատակամիտված ծիսակարգը լուծում է պատմության հոլովությունում առկա և կուտակվող հակասությունները՝ արտամղելով դրանք ազգային մտահայեցողությունից անդին: Այդու՝ ապահովվում է երևույթները ներդաշնակ կապի մեջ ընկալելու հնարավորությունը: Եվ իշխանական ժամանակակարգի ծիրում հայտնված անհատը հաղորդակցվում է ազգի միասնական հոգեբանության վեհ, հզոր, սրբազան, բայց արդեն պատմականացված և հերոսականացված ժամանակին: Հենց այս հաղորդակցմամբ էլ (մշակութային և քաղաքական ծիսակարգի միջոցով արդիականացվող) մտահայեցողությունը հաղթանակ է տանում ավերիչ քաոսի հանդեպ, և հաստատվում է կարգ:

Ծիսական արարողակարգի կայուն հատկանիշներից է նաև, այսպես կոչված, **հատվածայնությունը** (պարտիկուլյարիզմ): Դա միտված է ինքնաճանաչողության ապահովման և ենթադրում է հարատևման հեռանկար՝ չճուլվելու, տեսակը պահպանելու: Դրա գործառույթով տեսակն իրեն զատում է շրջապատից: Հայերն, օրինակ, իրենց տեսակը զատելու յուրօրինակ հարացույցներ են մշակել: Հայկն առաջինն էր, որ ընդվզեց ընդդեմ բռնապետ Բելի, Տրդատ Մեծն առաջինն էր, որ Գրիգոր Լուսավորչի համագործակցությամբ քրիստոնեությունն ընդունեց իբրև պետական կրոն, Մաշտոցն առաջինն էր, որ արարեց հայոց այբուբենը՝ ազգային արժեքի էզոտերիկ ընկալմամբ, Քաղկեդոնի ժողովում հայերը առաջինն էին, որ ընդդիմադիր կեցվածք ընդունեցին...

Եվ վերջապես, հընթացս դարերի հայերը միշտ էլ կարողացել են իրենց տեսակը զատել շրջապատից և դիմակայել օտարների ծրագրավորված համահարթեցմանը: Ինքնագիտակցությունը կառուցակազմում է ազգային մտահայեցողությունը և ինքնորոշում իշխանական կառույցը՝ հողավորելով դրանք արարչաստեղծ գերագույն սկզբունքի՝ հանրութեանական տեսակի լինելության և հարատևման հետ: Իշխանական հարաբերություններում ցեղի անհատականությունը բարձրագույն արժեք է,

եզակի և անկրկնելի գոյացություն: Այս ամենն իր արտահայտությունն է գտնում ազգային խորհրդանիշներում, որոնք հանրույթի կենսաոճի և ինքնագիտակցության բանձրացումներն են: Յուրաքանչյուր հանրույթ ունի ոչ միայն իր ստեղծած, այլև փոխառված խորհրդանիշներ, որոնք դարերի ընթացքին ազգային բովանդակություն են ստանում:

Գաղափարակիր ես–ը մտահայեցողության մեջ

Նման հարցադրումը պահանջում է ցեղի պատմական գոյաբանությունը դիտարկել նաև իբրև արարչագործ անհատի ինքնիրացման և մշակութաստեղծ կարողությունների կիրարկման միջավայր: Այս կապակցությամբ հույժ կարևորվում են պատմական անձի արժեհամակարգիչ պատկերացումներն ու գործողությունները, որոնք ի զորու են հանրույթը զերծ պահելու քառսից:

Այս բանն իր արտահայտությունն է գտել հայ ժողովրդի հնագույն առասպելների և էպիքական սաքերի մեջ: Դրանք գրի է առել և ապա տրամախոհական մշակման ենթարկել պատմահայր Մովսես Խորենացին: Նա ստեղծել է ազգի կեցության ու ինքնակառավարման տարողունակ հարացույցներ, որոնցում իշխանության շրջափոխությունը դիտարկվում է միաժամանակ և՛ առասպելամտածողության, և՛ տրամախոհական մտակառույցի շրջանակներում:

Շարակարգելով հայոց պատմությունը վաղնջական ժամանակներից մինչև իր դարաշրջանը՝ Հայկ նահապետից մինչև Արշակունիների արքայատան անկումը (428 թ.), Խորենացին ստեղծել է իշխանությունը կրող և իրականացնող գաղափարակիր ես–ի իդեալական կերպարը: Նա շարունակել է ուսուցչապետ Մեսրոպ Մաշտոցի գործը և հասել «Հոգևոր Հայաստան» և «գաղափարակիր ես» ստորոգությունների ճշգրիտ հարակարգման⁷:

Այս իդեալը Պատմահայրը մարմնավորել է առաջին հերթին հայոց վաղ թագավորների կերպարներում, որոնք թշնամիների դեմ պայքարում դրեցին հայոց պետականության հիմքերը: Հատկանշական է, որ ոչ մի քրիստոնյա կառավարիչ չի արժանացել այնքան բարձր գնահատության, որքան պետականության ծաղկման դարաշրջանի հեթանոս թագակիրները: Ընդամին, առաջին հերթին կարևորվում է նրանց ավանդը ազգային ինքնիշխանության և պետականության ամրապնդման գործին:

Խորենացու դիտանկյունից՝ նախաքրիստոնեական շրջանից ժառանգված ազգային յուրաքանչյուր արժեք ունի իր անկախ և ուրույն կշռույթը: «Ազգ–Հայրենիք–Պետություն» հովվույթի ընկալման և տեսական բանաձևման գործում նա հեռացել է իր դարաշրջանի ընդհանուր մտայնությունից: Ազգային պետությունը նա դիտարկում է իբրև բացարձակ համակեցական արժեք: Այդու՝ նա պետականաշինությունը ճանա-

չուն է իբրև հայ ես–ի արժութային համակարգի կարևորագույն չափումներից մեկը: Եվ ըստ քաղաքական երանգի իմաստավորելով «Ծանի՛ր զքեզ» սկզբունքը՝ գտնում է, որ «այլոց» (և նրանց իրագործած իշխանությունը) հնարավոր է ճիշտ ըմբռնել միայն սեփական մշակութային ու իշխանական ես–ի իմացության ճանապարհով:

Խորենացին բանաձևում է ստեղծագործ անհատի ինքնաճանաչման չափորոշիչները: Դրա նպատակն է հանրույթը հնարավորինս զերծ պահել քաղաքական քառսից: Այս գործելակերպը հղում է ենթադրում առ ազգային մտահայեցողության «արխիվը» և ես–ին հնարավորություն ընձեռում հարափոխվելու (ու այլանալու) ժամանակի պահանջների ազդեցությանը: Նման գործառույթի բացակայությամբ հանրույթը զրկվում է ինքնակայացման ու ինքնակառավարման հնարավորությունից՝ հանգելով «անորոշության» կամ «զգացմունքային խլության»:

Ի զորու չլինելով բանական քննության ենթարկելու և զնահատելու առկա քաղաքակրթական (և քաղաքական) կացությունը՝ հանրույթն օտարվում է դրանից: Տեղի է ունենում «փախուստ ազատությունից»⁸: Մշակութային «արխիվը» կորցնում է իր արժութային և հոգեբանական անհրաժեշտությունը: Հարդյունս՝ ըստ Խորենացու մտքի, ազգը վերածվում է ամբոխի, որ չունի տարիք ու պատմություն. «զի բարձաւ թագաւոր եւ քահանայ, խորհրդական եւ ուսուցող. վրդովեցաւ խաղաղութիւն, արմատացաւ անկարգութիւն. դրդուեցաւ ուղղափառութիւն, կայկայեցաւ տգիտութեամբ չարափառութիւն»⁹:

Ո՞րն է ելքը: Քաղաքակրթական փորձը հուշում է, որ նման պայմաններում առավել ներգործուն է ազգային մշակույթի ու մտահայեցողության ճշգրիտ լծորդումը նրա՝ ինքնակառավարման երկու՝ ուժական (ասիմիլյացիոն) և հարմարվողական (ակոմոդացիոն) հարացույցների համադրությամբ: Թե՛ մեկը, թե՛ մյուսն ունի գործառույթի լավագույն ռեժիմ, որի կիրարկմամբ ապահովվում է համակեցական անդորրն ու հավասարակշռությունը: Սակայն բացարձակեցման պարագայում քառսն անխուսափելի է:

Ուժական հարացույցի բացարձակեցումը, որպես կանոն, հանգեցնում է այն բանին, որ կառավարողը (կամ կառավարողները) հաշվի չի նստում կառավարվողների հետ: Չի «նկատում», որ իր (մեծ մասամբ եսակենտրոն) արժեքները չեն համընկնում հանրույթի արժութային կողմնորոշումներին: Ի հետևանս դրա՝ ձևավորվում է համակեցական անդրային (մարզինալ) վիճակ ու հոգեբանություն: Ծրագրված փոփոխության է ենթարկվում ազգային մտահայեցողությունը: Եվ անհատը կորցնում է կապն իր ընկերային–մշակութային երբեմնի կառուցիկ միջավայրի հետ: Նա և իր նմանները կազմում են «սև զանգված» (օխլոս), որ պատրաստ է ծառայելու ցանկացած ուժեղ ձեռքի՝ ունակ բավարարելու իրենց առօրեական (առավելապես «կերակրման») պահանջ-

մունքները¹⁰: Պայթած համակեցական հանուրն սկսում է «կազմակերպվել» ըստ «անդրային դասերի», որոնց կառավարման համար ստեղծվում է խամաճիկային (մարիոնետային) իշխանական համակարգ: Միով բանիվ, ուժական կառավարման ծայրահեղ դրսևորումը ձևախեղում է ազգային համակեցական տեսակն ու մտահայեցողությունը:

Ի տարբերություն դրա, հարմարվողական հարացույցի բացարձակեցումը ենթադրում է մի այնպիսի վիճակ, երբ, ընդհակառակը, զանգվածի չափազանց ակտիվ ներգործությամբ խաթարվում են իշխանական կառույցները: Եվ հաստատվում է քաոս, որ կրկին ուղեկցվում է ազգային տեսակի ու մտահայեցողության խաթարմամբ: Բայց այս անգամ դա արդյունք է կարգի և օրենքի քայքայման: Տիրապետող է դառնում «սև զանգվածի» ծայրահեղ եսասիրությունը: Այդ վիճակը նույնպես քաջածանոթ է Պատմահորը. «Այլ խստասրտութիւն կամիմ ասել, թէ եւ զամբարիաւաճութիւն ազգիս մերոյ յիսկզբանցն եւ այսր. որպէս անհամբոյր բարոյ եւ ճշմարտութեան անհարազատ, կամ թէ բնութիւն ունելով զբարձրահոնութիւն ու կամակորութիւն, ընդդիմանան կամաց քազաւորին... զհետ երթալով կամաց կանանց եւ հարճից»¹¹:

Ինչպես նշվեց, ելքը երկու հարացույցների համադրման մեջ է: Խառը «ուժական–հարմարվողական» հարացույցի կիրարկման պարագայում ազգային համակեցական արժեքներն ու հաստատությունները հստակեցվում են⁹: Հանրույթն սկսում է գիտակցել, որ (ուղղակի և հակադարձ կապի շնորհիվ) հնարավոր է երկխոսություն համակեցական բոլոր մակարդակներում՝ նպատակամիտված բարեշրջելու–բարեփոխելու ընկերային միջավայրը: Ասվածն, անշուշտ, առաջին հերթին վերաբերում է «հանրույթ–իշխանություն» հարաբերություններին: Միայն այդ պարագայում է, որ բացահայտվում է ընկերային համակեցության ճշմարիտ նպատակը. ապահովել կյանք «...վասն բարեկարգութեան եւ աննախանձոտ կենաց, որ է շինութեան եւ խաղաղութեան կենաց պատճառ. եւ ինչ նման այսոցիկ»¹²:

Եվ երկխոսությունը ծավալվում է ազգային համակեցության ոչ միայն համաժամանակյա (այժմ), այլև տարաժամանակյա հարթությունում: Ի հետևանս դրա՝ ազգը երկխոսության մեջ է մտնում իր իսկ անցյալի և տեսանելի (ու կանխագծելի) ապագայի հետ: Բազում սերունդներ խտանում են ժամանակային «ներկայի» ծիրում՝ ընդհանուր գերխնդրի գիտակցությամբ: Եվ հայտնագործվում է «փոքրի ուժն ու մեծությունը»: Դրա ճշգրիտ բանաձևմամբ է, որ Պատմահայր Խորենացին շեշտում է. «Զի թպէտ եւ եմք ածու փոքր եւ թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ եւ զօրութեամբ տկար եւ ընդ այլով յոլով անզամ նուաճեալ թագաւորութեամբ, սակայն բազում գործք արութեան գտանին գործեալ եւ ի մերում աշխարհիս...»¹³:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. The Idea of Europe. Its Heritage and Future. Ed. By **D. Gruender**, N. Y., 1992, pp. 263–264.
2. **Э. Дюркгейм**, О разделении общественного труда. Метод социологии, М., 1991, **З. Фрейд**, Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989, **К. Юнг**, Психологические типы, М., 1996, **К. Макхейм**, Идеология и утопия (Диалог нашего времени), М., 1994, Психоанализ и культура: Избранные труды **К. Хорни** и **Э. Фромма**, М., 1995.
3. **Լ. Աղնց**, Հայաստանի փառնություն, Ե., 1972, էջ 287–347, **А. А. Мартиросян**, Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Е., 1964, с. 313, **А. А. Степанян**, Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф, рационализм, историописание, Е., 1991, с. 251 и др.
4. **Է. Ֆրոմ**, Սիրելու արվեստը, Ե., 1996:
5. **К. Хюбнер**, Истина мифа, М., 1996, с. 325.
6. **К. Beledian**, L'expérience de la catastrophe dans la littérature arménienne, Revue d'histoire arménienne contemporaine, 1 (1995), p. 128.
7. **А. А. Телунц**, Типология цивилизаций и национальный идентитет. Диалог цивилизаций: демократия и мир, Е., 2002, с. 86.
8. Հանանան փատկերացումներ մշակվել են դեռևս ստոիկյան քաղաքագիտության ծիրում և առավել ցայտուն դրսևորվել **Պոլիբիոսի** «Համընդհանուր փատնության» մեջ: Polyb., VI, 7, 35 (**Полибий**, Всеобщая история в сорока книгах, М., 1899).
9. **Մովսես Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց, III, 68 (**Մովսես Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց, Տիգրիս, 1913):
10. **Polyb.**, VI, 9, 20–25: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **F. Walbank**, Polybius, London, 1972, pp. 138–149.
11. **Մովսես Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց, II, 92:
12. **Մովսես Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց, II, 8:
13. **Մովսես Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց, I, 3:

**ԱՅԼԱԿԵՐՊՄԱՆ ՄՂՈՒՄԸ
(Ժամանակակից թեքնաբանական
հոլովույթի ընկալումը Հրանտ Մաթևոսյանի
ստեղծագործության մեջ)**

ՄՈՒՏՔ

Արդյունաբերական եւ թեքնաբանական (տեխնոլոգիական) զարգացման արդի ընթացքը Հայաստանում յուրովի հակասական մի կացություն է ստեղծել: Կարողանալ մտածել այն՝ ահա հրամայականը: Թեքնաբանության առկայության կամ բացակայության, թեքնաբանականացման ընթացքի պարզ գրանցումից տարբեր բան է, իհարկե, պահանջվողը: Արևմտյան փորձառության ուսումնասիրությունը խնդրի մի կողմն է միայն՝ ինքնին անբավարար տեղական յուրահատկությունը որսալու, դրա թելադրած խնդիրները տեսնելու համար: Հարկ է այս նոր գիտակցությամբ անդրադարձ կատարել հայոց մշակութային ավանդության վրա, պեղել, հայտնաբերել նրա այն եզրերը, որ վերամեկնաբանվելով՝ կարող են առնչվել թեքնաբանական հոլովույթի հարուցած խնդիրներին: Թերևս՝ ոչ հարցերի պատասխաններ գտնելու, այլև առաջին հերթին հարցադրումներ անելու հնարավորություն ընձեռելով:

Խնդրո առարկան՝ թեքնաբանական հեղափոխությունը, Հայաստանում լիովին դուրս է մնացել վիճակագրական-ընկերաբանական, հոգեբանական և փիլիսոփայական լուրջ ուսումնասիրությունների տեսադաշտից՝ թերևս ընկալվելով իբրև խորհրդային համակարգի «ինքնին հասկանալի» բաղադրիչներից մեկը: Ինչևէ, այսօր այդ իմացական անվրդով պարապը մեզ ստիպում է հայացք դարձնելու մշակույթի ավելի ավանդական մարզին՝ գրականությանը: Ինչ խոսք, նման կեցվածքի օրինավիճակը մնում է առայժմ չպարզորոշված, իսկ հարցումի, դիմումի իրավասությունը՝ խնդրական:

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Շատ ժամանակ չի բաժանում այսօրվա ընթերցողին Հր. Մաթևոսյանի գրական արտադրությունից՝ հիմնականում ամփոփված Երկհատորյակում և «Տերը» ժողովածուում: Բայց պատահել է մի բան, որ մեզ դուրս է դնում այդ գրականության ժամանակից, գրության հաստատած շրջանակներից: Ինձ շատ կարևոր է թվում այս բաժանվածության, միջնորդվածության գրանցումը. որ այժմյան ընթերցումը կորցրել է իր նախկին անմիջականությունը, եթե կուզեք՝ անմեղությունը: Այն վերադարձ է դեպի գրություն և իբրև այդ՝ իր մեջ պարունակում է սահմանախախտման արարք:

Ներկա ընթերցումի համար մեկնակետ են ծառայել Հր. Մաթևոսյանի, պայմանականորեն ասած, երեք «գրական հանգանակները»: Նկատի ունեն երկհատորյակն ուղեկցող «Երկու խոսք ընթերցողիս»-ը¹ և «Ի սկզբանե էր բանն...» (Ինքնանկարի փորձը)²: Մեզ հետաքրքրող գրողական արարքի՝ հստակորեն միմյանցից զանազանվող երեք որոշադրում է, դրանց փոփոխման ընթացքը հարուցող ներհայտ մղումը: Վերոհիշյալ հարցազրույցում Ա. Մարչենկոն հիշատակում է ավելի վաղ շրջանի մի հարցազրույց, որտեղ Մաթևոսյանն իրեն անվանում է Ծնակուտի «լուսանկարիչ» ու «ակնարկագիր»: Սա առաջին ինքնաբերական շունն է: Գրականությունը կոչված է փրկելու անհետացող հայրենիքը. «Լոռին (և՛ որպես աշխարհագրական, և՛ որպես հոգևոր-բարոյական հասկացություն) չպետք է անհետանա երկրի երեսից»³: Երկհատորյակի առաջաբանում կարդում ենք. «Օհանեսի փորձն ուզում են կրկնել գրականության մեջ. ուզում են նոր մի հովիտ փռել և բնակեցնել նոր մարդկանցով ու կենդանիներով և կարծես թե հաջողում են. Ծնակուտ մի գյուղանուն, մի երկու բնակիչ ու կենդանի արդեն ունեն»։ Եվ ապա՝ «...ստիպված են լինել իմ ժամանակի տարեգիրը»⁴: Հայրենի երկրի նկատմամբ պարտականությունը փոխակերպվում է: Շեշտադրության փոփոխումը հստակ է. եթե անգամ խոսքը վերստին Լոռին կորստից փրկելու մասին է, ապա՝ «նոր մի հովիտ» փռելու միջոցով, և միանգամայն նոր հրամայական՝ լինել ժամանակի տարեգիրը: Հետևյալ մեջբերումը արդեն «Ինքնանկարի փորձ»-ից է. «Եվ ուրեմն ինչ գեղեցիկ են նրանք, ովքեր մարդու համար գրում են ի՛ր խոսքը, մարդու մեջ բացում են ի՛ր լույսը, արձակում ի՛ր ձգտումը»⁵: Փոխակերպության *ակնարկագիր-տարեգիր-գրող* շղթայի ողջ երկայնքին գրելը մնում է որդիական պարտքի ընդհանուր շրջանակում («Ես նրանց որդին եմ...»), բայց ակներև են և տարբերությունները: Եթե գրողական արարքը առաջին դեպքում առնչվում է տեղանքին, երկրորդում՝ առավելապես ժամանակին, ապա վերջին բնութագրման մեջ դուրս է գալիս տեղի ու ժամանակի որոշակի սահմաններից և իր գործադրումը գտնում վերացական մի հա-

վաքականության մեջ, որ ներառում է Ղուկասի ավետարանի Սիմոնին, Պլատոնովի պատմվածքի և Գողարի ֆիլմի հերոսներին, հողի այսօրվա մունջ մշակին և այլն: Այլակերպումների այս փուլերի մեջ գրանցվում է գյուղական համայնքի «Մենք»-ից դուրս ելած և իրենց ինքնությունը որոնող գրողի ու գրության տեղափոխությունների շղթան: Կտեսնենք, որ այս տարագրության բուն ազդակը անմիջական կապ ունի թեքնաբանականացման հոլովույթի հետ:

Անհրաժեշտ է ընդգծել այն հանգամանքը, որ այս երեք հանգրվանները առաջադրվել են Հր. Մաթևոսյանի մինչև օրս հրատարակված բոլոր գրություններից հետո: Ժամանակագրական առումով առաջինը հարցազրույցն է, որտեղ խոսվում է ոչ միայն մեզ հայտնի գրությունների, այլև նոր վեպի («Տախը») հետ կապված բարդությունների մասին: Նպատակ չունեն այսօր արդեն հետին թվով ի հայտ բերելու գրողի՝ այս փոխակերպումների շարքում նշմարվող հետագա «լռությունը», բայց այս տեղաշարժին զուգահեռ այլակերպումի մի ուրիշ շղթա ենք գտնում Հր. Մաթևոսյանի արտադրության մեջ՝ «Ահնիձոր»-ից մինչև «Տերը»: Թեքնիքը (տեխնիկան), թեքնաբանականը նախ՝ իբրև պարզ միջոց, ապա՝ օտար, մերժվող ու կործանարար, փոփոխվելով՝ միշտ հայտնվում է գաղափարաբանական որոշակի կառույցում՝ մնալով լծորդված Հայրենիքի հետ: Ստորև կհետևենք Հայրենիք-տեխնոլոգիա զույգի փոխակերպումներին, որ ուղեկցվում են ուրիշ համընթաց փոփոխություններով:

Վերջապես, առավել ընդհանուր ձևով հարցումը կարելի է ձևակերպել այսպես. Մաթևոսյանի գրականության մեջ ինչպե՞ս է ընկալվում՝ ընդունվում-մերժվում թեքնաբանականը կամ թեքնիքականը (տեխնիկականը), այսօր այն մեզ ի՞նչ հնարավորություն է տալիս հարցադրումներ անելու կամ տեխնոլոգիայի մասին խոսք բացելու:

ԱՇԽԱՏԱՆՔ

Աշխատանքը, Մաթևոսյանի առաջին շրջանի ստեղծագործության մեջ («Ահնիձոր», «Մենք ենք, մեր սարերը», «Բեռնաձիեր») ունենալով առանցքային նշանակություն՝ միաժամանակ այն տեղն է, ուր գտնում ենք թեքնաբանությունը՝ աշխատանքային հմտություններն ու կարողությունները, հին ու նոր գործիքները, արդի թեքնիքական միջոցները: Համապարփակ բնույթը, որ ունի այստեղ աշխատանքը, խույս է տալիս մեզ հայտնի սահմանումներից: «Աշխատանք», այո՛, նշանակում է նեղություն ու տանջանք և այդպես էլ՝ իբրև անխուսափելի և անփոխարինելի, ընդունվում է: Այն սոսկ կենսական անհրաժեշտ միջոցների արտադրություն չէ, և ոչ էլ այդ աշխատանքով կարելի է հարստանալ: Թվում է՝ ջնջված են աշխատանքի հետ կապված հեթանոսական պաշտամուն-

քային ծեսերի ու սովորույթների բոլոր հետքերը: Երկիրը գործելու, մշակելու աստվածային պատվիրանի՝ որպես սկզբնական մեղքի համար փոխհատուցելու, մասին այստեղ չեն հիշում: Իսկ ավետարանական պատգամը՝ «Ով չի աշխատում, նա չի ուտում», որով պարապությունը ծանրագույն մեղք է դիտվում, նույնպես տեղին չի հնչում. այստեղ մարդիկ աշխատում են մինչև ուժասպառություն:

Միատարր համայնքը՝ գրեթե զուրկ որևէ շերտավորումից, իր կառուցվածքը, գոյության իր եղանակը գտնում է աշխատանքի մեջ, որ բաժանված ու անկախ չէ բնությունից: Աշխատանքը սահմանափակված չէ զուտ աշխատանքային պարագաներով պարտադրված շրջանակով: «Հողի ու մարդու բարեկամությունը», որ հղում է նաև բարոյական ու մասամբ գեղագիտական սկզբունքների, հեռու է բնության շահագործում լինելուց: Հանդն ու գյուղացին, գետը, ամպը, արտը, եզը, ձին գոյակիցներ են: Երկրի վրա մարդը աշխատանք ունի անելու, կանչված է ներկա գտնվելու: Առանց մարդու աշխարհն անավարտ կլիներ. «Անտառամեջցիսն ձգտում է հանդերը դարձնել... ավարտուն»⁶: Հողի տնքոցին ականջ դնել, աղբյուրների ակունքները բաց պահել, հանդը ավարտուն դարձնել՝ տարվա եղանակների թավալով քվվող իր նպատակը իր մեջ ունեցող անվերջ հովովույթ, որ մարդուն մասնակից է դարձնում գոյի ելույթյան երևանումին: Աշխատանքն իբրև համակեցություն:

Մարդը իր գործիքներն ունի՝ արոր, սայլ, բահ, եղան, փոցխ, գերանդի, կացին, երկանք՝ մարդու գործակիցները, նրա ներկայության անխոս վկաները: Պարզ ու գեղեցիկ, զնգուն գերանդին, որ մարմնավորում է հնձվորի խորհրդավոր կշռույթը: Աշխատող աստնվորի քայլքը երկնքի ու երկրի միջև — դաշտ ու մարգագետին, սարալանջ ու արահետ, մարգ ու առու, տուն, դեզ, աղբյուր — շարժմունք ու կեցվածք՝ տարածություն բացող, այն տարածող: Գործիքները կենդանություն են առնում աշխատանքով, երբ գործում են մարդու և բնության հետ համատեղ: Միաժամանակ մասնակիցներն են մարդու հմտությունների, «տեղեկությունների ու կարողությունների», որ անհնարին են առանց գործիքների ու աշխատանքի ընթացքի: Անհատական կատարման հետ մեկտեղ այս հատկությունները ներառում են համայնքային գոյության համապարփակ եղանակը: Սրանք առանձնացված չեն աշխատանքի տեղից ու պահից, սպառիչ ձևականացման ու նկարագրման չեն ենթարկվում, այլ աշխատելու կարողություններ են և հենց աշխատանքի մեջ են կայանում իբրև արարք, մարմնով կատարվող գործողություն: Մարմնական կարողություններ—տեղեկություններ, որ ունեն տարածական ծավալում ու տևողություն, ունեն կատարման եղանակը՝ տարվա եղանակների մեջ և այսպես անբաժանելի են եղանակների շրջապտույտից: Այս տեղեկություններն ու կարողությունները տեղի են ունենում, ի

գործ են դրվում՝ վայրը փոխակերպելով տեղի, ուր աշխատող մարդը տեղացի է:

ՉԱՐԳԱՑՈՒՄ

Ավանդական գործիքների ու հմտությունների կողքին այստեղ ներկա է և արդի թեքնիքը՝ տրակտոր, կոմբայն, մոտոցիկլետ, հեռախոս, ռադիոընդունիչ և այլն, տեխնիկական գործելակերպը: Թեև ժամանակակից տեխնիկական միջոցները դեռևս ուղղակիորեն չեն հակադրվում հին գործիքներին ու հմտություններին, բայց նշմարվում է այդ հակադրության հնարավորությունը և տագնապը՝ այդ հնարավորությամբ հարուցված. «...ասում են նորը՝ սավառնորդի արհեստը, բերում է քանահրանք հողագործության նկատմամբ: Աստված չաներ»⁷: Հակադրություն առայժմ չկա, քանի որ «Նորությունների էլեկտրական և ոչ էլեկտրական այդ միասնությունը գյուղն արագ յուրացրեց...»⁸:

Այսպիսով՝ թեքնաբանության բնույթն աննկատ է մնում, թեև գուշակվում է ակնարկագրի տարակուսանքում՝ «ճրագթաթ ծնակը փայտ է եղել, հասկանո՞ւմ եք: Իսկ ես կարծում էի վայրի գեղեցկության խորհրդանիշն է եղել այդ բարդված անտառը... Շրագթաթը նկարից դարձավ միլիարդ»⁹: Թեքնաբանությունն ընկալվում է իր ցանկալի օգտակար նշանակությամբ՝ որպես զարգացման, առաջընթացի ճանապարհին աշխատանքը թեթևացնող ինքնին հասկանալի միջոց: Իր կործանարար նշանակությամբ այն մնում է ճնշված, չճանաչված: Ուրեմն թեքնիքի միջոցով «մարդու աշխատանքի թեթևացումը», առանց աշխատանքի իսկությունը խաթարելու, թվում է հնարավոր: Գրողն այստեղ մնում է զարգացման խորհրդային գաղափարաբանության հունում, թեև «զարգացումը» միայն զարգացած սոցիալիզմը նշանավորող խորհրդային գաղափարաբանական մեծաշնորհը չէր: «Չարգացումը»-ը համամոլորակային հաճախանք էր: Գաղափարաբանական այս կաղապարը հեռվում փնտրելու կարիք չկա. «Ահնիձոր»-ում այն ներկա է և անբացահայտ ձևով գործում է ակնարկի ժանրի տեսքով: Ակնարկը պիտի պատմեր-գեկուցեր աչքի տեսածը, որ հիմնականում կարող էր միայն նվաճում լինել, ասենք՝ «աշխատանքային նվաճում»: «Նվաճումը», «զարգացումը» պատմող խոսքը չէր կարող նկատել ու արձանագրել հակադիր ընթացքը՝ փլուզումը: Թեքնաբանության, ավելի ընդհանուր ձեւակերպմամբ՝ օտարի ընկալումը, երբ այն նկատվում է, հարցումի ոլորտ տեղափոխվում ու մեկնաբանության փորձի ենթարկվում, կատարվում է գրողական փոխակերպման միջոցով: Թեքնաբանականացման հոլովույթը իր խորին իմաստով կարծանագրվի միայն ակնարկի սահմանների հաղթահարմամբ, գրության եղանակի այլակերպմամբ, նրա նոր կորագծի երկայնքով:

ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՅԱՆ ՀՈՎԻՏ

Տեսանք, որ աշխատանքը զուտ գործնականությունից առավել առնչվածություն է բնության տարերքին: Աշխատանքով կերպարանափոխված տեղանքը, «հովիտը» կամ «բացատը» բնակարան է, որտեղ մարդու կողքին օթևան են գտել ձին, կովը, ոչխարը, շունը, մեղուների ընտանիքը, աղբյուրը, արտը, ծառը: Այստեղ են և գործիքները՝ այս բացատի բանալիները: Մարդու տունը նրան չի բաժանում հովտի մյուս բնակիչներից. տան պատերը թափանցիկ են: Տունը այնտեղ է, ուր աշխատանքն է. «Գյուղություն հանդերում ավելի շատ կա, քան բուն Անտառանեջ գյուղում»¹⁰: «Ավարտուն» հովիտը կամ բացատը տառապագին աշխատանք է և հովտի կենվորների խորին մերձավորություն: Տեղանքը ավարտուն դարձնելը բնության ձայնին ունկնդրելն է, նրա կանչին ընդառաջ գնալը՝ ինքդ քեզ բացելով նրա համար: Օգնել, որ գոյն ի հայտ գա դեպի ներկայություն և կենալ նրա անխուսափելի հարևանությամբ: Լսել լուսնի զնգոցը, ծղրիղների համերգը, հողի ձայնը, ծառի տնքոցը, գետի մրմունջը, որսալ սամիթի սերմը հողին պահ տալու պահը, փեթակները շրջելու կամ հունձը սկսելու օրը...

«...Ես նստել էի գրելու իմ նամակը և չէի կարողանում: «Սարերի կարկուտը հալվե՞լ է», գրում էի ես և ջնջում: «Շները ո՞նց են», գրում էի ես և ջնջում: «Արտերը դեղնե՞լ են, մոռը հասե՞լ է, հետո, որ կարկուտները հալվեցին ու գետը վարարեց՝ մեր լողալու տեղը ավագ չի՞ լցվել, թուրքն ու Վանին չե՞ն կռվել, պապն այգում կանգնա՞ծ է, Աբովենց բալը չի՞ կարմրել, Ներին հոտը քաշո՞ւն է, Ասատուրի անունը դեռ մայրո՞ր է, Արտեն քեռի՞ն չի՞ նվագում, էն հեռու լանջի երկու հատ կարմիր կակաչը դեռ էնպես կարմի՞ր են կանաչի մեջ, լոբին ծաղկե՞լ է, շները ո՞նց են...»¹¹: Ի՞նչ է անում ինքը, ի՞նչու սրանց կողքին չէ:

Գրությունը հաճախ կազմվում է իբրև նկար, իբրև նկարագրություն, որ գրում, վերարտադրում է բնության մի պատկեր: Այս նկարագրություններում գրեթե ամենուրեք գտնում ենք *լույսը* (պայծառը, շողքը, փայլը, կայծկլտոցը և այլն) և *լուռը*, որ հղացքի նշանակություն են ստանում. պայծառ են արևածաղիկները, լուսավոր՝ ցորենի արտը և տանձի ծառը, լուռ է ամպը, արևը... Բնության ներկայությունը մարդուն հայտնվում է լույսի և լուռության միջից: Աշխարհը երևում է լույսի մեջ: Այն լույս է տալիս՝ «լույս աշխարհը», էության լույսով բռնված ու լուռ՝ այստեղ լուռությամբ կենում են տանձի ծառը, արևածաղիկը, ճանապարհը, արևը, արտը, «թեթև լիճը»...

Հովտի վերջին ներկան՝ Ռոստոմը («Տերը»), պարտավոր էր լինել «փոքր հայրենիքի» կործանման բոլոր մանրամասնությունների ակամատեսը: Նրան ենք պարտական բազմաթիվ կարևոր դիտողություններ-

րի ու եզրահանգումների համար. «Այդ փոքր հայրենիքի, փոքր հայրենիքում մարդու ազատության և օտար վայրերում մարդու անազատության ժամանակներն անցել էին. ոչ ոք այստեղ օտարություն չէր քաշում, օտարը թերևս մենք էինք, որ մեր հին ժամանակներից ընկել էինք նոր ժամանակներ»¹²: Ներկայության հովիտը՝ փոքր հայրենիքը, տեղն է մարդու ինքնության, նրա ազատության: Մարդու ինքնությունն անբաժան է փոքր հայրենիքից, նրա տեղից ու ժամանակից, սահմանափակված է նրա շրջանակով: Լինել՝ նշանակում է լինել այստեղացի: Աշխատել այստեղ, աշխատանքով ստեղծել այս տեղը և աշխատանքով ամփոփվող համակեցության, աշխատանքի ծավալման ոլորտում՝ լինել ազատ: Կարելի է ձևակերպել ավելի հստակ. ազատ լինել՝ նշանակում է աշխատել, ներգրավված լինել տեղանքն ավարտուն դարձնելու գործի մեջ: Այնինչ գոյի հետ առնչվածության կորստին հետևում է տեղի, բնիկության, ազատության, ինքնության կորուստը: «Երկրախույզները եկել մեր սարերում ծակիչը դրել, երկիրը ծակում էին: Անհայրենիք ժողովուրդ է, այս վայրենի օտարության մեջ չէին նեղվում, իրենց տերուտնօրեն էին զգում...»¹³: Ոչնիտեղացի լինելը չգոյությունն է հենց, բացակայությունը ներկայության փակ շրջանից: Կարիք կա՞ ընդգծելու, որ անհայրենիքությունը, բնիկության կորուստը ուղեկցվում են, ավելի ճիշտ՝ առաջնորդվում են թեքմաբանությամբ: Երկրախույզները խախտում են տեղանքի ավարտունության սկզբունքը, ծակում ու քանդում են երկիրը, որին հետևում է նվիրական ոլորտի կազմալուծումը, համահարթեցումը: Ռոստոմն ինքը վերջին ազատն էր («Իմ ազատ ախպերը»¹⁴):

ԱՆՅԱՍԿԱՆԱԼԻՆ

Վաղուց է նկատված, որ «Ահնիձոր»-ում ներկա են Մաթևոսյանի գրականության բոլոր հիմնական թեմաները: Հատկապես արձանագրված է թեքմիքի մուտքը: Ակնարկագրի անորոշ, անհամարձակ (անհամարձակ՝ վտանգի ահագնության առջև) անհանգստությունը հռետորական բացականչության միջից հստակորեն ձևակերպում է. «Շրագթաթ ծմակը փայտ է եղել, հասկանո՞ւն եք»: Տազնապը նշմարվում է անգամ այնտեղ, ուր շարադրվում են գյուղի հաջողությունները: Տազնապի նշաններն են թե՛ թեքմիքի մերժումը. «Ջերմաչափը այստեղ ոչինչ է»¹⁵, թե՛ խուսափողական շեշտով վնասագերծվող հակադրությունը. «...ասում են, թե դժվար է նույն ժամանակահատվածի մեջ տեղավորել հողագործի ու սավառնորդի արհեստները»¹⁶: Այսուհանդերձ, զարգացումը թվում է հնարավոր, և գյուղն, իհարկե, զարգանում է: Սակայն հիմնական իրադարձությունները ծավալվում են Անտառամիջից դուրս, գյուղը աշխարհից բաժանող սահմանից անդին: Սա արդեն հուշում է՝ եկել է գյուղի ինքնուրույնության, ինքնաբավության վերջը: Ավելի կարևոր է

դառնում ելունուտը՝ «գյուղ–աշխարհ–գյուղ» երթուղով: Սահմանից անդին է, որ որոշակիանում է թեքնիքականի ներկայությունը, հստակվում են նրա ներկայության առանձնահատկությունները, գուշակվում են հետևանքները: Ճանապարհորդների թվում են Գիքորն ու Ալխոն, Արայիկը, Գոմեշը, դատարան գնացող հովիվները:

Ղազախ ցորենի գնացած Գիքորը տեսնում է կոմբայնի, տրակտորի, մոտոցիկլետի և ուրիշ բաների միջնորդությամբ փոխակերպված կյանքը՝ «հեշտ կյանքը»: մարդիկ փոխված են, ավելի շատ՝ պարապ, աշխատանքը քչացել է, դրան հակառակ՝ հացը շատացել: Անհասկանալի է և վճռականորեն անընդունելի: Բայց առաջին ճամփորդը Ջավենն է, նրանն են առաջին միանշանակ ու անբեկանելի եզրահանգումները: «Օթելլոյի ցերեկային ներկայացումից» ավելի քաղաքում նրա համար տպավորիչը Ծառուկյանն է, նրանով ներկայացող «նորը»: «Ծառուկյանի հինգ թիզ հողը քիչ առ քիչ, նարդու տախտակի չափերով, տրված էր կոտեմիկին, սամիթիկին, թարխունիկին... Այդ հողակտորին նայելով մարդ մտածում էր, որ սանտիմետրերը դառնում են հեկտար»¹⁷: Բնության ու մարդու խորին մերձավորությունն անհետացել է, նոր մարդու նպատակը տիրապետությունն է: Թեքնիքական միջամտությունը, որ միջնորդում է բնության ու մարդու հարաբերությունները, անխուսափելիորեն իր իրագործման եղանակը, Ջավենի բառերով ասած՝ հաշիվն է պարտադրում այդ հարաբերություններին: Բնությունը դառնում է հաշվելի, ինչպես, օրինակ, ճրագթաթը՝ միլիարդ: *Ավարտուն բնությանը հաջորդում է բնության ավարտը*: Բնության իսկությունը փոխարինվում է հաշվով, ինչպես մարդը՝ կենսագրությամբ: Գիշտ Աղունի ասածի պես. «Ամեն մարդ էն է դառնում ինչ որ ուզում է»¹⁸: Մարդու ինքնությունն այլևս իրականացվում է իբրև անհատական ծրագիր, նախագիծ: Այն ուղղված է դեպի ապագան և քիչ առ քիչ իրագործվելով՝ վավերացվում է զանազան փաստաթղթերով (պատվոգիր, գովասանագիր, հողված և այլն), որ արխիվ են կազմում: «Յաշվապահ եք, հաշվապահ... Ձեզ հետ գլուխ դնել չի լինի, մեդալ եք հավաքում, պատվոգիր եք հավաքում...» և առավել անհասկանալի՝ «...կենսագրություն եք հավաքում ու դառնում տեր»¹⁹: Կյանքի նախագիծը իշխանության նախագիծ է:

ՆՈՐ ՄԱՐՄԻՆ

Արդիականի դրսևորումներից մեկն էլ՝ դարձյալ անմիջապես առնչված թեքնիքին, նոր մարմինն է: Շատ ավելի ուշ, առաջացած թեքնաբանացման արդեն ակնհայտ կողմերից մեկը՝ մարմնի ձերբագատումը աշխատանքի, սովորույթների, վարքի կանոնների կազմավորած շարժումներից, կծնակերպի այսպես. «...խոտհարքից երևում է գործարանի ծուխը. սև, դեղին ու սպիտակ՝ ձորից ելնում, կծկվում, ծավալվում,

հավվում ու տարածվում է — նրա շոգ մշուշը ամբողջ հորիզոնը սվաղել է. քաղաքը նաև իրենց՝ հենց ժողովրդի մեջ է՝ այդ աղջիկների ու տղաների հագուստի, շարժումների, սանրվածքի. տղաները շատ ավելի ֆուտբոլիստ են, քան խոտ հավաքող, աղջիկները շատ ավելի հավաքելու պարային ձև են անում, քան հավաքում...»²⁰: Բայց արդեն «Բեռնածիտեր»-ում գետափի որձաքարերին մեկնված Վիթխարին իր հետ բերել էր այդ թեման: Պատմվածքից պատմվածք տեղափոխվող, տարբեր մարդկանց դեմ երբեմն հեռվից, երբեմն մոտիկից հայտնվում է գյուղական բնանկարը խաթարող կանացի կիսամերկ մարմինը: Կնոջ մարմնից, նրա գայթակղությունից էլ ավելի, թվում է, անհանգստացնում, տագնապ է հարուցում պարապ, հանգստացող մարմնի առկայությունը, գոյության իսկ հնարավորությունը:

Նույնիսկ առանց գործիքի կատարվող աշխատանքը, ասենք՝ կիթը, և ուրեմն կենդանու ներկայությունը, թելադրում է որոշակի կեցվածք, շարժումների հերթականություն, տևողություն ու ռիթմ: Գործիքով կատարվող աշխատանքը նույնպես, կրկնվելով ու տևելով, տարիների հետ առանձնահատուկ գծագրությամբ է օժտում մարմինը, կրթում է այն: Գերանդին ու մանգաղը, մուրճն ու ուրագը, երկանքն ու իլիկը սոսկ գործիքներ չեն՝ ձեռքի տակ լինելու և անհրաժեշտ պահին գործի դրվելու: Ավարտուն հանդի, տան կարասու, մարդու մարմնի մեջ նրանք ներկա են: Բայց եթե մի կողմից մարդ-գործիք աշխատող զույգը առնչված է բնության տարերքին՝ բնության խնամքը ստանձնած, և կարող է իր միասնությամբ աշխատանքի մեջ կատարելության հասնել, ապա մյուս կողմից՝ աշխատանքը անմիջականորեն մարդու կամ կենդանու ուժի վատնում է, հոգնեցուցիչ, հաճախ ուժասպառ անող ճիգ ու ջանք: Մշակի մարմինը կաշկանդված է անվերջորեն կրկնվող միապաղապ շարժումների անջնջելի հետքերով: Պարզապես քայլելու (զբոսնելու՝) կամ հանգստանալու համար հնարավոր չէ թոթափել այդ բեռը: Հանգիստը՝ որպես ինքնուրույն մարմնական փորձառություն, բացակայում է: Մարմինն, այսպիսով, անբաժան է տեղանքից, կրում է աշխատանքի հետքերն ու հնարավորությունները: Սրան հակառակ, օտար, «անհասկանալի» մարմնի մուտքը խախտում է տեղանքի տարածական հավասարակշռությունը: Այդպես անհասկանալի են թզուկի թիկնապահները («Տերը»), «...կաշվի բաճկոններով բաճկոնավորված երեք անհասկանալի գոյություն՝ ում չգիտես հանցագործ համարես, թաքուն միլիցիա թե սպորտսմեն»²¹, ի միջի այլոց՝ պատրաստ ամեն պահի ուժ գործադրելու: Բռնություն է Վիթխարու ներխուժումն Անտառամիջի բնապատկեր, իսկ «Տերը»-ում նրա առկայությունն իբրև սպառնալիք միանգամայն հստակ է: Անհասկանալի եղանակով կազմակերպված անհասկանալի մղումներով մարմին: Միջավայրի ներդաշնակությունը խախտվում է մարմնի չափերի անհեթեթությամբ, կեցվածքի անիմաստությամբ,

գծագրության ու տեղաշարժի սպառնալի անկանխատեսելիությամբ: Այս նոր մարմնի կարևոր հատկանիշը խոսքի պակասությունն է, գրեթե բացակայությունը: Վիթխարին միշտ լուռ է: Եթե գոյի հետ առնչվածությունը մարդուն լեզու է տալիս, ապա եությունից օտարումը նաև օտարում է լեզվից. «դե նրանց ճակատին էլ պարապություն է գրած, անոշ,— ասաց,— գրած է, որ պտեն քաղաքացի ու պարապ ըլիլ, իրենք ի՞նչ անեն, գան կո՞վ կթեն, կովի լեզուն ինչ են հասկանում՝ որ գան»²²: Բնության լեզուն իմանալը մարդուն լեզու է տալիս, իսկ նրա կորուստը նաև «դեմքի, խոսքի, խելքի» կորուստ է: Ուրեմն լուռը այստեղ ավելի վաղ ընդգծվածից տարբեր իմաստ ունի: Լուռը, լռիկը, անշշուկը, անծայրը, մունջը, համրը, պապանձվածը բազմիմաստ մի համգույց են կազմում: Այս հղացքը առանձնապես կարևոր նշանակություն է ստանում, քանի որ առնչվում է գրողական արարքը որոշադրող ստանձնումին. «Ուզում եմ տեսնել՝ այդ ապին իսկապե՞ս գրաստ է, նրա հոգին իսկապե՞ս համր է»²³:

ՊԱՅՊԱՆՈՒՄ

Թեքնաբանականացման աղետալի ընթացքի դրսևորումներից մեծապես տարբեր իրադրություններում կհանդիպենք «խումհար»-ում և «Տերը»-ում, բայց արդեն «Գոմեշ»-ում մեզ հետաքրքրող նյութն ընդգրկված է ողջ հնարավոր խորությամբ ու բազմապիսուությամբ:

Անտուն, անօթևան, բնազուրկ ու ակունքներից օտարված տարերք ու արարածներ, ոչմիտեղացի մարդ՝ ապավինած թեքնիքին, մարդու ու բնության ուժերի «գորահավաք»։ «Յայտնի չէր, թե ովքեր են նրանք, որտեղից էին գալիս այդ լճի ջրերը, որտեղից էր բերված ավազը, ինչից էր հյուսվում ու գալիս—մտնում խոհանոցի վառարան էլեկտրահոսանքը և որտեղից էին սնվում նրանց ուղեղները՝ որ կարողանում էին գնդել փափուկ ենթագիտակցություններ... Նրանց զգայարաններում՝ այդ լիճը ճիշտ տեղին էր բացված, ավազը հարմար էր փռված, հեռու դաշտերում մեքենաները հաց ու ձկնկիթ էին անում, բժշկուհիների սպիտակ գունարտակները խածում էին երեխաների թմբլիկ թևերը, դեսպանները թարմ թաշկինակներ էին խոթում բաճկոնների գրպանները, գազամուղները գազ էին քշում տափաստաններով ու կիրճերով...»²⁴: «Նրանց զգայարաններում» աշխարհը կազմված է այդ եղանակով՝ ի դեպ բերված բաղադրիչների համադրությամբ: Անտես սկզբունքին հնազանդ՝ գունարտակներ են կազմում ու պատրաստ են ի գործ դրվելու բուժքույրեր ու դեսպաններ, մեքենաներ ու եռանդի աղբյուրներ: Թուշե կափարիչի տակ, մետաղյա խողովակների մեջ, ասֆալտի ու բետոնի շերտով ծածկված, կալանված է բնությունը, վերադասավորված ըստ անծանոթ ու անհասկանալի սկզբունքի: Սրանց թվում է ինքը՝ մարդը: Երկիրը ոչ թե խնամվում է, այլ բզկտվում, կորզվում, շահագործվում,

փոխակերպվում ու տեղափոխվում պահանջվող ուղղությամբ՝ գործարան, սպանդանոց և այլն: Այս պատկերի ցանցով ծածկված—դիմակավորված է հայրենիքի դեմքը՝ տեսարժան վայրերի հավաքածո զբոսաշրջիկների համար: «Բնապաշտությունը» հերթական պարապ անունն է, և գոմեշի հղիացումը ընդամենը սփոփանք պիտի լիներ ընթերցողի համար, եթե չունենար ուրիշ նշանակություն: «Գոմեշը»—ը սկսվում է հետևյալ պատկերով. «Սարի գլխին մի կտոր սպիտակ սառույց կար, սառույցի վերևը խանձարուրի կապերը քանդում էր մի փոքրիկ ամպ: Ամպի տակ հրճվում էր արտուտիկը, իսկ ամպի վրայով, նախիրների վրայով, բազեի, սարերի, ուրթերի ու անտառների վրայով ուրիշ աշխարհների մաքուր քամիները հուրհրալով տանում էին մի մեծ արև»²⁵: Տարիներ անց Մաթևոսյանը կձևակերպի այն արվեստագետների «ստեղծագործական սկզբունքը», «որոնք նախաստեղծ քառսը տեսքի ու հավասարակշռության են բերում՝ իրենց վերաստեղծվող աշխարհից վտարելով վթարային հնչյունը, գույնը, ձևը, ասես նույնիսկ վախենալով վթարային իրավիճակի ընկալումից և առավել ևս արտացոլումից»²⁶:

Այստեղ մեզ համար հետաքրքիրը «ստեղծագործական սկզբունքը» չէ, այլ դրա գործադրումը իբրև սկզբունք ձևակերպվելուց տարիներ առաջ: Գրության («Գոմեշը») սկիզբը ազդարարող բնանկարը սկզբից նեթ իր մեջ է առնում, «հավասարակշռում է» բոլոր հնարավոր երերումները, վնասագերծում վթարները: Հայրենիքի պատկերը՝ ապահով տեղավորված «կայուն» աշխարհի մի անկյունում: Գոմեշի հղիացումը հաստատում է այդ աշխարհի անսասանությունը. «Աշխարհը դարձավ աշխարհ... Աշխարհը կայուն էր նրա գնացքի տակ...»²⁷: Թեքնիքացման կործանարար միջամտությունն այսպես առկախվում է պահպանումի (ստեղծագործակա՞ն) սկզբունքով:

«Գոմեշում» գտնում ենք գրողի և գրության երկրորդ կերպարանափոխությունը: Անտառամեջի փոխակերպումը Ծնակուտի սոսկ անվան փոփոխություն չէ, անշուշտ: Ծնակուտը փորձում է իր մեջ առնել այն, ինչ Անտառամիջում տեղ չունեի, նրա սահմանից դուրս էր՝ անհասկանալի ու տագնապահարույց օտարը (թեքնիքականը): Նորը, նոր ժամանակը պահանջում է գրողի, ինչպես գրության, «ընդլայնում»—այլակերպում: Հարց է սակայն, թե պահպանում—այլացում ներհակ մղումների ճնշման տակ ինչ եղանակ է ստանում ինքը՝ կերպարանափոխությունը: Ինչևէ, այսպես դարձյալ լծորդվում են թեքնաբանությունն ու Հայրենիքը, այս անգամ կործանող ու պահպանող սկզբունքների բախմամբ: Արդյունքն առաջինի չեզոքացումը, վնասագերծումն է երկրորդի միջոցով:

ՀԱՐՄԱՐԸ

Վերը մեջբերված լճափի պատկերի մեջ առաջին անգամ գործածվում է «հարմար» բառը, որով անվանվում է իրականության բացահայտման նոր ձևը: Թեքնաբանականը դադարում է առանձին գործիքների կամ ցաքուցրիվ հաստատությունների՝ ավանդական միջավայր մուծվող և այն խզող, խախտող միջամտություն լինելուց: Դառնում է գերակշռող, գերիշխող առկայություն և միջավայրի վերակերպարանավորում: Բնության նախաստեղծ ամբողջը տրոհվում է բաղադրիչների՝ ձեռնածվելու, համակարգվելու և վերահամակարգվելու ենթակա առարկաների, որոնց իրականությունը վավերացվում է մարդու զգայարաններում: Նոր միջավայրում տնօրինում է *հարմարը*, որի առջև իսկականը ընկրկում է ամենուրեք. վերանում է ցորենի Արևիկ տեսակը, իսկական կոնյակը, մահանում է թեղին... Համամոլորակային ընդգրկմամբ՝ հարմարությունը վերակերտում է մարդու զգալու, մտածելու կերպը, միջանձնային հարաբերությունները, բնության ուժերը: «Հարմար են այս գորգերը, ապակիներից դենը՝ փափուկ ձյունը, մարմարե այս աստիճանները, կոշիկների այս չոր քնքշությունը: Հարմար են Պաուստովսկին, սկանդինավյան թախիծը, Անգլիայի Էլիզաբեթ թագուհին»²⁸: Հարմարի իշխանությունը անդեն իշխանություն է: Իշխողները չեն երևում և չեն անվանվում:

Հին և նոր ժամանակները, իրականության բացահայտման հին և նոր եղանակները գրության մեջ բռնված են գոյակցության համեմատաբար անփոփ միջավայրերի նկարագրությամբ, որտեղ նկարագրելը պետք է հասկանալ ուղղակիորեն՝ գրվում է նկարը, պատկերը: Դարձյալ կարևորը համատեղ գոյության եղանակն է, աներևույթ սկզբունքը՝ այս կամ այն դեպքում համակեցությունը որոշադրող: Երկու եղանակ՝ միանգամայն տարբեր, չասելու համար՝ հակադիր: Ընտրում են մեկական մուռ չայնպես, որ որոշ իմաստով իրադրությունը լինի ընդհանուր: Երկու ճաշի սեղան՝ մեկը ջաղացի բակում, մյուսը՝ կինոյի տան ռեստորանում: Առաջին հատվածը «Ջաղաց»-ից է, և պատկերի ամբողջականությունը պահպանելու համար այն միացնում են բակի պատկերին, որ նկարագրված է մի քանի էջ առաջ. «Երիտասարդը զառիվերը ելավ, և հիմա նրա դեմ նույն նկարեն պատկերներն են՝ խաղաղ կանգնած ձին, ուռիների շարքը, գառների կույտը, գետի կինը և, գետաքարե ցանկապատի եզրով, արևածաղիկների շարքը:

Արևածաղիկների շարքից դենը Օհան ամու ջաղացն է: Երիտասարդը ետ տարավ ցանկապատի հյուսածո դուռը և այդ տաք, լուսավոր, այդ խնամված, մաքուր և գեղեցիկ բակը մտավ կարոտով և ակնածանքով: Նրան սիրելի էին և՛ գետաքարե այդ ցանկապատը, և՛ հյուսածո դուռը, և՛ ջաղացադռան դարավանդի տաք լուսավոր պատն և

պատամիջի մաքուր խաչքարը, և՛ ծաղկած լոբուտը, արևածաղիկները, վարունգի ածուները, սիմինդրի թփերը, և՛ խաչքարի կողքին՝ դարավանդի պատին հենած երեք հատ հին, բարակած ջաղացքարը»... «...դա քրիստոնեորեն գեղեցիկ սուփրա էր՝ տղամարդկանց թվով կավե ամաններ՝ յուրաքանչյուրի մեջ մեկ ձուկ, կենտրոնում կավե ամանի մեջ՝ տասը հատ ձու, կավե աղադրիի մեջ աղ, կավե ափսեի մեջ՝ պանիր, սպիտակ թաշկինակի մեջ՝ լավաշ: Հարսը ելավ սփռոցի վրայից, ծերունու ձեռքից առավ համեմունքի ծղիկը, երկու դարսով դրեց սփռոցին»²⁹: Երիտասարդը՝ Ավոն, Ա. Իսահակյանն է, «Հովհ. Թումանյանի ընկերը», բանաստեղծը:

Մյուս մեջբերումը «Խումհար»-ից է, մի կտոր ռեստորանի երկար հատվածից. «Ծնոտս հենած ձեռքիս, խաղաղ այրվող ծխախոտը ճակատիս մոտ՝ ես մտածում էի: Իմ ճակատը գեղեցիկ էր, իմ աչքերը մտածում էին, իմ մատները գունատ էին, իմ ծխախոտի թմրանյութը քամված էր, կնգուղածն սպիտակ անձեռոցիկը իմ ափսեի ձախ կողմում հանգիստ կանգնած էր, Օսվալդ Օգերովը մոտերքում ինձ հարգում էր չափավորապես, ես իր նկատմամբ առանց հարգանքի չեմ, մենք երկուսս էլ բարեկիրթ ենք այնքան, ինչքան մաքուր է այս ափսեն, այս անձեռոցիկը, չժանգոտվող պողպատից բութ դանակը,— քունքս շփելով ես մտածում եմ: Պատերազմից հետո ծնված տղաների խումբ եկավ, անկաշկանդ ու չափավոր անփույթ տեղավորվեց հարևան սեղանի չորս կողմերի կաշվե չորս հատ բազկաթռռին, պատվիրեց որոշակիորեն չորս հատ հարյուր գրամ լեհական օղի, երկու շիշ հանքային ջուր, մտով ու լոբիով չորս բաժին սառը խորտիկ և սուրճով պաղպաղակ»³⁰:

Այստեղ էլ ներկա է բանաստեղծը՝ Սիմոնի բանաստեղծ Արմենակը՝ միաժամանակ տեսարանի մասնակիցն ու դիտողը:

Մի դեպքում պատկերը բնորոշվում է լուռ, խաղաղ, լուսավոր, տաք, խնամված, մաքուր, գեղեցիկ, պայծառ ածականներով, իսկ երկրորդ միջավայրը նկարագրվում է խաղաղ, գեղեցիկ, գունատ, հանգիստ, չափավոր, մաքուր, բարեկիրթ, չժանգոտվող, բութ և այլ որակումներով: Միջավայրը կազմող առնչությունների ելևէջումներին հետամուտ հայացքը որսում է ոչ միայն բնորոշումների կազմի, այլև «նույն» բառի իմաստի կտրուկ փոփոխություն՝ ուղեկցվող, երկրորդ դեպքում, գունային փնջի զսպմամբ ու չափավորմամբ, մախնական ուժի, մղումի կորստով: Եթե առաջին միջավայրը ներդաշն է («Զխախտելով բակի այդ ներդաշն լռությունը»³¹), ապա երկրորդը՝ չափավոր («բարեկիրթ ենք այնքան, ինչքան...»): Առաջին պատկերը բակ է: Ջաղացի բակում՝ սփռոցի շուրջ, տղամարդիկ: Հարսը հեռացել է, բայց ներկա է, քանի որ հացը ինքն է գցել, սուփրան ինքն է բացել: Այդ բացվածության մեջ են երևում սեղանակիցները, կավե ամանները, լավաշը, աղադրին, համեմունքի ծղիկը: Սեղանը անկարելի է առանձնացնել բակի մնացած

իրերից, ջաղացից, ցանկապատից, ոչխարների կույտից, գետից: Պատճառը միայն այն չէ, որ սեղանին այդ ոչխարների պանիրն է, գետի ձուկը, ջաղացի հացը: Աշխատանքի գործիքների նման կավե ամանները և ներկա մյուս իրերը մարդկանց հետ ներհայտ ձևով կապված են տևական գործածությամբ, համատեղ գոյությամբ, վարքի կանոններով ամրագրված հարաբերություններով: Տարածությունը հագեցած է և կազմավորվում է իրերի, կենդանիների, բույսերի ու մարդկանց միջև գործող աներևույթ կապերով, լարումներով, մղումներով: Ծերունին ականջ է դնում ծիծեռնակներին, վարունգներին, ծաղիկներին: Արևածաղկի պայծառ երեսով հմայված՝ մնում է. «Խոտը՝ խոտ ես, բայց նայում ես, չէ: Նայում ու տեսնում ես, չէ: Նայում ու ի՞նչ ես մտածում, ի՞նչից ես մտածում, քու միջից ո՞վ է նայում, մեր մասին ի՞նչ է մտածում: Տե՛ր աստված»³²: Համակեցության այս ավարտուն բացատում արարածներից ու իրերից անկարելի է զատել որևէ բան: Կեցվածքը, շարժումները այնպես անմնացորդ ձևով է հղում ամբողջին, որ գրեթե զուրկ է զուտ ենթակայական որևէ հանգամանքից, որպեսզի հնարավոր լիներ անջատել միջավայրից, մասնավորեցնել այնպես, ինչպես դա արվում է երկրորդ տեսարանում. «Ծնոտս հենած ձեռքիս...»: Բայց այստեղ էլ կեցվածքը, շարժումները միջնորդված են, կորցրել են իրենց անմեղությունը: Պատմողը իրեն պատկերացնում ու պատկերում է, ինչպես վաղօրոք տեսած ծանոթ պատկեր, լուսանկարում կամ կինոնկարում («թեքնիքական պատկեր») արդեն մի անգամ պատկերված–ներկայացվածի նման: Ուստի հայտնի է՝ «Իմ ճակատը գեղեցիկ է...»: Կինոյի տանը ներկայությունը փոխարինվում է ներկայացվածությամբ, իրականությունն ու կեղծը կազմում են անտարանջատելի խառնուրդ, որ անպտուղ է, սուտ, անարու, անկյանք: Եթե առաջին դեպքում «Երիտասարդը լսում ու նայում, մի տեսակ՝ ընկալում էր այդ խնամված բանջարանոցը — մաս—մաս, մաս առ մաս՝ արևածաղիկները, դդումը, խաչքարը, դարավանդի խնամքոտ պատը»³³, երկրորդ պատկերը հենց մասնատված է: Արմենակը գրում է մաս առ մաս այդ խճանկարը՝ սրա հանգույցներում փնտրելով ու կեղծիքից զատելով իսկականը: Հացը, օրինակ, առանձին է, կարելի է զատել ամբողջից, որսալ իր միայնակ իսկությունը՝ գրել հացի հացությունը. «Մաքուր սփռոցին, իր սառնության մեջ հանդարտ՝ կեցած էր սպիտակ գինին, դանդաղ ալիք էր տալիս թառափի բուրմունքը, կանացուկ այրվում էր աշորա հացի ուժը, միամիտ պայծառությամբ ինքնամատուցվում էր սպիտակ հացը...»: Այստեղ է՛, և կարելի է որսալ ժամանակը, իր հետ էլ՝ վաղանցիկ մանրամասնը: Ամեն ակնթարթ փոփոխվող մարմինը, որը ձերբազատվել է սովորույթների, ավանդական շարժումների պատմունամից, մատնում է իր թաքուն ընթացքը. «ոչինչ բանի վրա դանդաղ սպառվում էր Տրապիզոնի արևային թութունը և վայրկյան առ վայրկյան թուլանում էր այդ կնոջ հոսանուտը, մարում ու պառավում

էր հրճվանքով լեցուն նրա մարմինը, ինչպես ժամանակն է հեռանում, ինչպես հոգնում է արյունը...»³⁴: Այստեղ միջոցը ավելի հարմար է ազատ հաղորդակցության, անցուդարձի համար: Չկան տարածությանը կոշտ կապակցվածություն հաղորդող կայուն հարաբերություններ: Դրանք կարող են ամեն պահ հաստատվել, ապա չքանալ:

ՀԱՅՐԵՆԻՔԻ ՊԱՏԿԵՐԸ (Հայրենիքն իբրև պատկեր)

Փոքր հայրենիքի՝ Ծմակուտի և մեծ հայրենիքի՝ Խորհրդային Միության միջև ինչ–որ տեղ գտնվում էր Հայրենիքը: Ո՞րն էր այդ տեղը: «Խորհրդային Հայաստանը», շեշտը դնելով «Խորհրդայինի» վրա, բավարար չէր հայրենիքի իսկությունը վավերացնելու համար: Խորհրդայինը որպես Հայաստանի ինքնության հնարավոր տարագ կամ խորշ, որպես նրա օրինականացման հնարավորություն մնում էր գաղափարաբանության ոլորտում: Այնինչ հարցումն իր պատմությամբ հղում է գրականության, ավելի ճիշտ՝ գրության:

Իր ինքնանկարը ստեղծելիս (ինքնագրության պատառիկներն ի մի բերելիս), Լ. Տոլստոյից ու Յոզի. Թունանյանից բացի, ի շարս այլոց, Մաթևոսյանն անդրադառնում է նաև Մ. Սարյանին. «Յետեղեռնյան ու երկրի խորհրդայնացման հատկապես առաջին տարիների սարյանական յուրաքանչյուր ու բոլոր կտավները ձգտում են միայն մի բանի՝ կայուն ներդաշնակության, հավասարակշիռ այնպիսի ներդաշնակության, որ կործանված մեծ ամբողջի պատառիկներից ի մի եկող Հայաստանի Խորհրդային Սոցիալիստական Հանրապետության գերբը, որի նկարիչը ի դեպ հենց Սարյանն է, ասես թե հառնում է նրա յուրաքանչյուր բնապատկերից, ինքը Սարյանն է ասես նախագահ ողջ Հանրապետության՝ նրա բոլոր բնակիչների ու լանդշաֆտի վրա»³⁵: Ընդգծենք հատկապես բնապատկերը, որ մեկնաբանվում է իբրև Հայրենիքի պատկեր. իբրև մի տեղ (և միակ տեղը), ուր Հայրենիքն ի մի է բերվում, կառուցվում–հաստատվում (իբրև պատկեր): Բայց թվում է, ինչ էլ նկարեր Վարպետը, տեղծագործության մեջ ներհայտորեն գործում էր հայրենիքը պատկերելու–հաստատելու մղումը. ծաղիկները՝ Հայաստանի՝ ծաղիկներն են, լեռները՝ Հայաստանի՝ լեռները և այլն: Թերևս հարկ է հենց այստեղ փնտրել Սարյանի «մոնումենտալության» ակունքը. հայրենիքի պատկերի՝ իբրև կոթողի, հաստատում:

Իր հերթին գրողը պատկերացնում և ներկայացնում է Հայրենիքն իբրև «Մեծամոր», իբրև գրություն. «Այս այսպես է ու կմնա այսպես, քանի դեռ բետոնը տասը կանգուն շերտով մինչև վերջին թիզը չի ծանրացել այս ցնորական երկրի կավին: Ե՛վ ինձ վրա: Ե՛վ ձեզ վրա»³⁶: Ո՞ւմ կամ ինչի՞ն է հղում այդ «այսը»: Յղումի երկիմաստությունը («ցնորա-

կան» մի կողմից և «կավիճ» մյուս) ոչ միայն աներկիմաստորեն հերքում է *այսի* և *խորհրդային* Հայաստանի նույնացումը (արդեն վերնագիրն է մերժում այդ հնարավորությունը), այլև, կարծում եմ, աներկբայորեն հաստատում այն ենթադրությունը, որ «ցնորական երկիրը» հենց «Մեծամորն» է, գրությունը: Գրությունն է Հայրենիքի (իբրև պատկերի) առավել վավերական ներկայության տեղը: Այս մասին ավելի մանրամասնորեն կխոսվի հաջորդ վերնագրի տակ:

Հայրենիքի պատկերի ծանոթ օրինակ է «Հայաստանը թանգարան է բաց երկնքի տակ» հաստատումը: Պատկեր–միթոս, պատկեր–գաղափարաբանություն, որով հաստատվում–վավերացվում էր հայրենիքը: Այստեղ գաղափարաբանությունը ոչ թե ներկան դարձնում է «անտեսանելի» ու այդու ինքնին հասկանալի ու ընդունելի, այլ բացական դարձնում է պատկեր ու որպես պատկերվող՝ իրական: Կամ կարելի է ասել՝ գաղափարաբանությունը «անտեսանելի» է դարձնում հայրենիքի բացակայությունը: Բաց երկնքի տակ գտնվող թանգարանը իր մեջ վարպետորեն միաձուլվում է մշակույթն ու բնությունը, ժամանակավորն ու հավերժականը: Թանգարանի՝ «մշակութային արժեքների» տեսքով առարկայացած պատմությունը, հետզհետե ուռճանալով ու միաժամանակ բացվելով երկնքին, բռնում է ողջ երկիրը: Պատմությունը և երկիրը այսպես միատեղվում են այս պատկերում ու հղելով իրար՝ մեկը մյուսի միջոցով հաստատում իր հավաստիությունը: «Մեծամոր»–ուն Մաթևոսյանը քողազերծում է այս գաղափարաբանությունը, բառացիորեն ջարդում է այն, ինչպես կոլտնտեսության նախագահը՝ Արգիշտիի կարասները: Երբ պատմությունը սկսում է բոլոր կողմերից թանձրանալ, զսպաշապիկի պես կաշկանդելով անկարողության մատնել ներկան, հարկ է «մոռանալ» պատմությունը, չիժե՛լ Արգիշտիին, վերացնել՝ նրա կարասները: Հայրենիքը (իբրև պատկեր) անհնարին է առանց *խորհրդային* համակարգի: Այս համակարգի ներկայությունը Մաթևոսյանի գրության մեջ զգալի է առաջին հերթին գաղափարաբանական պարտադրանքի տեսքով: Համակարգի իշխանությունը գործում է, միջամտում է գրությանը հիմնականում գաղափարաբանական թելադրանքի ձևով: Այս թելադրանքը դիմադրության է հանդիպում ոչ միայն, ասենք, Արմեն Մնացականյանի կողմից («խումհար»), այլև հենց գրության կողմից: Բայց այդ դիմադրությունն ուղղված չէ համակարգի սասանմանը: Համակարգի անշրջանցելիությունը գիտակցվում է հստակորեն, և դիմադրությունը կարող է մեկնաբանվել որպես համակարգի բարելավման ճիգ: Թեքնաբանության ներխուժումը կործանարար է հայրենիքի համար, բայց միանգամայն պատշաճ է Համակարգի ներսում: Համակարգի հնարավորությունը թեքնաբանականի հնարավորությունն է: Արդի թեքնաբանության ծավալումը որոշակիորեն համակարգվելու ընթացք է ենթադրում, և փոխադարձաբար՝ համակարգի կազմավորումը անկարելի է առանց

թեքնաբանացման հոլովույթի: Սրանք անբաժան են, որովհետև նույն սկզբունքի դրսևորումներն են: Այսինքն՝ թեքնաբանականի մերժելի այլությունը է՝ համակարգի այլությունը, որ մուտք է գործում Անտառամեջ թեքնաբանական միջոցների, գործելակերպի ու մտածելակերպի տեսքով: Առհասարակ թեքնաբանացումը համամոլորակային երևույթ է, ուստի համակարգվածությունը լինելության միակ եղանակն է թվում: Քանի որ հայրենիքը անճանոթ է համակարգման սկզբունքին և անկարող է ինքն իրեն համակարգելու (ինչպես հին ժամանակ հայերը չգիտեին «նիզակից ու մարդուց վաշտ կապելու շատ մեծ գաղտնիքը»)՝³⁷, ապա ստիպված է ապավինել Համակարգին:

Վերստին, համակարգը մեղմում է նոր ժամանակի կործանարար ընթացքը՝ ինքը լինելով նրա մարմնացումը: Հնարավոր է *հարմարվել* այս ներհակ կացությանը: Հայ գրողին դա հնարավոր է թվում և այն էլ՝ պահպանելով «անխառն», «զուտ» հայկականությունը: Ինչպե՞ս:

ԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀՆԱՐԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ի՞նչու և ի՞նչպես է հնարավոր հայրենիքը համակարգի ներսում: Պատասխանը զուցե անսպասելի, բայց հստակ է. քանի որ և ճիշտ այնպես, ինչպես գրությունն է հնարավոր: Համակարգում գրությունը հնարավոր է և հայրենիքը պատկերել–գրելը գրության հնարավորությունն է: Խորհրդային Համակարգը չի բացառում «Ճշմարիտ խոսք»–ի հնարավորությունը: Այս կարևոր հարցին գրողը անդրադառնում է բազմիցս: Մասնավորապես արդեն հիշատակված հարցազրույցում Մաթևոսյանն ընդգծում է, որ միայն ֆաշիստական վարչակարգն է՝ հազեցած ստով ու կեղծիքով, անկարող ծնելու իսկական գրականություն: Խորհրդային Միությունում խոսքի հնարավորությունը կասկածից վեր է, իսկ խոսքի հնարավորությունն իրականության հնարավորությունն է, «քանի որ երկրի վրա ինչ որ լինում է՝ լինում է նախ խոսքի մեջ»³⁸: Եվ ընդհակառակը՝ կյանքն իր բնական տեսքով արդեն ինչ–որ չափով գրականությունն է, կյանքի էությունը ասվում է (գրողի) խոսքով նրա լեզվի մեջ³⁹: Այսպիսով, ակներև է կյանքի ու խոսքի (բանի) փոխադարձությունը, որի ակունքը, թերևս, բանի (բանականության) ու աշխարհի նախանթադրվող համաձայնությունն է: *Գրությունն արարում է Հայրենիքը (իբրև պատկեր), որ երկրի վրա լինելու համար և լինելուց առաջ հարկ է որ լինի գրության մեջ*: Որո՞նք են այն հիմնական ուժերը, որոնց ազդեցությունը մարմնավորում է գրությունը:

Վճռական է տեղանքի կազմավորող արմատական նշանակությունը: Հիշենք «Լոռին չպետք է վերանա երկրի երեսից» հրամայականը, այլ պետք է վերստեղծվի գրության մեջ: Գրողական արարքի բնորոշ, աշխարհագրական մյուս փոխաբերությունները՝ «ուզում են մի նոր հո-

վիտ փռել» գրականության մեջ կամ «մի նոր բացատ բացել», որ գրությունը վերստին առնչում են տեղանքին, նույնպես պատահական չեն: Գրողի ինքնության փնտրտուքի բոլոր հանգրվաններում գրողական արարքը մնում է նույն հարացույցի շրջանակում գործող: Հողի մշակի (որն ինքը տեղանքից անբաժանելի է) աշխատանքը տեղանքի հնարավորությունների իրագործումն է, մինչև ավարտունություն շարունակելը: Գրողական արարքը ծավալվում է նույն հունով. գրությունը կոչված է ի հայտ բերելու, խոսքի մեջ արձակելու տեղանքի զսպված, թաքուն հնարավորությունները: Գրությունն իբրև տեղանքի կրկնություն—շարունակություն: Ունկնդրել տեղանքը, ուշք դնել նրա ձայնին, գտնել այն ասող միակ ճշգրիտ բառը, գրել՝ ինչ զգում է արևից լքված քարը, միայնակ տանձենին («նյութի ենթագիտակցությունը»), գրել ձին, գոմեշը, բակը... Միաժամանակ տեղանքի ներփակ տարածության կազմակերպվածության եղանակը և կշռույթը խորապես պայմանավորում են գրության ծավալումի կերպը, դիտման եղանակը, հաստատում գրության պարագիծը: Այս տարածության փլուզումից հետո միայն հնարավոր է դառնում «Տերը» իբրև գրության աննախադեպ ընդարձակում, որ ուղեկցում է «ավերակների» մեջ դեգերող Ռոստոմի՝ տարածության նախկին պարտադրանքը թոթափած կամայական անցուդարձը: Միաժամանակ գրությունը, որ սկզբից նեթ դեպի դուրս է ուղղված, ջանում է հեռանալ տեղանքից, ելնել նրա փակ տարածքից՝ կազմավորման նոր, տեղանքին անհարիր եղանակի հետամուտ: Մյուս կարևոր ուժը համակարգն է իր մերժելի ու բաղձալի կողմերով. համակարգը որպես գաղափարաբանական պարտադրանք, որ պետք է դիմակայել և լինելության եղանակ, որ պետք է յուրացնել: Դարձյալ կացությունը երկդիմի է. ջանալ վերարտադրել այն, ինչից փորձում են խույս տալ: Գրելու հնարավորությունը հաստատելու, գաղափարաբանության սահմանած շրջանակը ընդլայնելու և այդպես գաղափարաբանական խոսքի սահմանները «յուրացնելու», նրա պարտադրանքը մեղմելու ռազմավարությունն իրականանալու զանազան եղանակներ է գտնում՝ հեզմանք, երկիմաստություն, նախադասության բարդացում և այլն: Գրությունը բարդանում է, թույլատրելի սահմանները ընդլայնում, թերևս նույնիսկ «անհասկանալի» դառնալու գնով, ջանում է մվաճել, իր մեջ առնել նոր, արտաքուստ, ավելի ճիշտ՝ վերուստ անտեսանելի, անգուշակելի տարածքներ: Համակարգն իբրև ցանկալի կարող է ներկայանալ նաև կարգավորման վերացական ձևի, ասենք, վեպի ժանրի կամ «ֆորմի» ձևով, որ գրությունը համառորեն փնտրում է ու չի գտնում: Գրության այս ձախողումը համակարգվելու անկարողությունն է, անգիտություն՝ նման «վաշտ կապելու մեծ գաղտնիքը» չիմանալուն: Եզրակացությունը՝ «գուցե առհասարակ հայերեն անկարելի է ճիշտ վեպ գրել»⁴⁰:

Ինչ վերաբերում է գրության մեջ վերստեղծվող աշխարհը «տեսքի ու հավասարակշռության» բերելու սկզբունքին, ապա թե՛ «Գոմեշի» սկիզբը հաստատող բնապատկերին համառոտ անդրադարձը, թե՛ Մ. Սարյանի խիստ բնորոշ և հեղինակի ինքնանկարի համար նախատիպ հանդիսացող բնութագրումը հիմք են տալիս պնդելու՝ առնվազն իր մասնավոր կիրառության մեջ մենք գործ ունենք ոչ թե վերացական սկզբունքի, այլ հենց Հայրենիքի պատկերը հաստատելու, հավասարակշռելու ու հաստատուն պահելու հրամայականի հետ:

Այսպիսով, կարելի է ամփոփել. *գրությունը ծավալվում է Տեղանքի ու Համակարգի միջև, ջանալով համադրել այդ իրարամերժ բեռնները՝ հյուսել, ի մի բերել Հայրենիքի պատկերը:*

Անշուշտ, սա այսպես է՝ ավելի շատ գրողական հետահայաց ծրագրի հորիզոնում դիտված: Այլ հարց է, թե գրությունը որտեղ և որ չափով է հետևում այդ ծրագրին և որտեղ հապաղում: Բայց առնվազն այս հորիզոնում է պարզորոշ երևում գրության գաղափարաբանական ցանցը, որի հանգույցներում գտնում ենք թեքնաբանության ընդունման—մերժման ջրբաժան գիծը, որ կազմում է թեքնաբանության ընթանման ընդհանուր ուղվանկարը:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ: ՆՈՅՅԱՆ ԲԱՐԴՈՒՅԹ

Իսկ հողը նույն կենսագրությունն ունի, ինչ հայոց՝ հազար անգամ մոխրացած, հազար մեկ անգամ կանաչած հողը, այստեղ մարդ ապրել է, այս ձորը եղել է մի բերրի հովիտ, մարդաշատ, ինչպես հայ հողի ուզածդ կտորը: «Ահնիձոր» (1960):

Բաց սարերի, աշնան բացատավոր անտառների, թփուտ արևոտ լանջերի, մինչև Լալվար ու Քռի հովիտ ու հովտից դենը աշնան մաքուր արևի տակ ելևէջող մեր հին, հազարիցս բնակեցված, մաշված երկրի պատկերի առջև մեր սիրտը բացվեց: Ջգացիմք, որ անչար, հաշտ ու խաղաղ լաց ենք լինում, արտասուքը թրջում է ծերացող մեր կոպերը և անքննադատ ու անչար ենք ընդունում նաև հեռու կիրճերում կուտակվող, խտացող ծավալվող գործարանային ծխի գոյությունը: «Տերը» (1980):

Հայրենի երկրի ամեն մի կտոր հող գտնում ենք արդեն բազմիցս բնակեցված: Հոգնած, մաշված տեղանքը չունի այլևս նախնական բնականությունը, բայց և տևական, հետևողական աշխատանքով հղկված, մշակված, քաղաքակրթված չէ: Մարդու և հողի հարաբերությունը, նրանց բարեկամությունը «Քսենոփոնի ժամանակներից» ի վեր գրեթե անփոփոխ է մնացել նույն կաղապարի շրջանակներում, համակեցու-

թյան նույն եղանակի մեջ: Վերաբնակությունների և ուրեմն՝ ասես պարբերական ջրհեղեղների անվերջ շղթա, տապանային ռեժիմ՝ միշտ պատրաստ վերստին բնակեցնելու հայրենիքը: Մաթևոսյանն ինքն է իր պապի հիմնած գյուղը համեմատում տապանի հետ, իսկ իր մասին էլ ասում, թե կարող է վերստեղծել հողագործության և անասնապահության երկունեծ մշակույթները: Այսպես, տեղանքը և մարդու մարմինն իրենց մեջ կրում են վերաբնակեցման հնարավորությունը: Տեղանքն իր մեջ պահում-թաքցնում էր ընդհատված պատմության հետքերը. վերաբնակիչներն այնտեղ գտնում էին տարածության կազմավորման նախնական ուրվագիծը՝ մի խաչքար-սրբատեղի, գերեզմանատուն, արտ: Մնացած հմտությունները մարդը կրում էր իր մարմնում՝ «մի զույգ ձեռք ... ու մի հայոց լեզու»⁴¹: Սակայն թեքնաբանականացման համամոլորակային հոլովությամբ վերջնականապես սասանում է գոյակցության այս եղանակի հիմքերը: Թեքնաբանական միջնորդավորմամբ վերանում է աշխատանքի հին տեսակը, ավելորդ են դառնում հին տեսակի հմտությունները: Նոր ժամանակի փոփոխությունների հորձանքը պոկում է մարդուն տեղանքից, արմատախիլ անում: Կորսվում է բնիկությունը, տեղացիությունը, ինչպես նաև լեզուն: Հարյուրամյակներ շարունակ տևած վերաբնակեցման սկզբունքը կորցնում է իր գործունեությունը: Այն, ինչ անվանեցի Ներկայության հովիտ կամ բացատ՝ փոքր հայրենիք, ինքնաբավ էր, և գրությունն այնտեղ տեղ չուներ: Գրությունը ծնվում է վերոհիշյալ հոլովության մուտքով այդ հովիտ, վախճանի, ավարտի կանխազգացմամբ և այն գրելու համար: Ի վերջո գրության մեջ փրկել հայրենի երկիրը կործանումից, չի^o նշանակում հենց գրել այդ կործանումը: Գրությունն ավարտում է Հովիտը և՛ կրկնել-շարունակելով, և՛ ավարտն արձանագրելով: Գրությունն ավարտում է այդ ավարտը: Սակայն վերաբնակեցման հին եղանակի անվերադարձ կորուստը արձանագրելով՝ գրությունն ինքն է լծվում այդ խնդրի լուծմանը: *Դիմագրավելու համար վերաբնակության շղթայի վերջնական խզումը՝ գրությունը հաստատում է Հայրենիքի պատկերը իբրև նոր բնակության հնարավորություն: Գրողն այսպես ստանձնում է բանի ու բնակեցման արարչական մենաշնորհի տնօրինությունը:*

ԵԼԲ

Հայրենիք-թեքնաբանություն գաղափարաբանական զույգի այլակերպումների շղթան, այսպիսով, կազմում են հետևյալ երեք օղակները:

1) Անտառամեջ (Ահնիձոր) — թեքնաբանությունը իբրև միջոց — զարգացման, առաջընթացի գաղափարաբանություն:

2) Ծանկուտ — թեքնաբանությունն անհասկանալի ու տագնապահարույց — պահպանումի (առկախումի) գաղափարաբանություն:

3) Հայրենիք — թեքնիքը՝ հարմար և միաժամանակ կործանարար — թեքնաբանության օտարում և ապավինում Համակարգին:

Ինչպես տեսնում ենք, նախորդ փուլերում առկա թեքնաբանական երկդիմությունը երրորդ փուլում հասնում է ծայրահեղության: Անշուշտ, գրության մեջ ամեն բան ներկայացվածի պես պարզ ու միանշանակ չէ: Ջարգացումից պահպանումի անցումը, օրինակ, այդպես կտրուկ ու ամբողջական չէ. զարգացման գաղափարը զսպված, բայց բնավ չի դադարում գործելուց:

Այսպես ամփոփելով ընթերցումի «արդյունքները», որոնց մանրամասն քննարկումը դուրս է մնում այս հոդվածի շրջանակից, կատարենք մի քանի նախնական դիտողություն:

Թեքնաբանության ընկալման գաղափարաբանական հագեցվածությունը համընդհանուր երևույթ է՝ բնորոշ ողջ «հայ իրականությանը»: Բայց արդի թեքնաբանության ահռելի հորձանուտում փոքր-ինչ կողմնորոշվելու, ընտրության հնարավորություն ունենալու համար անհրաժեշտ է կարելվույն չափ ընդլայնել տեսադաշտը, կանխակալություններից ձերբազատել հայացքը: Գաղափարաբանական նախապաշարումների չնկատված-չխնդրականացված կապանքները երևութական, թվացյալ են դարձնում այլընտրանքի ամեն մի հնարավորություն, քանի որ ներհայտորեն գործելով՝ պարտադրում են որոշակի ընտրություն կամ ամեն մի ընտրություն ենթադրում հավասարապես ընդունելի:

Եվ ապա՝ կրկին դառնալով Մաթևոսյանի գրությանը և նշմարելով այլափոխության ընդհատվող բեկյալը, վկայելով նրա առկախում-խզումը ինչպես սահմանը խախտելու և կերպարանափոխված այն վերահաստատելու գրության ճիգը, անհրաժեշտ են համարում նրա ստանձնումը և գրության նկատմամբ նորովի կիրարկումը: Արարք, որ խնդրականացնում է գրության հաստատած սահմանները կամ գրությունն իբրև սահման. սահմանը ի՞նչն է առնում իր մեջ և ի՞նչը մերժում: Կառուցիկ, ավարտուն ու անթերի պարբերություն կամ զնգուն էջ, ներփակ ու կենտրոնածիգ նախադասություն, միակ, ճշգրիտ ու լավագույն բառ — այլամերժ մի լեզու, որ պարտադրում է իրեն, իր աներկբա իշխանությունն է թելադրում իր տնօրինության տիրություն: Ուրեմն ինչպե՞ս ազատվել այս լեզվի իշխանությունից՝ անդրադարձի ենթարկելու համար նրա գծած սահմանները, փորձելու համար մտածել նրա կանխակալությունները և վերջապես, գրության կողմից մերժված, «զուտ ազգային» շրջանակից դուրս մնացած օտարը, այլատարրը, տարասեռը, որ մեր շուրջն է, մասնավորապես արդի թեքնաբանության տեսքով, և մեր ներսում, բայց մնում է դեռևս «բացակա» վտանգավոր բացակայությանը, քանի դեռ չունենք նոր լեզու (լեզուներ)՝ այն մտածելու համար անհրաժեշտ:

Սրանք՝ արկածախնդրության կոչող, մտածումի ենթադրյալ–ցանկալի ուղղությունը մատնանշող ու այդպես գոտեպնդող հորդորներ են առավելապես, քան գրությանը իսկ գործադրած ռազմավարություն:

Ծ Ա Ն Ո Յ Ա Գ Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն Ն Ե Ր

1. **Յ. Մաթևոսյան**, Երկեր, 2 հատորով, Երևան, 1985:
2. **Յ. Մաթևոսյան**, Վիպակներ, Երևան, 1990:
3. Вопросы литературы, Интервью с Грантом Матевосяном, No 12, 1980, էջ 198:
4. Երկեր, հ. 1, էջ 6:
5. Վիպակներ, էջ 17:
6. Երկեր, հ. 1, էջ 114–115:
7. Անդ, էջ 57:
8. Անդ, էջ 48:
9. Անդ, էջ 18–19:
Այստեղ և այլուր այս գրության մեջ ընթերցողը կգտնի ուղղակի կամ անուղղակի հղումներ **Մ. Հայրեգեթի** փիլիսոփայության որոշ հղացքների կամ դրույթների: Առայժմ բավարարվում եմ՝ ընդգծելով Մաթևոսյանի կողմից թեքնաբանության ըմբռնման մերծավորությունը հայրեգեթյան համապարփակ հղացումի որոշ կողմերի (ուղղակի ազդեցության մասին խոսք լինել չի կարող): Այս հարցը առանձին ուսումնասիրության նյութ կարող է դառնալ, որտեղ շահեկան կլինեն հենց մերծեցման կետերի զանազանությունները պարզորոշել:
10. Երկեր, հ. 1, էջ 114:
11. Անդ, էջ 547:
Ներկայության կարոտը, հայրենի ոլորտում գոյության մերծության բաղձանքն է երևում **Հովի. Թումանյանի** «Ո՞վ է ձեռքով անում, ո՞վ» և «Հիմի բացել են հանդես» քառյակներում. անտես երգիչներ, որոնց հարկ է ուշք դնել, կանչող ձեռքեր, որոնց կանչին հարկ է արծազանքել: Եության անթիվ ձեռքեր են անտառները, որ իրենց ունկնդրին ետ են կանչում՝ ներկա լինելու իրենց «քով»:
12. Երկեր, հ. 2, էջ 438:
13. Անդ, էջ 476:
14. Անդ, էջ 596:
15. Երկեր, հ. 1, էջ 57:
16. Անդ, էջ 57:
17. Անդ, էջ 128:
18. Երկեր, հ. 2, էջ 53:
Հին ու նոր ժամանակների սահմանագիծն է բաժանում Սիմոնին ու Աղունին («Աչնան արև»): Աղունի խոսքի մեջ գտնում ենք նոր ժամանակը բնորոշող բազմաթիվ դիտարկումներ: Օրինակ՝ «...ոտքը ոտք է դարձնում կոշիկը, բայց առանց ասֆալտի կոշիկը մի բան չի ու այդպես էլ իր ոտքերը մնացին գյուղական»: (էջ 70) Աղունը՝ որքանով մարմնավորում է նոր ժամանակը, ակնհայտ հակադրությունն է Մաթևոսյանի համար վճռական «զուտ պահպանողական, իզպական, մայրական, նահապետական» սկզբունքի:
19. Երկեր, հ. 1, էջ 140:
20. Երկեր, հ. 2, էջ 483:
21. Անդ, էջ 418:
22. Անդ, էջ 523:

23. Վիպակներ, էջ 15:
24. Երկեր, հ. 1, էջ 401:
25. Անդ, էջ 385:
26. Վիպակներ, էջ 13: Նույն տեղում ստեղծագործական սկզբունքի բնորոշումներ էլ ենք գտնում «զուտ ազգային», «զուտ նահապետական», «զուտ պահպանողական»: «Ձուտ ազգայինի» պահպանումը և օտարի, այլատարրի («խառնածինը») մերժումը տիրական շեշտով առկա է նաև «խումհարում»: Հետաքրքրական է, այս առումով, հետևյալ զուգահեռը: Շ. Շահնուրի, Հ. Զարդարյանի և Ջ. Որբունու մեկական վեպերը քննության առնող **Գ. Պլտեանը** իր «Երկդիմին եռանկյունիի մէջ» հոդվածում (Տրամ, 1980, Պեյրուք) ի մասնավորի գրում է «...«հայութիւնը» կսահմանի որոշ պահպանելի հատկանիշներով, իբրև անխախտ ու միաձոյլ իսկութիւն» (էջ 355): Այլ կեցվածք ենք գտնում Դ. Վարուժանի մոտ. «(Վարուժան) «հայութիւնը» կգետեղէ իբրև արվեստի մէջ գալիք, նուաճելի, ըսենք, որակ մը: Որով հայութիւնը, պահ մը, իր կարգին կդառնայ անճանաչելի» (**Գ. Պլտեան**, «Կրակէ շրջանակը Դ. Վարուժանի շուրջ», 1988, Անթիլիաս–Լիբանան, էջ 62):
27. Երկեր, հ. 1, էջ 413–414:
28. Երկեր, հ. 2, էջ 176:
 «Յարմար» (պատշաճ, վայել, վայելուչ) բառը, որ ըստ Հր. Աճառյանի՝ ճիշտ նույն բառն է, ինչ–որ «յարդար»–ը և ունի ար արմատը, իր հիմնական ու կից նշանակություններով, ինչպես և նույն արմատից կազմված ուրիշ բառերով ուրվագծում է իմաստային այն ոլորտը, ուր գործում է «հարմար» հղացքը: «Յար նշանակում է կից, կցված, կողք կողքի միացած»: Հնդեվրոպական նախալեզվի ar– «կցել, միացնել, արվեստով հորինել» արմատից են սերում մասնավորապես լատինական ars «արվեստ» և arma «կարասիք, զործիք, զենք» բառերը: Մյուս կողմից, արդ–ը ունի «ձև, կարգավորություն, սարք» իմաստները: Ավելի մանրամասն տես՝ **Հր. Աճառյան**, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, էջ 306–309 և հ. 3, էջ 387–390:
29. Տերը, Երևան, Սովետ. գրող, 1983, էջ 128–129, 140:
30. Երկեր, հ. 2, էջ 157:
31. Տերը, էջ 129:
32. Անդ, էջ 140:
33. Անդ, էջ 130:
34. Երկեր, հ. 2, էջ 157–158:
35. Վիպակներ, էջ 12:
 Այս իմաստով հայրենիքն իբրև պատկեր առաջին անգամ ներկայացվում է **Ե. Զարենցի** «Ես իմ անուշ Հայաստանի» բանաստեղծության մեջ:
36. Երկեր, հ. 1, էջ 384:
37. Նույնը, էջ 344:
38. Վիպակներ, էջ 17:
39. ՅՄ, էջ 193:
40. Անդ, էջ 214:
41. Երկեր, հ. 1, էջ 5:

Բաժին Բ. ՀԱՏՎԱԾԻ ՀՈԼՈՎՈՒՅԹԸ

Գրիգոր ՊԸԼՏԵԱՆ

ԻՆՔՆՈՒԹԵԱՆ ՓՈՐՁԱՌՈՒԹԻՒՆ ՍՓԻՈՔԻ ՄԵՋ

Եկած են հեռուէն, դուրսէն: Սփիւռքէն: Օտարերկրացիի օրինավիճակով: Եւ եկած են խօսելու ինքնութեան մասին: Այս հեռաւորութիւնը մաս պիտի կազմէ խօսքիս, կը յուսամ անպայման: Ո՛չ թէ ենթադրեալ դրսեցիի ինքնութիւն մը պահպանելու սեւեռում, այլ հաստատում տեղին, ուր եմ: Եւ այդ տեղը հոն է ուր ինքնութիւնը կը մտնէ անդադար տազնապի փրկարար փուլի մը մէջ: Հասկնալի է որ չընեն անկարելի ինքնութեան մը գովքը, չտարուին գինովութեամբը տաքուկ մտերմութեան, հարազատութեան, հողին ու երկրին հմայքէն տարուած: Ո՛չ մէկ հաճոյք՝ ըլլալու մենք մեզի, մենք մեզմով, որ փակէր զիս դուրսին դէմ, ներսին վրայ: Ո՛չ մէկ կղզիացման տենչանք: Ո՛չ մէկ մերութեան ձգտում, երբ բոլոր մշակոյթներու տիեզերականացումը, ներթափանցումը, իրերաթափանցումը, լրասփիւռներու, բանակարգիչի, թեքնիքականութեան շնորհիւ, արդէն հարթելու վրայ են ներքին տարբերութիւնները: Օտարի թափանցման առջեւ յաճախ քաղաքական կամ մշակութային փորձութիւն է փակումը, ինքնաշրջափակումը՝ դուրս վտարելու համար ինչ որ կը վտանգէ, կը խորհինք, մեր ինքնութիւնը: Ինքնութիւն մը՝ որ կը կարծենք ունինք, մեզի տրուած իբրեւ ժառանգ, իբրեւ ազգութիւն, արիւն, լեզու, պատմութիւն կամ այս բոլորին գիտակցութիւնը, «հարազատ ինքնութիւնը» պիտի փորձեն կազմալուծել:

ՔԱՌՈՒՂԻՆ

Ինքնութեան թեման, կ'ըսէ ֆրանսացի ազգագրագետ Լեւի Ստրոս, կը տեղադրուի ո՛չ թէ միայն մէկ, այլ բազմաթիւ քառուղիներու կեդրոնին¹: Այսինքն՝ ինքնութեան թեման կը հետաքրքրէ բոլոր կրթանքները. ընկերաբանութիւնը, հոգեբանութիւնը, ազգագրութիւնը, իմաստասիրութիւնը, ինչպէս նաեւ գրականութիւնը: Ի՞նչու: Որովհետեւ ինքնու-

թիւնը, եթէ կայ, ինքն իր վրայ փակ մէկնութիւնը չէ, ինքնութիւնը չէ միայն օրինակ նոյնութիւնը, որուն հետ կը շփոթուի յաճախ, այլ հոլովոյթ մըն է զանազանութեան հետ, տեւական համադրում մըն է այլութեան հետ, որ զինք կը դարձնէ խնդրական, անմիաւոր: Այլ խօսքով՝ ինքնութիւնը ո՛չ թուանշանի նոյնութիւնն է, ոչ ալ եսին, վերանցական եսին միաւորը: Ի զուր չէ որ մարդիկ յաճախ կը խօսին ցեղային ինքնութեան, ազգային ինքնութեան, ընկերային ինքնութեան, անհատական ինքնութեան, սփիւռքեան ինքնութեան մասին, ինչ որ կը նշանակէ թէ այս բոլոր կալուածներէն անցնող շրջանակներու հանդիպման ցանցին մէջ կ'ընդլայնի ինքնութիւն կոչուածը:

Վերը խօսուեցաւ քառուղիի մասին: Ատիկա փոխաբերութիւն մըն էր անշուշտ: Քառուղիին յատկանշական եզրը այն է որ տեղագրական հանգամանք մը ունի, հրապարակ, փողոց, քաղաք ու բացութիւն կը յուշէ մեր մտքին, այսինքն՝ հաւաքական կենցաղ, քաղաքային կեցութիւն, տեղերու բաշխում, խաւերու այլազանութիւն ու մակարդակում, խուսափումի եւ հանդիպումի կարելիութիւն: Քառուղին տարբեր ճամբաներու եւ տարբեր ուղղութիւններու միաւորումն է եւ ցրումը նոյն ատեն: Ուժական, տինամիք կառուցուածք մը, շարժումի եւ անշարժի, նշաններու, նշանակութեան եւ տարածութեան անցման վայր մը: Քառուղին անցման վայր մըն է հաղորդակցութեան ընդհանուր եւ աւելի մեծ ցանցի մը մէջ, որ ուստան է: Քառուղին հետեւաբար լաւագոյն փոխաբերութիւնն է ինքնութեան:

Ե՞րբ կը դրուի ինքնութեան խնդիրը, ինքնութիւնը իբրեւ խնդիր կամ հարցում: Ֆրանսացի ժամանակակից փիլիսոփայ է. Լեւինաս կը գրէ օրինակ, որ ինքնութիւնը հարցաքննել, զայն արդէն կորսնցնել է, սակայն զայն հարցադրել կը նշանակէ տակաւին կառչիլ անոր, թէ ոչ արդէն շատոնց կը դադրինք հարցադրելէ²: Այլ խօսքով՝ ինքնութեան մասին խօսքը կու գայ կորուստէ մը, առանց որ այդ կորուստը կորսուած ըլլայ բոլորովին:

Իսկ ե՞րբ է որ ինքնութեան կորուստը կ'ըլլայ բացայայտ: Այն ատեն երբ հին կապերը կը խախտին, դարաւոր սովորութիւնները կը քանդուին, երբ մարդուն ու շրջապատին, ընկերութեան յարաբերութիւնները կը խորտակուին, այսինքն՝ երբ յղումի կէտերը, համակրանքի, փարումի առարկաները կը փլչին, կը փլուզուին, կ'ընկղմին: Մեծ շարժերը, յեղաշրջումներ, յեղափոխումներ, անկումներ, ինքնութեան տագնապ կը բերեն, երբ նոյնը կը դադրի նոյնը ըլլալ: Այսինքն՝ ինքնութեան տագնապը հարկատու է դէպքին: Ինչ որ կուգայ, ինչ որ չի նախատեսուիր կամ գուշակուիր, ինչ որ տուեալի նշանները կը տարտղնէ, ինչ որ երբեմն անանուն է, որ միակերպութեան մէջ անհամաձայնութիւն մը, հատում մը կը բերէ՝ յետոյ գուցէ վերստին ստեղծելու համար նորոգ համաձայնութիւն մը, ատիկա կը կոչեն դէպք:

ՍՓԻՒՔԵԱՆ ՓՈՐՉԱՌՈՒԹԻՒՆ

Այստեղ պիտի փորձեն հարցին մօտենալ, մեկնելով ֆրանսահայ գրականութեան աւանդութենէն: Քանի որ կը խորհիմ, որ այնտեղ յարուցուած հարցերը եւ պահպանուած փորձառութիւնը կը մնան տակաւին ուսանելի, ըսել կ'ուզեն իւրացուելիք: Աւելի անդին կը մանրամասնեն այս որոշումը:

Սփիւռքի մէջ, նման դէպք է որ կը յարուցանէ ինքնութեան տագնապ, անոր կազմումի առաջին օրերէն սկսեալ: Կ'ենթադրեմ որ գիտենք թէ ինչպէս յայտնուեցաւ սփիւռք երեւոյթը: Կ'ենթադրեմ նաեւ թէ ինչպէս գոյաւորուեցաւ ֆրանսահայ գրականութիւնը 1922–էն սաղին³: Այդ դէպքը պիտի չառնեն իր պատմական երեսակով, այլ անոր հայելացումովը գրականութեան մէջ: Ինչո՞ւ: Պարզապէս անոր համար որ գրականութեամբ է որ կբացայայտուի ինքնութեան տագնապը, ըսել կ'ուզեն կը գրուի: Ինչ–ինչ պատճառներով, այսօր, մեր գրականութիւնը եղած է անցեալին, գուցէ է ալ ներկայիս, ընդունարանը մեր մտածողութեան, ինչ որ չի նշանակեր թէ այդ մտածողութիւնը զուտ գրական է: Մեզի կը պակսին ընկերաբանական, ազգագրական, մարդաբանական կամ իմաստասիրական աշխատութիւններ, ինքնութիւնը խնդրոյ առարկայ դարձնող: Այդ պակասը ինքնին ուրիշ հարց մըն է:

Ինչո՞ւ ֆրանսահայ գրականութիւնը ընտրած են իբրև շրջանակ: Ո՛չ անշուշտ որովհետեւ անհկա փնտռտուքի կալուածս կը կազմէ ընդհանրապէս, ո՛չ ալ միայն անոր համար որ, որոշ չափով, աւանդութիւնս է, կամ աւանդութիւնս ըրած են զայն:

Նախ՝ ուզենք կամ չուզենք, ֆրանսահայ գրականութիւնն է միայն որ Սփիւռքի լայնքին ու երկանքին կը կազմէ իսկական արքայի գրականութիւն մը: Արքայի գրականութիւն մը կը սահմանուի իբրեւ ոչ–երկրային կամ երկրագուրկ գրականութիւն, որ չունի հաստատութիւններու բարիքն ու հէնքը, զուրկ է գրականութիւն մը հիմնավորող միատարր ընկերութենէն եւ կը յատկանշուի իր յայտնակերպումներուն խուսափուկ, դիւրաբեկ, յեղակարծ նկարագիրով:

Ապա՝ ֆրանսահայ գրականութիւնը իր հիսուն տարիներու երկայնքին կարելի կը դարձնէ ինքնութեան տագնապի աւանդութիւն մը: Այլ խօսքով՝ ոչ միայն անոր մեկնակէտին կը յայտնուի ինքնութեան տագնապ մը, այլ տեսապէս ինքնութեան տագնապ մը կը կազմէ այդ գրականութեան կազմաւորիչ ու հիմնաւորիչ տարրը:

Վերջապէս ֆրանսահայ գրականութիւնը գուցէ միակն է մեր մէջ, որ սփիւռքեան փորձառութիւն մը կը գրէ ծայրէ ծայր: Ի՞նչ է սփիւռքեան փորձառութիւնը, որ մարդիկ յաճախ կը շփոթեն հայրենիքէն դուրս ապրելու իրողութեան հետ, կարծէք հայրենիքէ դուրս ամէն կեցութիւն

սփիւռքացում ըլլար: Այսինքն՝ ամէն արտերկրային գոյութիւն սփիւռք չէ, ինչպէս սփիւռքը արտերկրային երեւոյթ մը չէ միայն ու անպայման:

Ինչ որ կը կոչեն սփիւռքեան փորձառութիւն՝ յարաբերութիւններու, ամընչութիւններու այն ամբողջութիւնն է որ դուրսին կը կապէ աքսորեալը, գաղթողը կամ վերապրողը — այս երեք բառերը, ի հարկէ, ունին իրենց տարբերակիչ համաձեւումները: Սփիւռքեան գոյութիւնը սփռումն է հավաքական կապերէն, բացութիւն մըն է այլութեան, տարբերութեան, աներկրացում մը, որ խնդրոյ առարկայ կը դարձնէ ազգային պատկանելիութիւնը, ինչպէս լեզուական կիրարկումը: Նոյնիսկ իրողական կամ գաղափարախօսական կեթոներու մէջ սփիւռքեան փորձառութիւն մը կայ, քանի որ հավաքականութիւնները չեն կրնար ապրիլ ու մտածել իրենք զիրենք առանց այդ դուրսին: Այլութեան հերքումը կը մնայ, ի վերջոյ, հերքումի իսկ ձեւին տակ՝ յարաբերութիւն մը: Սփիւռքեան գոյութիւն մը կը տարբերի մշակութային կամ քաղաքական համակեցութենէ: Օրինակ երբ հայ գրականութիւնը Ե դարուն շփման մէջ կը մտնէ յունական կամ ասորական մշակոյթներու հետ, ուրիշ լեզուներու հետ, սփիւռքեան յարաբերութիւն մը չէ որ կ'ընդլայնի: Անշուշտ, մեր պատմութեան մէջ արտասահմանեան կեանք մը գոյութիւն ունի: Չարթօնքը տեղի կ'ունենայ, ուզենք թէ չուզենք, Յայաստանէն դուրս: Սակայն, հոն յայտնուող գիտակցութիւնը սփիւռքեան գիտակցութիւնը մը չէ: Կրնանք նոյնը ըսել Անիի թագաւորութեան անկման յաջորդող շրջանին համար: Արիստակէս Լաստիվերտցիին «Պատմութիւնը» կը խօսի մեզի, ի հարկէ, պանդխտութենէ, երկրորդ պանդխտութենէ, սակայն ամէն աքսոր, տարագրութիւն կամ բաժանում սկիզբը չեն կազմեր սփիւռքեան փորձառութեան մը:

Այս փորձառութիւնը, գոնէ այն որ ընթեռնելի է մեզի համար ֆրանսահայ գրականութեան մէջ, որոշ չափով աննախընթաց է, քանի որ անիկա կ'ընդլայնի՝ անդամնալի կորուստի մը գիտակցութիւնն ունենալով իր ետին: Աքսորը անվերադարձ աքսոր մըն է: Աղէտէն վերապրողը ընդմիջտ կորսնցուցած է իր հայրերու հողը: Իրեն տրուած մեկնումի անցագիրը կը հաստատէ ատիկա. մեկնում առանց վերադարձի կարելիության, *sans retour possible*: Գրականութիւնը, աքսորի գրականութիւնը որ կը յայտնաբերէ ու կ'ոճաւորէ սփիւռքեան փորձառութիւնը կապուած է 1915-ի աղէտին եւ ասոր անդամնալիութեան (երկու իմաստով): Ինչ որ կոչեցի սփիւռքեան գիտակցութիւն կը յայտնուի փաստօրէն այս հիմնական դէպքէն եւ կը կազմէ սփիւռքահայ գրականութեան յատուկ եզրը:

Աղէտը եւ անոր ստեղծած սփռումը կը կազմեն մէկ ու միացեալ դէպք մը: Ան է որ սկիզբ կուտայ ինքնութեան տագնապին, պիտի ըսէի սփիւռքեան առաջին տագնապին: Յակոբ Օշական տեղ մը, բաւական արագ եւ խիտ ձեւով մը իրարու կը կապէ այս երկու հարցերը, երբ կը գրէ. «Տարագրութիւնը մեր հաւաքականութեան մեծագոյն ինքնա-

սփռումն է»⁴: Այս հաստատումը երկու տարբեր, նոյն ուղղութեամբ գացող նշանակութիւն ունի: Նախ՝ տարագրութիւնը կը սփռէ մեր ժողովուրդը իբրեւ հավաքականութիւն, այն իմաստով որ ան կը դադրի իր հաւաքական ինքնութիւնն ունենալէ, ինչ որ կը նշանակէ որ տարագրութիւնը կը կազմալուծէ հաւաքականութիւնը ինքն իրմէ: Եւ տարագրութիւնը էապէս «դէպի դուրս» երթալ մըն է ինքն իրմէն:

Ապա՝ թերեւս անմիջական կերպով հասկցուած, տարագրութիւնը կը սփռէ ինքնութիւնը, կը ցրուէ գայն իր հաւաքական առումին մէջ եւ կը դառնայ ինքնին սփռումը: Պիտի տեսնենք քիչ մը անդին որ տարագրութիւնը կամ սփիւռքացումը խնդրոյ առարկայ կը դարձնէ ո՛չ թէ ինքնութիւն–նոյնութիւնը, այլ ինքնութիւն–անձը, ո՛չ թէ *idem*–ը այլ *ipse*–ն, ինչ որ այնքան ալ դժուար հասկնալի չէ, քանի որ տարագրութիւնը կը տանի թէ՛ ինքի ջնջումին եւ թէ՛ ալ անոր այս կամ այն յատկանիշի անհետացումին: Տարագրութեամբ յայտնուող բրտութիւնը կը միտի ինքնութեան ոչնչացումին եւ հասկնալի է որ սփռումի ամէն փորձառութիւն խնդրոյ առարկայ դարձնէ ինքնութիւնը: Հարց չէ ինձի համար՝ պե՞տք է ավստսալ այդ հին ինքնութիւնը, երբ մեր հայրերը կ'ապրէին կպած հողին, անոր հետ տեսակ մը մտերմութեան մէջ եւ չունէին հարցում գեղացիի իրենց առհաւական հաւատքով: Հայ գրականութեան մէջ ամբողջ թեւ մը, աղէտէն իսկ առաջ արդէն, կ'ընէ գովքը այդ երկրին, կարծէք, այդ երկիրը արդէն շատոնց գոյութիւն չունենար կամ ըլլար արդէն կորսուած եւ գիրերով միայն պահպանելի: Գաւառի գրականութիւն է այդ: Եղեռնէն ետք՝ անոր երկարացումը ունի ուրիշ նկարագիր. յուշին պահպանումն է, տեսակ մը հարազատի առասպելին տեսականացումը, երբ տարագրութիւնը նետած է մեր ինքնութիւնը դուրս:

Աքսորի գրականութիւն մը անխուսափելիօրէն ինքնութեան տագնապ կը կրէ իր մէջ, ինքնութեան տագնապ՝ կրկնակ իմաստով. մէկ կողմէ տագնապը խնդրոյ առարկայ կը դարձնէ տարագիրներու անձնական, ազգային ինքնութիւնը, միւս կողմէ խնդրոյ առարկայ կը դարձնէ այդ գրականութիւնն իսկ: Այլ խօսքով՝ ինքնութեան տագնապը միայն բովանդակութեան հարց մը չէ, այլեւ գրական յղացքի: Ի՞նչ գրականութիւն կարելի է աղէտէն ետք, ցրումի մէջ: Կրնամ ըսել որ ինքնութեան տագնապը է նաեւ գերազանցապէս գրական տագնապ: Թերեւս ասոր համար է որ անհկա կը դառնայ ոչ թէ միայն թեմա, այլեւ ատաղձ, շրջանակ ու հորիզոն:

ԱՌԱՋԻՆ ՓՈՒԼԸ

Առաջին փուլի մը մէջ, տարագիրը, Ուրիշի երկրին մէջ նետուած, կ'ապրի ինքն իրմէ դուրս ըլլալու զգացումը, որ ի յայտ կը բերէ վանումի հակազդեցութիւն մը, իր զանազան փոփոխակներով կամ աստիճաննե-

րով: Ասոր ծայրագոյն պարագան է եւ փոխաբերութիւնը՝ խենթութիւնը: Լաւագոյն օրինակներէն մէկն է անշուշտ Շահան Շահնուրի «Նահանջը առանց երգի» վէպի հերոսներէն Լօխումի պարագան: Նախկին քահանայի զաւակ, Շահնուրի գլխաւոր հերոս Պետրոսի բարեկամ այս երիտասարդ ու Փարիզ հաստատուած պոլսեցի՝ սկիզբը՝ կը մերժէ այն բոլորը որ ֆրանսական են. ֆրանսական թերթերը, ֆրանսերէնը, աշխատանքը. կը մերժէ աշխատիլ Ռընոյի գործատան մէջ, եւ կը պայքարի ծուլումին դէմ: Կ'որոշէ մեկնիլ Յայաստան, բայց մուտքի իրաւունք չի տրուիր: Իրեն կը մնայ այլեւս միայն հաշիշի ճամբան եւ խենթութիւնը:

Ըսի արդէն որ խենթութիւնը ծայրագոյն պարագայ մըն է եւ փոխաբերութիւնն է անհատին ինքն իր վրայ, տեսակ մը ինքնական փակումին, որ դուրս կը ձգէ աշխարհն ու ասոր «աղտեղութիւնները»: Լօխում իր ցնորանքին մէջ անդադար կը կրկնէ թէ կ'ուզէ Յայաստան երթալ, ճահիճները չորցնել: Անշուշտ մաքրութիւնը ներայտօրէն կը հակադրուի աղտոտութեան, ներսը դուրսին. յատկանշականօրէն ինչ որ հարագատ է, մաքուր է: Շահնուրի «Պճեղ մը անուշ սիրտ» նորավէպին Եպրաքսէ Յանընը նոյնպէս կ'ըսէ թէ բոլոր ֆրանսացիները «աղտոտ են, աղտոտ», թէ իր Պոլիսի տունը մաքուր էր. իսկ այստեղ, Փարիզ, կարելի չէ մաքուր ըլլալ, թէ իր երկու տղաքն ալ սկսած են աղտոտ ըլլալ: Եպրաքսէ Յանընը, ինչպէս Լօխումը, ինչպէս ամէն աքսորական, դուրսին հետ ամէն շփում կը նկատէ շփում աղտոտութեան հետ: Ինչ որ կը նշանակէ թէ ներսը, տունը, ինքնութիւնը մաքուրն է:

Այս աղտոտութիւնը ունի երկրորդ երեսակ մը, ըսենք, երկրորդ փոխաբերութիւն մը, որ բաւական ընդհանրացած է ֆրանսահայ գրականութեան մէջ, ան ալ բոզութիւնն է, պոռնկութիւնը: Շուշանեանի համար սիրելի Փարիզը նոյն ատեն պոռնիկ է, որ կը հակադրուի իին շրջաններու սպիտակ աղջիկներուն: Շահնուրի մօտ լուսանկարչատունը նման է պոռնկատան: Ունի իր օրէնքը, անբարոյականութիւնը, որ չի փոխանցուիր: «Ան զգացում մըն է ... ճիշդ մեր Աստուծոյ հանդէպ ունեցած հաւատքին պէս...»⁵: Աղտեղութիւն, կորստեան վայր, անկման տեղ, նսեմաստան, ինչպէս կ'ըսէ Օշական Սփիւռքին համար: Յարագատն է միայն մաքուր-անխառնը: Յասկանալի է թէ ինչու Շահնուրի հերոսներէն Պետրոսը ըսէ ինքն իրեն.

«Արեւի լոյսին տակ ի՞նչ աղտեղութիւն: Օ փախչիլ, փախչիլ ինքզինքէն՝ վերադառնալ այն վիճակին ուր կը գտնուէր երբ որ ինկաւ Փարիզ, ըլլալ նախկին Յայը, իր կոշտութեանը մէջ գեղեցիկ, իր պարզութեանը մէջ վսեմ»⁶:

Պետրոս կո՛ւզէ վերադառնալ իր նախկին մաքրութեան, իր կոշտութեան, իր վսեմ պարզութեան, այսինքն՝ իր նախկին ինքնութեան, երբ սակայն արդէն շատոնց այդ ինքնութիւնը աղտոտած է: Պետրոս պիտի չկրնայ վերադառնալ այդ վիճակին, պիտի մխրճուի անոր մէջ: Ուրիշ

մը, Սարաֆեանի «Խարիսխէն հեռու» վէպին նախկին յեղափոխական Կիրակոսը, ապականած Փարիզին մէջ պիտի կորսնցնէ որդին, պիտի լքէ կինը, դառնալու համար Արեւելք, քանի որ ամէն ինչ այստեղ անմաքուր է⁷:

Ի՞նչ է օրինավիճակը այս աղտոտութեան եւ հակադարձաբարձ մաքրութեան: Արեան, ցեղային վտանգաւոր բնորոշում մը, թէ կրօնական, պիտի ըսէի, պղծութիւն մը: Ի հարկէ, եթէ «հարազատութիւն» բառին հին առումին յղուիմ, հարազատ են⁸ անոնք որոնք կը սերին նոյն արիւնէն, եւ անկասկած աղտոտութիւնը կը վերաբերի արտա-ընտանեկանին, տարբեր արեան: Վստահ չեմ որ այս նշանակութիւնը ամբողջովին ներկայ է լեզուին մէջ: Միւս կողմէ սակայն, զայն ամբողջովին փակագիծի մէջ դնել, լեզուէն արտաքսել իբրեւ երկդիմի տարր անկարելի է: Ուրեմն՝ հարկ է ինծի ընդունիլ այս աղտոտութեան անորոշելիութիւնը, ինչ որ կը պահպանէ անոր իմաստային հարստութիւնը:

Օտարութիւնը կը յայտնուի իբրեւ աղտոտութիւն, ավելի ճիշդ պիտի ըլլար ըսել իբրեւ խառնածնութիւն: Իբրեւ այդ՝ աղտոտութիւնը որոշ չափով արեան խառնումը նկատի ունի, բայց անշուշտ արեան խառնումը կ'իմաստաւորուի միայն այն ատեն, երբ նկատի առնենք ամուսնութիւնը (ասկէ՝ խառն ամուսնութեան գաղափարը, հայու եւ ոչ-հայու ամուսնութիւնը): Թէ խառնումը ունի սեռային բնոյթ, իսկ մաքրութիւնը՝ նաեւ կրօնական, ատիկա դիւրին է նշմարել Շահնուրի վէպի երկայնքին:

Արդարեւ՝ աքսորականին կամ տարագիրին համար օտարութեան մէջ ամէն ինչ հնարաւոր կը թուի, ամէն խառնուրդ՝ ընդունելի: Դուրսի աշխարհը արգիլուած, բոլոր նախապէս արգիլուած փորձառութեանց դաշտը կը դառնայ, կարելի դարձնող ամեն տեսակի համակեցութիւն, համադրութիւն, ընդելուզում, միացում: «Նահանջը առանց երգի»-ի առաջին էջը սկիզբէն այդ խառնուրդին պատկերը կու տայ «խառնումի տեսարանին» մէջ: Ընթերցողները յաճախ կը տարուին տեսարանով եւ չեն նկատեր անոր բովանդակած նշանակութիւնը:

«Հասունցած տղայ էր սակայն, ապացոյց որ չկրցաւ բոզ ու Աստուած բառերուն սահմանում մը տալ... Հակառակ սակայն այդ միսին, հակառակ այդ երկնային բոյրին, ո՛չ բոզը, ո՛չ ալ Աստուածը կրցաւ սահմանել...»⁹:

Ոչ միայն բոզ ու Աստուած կը դառնան անսահմանելի, այլեւ կը թուին անորոշ, կարծեք, կը խառնուին: Պետրոս անկարող է սահմանում մը տալու մէկուն ու միւսին՝ մէկն ու միւսը դարձնելով բացարձակ եւ նոյնքան ալ անասելի: Քով քովի դրուած են բոզն ու Աստուած, ամենէն մաքուրն ու ամենէն «աղտոտը», սուրբն ու անսուրբը, վերինն ու վարինը, տեսակ մը անտարբեր հաւասարութեամբ¹⁰: Օտարութիւնն է որ այս հավասարութիւնը կը դարձնէ կարելի, կը խախտէ զատորոշ սահմաններ:

րը «արժեքներու աշխարհին»: Օտարութիւնը կը յայտնուի իբրև խառնութեան տեղ մը, որ կրնայ միայն աղտոտել մաքուրն ու հարազատը:

Միակ միջոցը, ի հարկէ, մաքուրը անխառն պահելու, զայն դուրս նետելն է, արմատախիլ կամ բնաջինջ ընելն է, կամ անկէ դուրս արտաքսուիլը¹¹: Բայց թէ ինչո՞ւ օտարութիւնը կը յայտնուի իբրև խառնութիւն, ահա հարցում մը որուն ստիպված եմ արագ պատասխանել: Արդարև՝ օտարութիւնը խառնումի տեղ է եւ յաճախ կը տրուի սեռային փոխաբերութեամբ՝ անոր համար որ հայրերը չկան: Սփիւռքահայ վէպերը անդադար հայրերուն բացակայութիւնը կ'ըսեն: Ասիկա այսպես է ո՛չ միայն «Նահանջը»-ին մէջ, այլ Զարդարեանի «Մեր Կեանքը»-ին (1934), Ռոբունիի «Փորձը»-ին (1929), այլեւ Փայլակ Միքայէլեանի «Արեւ Արեւ»-ին մէջ (1933): Ի հարկէ, հայրերուն հետքերը կան միայն, անոնց շուքերը, ինչ որ հասկնալի կը դարձնէ տեւական ըմբոստութիւնը որդիներուն բացակայ կամ մեռել հայրերուն դէմ¹², մայրերու խողովակով: Քանի որ հայրերը չկրցան արգիլել աղէտը, թերեւս ալ մասամբ մասնակցեցան անոր իրականացումին՝ իրենց ստրկամտութեամբ (Շահնուրի հերոսներուն տրամաբանութեամբ), քանի որ անոնք չկրցան կատարել իրենց պաշտպանողի դերը, ժառանգութիւնը փոխանցողի պաշտօնը, անոնք մնացին հաշմեալ: Ինչ ալ ըլլայ անոնց իրողական օրինավիճակը (մեռել, թէ ապրող խլեակ), անիկա կը մատնէ բացակայութիւն մը: Հայրերու բացակայութիւնը կը խախտէ օրէնքը եւ կը բանայ դուռը ամէն տեսակի յարաբերութեան ու խոտորումի:

Բայց Ուրիշը, օտարութեամբ եկող միւսը, խառնակումին մէկ մարմնաւորումը նոյն ատեն այն միջոցն է ուր արտորեալը կրնայ վերապրիլ: Անոր շնորհիւ վերապրողը կը դադրի հալածուած անասուն մը ըլլալէ՝ գտնելու համար որոշ չափով իր մարդկայնութիւնը: Ասկէ գուցէ օտարութեան երկդիմութիւնը: Ուրիշը կը հմայէ, կը գրաւէ իր կիներով, իր երկրին գեղեցկութեամբ, իր տուած ազատութեամբ, իր մշակոյթով: Շուշանեանի բոլոր Փարիզեան վէպերուն մէջ, Փարիզը որքան պոռնիկ, այնքան ալ սիրելի է¹³: Շահնուրի վէպին մէջ, Պետրոսի սիրուիին, Նենթ, ունի պոռնիկին բոլոր յատկութիւնները, բայց չի դադրիր սիրելի ըլլալէ, հմայելէ ու գրաւելէ: Անոր շնորհիւ է որ Պետրոս կապ մը կը ստեղծէ աշխարհին հետ, կամ անելի ճիշդ՝ ան է աշխարհին հետ իր կապին ընդհանուր պատկերը: Իսկ ի՞նչ կ'ըսէ Պետրոս. «առանց Նենթի, նորէն Նենթով»: Ուրիշը, սեռով եկող, կը տրուի իբրև երկդիմի տարր: Ամբողջ օտարութիւնը երկդիմի է: Ունի երկու երես: Սակայն այս մակարդակին անիկա դուրսն է, մտածուած է, զգացուած է իբրև դուրսը, իբրև ինքնութեան մաս չկազմող տարր մը:

Այս փուլին է որ կ'ուզեն առնչել յուշի, անցեալի պատկերման գրականութիւնը, որ բաւական կը բողբոջի Սփիւռքի որոշ գրագետներու գրչին տակ, եւ որ հարազատ երկրի պատկերացման իր ձգտումին մէջ

կը յաւերժացնէ անխառն ինքնութեան մը առասպելը: Յուշի գրականութեան շատ մօտիկ են, օրինակ, Նարդունիի հեքիաթներն ու աւանդութիւնները: Նարդունի առնուազն վեց հատոր հեքիաթ գրած է, 1926–էն մինչեւ իր մահը, որոնց կողքին կ'ընէ նաեւ իր գիւղին սուգը: Գիւղին ու մեծ մօր հեքիաթները կը պատմէ ու գրողը կը շարունակէ մնալ այնտեղ, ուր էր իր մանկութեան կամ պատանութեան օրերուն: Այդ անցեալին լաւագոյն նմոյշն է հեքիաթի սեռը. տեսակ մը հին աշխարհին տանող կամ զայն հոս բերող խօսք մը, շքեղ ու զառանցագին, ինչպէս է, օրինակ, «Կարօտ Յայ լեզուին»—ի պատմողին խօսքը: Ի զուր չէ որ Նարդունի, իր տեսական թէ ստեղծագործական գրութիւններուն մէջ, այդ անցեալը կ'ոգեկոչէ իբրեւ Ասիա: Ջարմանալի կերպով՝ պատմողը, որ յիմարանոցի մէջ աշխատող բժիշկ մըն է, իր միակութեանը մէջ, կը դառնայ դէպի Մեծն Ասիա. «Ես կը սիրեմ քեզ, որովհետեւ դեռ կը կրեմ զգայութիւնները, զորս տուիր ինձի: Կը սիրեմ քեզ, որովհետեւ գիտեմ թէ քեզի կը պատկանիմ: Ու կը սիրեմ քեզ դարձեալ, որովհետեւ հիմա հոգիս բարեկամ է այն բոլոր ժողովուրդներուն որոնք մեծցան հողերու վրայ... Ասիա, դուն կղզի՝ լոյսի ծովու մը մէջ, դուն սեղան՝ թագաւորներու առջեւ, դուն բնակարան բոցամշուշէ ամպիովանիի մը տակ, դուն ցանկալի հող, ա՛ռ գիս...»¹⁴:

Ո՛չ մէկ կասկած որ դէպի ետ, դէպի Ասիա գացող ցանկութիւնը կը բանի որպէս մերժում մը այստեղին, որ ուրիշ բան չէ եթէ ոչ յիմարանոց մը եւ բացում մը դէպի հեռաւոր երկիր մը, «կղզի մը»: Բառը կ'ըսէ ինչ որ պիտի ըսէ, այսինքն՝ կղզիացման ցանկութիւնը: Իսկ այս ցանկութիւնը՝ դէպի ետ, դէպի ծագում գացող, սերտորէն առընչուած է հեքիաթին ու աւանդութեան, մանկութեան ու մեծնալ չուզելուն, ժամանակի հերքումին: Չեմ վարանիր ըսելու որ այդպէս դէպի հեռաւոր Ասիա դիմող Եսը ցնորային հայրենիք մը կը դնէ մտքի սեմին, ինքնութիւնը դարձնելով ոչ միայն նախապէս տուեալ մը, այլեւ հեքիաթային խօսք մը՝ իր ջնջուած երկրի մը աղէտին մէջ, բայց առանց այդ աղէտը նշելու: Անիկա իր հարազատութիւնը անդադար կը ճգնի իւրացնել, թէւ միշտ ալ այնպէս մը ցոյց կու տայ որ իր ինքնութիւնը հարազատն է, խորթ չէ: Անշուշտ հեքիաթային ինքնութիւնը կը ժխտէ օտարութիւնը, անդադար իր ասիականութիւնը, իր դրսութիւնը յայտարարելով, ինքզինք զերծ կացուցանել փորձելով աղտէն: Աղտը այն է որ կու գայ դուրսէն (այս տրամաբանութեան խտորեցուցիչ եզրը դիւրին է նկատել):

Արեւելք/արեւմուտք, անցեալ–ներկայ, ներս–դուրս, մաքուր–անմաքուր կը բաժնեն միջոցը եւ կը կազմեն յղացային համակարգը որ կը դառնայ հարազատին եւ օտարին շուրջ: Ես հարազատն եմ եւ ուրիշը օտարը կամ ես օտարն եմ Ուրիշի օտարութեան դէմ: Որով օտարութիւնը դուրսն է ինձմէ: Փաստօրէն հակադրական կառուցուածք մըն է, որուն

մէջ հակադրութեան երկու տարրերը կը գտնուին դէմ առ դէմ, վանումի եւ ձգումի, այսինքն հմայքի տրամաբանութեան մէջ:

ԵՐԿՐՈՐԴ ՓՈՒԼԸ

Երկրորդ փուլի մը մէջ աշխարհին հետ առընչութիւնը կը փոխուի, կառուցվածքը որ կը կապէ աքսորեալը Ուրիշին, Մէկը միւսին, կը մտնէ ներքին հակադրութեան մը ծիրին մէջ: Եթէ Ուրիշը կը հմայէ, պատճառը այն է որ ինքնութիւնը կը կրէ իր մէջ այդ հմայքը: Կա՛մ այն է որ ան կը մերժէ նշմարել օտարութեան այս ներքնացումը, կա՛մ ալ այդ ներքնացումին հետ իր բախտը կը փնտռէ, ինչ որ չի դադրիր ճակատում մը ստեղծելէ հակադրական պահանջքներու միջեւ, ընդմէջ օրինակ հայրերու եւ որդիներու, լաւագոյն օրինակը ներքնացած հակադրութեան: Յամենայն դէպս ինքնութեան ամբողջ նախկին կառուցուածքը կը խախտի:

Այս փուլին լաւագոյն օրինակը կարելի է գտնել Նիկողոս Սարաֆեանի մէկ էջին, «Վէնսէնի Անտառը» գրութեան մէջ, գրուած 1947–ին: Կրնայի առնել նաեւ Փօլատեանի վէպերը, «Արեւելքի տղաքը», «Կը հրաժարիմ հայութենէ», գրուած եւ տպուած նոյն թվականներուն (1946, 1949), ուր կը գտնենք նախնական ինքնութեան զեղծումի կամ ծածկումի երեւոյթներ, յետոյ անոր անխուսափելի դարձը: Ի զուր չէ որ երկու վէպերն ալ կապուած են շատ որոշ դէպքերու. առաջինը աղէտին, երկրորդը՝ ներգաղթին:

Ինքնութեան նոր տագնապը առընչուած է Եւրոպայի մէջ ստեղծուած նոր կացութեան եւ մանաւանդ ներգաղթին:

Այդ թուականներուն Սարաֆեան, որը միայն նկատի կ'առնենք հոս, բազմաթիւ յօդուածներ կը գրէ ուր ակնարկութիւններ կը գտնենք ներգաղթին: «Երազը»–ին մէջ¹⁵, երկիր վերադառնալու ցանկութիւն ունեցողը մարդիկը կը նկատէ երազի մը հաշիշով վարակուածներ (Մարքսի «ժողովուրդի օփիոմին» մեան), իսկ «Վէնսէնի Անտառը»–ին մէջ, շատ որոշ կերպով կը գրէ. «Ինչ որ յստակ է ինձի այդ պահուն, այն է թէ խորթ ու օտար ոստան մը աւելի բաղձալի է, քան հարազատ երկիր մը՝ ուր մարդ ինքզինք կը զգայ աւելի օտար ու նուազ ազատ»¹⁶:

Ներգաղթի դէպքը ուրեմն կարելոր է անով որ յստակութիւն մը կը բերէ: Բանաստեղծը կ'ընտրէ օտարն ու խորթը, քան հարազատը, որ իրեն կը թուի աւելի օտար: Նշմարելի է որ օտարի եւ հարազատի հակադրութիւնը սկսած է խորտակուիլ, եւ կը յայտնուի օտարը ընտրելու կարելիութիւն մը, օտարի նախընտրութիւն մը: Ազգային գաղափարախօսութեան համար, որ հողի, երկիրի առասպելը կը դարձնէ ինքնութեան կեդրոնը, այս ընտրութիւնը տարօրինակ կրնայ թուիլ, սակայն գայթակղելէ կամ հակաճառելէ առաջ, հարկ է հասկնալ: Սարաֆեանի գործին խորքին մէջ մեան ուրիշ որոշումներ ալ կան: 1929–ին կը յայտարար-

րէ. «Փախաւ, սահեցաւ մեր հայրենիքը մեր ոտքերուն տակէն, ծովին տալով մեզ: Բայց լաւագոյն առիթն է աս՝ լողալ սովորելու համար: Մեզի կը մնայ սուզուիլ՝ առանց երկար բարակ չափելու, առանց վախի»¹⁷: Եվ դեռ հետեւեալ խօսքը, ուղղուած իր սերունդին. «Այս սերունդը պէտք է գիտնայ բացառիկ բախտը որ ազգային դժբախտութիւնը տուաւ իրեն՝ գաղթը»¹⁸:

Ազգային պահպանողութեան, ծուլութեան համար, ինչպէս կ'ըսէ Սարաֆեան, նման գաղափարներ անշուշտ անընդունելի են: Սակայն, անոր մտածումը կը դառնայ աղէտէն վերջ եկող գոյութեան շուրջ: Պարտադրուած գաղթը, առիթ մը կը նկատուի, ո՛չ թէ դժբախտութիւն մը միայն: Ամէն չարիքէ բարիք մը հանելու ականդակն իմաստութի՞ւն: Բայց հայրենիքէն արտաքսուելը սովորական չարիք մը չէ, որ բարիք դառնայ, մոգական ցուպով: Սարաֆեան չ'ըսեր որ հայրենիքէն դուրս գոյութիւնը բարիք մըն է, այլ այդ չարիքը բարիք մը դարձնելու կարելիութիւնը, հրաշքը նկատի ունի: Եւ ասոր համար բանաստեղծը առասպել մը կ'առնէ Հին Կտակարանէն, Ղովտի կնոջ առասպելը: Իր «Անջրպետի մը գրաւումը» հատորին մէջ, հրեշտակը կ'ըսէ ճամբորդին.

*«Պէտք չէ գանգաւորի,
Պէտք չէ եր դառնալ,
Հրեշտակը կ'ըսէ.
Չըզածիդ դիմաց
Եթէ չես ուզեր
Ճամբայիդ կէտէն
Քարանալ յանկարծ
Ղովտի կնոջ պէս...»*¹⁹:

Ա՛ն որ կը նայի իր ետին, դէպի այրող երկիրը, կը քարանայ: Ուրեմն՝ պէտք է նայիլ առաջ, պէտք է լողալ սորվիլ: Ասիկա չի նշանակեր թէ պատգամը կը ջնջէ քարացումի, մոմիայի վերածումի ցանկութիւնը՝ տեսակ մը «մեռնիլ առանց մահի»: Ցանկութիւն՝ հակադրուող «ճամբորդութեան խենթ սերին»: Շարժումի ամբողջ գովքը կարելի է հասկնալ իբրեւ տուեալով չգոհանալու, մեռածով չմեռնելու, մեռածը մեռցնելու կամք մը: Ետեւ նայողը չի կրնար բաժնուիլ տեսածէն կամ տրուածէն, չի կրնար հատում մը դնել, սահմաններ որոշել, եւ ըստ ամենայնի կը մնայ ուրիշ խառնումի մը վտանգին տակ, պիտի ըսէի հարազատութեան իսկ խառնումին, որուն անունը ուրիշ բան չէ անշուշտ եթէ ոչ արեւակցութիւն:

Այս յետնաշխարհը պէտք է նկատի ունենալ երբ կը մօտենանք «Վէսնէի Անտառը»-ի մէջ յայտնուող ինքնութեան տազնապին: Նշմարելու է որ ինքնութեան տազնապը ներյայտ, չըսուած, միայն հանդիսաւորուած չէ այլեւս, այլ բանաձեւուած է իբրեւ այդ: Այդ բանաձեւումը զեւտեղուած է ընդհանուր, քաղաքակրթութեան ծիրին մէջ, անիկա քաղա-

քակրթական խնդիր մըն է, անձնական հարց մը չէ, մասնավոր բնոյթ մը չունի: Մէջբերելիք հատուածիս սկիզբն ու վերջը, Սարաֆեան կը խօսի քաղաքակրթութեան մասին. «Ինչ փոփոխութիւն այն օրէն ի վեր, երբ, այս միեւնոյն անտառին մէջ, տարիներ առաջ, կը բարեւէի քաղաքակրթութիւնը: Տեսայ անկէ ի վեր մարդոց գլուխներուն վրայէն սահող, անցնող խոստումները, անհասանելի ճերմակ դղեակը ազատութեան, բարութեան, եղբայրութեան ու երջանկութեան: Տեսայ որ յառաջադիմութիւնը կը քալէր դէպի նենգութիւն: Շրջուած ու դանդաղ քայլերով... Դիւային...»²⁰: Հատուածի վերջավորութեան՝ «Քաոս մը՝ իմացականութեան մեղքով՝ ինչպէս մեր դարը իր ամբողջ քաղաքակրթութեամբ»:

Ինքնութեան խնդիրը առընչուած է քաղաքակրթութեան փորձառութեան, ասոր յայտարարած արժէքներուն հետ: Առաջին տարիներու խոստումներուն կը հետեւի յուսախաբութիւնը: Յառաջադիմութիւնը կը դառնայ նենգութիւն, խոստումը՝ սուտ: Բայց Սարաֆեանի գրութեան մէջ ուրիշ հակադիր եզրեր ալ կան, երբեմն խորապէս իւրացուած. յուսահատութիւնը կը դառնայ խանդավառութիւն, տխրութիւնը՝ ուրախութիւն, տեսակ մը ոչ տրամասական շարժումով: Ասկա է որ կը կոչեն շրջում: Այս շրջումին մէջ, կը յայտնուի քաղաքակրթութեան դիւայնութիւնը (աղտին մէկ տարբերա՞կը): Դիւայինը այն է որ դրականը կը դարձնէ ժխտական, ժխտականը՝ դրական, փոխն ի փոխ: Այսինքն՝ որեւէ բան իսկութիւն մը չունի, ինքնութիւն մը պիտի ըստի: Ինչպէս ցոյց տուած են արդէն ուրիշ տեղ, դիւայինը կը պատկանի կախարդականի, մոգականի մարզին, եւ Վենսէնի անտառը, խորհրդանշական վայրը, կախարդական է²¹: Քաղաքակրթութեան փորձառութեան համաձայն տարրերը, արժէքները, երեւոյթները չունին իսկութիւն մը միանգամ ընդմիշտ հաստատուած: Անոնք ենթակայ են այլափոխման շարժումի մը: Այս այլափոխումը կարելի է մօտեցնել Շահնուրով բացայայտուած խառնութեան: Գուցէ ասոր համար է որ մեր դարը, կ'ըսէ Սարաֆեան, քաոս մըն է՝ իր ամբողջ իմացականութեամբ: Քաղաքակրթութիւնը կ'այլափոխէ ամէն ինչ, կը դարձնէ այլ: Կ'օտարացնէ: Փակագիծի մէջ ըսեմ, որ Առաջին պատերազմէն ասդին, Արեւմուտք խուժողներու (փախստականներ, գաղթողներ) թիւը այնքան մեծ է, որ բնիկն ու տեղականը կը դառնան խնդրական: Պիտի տեսնենք, որ այս այլացումը սկսած է շատոնց եւ ասոր համար է որ «քաղաքակրթութիւն» կոչուածը պէտք է հասկնալ իբրեւ արեւմտեանականացում: Իսկ իմացականութիւն ըսելով՝ Սարաֆեան նկատի ունի արեւմտեան քաղաքակրթութիւնը իբրեւ թեքնիքի, ճարտարութեան հովովոյթ:

Ահա հատուածը ինքնութեան վերաբերող որ կը կազմէ ամբողջ «Վենսէնի Անտառը»-ին կորիզը. «Ծանր են երբեմն քայլերս ծառերուն կամարներուն տակ: Կը վախճամ կարծէք այն մարդէն որ պիտի ըլլամ քայլ մը անդին: Տարբեր են ամէն վայրկեան: Ի վերջոյ անծանօթ մը ես ինձի: Ո՞վ եմ: Ո՞ր ազգին եւ ո՞ր երկրին զաւակը: Բոլոր դառնութիւններ-

րովս կը գատուին աշխարհէն: Բայց ցեղային ինքնութիւն մը պահելու գովելի ծառացում մը չէ ասիկա, թէեւ կը կրեն անիրաւուած ցեղիս ճակատագիրը: Միմակ եմ, բոլորովին միմակ, գլուխով մը՝ որ մեղքը գործեց հասնելու հոն ուր բոլոր հաւատքները կ'իյնան պատրանաթափ, բոլոր կուռքերը: Տարիք մը կայ, ուր կ'ուրանանք մենք մեզ ու այդ քանդումով կը խորհիմք ընել ամենէն արդար ու շքեղ կերտումը: ...Ո՞վ եմ ես որ չեմ ժառանգած երկիւղած հորս կամ մօրս հաւատքէն կաթիլ մ'իսկ: Կ'ամչնամ մտնելու եկեղեցիէ մը ներս, չկեղծելու համար զգացում մը որ չունիմ: Կը խռովէ զիս ծունկի իյնալու, լալու կարօտ մը, մինչ նոյն պահուն գոռոզութիւն մը կը հեզնէ ու կը դատապարտէ բոլոր ծունկի ինկող լացողները... Բայց ի՞նչ է իմ ուզածս, ո՛չ ուրիշ բան, եթէ ոչ հաշտեցնել կեանքին զեղեցկութիւնը իր անհեթեթութեան հետ, գտնել հաշտութեան եզր մը մարդոց ու իմ միջեւ, փրկել զիս մոռացումէն արուեստին շնորհիւ, վայելել համակրանք ու սէր, ապրիլ: Գրկել անձս՝ երբ ան կը քայքայուի, չտառապիլ մահէն: Եւ ահա հակում՝ մերթ զգայարանքներուս, մերթ իմացականութեան: Կը կառչիմ մերթ վերացականին եւ կը նկատեմ զայն մերթ մեր մահով վերջանալիք ցնորք մը: ...Կը կառչիմ մերթ իրականութեան, գանձ մը, եւ կ'ընկրկիմ կրկին: Քառս մը: Ո՞վ ստեղծեց զայն, նոյնքան քառսային որքան ես: Քառս մը՝ ուր չեն պակսիր ներդաշնակութեան տարրերը: Կայ բարոյականը՝ հաւատքը, միստիք զգայնութիւնը, ընկերվարութիւնը, այն բոլորը որ պիտի դառնային ներդաշնակ համանուագ մը, զիրենք համախմբող ուժի մը տակ եւ որ կը ջլատուին անջատաբար անոր պակասէն, տեւաբար: Ահա մեղքը անոր, որ ծնած է Սփիւռքի մէջ, կրօնքի վերջալոյսին ու գիտութեան արշալոյսին միջեւ, դառն ժառանգութեամբ մը, օժտուած բոլոր կլիմաներուն յարմարելու շնորհով մը: Ի՞նչ եմ ես որ ծնայ քանի մը լեզուններու մէջ եւ որոնցմէ ոչ մէկը կրցայ հարազատ նկատել եւ ոչ ալ մայրենի լեզուս՝ որուն վերադարձայ օտար դպրոցի մը մէջ օտարանալէ յետոյ: Ի՞նչ եմ ես որ կդատապարտեմ ցեղս եւ սակայն կը դատեմ աշխարհը համաձայն անոր տառապանքին եւ կը դասեմ զայն բոլորէն վեր... Ի՞նչ եմ ես որ կը յուզուիմ ամբոխային թափօրներուն առջեւ եւ սակայն կ'ամչնամ քալելու անոնց դրօշին ներքեւ եւ կ'ապաստանիմ ծայրագոյն անհատականութեանս մէջ: Ծնած համամարդկային բնագոյներով, կը դառնամ ծայրայեղօրէն ազգային: Ու օտար ամբոխին դիմաց, ազգային վիշտէն ու ցասումէն անդին՝ կը դառնամ դաժան, հեզնողը՝ բոլոր վարդապետութիւններուն դէմ... Ի՞նչ եմ ես մտաւորակա՞ն թէ՞ բանուոր, անհաշտ մէկուն եւ միւսին հետ, խրտչելով մէկէն եւ միւսէն, մէկուն եւ միւսին մէջ փնտռելով փրկութիւնս...»²²:

Այս երկար գրութեան մէջ որ հարկադրաբար յապաւեցի, ինքնութեան խնդիրը կը դրուի: Կը խօսուի «ցեղային ինքնութեան» մասին, երբ

խօսողը կը «գատուի աշխարհէն»: Ինչ որ բաւական յստակ է թէ ինքնութեան խնդիրը կը դրուի աշխարհին, նոր քաղաքակրթութեան մէջ:

Այստեղ ի հարկէ հարց կը ծագի, թէ ո՞վ է խօսողը եւ ի՞նչ է անոր պաշտօնը ինքնութեան խնդրի մէջ: Չի բաւեր ըսել «բանաստեղծը» կամ «գրողը» կամ «Եսը»: Կը խորհիմ որ երկուքն ալ կուզան երրորդ կէտէ մը, որ հետեւելով Բ. Ռիքթօրի, պիտի կոչեն «պատմողական ինքնութիւն», որուն յեմարանը կը կազմէ «անձնաւորութեան մը ինքնութիւնը», այն չափով որ վէպի մը մէջ անձնաւորութիւնը կը կառուցուի դէպքերուն տրուած անհամաձայնութեան եւ համաձայնութեան կրկնակ եզրով²³: Պատմողական ինքնութիւնը միջնորդի դեր կը կատարէ նոյնին եւ ինքնին միջեւ, ան կ'անցնի մէկէն միւսը, զանոնք կը զօդէ եւ կ'անջատէ իրարմէ, կը պատմէ մէկուն եւ միւսին մասին, երկուքն ալ կը դնէ համադրութեան մը մէջ, այսինքն կը հաշտեցնէ զանոնք, պիտի ըսէր Սարաֆեան:

Գրութիւնը ամբողջովին ինքնութեան խնդիրն է որ կը դնէ մեր առջեւ, եւ անոր բոլոր ծալքերը բանալու համար անհրաժեշտ պիտի ըլլար ընդարձակ մեկնաբանութեան մը ձեռնարկել: Կը բաւարարուիմ միայն հիմնականով: Նախ կը նշմարեմ որ հարցումները դրուելէն առաջ, խօսողը կը քալէ եւ ինքզինք կը դնէ ժամանակին մէջ, աւելի ճիշդ կ'ընդգծէ ժամանակին գոյութիւնը. կը վախճան մարդէն որ պիտի ըլլան քայլ մը անդին: Ժամանակ–տարածութեան մէջ կը յայտնուի տարբերութեան նշումը, այսինքն՝ այլազանութիւնները իրարմէ զանազանող եզրին յայտնութիւնը: Տարբեր եմ ամէն վայրկեան: Պատմող ինքնութիւնը մտած է տարբերութեան մէջ, որ կ'ըլլայ ժամանակ–տարածութեամբ, քայլով: Ուժական պատկերը կը պատրաստէ անշուշտ համադրութիւնը տարբերութեան ու ինքնութեան: Մինչ այդ սակայն, անծանօթ եմ ես ինծի: Ուրկէ՞ ո՞վ եմ ես:

Գրութեան մէջ տասնմէկ հարցուն կա: Անոնցմէ երկուքը՝ «ո՞վ եմ» եւ, երկուքը՝ «ո՞ր», մնացեալը՝ «ի՞նչ» է: Այս երեք տեսակի հարցումները տարբեր նշանակութիւններ ունին. առաջինը կ'երթայ ենթակային, երկրորդը կը յարուցանէ ծագումի, պատկանելիութեան, այսինքն ազգային տարբերութեան խնդիրը: Վերջին «ի՞նչը» կը վերաբերի Եսին յատկութիւններուն: Մէկ խօսքով «ո՞վը» նկատի ունի ինքը, «ի՞նչը» նկատի ունի այն բոլորը որ կը կոչենք նկարագիր, յատկութիւն, ստացական տարրեր, եւ դժուար չէ այս երկուքէն առաջինին կապել «ո՞րը», եւ ըսել որ հարցը կը վերաբերի ամբողջովին ազգային ինքնութեան: Արդէն երկրորդ անգամուն «ովը» կը կապուի հօր պատկերին, հօր մը, որ կը կարդար Նարեկը, այսինքն ուրիշ հայր մը: Անշուշտ Նարեկացիին յիշեցումը պատահական չէ, քանի որ Շահնուրի «Նահանջը»—ին մէջ Նարեկացին կը խաղայ հօրենական պատկերի դեր եւ անոր է որ կ'ամռնչուի եկեղեցին, ինքնութեան աւանդական ընդունարանը: «Նահանջը»—ի հետոսը կը հերքէ Նարեկացին որուն մէջ հիւանդ մը կը տեսնէ, պատճառը

մեր բոլոր պարտութիւններուն եւ ազգային թունաւորումին: Յամենայն դէպս հայրը ան է որ կեանք կուտայ անշուշտ, բայց եւ անուն, արժէք, օրէնք: Ան է որ ինքնութիւն մը կու տայ: Արդ՝ Սարաֆեան կ'ամչնայ հօր նման Նարեկը բանալէն, ինչպէս կ'ամչնայ եկեղեցի մը մտնելէն ու աղօթելէն: Զօրմէն որդին չէ ժառանգած հաւատքը: Զօրմէն որդի հատում մը կայ, որով անկարելի կը դառնայ նոյնութիւնը: Իսկ եթէ հօրմէն որդին չէ ժառանգած հաւատքը, պատճառը այն է որ բոլոր կուռքերը ինկած են: Ոչինչ կայ պաշտելիք: Զոս կը խօսի անշուշտ աղէտէն վերջ յուսախաբ որդին որ իր ատելութիւնն ու պժգանքը կը պոռայ հայրերուն դէմ: Սարաֆեանի մօտ, ըմբոստութիւնը չէ ըսուած բրտօրէն: Կրնանք ըսել որ ըմբոստութիւն չկայ, այլ պարզ ընդունում մը: Զաւատքին վրայ դրուած շեշտը կարելոր է անշուշտ հասկնալու համար թէ ինչո՞ւ 1930–ի սերունդը անկարող է հասարակաց եզր մը գտնելու, համերաշխութեան գետին մը, ուր իրարմէ տարբեր անհատականութիւններ միաւորուին: Զաւատքը, ինչպէս բարոյականը, միստիք զգայութիւնը, ընկերվարութիւնը, իտեալ է, հիմնաւորող տարր մը, ըսենք իմաստասիրութիւն մը որ կեանքը դարձնէր կարելի: Քանի որ Սարաֆեանն է նշմարողը որ անապատներէն հասնող սերունդը արեւմտեան քաղաքներուն դէմ «ինքզինք զգաց պարապ»՝ «Մօտ, շատ մօտ եւրոպական քաղաքակրթութեան ան զգաց ինքզինք պարապ»²⁴:

Շատ յատկանշական կերպով մը աւանդական ինքնութեան խնդրականացումը կը գտնենք նաեւ լեզուին առթիւ: Գիտենք որքան լեզուն կը նկատուի ինքնութեան մը բաղկացուցիչ տարրերէն մին, եթե ոչ հիմնական տարրը եւ իբրեւ այդ ենթարկուած գերարժեւորումի: Արդ՝ Սփիւռքի մէջ ծնածի մը համար լեզուն կուգայ միջնորդութեամբ: Սարաֆեան կ'ըսէր. «Ի՞նչ եմ ես որ ծնայ քանի մը լեզուներու մէջ, եւ որոնցմէ ոչ մէկը կրցայ հարազատ նկատել եւ ոչ ալ մայրենի լեզուն՝ որուն վերադարձայ օտար դպրոցի մը մէջ օտարանալէ յետոյ»: Այս նախադասութիւնը տեսակ մը leit–motive է Սարաֆեանի մօտ. ինչ որ հարազատ ըլլալու էր, հարազատ չէ, այլ արդիւնք է դարձի մը որ կ'անցնի օտարութենէն: Զարազատը հարազատ չէ, մայրենին հարազատ չէ, այլ է խորթ: Զարազատի եւ խորթի յստակ, գատորոշուած բաժանումը գոյութիւն չունի, եւ սփիւռքացման հոլովոյթը սկսած է արդէն: Ուրիշ տեղ բանաստեղծը կը գրէ, գրեթէ նոյնը.

*«Գրուած է որ շարունակ, անվերջ տեսնեմ թեր ու դէմ,
Եւ Արեւելք, Արեւմուտք բաժնեն իրենց միջեւ զիս,
Մանկութենէս միշտ նայիս օտար աիէն իմ երկրիս՝
Եւ ըլլամ խորթ, իբրեւ հայ խորթ աշխարհին նոյն արեւն»²⁵:*

Ո՛չ հարազատն է հարազատ, ո՛չ խորթը՝ խորթ: Դիւայի՞ն: Խօսողը կը նոյնանայ ո՛չ մէկուն, ո՛չ միւսին հետ, կարծէք թէ խնդրոյ առարկայ դարձնէր ամէն պատկանելիութիւն: Գոյութիւն ունի տեսակ մը անորոշութիւն որ կրնանք նկատել մեկնակէտ, որուն վրայ կը կառուցուի ինքնութիւնը: Հարազատին փոփոխումը, այլափոխումը կ'ենթադրէ այլին յայտնութիւնը ինքնութեան իսկ մէջ: Այլ խօսքով կարելի չէ խօսիլ հարազատի մասին առանց խօսելու այլութեան կամ խորթութեան: Ճիշդ է որ խորթութիւնը կը թուի զեղծումի մը, աղաւաղումի մը արդիւնք, բայց այդ աղաւաղումը մերժուած չէ, քանի որ ինքնութիւնը օժտուած է յարմարելու կարելիութեամբ: Սարաֆեանի գրութիւնը ցոյց կու տայ որ կարելի չէ Սփիւռքի հայուն ինքնութեան հարցին մօտենալ հարազատի եւ անհարազատի պարզ հակադրութեամբ: Ինչ որ հարազատ է կը դառնայ օտար, յետոյ վերստին դառնալու համար հարազատ: Հարազատը ուրեմն ինքնածին բան մը չէ, աւելի ճիշդ գոյութիւն ունի հարազատի հոլովոյթ մը, հարազատեցում մը՝ որուն մէջ օտարը կը մտնէ իբրեւ հարազատին հարազատ ըլլալու մէկ ձեւը:

Ինքնութիւնը նոյնութիւնը չէ: Տարբերութիւններու ամբողջ համակարգ մը զայն վերածած է քաոսի: Մտաւորական–բանուոր տարբերութիւնը մէկն է անոնցմէ որուն բեւեռներէն ե՛լ մէկուն, ե՛լ միւսին հետ կը միանայ խօսողը, այսինքն՝ կը հեռանայ անոնցմէ: «Ի՞նչ եմ ես, մտաւորական թէ բանուոր, անհաշտ մէկուն եւ միւսին հետ, խրտչելով մէկէն եւ միւսէն, մէկուն եւ միւսին մէջ փնտռելով փրկութիւնս»: Մէկուն եւ միւսին հետ, առանց մէկուն եւ միւսին: Երբէք այսքան յստակ չէ բանածեւուած ան–որոշութիւնը, սկզբնական անորոշութիւնը, ըսենք քաոսը, որուն տարրերը կարելի չէ հաշտեցնել, կը կրկնէ Սարաֆեան: Համադրութիւնը, հեկելեան համադրութիւնը, որ զանցէր մէկն ու միւսը, մէկուն մէջէն հանելով միւսը, խորտակուած է: Սարաֆեան կը գրէ. «Ճշմարտութիւնը կը ծնի կեղծիքէն ու կը դառնայ կեղծիք»: Ինչ որ չի նշանակեր թէ ճշմարտութիւն գոյութիւն չունի, այլ ճշմարտութիւնը եւ կեղծիքը ենթակայ են այլափոխումի: Նիցչէ պիտի ըսէր, որ կը կառուցուին, ինչպէս որ ինքնութեան սկզբունքը կը կառուցուի, քանի որ գոյութիւն ունեցողը անորոշութիւնն է կամ տեւական փոփոխութիւնը: Եութեան խորքը կայ ուրեմն անորոշութիւն մը, որ փոխն ի փոխ կը դառնայ ճշմարտութիւն կամ կեղծիք, հարազատութիւն եւ խորթութիւն: Եութեան խորքին կայ միայն յարմարելու օժտում մը:

Բանաստեղծը ինք կը խօսի քաոսէ, որ պատկերն է քաղաքակրթութեան: Ադ քաոսը միշտ ալ Սարաֆեանի համար բերրի է²⁶, եւ նայեցէք ինչպէս այս քաոսը կը բանի.

«Քաոս մը բերրի:

Ընկճում, ընկրկում, սպառում մը խօլ, սպասում մը խոնջ,

*Եւ խոյանը մ'յանկարծ, վերելք մը կրկին, խորհար, անհամբեր...
Կրկնում եւ կրկնում, մշտնջենական շարժում մը ծովի
Որ կուգայ, կ'աննէ իր լքած հոգին:
Փոխանցում մը նոր, ինչմէ ինչ ու միշտ,
Կեանքէն դէպի զիս, ինչմէ դէպի կեանք...»²⁷:*

Քաոսը զանազանութիւններու քաոսն է, անոնցմէ ամէն մէկուն մէջ քաոսը կայ ու չկայ: Ըստ յարմարութեան: Եթէ խօսողը, իբրեւ պատմողական ինքնութիւն, կը կազմէ տեսակ մը անխախտ բեւեռ, զանազանութիւնները կը կազմեն տարբերութեան առիթ մը: Խօսողը փոխն ի փոխ կը միանայ անոնց, կը հեռանայ անոնցմէ: Խորքին մէջ քաոսը բերրի է, քանի որ Եսը կը ծնի անկէ:

*«Նոր է նոր, որ անհիմ
Այս հողերէն, բօթուելով մեր կեղծիքները բոլոր՝
Այս քաոսէն կը ծնի»²⁸:*

Քաոսէն ծնունդը ի՞նչ է: Եթէ ոչ այն որ խօսողը կրնայ միանալ ու հեռանալ, կրնայ սիրել ու ամչնալ սիրածէն, կրնայ ուզել ճշմարտութիւնն ու սուտը նոյն ատեն: Այսինքն՝ խօսողը կը յայտնաբերէ որ «կիսուած» է, այսինքն կը բնակի երկուութեամբ. «Կը տխրիմ որովհետեւ հոգիս կը մնայ կիսուած, միտով ու վերացումով... Տիրոջ եւ իր արարածներուն միջեւ, միւթին ու մտածումին միջեւ ... հոգիս կը մնայ կիսուած տղուն ու տարիքոտ մարդուն միջեւ...»: Կիսումը կը թելադրէ որ քաոսայինը երկուութեան օրէնքն ունի իր մէջ: Այս երկուութիւնն է որ Սարաֆեան կը նկատէ հակասութիւն. «Հակասութիւնները կը հետապնդեն հոգիս ամէն գետնի վրայ...»:

Եւ այս անձնական ինքնութեան մակարդակէն կ'անցնի ազգայինին, երբ կը խօսի «Հայրենիքի Սփիւռքի հակասամբ»-ի կապանքին մասին, որ կորտեան հանգոյց չէ, որ մարդ կարենայ կտրել²⁹:

Երկուութիւնը կը սահմանէ Սարաֆեանի համար ինքնութիւնը Սփիւռքի մէջ ապրող հայուն: Ատիկա ծննդեան երկուութիւն մըն է, ճիշդ այնպէս ինչպէս լեզուն որ կը խօսիմ երկու է: Ոչ անոր համար որ երկու լեզուներ կը խօսիմ: Լեզուն երկու է, որովհետեւ նոյնիսկ երբ մէկ է, կ'ենթադրէ երկրորդը: Անիկա օտարութեան լեզուն է: Լեզուի երկուութիւնը կ'իրացնէ ինքնութեան երկուութիւնը կամ երկու ինքնութիւնը, որը Եսի եւ զիսի տարբերութիւնը չէ, անշուշտ, այլ ինքին ու այլին, ինքին ու օտարին որ կայ իմ մէջ: Կարելի է ըսել որ օտարը իւրացուած է, այնպէս ինչպէս հարազատը իւրացուած է: Որով ինքնութիւնը արդիւնքն է օտարի իւրացումին կամ հարազատի օտարացումին: Սփիւռքի հայը կրկնակ նայուածք ունի. «Նայուածքս է կրկնակ» կը գրէ Սարաֆեան³⁰: Անիկա նոյն ատեն, իբրեւ հաւաքականութիւն որ հաւաքականութիւն չէ, թէ՛ ազ-

գային է թե՛ միջազգային, թե՛ առանձին թե՛ կապուած: Կարելի է նշմարել որ այդ ազգայինն ու միջազգայինը, ինչպէս կ'ըսէր 1930–ական թուականներու բանավեճը, տեսակ մը խոստում են, կը պատկանին խոստումի մակարդակին, բարոյականի մակարդակին. ինքնութիւնը կ'ուզէ մնալ հաւատարիմ: Եւ հաւատարմութիւնը դէպի ապագան գացող ոչ թէ նոյնութիւնն է Եսին, այլ խօսողին տեսականութեան մը ցանկութիւնը:

Եթէ ինքնութիւնը կ'որոշադրուի այլութեամբ կամ օտարութեամբ, մեռած հօր հետ նոյնացումը բոլորովին անկարելի տենչանք է որ կը պատկանի գաղափարախօսական մակարդակին: Օտարութեամբ եղող ինքնութիւնը իր մէջ ունի օտարութեան օրէնքը: Ինչ որ կը խորտակուի ինքնութեան կազմաւորումն է իբրեւ բրգածել յարացոյց: Ինչ որ կը յայտնուի՝ խօսող, պատմող Եսն է, կազմաւորուած կրկնակ յղումներու, կրկնակ արժէքներու իբրեւ ցանց, իբրեւ իրերանցիկ օղակներ: Քառուղի կ'ըսէր Լեւի Սթրոս: «Երկու ինքնութիւն» յղացքը համազօր չէ երկու ինքնութիւններու, այլ խօսողի մը որ ունի յղման երկու թէ բազմաթիւ տախտակներ կամ ոլորտներ:

Ինչ որ կ'արժէ ընդգծել այն է որ օտար–հարազատ, խորթ — հարազատ հակադրութիւնը այլեւս արտաքին հակադրութիւն մը չէ, այլ ներքին, եթէ կարելի է տակաւին պահպանել արտաքին–ներքին հակադրութիւնը, քանի որ երկու նայուածքը կամ երկու երկիրը, երկու լեզուն, տեսապէս եւ փոխն ի փոխ մաս կը կազմեն ինքնութեան:

Սարաֆեան կը գրէ ինքնութեան տագնապը իբրեւ բանաստեղծական փորձառութիւն: Բայց այդ փորձառութիւնը անհատական, նեղ անձնական բնոյթ չունի: Թերեւս անոր համար որ այդ փորձառութիւնը կը կատարուի մտածողական մակարդակին: Բանաստեղծական մտածողութիւնն է որ, գաղափարախօսական կաղապարները խախտելէ ետ, կը յաջողի ինքնութիւնը հարստացնել երկուութեան լծորդով, այսինքն՝ բարդացնել ինքնութեան կառոյցը, անոր մէջ մտցնելով այլութիւնը: Դուրսը կը սկսի ներսէն:

ՆՈՐՈԳ ՏԱԳՆԱՊ

Ինքնութեան տագնապի աւանդութիւնը, որ փորձեցի ստուարածել, զիս կը բերէ այսօրուան եւ այսօրուան բացայայտ տագնապին: Այսօր Հայաստանի անկախացումէն ասդին գաղափարախօսական խաւը կը փորձէ ինքնութեան հարցը որոշադրել հողի, անցագիրի, քաղաքացիութեան ու սահմանի «պատկերով», պիտի ըսեն պետական, օրէնսդրական յարացոյցով: Հողի, արիւնի, մաքուր հարազատութեան առասպելը կամ «միասնութեան» գաղափարախօսութիւնը³¹ կը ճգնին ամենուրեք ինքնութիւնը սահմանել իբրեւ տեսակ մը մէկութիւն, անանց, անժամանակ, առանց ներքին հատումի, առանց կիսումի, շրջանցելով աղէ-

տի փորձառութիւնը: Սակայն այս գաղափարախօսութիւնը Սփիւռքը կը սահմանէ իբրեւ արտերկիր եւ կ'անգիտանայ որ երկուութեան մակարդակը այլեւս Սփիւռքի հայերուն համար տուեալ մըն է, անզեղչելի տուեալ մը՝ սկսեալ քաղաքացիութենէն, հասնելով մինչեւ մշակութային պատկանելիութիւն³²: Արդ՝ այնքան ատեն որ ինքնութիւն մը կը սահմանենք միայն իբրեւ մէկութիւն կամ հարազատութիւն, որ անմասն կմնայ այլէն, հարազատը կը տեղաւորենք աշխարհէն կտրուած փակումի մը մէջ, երբ արդէն, միւս կողմէ, բանակարգումի ու տեղեկութեան գիտութեան թեքմիքը բացած է մեր առջեւ ընդհանուր, անծայրածիր հաղորդակցութեան ցանցը:

Ճիշդ է որ թափանցիկ հաղորդակցութեան ցանցին մէջ, սահմաններու եւ վարագոյրներու զրեթէ ամբողջական բացումով, տարբերութիւնները կորսուելու վտանգուած են: Ասկէ կը բխի անձկութիւն մը, վախ մը, սարսափ մը օտարին հետ շփումին: Սակայն լուծումը փնտռել փակումին մէջ, ծագումին վրայ կառչումին կամ յամեցումին, տեսակ մը վախկոտ ու պաշտպանողական թաքստոցի մը մէջ կը նշանակէ ապաստան մը որոնել ազգային ինքնութեան շատ ծանօթ որոշադրումին մէջ եւ այդ ծագումը առարկայացնել: Երբ մարդիկ կը խօսին ազգային ինքնութեան, ազգային մտածողութեան, ազգային ըմբռնումի, ազգային եկեղեցիի եւ նման այլ ազգային բաներու մասին, պարզապէս «նոյնը» կը շփոթեն «ինքին» հետ, կը մոռնան որ ազգային ըլլալէ առաջ մտածողութիւնը ըլլալու է մտածողութիւն, եւ մտածողութիւն ըլլալու համար հարկ է անցնի օտարութենէն, օտար մշակոյթէն կամ մտածողութենէն:

Իսկական խնդիրը կը դրուի «հարազատութեան» եւ «այլութեան», փոխն ի փոխ, ազատ վարժումին մէջ: Այսինքն՝ որքան քաղաքակրթութիւնը կը տանի մեզ (ու բոլոր հին բայց փոքր մշակոյթները) դէպի Յերպերթ Մարգուզի «միամակարդակումը», այնքան ինքնութիւնը հարկ է որոնէ իր հարազատութիւնը օտարութեամբ ու տարբերութեամբ³³: Ինչ որ ատենին կոչած են անինքնութիւն: Ո՛չ թէ ինքնութեան բացակայութիւն, ո՛չ թէ պարզ ինքնութեան մերժում, այլ ամէն տեղի յարմարուելու գործօնին ամբողջական ստանձնումը, որով ինչ որ հարազատ է դառնար սովորելի ու տարբերելի, ինչ որ օտար՝ իւրացուելիք: Այլ խօսքով բոլոր հին ու փոքր մշակոյթները կրնան փրկել իրենց «անձը» երբ ստանձնեն այլութիւնը իբրեւ ինքնութեան ըլլալու կերպը: Գուցէ ուրիշ ձեւով ըսուած, հարազատութիւնը հարկ է հարազատագերծուի, տարբերակուի, տարբերուի ինքն իրմէ: Ո՛չ թէ մաքուր արեամբ պահպանուած ինքնութիւն մը, այլ խառնածին, ո՛չ թէ հայկական, այլ աշխարհահայկական արուեստ մը, մտածողութիւն մը: Տարբերութիւնը իբրեւ ինքնութիւն, եւ կամ ինքնութիւնը իբրեւ տարբերութիւն, ինքնութիւն, որ ունի իր մէջ տարբերութիւն:

Վերջապես՝ աքսորը, աղէտը, ցրուումը, կեդրոնախուսուումը ծագումն են անդարձ ու անդառնալի մեկնում են եւ հարկ է դառնան ստանձնուած ընթացք մը: Որքան Արեւմուտք, այնքան Արեւելք: Որքան տարբեր, այնքան հարազատ: Անձը, ինքը կ'ըլլայ տարբերով, առընչուած է տարբերին: Աքսորը, արտասահմանումը, ծագումնէն դուրս ելքը պատկերն են հարազատութեան լքումին, յարմարութեան կիրառումին: Տարբերը զիս կը դարձնէ խնդրական: Սակայն տարբերը եթէ կը տանի, կը բերէ ալ զիս ինձի, եւ այս երթ ու դարձն է հարազատութեան վարժումը: Ինքնութիւնս նոյնութեանս մէջ չէ, այլ տարբերութեանս: Այս երկու բեւեռներուն միջեւ կան պատումը, պատմութիւնը, ժամանակը, այսինքն պատմողական ինքնութիւնը:

Ինքնութեան Սփիւռքի փորձառութիւնը, որ փորձեցի բացայայտել, փաստօրէն խնդրական կը դարձնէ ինքնութեան պարզ, պարզեցուած ըմբռնումը այն չափով որ ինքնութիւնը կը դառնայ ոչ այնքան ինքնացումներու հոլովոյթ մը, որքան այլին հետ, այլով, այլին ընդմէջէն ծնունդ առնելու հոլովոյթ մը: Իբրեւ այդ՝ կ'ենթադրեմ որ դժուար իւրացուող, դժուար համակարգուող, պիտի ըստի պետականացուող երեւոյթ մըն է: Սակայն ո՞ր չափով այդ փորձառութիւնը չի մնար ուսանելի, ճանաչելի, բոլոր անոնց համար որ հին կապերուն ու կապանքներուն խզումը կ'ապրին եւ որոնց ինքնութիւնը մէկէն կը դառնայ թեական: Եթէ Սփիւռքը մէկ մասն է ազգին, սփիւռքացումը մէկ երեսն է ազգի լինելութեան: Իսկ այդ սփիւռքեան փորձառութիւնը ինքնութեան ոչ թէ ցաւալի, լուսանցքային ըլլալու կերպն է, այլ՝ ինքնութեան հարցի ծայրագնացումը: Այն փորձառութիւնը որուն մէջ ինքնութիւնը կը դառնայ խնդրական, կարելի է կոչել սփիւռքեան: Ատիկա միայն հայկական փորձառութիւն մը չէ հետեւաբար, զուգէ հայերը կը գտնուին այդ հրահանգը ընելու ստիպողութեան առջեւ: Բոլոր փոքր ու հին ժողովուրդները ունին պարտականութիւնը անցնելու այդ հարազատագրածման անցքէն, որպէսզի յաջողին դառնալ իրենք զիրենք: Ինքնութիւնը անինքնութիւն մըն է, այլափոխում մը:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. **C. Lévi Strauss**, L'identité, Séminaire interdisciplinaire, 1974–1975, 2–ème édition, Paris, 1983.
2. **E. Lévinas**, Difficile liberté, Paris, 1963.
3. Այդ պատմութեան եւ անոր յարուցած հարցերուն կը վերաբերի իմ թէզ. Cinquante ans de littérature arménienne en France. Du Même à l'Autre, Université de Paris – IV Sorbonne, 1994:
4. Մայրիներու շուքին տակ, Պէյրութ 1983, էջ 20:
5. Յարալէզներու դաւաճանութիւնը, Փարիզ, 1934, էջ 95, 107:
6. Նահանջը առանց Երգի, Փարիզ, 1929, էջ 187:

7. Վեպը լոյս տեսած է «Հայրենիք» ամսագրի մէջ, Պոստըն, 1 օգոստոս, 1932:
8. Հարագատութեան մասին աշխատութիւն մը անկասկած զիս շատ հեռունէրը պիտի տանէր: Փորձ մը ըրած եմ «բնիկութեան» առթիւ, անտիպ աշխատանքի մը մէջ. «Օտարի դէմքեր», ներկայացուցած Փարիզի Ազգային Մատենադարանի գիտական հաւաքին, 12–14 Յունիս, 1996:
9. Անդ, էջ 1:
10. Շահնուրի մօտ բոզի եւ Աստուծոյ այս մերձեցումը կու գայ Պոստլերի նշումներէն. Ամենէն պոռնկացած էակը իսկական եութիւնն է, Աստուած, քանի որ ան գերագոյն բարեկամն է իւրաքանչիւր անհատի, քանի որ սիրոյ հասարակաց, անսպառ շտեմարանն է, **Baudelaire**, “Mon coeur mis à nu”, Œuvres complètes, Paris, 1968, p. 635.
11. Սերպական ցեղային մաքրագործումի ծրագիր...
12. Այս մասին տե՛ս իմ աշխատութիւնը, “L’expérience de la catastrophe dans la littérature arménienne”, Revue d’histoire arménienne contemporaine, I (1995).
13. Նկատի ունիմ «Գարնանային»-ը (1927), «Ճերմակ Վարսենիկը», «Բանաստեղծն ու կինը» (1982):
14. **Շ. Նարդունի**, Մեղեդիներ, Մեղեդիներ, Փարիզ, 1932, էջ 16:
15. «Արեւմուտք», 30/11/1946:
16. Վենսէնի Անտառը, Փարիզ, 1988, էջ 45–46: Այս հատորը կը խմբէ նաեւ ուրիշ էջեր: Համանուն գրութիւնը (նախապէս տպուած Հայլէպի «Նայիրի» ամսագրին մէջ) կարելի է գտնել նաեւ Երկերուն մէջ, Երեւան, Սովետական գրող, 1988, կազմեց եւ ծանօթագրեց Ալ. Թոփչեան:
17. Տեսարաններ, Մարդիկը եւ ես, Երեւան, 1994, էջ 23:
18. Անդ, էջ 21–22:
19. Անջրպետի մը գրաւումը, Փարիզ, 1928, էջ 9–10:
20. Վենսէնի Անտառը, էջ 39:
21. Տե՛ս «Կախարդանքը գրութեան», «Կամ», Հանդէս Վերլուծական, Փարիզ, 1980:
22. Վենսէնի Անտառը, էջ 39–41:
23. **P. Ricoeur**, Soi-même comme un autre, Paris, 1990.
24. Տեսարաններ, էջ 24:
25. Միջերկրական, Պէյրութ, 1971, էջ 10:
26. Միջնաբերդ, Փարիզ, 1946, 128:
27. Անդ, էջ 131:
28. Տեղատուութիւն Մակընթացութիւն, Փարիզ, 1939, էջ 7:
29. Միջերկրական, էջ 24:
30. Անդ, էջ 19:
31. «Միասնութեան գաղափարախօսութիւն» կը կոչեմ այն տարտամ հոսանքը որ ազգը կը սահմանէ իբրեւ մէկութիւն (մէկ...մէկ...մէկ), հիմնուելով արեան մաքրութեան, հողի, արմատի պաշտամունքին վրայ եւ կը միտի տարբերը նետել դուրս, այսինքն՝ ինչ որ չի համարկուիր իրեն:
32. «Սփիւռք» յղացքը անշուշտ միանշանակ չէ, կարելի է խօսիլ բազմաթիւ հայկական սփիւռքներու մասին: Հին Սփիւռք կարելի է կոչել աղէտէն ծնածը, թուական առնելով 1922-ը: Նոր Սփիւռք կը կազմեն 80-ական թուականներուն, մանաւանդ 1991-էն ետք արտագաղթի ալիքները: Ի՞նչ է հիմնական տարբերութիւնը այս երկուքին: Առաջինը, ինչպէս ըսի, արդիւնք է աղէտին եւ կը ստեղծուի անդառնալի կորուստէ մը վերջ: Երկրորդը արդիւնք է տնտեսական տագնապի եւ կարելի է նկատել իբրեւ տնտեսական սփիւռք: Առաջին Սփիւռքի հայերը Հայաստանի Հանրապետութեան քաղաքացի չեն,

երկրորդ Սփիւռքի հայերը ունին Զանրապետութեան անցագիրը: Թող ներուի ինձի ըսելու որ առաջինը իսկական Սփիւռքն է, երկրորդը՝ Արտերկիրը: Անոնք հիմնովին տարբեր օրինավիճակներ ունին: Զասկնալի է թէ ինչո՞ւ իրարու հետ համայնքային կապեր չունենան: Զարց է անշուշտ, թէ ո՞ր չափով այդ «արտերկրի» հայութիւնը իր կարգին չէ մտած ինքնութեան տազնապի մը մէջ:

33. Զարցը տարբեր անկիւնէ քննուած է Յ. Քիւրքճեանի յօդուածին մէջ. «Մանկավարժութիւն մը՝ տարբերութեան ի խնդիր», *Dissonanze*, I, I/COM International, Milano, 1984, էջ 47–62:

Վլադիմիր ԲԱՐԽՈՒԴԱՐՅԱՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳԱՂԹԱՎԱՅՐԵՐԸ ՆՈՐ ԴԱՐԱՇՐԶԱՆՈՒՄ ԵՎ ԱՉԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Միջնադարը աշխարհի տարբեր երկրներում ծվարած հայկական գաղութներին¹, բնականաբար, իր դարաշրջանին հատուկ հատկանիշներով է օժտում: Միջնադարյան կյանքի դանդաղ ընթացքը նրա պահպանողական բնույթը, գաղթօջախների ներփակ դրությունը և ազգային նկարագիրը անփոփոխ պահպանելու ընդհանուր պայմաններ էր ստեղծում:

Մեկ այլ առիթով արդեն նշել ենք, որ ուշ միջնադարում, մասնավորապես 17–18–րդ դարերում, մի շարք հայկական գաղութներ լայն առանձնաշնորհումներ ունեին և ապրում էին ազգային լիարյուն կյանքով²: Սակայն 19–րդ դարի սկզբներին (Ռուսաստանում՝ դարի կեսերին) արտոնությունները վերացվեցին: Մեկը մյուսի հետևից փակվեցին նրանց ինքնավարությունը մարմնավորող ու պետության կողմից ճանաչված մագիստրատները, ռաթիաուզները և ինքնավարության այլ մարմինները:

Բուրժուական հարաբերություններով պայմանավորված կյանքի զարթոնքը հեղաբեկում էր միջնադարի քարացած նորմերը: Համահարթվում էին տարբեր ժողովուրդների կամ նրա առանձին հատվածների միջև եղած տարբերությունները: Պետությունների ներսում կյանքը համակարգվում էր բոլորի համար ընդհանուր սկզբունքներով:

Նոր դարաշրջանում տեխնիկայի և հաղորդակցության միջոցների բուռն զարգացումը, ժողովուրդների միջև սկսված աշխույժ երթևեկը գաղութների ներփակ վիճակի ու նրանց գոյության պահպանման դժվարություններն առավել ակնբախ են դարձնում: Հիրավի, թվում էր, թե դրանք կուլ կգնան նոր պայմանների հորձանուտում, կծուլվեն շրջակա միջավայրին: Իրոք, 17–18–րդ դարերում ծաղկում ապրող մի շարք գաղութներ (Հնդկաստանի, Լեհաստանի, Տրանսիլվանիայի) կորցրին իրենց նշանակությունը: Սակայն, դրան հակառակ, Պարսկաստանի, Ռուսաստանի և այլ երկրների հայկական գաղութները վերելք ապրեցին:

Ինքնապահպանման գիտակցված և բնագդական մղումը, ավելի ճիշտ՝ մաքառումը, ապարդյուն չէր անցնում: Պատմական նոր դարա-

շրջանում գաղթաշխարհի գերակշռող մասում ստեղծվեցին ժամանակի ոգուն համապատասխան այնպիսի հաստատություններ, որոնք գալիս էին փոխարինելու տվյալ գաղթօջախի ինքնավար գոյությունը փաստող նախկին մարմիններին:

Ա

Պատմական նոր դարաշրջանում հայկական համայնքների գոյատևանը կենսունակություն հաղորդող լծակներ էին բարեգործական, մարդասիրական, մշակութալուսավորական կամ նույն ուղղվածության ու բնույթի, բայց այլևայլ անուններ կրող ընկերությունները:

Հատկանշական է, որ նոր պատմափուլում, արտոնությունների վերացումից հետո գրեթե բոլոր գաղթավայրերում ձևավորվեցին բարեգործական ընկերություններ. Աստրախանի գաղութում՝ 1841 թ., Նոր Նախիջևանում՝ 1860 թ., Ղզլարում՝ 1880 թ., Ջմյունհայում՝ դարի կեսերին, Եգիպտոսում, Պարսկաստանում, Փարիզում և այլ գաղութներում՝ 20-րդ դարի սկզբներին: Այդ միությունների գործունեությունն ուղղված էր հիմնականում լուսավորական և ընկերային նպատակների: Առաջին հերթին՝ միջոցներից զուրկ երեխաներին կրթության տալուն: Սակայն, լուսավորական զանազան ձեռնարկումներ կատարելուն զուգահեռ այդ ընկերությունները ընչազուրկ հայրենակիցներին նյութապես աջակցելու, անկելանոցներ, որբանոցներ պահելու և այլ բարեգործական խնդիրներ ունեին:

Դրանց նշանակության մասին պատկերացում կազմելու նպատակով հպանցիկ ծանոթանանք Ռուսաստանի նշանավոր գաղութներից մեկի՝ Նոր Նախիջևանի բարեգործական ընկերության գործունեությանը:

Արևելահայ ազատական բուրժուական հայտնի գործիչ Ստեփանոս Նազարյանը իր խմբագրած «Հյուսիսափայլ» ամսագրում 1862 թ. հանդես եկավ «Առաջարկություն» ծրագրային հոդվածով: Ուշադրություն հրավիրելով այն հանգամանքին, որ հայերը բնակվում են ցրված, աչքի են ընկնում անձնապաշտ գործունեությամբ, ապրում են հաճախ կենսական անձուկ պայմաններում, առաջարկում էր կազմակերպել բարեգործական ընկերություններ: Այլ խոսքով, ազգն ինքնօգնության մեջ պետք է գտնի իր փրկությունը: Նա հայ զանգվածների և բովանդակ հայության ապագան քաղաքակրթվելու, լուսավորվելու մեջ էր տեսնում: Ստ. Նազարյանի կոչը խթանիչ դեր կատարեց: 1860-ական թվականներից սկսեցին հիմնվել բարեգործական ընկերություններ:

Նա անձամբ գրեց Նոր Նախիջևանի բարեգործական ընկերության կանոնադրությունը, որը հաստատվեց կառավարության կողմից: Ընկերության հիմնական նպատակն էր՝ լուսավորություն տարածել, աղ-

քատ ընտանիքների զավակներին կրթության տալ, օգնել ընչազուրկ ընտանիքներին, նպաստել հայերի բարքերի բարելավմանը:

Կարճ ժամանակում Նոր Նախիջևանի բարեգործական ընկերությունը դարձավ տեղի հայության կենսունակ ու ճանաչված հաստատություններից և սկսեց մասնակցություն բերել նաև համազգային լուսավորական ձեռնարկումներին: 1910 թ. իր գոյության հիսուն տարում ընկերությունը բարեգործական նպատակներով ծախսել էր վիթխարի գումար՝ ավելի քան 200 հազար ռուբլի³: Ռուսաստանի կենտրոնական քաղաքների և արտասահմանի ուսումնական հաստատություններում ընկերությունը կրթության էր տվել 619 սանի⁴: Բարեգործականը գնել և տարածել էր Ղ. Աղայանի երկերը, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը», Ժողովել և երեք հատորով հրատարակել Ռ. Պատկանյանի, երկու հատորով՝ Մ. Նալբանդյանի երկերը⁵:

Համանման բարեգործական նպատակների էին հետամուտ նաև գաղութում հիմնված «Մարդասիրական ընկերությունը», «Հայուհյաց խնամատար ընկերությունը»:

Գաղութի ազգային հաստատությունների մեջ նշանակալից էր 1889 թ. հիմնված եկեղեցական հոգաբարձության դերը: 19–րդ դարի կեսերից Նոր Նախիջևանում այլազգի բնակչության քանակը դարձել էր պատկառելի: Գաղութի արտոնությունների վերացումից հետո Նախիջևանը դրվեց կայսրության մյուս քաղաքներին համահավասար իրավիճակում: Դռնի հայությունը գիտակցում էր, որ կտակված գումարների տնօրինումը այսուհետ ևս թողնել քաղաքագլխի իրավասության տակ, կնշանակեր այդ եկամուտները գործադրել քաղաքի ամբողջ բնակչության օգտին:

Եվ ահա հնդկահայ մեծահարուստների կտակած պատկառելի գումարը միայն հայ հասարակության կարիքներին ծառայեցնելու մտահոգությամբ ստեղծվեց հոգաբարձությունը: Ազգային այս հաստատությունը ևս ուներ կառավարության կողմից հաստատված կանոնադրություն: Հոգաբարձությունը նույնպես հետամուտ էր աղքատների կարիքներին. եկեղեցիներին կից բացում էր դպրոցներ, անկելանոցներ և կատարում բարեգործական այլ ձեռնարկումներ: Դա գաղութի հարուստ և արդյունաշատ բարեգործական հաստատություններից էր: Առաջին աշխարհամարտի նախօրյակին անշարժ կայքի հետ հոգաբարձությունն ուներ վիթխարի չափերի՝ շուրջ մեկ միլիոնի հասնող գումար⁶:

1863 թ. հիմնվում է Նոր Նախիջևանի քաղաքային ակումբը: Այն ևս էական նշանակություն ուներ տեղի հայության բարոյական դաստիարակության գործում: Ռափայել Պատկանյանը, իրավամբ, բարձր է գնահատում քաղաքային ակումբի դերը:

«Մեր քլուբը, — գրում է նա, — մոտեցուց շատ անմոտենալի մարդոց, իրար հետ ծանոթեցուց նոցա գաղափարները ... բավականին

հանգիստ և հարմար ընթերցասենյակ, բազմաթիվ և բազմատեսակ օրագիրներ և լրագիրներ, ազնիվ խոսակիցներ, այսպիսի դյուրությունքը շուտ ծնեցնեին ամեն երիտասարդի զգայուն սրտի մեջ ընթերցանության սերը: Ամեն օր կարդալ օգտավետ գրքեր, կարդացածի վրա խոսել, դատել, վիճել՝ ահա քեզ ժողովրդական համալսարան»⁷:

Այսպիսով, դժվար չէ նկատել, որ բարեգործական բնույթի հաստատությունները հոգում էին հայ համայնքի հոգևոր, մշակութային, ինչպես նաև նյութական կարիքները և մեծապես նպաստում հայ զանգվածի ինքնահաստատմանը:

Բ

Մայր հայրենիքի հետ կապերն ու շփումներն են եղել գաղութի կենսահաստատ գոյության հիմնական գրավականը, քանի որ ազգային կյանքը մեծապես լիցքավորվել ու պահպանվել է հայրենիքից եկող արգասավոր ուժերով: Միջնադարում այդ կապերի հնարավորությունը խիստ սահմանափակ էր ու պատահական բնույթ էր կրում: Այն իրականացնում էր գերազանցապես առևտրատնտեսական կապերով՝ հայ վաճառականության միջոցով: Նոր դարաշրջանում հաղորդակցության միջոցների զարգացման շնորհիվ, մասնավորապես երկաթուղային տրանսպորտի երևան գալով, մեծապես դյուրացան շփումները հայրենիքի ու հայկական կենտրոնների հետ:

Միաժամանակ, հարկ է նշել, որ կապիտալիստական հարաբերությունների շնորհիվ կյանքի կոչված ընդհանուր զարթոնքն ու աշխույժ երթևեկը պայմաններ էին ստեղծում հյուրընկալող ժողովուրդների հետ մերձենալու համար:

Հայրենիքի և գաղութների միջև հոգևոր կապերն առավել սերտացան գրքերի, պարբերականների, մշակութային այլ ձեռնարկումների աննախադեպ ծավալումով: Անցյալ դարի երկրորդ կեսին և 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներին Թիֆլիսում, Կոստանդնուպոլսում և այլ գաղթավայրերում հրատարակվող պարբերականները, ինչպես նաև տեղական թերթերը մեծապես նպաստում էին այդ կապերի իրականացմանը: Նրանցում արժարժվում էին ինչպես հայ իրականության, այնպես էլ հայկական գաղութների մշակույթի, հասարակական, քաղաքական ու տնտեսական ասպարեզի բազմապիսի հարցեր:

Այսպես, օրինակ, հայ հոգևոր կյանքում խոշոր իրադարձություն էին հայ գրերի գյուտի 1500-ամյա և տպագիր առաջին գրքի 400-ամյա միասնական հանդիսությունները, որոնք նշվեցին 1913 թվականին: Տոնակատարության նշանակությամբ ու ներքին խոր իմաստով համակված ընդհանուր ոգևորությունն իր ալիքների մեջ էր առել նաև գաղթաշխարհը: Նշանավոր հոբելյանին անմիջապես արձագանքեց հայկական

մամուլը: Ինչպես կենտրոնական, այնպես էլ գաղութների տեղական թերթերում բազմաթիվ հոդվածներ տպագրվեցին: Դրանցում բացահայտվում էր գրերի գյուտի և տպագրության նշանակությունը որպես ոչ այնքան լուսավորական, որքան ազգային ինքնագիտակցության, ինքնահաստատման ու ազգապահպանման կարևոր միջոց:

Երբեմն գաղթավայրերում տեղի ունեցող մշակութային հասարակական կարևոր երևույթները ձեռք էին բերում համազգային նշանակություն: Հիշատակենք միայն մեկ փաստ՝ կրկին Նոր Նախիջևանի գաղութի կյանքից:

Դոնի հայությունը վճռել էր հուշարձաններ կանգնեցնել Ս. Խաչվանքի բակում թաղված իրենց մեծ հայրենակիցներ Սիբայել Նալբանդյանի և Ռաֆայել Պատկանյանի շիրիմներին: Նրանք նվիրատվությամբ միջոցներ հայթայթեցին և քանդակագործ Ա. Տեր-Մարուքյանին պատվիրեցին պատրաստել նրանց կիսանդրիները: 1901 թ. կատարվեց Ռ. Պատկանյանի, իսկ հաջորդ տարում՝ Ս. Նալբանդյանի հուշարձանների բացումը:

Ռ. Պատկանյանի մահարձանի բացման հանդեսում հանձնաժողովի նախագահ Գ. Չալխուշյանի բացման խոսքից հետո հանդես եկավ Մոսկվայի հայ համայնքի պատգամավոր Ալ. Ծատուրյանը: Նա հրապարակեց մայրաքաղաքի հայ ուսանողության սրտառուչ ու զեղեցիկ ուղերձը, ապա ընթերցեց այդ առիթով գրած իր «Ուր ես հայ բլբուլ» բանաստեղծությունը: Հանդես եկան նաև բազմաթիվ այլ գործիչներ:

Հրապարակվեցին հեռագրեր «Մշակ», «Լումա», «Մուրճ» թերթերի խմբագրություններից, ռուսահայ համայնքներից, Բաքվից, Պարաբաղից, Կարսից, Աղստաֆայից, Էջմիածնի ճեմարանի, Ներսիսյան դպրոցի, Շուշու, Պետերբուրգի և այլ վայրերի ուսուցչական կոլեկտիվներից և աշակերտությունից: Ռ. Պատկանյանի վաստակը դրվատող հեռագրեր էին ստացվել Հ. Թումանյանից, Գ. Սունդուկյանից, Պ. Պռոշյանից, Ս. Շահազիզից և Գ. Հովսեփյանից, Գ. Դողոխյանից, Գ. Բարխուդարյանից և ուրիշներից⁸:

Կենտրոնական թերթերը լայնորեն լուսաբանեցին Նոր Նախիջևանում կատարվող այդ իրադարձությունը: Ռ. Պատկանյանի հուշարձանի բացումը փաստորեն վերածվեց հայկական մշակույթի համազգային հանդեսի:

Նոր դարաշրջանում ուժեղանում և բազմաբնույթ են դառնում Մայր հայրենիքի հետ կենդանի կապերը: Նախ՝ առավել արգասավոր էին դարձել եկեղեցու միջոցով կատարվող շփումները: Դրանք արտահայտվում էին հայկական գաղթավայրերում կրոնական ծիսակատարություններին հետևելու, կաթողիկոսի կոնդակներին արձագանքելու, եկեղեցական հասույթները ժողովելու, ուսումնական գործին հետևելու,

ինչպես և էջմիածնում մեռնօրհների հանդեսներին, կաթողիկոսի ընտրություններին մասնակցելու միջոցով և այլ եղանակներով:

Ռուսաստանի հայ գաղթօջախներում ընդունված էր ուխտագնացության գնալ Երուսաղեմ և Մշո ս. Կարապետ: Այն տևում էր մի քանի ամիս, որի ընթացքում հեռավոր ճամփորդություն կատարողները հնարավորություն էին ստանում ծանոթանալու Հայաստանի, Անդրկովկասի և Արևմտյան Հայաստանի հայության կյանքին:

Հաղորդակցության միջոցների զարգացումը մեծապես նպաստեց ուսանող երիտասարդության, մշակույթի և այլ ասպարեզների մտավոր գործիչների փոխայցելություններին: Սովորություն էր դարձել Նոր Նախիջևանի և ռուսահայ մյուս կենտրոնների աշակերտության այցելությունների կազմակերպումը Հայաստան ու Անդրկովկասի հայաշատ վայրեր: Գաղութների ուսումնական գործի տնօրեններն ու նշանավոր դեմքերն ըստ ամենայնի գիտակցում էին մատաղ սերնդի մեջ ազգային հոգեբանության արմատավորման նշանակությունը: «Նկատված է,— գրում էր Նոր Նախիջևանի թեմական դպրոցի տեսուչ, նշանավոր բանասեր Երվանդ Շահազիզը,— որ դպրանոցիս աշակերտները հայրենիքից հեռու, օտարության մեջ ծնված և սնված լինելով, վերացական մի բան են համարում իրենց սովորածները և լավ չեն կարողանում տպավորել իրենց սրտերում Մայր հայրենիքին վերաբերող ամենատեական և իրական տեղեկությունները:

Ամեն բան իրենց աչքով տեսնելու հնարավորություն տալու, ամեն բան նրանց համար շոշափելի դարձնելու նպատակով շատ ժամանակ դեռ առաջ միտք էր հղացել պարբերաբար կազմակերպելու ճամփորդություններ դեպի հայրենիք, բայց նյութական միջոցների սղության պատճառով դժբախտաբար չէր իրագործվել այդ լավ ու օգտավետ միտքը»⁹:

Ե. Շահազիզի հոգացողությամբ նույն տարում՝ 1909 թ., թեմական դպրոցի մի խումբ աշակերտներ այցելում են Արևելյան Հայաստան¹⁰: 1911 թ. թեմականի 22 աշակերտներ մեկնում են Անդրկովկաս: Նրանք անցնում են Թիֆլիս—Սանահին—Հաղպատ—Անի ուղեգծով: Միջնադարյան Հայաստանի մայրաքաղաքում հանդիպում են պեղումներ կատարող հնագետների հետ, լսում Ն. Մառի բացատրությունները և Ալեքսանդրապոլ—Արագած—էջմիածին—Երևան—Սևան—Թիֆլիս ուղերթով վերադառնում Նոր Նախիջևան¹¹:

Մայր հայրենիքի և գաղթավայրերի կենդանի կապերի մեջ էական էին նաև նշանավոր գործիչների փոխայցելությունները: 1880 թ. հայրենիք ուղևորություն է կատարում Ռ. Պատկանյանը: Նա լինում է Թիֆլիսում, Երևանում, էջմիածնում, այցելում թերթերի խմբագրություններ, դպրոցներ, հանդիպում Գր. Արծրունու, Աբ. Յովհաննիսյանի և հասարակական այլ գործիչների, բարձրաստիճան հոգևորականության հետ:

Տեղի էր ունենում նաև հակառակը. Հայաստանից կամ Անդրկովկասի և Ռուսաստանի հայաշատ կենտրոններից հայ գործիչները այցելում էին Նոր Նախիջևան: 1866 թ. Ս. Նազարյանը Նոր Նախիջևանում մնում է մի քանի շաբաթ և բազմաթիվ հանդիպումներ ունենում: 1897 թ. գրող Ղ. Աղայանը, հնչակյան Ռ. Խանազատը, Ռ. Բերբերյանը և ուրիշներ լինում են Դոնի հայկական գաղութում: Նրանք ծանոթանում են գաղութի կյանքին, գրական հավաքներ կազմակերպում:

Հայոց պատմության ու արվեստի քաջահմուտ գիտակ Գարեգին Հովսեփյանը 1912 թ. այցելել է Նոր Նախիջևան: Մի քանի տարի անց նոր նախիջևանցիների առաջ նա հանդես է եկել հայ միջնադարյան արվեստի, հայ գրի ու գրչության մասին դասախոսություններով:

Մայր հայրենիքի և առհասարակ հայ իրականության հետ շփվելու, կենդանի կապեր պահպանելու գործում նշանակալից էր թատրոնի դերը: Թիֆլիսից ու Կոստանդնուպոլսից թատերական շատ խմբեր պարբերաբար հյուրախաղերի էին գնում տարբեր երկրների հայաշատ վայրերը:

Գ

Ազգային սովորություններն ու բարքերը պահպանելու գործում առանձնապես նախանձախնդիր էր հայ իրականության մեջ լայն տարածում գտած մի կարևոր կազմակերպություն՝ համքարությունը: Գրականության մեջ լայնորեն արժարժվել է նրա կառուցվածքը, ընկերային-տնտեսական նշանակությունը և այլն: Անտեսվել է պատմությունը: Սակայն մեծ է նրա դերը ազգային սովորություններն ու բարքերը պահպանելու գործում:

Տնտեսական ասպարեզում հայ ժողովրդին բնորոշ է եղել հմտությունը արհեստների մեջ, դրանց լայն տարածումն ու առաջադիմությունը: Հայկական գաղութներում տնտեսական կյանքը փաստորեն խարսխվում էր երկու հիմնական ճյուղերի վրա՝ առևտրի և արհեստների:

Համքարությունները կամ էսնաֆություններն առաջացել են արհեստների կատարելագործման ու մասնագիտացման, ինչպես և շուկայական հարաբերությունների զարգացման հետևանքով: Դրանք մինևույն մասնագիտությամբ զբաղվող արհեստավորների կազմակերպություններ են, որոնց առանձին անդամների միջև կապ ստեղծողն ու պահպանողը տնտեսական, կրոնաբարոյական, հասարակական փոխօգնության գաղափարն էր: Զբաղմունքի միատեսակությունը, տնտեսական նույն շահերը, կառավարման, պաշտամունքի ընդհանրությունն ամբողջ միությանը տալիս էր եղբայրության բնույթ: Հավասարության և փոխադարձ օգնության գաղափարը համքարության գլխավոր գծերից էր:

Համքարությունները չէին հանդուրժում ոչ ազատ մրցություն, ոչ տնտեսական անհավասարություն: Աշխատանքի արդյունքի հավասարաչափ բաշխումը և բոլորին միջին կարողությամբ ապահովելը նրանց հոգածության գլխավոր առարկան էր:

Արհեստավորական այդ կազմակերպությունները պաշտպանում էին արհեստի տվյալ ճյուղը արդյունաբերական արտադրանքի մրցությունից և դրսեկ, օտար վարպետների ներթափանցումից:

Արհեստավորական միջավայրում մեկ անգամ ընդունված և ավանդության ուժ ձեռք բերած սովորությունները պահպանվել են դարեր շարունակ: Համքարություններն իրենց արմատներով միտվում էին դեպի անցյալը: Նրանք հենվում էին տակավին միջնադարից եկող ավանդների ու բարոյական սկզբունքների վրա: Ավանդականն ու բարոյականը միահյուսվում էր մի ամբողջության մեջ և այդպես էր ընկալվում արհեստավորի գիտակցության մեջ: Միաժամանակ այդ երկու կարևոր հատկանիշներն այնքան անխախտ արմատավորված էր արտադրության տվյալ ճյուղի և յուրաքանչյուր անհատի հոգեբանության մեջ, որ օրենքի ուժ էր ձեռք բերում:

Ուսումնասիրությունները բացահայտում են ուշագրավ մի երևույթ: Հայ գաղթավայրերի արհեստավորական համքարությունները, հյուրընկալող երկրի ազդեցությունը կրելով հանդերձ, իրենց ներքին կառուցվածքով, վարք ու բարքով հար և նման են Մայր հայրենիքի համանուն կազմակերպություններին: Ռուսահայ գաղթօջախները խիստ նման են Անդրկովկասի, իսկ Արևելյան Եվրոպայի և Մերձավոր Արևելքի գաղթավայրերի արհեստավորական կազմակերպությունները՝ Կոստանդնուպոլսի հայ համքարություններին:

19-րդ դարի 70-ական թվականներին՝ Նոր Նախիջևանի գաղութի հիմնադրման 100-ամյա հոբելյանի օրերին, արդյունաբերության աճի և ապրանքադրամային հարաբերությունների ծավալման հետևանքով մանր արտադրողների (արհեստավորության) քայքայումն ակնառու էր դարձել: Ռ. Պատկանյանը ցավով ու ափսոսանքով էր խոսում արհեստավորության վաղեմի ծաղկուն վիճակի մասին: Նա համքարությունները դիտում էր որպես ավանդական սովորություններն ու հայերի ազգային նկարագիրը պահպանող, դրսեկ վարք ու բարքին ընդդիմադիր կազմակերպություն:

Այսպիսով, հայկական գաղթավայրերում կյանքի նոր պահանջների թելադրանքով ծնունդ առած ընկերությունները, միությունները և համանման այլ կազմակերպություններ իրենց գործունեությամբ մեծապես նպաստում են ազգային նկարագրի, ինքնության պահպանմանը, ասել է թե՛ գաղութի գոյատևմանը:

Ծ Ա Ն Ո Յ Ա Գ Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն Ն Ե Ր

1. Գաղութ, գաղթօջախ, գաղթավայր հոմանիշ տերմինները պատմագրության մեջ գործածվում են միանգամայն տարբեր երկու իմաստով:
Առաջին դեպքում՝ երբ որևէ զարգացած երկրի ձեռներեց ներկայացուցիչներ հաստատվում են հետամնաց կամ թույլ զարգացած երկրում և սկսում են օգտագործել այդ երկրի էժան բնական ռեսուրսներն ու աշխատուժը: Այլ խոսքով՝ գաղութային շահագործման են ենթարկում տվյալ երկիրը, դրանով իսկ՝ միաժամանակ քաղաքակրթիչ դեր են կատարում այնտեղ: Ինչպես հայտնի է, այդպիսի գաղութներ ունեին Արևելքում, Աֆրիկայում՝ Անգլիան, Ֆրանսիան և եվրոպական այլ խոշոր երկրներ:
Երկրորդ իմաստով այդ հասկացությունն օգտագործվում է հետևյալ պարագայում. որևէ ժողովրդի մի հատված կամ զանգված տարբեր պատճառներով հարկադրված թողնում է հայրենիքը և գաղթում ու հաստատվում է ուրիշ երկրում: Այդ հատվածն ապրում է համախումբ, ստեղծում իր համայնքը, հաճախ ունենում ինքնավարություն, պահպանում ազգային լեզուն, դավանանքն ու սովորությունները: Ասել է թե՛ ստեղծում է իր ազգային գաղութը: Սույն հողվածում և առհասարակ հայոց պատմության մեջ «գաղութ» հասկացությունն օգտագործվում է երկրորդ իմաստով:
2. Տե՛ս «Ինքնություն»-1, Երևան, 1995, էջ 112-123:
3. ՀՀ ՊՊԱ (ՀՀ Պատմության պետական արխիվ), ֆ. 54, ց. 1, գ. 210, ք. 2:
4. Անդ, ք. 33:
5. Անդ, էջ 24:
6. «Արարատ», 1913, էջ 1166:
7. **Ռ. Պատկանյան**, Երկեր, հ. 5, Երևան, 1968, էջ 281-282, 283:
8. **Գր. Չալխուշյան**, Մտքեր, խոհեր, դեմքեր, Թիֆլիս, 1914, էջ 66-71:
9. ՀՀ ՊՊԱ, ֆ. 55, ց. 1 ք. 1, գ. 73:
10. «Արարատ», 1909, էջ 588:
11. «Մշակ», 1911, 129:

ՀԱՅԵՐԸ ԱՐԺԱՆԹԻՆԻ ՄԷՋ (Մեկնաբանութեան փորձ մը)

Ա.

Ազգային ինքնութեան հարցը Սփիւռքի մէջ բաւական արժարժուած միւթ մըն է, որ սակայն վերջերս միայն սկսած է լուրջ վերլուծումի ենթարկուիլ: Հոս ընդհանրապէս կը տիրէ շփոթի եւ թիւրիմացութեան զգացում մը, քանի որ առհասարակ, ինչպէս կ'ըսուի, սայլը կը դրուի ձիերուն առջեւ եւ կա՛մ նպատակները կը դառնան մեկնակէտ, կա՛մ մեկնակէտերը կը դառնան ... նպատակ: Ամէն պարագայի, եւ մեկնելով այն իրողութենէն, որ Սփիւռքը միաձոյլ կառոյց մը չէ ըստ սահմանումի, իւրաքանչիւր աշխարհագրական գօտի վերլուծական տարբեր մօտեցումներու ենթակայ է, որոնք կրնան, անշուշտ, հասարակաց գետին մը ունենալ կամ նմանօրինակ եզրակացութիւններու յանգիլ:

Հարաւամերիկեան գաղութներու պարագային, այդ աշխատանքը գրեթէ բացակայ է: 1989–1991–ին, Պուլեմոս Այրէսի Հայագիտական Ուսմանց Հիմնարկի սերմերը ցանուեցան, բայց դեռ կտրելիք երկար ճանապարհ մը կայ: Հոս պիտի փորձենք ընդլայնել այդ հաւաքոյթներուն ընթացքին արտայայտուած մեր կարգ մը միտքերը:

«Սփիւռք» ըսելով, անշուշտ, կը հասկնանք 1915–ի Աղէտէն ետք զոյացած համատարած ցրումը: Այդ պահուն տեղի կ'ունենայ ծագումնային կորիզին անվերադարձ պայթումը. մինչեւ այն ատեն, հայկական գաղթականութիւնը յղումի կեդրոն մը կը պահէր՝ հոգ չէ թէ քաղաքական աննպաստ պայմաններու տակ: Յիշենք, թէ հրէական Սփիւռքը կը ծնի Բաբելոնի գերութեան ու Երուսաղէմի քանդումէն ետք: Սփիւռքը ծնունդն է կործանումին:

Շահեկան է նկատի ունենալ, որ Մեծ Եղեռնի սերունդը արդէն գիտակից էր կործանումի մը: 1914–ին արեւմտահայ նշանաւոր գրագէտ Յակոբ Օշական (դեռ Քիւֆէճեան ստորագրութեամբ) հետեւեալը կը գրէ. «Պատռուած, հինցած, իր կեդրոնէն, իր երկրէն, իր կրօնքէն վռնտուած, թափառիկ, աննպատակ արշաւի մը գետնաքարշուքեան մէջ միւթա-

ցած, անուն չունեցող, մարմին չունեցող, խլրտուն զանգուած մը կայ մեր առջեւ...»¹:

Աղէտը պատահած էր, ուրեմն, դատելով Օշականի եւ անոր սերնդակիցներուն արտայայտութիւններէն, բայց միայն հոգեկան մակարդակի վրայ: Տարի մը ետք, տեղի պիտի ունենար միւթական ողջակէզը. կորիզը՝ Արեւմտեան Հայաստանը, կը պայթի, եւ բեկորները ամենուրեք կը ցրուին: Երբեմն «Ցրօնք» կոչուած Սփիւռքի անկիւնաքարը կը զետեղուի: «Ժողովուրդը» կը ցրուի, կը դառնայ «անժողով»:

Գրիգոր Պըլտեանի հետեւեալ սահմանումը չափազանց դիպուկ է այս իմաստով. ««Սփիւռք» անունին եզականութիւնը պէտք չէ ծածկէ որ խօսքը կը վերաբերի ցրուած, տարածուն եւ բազմակի իրականութեան մը որ չ'ենթարկուիր համընդգրկումի փորձերուն, որքան գայթակղիչ որ ըլլան անոնք: Այս ճշդումը անհրաժեշտ է որպէսզի խուսափինք Սփիւռքը դարձնելէ միագոյն, մի եւ միակ վայր մը, «տարածք» մը, հաստատութիւն մը ուր աւանդութիւն եւ նորոգում որպէս հակընդդէմ ու թերեւս լրացուցիչ ուժեր կը մարտնչին: Սփիւռքը երկիր մը չէ, ոչ ալ հաւաքուած ժողովուրդ մը, հակառակ տարածայնութիւններու: Ոչ—համայնական համայնքներու շարան մըն է եւ ցրուեալ հանրութիւն մը որ հանրային կեանք չունի»²:

Սփիւռքը կը գտնուի յետ—արդիական մակարդակի մը վրայ, որ կը ցոլացնէ հատուածում, խաչաձեւում եւ նուիրապետական անկարգութիւն, ի հակադրութիւն արդիականութեան (ամբողջութիւն, հետեւողականութիւն, կարգ եւ շարունակութիւն): Ահաւասիկ քառսը, ի հակադրութիւն նախկին «կոսմոս»ին. ցրումը կը պահանջէ ցնորական անցեալի մը վերականգնումը: Այդ վերականգնումին լաւագոյն հիմքը կը սեպուի, Մ. Նշանեանի բառերով, «կեդրոնացման կրկներելոյթ»³ որ կը մատնէ ցրուած բոլոր բեկորներուն ի մի բերելու եւ սկզբնական ամբողջութիւնը վերակազմելու պատրանքը³:

Այդ կրկներելոյթը հիմնուած է էական նախադրեալի մը վրայ. ուրանալ Սփիւռքը: Ատոր համար, տասնամեակներու ուրացումներէ ետք, 1991 թ. օգոստոսին արժանօրինահայ մամուլին մէջ լոյս տեսած յօդուած մը նորէն կը պահանջէր «վերջնականօրէն արտաքսել Սփիւռքի ինքնանպատակ ըլլալու յղացքը: Համոզուիլ, որ պարտադրեալ իրականութիւն մը եղաւ, իսկ անոր պահպանումը՝ միջոց մը միայն»⁴: Եթէ Սփիւռքը ինքնանպատակ չէ, կը նշանակէ որ ժամանակաւոր է, դատապարտուած՝ անհետանալու, կամ սկզբնական վիճակին՝ կեդրոնին վերադառնալու: Եթէ պարտադրեալ իրականութիւն մըն է, կը նշանակէ, որ անբնական իրականութիւն մը կ'ապրինք եւ պէտք է բնական կարգ վերադառնանք, այսինքն, կեդրոն:

Ըստ էութեան, կ'առաջարկուի «յաւերժ վերապրումի» գաղափարախօսութիւն մը, որ միայն բախում կը ստեղծէ միջավայրին հետ, որով-

հետեւ գոյակցութեան գաղափարը կը մերժէ: Ահա, ուրեմն, ազգային ինքնութեան գոյացումը արգելակող ազդակ մը, որ կը սահմանափակէ սփիւռքահայ մարդու վերջնական ձեւաւորումը: Պէտք չէ մոռնալ, որ սփիւռքահայը երկու իրականութիւններու միջեւ կ'ապրի եւ անոր ինքնութիւնը պիտի գոյանայ անոնց ներդաշնակումէն եւ ո՛չ թէ մէկուն կամ միւսին մերժումէն:

Սփիւռքեան երեւոյթին նման կամայական (ըստ էութեան՝ քաղաքական դրդապատճառներէ թելադրուած) մօտեցումներ կ'ամբողջանան մեղմախօսութեան (euphemism) օգտագործումով: Տասնամեակներով գործածուած են «Սփիւռք» բառի հոմանիշներ, որոնք խորքին մէջ ժխտումի գաղափարը կը պարունակէին. «հայկական Արտասահման», «Արտահայաստան», «հայկական գաղթաշխարհ» եւ այլն: Մերթ ընդ մերթ կը գործածուէր «արտերկիր» եզրը, որ 1990-էն սկսեալ քաղաքացիական իրաւունք ստացավ սփիւռքահայ (հայաստառ) եւ հայրենի մամուլի մէկ մասին մէջ, առանց կուսակցական զանազանութեան: Այդ եզրին օգտագործումը կը փորձէ պարտադրել «երկրէն դուրս» եղող զանգուածի մը գաղափարը, որ պէտք է, հրամանագրի ուժով, վերադառնայ իր բուն տեղը:

«Վերադարձի» անդրպատմական երեւոյթը (անդրպատմական, որովհետեւ ժամանակի կասեցումի գաղափարով կը խաղայ), որ ունի բնագանցական հիմք մը՝ ռումինացի փիլիսոփայ Միրչա Էլիատի բանաձեւած «յավերժ վերադարձի միթոս»-ը: Ան քաղաքական յենակէտ մը կ'օգտագործէ՝ յայտնութեան (apocalypse) եւ ցնորքի (utopia) տրամախոհութիւնը, զոր ճիւղն Թապիպեան հետեւեալ կերպով բացատրած է. «Օգտագործած ենք ողջակէզը, մեր Յեղասպանութիւնը, որպէս միթական գործիք մը: Միթական, ի դէպ, չի նշանակեր որ պատահած չէ, եթէ յանկարծ ձեզմէ մէկը բորբոքի: Միթական գործիք ըսելով, կը հասկնամ հայ մնալու ճիշդ ձեւին ծիսականացած մասնակցութեան կարգանիշին (code) որոշադրումը:

(...) Ինչ որ իրապէս կը տեսնենք, ըստ էութեան, ուղղափառութեան մը կառոյց է եւ մեր մշակոյթին մէջ այդ ուղղափառութիւնը մեզ տարած է անոր ընկերա-քաղաքական գոյզին՝ աստուածապետութեան: Աստվածապետական ընկերային համակարգի մը բոլոր յատկանիշները ունինք (աստուածապետական՝ անպայման եկեղեցւոյ կառավարութիւն չի նշանակեր): Համակարգ մը ունինք, ուր իշխանութիւնը հաւատալիքներու համակարգի մը եւ անոնց ուղղափառ հետեւումին կապուած է:

(...) Կարելի է սահմանել ո՛չ միայն ո՞վ կը հավատայ, այլ նաեւ ո՞վ կրնայ ծառայել եւ ինչպէ՞ս կրնայ ծառայել դատին, ի՞նչ է դատին սահմանումը եւ ի՞նչ բնույթ ունի ինքնութեան այն թուղթը, որ մուտք կու տայ սա կամ նա կազմակերպութեան: Մեր պարագային, ո՞րն է հայ ըլլալու բնոյթը:

(...) ճշմարիտ մտածողութեան եւ ինքնախարազանիչ ապաշխարութեան գիծին չհետեւելէն բխող մնայուն անձկութիւնը հասկնալու համար կը բաւէ ընդունիլ, որ մեր ամբողջ հայկականութիւնը, ամբողջ վաւերականութիւնը, ամբողջ հակակշիռը, մեր բոլոր հաստատութիւններն ուղղուած են երկու բանի: Եթէ չընենք, ինչ որ ալ ըլլայ մեր չըրածը, մեր վերջը պիտի գայ ծուլումի եւ խառն ամուսնութեան ճամբով, եւ ոչ՝ թուրքերու դէմ կռուելով: Բայց եթէ ընենք, կայ՛ ցնորքը»:

«Եւ ի՞նչ է ցնորքը: Վերադարձը դէպի հայրենիք»⁵:

Այս տողերը գրուած են 1986–ին, եւ անկէ ետք հայկական իրականութիւնը կտրուկ փոփոխութիւններ արձանագրեց: Նկատի պէտք է առնել, որ տասնամեակներով շեփորուած «դէպի հայրենիք վերադարձ»ը տեղի չէ ունեցած զանգուածային կերպով, ոչ ալ տրամադրութիւններ յայտնուած են, ոչ ալ՝ կարելի է կանխատեսել, պիտի յայտնուին: Սա չէ մեր հարցը, յամենայնդէպս, այլ կը փափաքինք վեր առնել տրամախոհական կեղծ վարկածի մը գոյութիւնը, որ հայկականութեան կայական (static) ու եզակի, փրկարար օրուան գալուստին սպասող տիպար մը կ'ենթադրէ:

Նման համահարթեցնող գաղափար մը նկատի չունի, որ սփիւռք կը նշանակէ ցրում, բայց նաեւ՝ տարբերութիւն: Տարբերութիւն, որպէս ձեւ՝ նոր ինքնութիւն մը կերտելու. ցրում, որպէս հակադրութիւն՝ կառոյցի:

Յստակ է, որ ջարդուփշուր եղած կառոյց մը չի կրնար սահմանուիլ որպէս «տարբեր տարրերու կարգաւորուած յարաբերութիւններու ամբողջութիւնը»⁶, ոչ ալ ծնունդ տալ համակարգի մը՝ «տրամաբանական եւ կազմակերպուած ձեւով կառուցուած տարրերու ամբողջութիւն, որ համադրաբար գործելով, կ'առաջադրեն տուեալ նպատակի մը հասնիլ»⁷:

Համակարգը հայ ժողովուրդն էր, երկու ենթահամակարգերով՝ արեւմտահայութիւն եւ արեւելահայութիւն: 1915–էն ետք, երկու ենթահամակարգերը, պատմա–քաղաքական տարաբնոյթ բնաշրջումի պատճառով, զուգահեռ եւ գրեթէ անկախ էութիւններ դարձան. «գրեթէ անկախ» կ'ըսենք, որովհետեւ զիրենք կապուած կը պահէ կեդրոնացման կրկներեւոյթը, որով Սփիւռքը իր կեդրոնը կը փնտռէ Երկրին մէջ որպէս հակազդեցութիւն աքտորին:

Իրականին, «արեւմտահայութիւն» համակարգը շարունակող Սփիւռքը կեղծ–համակարգ մըն է, որովհետեւ վերը նշուած պայմանները չի լրացներ.

ա) կառուցուած ամբողջութիւն մը չէ, քանի որ փոխյարաբերութեան եւ հակակշիռի պակաս կը մատնէ,

բ) տրամաբանութիւն եւ կազմակերպութիւն չկայ, որովհետեւ բաղադրիչները անկարգ հատուածներ են, որ կը ծնին, կ'աճին ու կը մեռնին ինքնավար կերպով,

զ) համադրական գործողությունն անգոյ է, քանի որ ամեն հատուած իր շահերուն հետամուտ է,

ը) հասարակաց նպատակ մը չկայ, որովհետեւ այնքան նպատակներ կան, որքան բաղադրիչներ:

Արեւմտա– եւ արեւելահայութիւն զոյգ համակարգերու կեդրոնախոյս շարժումը, որ մեր դարուն վերածուած է Հայրենիք եւ Սփիւռք երկու առանձին միաւորներու (աշխարհագրական, ժողովրդագրական, լեզուա–մշակութային եւ, մանաւանդ, մտածողութեան բաժանումներով), վերաճած է նաեւ Սփիւռք կեղծ–համակարգի բաժանումին՝ «արեւելեան» կամ «արեւմտեան» զոյգ ենթահամակարգերու. բաժանումը սկզբնապէս աշխարհագրական էր, ապա՝ մշակութային: Ասոր ամենէն ցայտուն օրինակը Միացեալ Նահանգներու արեւմտեան ափի հայութեան պարագան է, ուր Մերձաւոր Արեւելքէն եւ Հայաստանէն արտագաղթը երկու իրարամերժ հաւաքականութիւններու գոյառումը յառաջ բերած է:

Կեդրոնախոյս երրորդ մակարդակ մը կայ ամեն կեղծ–ենթահամակարգի մէջ, ուր իւրաքանչիւր գաղութ պայմանաւորուած է ընկերա–քաղաքական, տնտեսական եւ մշակութային ապրած միջավայրով: Ուսումնասիրելի պարագայ մը, ի շարս այլոց, Արժանթինի եւ Ուրուկուայի զոյգ գաղութներու համեմատութեան հարցը:

Նոյնիսկ չորրորդ մակարդակի մը մասին կարելի է խօսիլ. ներգաղութային բաժանումները՝ կուսակցական–քաղաքական տարբեր հոսանքներու միջեւ, որ յատկապէս սուր է Միջին Արեւելքի, Միացեալ Նահանգներու, Ուրուկուայի եւ, նուազ չափով, այլ գաղութներու մէջ:

Այսպէս, ուրեմն, միասնականութեան գաղափարը երազային է, որքան ատեն որ կեդրոնացնող ազդակներ (գաղափարախօսական, ընկերային, քաղաքական, տնտեսական կամ մշակութային) չկան, երբ այսպէս կոչուած «համահայկական» կամ «համագաղութային» կազմակերպութիւններն իսկ մեծ տարբերութիւններ կը ցուցաբերեն իրենց միաւորներուն մէջ, նոյնիսկ ամենէն ապակեդրոնացածներու պարագային:

Բ.

Միութեան չգոյութիւնը աւելի ակներեւ է, երբ յետեղեռնեան սերունդներու բնաշրջումի հոլովոյթը կ'ուսումնասիրուի: Հոս կը գտնենք երկու մեծ բաժանումներ՝ Նախասփիւռք եւ Սփիւռք, որոնք իրենց հերթին կը բաժնուին հետեւեալ կերպով.

1) Նախասփիւռք

ա՛) Նախնասփիւռք

ա՛՛) Նախասփիւռք

2) Սփիւռք

բ՛) Սփիւռք

բ՛) Յետ-սփիւռք:

Այժմ պիտի անցնինք այդ հոլովոյթը դիտարկելու Արժանօրինի հայութեան պարագային:

ա՛) Նախնասփիւռք

Հոս կը մտնեն Եղեռնէն առաջ Պուլէնոս Այրէս եւ Գորտոպա հաստատուած քանի մը հարիւր հայերը եւ 1922–1930–ին Արժանօրին մուտք գործած հազարաւոր վերապրողները:

Թէեւ ցրունը արդէն պատահած է, զայն կը կոչենք «նախնասփիւռք», որովհետեւ այս սերունդին մաս կազմող հասուն տարիքի անձերը իրենց անցեալին հաւատարիմ մնացին մինչեւ իրենց անհետացումը: Ֆիզիքապէս Արժանօրին էին, բայց հոգեկանօրէն կը թափառէին իրենց բնիկ գիւղին լեռներուն եւ արտերուն մէջ: Նոր միջավայրին մէջ ամէն ինչ օտար էր ու մերժելի: Անցեալի պաշտամունքին կը հակադրուէր ներկային նկատմամբ սարսափը: Անծանօթին հանդէպ վախը կը ներշնչէր ամէն ինչ անփոփոխ պահելու անհրաժեշտութիւնը, որովհետեւ անկէ կը բխէր ապահովութեան նուազագոյն զգացում մը: Եւ արդէն յոռետես զգացողութիւն մը կար նոր սերունդին հանդէպ, ինչպէս կը կարդանք Պուլէնոս Այրէսի 1930–ական թուականներու հայ մամուլին մէջ. «Մոռացաք աւանդական սրբութիւնները, պարտադրութիւնները, թուլցան ձեզ մօտ մեր հաւատալիքներու գուրգուրանքը, գիրն ու գրականութիւնը, ժամն ու աղօթքը, հայրենի օճախներու նուիրականութիւնները: Ու կարծես տապանաքար մը դրիք մեր փառաւոր անցեալի բոլոր գեղեցկութիւններուն վրայ՝ կամաւոր ինքնամոռացումով մը»⁸:

Դիտել տանք, որ այս եղբերգական տողերը, որոնց շարունակութիւնը նոյն շէտը ունի, գրուած են ճիշդ այն ժամանակաշրջանին, երբ Շահան Շահնուրի «Նահանջը առանց երգի» հանրայայտ վէպի հերոսներէն Սուրէնը կը նշէր ձուլման իրողութիւնը ֆրանսահայ գաղութին մէջ: Երկու պարագաներուն ալ, գաղթականի կամ տարագիրի հազիւ տասնամեակ մը կեանք ունէին այն երիտասարդները, որոնց ուղղուած էին այս խօսքերը:

Անշուշտ, նկատառելի գլխաւոր տարրը արմատախլումն է, կորուստի, պարապութեան եւ ամբողջական որբութեան զգացումն է. «Խուսափելու համար ինքնութեան կորսուած մասերուն առթած ցաւէն, սուզէն, անձկութենէն եւ վիշտէն, յաճախ կ'իտելալականացնէ երեսակներ նոր վայրէն, արժեզրկելով ինչ որ ետեւը մնացած է, ժխտելով անձկութիւնը. եւ կամ կը պատահի հակառակը՝ ինչ որ լքուած է կը յիշուի ամէն տեսակ արժանիքներով ու կարօտներով, բարի եւ չարի զգացումներուն միջեւ մնայուն կերպով տատանելով, ինչ որ տեղի կու տայ շփոթական անձկութեան»⁹:

ճօճանակային այս տարուբերումը կրնայ տրամախոհական կերպով ամփոփուիլ իբրև հրապոյրի եւ մերժումի շարժում մը, որ կապուած է միւսին՝ օտարին հետ: Հրապոյրը ազգապղծութեան իրագործումն է եւ, սահմանային պարագաներու, կը յանգի ձուլումին: Մերժումը կը նշանակէ կուսութեան պահպանումը, բայց նաեւ՝ հեղծուցիչ փակում մը կամ, ամերիկացի վիպասան Սարա Օրն ճուլթի խօսքերով, «համայնք մը, որ կը գոցուի եւ կը մեծնայ դաժանօրէն տգէտ, երբ կը փակուի իր սեփական խնդիրներուն մէջ եւ արտաքին աշխարհէն ոչ մէկ գիտելիք կ'առնէ, բացի աժան եւ անսկզբունք թերթի մը խողովակով»¹⁰:

ա՞) Նախասփիւռք

Ան կը ծնի նախնասփիւռքի ծոցին մէջ: Գաղթականներուն որդիներն են կամ նորածին գաղթականները, որ կը շարունակեն մտածողութեան նոյն գիծը եւ կը խորացնեն զայն:

Այդ գաղափարախօսութիւնը «հայապահպանում» անունը կ'առնէ, որ գործնականօրէն կրնայ սահմանուիլ իբրև յղում «տոհմիկ»–ի, «հայեցի»–ի իտէալի մը, որմէ որեւէ շեղում անընդունելի է: Համայնքի ամբողջ ջանքը ուղղուած է homo armenicus–ի այդ բնորոշ ամփոփոխ պահելու, որովհետեւ միւս կողմը ձուլումի ուրուականը կը բարձրանայ:

Հրապոյրի եւ մերժումի խնդիրը հետզհետէ աւելի սուր կը դառնայ, երբ համայնքը կը սկսի բացուիլ: Այդ բացումը կը պատահի, ի միջի այլոց եւ յարակարծօրէն, որովհետեւ միշտ տիրական եղած է այն գաղափարը, որ «լաւ արժանթիւնցի ըլլալու համար պէտք է լաւ հայ ըլլալ»¹¹: Համարկումի այդ գիծը ըստ ձեւի եւ ըստ էութեան դէմ է հայապահպանումին, որովհետեւ փոփոխութեան կարելիութիւն մը կու տայ: Ասկէ զատ, կը սկսին արտախմբային ամուսնութիւնները, “out–group”–ի յաճախումը, տիրող մշակոյթի հետ հանդիպումը:

Սակայն, նախասահմանուած բնորոշ կ'արգիլէ բնաշրջումը ընդունիլ, որովհետեւ կարգավիճակի պահպանումը կ'ենթադրէ: Ասիկա բախում մը կը յառաջացնէ, որովհետեւ փոփոխական շրջապատ մը կը հակադրուի անշարժեցուցիչ միջավայրի մը: Մերժումը, իր հերթին, հրապոյրի աղբիւրն է, որովհետեւ վերջինը նորութեան կը տանի, միւսը՝ լծացումին: Եւ ով որ չ'ուզեր խեղդուիլ անցեալը պահպանելու նուիրուած միջավայրի մը մէջ, կ'ընտրէ արտաքին աշխարհը կամ լռութիւնը:

բ՞) Սփիւռք

Արժանթիւնի պարագային, միտուած Սփիւռքին ծնունդ տուող բախումը կը զուգարհիպի.

ա) յետպատերազմեան ներգաղթի ձախողութեան հետ,

բ) արագ ճարտարարուեստականացումի հոլովոյթի սկզբնաւորումը (1940–ական թուականներու կէսերը), ներածումներու փոխարկման ռազմավարութեամբ¹², որով իրական հիմքերը կը դրուին աւանդա-

կան ընկերութենէ մը դէպի ճարտարարուեստական ընկերութեան ան-
ցումին:

Երբ ներգաղթը կանգ կ'առնէ (թէև Արժանօրինի պարագային կը
թուի մեծ ցնցում մը յառաջացուցած չըլլար) վերադարձի իրական
ակնկալութեան փակումով, պահպանումի հոլովոյթը կը խորանայ, բայց
ահա այդ տարիներուն է, որ կը ծնի սփիւռքեան երկրորդ սերունդը, այն՝
որ անցեալի հետ ուղղակի կապ պիտի չունենայ, բացի վերապրողներու
պատումներէն: Այդ սերունդը կը մտնէ արժանօրինեան ընկերութեան
«աշխարհականացումի» հոլովոյթին մէջ. ճինօ ճերմանի այդպէս կը կո-
չէ զայն, որովհետև աւանդական ընկերութեան մէջ «գերակշիռ է անոր
«սրբազան» բնոյթը, այսինքն՝ ոչ միայն նեղ իմաստով կրօնական, այլ
նաեւ անժամանակային, անհպելի, անփոփոխ՝ սերունդէ սերունդ, ա-
ւանդական արժէքներու անհպելի բնոյթին վրայ հաստատուած»¹³:

Ընկերային կառոյցին մէջ երեք հիմնական փոփոխութիւններ
կան.

ա) ընկերային գործողութիւնը կը դադրի հրահանգիչ ըլլալէ եւ կը
դառնայ ընտրական (նախասիրաբար՝ «բանական»),

բ) փոփոխութեան նուիրագործումը կը փոխարինէ աւանդութեան
նուիրագործումին,

գ) հաստատութիւններու յարաբերաբար ոչ-տարբերակուած ամ-
բողջութիւնը կը սկսի յարաճուն տարբերացումի եւ մասնագիտացումի
հոլովոյթ մը:

Առաջին պարագային, սովորութիւններն ու աւանդութիւնները կը
դադրին կանոնական բնոյթ ունենալէ եւ կը հաստատուի ընտրութիւնը
որպէս կանոն, թէև բանականացումի որոշ հակումով: Հայ ըլլալը աս-
տիճանաբար ժառանգական ըլլալէ կը դադրի եւ կը վերածուի ընտրու-
թեան մը, որ բանապաշտ չափանիշէ մը կը ծնի:

Կրկնակ մշակոյթի ստանձնումը, կրկնակ ինքնութեան գոյակցու-
թիւնը եւ աղքատացնող անշարժութեան մերժումը բանական ազդակ-
ներ են, որ ոչ-ֆիզիքական, իսկական Սփիւռքի ծնունդը կ'ազդարարեն:

«Սփիւռքահայ» բառը կը միացնէ «սփիւռքցի»-ն եւ «հայ»-ը,
որոնք չեն մերժեր զիրար, այլ կը զօդուին ու նոր ինքնութիւն մը կը
ստեղծեն, ուր օտարի անշրջանցելի ներկայութիւնը չի բացառուիր, այլ
կը միաձուլուի: Սփիւռքցին նուազ հայ չէ, տարբեր աստիճանի հայ է:
Հայ չի ծնիր, այլ կը դառնայ: Ընկերայնացման հոլովոյթին մէջ, կը ծանօ-
թանայ այն տարրերուն, որոնք իրեն պէտք են իր հայութիւնը ընտրելու,
հայու եւ սփիւռքցիի իր վիճակը ստանձնելու, տարբերութիւնը ապրելու:

Երկրորդ պարագային, աւանդութիւնը (անցեալ) տեղ կը բանայ
փոփոխութեան (ներկա), ինչ որ զօրաւոր պրկումներ կը յառաջացնէ իր
նկարագիրը կորսնցնելէ վախճող հաւաքականութեան մը մէջ, որ
1946-60-ին Պալքաններէն ու Պոլիսէն գաղթականական նոր ալիք մը

ստացած էր եւ չափով մը աշխուժացուցած էր անոր «տոհմիկ» դիմագիծը: Աւանդական հայ մշակոյթին մէջ մարդուն պատկերը «...բնորոշուած է վերապրելու ճարտարութեամբ: Միւս բոլորը այս նպատակին կը ծառայէ եւ այդ իսկ պատճառով նուազ կարելոր: Բարձրագոյն արժէքներն են. ընտանեկան եւ ազգային ուժեղ կապերը, վստահութիւնը յոյզերու վրայ, ծանր աշխատանքի եւ զոհողութեան բարոյականը, սէրը՝ եկեղեցւոյ եւ երկրին, աշխարհէն տարբեր ըլլալու ուժեղ զգացումը, բարոյական արժէքներու կապուածութիւնը»¹⁴:

Անկիւնադարձային պահուն հետեւանքով.

- ընտանեկան կապերը դանդաղօրէն կը տկարանան,
- զգացականութիւնը կը փոխարինուի բանապաշտութեամբ,
- եկեղեցին զուտ ընկերային յղացք կը դառնայ,
- «երկիրը» կը վերածուի «պապերու ակունք»-ի:

Միւս կողմէ, «ծանր աշխատանքի եւ զոհողութեան բարոյականը» կը մղէ անհատները «տնտեսական գործունէութեան մէջ նոր թեքնիքներ եւ կեցուածքներ մտցնելու: Ասկէ զատ, գաղթը կ'ենթադրէր խզում մը ավանդական անցեալի հետ: Թօթափած էին զայն եւ «տեղաշարժած»: «Փաստօրէն, իրենց նպատակները իրագործելու փորձերը մղեց զիրենք լքելու իրենց ավանդական սովորութիւնները: Եւ այդ փոփոխութիւնն անշրջելի եղաւ. անգիտակցաբար եւ ակամայ, գաղթականները արդիականացման հիմքը դարձան»¹⁵: Բախումը կը ծագէր արդիւնաւէտութեան փնտռութեն, բանական կեցուածք մը, որ կ'արտահայտուէր խմբաւորումներէն դուրս, բայց ներսը նոյն ավանդական կեցուածքը կը պահպանուէր:

Անցումի լարուածութիւնը կը միանայ հաղորդակցութեան անկարելիութեան. նախասփիւռքեան սերունդը, հակառակ հսկայական ճիգի՝ եկեղեցիներ, դպրոցներ, ակումբներ, հաստատութիւններ ստեղծելու, չի յաջողիր փոխանցել էականը՝ մշակոյթը, այն, ինչ որ կը բնորոշէ հայը որպէս ապրող էակ: Երբ բան մը չի զարգանար, մեռած է. արդիւնքը սերունդներու լռութիւնն է՝ «կորսուած հայրեր եւ լքուած որդիներ»¹⁶: Քանի որ Սփիւռքը հայրերէ զուրկ կը ծնի (կենսաբանական հայրերը մեռած են Եղեռնին), պէտք է նոր ինքնութիւն մը կերտել. ավանդութիւնը փրկել՝ համադրել ներկային ու ծնունդ տալ նոր մշակոյթի մը: Այս ընտրութիւնը ծնունդ կու տայ «մշակութային հայ»-ուն կամ սփիւռքահայուն:

Միւս ընտրութիւնն է շարունակել ամուլ կերպով «հայապահպանումը»: Այստեղ տեղի կ'ունենայ հաղորդակցութեան ձախողութիւնը, որ կը տանի լճացումի:

բ՚) Յետսփիւռք

Հետեւեալ օրինակը բաւական պերճախօս է: Վկայութիւնը 31ամեայ քաղաքագէտի մըն է, արտայայտուած՝ 1994–ին.

«Գաղութին հետ կապերս շատ իւրայատուկ են: Հայրս Արժանօրին ծնած է, միայն մեծ հայրս Հայաստանէն է եւ ես միշտ գաղութի հանդէպ շատ փակ բանի մը տպաւորութիւնը ունեցայ: Տպաւորութիւնս այն էր, որ մեծ մասը Ասեւեոս փողոցը կ'ապրէին, իրենց եկեղեցին ու դպրոցը ունէին, նոյն համայնքին մէջ կ'ամուսնանային: Հայրս արժանօրինցիի մը հետ ամուսնացաւ, ես հայկական դպրոց չգացի, գաղութի կեանքին չմասնակցեցայ, լեզուն, որ տան մէջ գրեթէ չէր խօսուեր, չսորվեցայ... Այսինքն, բացառելով կերակուրը, որ հորաքրոջս կողմէ կու գար, այլ կապ չունեցայ: Նոյնպէս այն գաղափարը կազմեցի, որ գաղութին ղեկավարութիւնը շատ պահպանողական էր, մինչեւ որ այլ՝ քաղաքական շփումի ճամբով, կապերս վերահաստատեցի: Երեսփոխանական ժողովի արտաքին յարաբերութիւններու յանձնախումբը կատարած գործիս ընդմէջէն՝ ղեկավարութեան մէջ արմատական փոփոխութիւն մը նշմարեցի, որ զիս անակնկալի բերաւ: Երիտասարդ ըլլալէն զատ, գաղափարական նմանութիւն մը ունէինք՝ շարք մը հասարակաց գաղափարներ, եւ սկսայ աշխատիլ հայկական որոշ հարցերու ի նպաստ՝ ջանալով ժողովուրդին կրած անարդարութեան հանդէպ համակամութիւնս ցոյց տալ, եւ հոն սկսաւ կապս համայնքին հետ: Այժմ շատ սերտ է եւ աւելի կապ ունի հասարակաց գործին, քան ակունքներուն հետ»¹⁷:

Անշարժութեան վիճակը յառաջ կը բերէ «կենսաբանական հայ»-ը կամ յետսփիւռքցին: Այս մէկը կը ճշդորոշենք իբրեւ այն անհատը, որ իր հայութիւնը կը սահմանէ յղուելով անցեալին («պապս ծագումով հայ էր») կամ յատուկ խորհրդանիշի մը միջոցով (կերակուրներ, երաժշտութիւն, պարեր): Այն անհատն է նաեւ, որ հայութեան կը մօտենայ ընկերային (մարզական գործունէութիւն, խրախճանքներ) կամ քաղաքական դրդապատճառով մը (համընկնող գաղափարախօսութիւն, արդարութեան պահանջ): Մշակութային յենարանի մը պակասը պատճառ է այդ մօտեցումին կամ սահմանումին անյայտանալուն, երբ զանոնք ծնունդ տուող տարրը կը չքանայ: Անկէ ետք, միակ ելքը ձուլումն է:

Եզրակացութիւն

Արժանօրինի հայերը այսօր սերունդներու բախում մը կը դիմագրաւեն, ուր անշարժ հայապահպանումի տիրական գաղափարախօսութիւնը, սեփականութիւն՝ նախասփիւռքեան իշխանութեան, դէմ առ դէմ է սփիւռքեան փոքր խմբաւորումներուն եւ յետսփիւռքեան հսկայ զանգուածին, երկու տարբերակներով. գործօն (համայնքէն ներս) եւ կրաւորական (համայնքէն դուրս):

Վերջապէս, տարբերացումի եւ մասնագիտացումի հոլովոյթը խորունկ ճգնաժամի մատնած է աւանդական, բազմաճիւղ կազմակերպութիւնները: Նախապէս, անոնք կը վարէին դպրոցական, ընկերային, մշա-

կութային, բարեսիրական, մարզական, քաղաքական եւ քարոզչական աշխատանքներ: Անցումը դէպի ճարտարուեստական ընկերութիւն կ'ենթադրէ մասնագիտացում մը՝ առաւել բանականութեան հասնելու համար. տնտեսական եզրերով ըսելու համար՝ «շահերը առաւելագոյն դարձնել»: Ամենակալ կազմակերպութիւն մը, որ փորձէ պահել իր ներկայութիւնը բոլոր միջավայրերուն մէջ, դատապարտուած է ձախողութեան, որովհետեւ անոր հնարաւոր անդամները պիտի նախընտրեն մասնագիտացումը, քանի որ միւս այլընտրանքը կը յանգի ապարդիւն գործի, նիւթական մսխումի եւ կազմակերպական յուսախաբութեան:

Ճգնաժամային այս վիճակը, որուն մէջ սուզուած է Արժանքին հայ գաղութը, նոյնիսկ կասկածի տակ կը դնէ «համայնք» բառի արժէքը: Հետեւելով Ա. Տոնիճիին, բառը կը սահմանենք որպէս «ընկերային նախնական խմբաւորում, որուն անդամները կը փորձարկեն եւ կը կիսեն համայնական զգացումները, այսինքն՝ «մենք»-ի, «դերակատարութեան» եւ «կախուածութեան» գիտակցութիւնը»¹⁸:

Սփիւռքացումի հոլովոյթը ներկայիս կը վտանգէ համայնքի՝ «մենք»ի գաղափարը, դանդաղօրէն փոխարինելու համար զայն մեկուսացած եւ օտարուած մարդու կերպարով: Այդ գաղափարին կործանումը կ'ենթադրէ խմբաւորութեան իւրաքանչիւր անդամի ընկերային դերակատարութեան անհետացումը: Ասիկա ինքնին կը բերէ կախուածութեան զգացումի ջնջումը, քանի որ չկան դերեր:

Առանց խմբաւորումի մը պատկանելու գաղափարին, երկրի մը պատկանելիութեան գաղափարը կը սկսի աւելի հեռաւոր դառնալ: Ատենին, Իսրայէլի պետութեան ստեղծումը Միացեալ Նահանգներու հրեայ համայնքի ձուլումը կասեցուց¹⁹. կարելի՞ է ակնկալել, որ անկախ Հայաստանի մը գոյութիւնը նման շարժում մը յառաջացնէ: Յամենայնդէպս, ատիկա առանձին ոչինչ կրնայ ընել, եթէ վերապրելու գաղափարախօսութիւնը չփոխարինուի ապրելու գաղափարով, եւ սփիւռքեան ինքնութեան մը հիմնարար տարրերը (լեզու, կրօնք, արանդութիւն, պատմութիւն, հող) ստեղծագործութեան աղբիւր չդառնան:

Ծ Ա Ն Ո Յ Ա Գ Ր Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն Ն Ե Ր

1. **Յ. Քիւֆէճեան**, Հայաստանեայց Գրականութիւն, «Սեփեան», Մարտ 1914, էջ 40:
2. **K. Beledian**, Le pouvoir de la tradition. La forse de l'innovation, "Dissonanze", vol. 1, Milano, 1984, p. 15.
3. **M. Nichanian**, Ages et usages de la langue arménienne, Paris, 1989, p. 358.
4. **P. Tateossian**, Nuestro rol en la comunidad armenia, "Armenia", 16 de agosto de 1991, p. 8.
5. **Kh. Tololyan** (ed.), What Is To Be Asked?, Cambridge (Mass.), 1986, pp. 103–105.

6. **R. Jousset**, “Un enfoque sobre el planeamiento empresarial”, Paper presented to the Primeras Jornadas Nacionales de Administracion, Buenos Aires, 22–25 de octubre de 1980, p. 12.
7. **C. A. Slosse et al.**, Auditoria. Un nuevo enfoque empresarial, Buenos Aires, 1990, p. 81.
8. **Հայրիկ**, Բաց նամակ հայ երիտասարդներուն. Ա., «Հայ Կեդրոն», Դեկտեմբեր 1933, էջ 11:
9. **J. Kambourian**, Consecuencias psicoemocionales del desarraigo, “Armenia”, 27 de abril de 1990, pp. 4–5.
10. **S. Orne Jewett**, The Country of the Pointed Fires and Other Stories, New York–London, 1982, p. 20.
11. **N. Binayan**, La colectividad armenia en la Argentina, Buenos Aires, 1974, p. 47.
12. **Cf. J. Mour García**, La realidad economica y politica argentina en curso de la Segunda Guerra Mundial, Buenos Aires, 1982, pp. 15–35.
13. **G. Germani**, Politica y sociedad en una epoca de transicion, Buenos Aires, 1965, p. 91.
14. **V. Oshagan**, Armenian American Contribution to America, “Hromgla”, vol. 2, 1983, p. 200
15. **G. Germani**, op. cit., p. 273.
16. **Cf. L. Shirinian**, Lost Fathers and Abandoned Sons: The Silence of Generation in Armenian Diaspora Literature, “Armenian Review”, I (1990).
17. **K. Der Ghougassian, Carlos Soukiasian**, 31 anos, politologo comprometido. Entre lo academico y lo practico, “Armenia”, 16 de noviembre de 1994, p. 8.
18. **A. Donini**, Sobre el concepto de comunidad, “Sociologia y Sociedad”, 1, 1982, p. 46.
19. **N. Kaspi**, El tema del exilio en la novela judeo–americana contemporanea, “Dispersion y Unidad”, 17, 1976, p. 204.

Բաժին Գ. ԻՆՔՆԱՊԱՏԿԵՐ

Միշել ՓՈԼԱԳՅԱՆ

ԴԵՄՔՆ, ԹԱՆԱՔԵ ՀԱՅԵԼԻՆ ԵՎ ԳՐԻՉՆ

Ուղղակա Արունիի որդին (և աշակերտը) ցանկացավ մի օր իմանալ, թե ով է ինքը, որն է իր էությունը:

— Վերցրու այս աղի կտորը,— ասաց հայրը,— և տար նետիր ջրով լի կարասի մեջ: Վերադարձիր առավոտյան, չմոռանաս կարասը հետդ բերել:

Ավետակետուն կատարեց հոր պատգամը. մյուս առավոտ վերադարձավ և կարասն էլ բերեց: Հայրն ասաց.

— Ո՞ւր է աղը...

Որդին տեսավ, որ հալվել է:

— Այդ դեպքում մի քիչ ջուր վերցրու բերանդ և ասա ինձ՝ ինչ համունի:

— Աղի է,— պատասխանեց որդին:

— Փորձիր մեջտեղի ջուրը,— ասաց հայրը:

— Նորից աղի է,— պատասխանեց որդին:

— Իսկ ամենախորքինը...

— Նորից աղի է...

— Տեսնում ես,— ասաց Ուղղակա Արունին,— դա կա, կասկած չկա, բայց տեսնել չես կարող: Քո էությունն էլ ամենուր է...

Վեդայական ավանդույթ

ԴԵՄՔՆ

Այժմ ես գրում եմ: Իմ նպատակն է իմ մասին գրել: Սա բնագրի է նման. ինձ խոսել (գրել) է պետք ... ինքնագագացման անորոշ տարածքում, միտքս փնտրում է այն նշանը, որով ես կիրականանամ: Ֆրանսացի սեմիոլոգ Ա. Բորրելը այս զգացումն անվանում է «իմաստաբանական սով»¹:

Սակայն որտեղից է իմ հանկարծակի անկարողությունը, ինչո՞ւ եմ հանկարծ կասկածում... Փորձեմ, միևնույնն է, մի բան գրել, ասեմք. «Ես

տխուր եմ...»: Ի դեպ, ես չակերտներ դրեցի խոսքիս շուրջ, շրջանակի պես (ինքնանկարի սկիզբը): Ինչո՞ւ ... շատ լավ գիտեմ, որ արհեստական սահմաններ են: Իմ ասածը շաբլոն է. բառերը դժբախտաբար բոլորինն են: Ասելով «ես տխուր եմ»՝ ներկայացնում եմ ինքս ինձ, կառուցում մի *ասույթ* իմ մասին, ավելի ճիշտ մի *անդրխոսք* (*metadiscours*), քանի որ «տխրություն» հանրային խոսքին ավելացնում եմ իմ սեփական խոսքը: Հենց այս պահին ես հասկանում եմ, որ ասելով «ես»՝ ես լքում եմ այն սեփական անկրկնելի տարածքը, ուր ես ես էի. «ես տխուր եմ»-ի մեջ ես պարզապես մի «ծնույթ-ենթակա» եմ: Խոսող անձը, ընդհանրապես, ստանում է անձի կարգավիճակ *տեղերի* և *դերերի* արդեն հաստատված համակարգի միջոցով: Եթե ամեն մի բառ նշանակում է այն, ինչ ես եմ ցանկանում, ապա նույն բառը զուգահեռաբար շարունակում է ունենալ իր սեփական նշանակությունը (նշանակությունը լեզվի համակարգում): Ես ձգտում էի, ուրեմն, այնպես անել, որ այս երկու նշանակությունները համընկնեն:

Ավաղ, թղթի վրայի ես-ը ես չեմ... Միտքս առաջարկում է ես-ի փոխարեն մի բառային նշան դնել: Ի դեպ: Աստծուն այս երկատունն անծանոթ է. «Ego sum, qui sum»,— պատասխանում է Աստված Մովսեսին:

Թղթի վրայի ես-ը ես չեմ, նա է: «Գրականությունը,— գրում է Մորիս Բլանշոն,— ներկայացնում է տառապանքը որպես օբյեկտ և տեղափոխում ուրիշ մակարդակ: Գրականությունը տալիս է մի առկայություն, որն այլևս մարմնի հետ կապ չունի»²:

«Նա տխուր է»: Այս փուլում ես սկսում եմ ինքս ինձ ընթերցել. դառնում եմ «ընթերցող»: Եվ մի պահ լեզուն փոխանցում է ինձ իր տխրությունը, իր նշանակությունը: Ես չգիտեմ՝ ով է *նա*, բայց տխուր է, և դա ինձ տխրեցնում է: Տխուր եմ, որովհետև նա-ն նման է ինձ... Մի՞թե նա-ն արդեն ես-ի մեջ էր... Այդ դեպքում, նա-ի պատմությունը ես-ն է. *նա-ի* պատմությունը և առասպելը:

Կուրիկուլում վիտե (CV) գրողին ևս հայտնի է այս զգացումը. կարծես թե ինչ որ վեպի հերոս լինես...

Այժմ, ընթերցող, դու էլ նայիր (կարդա) իմ նախադասությունը.

«ես տխուր եմ»:

Ես քո կարիքն ունեմ՝ որպես կոնկրետ անձ. ես քեզ անվերջ փոխարինել չեմ կարող: Կարդացիր... «Նա տխուր է»,— մտածում ես իմ մասին: Ճի՞շտ է... Բայց դու մտածում ես *իմ* մասին (նա-ն այստեղ իսկապես ես եմ), պատկերացնում ամբողջ իմ տխրությունը: Ես ասացի «պատկերացնում ես», քանի որ քեզ համար էլ թղթի վրա միայն բառեր են գրված: Գոնե իմ *ծայնը* լիներ (ծայնում կա *շունչը*)... «Զայնը նրան դավաճանեց»,— վկայում է ֆրանսական դարձվածը³:

Ինչնէ, *դու հասկանում ես իմ ցանկությունը* և այն, որ իմ իսկական տխրությունն ինձ չհաջողվեց ասել: Մենք տխուր ենք, որովհետև եր-

կուսս էլ գիտակցում ենք դա: Ստացվում է, որ սխալվում են բոլոր այն լեզվաբանները, որոնք ժխտում են արտալեզվային ես—ի ներկայությունը: Ինչպես պնդում էր Սիրլը, *ցանկությունը (նպատակը) միշտ նախորդում է ասությանը*⁴:

Բառերը ինձ չեն պատկանում, բայց *Դենքն* իմն է. ցանկությունն իմ մեջ է և ոչ բառերի: Իմ նախադասությունը բոլոր դեպքերում ենթադրում է նպատակը, և նպատակը ես եմ: Եթե դու հասկանում ես դա, ապա ես էլ եմ հասկանում:

ԹԱՆԱՔԵ ՀԱՅԵԼԻՆ

Վերադառնամ իմ նախադասությանը. «Ես տխուր եմ»: Չակերտներով... Չակերտները, այստեղ, կարելի է համարել ցուցիչ նշաններ, ինչպես պատվանդանն արձանի համար: Չակերտները գրավում են ուշադրությունը, հայացքը ուղղում մի կողմից *ես*—ի վրա, մյուս կողմից՝ *եմ*—ի: Չակերտները այստեղ *ժանրի* սկիզբն են՝ *ինքնանկարի* սկիզբը, հայելու *շրջանակը*: Ամեն մի *ես*—ի խոսքը ենթադրում է այս չակերտները, նույնիսկ երբ չկան:

Եթե ինքնանկարը նկարչությունում վերջնականապես ընդունված ժանր է, ապա գրականության մեջ դա, դժբախտաբար, առայսօր կասկածի տակ է: Ասվածը բացատրվում է *լեզվային նշանի* մի առանձնահատկությամբ՝ տողային կազմակերպումով. ստիպված ես բառերը մեկը մյուսի հետևում դնել, այնինչ *նկարային նշանը* ընկալվում է ամբողջությամբ, միևնույն պահին:

Գոյություն ունի ևս մի խոչընդոտ. ժանրը նկարչության, թե գրականության մեջ, միմիայն ձևական հատկանիշների ամբողջությունն չէ: *Հասարակական հասկացությունն է*, խոսքային (պատկերային՝ նկարչության դեպքում) *ճես*: Այս առումով գրական ինքնանկարը դեռ հասարակական կարգավիճակ չի ստացել. ընդհանրապես ընկալվում է *ինքնակենսագրության* տարածքում: Ամեն մի ժանր ենթադրում է իր յուրահատուկ *տեղը* և *ժամանակը* (խոսքի արտադրման տեղը և ժամանակը): Ի տարբերություն ինքնակենսագրության, ինքնանկարը պահանջում է մեկ տեղ (*այստեղ*) և մեկ ժամանակ (*հիմա*), անփոփոխ վիճակում: *Ինքնանկարում չկա պատում*: «Ես ձեզ չեմ պատմի, թե ինչ եմ արել կամ ինչ եմ անում,— ասում է ինքնանկարը,— այլ՝ ով եմ ես...»: Ինքնանկարիչը (ես, իհարկե, նկատի ունեմ գրականությունը) երբեք հստակորեն չգիտի՝ ուր է գնում, ինչ է անում. կազմակերպել՝ կնշանակի ինքնաբերաբար մտնել պատումի տարածք, այլ կերպ ասած՝ սուտ խոսել: Այս պատճառով ինքնանկարը ստիպողական տարածք է ընթերցողի համար. իմ նախադասության մեջ նա չունի որևէ կոնկրետ տեղ: *Տեղ* ես նրան կհատկացնեի, եթե գրեի. «մենք (ես + դու) տխուր ենք»: «Ես այսպիսին եմ, միայն այս-

պիսին,— ասում է ինքնանկարիչը,— ուրեմն՝ հասկացիր և սիրիր ինձ»։ Այս լեյտմոտիվը կրկնվում է Ռուսոյի մոտ, և հաղորդակցումը, ըստ էության, տրամաբանորեն ժխտվում է։ «Ես—ի մաքուր արտահայտությունը,— գրում է Ժակ Դերիդան,— երևան է գալիս միմիայն այն դեպքում, երբ դադարեցված է հաղորդակցումը»⁵։

Սակայն, մյուս կողմից, մենք տեսանք, թե ինչպես է *ես*—ի կարգավիճակը կախված *դու*—ից։ Սա ինքնանկարիչի ամենամեծ հակասություններից մեկն է. «Ես հետաքրքրվում եմ միայն ինձանով, բայց ինձ պետք է քո հայացքը»։ Ինչպես թատրոնում, ընթերցողին մնում է լսել ինքնանկարիչի մենախոսությունը։ Ես կգերադասեի մեկ ուրիշ համեմատություն. ընթերցող—հանդիսատեսը հրավիրված է մի ցուցահանդեսի, ուր միայն *ես*—ի նկարներն են։

Դժբախտաբար, ինչպես իմ չակերտների դեպքում, *ես*—ի խոսքը ապրում է արհեստական սահմաններում, *տեքստը սկսվել էր ինձանից առաջ*։ Ես—ի խոսքը ենթադրում է միշտ, ինչպես ասվեց վերը, համայնական խոսք՝ այսպես ասած *խոսքային արխիվ*։ «Ես ստիպված եմ,— գրում էր Սոնտենը,— մեկնաբանել մեկնաբանություններն ավելի, քան իրերը, գրել գրքեր գրքերի մասին, քան ուրիշ բաների մասին մտածել։ Մեր գործը պարզապես իրար մեկնաբանելն է»⁶։

Ամեն մի ինքնանկար (նկարչությունում և գրականությունում), ուրեմն, կարելի է ընթերցել երկու կողմից՝ *ուղիղ* և *հակառակ*։ Ուղիղ կողմից խոսում է *ես*—ը, հակառակ կողմից՝ *նրանք* (Աստված՝ ինչ վերաբերում է միջնադարին)։ Իմ չակերտները, եթե տրամաբանենք, ներկայացնում են *բանավիճային խոսք*։ Ինչպես նշում է Ժ. Սարտրը, ժխտելով «նրանց»՝ *ես* սկսում եմ գոյություն ունենալ⁷։ «Նրանք» իմ *տոպիկան* են, իմ *locus*—ը, տեղը, որտեղ *ես* կառուցում եմ ինքս ինձ։ Իմ գոյության փաստարկները *ես* վերցնում եմ այդ locus—ում։

Ավաղ, սա *պատերազմի* սկիզբն է. առանձնանալով՝ ես սեփական ձեռքերով իմ բանտն եմ կառուցում՝ չակերտները, շրջանակը. «Այնուամենայնիվ,— նշում է Լյարոշֆուկոն,— *ես* ամեն ինչ կանեմ՝ ընթերցելու համար մարդու ցավը։ Եվ համոզված եմ, որ պետք է ամեն ինչ անել և անգամ կարեկցանք ցուցաբերել, քանի որ թշվառ մարդիկ այնքան միամիտ են, որ դա նրանց անսահմանորեն օգնում է։ Բայց *ես* այն կարծիքն ունեմ, որ ասելուց հեռու չպետք է գնալ, չպետք է վերցնել նրանց տառապանքը։ Նման ձգտումը կարող է միայն խանգարել ուժեղ և գեղեցիկ հոգիներիին։ Դա միայն թուլացնում է մարդու բնավորությունը, և ավելի սազում է ժողովրդին, որը խոհականության բացակայության պատճառով միշտ կրքերին է դիմում»⁸։

Չակերտները պատերազմի հայտարարություն են։ Պահանջելով *իմ* տարածքը՝ *ես* ինքնաբերաբար հայտնվում եմ *խենթի* կարգավիճա-

կում. այլևս նման չեն մյուսներին, բոլոր նրանց, ովքեր չակերտներ չեն դնում: Հիշենք թեկուզ Նիցշեին...

Հետաքրքիր են, այս առումով, Պուսենի երկու ինքնանկարները (1649 թ., 1650 թ.): Նկարիչն իրեն պատկերում է որպես համարյա արձան: Ընդամին, նկարում է ոչ թե *ես*—ը, այլ արվեստը, նկարիչը: Ինքը կարծես թե չկա, մեկ ուրիշն է, *ես*—ի հակառակ կողմը՝ «նրանք»—ը, «արխիվը», ավելի ճիշտ՝ «հավերժականը»: Չասվածն այստեղ Աստոն անունն է: Չէ՞ որ Աստված անունների անունն է, բոլոր անունների աղբյուրը: Դու քեզ չես անվանի, եթե *Նրան* ինչ—որ կերպ չանվանես: Հասկանալի երևույթ է, եթե նկատի առնենք *դասական վախը* *ես*—ի հանդեպ. *ես*—ը ատելի է...

Բայց անցնենք Ֆրանսիայից Հոլանդիա. 1628 թ. երիտասարդ Ռենբրանդտը նկարում է իր առաջին ինքնանկարներից մեկը:

Պուսենի վախը համադրելի է հոլանդացու համարձակությանը ... ավելի ճիշտ՝ կիսահամարձակությանը, քանի որ դեմքի կեսից ավելին ստվերում է: Կռահում ես անհանգիստ, տազնապալից, բայց միևնույն ժամանակ հեզմանքով լի աչքեր: Ստվերն այստեղ ունի հեզմանքի բովանդակություն՝ ասել *ես*—ը առանց ասելու: Ինչպես լինում է հեզմանքի պարագայում, խոսող (նկարող) անձը կարող է ամեն պահ ակնարկել, որ ինքն այդպիսի բան չի ասել...

1668 թ. (Ռենբրանդտի վերջին տարիները) ծերունի նկարիչը նկարում է իրեն մեկ անգամ նա: Այս անգամ հեզմանքը կարդացվում է բացահայտորեն. «Այո, սա ես եմ, հետո՞...»: Եթե աշխարհը մինչ այդ խոսում էր մի լեզվով, այժմ խոսում է բազում լեզուներով. Եվրոպային արդեն ծանոթ էին Սպինոզայի և Դեկարտի անունները:

Բացահայտ հեզմանքը, դժբախտաբար, արդեն խենթության սկիզբն է... Իհարկե, «խենթություն» հասկացությունը չպետք է վերցնել առօրեական առումով: Միտքն իր զարգացման վերջին փուլում հանդիպում է ինքն իրեն. խաղն արդեն ավարտված է: «խենթությունը,— գրում է Միշել Ֆուկոն,— ունի իրեն իմաստուն ձևացնելու էական ունակություն, որով և քողարկում է իր սեփական անխոհեմությունը: Այլ կերպ ասած՝ բնության իմաստությունն այնպիսին է, որ նա օգտագործում է խենթությունը որպես բանականության ուղի»⁹:

Խաղն ավարտված է Ռենբրանդտի համար: Ծերունի նկարչի համար այժմ *արխիվ*ն ինքն է. չակերտների կարիք կունենա նրանից հետո եկողը... “На стекла вечности уже легло/Мое дыхание, мое тепло”,— գրում էր Մանդելշտամը:

ԳՐԻՉՈՒ

Անձի (անհատի) հստակ գիտակցությունը սկսվում է, ինչպես հայտնի է, Վերածննդից: Իր առաջին փուլում այդ ինքնագիտակցությունը երջանիկ գիտակցությունն էր. մարդը (միկրոկոսմոսը) և Տիեզերքը (մակրոկոսմոսը) *նման* էին, բայց ոչ *նույնը*: Տիեզերքն ընդգրկում էր ամեն ինչ, բայց հասկանալ ամենը կարող էր միայն մարդը: Որպես Տիեզերքի հայելի՝ մարդն ընկալվում է իբրև յուրահատուկ արարած:

Այս երջանիկ գիտակցությունն, ավաղ, կարճ տևեց. «Իրերը և բաները բաժանվեցին,— գրում է Միշել Ֆուկոն,— աչքին մնում էր միայն տեսնել, ականջին՝ միայն լսել: Խոսքն այժմ ասում էր ինչ—որ բան, բայց միայն բառեր»¹⁰: Իր երկրորդ փուլում (17–րդ դ.) ինքնագիտակցությունը վերջնականապես կտրեց անհատին աշխարհից, և լեզուն դարձավ այն անխախտելի սահմանը, առանց որի անհնարին էր միտքը: Լքելով իրերը՝ լեզուն մտավ մտքի տարածք, իսկ միտքը կյանքի կոչեց անհատին՝ «Cogito ergo sum...»:

Վերածննդի մարդը դեռ ինչ—որ կերպ հավատում էր, որ վերադարձը Բաբելոնյան աշտարակին հնարավոր է: 17–րդ դ. փիլիսոփայի համար վերադարձն արդեն առասպել էր, իսկ դրախտը՝ երազ, կորած երազ (Պասկալի համար, օրինակ):

Միջնադարում և Վերածննդի առաջին տարիներին ամեն ինչ, ի վերջո, ինքնանկար էր. մեկնարկելով հարադրության հնարավորություններից՝ նկարիչը (պոետը) ի մի էր բերում իր ցանկությունը և տիեզերքի հանրագիտարանը: 17–րդ դ. ինքնանկարը (սկզբում՝ երկյուղով և կասկածով) որպես տեսողական կենտրոն վերցրեց անհատին և հետզհետե հեռացրեց նրան իրերից, Աստծոց: Իմաստաբանական քստորն, ըստ իս, սկսվել էր դեռ Միջնադարում, և առաջին ճգնաժամային պահերն արդյունք էին տիրող համակարգի հանդեպ մշուշոտ կասկածի: Այդուհանդերձ, սուբյեկտը մնում էր դեռ ձուլված օբյեկտին, իսկ օբյեկտն Աստծո ստեղծագործությունն էր. *intelligere — esse unum cum Deo* (մտածել նշանակում է լինել Աստծո հետ)...

Ինքնագիտակցությունը եկավ օբյեկտի և Աստծո տարանջատումից: Արդեն 15–րդ դ. պնդում էին, թե Աստծո նախախնամությամբ մարդու ազատությունն ամենևին չի խախտվում: Ահա ինչ էր գրում Պիկո Դելա Միրանդոլան. «Մենք քեզ ստեղծեցինք ո՛չ երկնային, ո՛չ երկրային, ո՛չ մահկանացու, ո՛չ անմահ, որպեսզի դու կարողանաս (լինելով ինքդ քո տերը, ինքդ քեզ ձևավորողը) տալ քեզ քո ցանկացած ձևը»¹¹:

Ամեն ինչ փոխաբերություն էր մինչև 17–րդ դ.: Մարդու կյանքը կազմակերպված էր երկու փոխաբերական համակարգերով՝ *բառային այլաբանությամբ* (*allegoria verbis*) և *առարկայական այլաբանությամբ* (*allegoria in factis*): Ավգուստինյան միջնադարյան ավանդույթը տարբե-

րում էր երկու տեսակի նշաններ՝ *բառային* (մի բան, որ օգտագործված է մի ուրիշ բանի փոխարեն) և *իրային* (իրերը որպես նշան): Բառային նշանները, ինչպես պնդում էր սուրբ Բոնավենտուրան, մարդու ստեղծագործություններն են, իրային նշանները՝ Աստծո: Բառային նշանները պատկանում են բառային այլաբանությանը, իրայինները՝ առարկայականին:

Իրար հաջորդող տարանջատումները հետզհետե քայքայեցին այս երկու համակարգերը. խոսքը հայտնվեց կասկածի տարածքում: Մնում էր կա՛մ համարել, թե զուր են բոլոր ճիգերը (խոսքն աշխարհի, ես—ի մասին), հետևել հունահռոմեական միստիկային՝ սուզվել լռության մեջ, կա՛մ էլ՝ հնարել մի ուրիշ լեզու: Անհետացող, փախուստի դիմող իմաստը կարելի էր փոխարինել *գաղտնիքի պատրանքով*: Երկրորդ միտումն *արդեն* ներկա է Նարեկացու մոտ... Ինչո՞ւ չընդունել (ես գիտակցում եմ իմ առաջարկության համարձակությունը), որ «Մատյան ողբերգության»—ը մի ընդարձակ ինքնանկար է և ըստ այդմ՝ ես—ի հռետորիկա... Անդրադառնաք կոնկրետ տեքստին, օրինակ, հետևյալ հատվածը.

Բան ԼԹ, Բ

*Մի մայրյան եմ ես, մայրյան շնչավոր,
Ըստ Եզեկիելի տեսիլքի, բարդված ներսից և դրսից
Հառաչանքներով, ողբ ու վայերով,
Քաղաք՝ անպարտվար ու անմահարչան,
Տուն՝ առանց ամուր դռնափակերի,
Այ՛ տեսքով միայն և ոչ թե համով,
Ջուր՝ դառնալեղի, անպերք ըմպելու,
Գերիկ՝ անօգուտ երկրագործության,
Դաշտ՝ լքված, դարձած լոկ հեղեղավայր ճահճախորերի,
Անդաստան խոպան ու փայտասկաբեր,
Աստվածախնամ հող եմ անչնավոր,
Մաշված, սակայն, պարբանքով դևի,
Չիթենի՛ ամուլ ու պրդակորույս,
Կրթապելու ծառ՝ գոս, անբարեբեր,
Կրկնամեռ խոսուն փունկ հուսակորույս,
Լիովին մարած անլույս մի կանթեղ:*

Նարեկացին «ես» է գրում «Մատյանի» համարյա բոլոր էջերում, քայց ուշագրավ է, որ այդ ես—ն այստեղ ամբողջովին «արխիվի» կողմն է, չունի կոնկրետ առարկա (դենոտանտ): Հին Կտակարանի «արխիվից» Նարեկացին վերցնում է համեմատելիների մի ամբողջ *ցուցակ*՝ ա) Մատյանը, բ) Եզեկիելի տեսիլքի տոպիկան, բ1) քաղաքը, բ2) Տունը, բ3) Աղը, բ4) Ջուրը, բ5) Գետինը, բ6) Դաշտը, բ7) Անդաստանը, բ8) Չիթենին, բ9) Ծառը, բ10) Տունկը, բ11) Կանթեղը:

Այս ամենը կազմում է նրա «ես»-ը (հիշեցնեն, որ եզեկիտի տեսիլքը կանխատեսում էր Իսրայելի վերջը): Հայելու մեջ Նարեկացին տեսնում է համայնական պատկեր: Հետաքրքիր է, համենայն դեպս, առաջին համենատեղին մատյանը (մատյան շնչավոր). քերթողը բացահայտում է դրա «արխիվային» ծագումը, ինտերտեքստը, ինչպես ասում են ստրուկտուրալիստները: Բայց ո՞ւր է Նարեկացին ինքը... Գուցե հետևյալ մի քանի տողում, ուր քերթողը մատնացույց է անում իր սեփական խոսքը.

Բան Ա

*Ընդունի՛ր հյուսվածքն իմ այս կարճառուր ու սեղմ խոսքերի
Բարեհաճորեն, ոչ թե բարկությանը:*

Սեփական խոսքը որպես *հյուսվածք, այսինքն* տեքստ, իսկ ուրիշ-ի խոսքը Նարեկացու համար Աստծո խոսքն է: Հիշենք Լյարոշֆուկոյին և կհասկանանք ինքնագիտակցության ամբողջ զարգացումը: Ես-ի ստորոգելին Նարեկացու մոտ «նրանք» և «Աստված» են: Բացասական ստորոգելին՝ մարդու ողբերգությունը, քանի որ քաղաքը անպատվար է, տունը՝ առանց ամուր դռնափակերի, աղը՝ տեսքով միայն և այլն: Մատյանը հետզհետե մաքրվող ինքնանկար է, *կատարսիս*. «Ես իմ նկարագրածը չեմ, ես ուրիշ եմ. իմ իսկական էությունը այս աշխարհից չէ...»: Իսկական ինքնանկարը *հարացույցի* ինքնանկարն է, իսկ այն բացակա է: Միստիկ խոսքն անվերջ բաց է, անհասանելի ճշմարտության անընդհատ փոփոխվող փոխհարաբերություն. «Մատյան»-ի ամեն մի Բան ինքնանկարի անվերջ կրկնվող փորձ է: Կրկնվում է ամեն անգամ ցանկությունը, որը խոսքից դուրս է և որին միայն «արխիվն» է արձագանքում: Այդ volo-ն (ուզում եմ) այլևս ճշմարտություն չի փնտրում (ճշմարտությունն այս աշխարհից չէ), այլ բավարարվում է նրանով, որ սուտն է մատնացույց անում. «Ես մատյան եմ» փոխաբերությունը ենթադրում է «ես ուզում եմ» նախադասությունը: «Ես ուզում եմ իմանալ՝ ո՞վ եմ ես...»:

Նարեկացի քերթողը գրում է «ես», բայց չէ՞ որ ես-ը քողարկում է «Դու»-ն: Ես կարող եմ ասել «ես», միմիայն երբ դիմում եմ մի «դու»-ի: «Մատյանում» բացառված է դու-ընթերցողը: «Դու»-ն Աստվածն է, որին քերթողը կոնկրետ գոյություն վերագրել չի կարող, ավաղ: Երևակայել, որ «Մատյանը» գրված է միայն Աստծո համար, հատկապես այսօր, կլիներ միամիտ մեկնաբանություն: Երբ Նարեկացին գրում էր «Մատյանը», չէր կարող չենթադրել, որ դա կկարդա կոնկրետ երկրային ընթերցողը: «Քերթող — Աստված» միստիկ խոսակցությանը ներկա է և ընթերցողը: Ավելին, իսկական լսողը, ականջը նա է. «Ես դիմում եմ Նրան (Աստծոն), բայց իրականում քեզ համար եմ գրում...»: Եվ հենց այդ կոնկրետ ընթերցողին նկատի ունի «արխիվը», որը դառնում է հաղորդակցման մի-

ջոց, համայնական գիտելիք: Սակայն քանի որ ես—ը կառուցում է իր էությունը աստվածային Դու—ի վրա, ապա ընթերցողը ևս հաղորդակցման մեջ է վերջինիս հետ: Սա է *գաղտնիքի պատրանքը*:

Յետևաբար, գաղտնիքի պատրանքն առաջին հերթին *օքսիմորոնի*¹¹ արտաքուստ անհամատեղելի, հակադիր իմաստ ունեցող բառերի զուգակցման և *անտիթեզիսի*¹² բառական հակադրության գործն է: Որպես ոճական հնար՝ դրանք խառնում են ձևերը և տեսակները և շփոթության մեջ գցում կարգերը (լեզվային, տրամաբանական): Արդյունքը յուրօրինակ *մետասեմեն* (անդրիմակ) է, խոսք, որ դուրս է սովորական լեզվից և մատնացույց է անում այն, ինչ անասելի է: Սեմանտիկական ամբողջությունն այստեղ երկփեղկված է. երկու բառ՝ նշելու համար մեկ բառ (որը գոյություն չունի). «Գետին՝ անօգուտ երկրագործության», «տունն հուսակորույս», «անլույս կանթղ»...

Բոլոր այս բառախմբերը մի միջանկյալ գոյություններ են մատնացուցում, ստեղծում սպասում՝ մյուս (հոգևոր) մարմնի գալստյան համար.

Քան ՂԳ

*Եվ ես, ազալված մեղքերից, անմահ մի կենդանությանը
Հարության ժամին արդարների հետ
Արժանի դառնամ հորդ օրհնության:*

«Մի բան, որևէ բան,— գրում է Յայդեգերը,— իսկապես բան է, եթե գտնված է դա մատնացույց անող բառը: Ուրիշ կերպ դա գոյություն չունի»¹²:

Միջնադարյան ինքնանկարը (քանի որ, միևնույն է, դա ինքնանկար է) կառուցվում էր հոր (Աստծո) հեղինակության վրա, ժամանակակիցը՝ հոր ժխտման վրա (չատ դեպքերում): Ես—ի հարցն, այնուամենայնիվ, մնում է առայսօր մշուշոտ, անորոշ: Ես զրեցի մի փոքրիկ գործ ես—ի մասին, բայց միևնույն է, ես զրեցի: Իսկ ո՞վ են ես...

ՅՂՈՒՄՆԵՐ

1. **C. Kerbrat-Orecchioni**, L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Paris, 1980, p. 161.
2. **M. Blanchot**, La part du feu, Paris, 1949, p. 27.
3. **J. Derrida**, La voix et le phénomène, Paris, 1967, p. 34.
4. **J. Searle**, Expression and Meaning, Cambridge, 1979, p. 24.
5. **J. Derrida**, Op. cit., p. 44.
6. **M. de Montaigne**, Les essais (III, 13), Paris, 1962, p. 126.
7. **J. P. Sartre**, L'être et le néant, Paris, 1943, p. 62.
8. Portrait de La Rochefoucauld, Paris, 1987, p. 255–257.
9. **M. Foucault**, Histoire de la foliealâge classique, Paris, 1972, p. 194.
10. **M. Foucault**, Les mots et les choses, Paris, 1966, p. 58.
11. **E. Cassirer**, Individu et cosmos à la Renaissance, Paris, 1983, p. 101.
12. **M. Heidegger**. L'acheminement vers les parole, Paris, 1978, p. 148.

Հոփսոսին ՊԻԿԻՉՅԱՆ

ԱՇՈՒՂԸ՝ ԵՐԱԺԻՇՏ, ԲԱՆԱՍՏԵՂՏ ԵՎ ԾԻՍԱԱՌԱՍՊԵԼԱԿԱՆ ՀԵՐՈՍ

Աշուղների և նրանց արվեստի մասին տարբեր ժամանակներում բազմաթիվ ուսումնասիրություններ են հրատարակվել, որոնք հիմնականում քննության են առել «աշուղ» երևույթը մի քանի տեսանկյուններով՝ առանձնացնելով նրա տեղն ու դերը հասարակության կյանքում, աշուղական դպրոցները և երաժշտության ու պոետիկայի հարցերը: Հոդվածում փորձել ենք դիտարկել մինչ այժմ ուշադրությունից դուրս մնացած մի տեսանկյուն, որը հնարավորություն կտա ևս մի քայլ անել այս հետաքրքիր ու բազմաշերտ երևույթի պատկերն ամբողջացնելու ուղղությամբ¹:

Աշուղական մրցույթին նվիրված աշխատություններում, արխիվային աղբյուրներում ու բանասացների հետ զրուցելիս ուշադրություն է գրավում առաջին հայացքից ոչ այնքան կարևոր թվացող մի հարց. ով է դառնում կամ ով կարող է դառնալ աշուղ:

Հավաքված նյութը վկայում է երկու տարբերակ՝ մի կողմից, փոքր տարիքից երաժշտական և ստեղծագործական տվյալներով, ճարտար լեզվով ու արտիստիկ բնույթով աչքի ընկնող այն անհատը, որն իր մտավոր ունակություններով և օժտվածությամբ գերազանցում է հասարակության միջին անդամին, դեռ որոշակի տարիքից առանձնանալով ընդհանուրից, և մյուս կողմից՝ փոքր տարիքից թույլ, կույր, եզակի դեպքերում նաև անդամալույծ անհատը, որը, կարծեք, հասարակության ամենաստորին շերտում է գտնվում և որևէ այլ աշխատանքի պիտանի չէ: Երկու տարբերակում էլ, առանձնանալով ընդհանուրից, նրանք դառնում են ոչ սովորական՝ տեղ գրավելով միջին դիրքից վեր կամ վար: Եվ եթե առաջին տարբերակը միանգամայն բնական է, քանի որ իբրև ստեղծագործող անհատ ու գործիչ աշուղն, իրոք, իր գիտելիքներով ու օժտվածությամբ պիտի առանձնանար «սովորական մահկանացուից», ապա երկրորդը մտորումների առիթ է տալիս: Այսպես, մեր տվյալների համաձայն², 19–20–րդ դդ. Շիրակում գործում էր շուրջ հիսուն աշուղ³, որոնց գրեթե մեկ քառորդը կույր էր: Ըստ գրականության և ականատես-

ների՝ նրանց գերակշիռ մասը կուրացել էր մասնուկ հասակում՝ ծաղիկ հիվանդությունից: Հիշենք, որ երբ 1870–ական թվականներին Ջիվանին Ալեքսանդրապոլում հիմնեց առաջին աշուղական երաժշտական դպրոցը, նրա աշակերտների մեծ մասը զրկված էր արևի լույսից: Ի զարմանս ունկնդիրների ու հանդիսատեսների, կույր աշուղներից շատերն իրենց երգերում ու պատմություններում այնպիսի նրբերանգներով ու գունագեղությամբ էին պատկերում բնության երևույթներն ու հատկապես կնոջ գեղեցկությունը (նշենք, օրինակ, Շիրինի ստեղծագործությունները), ինչը միշտ չէ, որ հասու էր շատ ու շատ տեսողների: Իսկ աշուղ Ֆահրատը (Խաչատուր Եղիազարյան)⁴ ուրիշներին կարդալ տալով Ռաֆֆու, Խ. Աբովյանի ու Ծերենցի վեպերը՝ անգիր էր անում դրանք, ապա համեմելով իր հայրենաշունչ ու քնարական երգերով, շրջում էր գյուղ ու քաղաք՝ ժողովրդի մեջ տարածելով ու հայրենասիրություն բորբոքելով: Կույր աշուղների երգերի կատարումների ականատեսները հավաստում են, որ նրանց դիմախաղն ու ստեղծագործական ներշնչման ընթացքը հաճախ այնքան զգայացունց են, որ ունկնդիրները նույնիսկ սկսում են կասկածել, թե երաժիշտը տպավորությունը խտացնելու նպատակով է կույր ձևանում: Մեր դաշտային հետազոտությունների ժամանակ, Հայաստանի տարբեր շրջաններում առիթ ենք ունեցել տեսնելու, թե ինչպես կույր աշուղը կարողանում է նկարագրել դիմացինին՝ միայն ձեռքի մատները շոշափելով: Սա կարծես քիչ համարելով՝ կարողանում է ճշգրիտ որոշել տարիքը, բնավորության գծերը, սոցիալական վիճակը: Երբեմն գուշակությունը կատարում է ոչ թե շոշափելու, այլ ծայրը լսելու միջոցով, այսինքն՝ կույր աշուղը ոչ միայն տեսնում է, այլև գուշակում: Հիշարժան է այն դեպքը, երբ տարեց կույր աշուղը տուն մտած մի քանի օտար քաղաքացիների, որոնք հազիվ էին հաղորդել այցելության նպատակը, հայտարարեց, որ չի պատասխանի ոչ մի հարցի, եթե խմբի այսինչ անդամը չհեռանա սենյակից: Ջարմացած հարցական լռությանն ի պատասխան շեշտեց, որ այդ մարդը չար է և անազնիվ նպատակներ ունի: Եվ իրոք, պետք է խոստովանել, որ վերջինիս բոլորովին էլ մասնագիտական հետաքրքրությունը չէր բերել այդտեղ, իսկ նրա անազնիվ խառնվածքի մասին համոզվեցինք միայն տարիներ անց:

Եթե կույր աշուղների տեսնելու խնդրին մոտենանք առասպելաբանական հերոսի չափանիշներով, ապա, ինչպես Էդիպ արքայի դիցաբանական կերպարի քննությանը նվիրված իրենց աշխատություններում բացահայտում են Վ. Ն. Տոպորովը⁵ և Ս. Ս. Ավերինցևը⁶, հերոսը հենց կուրամալու շնորհիվ է կարողանում հասնել իմացության ու հաղորդակցվել գաղտնի գիտելիքի ոլորտին: Անտիկ իմաստունը, այսինքն՝ թվացյալ–տեսողականը հաղթահարողը և երևույթների էության մեջ ներթափանցողը, պետք է կույր լինի, քանզի մահկանացուի սովորական աչքերը միայն աշխարհի և առարկաների մակերեսային շերտն

են տեսնում և խանգարում են երևութականից անդին ներթափանցելուն: Այսինքն՝ իմաստունի տեսողությունն ուղղված է դեպի ներս: Դեռևս հունական լեզենդներում և առասպելներում, ինչպես նշում է Ս. Ս. Ավերինցևը, կույր էին Մեծն Զոմերոսը, Տիրեսիասը և Դեմոդոկոսը: Տիրեսիասի մասին լեզենդը պատմում է, որ կուրությունը նրան տրվել է մարգարեական շնորհի հետ մեկտեղ: Զոմերոսի հավաստմամբ, Դեմոդոկոսին կուրացրել է ինքը՝ Մուսան (ի դեպ, նույնը պատմում են նաև Զոմերոսի մասին): Հատկապես արտահայտիչ է Դեմոկրիտեսի մասին հայտնի լեզենդը, ըստ որի իմաստասերն ինքն է այրել սեփական աչքերը, որպեսզի ավելի հստակ տեսնի անտեսանելին⁷: Ահա թե ինչու, բացահայտելով իր գոյության ճշմարիտ առեղծվածը և իսկապես դառնալով իմաստուն, եղիպ արքան կուրացնում է ինքն իրեն՝ նմանվելով կույր իմաստուն Տիրեսիասին⁸: Տեղին է փաստել նաև պոետի նկատմամբ եղած առասպելաբանական և իրական վերաբերմունքը իբրև անձի, որն ապրելով այս երևութական աշխարհում, իրականում պատկանում է մյուսին՝ հավերժին, որի դեսպանն ու միջնորդն (մեղիատոր) է այստեղ, որպես երկու աշխարհների միջև յուրօրինակ մի կապ՝ կանուրջ (հիշենք Օրփեոսի հայտնի առասպելը):

Այս տեսանկյունից հայոց մշակութային ավանդություն կույր և թափառական աշուղի կերպարը համեմատելի է անտիկ իմաստունի և պոետի կերպարի հետ: Ասվածի խոսուն ապացույց կարող են լինել աշուղի նկատմամբ որոշակի վերաբերմունքը, ինչպես նաև նրա տեղն ու նշանակությունը հայ ավանդական հասարակարգում: Փորձենք մի քանի հիմնական գծերով քննության առնել դրանք:

19–20–րդ դդ. Շիրակի բոլոր աշուղները միավորվում էին Ալեքսպոլում գործող աշուղական համքարության մեջ, որն իր կառույցով նման էր մյուս արհեստավորական կազմակերպություններին⁹. «ուստաբաշի», զույգ թիկնապահ–խորհրդատուներ, ցրիչ, գանձապահ, որոնք ընտրվում էին երեք տարի ժամկետով: Համքարության մեջ բացի աշուղներից մտնում էին նաև ավանդական նվագարաններ պատրաստող բոլոր վարպետներն ու արհեստավարժ երաժիշտները, ինչպես զուռնաչիներն իրենց «դաստաներով»: Համքարությունն ուներ իր կանոնադրությունն ու օրենքները (օրինակ՝ յուրաքանչյուր գործող վարպետ–աշուղ շաբաթը մեկ «մանեթ» էր վճարում գանձարանին՝ չքավոր և հիվանդ անդամների ընտանիքներին օգնելու համար): Ըստ ավանդության՝ աշուղների նախահայրն ու հովանավորը (փիր) Դավիթ մարգարեն էր, որն էլ պատկերված էր համքարության դրոշին տավիղ կամ քնար նվագելիս¹⁰: Սակայն ուշագրավ է, որ պաշտոնապես ընդունելով Դավիթ մարգարեին, հայ աշուղների ամենասիրելի հովանավորն այնուամենայնիվ Սբ. Կարապետն էր, որին Շիրակում մեծարում էին Չենկի Սուլթան («չենկի»՝

պրակ. գուսան, երգեցիկ, նվագածու, «չենկ»՝ նվագող), իսկ Արևմտյան Հայաստանում՝ Մշո Սուլթան Սբ. Կարապետ անուններով:

Սբ. Կարապետին և նրա շնորհներին նվիրված բազմաթիվ երգեր այսօր էլ կարելի է գրանցել Հայաստանի շրջաններում, որոնք, անկախ այդ բնակավայրում նրա պատվին կառուցած սրբավայրի գոյությունից, նկարագրում են «սրբի դուռը» տանող ուխտագնացության տարբեր մանրամասներն ու բուն տաճարը՝ սրբազան տարածքով: Ընդունված կարգի համաձայն, ամեն տարի Վարդավառին բոլոր աշուղներն ու երաժիշտներն ուխտագնացություն էին կատարում Սբ. Կարապետի շիրիմին, որպեսզի իրենց նպատակը՝ «մուրազը», կատարվեր (տեղին է հիշել, որ սրբի անվան մակդիրներից մեկն էլ «մուրազատու» էր): Ըստ ավանդույթի¹¹, ուխտագնաց երաժիշտներն իրենց նվագարանները գիշերը թողնում էին գերեզմանաքարին, իսկ իրենք պառկում կողքին՝ երազում շնորհի ստանալու համար: Առավոտյան երգով պատմում ու ցուցադրում էին ստացած շնորհը: Իսկ Մշո Սուլթան Սբ. Կարապետի վանքի մասին լեզենդը պատմում է, որ այստեղ թողնված բոլոր նվագարանները (այդ թվում նաև՝ փողայինները) գիշերը հրաշքով լարվում էին՝ օժտվելով դյուբիչ հնչողությամբ: Սբ. Կարապետի վանքի հրաշագործությունը կապվում է մի հնամենի ծիսական հարացույցի (մոդել) հետ, որը վերաբերում է կատարողական վարպետության շնորհի ստանալու թեմային: Խոսքը երաժշտական կամ պոետիկ վարպետությանն արժանանալու նպատակով դեպի անդրաշխարհ ճամփորդելու մասին է: Այս թեմայի այլազան օրինակները կարելի է գտնել աշխարհի տարբեր ժողովուրդների հեքիաթներում և առասպելներում: Ուշագրավ է, որ հաճախ հեքիաթային հերոսն այլ նպատակներով է (ամմահական ջուր, խնձոր, հուր և այլն գտնել-բերելու) ուղևորվում ստորգետնյա աշխարհ և խորհրդանշական մահից վերածնվելուց հետո որպես հարակից պարզև ձեռք է բերում նաև երաժշտապոետիկ շնորհ:

Այս դիտանկյունից հետաքրքիր է 17-րդ դարի մանրանկարներից մեկում «Ե» տառի պատկերագրումը՝ սազահար երաժիշտը ծովային հրեշի երախում¹²: Այստեղ երաժիշտն աղերսվում է աստվածաշնչյան Հովնանի կերպարին, որի՝ կետ ձկան փորում գտնվելը հաճախ մեկնաբանվում է իբրև նվիրագործման ծես (ինիցիացիա)՝ ժամանակավոր մահ և վերածնունդ նոր կարգավիճակով:

Գիշերը Սբ. Կարապետի վանքում կամ գերեզմանաքարին թողնված և հրաշքով լարվող նվագարանների հետ միասին շնորհ են ստանում նաև քնած երաժիշտները, որոնք միանգամից դառնում են վիրտուոզ կատարողներ՝ նվագելով վերափոխված նվագարաններով կամ, երաժշտապոետիկ շնորհի ստանալով, սկսում են հանպատրաստից ստեղծագործել: Այս համատեքստում, հայտնի իմաստով, քունը ճամփորդություն է դեպի անդրաշխարհ: Շատ ավանդույթներում քունն ըն-

կալվում է իբրև ժամանակավոր մահ, մի վիճակ, երբ մարդու հոգին սավառնում է մահկանացուին անհայտ ուղղություններով: Քնի մեջ կարելի է նաև հաղորդակցվել տարաշխարհիկ ուժերին, տեղեկություններ ստանալ անցյալի և ապագայի մասին: Հայկական ավանդություն հրաշքի հետ եզերվող շատ եզակի ու հատուկ հմտություններ ձեռք են բերվում հատկապես քնի մեջ, ինչպես գուշակելու, բժշկելու, ստեղծագործելու շնորհները, որոնք մեկնաբանվում են իբրև «տվածուրիկ»: Նման շնորհ ձեռք բերած անձինք ևս ընկալվում են իբրև ոչ սովորական՝ արժանանալով յուրահատուկ վերաբերմունքի. նրանցից վախենում են, խուսափում, մեծարանքի արժանացնում կամ մեկուսացնում: Անկախ կոնկրետ անձից և նրա նկատմամբ ժողովրդի վերաբերմունքից, այդ անհատները դիտվում են իբրև հատուկ՝ գաղտնի գիտելիքի կրողներ, որին հասու չեն սովորական մարդիկ: Ուստի առանձնակի նշանակություն ու ազդեցություն է ստանում այդ մարդկանց կարծիքը և խոսքը, որն ընկալվում է որպես պատգամ: Հիշենք, որ աշուղն իրավունք ուներ ասել այն ամենը, ինչ մտածում կամ ուզում էր: Այն, ինչ հաճախ չէր ներվում սովորական մարդուն, թույլատրվում էր աշուղին: Իզուր չէ, որ աշուղին հաճախ համեմատում են ազատ թռչնի հետ, որի համար արգելքներ չկան¹³: Աշուղը չի ճանաչում ո՛չ մտքի ու խոսքի, ո՛չ տարածքային ու դասային սահմաններ: Պատմությանը հայտնի են աղքատիկ հագուստով աշխարհը ոտքի տակ տվող թափառական աշուղների ու դերվիշների բազմաթիվ օրինակներ, որոնք մինչև վերջին շունչը շրջել են գյուղերով ու քաղաքներով՝ հաշվի չառնելով ո՛չ բնակլիմայական ու տարածական դժվարություններ, ո՛չ սոցիալական ու դավանաբանական տարբերություններ, հավասարաչափ ազատ զգալով իրենց ուղղահայաց և հորիզոնական բոլոր սանդղակներում: Ավելացնենք, որ աշուղի համար վերացված են նաև ավանդական հասարակության մեջ սեռերի նկատմամբ կիրառվող արգելքներն ու սահմանափակումները. նա ազատ մուտք ունի թե՛ չամուսնացած աղջիկների ու նորահարսների, թե՛ կանանց շրջան, հաճախ հաղորդակցվում է նրանց գաղտնիքների՝ դառնալով կապ սիրահար զույգերի միջև: Բացի այս, նա ընդունելի է բոլոր տարիքային խմբերի համար՝ մանուկից մինչև իմաստունը: Ու թվում է, թե աշուղի կերպարն անցնում է բոլորի միջով՝ աղքատից թագավոր, կնոջից տղամարդ, մեռյալներից մինչև ապրողներն ու անմահները: Արդյոք աշուղի կերպարի նման դիտանկյունը չէ՞ պատճառը, որ հաճախ այս աշխարհի ամենահզորները որևէ փաստ ճշտելու նպատակով կերպարանափոխվում են աշուղի՝ «վերից-վար» տեղափոխվելով, որպեսզի իրագործեն իրենց հեռագնա ցանկությունը:

19–20–րդ դդ. Շիրակում գործող շուրջ հիսուն աշուղից երեսունը թափառող էր: Նրանք, բացի ժողովրդի ժամանցն ու զվարճանքը կազմակերպողի դերից, կատարում էին նաև ազգի հավաքական իմաստու-

թյունը, մշակույթն ու պատմությունը փոխանցողի դեր՝ դառնալով յուրօրինակ մի կապ անցյալ, ներկա ու ապագա սերունդների միջև: Այլ խոսքով, տարածքային անսահմանությանն ավելանում է նաև ժամանակայինը: Չնոռանանք, որ նրանք նաև ուղղակի տեղեկատվության փոխանցողն էին իշխանությունների ու ժողովրդի միջև, հաղորդակցության միջոց, որ ամեն նորություն ու դրան ի պատասխան ծնված հուզմունք պարունակում, անցկացնում էին իրենց երաժշտապոետիկ աշխարհով և ներկայացնում իբրև ժողովրդի ծայն:

Եթե փորձենք ծիսաառասպելաբանական դիտանկյունից քննարկել աշուղ դառնալու իրական ճանապարհը, ապա կտեսնենք, որ այն համապատասխանում է նվիրագործման ծեսի օրենքներին և համեմատելի է դիցաբանական հերոսի ծնունդին:

Այսպես, 10–12 տարեկան տղան ընտանիքից հեռանում է, անցնում վարպետի տնօրինության ներքո, երկու տարի ծառայում է նրա մոտ և միաժամանակ ստանում առաջին գիտելիքը: Վարպետը ծանոթացնում է նրան իր արվեստի գաղտնիքներին, սովորեցնում նվագել, երգել ու «երգ կապել»՝ ստեղծագործել (առաջին փուլ): Ապա ևս երեք տարի նրան կցում են քաղաքում կամ գյուղում թափառող աշուղների խմբին՝ մասնագիտական և կյանքի փորձ ձեռք բերելու նպատակով (երկրորդ փուլ): Նկատենք, որ ամբողջ ընթացքում աշակերտը սեփական ոչինչ չունի: Նրա վաստակն ամբողջովին տրվում է վարպետին: Այս երկու փուլերը հաջող անցնելուց հետո վարպետը համբարության ղեկավարին տեղեկացնում է, որ իր սանը պատրաստ է ձեռնադրվելու: Հրավիրվում են ուստաբաշին օգնական–թիկնապահներով և համբարության մի քանի պատվարժան անդամներ՝ որոշելու երիտասարդի ճակատագիրը: Սկսվում է ստացած գիտելիքների ցուցադրությունը. երիտասարդը նվագով, երգով ու խոսքով պատասխանում է առաջադրված հարցերին և վերջում, ըստ տրված առաջադրանքի, ներկայացնում հանպատրաստից հորինված մի ստեղծագործություն: Դրանից հետո քննությունն անցած աշակերտին վարպետը սափրել է տալիս, ոտքից գլուխ իր կողմից զնված նոր հագուստներ հագցնում (հմնտ. ավանդական հարսանեկան ծեսում փեսա–թագավորի ծնունդն ազդարարող համապատասխան արարողության հետ) և նվագարան նվիրում: Երիտասարդին հանձնարարվում է իր համար նոր անուն ընտրել. այն, որ նախապես առաջարկել էին հավաքվածները, գրվում է ուստաբաշու գլխարկի մեջ դրվող թղթերից մեկի վրա՝ ընտրությունը, սակայն, թողնելով ձեռնադրվողին: Թուղթն ընտրելուց հետո նրան հանդիսավորությամբ տրվում է այդտեղ գրված անունը, և բոլորը խմում են նորընծա աշուղի կենացը՝ իրենց փիր Չենկի Սուլթան Սք. Կարապետի անունից օրհնելով նրա ծնունդը¹⁴: Ապա սկսվում է հացկերույթը: Նշենք, որ մինչև 19–րդ դարի երկրորդ կեսը աշխատում էին հնարավորության դեպքում աշուղ

ձեռնադրելու ծեսը համընկեցնել Համբարձման տոնին: Այս առումով հետաքրքիր է Կարինից գաղթած ալեքսպոլցիների ձեռնադրման ծեսը, որ սովորաբար դաշտում էր տեղի ունենում: Ուստաբաշին ցածրաձայն դիմում էր աշակերտին. «Եթե կըսես որտեղ ես ձեռնադրվել, կըսես՝ քաղաքում, կապույտ գմբեթի տակ, կանաչ խալու վրա¹⁵» (հմմտ. տիեզերաստեղծ պատկերացումներում սրբազան կենտրոնի հետ կապված հարացույցի հետ)¹⁶: Ու թեև այսօր խաթարվել է ավանդական մտածողության բնականոն ընթացքը, սակայն հիշելով Համբարձման տոնի օրը ողջ տիեզերքի վերաստեղծման հետ կապված պատկերացումները և զուգակցելով դրանք ծնվող առասպելական հերոսի կամ տիեզերքի արքայի կերպարի հետ՝ դժվար չէ որոշակի աղերսներ տեսնել դրանց և աշուղ (կամ վարպետ) ձեռնադրվելու ծիսակարգի ավանդույթի միջև:

Նորընծան համարվում էր լիարժեք աշուղ ձեռնադրման օրվանից միայն՝ իրավունք ստանալով ազատ հանդես գալ հասարակության մեջ: Նկատենք, որ տարիքային առումով լիարժեք աշուղի ծնունդը համապատասխանում է պատանու սեռական հասունացման ավարտին. «...վարպետ ձեռնադրվելիս երաշխավորողները, նրա հմտությունները նշելու հետ մեկտեղ, ավելացրել են նաև, որ ձեռնադրվողը «արդեն բեղ ու մորուսով տղամարդ է»¹⁷:

Ալեքսպոլում մրցույթի հրավիրման մի քանի եղանակներ կային. օրինակ, երբ աղքատ օրերին աշուղները մրցույթ էին հրավիրում դրան վաստակելու նպատակով, սրանք շատ ավելի կատակային և քնարական բնույթ ունեին: Իսկական պայքար էր տեղի ունենում, երբ որևէ անվանի օտար աշուղ էր գալիս քաղաք՝ իր փառքը հաստատելու և «տեղացիներին նվաճելու» նպատակով կամ, երբ դեռևս անհայտ երիտասարդ աշուղը որոշում էր հաստատել իր տեղը քաղաքի անվանի աշուղների համաստեղությունում: Մրցույթից առաջ մասնակիցների նվագարանները կախվում էին պատից ըստ ավագության՝ հորիզոնական և ուղղահայաց, իսկ հավակնորդ աշուղինը կախվում էր վերջում¹⁸: Մրցույթից հետո նվագարանները վերակարգավորվում էին՝ ըստ հաղթարշավի արդյունքների: Աշուղական մրցույթը կազմակերպվում էր երաժշտական երկխոսության՝ հարց ու պատասխանի եղանակով, որտեղ ոչ միայն ցուցադրվում էին մասնակիցների՝ նվագարանին տիրապետելու և երգաստեղծման կարողությունները, այլև Հայաստանի և Արևելքի (գլխավորապես՝ Մերձավոր Արևելքի) պատմության, առասպելաբանության և մշակույթի իմացությունը, ինչպես և հանպատրաստից ստեղծագործելու և կատարողական ունակությունը, հնարամտությունն ու հումորը: Ընտրվում էր հատուկ հանձնաժողով, որն իրավասու էր վճիռ կայացնելու: Հարցերի շրջանակը լայն էր՝ աշխարհի ստեղծումից, տիեզերքի ու բնության գաղտնիքներից մինչև պատմության ու մշակույթի խորհրդավոր էջերը, որոնք ո՛չ տարածքային և ո՛չ էլ ժամանակային սահմանա-

փակում չունեին: Նկատենք, որ հարց ու պատասխանային կառույցի հնամենի առասպելաբանական շերտով մեկնաբանվում են և՛ հիմնական առասպելը, և՛ կենաց ծառի հետ կապված տիեզերաստեղծ պատկերացումները¹⁹: Հարց ու պատասխանային եղանակը գործում է «սկիզբն» ու «ծնունդը» ներկայացնող բոլոր գլխավոր արարողակարգերում (օրինակ՝ Նոր տարի, հարսանեկան ծես): Ուստի, աշուղական մրցույթում և աշուղի ձեռնադրման ծեսում ևս նույն սկզբունքն է գործառվում՝ մանավանդ, որ երկու դեպքում էլ հարցերի թեմատիկ շրջանակը ներառում է աշխարհի ստեղծման, բնության և տիեզերքի մասին գիտելիքն ու իմացությունը:

Բոլոր հարցերին պատասխանելուց և հարց տվողին նույն երաժշտապոետիկ ռիթմով ողջունելուց հետո միայն նորեկն իրավունք էր ստանում հանդես գալ հարցադրողի դերում: Դժվար ու երկարատև պայքարից հետո հաղթող հերոսն արժանանում էր արքայական մեծարանքի ու մենամարտի մեծագույն ավարին՝ մինչ այդ անհաղթ համարվող աշուղի նվազարանին: Վերջինս հենց աշուղի անձի խորհրդանիշն էր, և նվազարանի հանձնումը պարտված աշուղի իշխանության ու հեղինակության հանձնման խորհուրդն ուներ: Եվ մինչև որևէ այլ աշուղի հաղթանակը նա արքայական փառք ու պատիվ էր վայելում և՛ ժողովրդից, և՛ իշխանություններից, և՛ բոլոր աշուղներից: Ձեռնադրվելով՝ աշակերտը, որ մինչ այդ ոչինչ էր, դառնում էր անհատ՝ աշուղ, իսկ մրցույթում հաղթելով՝ հերոս, թագավոր: Հիշենք, որ համքարության դրոշին Դավիթ թագավորն է պատկերված՝ նվագելիս: Բայց մինչև նույն ժամանակ ակնհայտ է աշուղի կերպարի երկվությունը. արքա է, որի նպատակը «խալխի նոքար» լինելն է, և «ոչինչ», որ դառնում է թագավոր:

Եթե պարտվող աշուղը տարիքով էր և ժամանակին մի քանի հաղթանակ էր տարել, նրա նկատմամբ վերաբերմունքն ավելի մեղմ ու հանդուրժողական էր, իսկ եթե երիտասարդ էր, ապա արժանանում էր ծաղրի ու հանդիմանանքի և ամեն կերպ աշխատում էր նոր մրցույթում վերականգնել իր դիրքը²⁰: Մրցույթին չմասնակցող աշուղների նկատմամբ ոչ լիարժեք վերաբերմունք կար. նրանք համարվում էին երկրորդական աշուղներ:

Աշուղը ժողովրդական տոների, ծեսերի, ուխտագնացությունների և խնջույքների պարտադիր ու կարևոր գործող անձն էր: Նա հաճախ հանդես էր գալիս իբրև դրանց ընկերային և ծիսական կազմակերպիչ՝ երբեմն իր վրա առնելով նաև հոգևոր առաջնորդի դերը: Այս դիտանկյունից աշուղներն ու զուռնաչիները համեմատելի են:

Աշուղն իր երգով միաժամանակ բուժում էր, դարմանում, խորհուրդներ տալիս՝ հատկապես գյուղական միջավայրում: Ուշագրավ է, որ մինչև 20-րդ դարի երեսնական թվականները նա գյուղերում և քաղաքի արհեստավորների ու մանր առևտրականների շրջանում հաճախ

հանդես էր գալիս իբրև արդարադատ դատավոր: Ալեքսպոլում, երբ տարբեր թաղերի ու հարևանների միջև կռիվ կամ վեճ էր ծագում, աշուղը ստանձնում էր հաշտեցնող–կարգավորողի դերը (հմմտ. հնդեվրոպական *rǵ բառարմատի «երգ», «ճառագայթ», «ուղիղ», «արդար», «արեգակ» իմաստների հետ)²¹: Նվագարանը ձեռքին երգող աշուղի հայտնվելը դարերցնում էր նույնիսկ ամենաթեժ կռիվը: Ականատեսների վկայությամբ՝ աշուղներն են հաշտեցրել Չորի և Բոշի, Ֆրանկների ու Սլաբուտկայի, Փափանենց ու Ուռումների «նայլաների» թաղակռիվները:

Համայնքի համար վճռորոշ իրադրություններում, իշխանությունների հետ բանակցելիս, աշուղը ստանձնում էր նաև ժողովրդի պատվիրակի դերը: Որպես մերօրյա ինքնատիպ օրինակ հիշենք, որ երբ 1988 թվականի ազգային շարժման սկզբին Երևանի Թատերական հրապարակում միտինգավորներից պատվիրակներ էին ընտրում կառավարության հետ բանակցելու նպատակով, հարթակ բարձրացավ աշուղ Համազասպը և հայտարարեց. «Ես աշուղ եմ, իսկ աշուղը դարեր շարունակ ժողովրդի մունետիկն է եղել, ուրեմն ես էլ պիտի լինեմ պատվիրակների շարքում...»:

Տարբեր ժողովուրդների միջավայրում աշուղները մասնակցել են պատերազմների՝ դառնալով նրանց վկան ու տարեգիրը, միաժամանակ ոգեշնչելով մարտիկներին ու փառաբանելով հերոսներին: Ու թեև աշուղներից շատերն ընտանիք ունեին, այնուամենայնիվ, միշտ և ամենուր նրանք ավելի շատ հասարակությանն էին ծառայում, քան ընտանիքին: Թե՛ գրականության, թե՛ դաշտային նյութերի տվյալներով, ճիշտ է, աշուղների կանայք և ընտանիքի անդամները հպարտացել են նրանցով ու գնահատել, սակայն ամեն կերպ աշխատել են որդիներին հեռու պահել հոր արհեստից՝ ընտանիքին նվիրվելու պատճառաբանությամբ: Քիչ չեն դեպքերը, երբ մահացած աշուղի կինը գաղտնի ոչնչացրել է նրա տետրը՝ «դավթարը»՝ որդուն «վարակից» հեռու պահելու նպատակով: Այսպես, հայտնի աշուղ Քեշիկ–Նովի կինը սօի օրերին ամուսնու թղթերն ու դավթարը գցել է վառած թոնիիրը²²: Եղել են շատ դեպքեր, երբ աշուղի ցանկությամբ իր հետ հողին են հանձնել նվագարանն ու ձեռագրերը (օրինակ՝ անվանի աշուղ Ռումանու խնդրանքով իր հետ միասին թաղվեց և սաղափներով ու ակներով զարդարված սազը, որ գնահատվում էր մոտ երեսուն ոսկի²³): Ժողովրդական մեկնաբանությամբ՝ աշուղն առանց նվագարանի ու դավթարի լիարժեք ու ամբողջական չէ և չի կարող հանգիստ առնել հողի տակ, ուստի պետք է դրանք թաղել իր հետ, «աչքը ետևը չթողնելու համար»: Կա նաև այլ կարծիք, որ աշուղն այն աշխարհում ևս պիտի շարունակի իր գործը, ուստի հետը պիտի տանի իր նվագարանն ու ձեռագրերը: Ըստ առասպելաբանական մտածողության, այն աշխարհից ստացած երաժշտապոետիկ շնորհը, դավ-

թարը, նվագարանը աշուղի հետ վերադառնում են իրենց նախնական տեղը (հիշենք Աբ. Կարապետի վանքի հրաշագործությունը):

Ու թեև պահպանվել են աշուղներից շատերի դավթարները, բայց նրանց ստեղծագործությունը հիմնականում փոխանցվել է բանավոր ավանդույթով կամ իրենց աշակերտների կողմից հիշողությամբ գրված տետրերում:

Միով բանիվ, աշուղը սոսկ մեզ հայտնի պոետ–երաժիշտը չէ, որ կազմակերպում է հասարակության ժամանցն ու զվարճացնում նրան խնջույքների ընթացքում: Նրա կերպարն ավելի հնամենի եզրեր ունի, որոնք աղերսվում են ծիսաառասպելական հերոսի կերպարին և տիեզերաստեղծ պատկերացումներին: Աշուղը նաև կարևոր առաքելություն ունի. նա ժողովրդի հիշողության, պատմության ու մշակութային ժառանգության պահպանողն ու փոխանցողն է, ծիսական ու հոգևոր կազմակերպիչն ու առաջնորդը, սոցիալական տարբեր խմբերի, սերունդների ու ժամանակների, ինչպես նաև այս ու այն աշխարհների կապն ու միջնորդը:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. **Յ. Պիկիշյան, Լ. Աբրահամյան**, Աշուղը՝ երաժիշտ, բանաստեղծ և ծիսաառասպելաբանական հերոս, «Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը». Հանրապետական երկրորդ գիտաժողով. զեկուցումների թեզիսներ, Գյումրի, 1996, էջ 54–55:
2. **Գ. Լևոնյան**, Հայ աշուղներ, Ազգագրական հանդես (այսուհետև՝ ԱՀ), Գիրք 10, Թիֆլիս, 1903, Գիրք 11, Թիֆլիս, 1904, Գիրք 12, Թիֆլիս, 1905: **Խ. Ջահրիյան**, Հիշողություններ հին Գյումրիից, Լենինական, 1932, ՀՀ ԳԱ Յնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվ, Բ. Բ. 1, 7679–8201, Սույնի, Գյումրու աշուղների մասին, Լենինական, 1932, ՀՀ ԳԱ Յնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվ, Բ. Բ. 1, 7823, **Մ. Թամրազյան**, Ալեքսանդրապոլի աշուղները 1830–1930 թթ., Լենինական, 1937, ՀՀ ԳԱ Յնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվ, Բ. Բ. 1, 7473–7678 թթ.:
- Կ. Սեղբոսյան**, Արիեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները լենինականցիների կենցաղում (պատմա–ազգագրական ուսումնասիրություն), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 6–րդ պրակ, Երևան, 1974, էջ 159–252:
- Յ. Պիկիշյան**, Դաշտային ազգագրական նյութեր, Լենինական, 1982, Անիի շրջ., 1983, Տավուշի շրջ., 1980, Ջավախք, 1982, 1984, Ապարան, 1985: **Ա. Կочарян**, Армянская народная музыка, общий обзор, М–Л., 1939.
3. Ուսումնասիրության ընթացքում Շիրակից տրված գերակշռությունը բացատրվում է թե՛ հրապարակված ու արխիվային նյութերի հարստությամբ, թե՛ Արևելյան Հայաստանի տարածքում իբրև աշուղական կենտրոն նրա վայելած հեղինակությամբ:
4. **Գ. Լևոնյան**, Հայ աշուղներ, ԱՀ, Գիրք 11, Թիֆլիս, 1903, էջ 157:
5. **В. Н. Топоров**, О структуре “Царя Эдила” Софокла, — в кн. Славянское и Балканское языкознание; Карпато–восточнославянские параллели; Структура Балканского текста, М., 1977, с. 214–259.

6. **С. С. Аверинцев**, К истолкованию символики мифа об Эдипе,— в кн. Античность и современность, М., 1972, с. 90—103.
7. **С. С. Аверинцев**, там же, с. 101.
8. **В. Н. Топоров**, там же, с. 218.
9. Տե՛ս **Վ. Արրահամյան**, Արիեստները Հայաստանում 4—18—րդ դարերում, Երևան, 1956, էջ123:
10. **Մ. Թամրազյան**, անդ, 7598—7599 թթ.:
11. **Խ. Ջահիրյան**, անդ, F. F. 1, 7840:
Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Է. Չելեբի, 1967, էջ 171:
12. **Ա. Գևորգյան**, Արիեստներն ու կենցաղը հայկական մանրանկարներում, Երևան, 1978, Տախտակ XLIV, էջմիածին, 1679, ժամագիրք, էջ 242 ք:
13. Ջիվանի, Երկեր, կազմեցին և խմբագրեցին **Մ. Աղայան և Շ. Տալյան**, Երևան, 1955, էջ 11—12:
14. **Խ. Ջահիրյան**, Գյունրու աշուղների մասին, F. F. 1, 7831:
15. **Վ. Սեդրոսյան**, անդ, էջ 199:
16. **М. Элиаде**, Космос и история, М., 1978, с. 38—50.
17. **Վ. Սեդրոսյան**, անդ, էջ 199:
18. **Գ. Լևոնյան**, ԱՅ, Գիրք 12, էջ 86:
19. **Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров**, О ведийской загадке типа Brahmodya, в кн., Паремииологические исследования, М., 1984, с. 15—45.
20. **Գ. Լևոնյան**, ԱՅ, Գիրք 12, էջ 86:
21. Նույն շարքի իմաստային զարգացումներից են նկատվում հուն. ἄρχων, լատ. rex, հնդ. rāya, հայ. «արքա» բառերը:
Այս հարցի վրա մեր ուշադրությունը հրավիրեց պրոֆ. Ա. Ստեփանյանը, որի համար շնորհակալություն ենք հայտնում:
22. **Գ. Լևոնյան**, ԱՅ Գիրք 10, էջ 83:
23. **Գ. Լևոնյան**, ԱՅ, Գիրք 12, էջ 86:

**«ՀԱՅԱՍՏԱՆ – ԴՐԱԽՏ ԿՈՐՈՒՄՅԱԼ»
(Հայ ինքնության մի հարացույցի
ձևավորման ակունքները)**

Ներկա քննության նպատակն է հիմնավորել, որ «կորուսյալ դրախտի» կերպարն իբրև հայ ինքնության կարևոր բաղկացուցիչներից մեկը դարերի ընթացքին ունեցել է իր պատմաառասպելական ու պատկերագրական կայուն դրսևորումները:

Քրիստոնեական շատ գաղափարների արմատավորում–ժողովրդականացումը Հայաստանում ընթացել է ավանդական աշխարհընկալման համալիրների լայն օգտագործմամբ: Դրանցից մեկն էլ կենսատարածքի ու կենսընթացի այգային ընկալումն էր՝ արդյունքը դարավոր երկրագործական և, ի մասնավորի, այգեգործական տնտեսաձևի ու ավանդույթների: Միջնադարյան բազմաթիվ նկարագրություններում և պատկերներում իդեալական հայաշխարհը ներկայացվում է որպես խաղողուտ, արքան՝ որպես բարի այգեպան, գինին՝ որպես անմահական–աստվածային հեղուկ¹: Աշխարհի և կյանքի նման «այգային» ընկալումն առանձնահատուկ առնչություն ուներ նաև սուրբգրքային այն առասպելների հետ, որոնք այս կամ այն չափով կապ ունեին այգու հետ: Ասվածը նախ վերաբերում էր Եդեմի դրախտին (Ծննդ. Բ, 8–15) և Նոյի տնկած այգուն (Ծննդ. Թ, 20, 21): Դրանք տեղայնացման մեծ հնարավորություններ ունեին Հայաստանում, որը տեղադրված էր համարվում ժամանակի «բնակեցված աշխարհի» (էյկումենե) արևելքում, որտեղ ավանդական ոռոգովի այգեգործությունը տնտեսամշակութային մեծ արժեք ուներ, և որտեղից սկիզբ էին առնում դրախտային չորս գետերից «առնվազն» երկուսը՝ Եփրատն ու Տիգրիսը:

Վաղմիջնադարյան հայ քրիստոնեական միտքը թեև անմիջակաճորեն չէր պնդում կորուսյալ դրախտը Հայաստանում տեղայնացնելու գաղափարը (քանի որ այդ մասին սբ. Գրքում անմիջական հիշատակություններ չկային), բայց հատուկ հակում էր ուներ երկիրը դրախտի կամ ավետյաց երկրի հետ համեմատող այլաբանությունների նկատմամբ: Այսպես, Մովսես Խորենացուն վերագրվող «Սուրբ Հռիփսիմյաններ»

ներբողում կարողում ենք. «Ուրախացի՛ր և ցնծա՛, Հայաստա՛ն աշխարհ, Նո՛ր Իսրայել. երկի՛ր ավետեաց և դրախտ աստվածատունկ՝ զարդարված առաքելներով և մարգարեներով և սրբերի լուսեղեն դասերով...»²: Վաղ միջնադարից սկսած հատկապես առանձնացվում էր Այրարատյան գավառն ու դաշտը՝ Հայաստանի ամենակարևոր երկրագործական և պատմամշակութային կենտրոնը: 5-րդ դարի պատմիչ Ղազար Փարպեցին հենց Այրարատյան գավառն էր համարում աստվածատուր, դրախտի և Ավետյաց երկրի հետ համեմատելի մի մեծություն. «Եւ արդ՝ զայսպիսի զըղծակերտ գաւառ, զչնաշխարհիկ և զամենալի ըստ տուչութեան ամենախնամ արարչին Աստուծոյ, զայրարատեան գաւառ, որ է գլուխ աշխարհիս Հայոց, զգաւառն համբաւատենչ, զգաւառն ամենալի, որ բերէ յինքեան զօրինակ լիութեան, ըստ բանի գրոյն, զերկրին Եգիպտացւոց և զդրախտին Աստուծոյ...»³:

Սկսած 11-րդ դարի վերջերից՝ խաչակրաց արշավանքների նախապատրաստմանն ու առաջին քայլերին զուգընթաց Հայաստանում զորեղանում է Արևմուտքից փրկություն ստանալու հույսը, որի առաջադրժիչ ուժը քրիստոնեական սրբությունները «անօրեններից» ազատագրելու զաղափարն էր: Այս հիմամբ լայն տարածում է գտնում մի առասպել՝ Ներես Մեծի մի տեսիլքի մասին, ըստ որի հայերի փրկությունը գալու է արևմուտքից⁴: Սիա թե ինչ է գրում Մատթեոս Ուռհայեցին 1096 թվականի՝ այսինքն խաչակրաց արշավանքի առաջին տարվա, իր ժամանակային գրառման մեջ. «Յայսմ ժամանակի կատարեցաւ մարգարէութիւն սրբոյն Ներսեսի Հայոց կաթուղիկոսիս, զոր վասն Հռոմայեցւոց ելիցն խօսեցաւ ընդ նախարարս և ընդ իշխանս Հայոց... Եւ սիա յայսմ ամի շարժեալ եղև ամենայն Իտալիա և Սպանիա մինչև յԱփրիկէ և խորին ազգն Ֆռանգաց՝ և գրոհեալ անթիւ և սիազին բազմութեամբ և անհամար դասապետութեամբ, որպէս զմարախ՝ որ ոչ թուի, և կամ որպէս զաւազ ծովու՝ որ ոչ քննի մտաց, և սիաւոր մեծութեամբ և բարձրագահ իշխանութեամբ ելեալ զային իշխանք ազգին Փռանգաց. և իւրաքանչիւր զօրօքն գային յօգնականութիւն քրիստոնեից և առ ի փրկել յայլազգեաց զսուրբ քաղաքն Երուսաղէմ և ազատել ի Տաճկաց զսուրբ Գերեզմանն աստուածընկալ...»⁵: Ըստ երևույթին խաչի ընդգծված պաշտամունք ունեցող հայերին առանձնահատուկ ներշնչանք է պատճառել մաս եվրոպական ասպետների խաչանշան հանդերձը: Այսու՝ մի բնորոշ օրինակ: Վարդանին վերագրվող Աշխարհացույցում պատմվում է, որ երբ Տրդատ արքան այցելեց Սեպուհ լեռան այրերից մեկուն ճգնող սբ. Գրիգորին, վերջինս «ասաց նմա զքնջումն ազգին Արշակունեաց, եւ առեալ զթուրն օծեաց որպէս զխաչ եւ եղ ի յօդն բանին Աստուծո, և ասաց թէ յեւանելն արիական ազգին ֆրանկաց երեւի նշանս այս, որ առեալ շրջեցուցանեին ընդ ինքեանս...»⁶: Կոստանդիանոս կայսեր նվիրած Հաւիալունի (կամ Հավլունի) կոչվող այս թուրը խաչի վերածելու

առասպելական պատումը ակնհայտորեն միտում ուներ, ի դեմս «արիական ազգին ֆրանկաց» ցուցել հենց խաչակիրներին, որոնք «նշանս այս... առեալ շրջեցուցանեին ընդ ինքեանս»:

Փրկության կանխագուշակման պատիվը, բացի Գրիգոր Լուսավորչից, վերագրվել է նաև Սահակ Պարթևին: Փրկչի կերպարով հանդես են եկել հռոմեացիները, լատիները, ֆրանկները, նույնիսկ մոնղոլները⁷: Փրկագործական ապրումների և սպասումների այս մթնոլորտն էլ, ըստ իս, պայմանավորեց, որպեսզի Հայաստանի հետ կապվող ամենահայտնի աստվածաշնչյան—քրիստոնեական սրբությունը՝ տապանակիր Արարատ լեռը, 12–13–րդ դարերի ընթացքին վերջնականապես նույնացվի Մասիսի հետ⁸: Սուտ 12–րդ դարից սկիզբ առնող հայկական մի շարք ավանդություններ այս առնչությամբ հատուկ կարևորություն են տալիս Նոյի՝ իբրև առաջին խաղողագործի կերպարին և նրա տնկած խաղողի այգուն. «գեղն Ակոռի, որ ստուգաբանի Արկուռի, յոտն Աւագ Մասեաց. վասն զի յելանելն Նոյի ի տապանէն և յիջանելն ի լեռնէն, անդ տնկեաց այգի և անուանեաց զտեղին Արկուռի»,— կարդում ենք 12–13–րդ դդ. ստեղծված տեսիլքներից մեկում⁹: Նոյի տնկած այգու տեղայնացումը Մասիսի լանջին հիմք հանդիսացավ, որ նրա ստորոտով անցնող Արաքսն էլ նույնացվի դրախտային Գեհոն գետի հետ և դրախտի հայաստանյան տեղայնացումը նոր «ապացույցներ» ձեռք բերի: Արդեն 14–րդ դարում Գրիգոր Տաթևացին Հայաստանի հանդեպ աստվածային նախախնամության հատուկ վերաբերմունքի ապացույցների ընդարձակ ցանկում մասնավորապես նշում է. «եղեմաբուղխ երից գետոց հոսումն», «զի արևելեանք կոչի Հայք», «և յայսմ կողմանէ և ածատունկ դրախտն»¹⁰:

Սկսած 18–րդ դարից, երբ Հայաստանը հայտնվում է եվրոպական և ռուսական քաղաքականությունների ոլորտում և ազգային—ազատագրական գաղափարախոսությունը նոր վերելք է ապրում, Հայաստանը (մասնավորապես Այրարատյան դաշտը) կորուսյալ դրախտավայր և մարդկության երկրորդ բնօրրան համարող մտայնությունը լայն տարածում գտավ: Այսպես, եթե Ղազար Ջահկեցին հատուկ հայ ազգին տրված աստվածային պարզների շարքում շեշտում է տապանակիր Մասիս լեռն ու դրախտային երեք գետերը¹¹ (Եփրատը, Տիգրիսը և Արաքսը — Հ. Պ.), ապա Մխիթար Սեբաստացին ոչ միայն հայացնում է չորրորդ գետն էլ, այլև փորձում է տեղայնացնել նաև Եղեմն ու դրախտը: Ընդ որում, նա մեկնարկում է երկու իրարամերժ ավանդույթներից, որոնցից մեկը տապանակիր լեռը տեղադրում էր Կորճեք—Կորդուքում, իսկ մյուսը՝ Այրարատյան դաշտում¹²: Եվ այս տրամաբանությամբ, առաջին դեպքում նա Եղեմը տեղադրում է Կորդուքում, իսկ նրա մաս կազմող դրախտը՝ Տավրոսի լեռներում, երկրորդում՝ Այրարատյան դաշտում. «Իսկ վասն դրախտին... ասեն, թե հաւատալի է, թե իցէ լեալ ի

տափարակ տեղւոջ ի վերայ գլխոյ բարձրագոյն լերին Տօրոսի (Տավրոսի — Յ. Պ.) ի Հայաստան կամ ի վերայ լերանցն Հայոց, յորոց ստորոտէ ելանեն գետքն եւփրատէս և Տիգրիս, և Փիսոսլն, և Երասխ, որ՝ Գեհովն: Եւ թերևս է մերձ ի լերինս Արարատայ, ուր յետ ջրհեղեղին հանգեաւ տապանն Նոյի»¹³: Իսկ մադրասյան ազատագրական խմբակի գաղափարախոսներն արդեն ներկայացնում են Հայաստանը բացառիկ դրախտային եզրաբանությամբ.

*«Ու մուտք գործենք զվարճալի և բերկրալի Արարատյան
դրահարը մեր եղենակերպ,
Քանզի շափերն են վկայում, որ դրահարը աստվածային
եղել է մեր հայրենիքում»¹⁴:*

Ավանդույթը շարունակվում է և 19-րդ դարում, նորից իրար միացնելով Եղենի դրախտի և որպես տապանի իջման հետևանք՝ մարդկության երկրորդ բնօրրանի կերպարները, ինչպես տեսնում ենք Ղուկաս Վանանդեցու հայտնի բանաստեղծության մեջ.

*«Հայաստան՝ երկիր դրահարավայր,
Դու մարդկութեան ցեղի օրրան»¹⁵:*

Մեր օրերում, և ի մասնավորի վերջին տասնամյակում տապանակիր լեռան կերպարի աննախադեպ տարածման պայմաններում¹⁶, կորուսյալ դրախտի կերպարը շատ ավելի համեստ դրսևորումներ ունի և սովորաբար ավելի ընդհանրական կերպարի՝ Հայաստանի՝ որպես այգի-խաղողուտի (երբեմն էլ ուղղակի Նոյի հիմնած այգի-խաղողուտի) մասն է կազմում: Այն դեպքում, երբ հատկապես արևմտյան հայագիտական շրջանակներում Արարատը միանշանակ հանդես է գալիս որպես Հայաստան անվան հոմանիշ¹⁷, կորուսյալ դրախտը, սակայն, եզակի դեպքերում է հանձնառում այդ գործառույթը: Մասնավորաբար նկատի ունեն ամերիկյան ազգաբան Նորա Դադվիկի մի հոդվածը, որ վերնագրված է. «Հայաստան. վերագտնված թե կորուսյալ դրախտ»¹⁸: Եթե Նոյի էջքի և մարդկության երկրորդ հայրենիքի գաղափարը Հայաստանում իր արտահայտությունն է գտնում նախ և առաջ պետական-եկեղեցական և մտավորական շրջանակներում, էջքի «այգային» մանրամասները՝ խաղողի որթի տնկումը, գինու պատրաստումն ու ըմպումն ավելի կարևորվում են իրացման շուկաներ փնտրող հայ արտադրողների համար: Դեռևս 80-ական թթ. վերջերին՝ Ղարաբաղյան շարժման հենց սկզբում, փորձեր եղան հայկական կոնյակը վերանվանել Նոյակ, ասել է թե՛ Նոյի խմիչք՝ հայկական կոնյակի համար նոր, այլընտրանքային շուկաներ գտնելու նպատակով: Վերջին տարիներին Հայաստանում արագորեն զարգացող գինեգործությունը գովազդային նպատակներով

նույնպես լայնորեն օգտագործում է Նոյի կողմից Արարատի լանջերին խաղողի այգի հիմնելու թեման և Նոյի խաղողագործ ու գինեսեր կերպարը: Հայաստանում շշալցվող ամենահայտնի աղբյուրի ջուրը կոչվում է «Նոյ», հյութ արտադրող ընկերություններից մեկը և նրա արտադրանքը՝ «Նոյան» և այլն:

Դառնալով դրախտի պատկերագրությանը, կարելի է շեշտել, որ միջին դարերում այն իր թեմաներն ու կերպարները քաղել է ոչ միայն Ծննդոց գրքի նկարագրությունից, այլև Նոր կտակարանի մի շարք այլաբանություններից ու դրանց ժողովրդական ընկալումներից:

Ազգային պատկերացումների արտահայտման լայն դաշտ էին ստեղծում հատկապես նորկտակարանային այն այլաբանությունները, որոնցում Քրիստոսը նույնացվում է ճշմարիտ որթատունկի («Ես եմ որթն ճշմարիտ... Ես եմ որթ՝ և դուք ուռ...», (Յովհ. ԺԵ, 1, 5), իսկ գինին՝ նրա արյան հետ («Եւ առեալ բաժակ գոհացաւ, ետ նոցա և ասէ. "Արբէք ի դմանէ. զի այդ է արիւն իմ նորոյ ուխտի..."» (Մատթ. ԻԶ, 27, 28):

Քրիստոսի հետևությամբ, խաղողի որթի և հնձանում ճմլվող խաղողի են նմանեցվում հայ սրբերն ու մարտիրոսները: Այսպես, հայերի դարձի հայտնի առասպելում Հռիփսիմյան կույսերն ապրում են Վաղարշապատից դուրս գտնվող հնձանահարկերում: Նրանցից մեկը նահատակվում է հենց հնձանահարկում, որը սբ. Գրիգորը իր օթևանն է դարձնում և որի տեղում արնագույն-կարմիր խարսխով խաչասյուն է կանգնեցնում՝ համաձայն իր տեսիլքի¹⁹: Այն իրողությունը, որ այս ամենն ունի ակնհայտ գաղափարական հիմք, լավագույնս վկայում է և Կոմիտաս կաթողիկոսի «Անձինք նուիրեալք» շարականը, ուր կույսերը բնութագրվում են որպես ճշմարիտ որթ՝ Քրիստոսի ճյուղեր, հնձանում կոխտովող խաղող և այլն.

*«Ճշմարիտ որթոյն Քրիստոսի շառաւիղք
և ողկոյզ անլեալք երկնատր մշակին,
կոխեցայք ճգնութեամբ ի հնչանս չեյր,
զի ուրախ լինիջիք աննահական բաժակաւն»²⁰*

Սկսած վաղ միջնադարից Քրիստոսի՝ որպես ուղիղ որթի և խաղող-ողկույզի ընկալումը սերտորեն կապվում էր նաև խաչելության և խաչի հետ: Չէ՞ որ Քրիստոսը խաչի վրա «ճգմվելով» ինչպես խաղող՝ թափեց իր կենսաբեր արյունը, որպեսզի արբեցնի-մաքրի մեղսագործ մարդկությանը: Խաչը մի դեպքում նույնացվում էր Քրիստոս-որթի հետ և հանդես գալիս որպես կենաց ծառ, որը կազմակերպում է ողջ տիեզերքը, մյուս դեպքում սբ. խաչն ընկալվում է որպես սրբազան մի հնձան, որի վրա «ճգմվում է» Քրիստոս-խաղողը:

Նախ խոսենք խաչի, որպես խաղողի որթի պատկերագրական արտահայտությունների մասին: Խաչի կենացժառանգյին դրսևորումներն, ընդհանրապես, բավականին ակնհայտ են նախ և առաջ խաչքարային հորինվածքներում (խաչաթևերի բողբոջածն երկատումներ, “վերևը” և “ներքը” վավերացնող խորհրդանշաններ, հորինվածքի բեռնում բուսանախշերով և այլն): Սակայն մի շարք հորինվածքներում հենց խաչն է ներկայանում որպես խաղողի որթ: Նման ընկալման պատկերագրական առաջին կատարումներից մեկը տեսնում ենք Դվինում հայտնաբերված 5-րդ դարի մի բարավորի վրա, ուր քանդակված խաչի ստորին թևից աճում են խաղողի հսկա ոստեր: Դրանց վրա բարձրացած մարդիկ խաղող են հավաքում: Ասվածին համապատասխանում է խաչին տրված Դավիթ Անհաղթի բնորոշումը. «Փայտ սուրբ, որ յերկրի բուսանելով՝ գերագոյն երկնից կամարացն ծայր արծակեալ բարձրացար՝ զանտանելին ի քեզ բարձեալ բերելով պտուղ. զերկին իսկ միանգամայն և զմիջոցս լցեր զերկնի և զերկրի»²¹: Իրոք, դժվար է խաղողից բացի մի այլ տնկի պատկերացնել, որը աճելով երկրից՝ պատի կամարածն երկինքը և երկինքն ու երկիրը լցնի իր պտուղներով:

Խաչի «հնձանային» կերպարի առումով հատկապես բնութագրական կարելի է համարել Դավիթ Անհաղթի հետևյալ բնորոշումը. «Օրհնեալ ես, փայտ սուրբ, իմանալի հնձան, քանզի ի քեզ նոյնում վերայ երկնային այն ճնլեցան ողկոյ՝ բաւական յուրախութիւն երկնայնոցն և երկրայնոցս»²²: Պատահական չէ, որ վաղ միջնադարյան մի շարք քանդակներում խաղողի այգու կենտրոնում պատկերվում է խաչը: Այսպես, Քասաղի բազիլիկայի մի բարավորի քանդակում, որն ամենայն հավանականությամբ Սողոմոնի ԽԲ սաղմոսի վերարտադրությունն է («որպես փափագէ եղջերու յաղբերս ջուրց, այնպէս փափագէ անձն իմ առ քեզ, Աստված»), եղջերուները պատկերված են խաղողի այգում, իսկ աղբյուր—ավազանին փոխարինում է խաչ—հնձանը: Կարող ենք գումարել նաև Աղցի արքայական դամբարանի այգային հորինվածքը և վաղմիջնադարյան այն կոթող—մահարձանները, որոնք պսակվում են խաղողի ողկույզների կամ նռան քանդակներով: Որպես նահատակության այլաբանություններ դրանք իմաստաբանորեն համեմատելի են Գրիգոր Լուսավորչի կանգնեցրած արնագույն խարիսխների կամ Զվարթնոցի՝ խաղողի ու նռան քանդակներով շրջապատված տաճարին՝ իբրև երկնային այգի—հնձանի: Նման պարագայում հասկանալի և մեկնաբանելի է նաև խաչքարային հորինվածքի հիմնական հատկանիշներից մեկը, երբ խորանի անկյուններից դեպի խաչահատումն իջնում են խաղողի ողկույզներ կամ նռներ որպես ցուցում Քրիստոս—ողկույզի «ճզմման»՝ խաչ—հնձանում:

Ինչպես հայտնի է, Հովհաննու «Հայտնության» մեջ Արդար դատաստանը նկարագրվում է նաև որպես հոգի—ողկույզների հավաքում և

ճնլում Աստծո հնձանում. «կթեա զողկոյզս յայգւոյ երկրէ, զի հասեալ է խաղողդ ի դմա: Եւ արկ հրեշտակն զգերանդի իւր յերկիր, և կթեր զխաղող նորա, և արկանէր ի հնձանն Աստուծոյ ի մեծ: Եւ կոխեցաւ հնձանն արտաքոյ քաղաքին, և ելանէր ի հնձանէն արիւն մինչև ի սանձս ձիոյն, և երկայնութիւն նորա և վեց հարիւր ասպարէս» (Յովհ. Յայտն, ԺԴ, 18–20)²³: Այսպիսով, եթե խաչելութեան ժամանակ Քրիստոսը պատկերագրված է որպէս խաղող, որ ճզմվում է խաչ–հնձանում, ապա վերջին օրերին նա ստանձնում է «վերին այգեպանի» դերը: Դրան համապատասխան էլ՝ Քրիստոս–Ադամ հակադրությունը ձեռք է բերում նաև զուտ «այգային» կերպավորում: Ադամը միջնադարյան մի շարք պատկերացումներում հանդես է գալիս որպէս երկրային (առաջին, անհմուտ) այգեպան, որի պատճառով կորուսվեց դրախտը, իսկ Քրիստոսը՝ որպէս վերին (վերջին) այգեպան, որն արդար հոգիներին պիտի առաջնորդի դեպի երկնային դրախտ: Այսու՝ պատկերագրորեն այգի–խաղողուտի կերպար կարող է ունենալ թե՛ Եդեմի դրախտը և թե՛ երկնային այգին՝ ժամանակների վերջում: Նույն տրամաբանությամբ էլ, եթե կենաց ծառը խորհրդանշում է կորուսյալ դրախտը, ապա խաչը ներկայանում է որպէս երկնային այգու խորհրդանշան: Ըստ Յովհան Օձնեցու՝ խաչը եկեղեցում նույնն է, ինչ որ կենաց ծառը դրախտում. «Յայնմ (այսինքն՝ Յին կտակարանում կամ դրախտում — Յ. Պ.) դրախտի ծառ կենաց, յորմէ արգելաւ նախաստեղծն: Իսկ աստ (այսինքն՝ եկեղեցում — Յ. Պ.) խաչն լուսոյ փոխանակ նորա ի նոյն տնկագործէ կանգնեալ արմատացաւ և ծաղկեցաւ արեամբ նորուն, յորմէ միշտ կթեն՝ որ ի տիեզերս հաւատացեալք՝ զպտուղն կենաց»²⁴: Այս տեսակետից բոլոր հիմքերը կան վաղմիջնադարյան այգային հորինվածքները, որոնց կենտրոնում սովորաբար պատկերվում է խաչը, դիտել ոչ միայն խաչելությունը այգային լեզվով ներկայացնող հորինվածքներ, այլև որպէս դրախտային տեսարանների տեղական ոչ կանոնական տարբերակներ: Նույնը լիապէս կարելի է տարածել և հետագայում առաջացած խաչքարի դասական հորինվածքի վրա, երբ խաչի՝ որպէս դրախտային ծառի, բնույթը շեշտվում է դեպի խաչահատումն իջնող խաղողի ողկույզներով կամ նռան պտուղներով:

Եթե «դրախտային կարոտ» արտահայտող միջնադարյան մի շարք հորինվածքներում, ինչպէս տեսնում ենք, որպէս հիմնական մոտիվ հանդես է գալիս խաղողի որթը, ապա «Եդեմի դրախտի» կանոնիկ պատկերներում այն սովորաբար բացակայում է: Կանոնիկ պատկերներում դրախտային կենաց ծառը որպէս կանոն պատկերվում էր խնձորենու, նռնենու կամ էլ դրանց նմանվող *խոշորապտուղ* ինչ–որ ծառի տեսքով (հմնտ. օր. Աղթամարի քանդակներում կենաց ծառի պատկերները, Մատենադարանի թիվ 6305 ձեռագրի 13բ, 14ա էջերի մանրանկարները

նն): Այդ առումով բնութագրական են նաև Քուչակին վերագրվող հայրենի հետևյալ տողերը.

*«Քո ծոցդ Աղամայ դրահար,
Մըքնէի, խընչոր քաղէի»²⁵:*

Սրան զուգահեռ, սակայն, իդեալական աշխարհը այգային–խաղողային պատկերագրությամբ ներկայացնելու տարածված ավանդույթն ի վերջո խախտում է կանոնը՝ Եղեմի դրախտը պատկերելով և նկարագրելով որպես խաղողի այգի, ինչպես դա տեսնում ենք, օրինակ, Խաչատուր Խիզանցու «Աղամի դրախտը» մանրանկարում (1591 թ.)²⁶: Այստեղ դրախտը պատկերված է քառանիստ բարձունքի ձևով, որի ստորոտից բխում են չորս գետերը: Ինչ վերաբերում է Կենաց ծառին, ապա դա խաղողի վազ է, որի ճյուղերին թառած թռչունները աստվածային ոգիներն են: Կենաց ծառի խաղողային բնույթը, բայց արդեն բառային արտահայտությամբ, ներկայացնում է Հովհաննես Թլկուրանցին.

*«Կու գայ խաղողըն գովական,
Ձի սայ եհան գմեգ ի դրահարէն,
Յորժամ եկեր գնա Ադամ»²⁷:*

Որպես ժողովրդական այգային ընկալման ազդեցության մի կատարյալ օրինակ քննարկենք նաև Աբրահամի հյուրասիրության մի եզակի պատկերագրություն: Հայկական մի տարածված զրույց՝ ընդգծելով Աբրահամի հյուրասեր կերպարը (հմմտ. ԾՄՈՂ. ԺԸ, 1–8), պատմում է, թե ինչպես նահապետի՝ տիրոջ հրեշտակի պատվին մորթած հորթի ոսկորներից նրա տան առաջ խաղողի որթ է աճում²⁸: Նման զրույցի համար, ըստ երևույթին, հիմք է հանդիսացել *հորթ* և *որթ* բառերի հնչունային նմանությունը: Եվ ահա 13–14–րդ դդ. վասպուրականցի մանրանկարիչ Հովսիանի «Աբրահամի հյուրընկալությունը» մանրանկարում²⁹, ուր Տիրոջ հրեշտակի փոխարեն Աբրահամին հյուր են եկել Քրիստոսն ու նրա աշակերտները, Մամբրեի կաղնիներին փոխարինում են ողկույզներով ծանրաբեռնված խաղողի բարձր վազերը: Եվ որ խիստ ուշագրավ է, մանրանկարին ուղեկցող բանաստեղծության մեջ պատմվում է հորթի կողերից խաղողի որթի ծլարծակման մասին: Վազերը պատկերվում են որպես երդիկից էլ վեր բարձրացած և այնտեղից ցած կախված.

*«... գորթն մաքաղ արար ևոցա,
ևոքա զարթան, զմիսն կերան,
գկողերն փունկ անկին ու ելան.
քելն պախենն, քելն ժամենն,
արմարեցաւ արմարն,*

*ընդ երդիքն ելաներ խաղողն,
ընդ ծայրն (?) կահւէր...»:*

Մանրանկարիչը Աբրահամի վրանին տվել է եռախորան սրահի տեսք՝ ամեն մի խորանում պատկերելով մեկական կանթեղ: Ամենամեծ կանթեղը կախված է այնտեղ, որտեղ խաղողի «թարմաների» տակ՝ գահավորակի վրա, նստած է Քրիստոսը, ասել է թե՛ գլխավոր խորանում: Աշակերտներից մեկը Քրիստոսին է մեկնում գինով լի բաժակը³⁰: Այլ խոսքով, ժողովրդական աշխարհընկալմանը մի ձևական նմանությունն էլ բավական էր, որպեսզի իդեալական հյուրասիրությունը ներկայացվի որպես խաղողի որթի տակ ընթացող ճաշկերույթ, որ Աբրահամը ներկայանա իբրև «առաջին» այգեպան, իսկ Քրիստոսը՝ որպես վերջին և վերին այգեպան: Կարելի ենթադրել, որ գլխավոր խորանը՝ լեցուն սեղանով, կանթեղով, խաղողի որթերով, գահավորակին բազմած Քրիստոսով և նրա աշակերտներով, ակնարկում է նաև դրախտը՝ ժամանակների վերջում:

Քննարկված հորինվածքները և նկարագրությունները, սակայն, սուրբգրքային թեմաներն «այգային լեզվով» ներկայացնու սուկ ձևեր չեն: Դրանք, մի կողմից, արտահայտում են կորուսյալ դրախտի կարոտը, մյուս կողմից (վախճանաբանական գաղափարի ազդեցությամբ)՝ ձգտումն «առ երկնային այգին», որ բացվելու է ժամանակների վերջում: Թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը ոչ միայն ընկալվում, այլև վերապրվում էին՝ որոշակի իմաստ և ներուժ հաղորդելով կենսընթացին: Ահա թե ինչու այդքան հաճախ էին դրանց դիմում աստվածաբանն ու պատմիչը, փիլիսոփան ու քարոզիչը, քանդակագործն ու մանրանկարիչը: Միով բանիվ, քրիստոսաբանական մի շարք համադրույթներ հայ միջնադարում ընկալվում և վերարտադրվում են այգային կողի օգնությամբ՝ առաջնություն տալով խաղողի որթին ու ողկույզներին, նռան թփերին և պտուղներին:

Կորուսյալ դրախտի մի շարք նկարագրություններում և պատկերներում ակնհայտ է այգու, դրախտի և ընդհանարապես, ցանկացած մշակած տարածքի պաշտպանության խնդիրը: Ի մասնավորի կարելի է խոսել օձերով (վիշապներով) կազմվող մի ուշագրավ սիմետրիկ հորինվածքի մասին, որը, որպես ամբողջովին ձևավորված պատկերագրական թեմա, Հայաստանում հայտնի է գոնե ուրարտական (Ք. ա. 8–7–րդ դդ.) ժամանակներից ի վեր: Խոսքը կենաց ծառին բնորոշ (որոշ դեպքերում՝ կոնկրետ–այգային) այն հորինվածքների մասին է, որտեղ կենտրոնական բուսական կառույցը երկու կողմերից «շրջապատված» է դեպի գագաթը բարձրացող ու դեպի առանցքը թեքվող օձապատկերներով³¹: Կարծում եմ, նրանց պահպանիչ–պաշտպանիչ գործառույթն այս հորինվածքում ավելի քան ակնհայտ է: Այս տեսակետից հատուկ կարևորու-

թյուն ունի նաև Հայաստանում Բ. ա. 4–1–ին դդ. տարածում գտած ապարանջանների մի տիպ, որը հիմնամասում ունի ներձկում և ուրվագծով լիովին կրկնում է մեր զարդի սխեման³²: Այս ապարանջանների մեկ կամ երկու վերջույթներն էլ ավարտվում են օձերի գլուխներով: Այսինքն՝ մի դեպքում գործ ունենք երկու օձերից բաղկացած սիմետրիկ հորինվածքի, մյուս դեպքում՝ «գալարվող» օձի հետ: Եվ եթե պատկերացնենք դա ձեռքի վրա հագցված, ապա կբացահայտվի նույն պահապանիչ գործառույթը:

Նույն կառույցն է ընկած հայտնի վիշապ–գորգերի հիմքում: Նորից բուսական–ծառային կառույց՝ շրջապատված օձերով: Այն դեպքերում, երբ դա պատկերվում է որպես ուղղաձիգ կառույց, դառնում է հարու նման ուրարտական հորինվածքին: Վերջապես հիշենք ժամանակով և թեմայով շատ ավելի մոտ եկեղեցական վարդապետական և եպիսկոպոսական կոչվող գավազանները, որոնք ավարտվում են երկու օձակերպ ելուստներով և դրանց միջև տեղադրված ուղղաձիգ խաչով: Քննարկված հորինվածքներում տիրապետողը ծառային կառույցն է, իսկ օձերը հանդես են գալիս որպես պաշտպաններ:

Ինչպես հայտնի է, դասական խաչքարի հորինվածքն էլ ներկայացնում է որպես վարդյակի և կիսաղեղների վրա հենված խաչի տեսքով: Ընդ որում, կիսաղեղները, որոնք որպես կանոն ավարտվում են ականթատերևներով, որոշ հորինվածքներում վեր են ածվում օձերի: Եվ կարելի է ենթադրել, որ օձերով եզերվող հորինվածքի հիմնարար գաղափարը ծագում է մերձավորարևելյան շատ հին պատկերացումից: Համաձայն դրանց, այգին նախ և առաջ կարիք ունի պաշտպանության, գաղափար, որ բազմիցս վկայված է թե՛ հայ քրիստոնեական ժառանգությունում, թե՛ ժողովրդական պատկերացումներում: Այգին միջնադարում պատկերացվում էր միշտ շրջափակված հզոր պարիսպների մեջ: «Այգւոյ, որ ոչ գոյ պարիսպ, գազանք ապականիչք և խոզք անտառի մտանեն ի նա»,— գրում է Հովհան Մանդակունին իր ճառերից մեկում³³: Նույնն է շեշտում և Ներսես Լամբրոնացին՝ Դավթի սաղմոսների մեկնությունում. «Որքան ցանկն շուրջ է զայգովն, անդրժել է ի թշնամեացն պտուղն»³⁴: Ուշագրավ է, որ այգու (տվյալ դեպքում՝ դրախտի) օձ–վիշապներով պաշտպանված լինելու գաղափարի պատկերագրական արտահայտությունը գտնում ենք թե՛ զարգացած միջնադարում՝ տաճարները կամ դրանց բացվածքները բոլորող օձաքանդակներ (Անի, Տաթև, Վանստան, Եղեգիս) և թե՛ բավականին ուշ ժամանակներում՝ մասնավորապես 17–րդ դարում՝ ի դեմս, օրինակ, Էջմիածնի Մայր տաճարի զանգակատան օձաքանդակների կամ Քանաքեռի Սուրբ Հակոբ եկեղեցու արևելյան ճակատի ընդարձակ դրախտային հորինվածքների: Քանաքեռի դեպքում հատկանշական է և նրա տեղադրումը տաճարի արևելյան

ճակատին: Դրախտը գտնվել է երկրի արևելյան կողմում. այս բանը հատուկ շեշտում էին հայ վարդապետները: Եվ նկատի ունենալով Հայաստանի արևելյան դիրքը՝ այն տեղագրորեն հարադրում էին երկնային դրախտին, որի հաստատումը պետք է լինի Քրիստոսի երկրորդ գալստյան կարևորագույն արգասիքը: Քանաքեռի դրախտային այգին ներկայացված է բուսածաղկային կողավորումով:

Այն իրողությունը, որ երկնային դրախտը կարող էր պատկերվել իբրև «երկնային խաղողուտ» (վերը քննված փաստերից բացի), վկայում է նույն 17-րդ դարում ստեղծված մի հայտնի խաչքար ևս: Այժմ դա գտնվում է Սևանի վանքում: Ներքնամասում պատկերված է դժոխքի ավերման տեսարանը, որտեղ Քրիստոսը փրկում է Ադամին ու Եվային վիշապի երախից՝ առաջնորդելով դեպի երկնային դրախտը: Վերջինս պատկերված է իբրև խաղողի ողկույզներով ծանրաբեռնված «այգի»:

Ամփոփենք. քրիստոնեական դրախտը հայ երկրագործ հանրության կողմից ոչ միայն աշխարհագրորեն տեղայնացվել է Հայաստանում, այլև պատկերագրորեն վեր է ածվել խաղողուտի: Հենց նման փոխակերպումների շնորհիվ է, որ զուտ քրիստոնեական կերպարը դարձել է հայ ինքնության կարևորագույն խորհրդանիշներից մեկը:

Ծ Ա Ն Ո Յ Ա Գ Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն Ն Ե Ր

1. Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **H. Petrosyan**, *The Symbols of Armenian Identity: The World as a Garden* — In: *Armenian Folk Arts, Culture and Identity*, / Ed. by **L. Abrahamian and N. Sweezy**, Bloomington and Indianapolis, 2001, pp. 25–32.
2. Մովսես Խորենացի, Սուրբ Հռիփսիմեի և նրա վկայակիցների հիշատակին և նրանց նահատակությանը [նվիրված] ներբողյան՝ հրաշագարդ հորինվածներով, Գանձասար, Գ, Երևան, 1993, էջ 14–15:
3. Ղազարայ Փարպեցույ Պատմութիւն Հայոց եւ թուրք առ Վահան Մամիկոնեան, Թիֆլիս, 1907, էջ 23–24:
4. Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Ա. Հովհաննիսյան** Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, հ. Ա, Երևան, 1957, էջ 16–17:
5. **Մատթեոս Ուռհայեցի**. Ժամանակագրութիւն, Երևան, 1981, էջ 270, 272:
6. Աշխարհացոյց Վարդանայ Վարդապետի, Բարիզ, 1960, էջ 22:
7. Կիրակոս Գանձակեցին մոնղոլների առաջին արշավանքներին հայերի ու վրացիների անպատրաստ լինելու պատճառ է համարում մոնղոլների մասին տարածված սուտ լուրերը, «թէ մոգք են և քրիստոնեայք հաւատով, և նշանագործք, և եկեալ են ի վրեժխնդրութիւն քրիստոնէից, որ ի բռնութենն տաճկաց», **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961, էջ 202:
8. Առաջին քայլերն այս ուղղությամբ ըստ երևույթին կատարվել են 11-րդ դարի վերջերին: Ինձ հայտնի ամենահին վկայությունը վերաբերում է 1066 թ. դա Ավետարանի հիշատակարան է՝ գրված Սեբաստիայում. «ՇԺԵ (1066) թուոյս Հայոց շրջագայիս: Ես Գրիգոր քահանայ ի նուաղել ազգիս Հայոց, ի ժամանակի հալածանաց մերոց յազգէն Իսմայելի, սահեալք ի կողմանց արևելից, ի լերանցն Այրարատ, ի գեղջէն որ կոչի Արկուռի, զկնի աստուա-

- ծասեր թագաւորին մերոյ Սենեքերիմայ, եկեալ բնակեցաք ի քաղաքիս Սեբաստիա...»: Տե՛ս Զայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե–ԺԲ դդ. Աշխատասիրությամբ **Ա. Ս. Մաթևոսյանի**, Երևան, 1988, էջ 105:
- Կարելի է ենթադրել, որ նման գաղափարների ծնունդը Բյուզանդիա գաղթած կամ բռնագաղթված հայերին ավելի հարիր էր. հայրենիքի կարոտին այս դեպքում ավելանում էին Բյուզանդիայում քարոզվող և Եվրոպայից թափանցող «ազատագրական» հույսերը: Ինչպես ցույց է տվել Ա. Զովհաննիսյանը, փրկագործական գաղափարախոսության ստեղծման և տարածման գործում զգալի դեր է խաղացել և Բյուզանդիայի Մակեդոնական հարստության կողմից Արշակունիների ժառանգական իրավունքի շահարկումը. տե՛ս **Ա. Զովհաննիսյան**, անդ, էջ 37–38:
9. **Ղ. Ալիշան** Այրարատ, Վենետիկ, 1910, էջ 472:
 10. **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Երուսաղէմ, 1993, էջ 555: Զայաստանի «արևելյան» տեղադրությունն ուներ և ակնհայտ կատարածաբանական շեշտադրում, քանի որ Քրիստոս–Արդարության արեգակի երկրորդ գալուստը սպասվում էր արևելքից: Քրիստոնեական եկեղեցու ամենառաջին կանոնախումբը՝ «Կանոնք առաքելականքը», իր առաջին իսկ կանոնով սահմանում է. «...յորժամ յաղաւթս կան և երկիր պագանեն աստուածութեանն՝ ընդ արևելս կայցեն... Զի արեգակն արդարութեան Քրիստոս՝ որդի Աստուծոյ յարևելից ծագեսցէ և արասցէ փրկութիւն ի մէջ երկրի» (Կանոնագիրք հայոց, Երևան, հ. Ա, 1964, էջ 27–28): Այս առումով հատկանշական է և հայերի դարձի առասպելի ընդգծված լուսայնությունը, Լուսավորչի «արևային» անվանացանկը, նրա արևելյան ծագումը և այլն: Նույն Տաթևացին իր վերոհիշյալ ցանկում նշում է նաև, որ «...և այսմ կողմանէ (այսինքն՝ Զայաստանից — Զ. Պ.) շարժին լուսաւորքդ ի յընթացս իւրեանց, որ են կարապետ մեծի լուսոյ ծագման: Վասն զի արեգակն արդարութեան Քրիստոս... անտի գալոց է» (**Գրիգոր Տաթևացի**, Եշվ. աշխ., էջ 555):
 11. «Անդ է լեռան Մասիս, ուր կայ ի վերայ նորա տապան Նոյի՝ մայրն ամենայն կենդանեաց: Ի Զայաստանս բոլխեն եղեմաբուխ երեք հոսումն գետոց»: **Ղազար Ջահկեցի**, Գիրք Աստուածաբանական, որ կոչի դրախտ ցանկալի, Կ. Պոլիս, 1735, էջ 671:
 12. Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Ս. Վեբեր**, Արարատը Սուրբ գրքի մեջ, Վիեննա, 1901:
 13. **Մխիթար Սեբաստացի**, Բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Բ, Վենետիկ, 1769, էջ 76:
 14. Նոր տետրակ, որ կոչվում է հորդորակ, Երևան, 1991, էջ 42:
 15. Զայ երգանի, Երևան, 1985, էջ 12:
 16. **H. Petrosyan**, The Symbols of Armenian Identity: The Sacred Mountain — In: Armenian Folk Arts, Culture and Identity, pp. 38–39:
 17. Մանրամասն տե՛ս **Զ. Պետրոսյան**, Գլրբալացումը և հայ ինքնության ավանդական խորհրդանշանները. Տապանակիր լեռը, Նոյի այգին, Կորուսյալ դրախտը — Քաղաքակրթությունների երկխոսություն. Ժողովրդավարություն և խաղաղություն, Երևան, 2002, էջ 169–180:
 18. **N. Dadwic**, Armenia. Paradise regained or lost? In: New States, New Politics: Building the Post-Soviet Nations. Ed. by **I. Bremmer and R. Taras**, Cambridge, 1997, pp. 471–500, ուշագրավ է, որ գրքի ցանկում (p. viii) հոդվածն ուղղակի վերնագրված է «Զայաստան. կորուսյալ դրախտ» (Armenia. Paradise Lost?):
 19. Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Զայոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 84, 107, 117, 376, 386:

20. Շարական հոգևոր երգերի, Կ. Պոլիս, 1730, էջ 516: Հմմտ. նաև Ներսես Շնորհալու՝ Հռիփսիմեանի տված բնորոշումը.

*«Մշուար մարտիրոս մրցական,
Էական բանին հոր զորութեան,
Լիակոխ քաջութեանք ըզհրնչան,
Հըրեշտակ հրաշագեղ Հռիփսիմէ»*

Ներսես Շնորհալի, Տաղեր և զանգեր, Երևան, 1987, էջ 364:

21. **Դաւիթ Անհաղթ**, Ի սուրբ խաչին — Դաւթի Անհաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1932, էջ 18:
22. **Դավիթ Անյաղթ**, անդ, էջ 23: «Առագաստ» բառը, որ եկեղեցական գործածությամբ նշանակում է Քրիստոս—փետայի տեղը, աղերսվել է նաև հնծանին: Եվ հարսանեկան առագաստը, Քրիստոսի առագաստը և հնծանի առագաստը միավորվում են՝ հիմքում ունենալով արյուն—գինին:
23. Ինչպես նշեցինք, Հռիփսիմյան կույսերը բնակվում և նահատակվում են քաղաքից դուրս, ինչը համեմատելի է Քրիստոսի՝ քաղաքից դուրս՝ Գողգաթայի բլրում խաչվելու հետ: Ուշագրավ է, որ «Հայտնության» մեջ առկա է շարժման հակադիր ուղղությունը. հնծանը կառուցված է քաղաքից դուրս՝ պարիսպների տակ, որտեղից արդար հոգիները պիտի մտնեն աստվածային քաղաք կամ Վերին Երուսաղեմ: Ընդհանրապես Ազաթանգեղոսի պատմությունում նկատելի է Վաղարշապատի տեղագրությունը Երուսաղեմի տեղագրությանը համապատասխանացնելու ձգտում: Բացառված չէ նաև, որ նման ձգտում եղել է և իրականում, երբ Վաղարշապատում ստեղծվում էին առաջին քրիստոնեական կառույցները:
24. Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւծնեցոյ Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1834, էջ 230:
25. Հայ դասական քնարերգություն, հ. 2, Երևան, 1986, էջ 141):
26. Հայկական մանրանկարչություն, Վասպուրական, կազմ. **Հ. Հակոբյան**, Ե., 1978, աղ. 88 (Մատ. ձեռ. թիվ 5432, 11ա):
27. **Հովհաննես Թլկուրանցի**, Տաղեր, Երևան, 1960, էջ 168:
28. **Հ. Ղանալանյան**, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 116–117:
29. Հայկական մանրանկարչություն. Վասպուրական, աղ. 15 (Մատ. ձեռ. թիվ. 4818, 5բ):
30. Համարյա այսպես է քանդակված է Աղթամարի սուրբ Խաչ տաճարի որթագալարի գոտում նաև Գագիկ արքան: Քրիստոսի և Հայոց արքայի, որպես իմաստուն այգեպանի կերպարային ընդհանրությունների մասին տե՛ս **Հ. Պետրոսյան**, Հայ միջնադարյան պատկերացումներն իդեալական կենսատարածքի և կենսընթացի մասին, Համդես Ամսօրեա (ընդ մամլով):
31. Դրա լավագույն օրինակներից է Արևմտյան Հայաստանում գտնված ձիու ճակատագարողը, որտեղ երկու օծերով շրջապատված հորինվածքը ոչ միայն Ուրարտական արևի աստված Թեյշեբային ներկայացնող կենտրոնական կառույցի մի բաղկացուցիչն է, այլև որպես զարդանախշ տեղադրված է թիթեղի եզրագոտու վերին եւ ստորին հատվածներում (**Ս. Հմայակյան**, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, աղ. 16): Ուշագրավ է նաև, որ օծերը «պահպանում են» ոչ այլ ինչ, եթե ոչ ականթներով կազմվող մի թուփ, որի վրա կանգնած է ցուլը, իսկ ցուլի վրա՝ արևի աստված Թեյշեբան, այսինքն՝ օձն ու ականթագարող հորինվածքի ներքևում են, ինչպես որ խաչքարերում էլ ակնաթագարող պատկերվում է խաչից ներքև: Եթե որոշ դեպքերում մենք գործ ունենք երկու օծերով շրջապատված բուսագարդի (և ի մասնավորի ականթագարդի) հետ, ապա կան նաև հորինվածք-

- ներ, ինչպես տեսնում ենք Կարմիր Բլուրում գտնված Սարգուրի 2-րդի (թ. ա. 764–735 թթ.) ղեկորատիվ սաղավարտների վրա, որտեղ պատկերված «եռահարկ» այգին երկու կողմերից պահպանում են չորսական առյուծազլուխ օձ-վիշապներ (**Б. Б. Пиотровский**, Искусство Урарту 8–6-го вв., Л., 1962, с. 70–71, рис. 41, табл. 16, 18, 19).
32. **Г. Тирацян**, Культура древней Армении, Ереван, 1988. с. 47–48.
33. Տեառն Յովհաննու Մանդակունույ հայոց հայրապետի ճառք, Վենետիկ, 1860, էջ 166:
34. Նոր բառգիրք հայկազգեան լեզուի, Վենետիկ, հ. 1, 1836, էջ 80:

Վարդան ՋԱԼՈՅԱՆ

ԴԻՏՈՒՄԻ ՈՃԵՐԸ / ՈՃԻՐԻ ԴԻՏՈՒՄԸ

*Ու իր հարազատ բարձունքիցը լույս՝
Անշար, անաշատ, անդորր ու անհույզ՝
Պարզ, ամենատես հայացքովը նա
Ճառագեց ներքև՝ աշխարհի վրա:*

Յոզի. Թումանյան

1. Դիտումը՝ բարձրությունից նետված հայացքը, չափում ու մեկնում է աշխարհը: Եթե ներքևում հայացքները կառչում են միմյանց, ստեղծում հիմքեր ու հենքեր, ապա դիտումի բարձրությունը սկսում է այն տեղում, ուր այլևս նա կարող է իրար կառչած հայացքների ամբողջությունից դուրս համարվել և վերջանում այն կետում, որտեղ իրար հետ խոսող, պատասխանող, համապատասխանող հայացքները լռում են: Դիտումը «խոսող» հայացքների վերջին հանգրվանն է, նրանց վերջավորական տեղը: Ավելի ստույգ՝ այն տեղը, ուր նրանք լռում են դեռևս դիտվելով, մնալով ի ցույց:

Վերևում բերված Յ. Թումանյանի տողերում բանաստեղծի՝ աշխարհին ընծայվող հայացքն է՝ կատարված հեռուներից: Մեր շահագրգռության առարկան ևս հեռվից, անակնկալ սփռվող հայացքն է.

*Վաղուց թեև իմ հայացքը Անհայրին է ու հեռվում
Ու իմ սիրտը իմ մորքի հետ անհուններն է թափառում,
Բայց կարողով ամեն անգամ երբ դառնում եմ դեպի քեզ...¹*

Յեռվից նետված հայացքը խորթացած, օտարացած հայացքն է.

*Հեռացել է ու վերացել մինչ աստղերը հեռավոր,
Վար մնացած մարդու համար արդեն խորթ է իմ հոգին: (Անդ, էջ 161)*

Այս մի քանի տողերում արդեն ամփոփված է դիտումի թեմատիկ դաշտը՝ անձի վերափոխությունը, նրա վերացում–օտարացումը, «օտար» կամ «օտարացած» հայացքի առկայությունն անձի ներսում: Այն նաև բարձրության հարց է և հետևաբար աստիճանակարգի կամ արժեքի հարց, սրբության հարց, որպես վերջին բարձրության հարց:

Վիզուալությունը իր մեջ պարունակում է օտարի և սեփականի խնդիրը: Հայացքը, որ նետված է ինձ վրա, Այլ Մեկի հայացքն է՝ ուղղված իմ կողմը: Չխոսող հայացքը չհասկացող հայացքն է, որը տազնապ է առաջացնում: Այդ տազնապը հայացքն իր վրա կրողին ստիպում է ամեն անգամ նորովի մեկնաբանել սեփականի ու օտարի խնդիրը: Մեկնաբանությունը ծավալում է նոր բառարան և նոր նշանակություններ: Դիտումը դառնում է օտարը, այն օտարը, որը «մերի» օտարն է, օտարության բաժինը յուրայնության մեջ և յուրայնության բաժինը օտարի մեջ:

Դիտումը՝ հասկացված փոխաբերաբար, տարածական ու ժամանակային ընդգրկմամբ, տալիս է ոչ միայն տարածական հեռանկարը, այլև ժամանակայինը՝ ապագան: Գալիքի տազնապը ստիպում է գտնել այն կետը՝ տեսակետը, որ բացում է այն ապագան, այն կյանքը, որն այլ է, քան առկա կյանքը:

2. Դիտումի պատմությունը հարկ է սկսել լուսավորական գաղափարախոսությունից, քանզի այնտեղ է հայկական նոր գիտակցությունը խզում իր կապն անցյալի հետ, առաջադրում նոր հասկացություն, հասկացողական արարքի մի նոր տեղ՝ նոր լեզու: Լուսավորական հարացույցում առկան բացասվում է այն «առաջադիմություն» է, արդյունք պահանջի ու ձգտումի՝ արդի ժամանակը ոչնչացնող աշխատանքի. ապագան գալիս է լցնելու դատարկված տեղը:

Լուսավորականությունը, ծրագրելով լույս սփռել ժողովրդի վիճակի վրա, հավակնում է մի որոշակի արտաքին կետում բացել ապագան ու հեռանկարը: Բացատրենք այս միտքը նոր գրական լեզվի լուսավորական նախագծի օրինակով: Մ. Նալբանդյանի համար նոր գրական լեզուն անկախ է առկա խոսակցական (բարբառներ), առկա գրական (գրաբար) և կամ օտար լեզուներից. «...նոր լեզուն պիտի նայվի ու մշակվի ինքնուրույնաբար, առանց ամենևին հին լեզվից խայնելու, առանց գավառական բարբառների կամ օտար լեզուների ազդեցությանը ստրկանալու»²: Այն ընտրում է առկա լեզուներից ինքնավար տարրերը, փոխադրում նոր լեզվի մեջ: Նմանապես լուսավորականության քաղաքակրթելու քաղաքականությունը եվրոպական մշակույթի մեջ նմանօրինակ ինքնավար տարրերի որոնումն է, տարրեր, որոնք իրենց ինքնավարության շնորհիվ փոխադրելի են: Ինքնավարությունն իրեն հաստատում է աշխարհի և այլոց նկատմամբ իր այլության ու օտարության վերաբերությամբ:

3. Եվրոպացի ճանապարհորդի հետ հանդիպումը հայ գրագետի համար այնպիսի մի իրադարձություն է, ուր բացորոշվում է ազգային գալիքը՝ նպատակի էությունը և էական նպատակը: Որո՞նք են ազգային այն էությունն ու ազգային այն նպատակը, որոնց վերաբերյալ հարցադ-

րունը կարող է և պետք է ուղղվի այլոց: Միակ հնարավոր պատասխանը կարող է լինել՝ այդ եւթյունը այլացում է, քաղաքակրթում: Քաղաքակրթումը որպես այլացում այս պարագայում նշանակում է առարկայից ազատագրում: Այն հատկությունը, որ հայտնաբերում է դիտորդը, ազատություն շնորհող էատարրն է, կորստից փրկողը: Այլացումը՝ որպես խուսափում առկա նույնական գոյությունից, էական պահանջ է, քանի որ առկա գոյությունը պարունակում է վտանգներից սահմանայինը՝ ոչնչացման ու մահվան վտանգը: Նշանակում է՝ դիտումի մեջ խոսքը ազգային եւթյան երևանման էական հնարավորության մասին է: Դիտում-գնահատականը չի կարող տրվել յուրայինի, այլ՝ օտարերկրացու կողմից. նա պետք է տեսնի և գնահատելով պաշտպանի դիտումով ծնված արժեքը:

Եվ քանի դեռ գոյությունը գիտակցության համար ապահով է քվում, առկա դիտման համար խնդրական է դիտումի ճանաչողական ճշգրտությունը, ճշգրտության տեխնիկականի ապահովումը: Ճշգրտությունը նպատակ ունի սրբագրել նշանակումի, նշանակյալի և նշանակության աճող հեռացումը, կրկին մերձեցնել իրար: Վերն ասվածի համար լավագույն օրինակ է Աբգար Յովհաննիսյանի 1879 թ. մայիսի 17-ին թիֆլիսում կարդացած «Յայը և Յայաստանը օտարների աչքերում» հրապարակային դասախոսությունը: Դրանում մասնավորապես կարդում ենք. «*Նորագույն ժամանակները բազմաթիվ օրինակներ է ներկայացնում, որոնցից երևում է, թե այս կարգի (սեփական վիճակից դժգոհ) ժողովուրդների օգնության աղաղակները միշտ արձագանք են գտել քաղաքակիրթ աշխարհի մեջ, և որքան նոցա գործ դրած ջանքերը մեծ են եղել, այնքան ավելի համակրության արժանի են եղել, համակրություն, որի մեջ ջերմ խոսքին հաճախ հետևել է գործը*»³: Այսպիսով, «համակրանքը» և «ջերմ խոսքը» քաղաքակրթության օրինաչափ բնութագիրն են:

Սակայն այս հուսադրող հեռանկարը վտանգի տակ է գտնվում. «*Եվրոպան հատուկտոր, անճիշդ և շատ անզամ սխալ տեղեկություններ ունի մեր մասին*» (անդ, էջ 12): Ձեկուցման շարունակության մեջ Ա. Յովհաննիսյանը դասակարգում է այդ սխալները և դրանց պատճառները: Նա այդ սխալները բերում է «մի սիստեմի» և նշում սխալների չորս պատճառ: **Առաջինն** այն է, որ «*Յայաստանի մեջ ճանապարհորդները տեղյակ չեն այն ազգերի լեզվին, որ յուրյանց հետազոտությունների առարկա են շինում*» (անդ, էջ 13): Այն բացառում է անմիջական շփումն այդ ազգերի ներկայացուցիչների հետ:

Երկրորդ պատճառն այն է, որ ճանապարհորդները եվրոպական տարբեր գրքերից քաղում են զանազան կանխակալ կարծիքներ: Աբգար Յովհաննիսյանի կարծիքով՝ «...*եթե ճանապարհորդը ուզում է մի ազգի մասին յուր կարծիքը հայտնել, նորա հասարակական և քաղաքա-*

կան դրությունը ճշգրիտ ըմբռնել և նորա նշանակությունը ապագայում հավանական կերպով որոշել, նա պետք է ուսումնասիրե այդ ազգի պատմությունը...» (անդ, էջ 19):

Երրորդ պատճառն այն է, որ «ճանապարհորդները շատ ընդարձակ նպատակ են դնում իրանց և շատ փոքր ժամանակ գործ դնում այդ նպատակն իրագործելու» (անդ, էջ 22): Այս երեք պատճառները ճանաչողական նշանակություն ունեն: Նրանք ենթադրում են ճանաչողական մեթոդ, որի միջոցով հնարավոր է յուրաքանչյուր նշանին վերագրել միակ և ճշգրիտ նշանակություն. ճանաչումը ճշմարիտ է, եթե կատարվում են նշանակություն վերագրող դեղատոմսերի ցուցումները:

Չորրորդ պատճառը, որը «շատ ծանրակշիռ նշանակություն ունի» (անդ, էջ 25), այն է, որ ճանապարհորդը, վայելելով «տերությունից հովանավորություն և լավ վերաբերմունք», առաջ է բերում անվստահություն ժողովրդի մեջ. «ժողովուրդը այսպիսի ճանապարհորդին տերության ծառայող, **չինովնիկ է համարում**» (անդ, էջ 26): Այս կետը միակն է, որտեղ դիտումի փոխհասկացումը ձեռք է բերում ինչ-որ նշանակություն: Սակայն լավատեսական եզրակացությունը ջնջում է տազնապի նշույլը. «բայց և այնպես, հին քաղաքակիրթ ազգ լինելով մենք այնպիսի հատկությունների տեր ենք, որոնք լուսավորված օտարի աչքից չէին կարող վրիպել» (անդ, էջ 25):

Այն, որ ազգը հնարավոր է լուսավորել, քաղաքակրթել, դնում է ընդունակության, որոշ հատկություն ունենալու հարցը: Հատկություն, որը գնահատելի է եվրոպացու համար և հնուց անտի ունի հայը: Գոյաբանականացված հատկությունը գոյավորի բացարձակ բացության հետևանքն է, որը գալիս է ապահովելու ճանաչման սկզբունքային հնարավորությունը, ճշգրիտ դիտումի անվրեպ լինելու, հատկությունների աշխարհի՝ գիտական ճշգրիտ դիտումի մեջ ամբողջական սպառման մասին: Հասկացումը հնարավոր է, քանի որ «հասկացողական» կետում գտնվում է անաչառ գիտական տեսակետը: Գիտության դիտողականությունը հիմնված է փորձի վրա, որը փորձարկումների շարք է: Անշուշտ, գիտության օպտիկական վիզուալականությունը չի բացառում խաբկանքները և սխալները, սակայն «ի վերջո» փորձարկումների շարքը, փորձերի կրկնումն ի գորու է տարանջատել ճշմարիտն ու կեղծը: Գիտական մեթոդը ունակ է բացահայտելու ողջ ճշմարտությունը, քանզի կրկնումը ստեղծում է ինքն իր հետ համեմատելու հնարավորություն: Իրերի, երևույթների և հայ ժողովրդի էությունն ու ինքնությունը անզոր են խուսափելու նրա դիտողականությունից:

Լուսավորական հրապարակախոսի համար գիտելիք է շնորհում այն ազատությունը, որը նա հնարավորություն է տալիս ևս լինելու, գոյատևելու: Մարդն անհրաժեշտաբար և անխուսափելիորեն, առկա հոգիսից դրդված, դիմում է գիտելիքին՝ փնտրելով իր բարօրության դեղա-

տոմսը: Դեղատոմսն անհրաժեշտ է «հիվանդ», վնասված, վերք ունեցող ընդհանուր կայքը՝ հայրենիքը՝ «Վերք Հայաստանին» «բուժելու» համար: Այդ գիտելիքը կարիք ունի միայն կիրարկվելու, ներդրվելու և տարածվելու. բացարձակ գիտելիքը պահանջում է միայն լուսավորական «բժշկունի» տիրապետում: Տիրապետման ուղին, լուսավորական «բժշկի» իշխելու կերպը դաստիարակությունն է. «Մարդկային միտքը դաստիարակությամբ խորհելու և խոսելու ազատության վեհապետական հարկավորությունը կզգա, բայց ե՞րբ կսկսի այս հարկավորության զգացումը: Մարդս աճելով ու ազատ հրահանգությամբ կրթվելով, երբ կը հասնի այն հասակը, ուր Արարչին մեզի տված իմացական կարողությունները կսկսին հետզհետե բացվիլ և զարգանալ իրենց առարկաներուն նկատմամբ... և գրեթե բռնաբար անոր ձեռքեն բռնելով զանհկա կառնուն, կը տանին և կը նետեն այն մտավորական ընդարձակ ասպարեզը, որ գիտությանց դաշտ կ'անվանի...»⁴: Այդ գիտելիքը հաղթող է բնականաբար, նրան ձգտում են բնական պատճառներով, նրան հնազանդվում են ակամա: Գիտելիքի լուսավորող լույսը հեղվում է մութ, պղտոր կենցաղի վրա, որպես հեղվող այն հեղինակավոր է, անժխտելիորեն ազդեցիկ: Որպես անժխտելիորեն ազդեցիկ նա գործում է անհրաժեշտության, անխուսափելիության ճակատագրական զորությամբ: Բերենք հայ լուսավորական հրապարակախոսությունից երկու քաղվածք, որոնք հռչակագրի նշանակություն ունեն. «...Հյուսիսսփայլի սրտի դավանությունը այսպես է, որ Հայոց կյանքի պղտոր ջուրը, որի մեջ մինչև այժմ խարդախ մարդիկ առատ ձուկն են որսացել, պիտո է պարզվի և պայծառանա մի օր, որ անպիտանք սևերես եղած փախստական լինին և ազգի ընտիրքը երկին և հաղթող հանդիսանան, և այսպես ազգը օր ավուր հառաջադեն լինի ամենայն բարելավության մեջ և ժամանակով մի պատվելի տեղ գրավե յուր համար մարդկության քաղաքացյալ ազգերի շարքումը...»⁵: Լուսավորականությունը զավիս է հաստատելու գիտելիքի բնական իշխանությունը և այդ իշխանության անխուսափելիությունը. «Ոչ թե մեր ույժին վրա միայն վստահություն ունինք կամ մեր, այլ վասնզի կը հուսանք, որ անըմբռնելի թշնամիին զենքը օր մը պիտի խորտակվի ճշմարտության վահանին վրա, ի վերջո հայրենասերք պիտի սթափին և մեր հայրենիքին զարգանալուն համար ընդունին այն ամեն օրենքները, որք եվրոպայի լույս, ույժ և բարօրություն կուտան»⁶: Խոստումի կատարումը չի ճանաչում բացառություններ, և բնականաբար, պատճառահետևանքային կապը լուսավորական մտածողության մեջ տեսնվում է բացարձակորեն անխախտելի. դա բնության օրենքն է: Այդ անխախտելի օրենքը ենթադրում է կեցության անխուսափելի հանգումն առկա եվրոպական կեցությամբ, ենթադրում է, որ եվրոպական չլուրացված օրինակը գիտելիքի անհաղթահարելի ուժի շնորհիվ անպայման կներդրվի, կկատարի իր օրինաչափ բռնությունը, այնժամ հե-

ռավոր եվրոպական բարիքը կտրվի նաև մեզ: Լուսավորականությունը գործ ունի միարժեք նշանակությունների հետ, որը ձեռք է բերվում նշանի հղման առարկայի՝ գիտելիքի բացարձակությամբ: Միարժեքությունը թույլ է տալիս նույնիսկ չտիրապետել այդ գիտելիքին (հիշենք՝ «դուզնաքյա գիտությունը բավական կը սեպենք»), այլ կարիք ունի միայն քարոզի, որը դեռևս չհասկացվածը, դեռևս անհամոզիչը դարձնում է համոզիչ:

Ներկան, ինչպես նշել ենք, ունի վերքեր, ճեղքեր ու բացակայություններ: Ներդրման աշխատանքը վերքերի բուժման աշխատանք է, այն փնտրում է մարմնին օտար նյութեր՝ սպեղանի, դեղ՝ վերքը փակելու համար: Դեղը կարող է մարմնի անկարողության համեմատ՝ լինելով դրսից եկող բարիք: Կարիքը և պահանջը ստեղծում են դատարկ և գիտելիքներով ու գնահատականներով լցվելու կարոտ այն տեղը, ուր պետք է կանգնի դիտորդը՝ գիտելիքը կողոպտանալու: Եվ քանզի լուսավորական հարացույցում կարիքը համապարփակ է, ապա դիտորդի դիտումը ևս համապարփակ է: Համապարփակությունը ապահովում է դիտորդի իշխանությունը՝ գոյի հսկիչ ու գոյության բարեբար լինելը:

Երբ հեռակայող եվրոպան չի մերձավորվում ու հասկանում, երբ լուսավորական գիտակցությունը կորցնում է իր բացարձակությունը՝ հայտնաբերելով իր ծավալման սահմանափակությունը, երբ գիտելիք-նշանը բախվում է մեկնաբանման ոչ-միարժեքությանը, նշանակումի և նշանակության անհամապատասխանելիությանը, այդ պահից ի վեր դիտումը դառնում է տագնապահարույց և այդու՝ ձեռք է բերում առանձնահատուկ նշանակություն: Առավել ևս՝ երբ նրան հարցադրվում է ապագան: Այդ իրադարձության մեջ խզված է նախկին կանխակալությունը՝ ճանաչողական ակնհայտությունը. այն խնդրական է: Խնդրականությունը նշում է ավարտումը, ջնջումը նախկին հեռանկարի, այն ապագայի խնդրականացումն է, բայց և նոր հեռանկարի բացումը: Իրադարձության հետքը՝ նշանը, ջնջում է առկան՝ գծագրելով գալիքը, լույս սփռելով նրա վրա, այն նշում է վտանգը՝ տալով փրկության ուղին: Այն փոխաբերում է վտանգը և փրկությունը, տագնապը և հույսը, անցյալը և գալիքը, ջնջումը և ծավալումը: Այն դարձումն է, իրադարձումը, փոխաբերումը, իր հետքին անդրադարձումը:

4. Ա. Հովհաննիսյանի դասախոսությունն աղբյուրներ ունի Րաֆֆու «Կայծեր» վեպի՝ մեզ համար կարևոր մի հատվածի հետ: Նկատենք, որ համարյա բառացի կրկնելով Ա. Հովհաննիսյանի փաստարկները, հատկապես «տերությունից հովանավորություն և լավ վերաբերմունք» վայելելու փաստը՝ այնուամենայնիվ Րաֆֆու հերոսը շատ ավելի հոռետես եզրակացության է գալիս: Այդ հերոսի՝ Ասլանի կարծիքով՝ «*Եթե դուք ... կարդայիք, թե ի՞նչ են գրում եվրոպացի ճանապարհորդները թուրք ժողովրդի և թուրք պաշտոնյաների մասին, դուք այդ ճանապարհորդներին*

կատարյալ խելագարի տեղ կդնեիք: Նրանց նկարագրությունների մեջ թուրք ժողովուրդը բարի է, աշխատասեր է, հառաջադիմության ընդունակ է ... թուրք աստիճանավորը ազնիվ է, մեծահոգի է, գեղեցիկ ձգտումներ ունի, հյուրասեր է, առատաձեռն է, մի խոսքով, հիացած են նրանցով... Ինչի՞ց է առաջ գալիս այդ հիացումը» (ԵԺ, հ. 6, էջ 55)⁷: Եվ ապա շարունակում է. «իր տեղեկությունները երկրի տնտեսական և հասարակական դրության մասին՝ քաղում է նա իր հյուրընկալի (թուրքական պաշտոնյայի) պատմությունից: ...Եվ այդպես, եվրոպացի ճանապարհորդը, միայն արտաքին հրապուրիչ կեղևից դատելով, առանց միջուկը քննելու, ինքը՝ սխալ գաղափարներ է կազմում և մոլորեցնում է իր հայրենակիցներին: Դիցուք թե ճանապարհորդը շրջանկատ, խորագնին, անաչառ և բարեխիղճ մեկը լիներ, բայց ի՞նչ կարող է նկատել նա իր շուտափույթ, անցողական ճանապարհորդության մեջ, միայն թեթև հայացքներ ձգելով, մանավանդ, երբ նրա առաջնորդները այդպիսի փաշաներ կամ դրանց նմանները կլինեն: Մի ժողովրդի դրությունը լավ հետազոտելու համար պետք է դիմել իրան, ժողովրդին և ոչ թե նրա կառավարիչներին» (անդ, էջ 56):

Օտար ճանապարհորդը կարող է արձանագրել միայն արտաքինը՝ ցուցադրական վարքը, անզոր է «քննելու միջուկը»: Այս պարագան տարակուսական է դարձնում հասկացումը, պահանջում սեփական վարքի կեղծում՝ հարմարում. «Մեր դժբախտությունը նրանումն է, որ այդ բոլորը այդպես լինելուց հետո իսկությունը, բուն իրողությունը՝ մեր վիճակի դառն ճշմարտությունները դառնում են տարակուսական, և եվրոպացիք դժվարանում են մեզ հավատալ, երբ մեր բողոքն ու դժգոհությունները ներկայացնում ենք նրանց: Բայց մեզ համար մեծ նշանակություն ունի Եվրոպայի հասարակական կարծիքը: Իհարկե, մենք չէինք ցանկանա մահմեդականների նման խաբել նրանց, բայց կցանկանայինք, որ նրանք լավ հասկանային մեր դրությունը... Որքան մահմեդական ժողովրդի ներկայացուցիչները շնորհալի են օտարներին գրավելու մեջ, այնքան մերոնք կոպիտ և անշնորհք են: Երբ որ Եվրոպացին նրա դուռը կբախե, նա կա՛մ իր դուռը կփակե նրա առջև, կա՛մ եթե ներս կընդունե և մի կտոր հաց կտա, անպատճառ կաշխատե իր անվերջ տրտունջներով, իր լացուկոծով ձանձրացնել իր հյուրին: Գայը իր դատը մարդավարի կերպով պաշտպանելու ընդունակությունը չունի» (անդ, էջ 57):

Ակնհայտությանը հակադրված է իրականը, հետմաբեմի իրադրությունը, այն, ինչ կատարվում է տեսնող աչքից հեռու: Իրականը գոյության կռիվն է, որի տեսական հիմնավորումը կարելի է գտնել Ռաֆֆու փոխադրությամբ լույս տեսած Ի. Մեչնիկովի «Մարդը գոյության կռիվ մեջ» հոդվածում, որը սոցիալ-դարվինիզմի հիմունքների շարադրանքն է (ԵԺ, հ. 11, էջ 57): Սոցիալ-դարվինիզմը ենթադրում է դարվինիստական կենսաբանության և սոցիալական հարաբերությունների համան-

մանության, կենդանիների վարքի և մարդու սոցիալական վարքի ենթարկումը նույն օրինաչափություններին: Ինչպես տեսակը կենդանական աշխարհում, այնպես էլ ազգը մարդկային հավաքականության մեջ դասակարգման սանդղակում գրավում են կենտրոնական տեղ: Արարքի նշանակումը կտրված է իր նշանակությունից. վարքի մեջ դիտված է խարդախումը, դեմքին՝ դիմակը: Նշանն այլևս չի կրում իր միակ նշանակությունը, այլ երկու հատկության՝ նշանակություն–փոփոխակների հարաբերություն է՝ իսկություն/կեղծիք, դեմք/դիմակ, վարք/արարք և այլն, հարաբերություն, որի անդամներից մեկը գերակայող է ընդհանրական լինելու շնորհիվ և տեսակավորող–դասակարգող տարր: Բաֆֆու պոետիկայում այն վերաբերում է նաև իրերին. «Եվ նա (Թոմաս Էֆենդին) դուրս բերեց մի մեծ ծրար, հանեց նրա միջից ... մի ահագին կարմիր թերթ, խոշոր և զանազան ձևի տառերով տպված ... և եթե նա թուրքերեն կարդալ գիտենար, կհասկանար, որ այդ ահագին կարմիր թերթը ուրիշ ոչինչ չէր, եթե ոչ թատրոնական աֆիշա, որ տպված էր մի դերասանուհու բենեֆիսի համար... (Թոմաս Էֆենդին՝ տանուտերին) — Տանուտեր, այսպես անքաղաքավարի կերպով չեն վարվում սուլթանի ֆիրմանի հետ» (Եժ, հ. 4, 218–219): Թերթն ունի երկու նշանակություն՝ «ֆիրման» և «աֆիշա», որոնք գրության մեջ կանգնած են իրար մերձ՝ մերձակայող են: Մերձ են, ինչպես հագուստը մարմնին: Պատահական չէ ուրեմն զգեստափոխությունների առատությունը Բաֆֆու գրվածքներում և մասնավորապես «Կայծեր» վեպում: Այն առկա է նաև վերը բերված քաղվածքում. Ասլանը թուրք փաշային ներկայանում է որպես եվրոպական բժիշկ: Ընդհանուր հայացքի հայեցողության միասնության վրա հիմնված Աշխարհը տրոհվում է ներքին՝ ճշմարիտ աշխարհի և արտաքին՝ կեղծիքի և շփոթության աշխարհի, որն առաջինի քողարկումն է, տրոհումը դիմակի և դեմքի աշխարհների: Բաֆֆու գրություններում նշանի այսպիսի երկատման պատճառով գրությունը կարծես թե տրոհվում է երկու գրությունների՝ «բուն գրություն» և «վերգրություն»: Յերուսը՝ Ասլանը, մի անձ է, որի նշանը պատկանում է «բուն գրությանը», իսկ նշանակությունը, օրինակ՝ նրա ճառերը, որտեղ բացատրվում են նրա արարքների պատճառները, պատկանում են «վերգրությանը»: Նա մեկն է, ով ճանաչում է, բայց չի ճանաչվում, քողագերծում է, բայց չի քողագերծվում, օրինակ՝ իր բազմաթիվ զգեստափոխությունների ընթացքում: Երկուսն էլ նշանակում են առանց նշանակության, «միջանցիկ» նշան, որն անցնելով նշան–հայտանիշների «միջով»՝ վերագրում է այդ նշաններին նշանակություն, զնահատումի խարանը, և միայն առաջինն է, որ իր մերձավորությունից ընդգրկում է հավաքականություն, ունի հասկացումի իսկություն, անցնում է նաև օտարականի նշանի «միջով»: Օտարականը, ընդհակառակը, ունակ չէ ճշմարիտ վերագրումի, նրա ջանքերը մշտապես վերածվում են սխալների կատակերգության:

Սակայն օտարն անհրաժեշտ մի կերպար է, լինի եվրոպացի ճանապարհորդ, թե այդպիսին ձևացող ազգայնական–հեղափոխական, մի կերպ, որին հղելով կատարվում են անցումները և փոխանցումները՝ երևանումը: Նա մեկն է, որի *միջոցով* մտածվում է ազգային տազնապը: Օտարը փոխանակման համարժեքն է ազգային տազնապի, կերպ, որը չափում է ազգային տազնապի մեծությունը: Սակայն այն մշտապես բավարար չափով ջերմ չէ, մերձ չէ, սառն է, և սառնությունը, հեռակայունը չափում են տազնապի աստիճանը: Օտարը տարակույսի տեղ է, քանի որ նրա հետ են կապված վերջին հույսերը, բայց նույն տեղը նաև հուսահատման՝ հույսի ջնջումի տեղ է: Այդ տազնապի բացարձակ մեծությունն առկա գոյի ոչնչացումն է, իրեղեն ավերումը: Չայնն է, որ պետք է հատի հեռավորությունը. Ա. Յովհաննիսյանի մոտ ժողովուրդները «*աղաղակուն են*», Րաֆֆու մոտ՝ «*բողոքում ու դժգոհում*»: Չայնի այս տեսակը գտնվում է սահմանագծին, տարակուսականի այն տեղում, որտեղ խոսքը ոչնչանում է: Անհետացող գոյը, թողնելով ջնջված հետքեր, կորսվում է դիտում–որսումի համար: Նշանի հղման հարթությունը այլևս գտնվում է հիշողության, երևակայության, անուրջների և ցնորքի տարածությունում: Ըն–**բռնվող** նշանակության կորուստը անհնար է դարձնում հասկացումի հնարավորությունը, ավելի ճիշտ՝ այն հասկացումը, որը հիմնված է ակնհայտության հարացույցի վրա:

5. Տեսանելիության կորստին կարելի է հետևել տերյանական գեղագիտության մեջ, որը Գ. Պըլտյանի կողմից բնորոշված է որպես «անեզրական գեղագիտություն»: Բերենք մի կարևոր հատված, որը գալիս է բնորոշելու այդ գեղագիտությունը. «*Մթնշաղը անշուշտ Տերյանի երևակայության համար սիրելի պահ մըն է, ուր ձեռք մը «նուրբ մթնշաղում / Անցյալն ու ներկան իրար է խառնում*»: «*Մթնշաղը՝ նման «խառնուրդ» է, որ կթելադրե և կգրե «անեզրացման գեղագիտություն*»: Արդարև, *մթնշաղին մեջ ժամանակի ու տարածության սահմանները կջնջվին խոսողի համար, իրերը կկորսնցեն իրենց եզրերն ու եզերքները, կոշտություններն ու բեկումները, զիրենք բանտարկող կաղապարները: Մթնշաղին մեջ իրերը կդառնան երազ, անուրջ, ցնորք: ...Մթնշաղը հորինումի պահն է, հորինում, որ սահմանավորին, որոշին, ընչության կուտա անեզրություն, անսահմանություն, ազատություն: ...Անեզրացման գեղագիտության մեջ կարելի է կարդալ այլևս Տերյանի այդքան հատուկ՝ հեռացումի և մոռացումի թեմաները, որոնք կթելադրեն ոչ այնքան փախուստ աշխարհեն, որքան ձերբազատում սահմաններեն ու ընչութենեն»⁸: Նկատենք, որ իրի եզրն արդյունք է հայացքի մեջ իրի կրկնակ հաստատման կամ որոշադրման: Այն եզր ունի ոչ միայն այն պատճառով, որ ներկա է, այլ նաև շնորհիվ գոյելու խոստումին՝ նս լիել: Այդպիսի հայացքը ոչ միայն զգում է իրի հայտնումի ցուքը, այլ նաև*

որսում այն իր ընդգրկումի մեջ, «դնում» իր առջև: Անեզրացումը նշանակում է մի այնպիսի հայացքի տիրապետում, որն ընկալում է միայն հայտնումը: Այն նոր զգացողություն չէ, այլ զգացողության կրկնակ որոշադրումի ջնջումն է, կատարվող գոյի շարունակաբար գոյելու իներցիոն զգացումը զսպելու, գոյությունը խնդրականացնելու միջոցով:

«Օտար» հղացքը նախապես բացահայտենք տերյանական կնոջ՝ քնարական հասցեատիրոջ օրինակով. «*Երազել միշտ քեզ — լինել քեզ օտար...*» (էջ 63)⁹: Կինը, հայացքով «վրդովելով հոգին», անհետանում է հորիզոնից անդին՝ վերածվելով անտեսանելի նշանի, իր հետ տանելով բանաստեղծի սուբյեկտիվությունը, վերածելով օբյեկտի:

*Ես չեմ հիշում ե՞րբ և ո՞ր
Հանդիպեցի քեզ, ու դու
Վրդովեցիր համր ու լուռ
Հանգստությունն իմ հոգու...
Գիպրեմ, գիպրեմ այս աղոյր
Երկրում քեզ չեմ գտնելու,—
Դու անհայր ես, անծանոթ,
Դու հեռո՞ւ ես, դու հեռո՞ւ... (Անդ, էջ 103)*

Կինն այն մեկն է, ում միտքը չի կարող ընդգրկել, անընդգրկելին է, բայց մեկը, ում միջոցով տրվում է մարդու անդեականը: Կնոջ նկատմամբ սերը գալիս է բացահայտելու «իմը»՝ այն, ինչ անվանված է «իմ հոգին», «իմի» բացահայտված շրջանակից այն կողմ՝ «հեռվում» գտնվող կինը, որի համար նա օտարի մեկն է: Այսպիսով, «օտար» հղացքը Վ. Տերյանի մոտ ունի այլ, հակադիր բովանդակություն, քան վերը բերված դեպքերում. մի դեպքում օտարը մեկն է, ով օտար է «մեզ», մերձության շրջանակի գծած սահմաններից դուրս, իսկ երկրորդ դեպքում օտարը կառուցվում է ես-ի իրերին և աշխարհին օտարության հղումով:

Տերյանական գրության մեջ երկիր Նաիրին բացահայտվում է հղումի վերը նկարագրված կերպով: Տարբերենք, սակայն, երկիրը և հայրենիքը: Եթե հայրենիքը այն սեփականն է՝ յուրայնության, ինքնության շրջանակը՝ տրված, մեր դեպքում, իր յուրայնացման կոտորակման, ավերման, այլացման տարողությունում, ապա երկիրը հայրենիքի տեղն է, հայրենիքի՝ սեփական կայքի կոտորակումից, կոտորակումի խզման գծերից ցլված լույսով բացված տեղը: Երկրի հայտնումը կատարվում է դիտողական, տարածական հեռանկարի հարացույցի փոփոխման շնորհիվ: Երկիրը հայտնվում է հայրենիքի ավերումի, առկա կայքի անեզրացնող մշուշի միջից.

*Մշուշի միջից.— րեսի՛լ դյութական,—
Բացվում է կրկին Նաիրին փրփրում: (Անդ, էջ 171)*

Մշուշի մեջ, ինչպես նշվել է, իրերը կորցնում են իրենց եզրերը և եզերքները: Տարածականությունը, որը պետք է գծագրեր այդ եզերքները, զանցվում է մեկ այլ՝ տեսլական, ցնորային, սրբազան տարածությունում. «Մեր երկիրը ավերված, բայց սուրբ է և հին» (անդ, էջ 177): Ոչնչացման արդյունք է նաև խոսքի ջնջումը. ջնջված խոսքը հասնում է իր եզրագծին՝ լացին, ողբին, սուգին. «Լաց է այնտեղ ամեն երգ և ողբ ամեն գիրք» (անդ, էջ 177): Մարդկային գիտակցությունը գծում է սեփական ըմբռնման շրջանակը, որի հորիզոնն «այստեղ» է և «հիմա», որը դիտողի հայացքի առաջ բացված շրջանակն է: Ըմբռնման շրջանակից անդին՝ «պաղ մարդոց»-ից հեռու, ընդգրկման և ըմբռնման բռնացող պարտադրանքից հեռու, սրբված-սրբացված տեղում է երկիր Նաիրին.

*Չի հասկանա չեր հոգին և ծուլ, և օրար,
Տաճար է մեր երկիրը՝ սուրբ է ամեն քար: (Անդ, էջ 178)*

Օտարի անըմբռնողականությունը, սակայն, հասկացումին ուղղորդված տագնապը չէ, այլ անհասկանալիությունից դեմքը շրջող չհասկացումը, ընդգրկումի իր շրջանի մեջ անշարժորեն՝ «ծուլ» անփոփված ընկալումը, զգացումի վերը նշված իներցիան: Այդ շրջանակն առարկայականի շրջանն է՝ մահվանը և ավերին անծանոթ, և օտարականի չհասկանալը բխում է նրա՝ մահվան վարուժանական բառերով՝ «կրակե շրջանակից» դուրս գտնվելու պարագայից: Օտարը մեկն է, ով անվտանգ տեղում է, անհաղորդ ավերումին, ավերումի բացած սրբությանը, ավերումի անեզրացնող թախծին:

*Քեզ կըմնա միշտ օրար
Նաիրական իմ հոգին,
Եվ թախիծն այս անդադար,
Եվ փրպունջը հին: (Անդ, էջ 172)*

Օտարը չգիտե ոգու կայացման տեղը՝ մահացումը կրող զգայականությունը՝ հուզումը.

*Ու զանգերն այն լալագին
Մեռնող իմ երկրում
Չեն հուզելու քո հոգին
Տիրությանք անհուն: (Անդ, էջ 172)*

Տերյանի մահվան զգացողությունից՝ Ոգու հայտնությունը հիշեցնում է հեզելյան նշանավոր բանաձևը. «Ոգու կյանքը այնպիսի կյանք չէ, որ իրեն կորցնում է մահվան դիմաց և իրեն պահպանում ոչնչացումից. դա կյանք է, որը կրում է մահը, պահպանում իրեն նրա մեջ: Ոգին հասնում է իր իսկությանը՝ միայն հայտնվելով բացարձակ ոչնչացումի

մեջ»¹⁰: Անդենացնող, ոգիացնող մահը ցուցանում է խոսքի, իրերի և երկրի եռթեմականությունը, բացում նրա խորհուրդը.

*Չես զգա, որ մեր գինին —
Մեր արյունն է դա... (Անդ, էջ 172)*

Ոչնչացումը բացում է ծածկվածը՝ մերկացնում հասկացվածը, ընծայում հարազատությանը.

*Այն մեխանիզմիկ, լացող, միալար
Ելևէջները՝ ներդաշնակ այնպես,
Եվ հարազատ են սրտին մեր մոլար
Հոգուն մեր բեկված, ավերված, հրկեզ... (Անդ, էջ 169)*

Մահը, մահվան տխրությունը, նրա հարազատությունը, ցանկալիությունը, որը պարզորեն գծագրվում է այս և այլ տեղում, մահը զոհագործման են վերածում.

*Ու թող գա՛, թե կա, ավելի՛ չար թոթ,
Մեխի գոհ—երկրիս անարգված սրտին: (Անդ, էջ 169)*

Եվ կամ՝

*Թող հնչե երգն այդ դառն ու ցավածին,
Երգը հայրենի՛ ցավազար ու հին.
Մեզ չի՛ հասկանա օրարերկրացին,
Մեզ չի՛ հասկանա սառն օրարուհին... (Անդ, էջ 169)*

Դիտում—արարքի «տնտեսական» իմաստը ի մի բերելու տնտեսող գործի մեջ է: Այն գոյն ամփոփում է ամբողջի մեջ, կատարում կայքի հսկումը: Դիտումն ինքն իրեն սահման է դնում, որը տնտեսումի՝ պահպանություն—կուտակումի և վատնումի սահմանն է: Դիտումի եզրից անդին սկսում է վատնումը, ցրումը ու նաև ցնորումը՝ երազականը: Դիտումը կայքի վրա հսկումն է, բայց մինչև այն տեղը, ուր նրանք այլևս կորցնում են ընդգրկվելու ունակությունը, հոսում են, ցրվում, անեզրանում: Դիտումը երկու վկայությունների՝ «իմի» և «այլ մեկի»՝ օտարի համատեղումն է: Ինչի դեմ նա անգոր է, անիրավասու, ապա դա ոչնչացումն է: Օտարականը մեկն է, ով դիտումի, ընկալումի ճանաչողությամբ է գործում, բայց ընկալումի ամփոփ, համապարփակ լինելու պարագան թույլ չի տալիս հասկանալու «լալագին երգը», որը խոսքի ավերումն է, որոշադրության կորուստը, խոսքի ընդհատուն հստակության՝ եզրի ջնջումը.

*Այնպես անիսինդ ես ու նրման լացին
Երգերն իմ երկրի, այնպես տիրագին.*

*Մեզ չի՛ հասկանա օրարերկրացին,
Մեզ չի՛ հասկանա սառն օրարուհին: (Անդ, էջ 169)*

Լեզվի ընդհատությունը սփռված է երգի վրա, որը խոսքը կապակցող-գերող, հավաքող՝ մտերմացնող ու հաղորդակցող ցանց է, լեզվի չորոշադրվող հայտնունի ցուլքը.

*Այնքան սրտագին, այնքան փառաբուշ
Խոսքեր կան լեզվում քո նաիրական.
Կարծես նրբաթել հյուսում ես ուռկան,
Ոսկեթել մի ցանց ու փռում քնքուշ... (Անդ, էջ 161)*

Հարցը, որ ունի Վ. Տերյանը, իր սեփական ձևակերպման մեջ հնչում է հետևյալ կերպ. «Մի հարց, որ իմ մեջ այսպես է ձևավորվում. «Մի՞թե վերջին պոետն եմ ես, Վերջին երգիչն իմ երկրի...»: Եվ հիրավի, մենք կանգնած ենք խոշոր, գուցե ճակատագրական գալիքի առջև...» (անդ, էջ 293): Երկիրը մտածվում-բանաստեղծվում է ճակատագրին ու գալիքին հղումով.

*Միով ահա կանչում եմ քեզ՝
Յուս՛, ցնորք Նաիրի... (Անդ, 173)*

Արթնացումը կան ներկայի «սառցե», «պաղ» վիճակի հալոցքը սպասվում է ապագայում: Տերյանական «մենք»-ը՝ մերձությունը և մարդկանց ջերմ միությունը՝ գալիքի մեջ կատարվող հավաքումն է.

*Ձեզ կոչում է անդադար
Նոր միացման մոռացում... (Անդ, էջ 199)*

Հավաքականությունը ենթադրում է մի որոշ մերձություն, մերձավորման կարգ, փոխհասկացում: Այս կարգը, օրինակ, Տերյանի համար ըմբռնողական արարքով տրվող կարգ է՝ եղբայրություն, ընկերություն է. «...որ մենք, ընկերներս, որ ապրում ենք «գազանների» մեջ, պիտի մանրակրկիտ չլինենք միմյանց վերաբերմամբ, պիտի շատ բան ներենք, շատ բան չնկատենք, մոռանանք...» (անդ, էջ 480): Տերյանական ընկերությունը, այսպիսով, հղված է առ մոռացում. ընկերության մեջ ընկերը «սրբագրված» է, և «խմբագրումը» անթույլատրելի է: Ընկերը այն «մեծ սխալն» է, որն ուղղման ենթակա չէ. «Կարելի է ուղղել կամ կրճատել փոքր սխալները, իսկ «մեծ» սխալները անկարելի է» (անդ, էջ 476): Այն հիմնված չէ գնահատականի վրա. «Աստված չանի, որ ինձ իմ վարմունքներով զնահատեն ընկերներս...» (անդ, էջ 482), այլ մխիթարության մեջ է կատարվում. «Եվ թող օրհնված լինի մեր ընկերությունը, որովհետև իմ կյանքի բարձրագույն խոհերի թույլին ես ձեզ հետ եմ

եղել և ամենածանր հոգեկան թուլանքներին, կասկածի ու վարանումի, տանջանքի ու մենակության ժամերին, օրերին, տարիներին ամենախոր ու պայծառ մխիթարությունը ստացել եմ ձեզանից ու ձեր շրջանում» (անդ, էջ 482): Վերը բերված տողերում տրված վարքի էթիկան ներդաշնակում է արվեստի տերյանական արտադրության օրենքներին: Մխիթարությունը կամ սփոփանքը ցավի մեղմացումի կերպն է: Ցավի մեղմումը մխիթարության մեջ դրական ջնջումը չէ, սփոփանքը ենթադրում է ցավի սփռված՝ զսպված կերպը, հայտնվելու, ցավի հպվելու պահին վերադառնալը: Մխիթարվողի մեջ ցավը տատանվում է մոռացումի ու հիշումի միջև: Ընկերության էթիկան հպումի նրբանկատության էթիկա է: Նրբանկատությունը նկատում է միայն նրբինը, փոփոխականը, երկրորդականը, վարքի «միջևը», նրա խոսքն ու վարքը չի դիպչում և ոչ մեկի «կենտրոնին»՝ ինքնությանը: Չի առարկայացվում, թողնում է այն նրբանկատորեն աննկատ: Անձնականի էությունը ևս առկայականից անդին է, սիմվոլի տարածությունում:

Երկիրը տերյանական գաղափարախոսության մեջ կատարումի տեղ է, ընկերությունը՝ վարքի գեղագիտական փոխանդարդարձի: Ավերումի դիտումի նրա փորձառնությունը ընկերային հավաքականությունն ընդգրկելու և մեջը լինելու փորձառնությունն է: Ավերը, զրկելով սեփական ինքնությունը հիմնայնությունից, ջնջելով սեփական տարածական կայքը՝ հայրենիքը, սրբում է խորությունները, դարձնում սրբապատկեր՝ բացառելով զուգամիտող հորիզոնը:

6. Ընկերությունը մեզ համար կարող է լինել այն կամուրջը, որով հնարավոր է անցումը դիտումի վարուժանական փորձառնության: Իր մի նամակում՝ ուղղված մտերիմ ընկերոջը, բանաստեղծը գրում է. «...*մենք մինչևե մեր կեանքին վերջին վայրկեանը մեր ծնողքին անծանոթներ ենք: Ծնողական և որդիական հարաբերութեանց մէջ դեռ իր ստորին աստիճաններուն մէջ կեղծիքը կ'ապրի: Անկեղծութիւնն իր բացարձակ մաքրութեան մէջ երկու սերտ մտերիմներու միջեւ միայն կրնայ գոյանալ*»¹¹: Այս տողերը գրված են հոգեկան և հատկապես մարմնական տագնապի պահին, երբ բանաստեղծը բնակվում էր Գենտին մերձ մի գյուղում, և որտեղ «...*եղող բնիկ գիւղացիները ատելի եւ միանգամայն երկիւղալի էակ մը նկատած են զիս*» և ովքեր հալածանք են կազմակերպել բանաստեղծի դեմ: Բանաստեղծի մարմինը վտանգված է: Նա կարիք ունի ընկերոջ ապահովող մտերմությանը, որ է՝ անկեղծություն, բացություն: Այդ անկեղծությունը բացակա է «*ծնողական և որդիական հարաբերութեանց մէջ*» հավանաբար այն պատճառով, որ բացակա է անպատկան լինելու պարագան. անծանոթ լինելու և հանդիպելու, ծանոթանալու հրաշքը, ուր պահպանվում է սեփական ինքնավարությունը՝ չկորցնելով վստահությունը և յուրայնությունը: Առկա է կեղծիք, քանի որ

որդին ծնողի, ծնողը որդու փոխակերպումն է, փոխակերպում, ուր որդին կեղծված ծնողն է, ծնողը՝ կեղծողը, կրկնօրինակողը: Եթե ճիշտ է այս ենթադրությունը, ապա պետք է սպասել կրկնումի բացասումը վարուժանական նախապատվություններում: Կրկնումը զգեստն է, հագուստը, վարագույրը, որն ընկնում է՝ բացելով անկրկնելին՝ պարուրող հյուսվածքի տակ անփոփված **մերկությունը**: Այն, ինչ սուրբ է, օրինակ՝ հայրենին, մերկ է ու անպարույր:

*Ուրքին առջև անդասարաններն հայրենի
Կը փարածեն մերկութիւննին անպարույր...¹²*

Մերկության տակ տառապանքն է.

*Մերկ ըլլաս դուն բանաստեղծի մ'հոգվոյն պէս,
Եւ հեթանոս այդ մերկութեանը ներքեւ
Տառապի՛ մարդն, ու չըկրնայ դրայիլ քեզ: (Անդ, էջ, 249)*

Դիպչելու անհնարիցությունը բնութագրում է մերկությունը որպես ամբողջական, չտրոհվող, անվնաս մարմին՝ կույս մարմին.

*Չգեցեր ենք պատմունճանն կոյս փարթին փողփողուն,
... Եվ կը թողում որ Մրրիկն իր պատմունճանը ծրփուն
Հագցրնէ հաղթ մարմինիս,
Եւ լոզցրնէ Արեգակն իր շողերով ոսկեզօծ
Աստվածացած միսրս բոց
Եւ հոգիս: (Անդ, էջ 300–301)*

Մերկության բացումը հավասարազոր է սրբության մատնումին: Այն ամբողջականության պատառոտումն է և թշնամության վտանգումի առջև մերկացումը.

*Իսկ որդիներդ թըշուառ
Կամ հեռացած հօրենական երկրրէն
Կը իսառնակին ազգերու խորթ արիւնով,
Կամ նոյն երկրին ծոցին մէջ
Կը մեռնին լուծն ուսերնուն,
Ապրողներուն թողլով մաս
Մերկացում ողջ հայութենէն, խորթացումն
Որով կ'ըլլան իրարու դէմ թըշնամի
Եւ թըշնամւոյն դէմ ծառայ: (Անդ, էջ, 97–98)*

Չեթանոս, տառապող աստօծ արձանը «Գեղեցկության արձանին» բանաստեղծության մեջ զգայնության ծագումի՝ արթնացումի տեղ է: Մերկության ու արձանի հետ կապված նույն լծորդումներն ենք

գտնում «Նենեսիս» բանաստեղծության մեջ: Ավարտված արձանը պատրաստ է «...Պաշտը ելու, ընդունելու ողջակեզ...»: Պաշտոն կատարողները՝ քրմերը, «...Անո՛ր, անո՛ր կը դիմեն...»: Դիմումը, դարձումը հարկ են, որ անզգա արձանից արվեստի մերկության արթնացնող և նոգական ուժի ծագումն ըմբռնվի.

*Դէմքերնուն վրայ արինռուշտ
Կը փայլակէ կայրադոփինն՝ հեռուէն
Մերկացնելով մարգարաշող կըճրրբումն
Ակռաներնուն՝ մարդու միսի անօթի:
Մերկ են կիներն իրենց ամբողջ ծիծերով,
Եվ մանուկները՝ բուսիկ... (Անդ, էջ 88)*

Մերկությունը, սրբությունը, արվեստը, բանաստեղծումն ու անկրկնելիությունը վարուժանական բառարանում իրար մոտիկ հասկացություններ են:

Մերկությունն այն տեղն է, ուր կատարվում է տարածական–տեսողական փոխաբերումը կամ հպումը: Դիտող հայացքը տարածությունից կտրում է եռաչափ կտորներ՝ ծավալներ: Զգացող՝ յուրային և անզգա՝ օտարի հայացքները հատվելով այդ ծավալների մեջ, դառնալով իրադարձություն–հանդիպում, գծագրում են մարմնի ձևը՝ արձանը, իսկ մարմնի այս արձանը կամ տարածքի դրվագումն արվեստական արձանագրում է: Այս ենթ գտնում «Կիլիկեան մոխիրներուն» բանաստեղծության մեջ: Օտարականը հայտնվում է առաջին իսկ տողում. «Օտարակա՛ն, բարձրանանք սա դիմացի լեռան վրայ...»: Օտարականը հրավիրվում է բարձրանալ «դիմացի» լեռը, քանզի «մերկ ոտքերըս կ'այրին մոխիրներուն վրայ տաք...», և նաև՝ «Եւ ըսկըսաւ քու երկար պարեգօտիդ քըղանցքն ալ / ճապաղիքի մէջ թըրջիլ...»: Գրեթե նույն պատկերագրական միջոցներն են գործածվում «Ապրիլ» բանաստեղծության մեջ.

*Մերկ անկրաններուն, մերկ բլուրներուն վրայ
Կանանչ պարսնուճան մը կը ծրագրորուի... (Անդ, էջ 163)*

և կամ՝

*...Բիբերով հըրջիկ՝
Մեւ մազերն հովին, ուրքերով բուսիկ,
Ամայի դաշտին մէջտեղ կը կանգնի... (Անդ, էջ 163)*

Այրվող հողը՝ մոխիրները, թույլ չի տալիս կանգնել իր վրա և այնտեղից փախչել դեպի լեռան գագաթ, որը թույլ է տալիս՝ մարմնի՝ «բուսիկ» ոտքերի միջով թափանցող ցավից խույս տալ, այն փոխարինել դիտման ընդգրկումով.

*Կը վառի հողն իսկ, նայէ՛, բորբ հորիզոնը մեր շուրջ
Հըրասիտդիտդ պըսակ մ'է՛ որուն կեդրոնը կանգուն
Մենք կը դողանք սրգատր ոգիներու պէս օտար... (Անի, էջ, 156)*

Դիտումը կատարվում է «դիմացի լեռան վրայ», մի տարածության մեջ, որը նշանավորված է կենտրոնով, վեր և օտար՝ սեփական այրվող-ոչնչացող կայքից, տեղ՝ ուր հայացքն իր ոգեկան ու օտարված ծավալող շրջաններն է կատարում:

Դժվար չէ նկատել, որ դիտումի պատճառն իջեցված է մինչև անձնապաշտական առիթի. ի սկզբանե դիտումի կարգավիճակը ստորացված է մինչև հասարակի: Այս հանգամանքն առավել ցցուն է դառնում, երբ համեմատում ենք դիտումի թունանյանական հիմնավորումը. մի դեպքում շարժումը կատարվում է աստվածային հեռուներից դեպի երկիրը, մյուս դեպքում՝ երկրային անհարմարություններից դեպի հարմարավետ բարձունքը՝ օտարման և անզգայության տեղը:

Օտարականի հայացքի պարունակությունը՝ ծավալը, որը նա ընդգրկում է, բովանդակորեն դատարկ է. այն պարունակում է ավերակներ ու մոխիրներ, ջնջված նշաններ ու հետքեր: Բանաստեղծի հայացքը տարածվում է այս ավերակներով՝ դրվագելով դրանք: Ջնջված տարածքը բանաստեղծումի արարքում վերականգնվում է՝ արդեն հիշողության ու երևակայության մեջ: Նշվողը, նշանակալին բացակա է.

*...Արդ տանարները ո՞ր են որոնց բուրեան գըմբեթին
Ներքեւ ծիծառն հազիւ հազ գարնան աղօթքն էր ըրեր.
Ո՞ր վարժոցներն ու պալատն սպազայի լոյսերուն... (Անի, էջ 156)*

Երկու տեսակ նշանների հետ գործ ունենք այս բանաստեղծության մեջ. անցյալի՝ կորսված իրերի նշանների, ավերումի, մոխրացող իրերի նշանների, որոնք խմբավորվում են օտարականի շուրջ և հռետորի հայացքի ծավալում: Երկրորդ տեսակի նշանները կազմում են ջնջումի վրա արձանակերպ նշանների՝ շիրիմների կերտումը, հուշարձանների կանգնեցումն ու մարմարի վրա երգերի քանդակումը: Բանաստեղծումն ու քանդակումը իրար համարժեք, նույնական արարքներ են՝ հռետորական լեզվից կամ խոսքից տարբեր: Երկու տեսակի նշանների կառուցվածքը կազմավորվում է երկու ծավալների՝ պատմագրող բանաստեղծի ու օտարականի հայացքներից, այդ հայացքների հատումով: Հատումի տեղը քանդակումի մակերեսն է, զգայականության հարթությունը:

Օտարականի ներկայությունը նաև մի որոշակի հանդիսատեսի ներկայություն է, անհրաժեշտ պարագա՝ հռետորական արարքի համար: Հռետորը ոչ միայն մեկն է, ով խոսքի միջոցով համոզում է, անորոշ

առկան պատճառական, տրամաբանական կամ այլ միջոցներով դարձնում ակնհայտ, և նշանակում է՝ ինչ–որ բան վիճարկում, այլ նաև մեկը, ով դատողություններ է անում՝ արդարացնելով մեկին և դատապարտելով մյուսին, այլ խոսքով՝ բաշխում կատարում: Նա այդ բաշխումը կատարում է մարմնական ժեստով, ցուցական շարժումներով՝ բաշխումներ կատարելով տարածությունում: Այսպիսով, հռետորական դիտումի տրամաբանությունը պահանջում է հատող–ցուցող դարձվածքներ. «*Կիսայրեաց ցուպրս խոսքիս ուղղութեամբ ցոյց կու տայ քեզ...*», կամ՝ «*Եւ հոն, դիմացն, ուր ահա արեւը մայր կը մըտնէ, սեպ ժայռին դէմ խաչեր են եօթը այրեր մերկանդամ...*»:

Հռետորական արարքը՝ ուղղված տարբերակելու Ձոհին ու Ոճրագործին, կարիք ունի վկայությունների, որոնց համեմատումը թույլ կտար տարբերակել Ձոհին ու Ոճրագործին, որոշել Ոճրագործությունը: Ոճրագործության դեպքի արձանագրումը կատարվում է բացառապես զոհի արարքների շղթայի ու նրա մերկ մարմնի զննումի շնորհիվ: Ձոհն ինքը պետք է ապացուցի իր անմեղսակցությունը, ոճրագործության դեպքից խույս տալու իր ձգտումը: Ոճրագործության նշանները նա կրում է իր մարմնի մակերեսին. ոճրագործության միակ ապացույցը ինքը՝ զոհն է: Արդարացում են պահանջում զոհից. նա է, որ պետք է ցուցադրի ապացույցները, կրի վերքեր ու ցավի զգայնությունը, պահպանի դրանք մշտապես ցուցադրելու համար: Ոճրագործը թաքնված է զոհի թիկունքում, երբեք ակնհայտորեն առկա չէ, դիտումի տեսադաշտում նա խուսափողական վիճակում է: Սակայն այն ոճիրը, որը չի թողնում առկայական հետքեր, ենթակա չէ ներկայացման հռետորական ապացույցների ցուցադրումով: Հետքերը կարող է պահպանել միայն բանաստեղծությունը կամ արվեստի իրը, օրինակ՝ արձանը, քանի որ միայն այն է տալիս վերապրումը՝ զգայնության տևական հիշումը:

Հռետորությունը սահման ունի, որը բացահայտվում է հետևյալ տեղում՝

Սեպ ժայռին դէմ խաչեր են եօթը այրեր մերկանդամ.

Արիւնն իրենց մազերէն (Օլորակա՛ն, կ'աղաչեմ,

Փակէ՛ աչքերդ ու միայն եղիր ճայնիս ունկընդիր)... (Անդ, էջ 156)

Երկու՝ օտարականի ու բանաստեղծի հայացքներից միայն մեկն է ունակ նշանավորելու՝ ձայնով տալու մերկությունը: Առաջինը միայն կարող է զգալ՝ նշանավորել զգեստավորվածը, արդեն նշանակվածը՝ փոխաբերվել միայն առկային, միայն զգացողությանը: Զգացողության փոխանակում–փոխաբերումը հռետորական արարք է՝ ապացույց, ակնհայտությամբ ակնհայտի արտահայտում:

Առկայի ջնջումը՝ կայքի կորուստը ահաբեկող է, ապացույցը ցուցելու խոստումի գոյաբանական դրժում, առկայականի հիմքի վրա՝ վախ ներշնչող փլուզում: Բանաստեղծումի ու հռետորական խոսքի բաժանումի տեղն ահաբեկման՝ բեկվածքի գիծն է. միայն բանաստեղծն է ունակ կատարելու անցումն ապահով շրջանից դեպի վտանգվածն ու մեռնողը: Այն անցումի համարձակ արարք է, ահ հաղթահարող ճանապարհ, որն օտարականը անկարող է կատարել. «*Երբ թիկնոցիդ մեջ ծածկած դեռ նայուածքներդ ահաբեկ...*»: Բանաստեղծը «լերան վրայ» փախուստի, վեր-ացումի մեջ անհետնողական է:

Աղետի արվեստացումը, ավելի ճիշտ՝ արվեստացող նշանի հաստատման խոստումն արդյունք է կրկնակ խոստումների երդմնագանցման. մեկը հռետորի խոստումն է հիշեցնել մոռացվածը, ցուցել-ապացուցել ցավը, մյուսը՝ այն, ինչ կարող է խոստանալ օտարը՝ վկայությունը. «...*չըմոռնա՛ս / Անոնց ըսել թէ ինչպես Կիլիկեան մորթեցին...*», որի փոխարեն օտարները «*Պիտ՛ուզեն գալ լոկ մեր կոյս, ատոք լեռները պեղել...*»: Եթե հռետորական խոստումն իրագործված է, երբ հռետորի ու հանդիսականի նշանավորումը համընկնում է, հռետորական արարքի նպատակը հենց այդ համատեղումն իրագործելն է: Կայքի կորուստն անհնար է դարձնում աղքատացում-զրկումը համատեղող փողակերպումը, խոստումը՝ անկատարելի: Եվ միայն անգոյի նկատմամբ հոգսը՝ ծեսն ու ծեսի պահպանող և վերականգնող գործին համարժեք արվեստը կարող են նոր պարտավորություններ ընդունել:

*Օտարական, ա՛լ մեկնէ:— Կիջնեմ ես ալ աւասիկ
Այս բարչունքէն, ու փաթթուած փառաբոկիս մէջ քրքրում
Նորէն կերթամ թափառիլ քաղաքին մէջ զոհերուն:
Մեռելներն հարկ է թաղեմ, և ողջակէզն օծանեմ:
Վիրաւորի մը գըլուխ որչաքարին կը հեծէ՛...
Աղբյուրին քով քոյր մը, ո՛հ, կ'ոգեւարի անկերունջ...
Պէտք է փոքեմ այս գիշեր գերեզմաններ անհամար,
Եւ լուսեղէն պայտանքներ հենում միևնչեւ առաւուր.
Պէտք է կերպեմ շիրիմներ, յուշարչանները կանգնեմ,
Եւ մարմարին վրայ երգերս փապանագիր քանդակեմ: (Անդ, էջ, 158)*

Բանաստեղծումը նույնակերպ է ծեսին, պաշտոնին, այն ևս փորձում է սրբացնել առօրեականությունը: Առօրեականության ամենակարևոր բնութագիրը մերձությունն է մարդկանց, նրանց արարքների ներդաշնակումը, համատեղվածությունը, իրար հարմարվածությունը, անվտանգությունը, փոխադարձ ներկայականությունը: Այն կարող է բնութագրվել որպես հավաքում, առկա տրոհվածությունից սրբում-սրբացման միջոցով անցում դեպի անդենական խմբավորման: Ծեսին կամ պաշտոնին մենք արդեն հանդիպել ենք «Նեմեսիս» բանաս-

տեղծության մեջ՝ լծորդված մերկության զգայականությամբ կատարվող հավաքմանը: Արձանի խորհուրդը հավաքումի խոստումն է: Ջրկումնե-րից մեծագույնը մահն է՝ հավաքումը պատառոտող բացակայունը, և հետևաբար ծեսերից կարևորագույնը՝ սուզն ու թաղումը: Մահվան ծեսի խորհուրդը մահացյալի ներկայության, նրա կյանքի հավելյալության հաստատումն է: Սրբազնության ընծայած ընդհանրական զգայնությունը, որի ընդունարանը մերկությունն է, տարածվում է արվեստական արարքի մեջ, որի շնորհիվ մարմարը վերածնվում է արձանի, անզգայի ու զգայնության ճշգրիտ սահմանի:

ՀՂՈՒՄՆԵՐ

1. **Հովհ. Թումանյան**, Ընտիր երկեր, Ե., 1985, էջ 98:
2. Ազատագրական գաղափարները հայ հրապարակախոսության մեջ (1820–1920 թթ.), այսուհետ՝ ԱԳՀ, Ե., 1982:
3. **Ա. Հովհաննիսեան**, Հայը և Հայաստանը օտարների աչքերում, Թիֆլիս, 1881, էջ 8:
4. **Ս. Նազարյան**, Վերջաբան Հյուսիսափայլի 1858 թվականի, ԱԳՀ, էջ 77:
5. **Մ. Նալբանդյան**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 4, Ե., 1983, էջ 222:
6. **Ս. Ոսկանյան**, Հառաջաբան, ԱԳՀ, էջ 82:
7. **Րաֆֆի**, Երկերի ժողովածու, հ. 4, Ե., 1984, հ. 6, Ե., 1986, հ. 11, Ե. 1991:
8. **Գ. Պըլտյան**, Մթնշաղ կամ բանաստեղծը, որ գիտե ցնորքը, Սփյուռքահայ գրականություն: Տարեգիրք—89, Ե., 1989, էջ 344–346:
9. **Վ. Տերյան**, Երկեր, Ե., 1989:
10. **Гегель**, Сочинения, т. 4; Феноменология духа, М., 1959, стр. 17.
11. **Դ. Վարուժան**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 3, Ե., 1987:
12. **Դ. Վարուժան**, Բանաստեղծական երկեր, Անթիլիաս, 1986:

ԳՐԱԿԱՆ ԵՐԿԻ ԱՄԲՈՂՋԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԱՆԽԱՐՀԻ ԱՉԳԱՅԻՆ ՊԱՏԿԵՐԸ (Վ. Տերյանի ստեղծագործական փորձի լույսի ներքո)

Աշխարհի ամբողջականությունը, ըստ վաղուց արտահայտված մտքի, հավերժական առեղծված և հրաշք է՝ վեր մարդկային բանականությունից: Նույնպիսի առեղծված և հրաշք է գրական երկի գեղարվեստական ամբողջականությունը, նույնիսկ եթե այն վերլուծականորեն մասնատված է, ընդ որում, որոշ դեպքերում՝ բնավ էլ ոչ այնպիսի մասերի, որոնցից իրականում բաղկացած է: Այդ պարադոքսն իր ձևաբովանդակային հիմքով պայմանավորված է գրական տեքստի և գեղարվեստական գիտակցության երևույթով: Իսկ վերջինս մարդկային գիտակցության ամենաբարդ ձևերից է, և նրա մեջ ամեն ինչ ճակատագրորեն անկրկնելի ու անվերստեղծելի է:

Գրական երկի ամբողջականությունը կարող է ստեղծվել միասնական–միջանցիկ պատկերով, եթե նույնիսկ այդ պատկերը ավերված, մասնատված կամ մղված է դեպի արտատեքստային իրականություն կամ ենթագիտակցության գաղտնարան: Երկի մեջ այն կարող է իրացվել որպես կյանք, բայց կարող է նաև կյանքի կարծրությունից ծայրաստիճան հեռացված լինել:

Իր մեջ անմնացորդ ավարտված և մինևույն ժամանակ անվերջորեն աշխարհի մեջ ընկղմված գրական երկում, որը սեփական ամբողջականության մեջ միավորում է իր բոլոր բաղադրատարրերը՝ առանց դրանց իմաստային կորստի, հնարավոր է ամբողջականության «բաց» և հանդգնորեն անքնահաճ կամ, ընդհակառակը, «փակ» և թաքուցյալ քայքայում: Այն անակնկալ կերպով դառնում է գեղարվեստական գիտակցության նոր մակարդակի վրա ծավալվող եզակի ամբողջականության հարացույց՝ իր թաքնված կամ բաց տարբերակներով: Այս պարագայում նույնիսկ հեգեյան «ինքնաքայքայումը» կարող է ստանալ ինչ–որ պարաբոլիկ ամբողջականության ձև, որը մինևույն ժամանակ և՛ ներդաշնակ է, և՛ կոնտրապունկտային:

Գրական երկը երբեմն չի համընկնում ինքն իրեն, իր սեփական իմաստին և նույնիսկ հայտնվում է դիմակայության մեջ ինքն իր նկատմամբ: Եվ հաճախ հենց այդ չհամընկնելու կետում է «ստեղավորվում» երկի ոչ միայն անձնական ու գեղարվեստական, այլ նաև ազգային ինքնությունը:

Երկում հեղինակը ներկա է նրա ամբողջականության, նրա տեքստի և արտատեքստային իրականության, համամարդկային և ազգային բովանդակության մեջ, որը միշտ ուղղված է դեպի գրականության համաշխարհային անընդհատությունը: Գրական երկի հեղինակը գոյություն չունի այդ ամբողջականության որևէ առանձին պահի մեջ, «նա գտնվում է այն չառանձնացված պահի մեջ, որտեղ բովանդակությունը և ձևը անխզելիորեն միաձուլվում են»¹:

Գրական երկի և նրա ամբողջականության մեջ երբեմն «զուգակցվում են» երկու ամբողջականություն, որոնց միահյուսումից բխում է նրա բացարձակ ամբողջականությունը. ամբողջականություն որպես իսկության ստեղծում, և ամբողջականություն որպես իսկության քայքայում: Դրանց երկմիասնությունը գոյատևում է երկում որպես իրականությունների կամ ֆանտոմների աշխարհ, որպես կյանքի իրականացում կամ զգայական հիշողություն (գեղարվեստական տեքստի ուսումնասիրության մեջ բոլոր մոլորություններն իրականում աղերսվում են այն բանին, որ այդ տեքստն ընթերցվում է որպես միաշերտ–հոմոգեն երևույթ կամ կեցություն):

Այդ երկմիասնությունը երբեմն գոյատևում է ինչպես «բարձրացված», այնպես էլ «գրոյական գրության» (Ռ. Բարտ) ձևով: Երկու դեպքում էլ գրական երկի ձևը կարող է լինել ծայրահեղորեն վերացական և միևնույն ժամանակ ծայրահեղորեն կոնկրետ–զգայական, և հենց այդ ձևն է, որ կերտում է ոճի բոլոր «հեղիեղություններն» ու «քմահաճությունները» և տեքստում փոխակերպվում մերթ ազատության տարերքի, մերթ «ոճի տաժանքի»: Երկու դեպքում էլ երկի գեղարվեստական մտահղացումը «ավելացվում է» իր իսկ նշանակության շրջանակներում, անկախ այն բանից՝ դա կեցության անխուսափելիություն է, թե ողբերգական պատահականություն:

Տերյանի «Մթնշաղի անուրջներ» բանաստեղծական շարքի ամբողջականությունը ստեղծվում է միայնության միասնական–միջանցիկ և նրա հետ ձուլվող ու միասնություն կազմող մոռացության պատկերով: Ու թեև այդ պատկերներն ինքնըստինքյան բազմադեմ ու բազմամակարդակ են և երբեմն ներքնապես ինքնաքայքայված, բայց գեղարվեստական գիտակցության հոսքի մեջ ստեղծում են միասնական և միջանցիկ միայնություն–մոռացումի պատկեր, որն իր հերթին արարում է բանաստեղծության և ողջ շարքի ամբողջականությունը (եթե նույնիսկ բառերն այստեղ երկիմաստ են):

«Վերջին պոետի» անձնական աշխարհը կարծես թե սպառում է ինքն իրեն, կարծես թե անմնացորդ արտահայտում է միայնություն—մոռացումի պատկերի ամբողջականությունը «Մոռանա՛լ, մոռանա՛լ...» բանաստեղծության մեջ.

*Մոռանա՛լ, մոռանա՛լ ամեն ինչ,
Ամենին մոռանալ.
Չըսիրել, չխորհել, չափստալ —
Հեռանա՛լ...
Այս փանջող, այս ճնշող ցավի մեջ,
Գիշերում այս ակնող
Արդյոք կա՞ իրիկվա մոռացման,
Մոռացման ոսկե շող...
Մի վայրկյան ամենից հեռանալ,
Ամենին մոռանալ,—
Խավարում, ցավերում քարանալ
Մեն—միայն...
Մոռանալ, մոռանալ ամեն ինչ,
Ամենին մոռանալ.
Չըսիրել, չըփենչալ, չըկանչել,
Հեռանա՛լ...*

Սա պատկերի թվացյալ և խաբուսիկ սպառվածությունն է, որովհետև շարքի բոլոր բանաստեղծություններում այն խորանում է, ընդլայնվում ու հարստանում նոր աշխարհներով և նորովի «ծածկում» սեփական տարածությունը: Բանաստեղծությունում ձևակերպված մոռացության հասկացություն—պատկերը և ինքնին «մոռանալ» բառը իմաստային, դարձվածաբանական, հնչերանգային և ձայնային որակով պարունակում են բոլորովին ուրիշ բովանդակություն, քան թե, ասենք, ռուսերեն «забыть» կամ «помыть» բառերը: Եվ դա կապված է մոռացության էության հետ, որի խորքում գոյատևում է աշխարհի տերյանական ազգային պատկերը: Ռուսերեն մեկնակերպում այդ մոռացությունը տրված է մեկընդմիջտ և միանգամից. այն ունի իր սկիզբը և վերջը, մինչդեռ հայերեն մեկնակերպում այն մոռացությունն է, որը նախասկզբնական և հավերժ է, չունի ո՛չ սկիզբ, ո՛չ վերջ: Այն ողջ տիեզերքում միայնակ է: Եվ տերյանական մոռացության հենց այս տիեզերականության մեջ (գուցե դա տրամաբանական պարադոքս է) ապրում է աշխարհի ազգային պատկերը երկրի ճակատագրի, նրա պատմության և պատմա-հայեցողության հետ:

Այս ամենից գատ «մոռանալ» բառն արտահայտում է բանաստեղծության հիմնական իմաստային, դարձվածաբանական, հնչերանգային, ձայնային էությունը և ստեղծում մոռացության միանգամայն առանձնահատուկ ազգային (աշխարհի ազգային պատկերի մեջ ապրող և աշ-

խարհի ազգային պատկերն արարող) որակ. իբրև բառ–բանալի և բանաստեղծական իրավիճակ, այն հայտնվում է բանաստեղծության կառուցվածքի հիմքում:

Տերյանի պոեզիայի ռուսերեն թարգմանություններում (նույնիսկ Ախմատովան իր թարգմանություններում ստեղծել է փայլուն ռուսերեն ստեղծագործություններ, բայց ոչ համահանճարեղ թարգմանություններ) հայտնվում է տերյանական տեքստի ընդամենը դալուկ պատճենը՝ անհունորեն օտար բնագրին: Եվ քանի որ այդ պատճենը բնագրի ոչ թե ստվերն է, այլ ստվերի ստվերը, դրանում անհետանում է առաջին հերթին աշխարհի ազգային պատկերը, որն առկա է Տերյանի՝ անգամ միակ բառի մեջ: Այդ բառը ոչ միայն արտահայտում է ծածուկ–խորհրդավոր մտերմիկություն, այլ նաև համաշխարհային հղացք է: Հենց այդ երկու վիճակներից է ստեղծվում աշխարհի ազգային պատկերը: Մինչդեռ Տերյանի թարգմանիչները, լսելով նրա սիմվոլիստական էության մասին, հարձակվել են նրա բանաստեղծությունների վրա «աղմկալի ամբոխով» և սկսել պատառոտել դրանք դարասկզբի սիմվոլիստական կարծրակերպերով, և հարդյունս դրա, Տերյանը նմանվում է այս կամ այն, հաճախ՝ միջին ռուս սիմվոլիստի, իսկ ավելի հաճախ, և դա սարսափելի է, ռուսական սիմվոլիզմի մի ամբողջ շերտի:

Տերյանի «Մթնշաղի անուրջներ» բանաստեղծական շարքում միայնության–մոռացումի ամբողջականության մեջ միահյուսված են «տեղային» ամբողջականություններ: Դրանք արարում են բացարձակ ամբողջականությունը (ամբողջականություն իբրև իսկության ստեղծում, և ամբողջականություն իբրև իսկության քայքայում): Այդ երկու բանաստեղծական, գեղարվեստական իսկությունները ստեղծվում են կենսական իրողություններով (գիշեր, մթնշաղ, խավար, անձրև, քամի, աստղեր, իրիկուն, աշուն, մշուշ, անապատ, ցուրտ, մեզ, իրիկնաժամ, վիհ, ճանապարհ, անդունդ, ստվեր, շշուկ, լապտեր, մոլորաշրջիկ) և ֆանտոմներով (խորհրդավոր տխրություն, անուրջ, տանջանք, ճակատագիր, մահ, երագ, տագնապ, կարոտ, կանչ, կախարդական, տրտունջ, ճիչ, ուրվական, մոգական, տրտմություն, անհունություն): Սա կյանք է (տանջանք, ցավ, տագնապ, հարազատ, անժանոթ, կարոտ, հրաժեշտ, մոլար, խենթ, հոգնածություն) և միևնույն ժամանակ պրոստյան զգայական հիշողություն, կորցրած ժամանակի որոնում (հուշեր, խորհրդավոր, ճակատագիր, երագ, կանչ, հեքիաթ, աղոթք, անդարձ, մոգական, մոլորաշրջիկ): Անչափ էական է այն փաստը, որ բոլոր այս բառ–բանալիները իրենց ամբողջականության մեջ փոխներարկում են միմյանց: Ի հետևանս դրա, բառ–աշխարհները շրջվում ու մղվում են դեպի աշխարհի ազգային պատկերը: Եվ քանի որ իրողությունները փոխաբերորեն փոխարկվում, կերպարանափոխվում են և ստանում ֆանտոմների տեսք, իսկ ֆանտոմները՝ իրողությունների տեսք, ապա կյանքը փոխա-

կերպվում է զգայական հիշողության և կորուսյալ ժամանակի որոնման: Դա գեղարվեստորեն իրականացված է հավելյալ արտահայտվածությամբ («որպես քնքուշ մութի թև...», «որպես տրտում անապատում–Մենակություն, մենակություն...») կամ զրոյական գրության մեջ («Կընստեմ անվերջ, կընստեմ մենակ. Դու կփարվես ինձ թևերով ճկուն...», «Արդյո՞ք մենակ էր նա էլ ինձ նման...»): Եվ ինչն է հատկանշական. իրողությունները և ֆանտոմները այս տեքստերում գտնվում են գոյապաշտական–սահմանային իրավիճակում և այդ պատճառով իսկ «ճերթափանցում են» մեկը մյուսի մեջ՝ կորցնելով իրենց ճշգրիտ սահմանները: Եվ նույնիսկ սովերանկարը ձեռք է բերում խոր և ողբերգական փոխաբերական իմաստ. զտված իրակությունները նաև խորհրդանիշ–ֆանտոմներ են՝ գիշեր, մթնշաղ, խավար, անձրև, աստղեր, իրիկուն, անծանոթ, օտար, աշուն, մշուշ, անապատ, ցուրտ, մեզ, վիհ, անդունդ, լապտեր, մոլորաշրջիկ, իսկ զտված խորհրդանիշ–ֆանտոմները՝ իրողություններ՝ խորհրդավոր տխրություն, անուրջ, տանջանք, ճակատագիր, մահ, երազ, ցավ, տագնապ, կարոտ, կախարդական, կանչ, տրտունջ, ճիչ, ուրվական, մոգական, ստվեր, հուշեր, հեքիաթ: Այս բոլոր բառերը Տերյանի պոեզիայում բառ–բանալիներ են:

Հենց այդ պատճառով էլ ձևը ծայրահեղ կոնկրետ և միևնույն ժամանակ ծայրահեղ վերացական է. օրինակ՝ աստղերը և՛ կոնկրետ են, և՛ վերացական՝ «Հավերժաբար իրար կապված և բաժան...», «Միշտ իրար հետ, բայց միշտ բաժան և հեռու, Աստղերի պես և հարազատ, և օտար»: Այս ձևը ևս փոխաբերականորեն «հագեցած է», չնայած որ ազատ է «բառերի բանաստեղծական հանդիսակարգից»:

Եվ համարյա թե անհնարին է տեսողականորեն, մտահայեցողաբար կամ նույնիսկ ինտուիտիվ ձևով բացահայտել այս պոեզիան, որ պահում է միայնություն–մոռացումի պատկերի մարդկային և համամարդկային գաղտնիքը, վերաճում աշխարհի ազգային պատկերի, ժողովրդի հայեցակերպի: Այստեղ խոսքը միաժամանակ բանաստեղծական իրավիճակ է: Եվ դա նախ և առաջ վերաբերում է բառ–բանալիներին:

Արդեն «Մթնշաղի անուրջներ» մտերմիկ–բանաստեղծական շարքում միայնություն–մոռացումի պատկերի ողբերգության մեջ հայտնվում է մի նոր երանգ. աշխարհի ազգային պատկերը ծնվում է «այս» և «ուրիշ» աշխարհների միացման, միաձուլման միջավայրում: Ավելի ցայտուն այդ «ուրիշ» աշխարհը տեքստային և արտատեքստային իրականության մեջ բացահայտվում է «Երկիր Նաիրի» շարքում:

Կյանքի ապոկալիպսիսը խառնվում է մեռյալ–սառեցնող ցրտի հետ, և միայնություն–մոռացումի պատկերի ժամանակը դառնում է անժամանակ, մղվում դեպի համաժամանակը և անդրժամանակը, որոնցից նորից ծնվում են պատկերի ժամանակը և բանաստեղծի ժամանակը: Վերջիններս էլ արարում են պատկերի նոր ամբողջականությունը: Այդ

ամբողջականությունն իր հերթին անցնում է սեփական կործանման և սեփական վերածննդի միջով:

Արդեն «Մթնշաղի անուրջներ» բանաստեղծական շարքում (նաև ուրիշ շարքերում) հնչում են եղանակներ, որոնք դառնում են սեփական հողից ու հայրենի տնից օտարացման և հեռացման բանաստեղծական իրավիճակներ («Ես անջատված եմ հայրենի հողից, Հայրենի տունըս՝ իմ սրտին օտար...») ծնելով անհայտ ճանապարհի («Ինձ այրում է միշտ մի անհագ թախիծ, Հավիտյան դյուրեղ անհայտ ճանապարհ...») և մոռացված տան («Հայրենական տո՛ւն, հավետ մոռացված...», «Հավիտյան օտար, հայրենակա՛ն տո՛ւն», «Ոչնչանալ ու մոռացվել քեզ հետ,— Ավերված երազ — հայրենակա՛ն տո՛ւն...») պատկերներ: Հնչում են նաև նոր մոտիվներ՝ «օտար աշխարհի» և «օտարերկրացու» («Նա մի անծանոթ երկրի աղջիկ էր...», «Օտար մարդիկ քեզ սիրաբար ողջույն տան...»), «խորթության», նույնիսկ «ոչխորթություն—խորթության» («Հավերժաբար իրար կապված և բաժան...», «Դու հավերժաբար և հեռու, և մոտ...»), «կյանքի ամայության» («Որպես տրտում Անապատում — Մենակություն, Մենակություն...»), «միայնության» («Բյուր մարդոց մեջ, Պաղ մարդոց մեջ...»), «եզերական և երկրային ցրտի» («Երկրի ցրտում...», իսկ ավելի ուշ՝ «Գիշեր և հուշեր» շարքի մեջ՝ «Ահ, այս ցուրտ երկրի անհայտում անհուն...»):

«Երկիր Նաիրի» շարքում այդ մոտիվներն օրգանապես շարունակվում և ստանում են ավելի սրված ողբերգական բովանդակություն: Այստեղ միայնություն—մոռացումի ինչ—որ տրամադրություն չէ, այլ մարդու և միևնույն ժամանակ երկրի ու ազգի վիճակ. դա ոչ թե գոյապաշտական շլացում է կամ պարզապես գոյական վիճակ, այլ աշխարհի ազգային պատկեր՝ դեպի աշխարհը և ինքն իրեն շրջվածության հանգամանքով: Եվ հենց այդ պատճառով այս պատկերը ներխուժում է ոչ միայն անհատի ազգային ճակատագրի, այլ նաև ժողովրդի ընդհանրական ճակատագրի մեջ: Աշխարհի ազգային պատկերը ծնվում է անձնական և միևնույն ժամանակ ազգային ողբերգության մեջ, աշխարհի կողմից լքված ժողովրդի ազգային գիտակցության մեջ և ապրում միանգամայն առանձնահատուկ կյանքով իբրև ողբերգական հիշողություն և ողբերգական իրականություն, իբրև «ամբողջ դարաշրջանի իմաստային բովանդակությունը»²: Չպետք է մոռանալ, որ «Երկիր Նաիրի» բանաստեղծական շարքը հիմնականում ստեղծված է 1915–1917 թվականներին:

Ազգային աղետից ծնունդ առած օտարության և պանդխտության թեմաները մենության և մոռացության աշխարհների ուղղակի «ժառանգներ են»: Դա հայի և Հայոց երկրի միայնությունն է («Որպես Լաերտի որդին, որպես Ուլիս մի, թողած և հող, և տուն, Անցած ծովեր ու ցամաքներ ես — Ամեն տեղ օտար և անխնդում...», «Ցուրտ հեռուներում, անլռելի կրկեսների մեջ սրտով մոլոր»): Հարցը նույնիսկ ոչ թե «ուղղակի» տեսու-

տի մասին է, այլ բանաստեղծական իրավիճակի, բանաստեղծության պոետիկայի և, վերջապես, բանաստեղծի անկրկնելիության: Հենց դա էլ ողբերգական թեմային հաղորդում է անկրկնելի ողբերգականություն: Օտարությունն ստանում է տիեզերական չափում, և այդ տիեզերական չափումի մեջ ներկա են աշխարհի ազգային պատկերն ու ազգային ինքնությունը: Պանդիտության և օտարության թեման զարմանալիորեն կոնկրետ ու իրական է և նաև զարմանալիորեն վերացական–հանընդհանուր. դա հավասարապես նյութական–տարածական է և փոխաբերական՝ հայոց անցյալի և ներկայի, ճակատագրի, լքվածության ու չհասկացվածության մղձավանջում:

*Այնպես անխիճ էն և նրման լացին
Երգերն իմ երկրի, այնպես տխրագին.
Մեզ չի հասկանա օտարերկրացին,
Մեզ չի հասկանա սառն օտարուհին:*

*Այն մելամաղձիկ, լացող, միալար
Ելևէջները ներդաշնակ այնպես
Եվ հարազատ են սրտին մեր մոլար,
Հոգուն մեր բեկված, ավերված, հրկեզ...*

*Տեսնում եմ ահա գյուղերը մեր խեղճ,
Եվ թուխ դեմքերն այն տխրության սովոր,
Իմ ժողովուրդը անել վշտի մեջ,
Երկիրն իմ անբախտ և աղետավոր:*

*Թող հնչե երգն այդ դառն ու ցավածին,
Երգը հայրենի, ցավազար ու հին,
Մեզ չի հասկանա օտարերկրացին,
Մեզ չի հասկանա սառն օտարուհին...*

Բանաստեղծության մեջ հնչում են չորս հիմնականիկ թեմա՝ ազգային անհասկանալիության («Մեզ չի հասկանա օտարերկրացին, Մեզ չի հասկանա սառն օտարուհին...»), ազգային վիատվածության և հոգու ազգային կիզվածության («Հոգուն մեր բեկված ավերված, հրկեզ...»), ազգային ցավի անվերջանալիության և ազգային աղետի («Իմ ժողովուրդը անել վշտի մեջ, Երկիրն իմ անբախտ և աղետավոր...»), ազգային հնության և ողբերգության նախասկզբնականության («Երգը հայրենի, ցավազար ու հին...»): Բոլոր այս թեմաները շարունակում, խորացնում և լայնացնում են միայնություն–մոռացումի վաղեմի պատկերը, հավաքում ցրիվ եկած երանգները: Պատկերը դառնում է ավելի ազգային և ավելի տիեզերական, ավելի ճիշտ՝ ավելի ազգայնորեն տիեզերական և տիեզերականորեն ազգային: Դա է տերյանական աշխարհի և

ազգային պատկերի միասնության զաղտմիքը՝ արտահայտված ոչ թե բառերի, նրանց իմաստի, հնչյունային կառույցի կամ նույնիսկ հուզականության մեջ, այլ բանաստեղծությունների «թաքցրած» պոետիկայի մեջ և բանաստեղծի հանճարի ու նրա բանաստեղծական անկրկնելիության, աներևակայելի համամարդկային և աներևակայելի ազգային էության, պարզապես նրա պոետական աներևակայելիության մեջ:

Երկիր Նաիրին ողբերգականորեն հավերժ է: Հավերժ է նաև նրա ազգային տրտունջը՝ հավերժորեն օտար աշխարհին.

*Քեզ կննա միշտ օրար
Նաիրական իմ հոգին
Եվ թախիծն այս անդադար,
Եվ փրփունջը հիև:*

*Ոչ քարերը դարավոր,
Ոչ գրերն ավեր
Չեն պատմի քեզ վիշտը խոր
Եվ երկունքը մեր:*

*Ու զանգերն այն լալազին
Մեռնող իմ երկրում
Չեն հուզելու քո հոգին
Տիրությանը ակնուն...*

Եվ իբրև մենավոր ու «մեռնող անմահ երկրի» թանձրույթ գծագրվում է «ուխտավոր անդուլ, դարերի ժառանգ» հեզ նաիրցու կերպարը: Դա հայոց ազգային հայեցակերպի նոր անդրադարձն ու ցոլացումն է, որը ժամանակի խառնակ ու խռովահույզ, հավերժ փոփոխական ու անցումնային հոլովույթում պահպանում է ազգային Ես–ի ինքնությունը: Եվ եթե անգամ այդ հոլովույթն առլեցուն է վեհապանծ նպատակներով ու անցքերով, միևնույնն է, այն «փոքր մարդու» ողբերգությունն է:

Երևի իրականում այդպես էլ չէ, բայց ինձ թվում է, որ տերյանական այս միայնություն–մոռացումի պատկերը եզակի է նաև այն պատճառով, որ եզակի է հայոց մեռնող–անմահ երկրի և հայ մեռնող–անմահ մարդու ճակատագիրը: Այսու՝ տերյանական միայնություն–մոռացումի պատկերը պարունակում է յուրօրինակ մարդկային, ազգային և համաշխարհային բովանդակություն:

Տերյանի միայնություն–մոռացումի պատկերի համաշխարհային ամայության և օտարության մեջ հնչում են նաև երկու կարևոր եղանակ՝ հայկական ներումի և «վերք Հայաստանի»: Դրանք իրենց հերթին լույս են սփռում հայոց ճակատագրի և ազգային ինքնության վրա (մի անգամ նույնիսկ ասվել է, որ ներումը մեր ազգային բնավորության գլխավոր գիծն է, իսկ «վերք Հայաստանի»–ի մասին պատմել է Աբովյանը: «Ո՞ր

երկրի սրտում թախիծ կա այնքան, Եվ այնքան ներում — ո՞ր երկրի սրտում...», և դրա կողքին՝ «Որտե՞ղ է հոգին այնպես վիրավոր, Եվ անպարտ երկիրն այնպես արյունոտ...»: Բանաստեղծի վերքերը մեր աչքի առաջ փոխակերպվում են երկրի վերքերի: Եվ դա Տերյանի պոեզիայի հրաշքն է: Այն հուշում է, որ հայոց երկիրը դարերի ժառանգ է: Թերևս հենց դա է նրա փրկությունն ու անմահությունը, չնայած որ հիմա «ամեն մի միտք վերք է», չնայած որ երկիրը «վառված ու որբ» է, բայց այնուամենայնիվ երևում է «Մշուշի միջից, տեսի՛լ դյութական...»: Եվ ամեն անգամ թվում է, թե կա այդ երկրում ինչ—որ անվերջանալիորեն վերջին մի բան, և որ անվերջանալիորեն վերջին է նաև ինքը՝ բանաստեղծը («Մի՞թե վերջին պոետն եմ ես, Վերջին երգիչն իմ երկրի...»):

Ու հանկարծ՝ «Եվ հնչում է որպես աղոթք Արքայական քո լեզուն», դա ժողովրդի անմահության իրակությունն ու նշանն է, որովհետև անմահ է հենց ինքը՝ այդ լեզուն: Եվ այդու անմահ է նաև մահվանն անասելի մոտ մայրը՝ «Այստեղ է լացել իմ մայրը Մորմոքն իր և իր օրորը, Այստեղ այնպես անծայր է Կարոտն ու այնպես խոր է...», «Եվ մայրըս ահա հիվանդ, Մրսում է, արև է ուզում, Նստած է հետս դրսում, Անխոս ու մեղմ հնազանդ», «Եվ ծեր է մայրս այնքան, Փոքրիկ է — բարի մի մայր...»:

Այդ հանճարեղորեն բանաստեղծական ու նուրբ կերպարը բանաստեղծորեն «ծածկում է» աշխարհն ու երկիրը, որը «յոթնապատիկ խոցված Տիրամայր», «կամավոր զոհ», «մի խաչված երկիր» է՝ «արքայաբար վեհ ու անհպարտ»: Տերյանի գեղարվեստական աշխարհն արարվում է այդ կերպարներով ու պատկերներով, և հենց դա է բնութագրում նրա բանաստեղծական ուժը և անկրկնելիությունը:

Բանաստեղծի, նրա գյուղի, նրա երկրի միայնությունը միայնությունների միակցություն է, և այդ միակցությունը զարգանում—դառնում է ազգային միայնություն՝ վիհի եզերքին («Կանգնած եմ մռայլ վիհի եզերքին»), որտեղ թագավորում է մահվան պարը, և ամեն ինչ «միշտ քաքցված է մի նուրբ վարագույրով»:

Տերյանի ողբերգականորեն անվերջանալի միայնություն—մոռացումի պատկերը անխուսափելիորեն ներխուժում է չարիքի անսահման իշխանության աշխարհը, որը ոչնչացնում է բարոյականությունը և «անցնում» բռնության տիրույթ: Դա ծնում է այն, ինչ կոչվում է ազգային միայնություն, ինչ «զավթում» է դարը և «զավթված» է դարի կողմից: Տերյանի պոեզիայում դա ինչ—որ գաղափար չէ կամ հղացք, այլ մի ամբողջական աշխարհ է, որը հյուսված, ստեղծված է միայնությունից և իր հերթին ստեղծում է այն: Բացի դրանից, դա պատասխան է այն անսահման չարիքին, որը նախորոշում է հայոց պատմական ճակատագիրը, պատմահայեցողությունը և ազգային ինքնության գծերը: Այն պայմանավորել է և տերյանական միայնություն—մոռացումի պատկերը, որը ազգային դիմակայություն է աշխարհին: Եվ այդ միայնություն—մոռացու-

մը մարդու և երկրի վիճակ է և ոչ թե ընդհանրապես կյանքի՝ բնակեցված բացակայող մարդկանցով:

Տերյանական միայնություն–մոռացումի պատկերը ողբերգականորեն միացնում է քնարերգությունը (որպես գեղարվեստականորեն գիտակցված հույզ) և իմաստասիրությունը (որպես գեղարվեստականորեն գիտակցված միտք): Բայց ի՞նչ պոետիկայով, ի՞նչ բանաստեղծական ոճով, ի՞նչ հնչյունայնությամբ և շարակարգությամբ է գոյատևում այս բարդագույն հանգույցը. «Ցրտահա՛ր, հողմավա՛ր, Դողացի՛ն մեղմաբար, Տերևները դեղին, Պատեցի՛ն իմ ուղին...»:

Առանձին երկի, բանաստեղծական շարքի՝ աշխարհի ազգային պատկերում իրականացվում է գիտակցության անցումն անձնական համահուզականությունից և անձնական համատրամաբանության տարերքից դեպի ազգային համաողբերգականության տարերքը, և այդ անցումը կատարվում է հենց այն պահին, երբ ողբերգություն է դառնում ժամանակը՝ «հիմա» և «այստեղ» գոյակերպում, համաաշխարհային և վերաաշխարհային պանխրոնիայում և ախրոնիայում:

Տերյանական աշխարհի ազգային պատկերը «կազմակերպվում է» մտերմիկ, կարծես թե լուկալ, բայց միևնույն ժամանակ գլոբալ «մասերից», իսկ «գերագույն» ազգային միայնություն–մոռացումը, նրա եղույթը և ինքը՝ աշխարհը, տրոհվում են բազմազան միայնությունների: Դրանց նոր միակցումը արարում է աշխարհի ազգային պատկերը. միայնությունը միայնության մեջ, միայնությունը երկուսով, միայնությունը որպես մատնվածություն, միայնությունը որպես դիմակայություն աշխարհին, աստղային միայնությունը՝ որպես հավերժական մոտիկություն–հեռավորություն, միայնությունը՝ որպես փրկություն ու կործանում, որպես կատարսիս և ապոկալիպսիս, որպես ազատություն և գերություն, միայնությունն ամբոխի մեջ ու ամբոխի միայնությունը, միայնությունը որպես փախուստ աշխարհից և փախուստ դեպի աշխարհը, որպես մոռացություն և հիշողություն, որպես լռություն և ճիչ, որպես հրճվանք և հուսահատություն, որպես ճշմարտություն և սուլություն, որպես դիմապատկեր և դիմակ, որպես նզովք և հատուցում, որպես ճակատագրական կանխորոշվածություն և ինքնաստեղծում:

Եվ այդ մենավոր միայնությունների աշխարհը՝ երկրի, ժողովրդի և ազգի միայնությունը, Տերյանի պոեզիայում արտահայտում են նաև մեկ ուրիշ, այս դեպքում արդեն ոչ ազգային գաղափար. մարդը միշտ միայնակ է:

Սա գեղարվեստական աշխարհ է, որում առկա է ոչ թե ինչ–որ աստիճանակարգ՝ մեկուսացված կամ մեխանիկական հողավորումներով, այլ համակարգային–կառուցվածքային գոյացում, որում ողբերգականորեն միախլուսվել են սպառնալի վերացականությունը և նույնքան

սպառնալի կոնկրետությունը: Եվ հենց այստեղ էլ պոեզիան գոյավորվում է որպես կյանք:

Իրականության և պատկերի, իրերի եության և փոխաբերության սինխրոն և դիախրոն, ախրոն և պանխրոն, տարածական և իրադարձային «հանդիպումները», գեղարվեստական ու ազգային իմաստների միահյուսումը Տերյանի պոեզիայում ամփոփված են ազգային ինքնության և աշխարհի ազգային պատկերի և դրանով իսկ՝ աշխարհի ամբողջականության մեջ:

Մասերի և ամբողջի ճշմարիտ ըմբռնումը շատ դեպքերում հնարավոր է միայն արիստոտելյան դիտանկյունից. սկզբից իրի մասերը դիտարկվում են զատ–զատ, հետո դիտարկվում է այդ մասերի կապը և վերջապես՝ ընդհանուրը: Ուստի գրականագիտության մեջ հավասարապես օրինաչափ են և՛ վերլուծության ճշգրիտ «հնարքների ամբողջությունը», և՛ «երազկոտ անճշգրտությունը»:

Միայնություն–մոռացումի լոկալ, ուղղակի դիտարկվող, անմիջականորեն ընկալվող պատկերներից ոչ մեկը Տերյանի պոեզիայում, անկախ իր ամբողջականությունից, չի արտահայտում միայնություն–մոռացումի պատկերի և աշխարհի բանաստեղծական ու ազգային ողջ եությունը: Դա վերաբերում է նաև աշխարհի ազգային պատկերին, որը տիպաբանորեն շրջված է դեպի համաաշխարհային գրականության որոշ իրողություններ և միտումներ (մասնավորապես սիմվոլիստական «տարբերակը»): Տերյանի միայնություն–մոռացումի պատկերը ներկայացնում է «փոխանդարձարձունների հարուստ համակարգ» և ինչ–որ իմաստով «կրկնում է գիտակցության պատմությունը»³:

Ստեղծված մի առիթով նշում է, թե արվեստն անկում է ապրել այն պատճառով, որ չի ունեցել համաաշխարհային ընդգրկումի հղացք: Ավելացնենք, արվեստը կարող է անկում ապրել նաև այն դեպքում, եթե նրա մեջ չեն արտահայտված աշխարհի ազգային պատկերը և ժողովրդի ազգային ինքնությունը (դրանք բաց կամ փակ ընթերցումներով): Տերյանի պոեզիան արտահայտում է այդ երկու աշխարհները: Եվ հենց այդ պատճառով էլ միայնություն–մոռացումի պատկերի հետևում պատկերագծվում է ժամանակի պատկերը և իր՝ բանաստեղծի կերպարը: Այդ պատկեր–կերպարի մեջ դասականորեն զուգորդվում են եզակին, առանձնահատուկը և համընդհանուրը: Այդ եռամիասնությունը Տերյանի պոեզիայում արտահայտում է աշխարհի ազգային պատկերի եղույթը: Միայնություն–մոռացումի անձնական–ազգային պատկերի մեջ տանջվում–տառապում է, քաշվում իր մեջ և ինքն իրենից ելք փնտրում աշխարհի ազգային պատկերը, որովհետև այն ծնված է ժողովրդի ազգային ճակատագրից:

Հիշենք Յուզոյի խոսքերը, որ Դանթեն ստեղծել է դժոխքը պոեզիայի զորությամբ, իսկ ինքն այն փորձել է ստեղծել իրականության օգ-

նությամբ. նույն կերպ հավանաբար կարելի է ասել, որ Տերյանն իր միայնություն—մոռացումի պատկերով լուսավորեց աշխարհի ազգային պատկերը՝ պոեզիայի և իրականության օգնությամբ (այդ պոեզիան բանաստեղծորեն հազվադեպ է և նույնպես առեղծված—հրաշք է, իսկ այդ իրականությունը բնութագրվում է այն փաստով, որ ինքը՝ ժամանակը, ողբերգություն է):

Տերյանի միայնություն—մոռացումի պատկերն իսպառ միտված է դեպի աշխարհի ամբողջականությունը: Այդ պատկերի տիպաբանությունը (Հոմերոս, անտիկ դրամա, Շեքսպիր, Տոլստոյ, Լերմոնտով, Ռիլկե, լատինաամերիկյան վեպ) համաչափվում է համաաշխարհային գրականության անընդհատությամբ: Եվ թվում է, թե տերյանական միայնություն—մոռացումի պատկերն ապրում է ոչ միայն բանաստեղծի աշխարհազգացողության և պոեզիայի մեջ, այլ նաև ամենուրեք՝ աշխարհում: Այդ պատկերը անհուսալիորեն լուսապայծառ է և անհուսալի լուսապայծառությամբ պատում է աշխարհը և ողբում այդ աշխարհը:

Տերյանական պոեզիայի ամբողջականության մեջ կիզակիտվում ու ողբերգականորեն խաչաձևվում են անձնական, ազգային և համամարդկային իմաստները, որոնց միասնականացմամբ է գոյում այդ պոեզիան: Տերյանը կարող էր ասել. «Իմ միայնություն—մոռացումը հենց ես եմ, իմ երկիրն է, իմ ազգն է, իմ ժողովուրդն է»: Եվ այդ իմաստների իմաստը և տերյանական արարումի անկրկնելիությունը փրկում են պոեզիան թե՛ հին դեկադենտների «նյութի նզովքից», թե՛ նոր դեկադենտների «ձևի նզովքից»: Տերյանի պոեզիան անդրայնացնում է այդ ներհակ նզովքները, քանի որ նրանում ողբերգականորեն համընկնում են անձնականը՝ համահուզականության, իսկ ազգայինը՝ համաողբերգականության հետ:

Տերյանի միայնություն—մոռացումի պատկերի ամբողջականությունը ներկա հողվածում վերլուծման նպատակով մասնատված է, քանի որ առանց մասնատման և նոր վերամիավորման այն (ինչպես յուրաքանչյուր ճշմարիտ տեքստ) չի պարզում իր էութենական խորքերը: Մանավանդ որ նոր ժամանակներում պատմական, իմաստասիրական, բարոյագիտական և գեղագիտական տարածություններում այդ պատկերն ապրել է ամենասոսկալի և աներևակայելի «արկածներ» և կերպարանափոխություններ, ասենք, Սարտրի գիտակցության մեռելային անասանության լաբիրինթոսներում կամ Յասպերսի գոյապաշտական պայծառացման հանդեսում, կամ համաաշխարհային դեկադանսի հավերժական նախահավերժականության մեջ, կամ Մարկեսի վերացական—համընդհանուր և միևնույն ժամանակ հրեշային «Հարյուր տարվա մենության» մեջ: Ընդսմին, համաաշխարհային գրականության մեջ ազգային միայնությունը, որպես կանոն, չի կերպավորվել իբրև մի վիճակ, երբ ինքը՝ ժամանակը, դառնում է ողբերգություն: Օրինակ, չեխոսլյան պերսո-

նաժների միայնություն—մոռացումը ողբերգական է տիեզերականորեն և ազգայնորեն: Եվ այդ ողբերգականությունը միացնում է «իսկության մոգական ուժը և չեխտվյալ պիեսների արսուրդը», նշանակությունների միատիկ խաղը և մարդու վեճը իրականության, մահվան և չգոյության հետ: Սակայն այս ամենը բացառում է երկիրը, ազգը, ժողովուրդը: Մինչդեռ տերյանական միայնություն—մոռացումի պատկերի պանխրոնիայում և ախրոնիայում ապրում է բանաստեղծի ժամանակը և ազգի ժամանակը՝ «ապրելու ժամանակը և մեռնելու ժամանակը»: Տերյանի պոեզիայում ազգային ժամանակը ողբերգականորեն «ստուգվում է» մարդկության ժամանակով:

Տերյանի պոեզիայի տեքստում, «ոչ—տեքստում» և «ուրիշ—տեքստում» ապրում է հայ մարդը, որն աշխարհում իրեն հայ է զգում: Եվ դա հայ մարդու պատմական ճակատագիրն է, և այդ ճակատագիրն անկրկնելի է ու անվերարտադրելի: Այսպիսին է հայ ժողովրդի պատմությունը, նրա պատմահայեցողությունը, հայեցակերպը և ազգային ինքնությունը:

Այսպես, Տերյանի «Մթնշաղի անուրջներ» և «Երկիր Նաիրի» բանաստեղծական շարքերում «թագավորում է» միայնություն—մոռացումի պատկերը (իր գեղարվեստափմաստային և պոետիկական նշանակությանը)՝ իր բառ—բանալիներում, բանաստեղծական տրամադրության, բանաստեղծության ամբողջականության մեջ, որն ուղղված է դեպի աշխարհի ամբողջականությունը, աշխարհի ազգային պատկերը և ազգային ինքնությունը: Եվ, այնուամենայնիվ, կա մի կարևորագույն հանգամանք ևս, որը մյուս բոլոր «բաղադրիչների» հետ ազգային նկարագրի մեջ խաղում է գերագույն դեր:

Տերյանի պոեզիայում միշտ կա չերևացող մի պահ, որը ներառում է անցումն անձնական—բանաստեղծական աշխարհից դեպի ազգային աշխարհը: Աշխարհի ազգային պատկերը նրա պոեզիայում ապրում է հենց այդ անցման պահի մեջ: Այդ պահը գեղարվեստականորեն զոյատևում է նույնիսկ այն դեպքերում, երբ չկա միայնություն—մոռացումի տեսանելի պատկերը, երբ չկան բանալի—բառեր և նույնիսկ ընդհանրապես բառեր մենակության կամ մոռացության մասին:

Վերստին անդրադառնամ հիշյալ երկու բանաստեղծություններին՝ այդ անցման պահը զգայականորեն և տրամաբանորեն շեշտելու համար («Քեզ կըմնա միշտ օտար...» և «Այնպես անխիճ են և նըման լացին...»):

Առաջին բանաստեղծության մեջ կա այսպիսի մի տող. «Քեզ կըմնա միշտ օտար Նաիրական իմ հոգին...»: Բացարձակապես պարզ է՝ այս տողը հենց վերոհիշյալ անցման պահն է՝ բանաստեղծի անձնական և ազգային դրամայի մասին: Դա այն աստիճան ակներև է, որ նույնիսկ հնարավոր չէ ապացուցել կամ փաստարկել այն, անկախ այն բանից, թե ում են հասցեագրված խոսքերը: Ի դեպ, տեքստի սկզբնական տարբե-

րակն ուներ հետևյալ տեսքը. «Ձեզ կըմնա միշտ օտար Նահրական մեր հոգին...»: Դարձնելով խոսքն ավելի անձնական և մտերմիկ, բանաստեղծը բառերին հաղորդել է ավելի ընդհանուր, խոր ողբերգական իմաստ և սրել է «անցման պահը»: Համանման վիճակ է ներկայացնում «Այնպես անխիհնդ եմ և նման լացին...» բանաստեղծությունը, որտեղ կան հետևյալ (ի դեպ, կրկնվող) տողերը. «Մեզ չի հասկանա օտարերկրացին, Մեզ չի հասկանա սառն օտարուհին...»: Այստեղ նույնպես ապրում և տառապում է անցման պահը, որի մեջ չկան ոչ միայնություն–մոռացումի պատկերի հիշատակումը կամ նույնիսկ նրա «նիշը», ոչ էլ այդ պատկերին «պատկանող» բանալի–բառերը: Եվ, այնուամենայնիվ, պատկերը ներառում է անձնական և ընդհանրական, ազգային և տիեզերական իմաստ և իմաստների հանդիպում: Եվ տեղի է ունենում ևս մի «անցում»՝ բանաստեղծի աշխարհագրացողությունից դեպի ազգային ինքնության ոլորտները: Եվ հենց դա է, որ բնութագրում է բանաստեղծության ոչ թե արտաքին տեքստային, այլ ներքին գեղարվեստական իմաստը: Իր հերթին դա պայմանավորում է գրական երկի գեղարվեստական աշխարհը:

Տերյանի պոեզիայում և նրա միայնություն–մոռացումի պատկերում քանդվում է «էթիկական ինդիվիդուալիզմը» և բացահայտվում է «Հոգևոր Հայաստանի» վեհ գաղափարը: «Հոգևոր Հայաստանի» գաղափարն ապրում է մեր ազգի պատմության բոլոր կործանարար և կորստաբեր կեռմաններում ու իրադարձություններում՝ ամեն անգամ հաղորդելով այդ պատմությանը ինչ–որ հավերժական նախահավերժություն: Տերյանական միայնություն–մոռացումի պատկերը մի տեսակ զոյաբանական խաչ է, որի չորս ծայրերը շրջված են դեպի ազգային պատմությունն ու ճակատագիրը, աշխարհի ազգային պատկերը, ազգային հայեցակերպը և ազգային ինքնությունը:

ՀՂՈՒՄՆԵՐ

1. **М. М. Бахтин**, К методологии литературоведения, “Контекст 74”, М., 1975, с. 203.
2. **С. С. Аверинцев**, К истолкованию символики мифа о Эдипе, В сб. “Античность и современность”, М., 1972, с. 90.
3. **П. В. Палиевский**, Внутренняя структура образа, Теория литературы, М., 1962, с. 80, 114.

Բաժին Դ. ՄԱՍՆԱԿՑՈՒՄԻ ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ

Հրաչ ԲԱՅԱԴՅԱՆ

ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ՄԻՏՈՒՄՆԵՐ ԹԵՔՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ (Արդի թեքնաբանության և ոչ-արևմտյան մշակույթների հարաբերության հարցը)

Առաջաբան

Եվրոպացի և ամերիկացի հեղինակների տասնվեց աշխատանք է ամփոփում Ինդիանայի համալսարանի (ԱՄՆ) «Թեքնաբանության փիլիսոփայություն» նատենաշարի հերթական հատորը: Ժողովածուն հավակնում է ներկայացնելու համեմատաբար նոր ու թերևս շատերին անծանոթ բնագավառի՝ թեքնիքի (տեխնիկայի) կամ թեքնաբանության (տեխնոլոգիայի) փիլիսոփայության ընթացիկ վիճակն իր հիմնական միտումներով և հարցադրումների բազմազանությամբ¹: Այս բնագավառի ներկա դրությունը հատորի առաջաբանում բնութագրվում է որպես «շրջադարձային կետ», իսկ ժողովածուն՝ իբրև դրա հասունության վկայություն: Յետևենք այս հաստատումները հիմնավորող փաստարկներին²:

«Թեքնաբանության փիլիսոփայությունը շրջադարձային կետում է»: Այստեղ է, որ փիլիսոփաները իրենց հայացքը նպատակներից, որոնց նրանք ծառայում են, դարձնում են միջոցներին՝ բուն թեքնաբանությանը: Եվ ոչ այն դատապարտելու համար, ինչպես նախկինում սովորաբար արվում էր: Ի՞նչ պատճառներով, ի՞նչ պայմաններում տեղի ունեցավ այս արմատական փոփոխությունը: Իհարկե, շարունակվող պատերազմները, համաճարակները, սովն ու աղքատությունը՝ բոլորն էլ՝ այս կամ այն ձևով կապված թեքնաբանության հետ, վերջինիս նկատմամբ հարաճուն մտահոգության և ուշադրության տեղիք են տալիս: Նշված փոփոխության պատճառների թվում խմբագիրը նշում է գիտաթեքնիքական փորձագիտության նկատմամբ վստահության կորուստը, որը հետևանք է առաջին հերթին շրջակա միջավայրի հետ կապված խնդիրներով հարուցված նոր աշխարհընկալման³: Թեքնաբանության

նկատմամբ նոր վերաբերմունքի ձևավորման մեջ զգալի է նաև քոմփյու-թերի կամ ինչպես այսօր ընդունված է ասել, համակարգիչի մեծ տարա-ծումն ու մատչելիությունը: Այս ամենից զատ, վերջին տարիներին ան-նախադեպ թափ են ստացել թեքնաբանության ընկերաբանական, պատմագիտական և մշակութաբանական ուսումնասիրությունները, որոնք ընդարձակ և որակապես նոր նյութ են տրամադրում: Այն մեթո-րյա փիլիսոփայական մոտեցումների համար վճռական փաստարկների աղբյուր է հանդիսանում: Այս և այլ հանգամանքների բերումով ասպա-րեզ բացվեց, որտեղ «կարող են ծնվել քաղաքական և ընկերային հիմ-նարար հարցեր՝ մեր շուրջ կատարվող թեքնաբանական արագ փոփո-խությունների նկատմամբ իրենց պատշաճությամբ» [6]:

Թեքնաբանության հարուցած մտահոգությունը (հուսահատու-թյուն կամ ուտոպիական լավատեսություն) իրենց տեղը գիջում են հետևողական տեսաբանական անդրադարձին: Այսպես երևան է գալիս թեքնաբանական թեմայի համատարածությունը և բազմազանությունը, ինչպես նաև նրա հարուցած խնդիրների հրատապությունը: Հակառակ դիտարկվող հարցերի ու մոտեցումների այլազանության՝ եզրակացու-թյունների ու դիրքորոշումների նկատվող անհաշտությունների հետ մի-ասին հեշտությամբ նշմարվում են ընդհանուր տրամադրություն ու մի-տումներ և մասնավորապես՝ համաձայնություն առ այն, որ «փիլիսոփա-յական անդրադարձը և ժողովրդավարական քննարկումը պետք է մեծ դեր կատարեն թեքնաբանական միջավայրի կերտման մեջ» [անդ]:

Այս ամենով հանդերձ՝ անսպասելի է թվում խմբագրի պնդումը, թե՛ ներկա ժողովածուն բնագավառի ձեռք բերած հասունության վկա-յությունն է, երբ տարիներ շարունակ խոսվում է միայն նրա անկատա-րության ու տարաբնույթ պակասությունների մասին: Այսպես, Է. Շքրյո-կերը թեքնիքի փիլիսոփայությունը անվանում է «ուշացած» բնագա-վառ, չբացառելով, որ «հետազոտության սեփական առարկան ձևավո-րելու և իրեն որպես բնագավառ հաստատելու դրա ջանքերը դատա-պարտված են անհաջողության» [8]: Բոլորովին թարմ է Ֆ. Ֆերեի՝ հե-տազոտությունների «Փիլիսոփայություն եւ թեքնաբանություն» մատե-նաշարի երկարամյա խմբագրի տպավորությունը: Խոսքը նրա «Թեքնա-բանության փիլիսոփայություն» գրքի մասին է, որի երկրորդ հրատարա-կության (1995 թ.) առաջաբանում նա գրում է, որ առաջին անգամ 1988 թվականին տպագրված այդ գրքով ինքը ցանկացել է ցույց տալ, թե «հարկ չկա թեքնաբանության փիլիսոփայությունը արտաքսելու ակա-դեմիական աշխարհի մի անկյուն, խցկելով այն գիտության փիլիսոփա-յության և ընկերային փիլիսոփայության միջև մի ինչ-որ տեղ», քանի որ դրան վայել տեղը «փիլիսոփայական ավանդության կենտրոնն է» [3]: Բայց այժմ ստիպված է խոստովանել, որ իր հույսերը՝ կապված այս

բնագավառի «մարդկայնացման» ու «համընդհանրացման» հետ, եղել են անհրատեսորեն չափազանցված:

Եթե հիշելու լինենք 70-ական թվականներին ձևավորված այս բնագավառի նոր ուղղությունը, որ «վերլուծական» անունն է ստացել, ապա մեզ հետաքրքրող հարցի կապակցությամբ կարելի է առանձնացնել մի բնորոշ հանգամանք: Խոսքը ավանդության և մասնավորապես՝ Մ. Չայդեգերի հարցադրումների նկատմամբ այս ուղղության ընդգծված քննադատական կեցվածքի մասին է, որ միաժամանակ ուղեկցվում է նոր սկզբունքների և մեթոդների փնտրտուքով՝ ինչպիսի՞ն պետք է լինի թեքնիքի փիլիսոփայությունը: Մի բնութագրական հատված. «Ահա թե ինչու Չայդեգերի բնագանցական մեկնաբանությունը հարկ է լրացնել փիլիսոփայական վերլուծությամբ, պակաս վերացական, քան գոյի կեցությունը: Անհրաժեշտ է ուսումնասիրության այնպիսի մակարդակ, որ միավորեր գոյի վերացական անզոր «հիշողությունը» թեքնիքական անխոհեմ գործնականության հետ»⁴:

Արդյո՞ք հենց այս, թե արդեն ուրիշ մի մակարդակի մասին էր խոսում Շթյոյկերը, երբ ձևակերպում էր, թե թեքնիքի փիլիսոփայությունը պետք է իր առջև դնի նպատակ՝ «տեսնելու թեքնիքի երևույթն այնտեղ, որտեղ դա անմիջականորեն չի դրսևորվում» [8]: Ինչ էլ լինի, համոզիչ է թվում այն տպավորությունը, որ դիտարկվող ժողովածուն ներկայացնում է բոլորովին թարմ մի միտում, որը, թերևս, ընդհուպ մոտենում է տարիներ առաջ ձևակերպված այս վերջին նպատակի իրականացմանը:

Այս տպավորությունը հաստատող օրինակներ հատորում շատ կան, ինչպես քիչ չեն այն հղացքներն ու գաղափարները, որոնք նման մոտեցման շնորհիվ վերամեկնաբանվում են կամ, առնվազն, հարցականի տակ են առնվում իրենց ծանոթ իմաստի շրջանակում. ժողովրդավարություն, ռացիոնալություն, բարոյականություն, քաղաքացիություն, գիտելիքի առարկայականություն (օբյեկտիվություն) և այլն:

Ասվածը հիմնավորելու համար բերեմ մի օրինակ: Մինչ քաղաքականության և թեքնաբանության հարաբերության ընդունված միակողմ մեկնաբանությունը դիտարկում է թեքնաբանությունը միայն որպես իշխանության ու վերահսկման կատարելագործման միջոց, Յա. Իգրահիի հետազոտությունը, անդրադառնալով այդ կապի մյուս՝ ավելի քիչ ուշադրության արժանացած կողմին, ի հայտ է բերում նրանց շաղկապվածության չնշմարված շերտեր⁵: Քննության են առնվում ոչ միայն ժողովրդավարական պետության մեջ իշխանության գործադրման ձևերը, այլև առավելապես այն ուղիները, որոնցով արդի ժողովրդավարական պետությունը օգտագործում է թեքնաբանությունը որպես քաղաքական միջոց՝ կառուցելու այն հաշվետվության համակարգը, որի միջոցով իշխանությունները հաշիվ են տալիս քաղաքացիներին:

Քաղաքականության ասպարեզում Լուսավորության ավանդությանն ապավինելը (վստահություն լույսի և տեսանելիության նկատմամբ) նշանակում էր իշխանության գաղտնազերծում՝ դրա գործադրումը քայլ առ քայլ իրականացվող տեսանելի (ոչ անպատճառ ուղիղ, այլև փոխաբերական իմաստով) գործողությունների հաջորդականությամբ ներկայացնելու միջոցով: Հենց այստեղ էլ հատուկ կարևորություն է ստանում թեքնաբանությունը, և ոչ միայն որպես մեքենաներ ու գործիքներ, որ կարող են օգտագործվել քաղաքական գործչի կողմից, այլև որպես քաղաքական գործողությունը վերասահմանելու միջոց: Ի հակադրություն նախկին միթական-ծիսական ըմբռնողության՝ այն այժմ բնորոշվում է առավելապես ըստ թեքնիքական ռացիոնալության սկզբունքների՝ հիմնականում գործիքային-թեքնիքական հմտությունների և պատճառահետևանքային կապերի լեզվով: Այս առումով թեքնաբանությունը ոչ միայն մասնակից է դառնում քաղաքականության իրականացմանը, այլև վճռականորեն ներգրավվում է հենց ժողովրդավարության կազմավորման մեջ: Միանգամայն բնական է, ուրեմն, որ թեքնաբանության մերօրյա ճգնաժամը տագնապի և որոնումների շրջան է նաև ժողովրդավարության արդի հղացումի համար:

Եվ երբ Ա. Ֆեյնբերգը պնդում է մինչև թեքնաբանության ոլորտ ժողովրդավարության սահմանների ընդարձակման անհրաժեշտությունը, ապա դա հասկացվում է որպես թե՛ ժողովրդավարության, թե՛ թեքնաբանության սահմանների փոփոխություն:

Այսպես, տարբեր հեղինակներ առաջադրում են ռացիոնալության, բարոյականության, քաղաքացիության և ուրիշ հղացքների վերասահմանման անհրաժեշտությունը: Հավանաբար, առաջին հերթին հենց այս առումով պետք է հասկանալ թեքնաբանության փիլիսոփայության հասունության մասին դրույթը: Այսինքն՝ որ այն հասել է մի կարևոր սահմանի, որն իր հերթին մատնանշում է մի ուրիշ՝ արդի թեքնաբանության և ողջ Արևմտյան հասարակության համար ընդհանուր սահմանագիծ:

Մի վերջին դիտողություն «շրջադարձային կետի» և հասունության առնչությամբ: Խոսքը մի բանի մասին է, որն ըստ էության բացահայտորեն չի անվանվում ժողովածուում, այլ միայն ակնարկվում է Դ. Իհդի «Պատկերային թեքնաբանություններ և ավանդական մշակույթներ» հոդվածում՝ ի հայտ բերելով ևս մի կարևոր եզրագիծ, որին մոտեցել է, թեև չի փորձել հասնել, խնդրո առարկա բնագավառը: Ցավոք, հատորի մեջ տեղ չի գտնվել արդի թեքնաբանության և ոչ-արևմտյան մշակույթների հարաբերության հարցը քննարկելու համար:

Բայց թեքնաբանական դեթերմինիզմի հիմնավորված հերքումը, համայն մարդկության զարգացման ու առաջընթացի վերաբերյալ հանդուժողունների խնդրականացումը փոխեցին նաև թեքնաբանության համաժողովրդակային առաքելության մասին պատկերացումները⁶: Եթե թեք-

նաբանության առարկայական մեթոդներով ձեռք բերված ճշմարիտ գիտելիքի կիրառության մասին առասպելը այլևս խարխլվել է, և թեքնաբանությունը չի կարող դիտվել իբրև ամենուրեք ու անվերապահորեն տեղին, վերնշակութային երևույթ, ապա ոչ—արևմտյան մշակույթների և արևմտյան թեքնաբանության հարաբերության հարցը դադարում է ինքնին հասկանալի ու անխնդրահարույց լինելուց: Իրականում այն այսօր հառնում է իր աննախադեպ ահագնությամբ, հրատապությամբ և որպես կանոն՝ ողբերգականությամբ: Հարցի պատասխանը կփորձենք փնտրել դիտարկվող հատորից դուրս: Միայն հպանցիկորեն ծանոթանալով Երրորդ աշխարհում տեղի ունեցող իմացական տպավորիչ զարգացումներին՝ առիթ կունենանք նաև տեսնելու դրանց կապը այս ժողովածուի մեջ արծարծվող խնդրների և կատարվող եզրահանգումների հետ: Իսկ Ա. Էսքոբարի չափազանց հետաքրքրական գրքի մեջ կգտնենք հարցադրումների մի ընդարձակ համակարգ, որով թեքնաբանության և մշակույթի հարաբերության հարցը գետեղվում է Երրորդ աշխարհի ներկա կացության ընդարձակ համատեքստի մեջ [1]: Ինչպես կհամոզվենք, «դրսից» կատարված այս մոտեցումը զգալիորեն փոխում է որոշ շեշտադրություններ այն համապատկերում, որ տրամադրում է խնդրո առարկա ժողովածուն:

Հատորի առաջին հոդվածը՝ «Քանդող ռացիոնալացում. թեքնաբանություն, իշխանություն և ժողովրդավարություն», Ա. Ֆեյրբերգի «Թեքնաբանության քննադատական տեսություն» գրքի հեղինակային համառոտ ներկայացումն է, որը «Թեքնաբանությունը որպես գաղափարաբանություն» բաժնի երեք աշխատանքներից մեկն է: Նա նաև հատորի խմբագիրն է: Ժողովածուն ներկայացնելու համար հարմար է թվում նախ՝ շարադրել այս հոդվածի հիմնական դրույթները, որ միաժամանակ կօգնի բնագավառի մասին ընդհանուր պատկերացում կազմելու, ապա շարադրանքը լրացնել ուրիշ հոդվածների օգնությամբ⁷:

Թեքնաբանությունը որպես գաղափարաբանություն

Գաղափարաբանության քննադատությունը, ունենալով ավելի հին արմատներ, այսօր առավելապես կապվում է Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի հետ: «Թեքնաբանության՝ որպես գաղափարաբանության հասկացության մասին» հոդվածում գտնում ենք այս հարցին նվիրված՝ Ռ. Փիփինի ընդարձակ պարզաբանումը:

Գաղափարաբանական կարող են լինել ամենատարբեր ոլորտներին վերաբերող պնդումներ. «Պնդել, որ աշխարհի նկատմամբ որևէ ընդհանուր, հիմնարար կողմնորոշում գաղափարաբանական է, նշանակում է, որ ոչ միայն բնության, այլոց կամ տիեզերքի մասին ենթադրությունների որոշ փոխկապակցված բազմություն կեղծ է, ամրապնդված չէ

վկայությամբ կամ փաստարկով, ապացուցված չէ կամ էլ դրան իռացի-
ոնալորեն հավատ է ընծայված, այլ որ գիտակցության նման կողմնո-
րոշումը կամ ձևը ինչ—որ եղանակով կանխում է, անգամ աննշմարելի է
դարձնում հակադիր վկայությունը կամ փաստարկը» [6]: Դեռ այս
առումով էլ խոսվում է «կեղծ» գիտակցության մասին: Ուրեմն, խոսել
թեքնաբանության գաղափարաբանական բեռնվածության մասին՝ նշա-
նակում է ենթադրել, թե թեքնիքական գործիքների, գործողության թեք-
նիքական սկզբունքների ազդեցությամբ «փոխվել է աշխարհի մեր հիմ-
նական զգացողությունը և փոխվել է այնպես հիմնավոր ձևով, որ նման
փոփոխությունը գնահատելու և խնդրականացնելու մեր անդրադար-
ձական կարողությունը վտանգված է» [անդ]: Թեքնիքական ամենահաս
հրամայականները ձևավորում են թե՛ արտադրության ու սպառման, թե՛
ընկերային ու քաղաքական ոլորտները և թե՛ մարդու կողմից դրանց ըն-
կալման եղանակները: Ընկերային կյանքի հեռանկարը ևս տեսանելի է
դառնում միայն այդպես «աղավաղված» տեսքով: Եվ երբ այն դիտվում
է որպես արժեքապես չեզոք գործիք, չնկատված ու քննության կարոտ է
մնում թեքնաբանության նկատմամբ մեծ վստահությամբ ու նրա համա-
տարած «միջնորդող» ազդեցությամբ մարմնացված «կեղծ գիտակցու-
թյունը»: Այս ձևով դիպվածականը, որ հարկ է տեսնել իբրև ընտրություն
ուրիշ հնարավորությունների թվում, ընկալվում է որպես անհրաժեշտու-
թյուն: Մասնավոր շահը, խուսափելով անդրադարձից, ներկայանում է
որպես համընդհանուր շահ, իսկ պատմականն ու անցողիկը՝ որպես
բնական ու հարատև և այլն:

Իր «Կործանիչ բանականացում. թեքնաբանություն, իշխանու-
թյուն, ժողովրդավարություն (Subversive Rationalization: Technology,
Power, and Democracy» [6, 3–22] հոդվածի սկզբում Ֆեյնբերգը
ընդգծում է այն մեծ իշխանությունը, որ իրոք ունեն թեքնաբանության
ոլորտը տնօրինողները: Առավելապես նրանց և ոչ թե կառավարական
հաստատությունների հսկողության տակ են քաղաքաշինական ընթաց-
քը, բնակարանների ու տեղափոխության միջոցների նախագծումը, քա-
ղաքացիների՝ որպես ծառայողների, այցելուների ու սպառողների փոր-
ձառությունը:

Այս իրադրությունը 19–րդ դարի կեսին արձանագրեց Կ. Մարքսը՝
մատնանշելով տնտեսությունը որպես արտաքաղաքական և իր սեփա-
կան օրենքներով ղեկավարվող տիրույթ մեկնաբանող ավանդական ժո-
ղովրդավարական տեսության սխալը: Արևմտյան հասարակության մեջ
այսօր էլ արդյունաբերությունը դուրս է մնում ժողովրդավարության հո-
րիզոնից: Սոցիալիզմի հիմքում ընկած միտքը, թե ժողովրդավարությու-
նը պետք է թափանցի աշխատանքի աշխարհ, այս հոդվածի քննության
առարկան է: Թեքնաբանություն, ժողովրդավարություն և իշխանություն,
ահա այս եռյակի անդամների հարաբերությունների նոր մեկնաբանու-

թյուն է առաջարկում հողվածագիրը՝ միաժամանակ պարզաբանելով արմատապես փոխակերպվելու դրանց հնարավորությունները: Մերժելով այն դրույթը, թե արդի թեքնաբանությունը անհամատեղելի է աշխատանքային ժողովրդավարության հետ, նա հակված է ընդունելու առկա մոտեցումներից երկրորդի բարելավված տարբերակը: Համաձայն այս մոտեցման՝ թեքնաբանությունը պատասխանատու չէ արդյունաբերական իշխանության կենտրոնացման համար: Թեև այն նպաստում է հրամայական վարչարարությանը, ընկերային ուրիշ համատեքստում թեքնաբանությունը կարող է գործել ժողովրդավարությանն ավելի համահունչ ձևերով: Ֆեյնբերգը համոզված է, որ թեքնաբանության դերը ո՛չ որոշադրող է, ո՛չ չեզոք: Քանի որ գերիշխանության արդի ձևերը մեծապես հենվում են ընկերային զանազան գործունեությունների թեքնիքական միջնորդվածության վրա, ապա հասարակության ժողովրդավարացումը պահանջում է թեքնիքական, ինչպես նաև քաղաքական արմատական վերափոխումներ: «Թեքնաբանության քննադատական տեսության» հեղինակը շեշտում է թեքնաբանության համատեքստային դիտարկման կարևորությունն ու արդյունավետությունը: Թեքնաբանությունը հենց միայն բնության բանական վերահսկումը չէ, նրա թե՛ զարգացումը, թե՛ ազդեցությունը խստորեն ընկերային են: Այս տեսակետը թեքնաբանության զարգացման հնարավորությունների մի ընդարձակ ոլորտ է բացում:

Արդյունաբերական ժողովրդավարության դեմ ուղղված նախնական փաստարկը կարելի է գտնել Մ. Վեբերի ռացիոնալացման նշանավոր տեսության մեջ, որ զորեղ ամրապնդում ունեցավ արդի թեքնաբանական հասարակության հետագա քննադատների մոտ (Մ. Հայդեգեր, Ժ. Էյլու և այլք): Իր հողվածի հենց վերնագրով՝ «Քանդող ռացիոնալություն», Ֆեյնբերգը փորձում է հարցականի տակ դնել Վեբերի կեցվածքում ներհայտ երկվությունը ռացիոնալ հիերարքիայի և իռացիոնալ բողոքի միջև: Ռացիոնալության միակ այլընտրանքը ավանդական իռացիոնալ կենսական ուժերի վերահաստատումը չէ, կա երրորդ հնարավորություն: Եթե ավտորիտար ընկերային հիերարքիան ոչ թե թեքնիքական անհրաժեշտություն է, այլ թեքնաբանական առաջընթացի մի դիպվածային կողմ, ապա պետք է լինի ռացիոնալացման այլընտրական ուղի, որն ավելի շատ ժողովրդավար է դարձնում հսկողությունը, քան կենտրոնացումը: Քննադատվող մոտեցումների թերությունը, ինչպես կարծում է հողվածագիրը, վերջին հարյուրամյակում Արևմուտքում մշակված թեքնաբանության բացարձակացումն է, ընդհանուր առմամբ թեքնաբանությունը իր մասնավոր ձևի հետ նույնացնելը: Մյուս կողմից, ավելացնում է նա, այդպիսի թեքնաբանությունները, որ «նվաճման թեքնաբանություններ են, և որոնց ակունքներն ու ազդեցությունները քո-

ղարկված են» [անդ], ոչ թե արդիության համընդհանրական հատկանիշ են, այլ արդի հասարակության որոշակի առանձնահատկություն:

Թեքնաբանական դեթերմինիզմի քննադատությունը

Այն տեսությունները, որոնք հասարակության կախվածությունը թեքնաբանությունից միանշանակորեն առնչում են նրա ավտորիտար հիերարքային բնույթին, այս կամ այն չափով հենվում են **թեքնաբանական դեթերմինիզմի** վրա: Մտադրություն ունենալով արևմտյան ժողովրդավարության մեջ գտնել արդյունաբերական ոլորտ թափանցելու և այն ընկերային հսկողության ենթարկելու կարողությունը՝ հեղինակը ստիպված է առաջին հերթին հաշվի նստել դեթերմինիստական մոտեցման հետ: Ըստ այդ մոտեցման՝ թեքնաբանության ենթադրյալ ընկերային կողմը միայն այն նպատակներն են, որոնց նա ծառայում է: Մնացած բոլոր կողմերով հասարակությունից անկախ ու ինքնաբավ՝ թեքնաբանություններն ունեն իրենց ինքնուրույն գործառական տրամաբանությունը՝ անմատչելի հասարակական հսկողության համար: «Թեքնաբանական դեթերմինիզմ», այսպիսով, նշանակում է մի կողմից թեքնաբանության հզոր և հաճախ վճռական ազդեցություն հասարակության վրա և մյուս կողմից՝ փոխադարձ ազդեցության բացակայություն: «Դեթերմինիստական դիրքորոշման նախադրյալներ» հողվածում անվանվում են միազիծ առաջընթացի և հիմքի (բազիսի) կողմից որոշադրվածության դրույթները: Ըստ առաջին դրույթի՝ թեքնիքական առաջընթացը տեղի է ունենում սևեռված միազիծ ճանապարհով: Այսինքն՝ թեքնիքական առաջընթացը կատարվում է զարգացման ցածր մակարդակներից դեպի բարձր մակարդակներ և ապա՝ այդ զարգացման անհրաժեշտ փուլերի հաջորդականությունը միակն է: Երկրորդ դրույթը պարզապես նշանակում է, թե ընկերային հաստատությունները պետք է հարմարվեն թեքնաբանական հիմքի «հրամայականներին», որ Մարքսի տեսության հայտնի մեկնաբանությունն է: Այսպես համատեքստից հանված ինքնաձին թեքնաբանությունը ներկայացվում որպես արդի հասարակության միակ հիմքը: Սա նաև նշանակում է, որ արևմտյան թեքնաբանությունները, իրենց համապատասխան հաստատութենական կառույցներով, ունեն համընդհանուր, իսկ հեռանկարում՝ համամոլորակային բնույթ:

Այս երկու դրույթներն էլ համոզիչ կերպով հերքվում են թեքնաբանության պատմագիտական և ընկերաբանական ժամանակակից հետազոտությունների միջոցով, որոնց մանրամասնորեն անդրադառնում է հողվածագիրը: Նրա կողմից պարզաբանվում է, մասնավորապես, որ անհիմն է «հասարակ տեղիք» դարձած ենթադրությունը, թե թեքնաբանության զարգացումը առաջնորդվում է զուտ գործառական սկզբունքներով: Constructivism-ը⁸, օրինակ, հավաստիացնում է, որ նախ, ամեն

մի տվյալ խնդրի համար ընդհանուր առմամբ առկա է գործառող լուծումների ավելցուկ, և որ ընկերային գործոնները, ընտրելով թեքնիքապես ընդունելի լուծումներ, վճռում են վերջնական ընտրության բախտը: Բացի այդ, խնդրի դրվածքը փոփոխվում է լուծման ընթացքում:

Դեթերմինիստական մոտեցումը հերքելու հնարավորությունը ցույց է տրվում արդյունաբերության զարգացման պատմությունից բերված օրինակների միջոցով: Պարզվում է, որ արձագանքելով հասարակության մեջ կատարվող փոփոխություններին՝ թեքնիքական համակարգերը ի վիճակի են ցուցաբերելու այնպիսի գործառնական կարողություններ, որոնք այլապես կմնային չդրսևորված: Սա խոսում է թեքնաբանության հարմարվողականության ու ճկունության մեծ պաշարների մասին, որը, սակայն, խնդրի մի կողմն է միայն: Մյուս կողմից, այս դիտարկումը հավաստում է, թե թեքնաբանությունը, որքան էլ մեծ նշանակությամբ, այդուհանդերձ մնում է որպես միայն մի «կախյալ ընկերային փոփոխական»:

Այսպիսով, պատմագիտական և ընկերաբանական նորագույն ուսումնասիրությունները հեղինակին հնարավորություն են տալիս կատարելու հետևյալ եզրակացությունը: **Առաջին**, թեքնաբանության զարգացումը միագիծ չէ և զարգացման ավելի բարձր մակարդակի կարող է հասնել բազմաթիվ ճյուղավորված ճամփաներից որևէ մեկով: **Երկրորդ**, թեքնաբանության զարգացումը չունի որոշադրող նշանակություն հասարակության համար, այլ ինքն է որոշադրված թեքնիքական և ընկերային գործոնների կողմից:

Այս մեկնաբանությունը քաղաքական ոլորտին ուղղված որոշակի եզրահանգումներ է թելադրում: Եթե թեքնաբանության կարողությունները բնավ էլ սպառված չեն, ապա ճիշտ չի լինի արդի հասարակական հիերարքիայի առկայությունը միանշանակորեն թեքնաբանությանը վերագրել: «Ավելին, թեքնաբանությունը հասարակական պայքարի բեմ է՝ «իրերի պառլամենտ», որի վրա քաղաքակրթական այլընտրանքներ են մրցում» [ամդ]:

Թեքնաբանության ընկերային իմաստը

Ներքին գործառնական տրամաբանությամբ միարժեքորեն որոշադրվածության շրջանակից թեքնաբանության դուրս հանելը դրան հաղորդում է էապես ընկերային բնույթ և դարձնում, ինչպես ամեն մի մշակութային երևույթ, մեկնաբանության ենթակա: Ֆեյնբերգը առանձնացնում է թեքնիքական առարկաների երկու մեկնաբանական չափում կամ կողմ՝ դրանց **ընկերային իմաստը** և **մշակութային հորիզոնը**: Ընկերային իմաստը դիտարկվում է «նպատակ» հղացքի նկատմամբ հակադրության մեջ: «Նպատակը» վերացական հղացք է, որ վերագրվում է

թեքնիքական առարկային՝ ինժեներական գործնականության չափանիշներից ելնելով. ի՞նչ նպատակի է ծառայելու առարկան: Սա թեքնաբանությունը մեկուսացնում է ընկերային համատեքստից, հաշվի չի նստում այն ընկերային դերի հետ, որ «ստանում է» թեքնիքական առարկան, երբ իր ներկայությամբ հնարավոր է դարձնում ապրելու նոր ոճեր: Արդյո՞ք արտաթեքնիքական են և էական նշանակություն չունեն իրական աշխարհի բազմազան պարագաները, որոնք քիչ առ քիչ կոփում են առարկայի ընկերային իմաստը, ինչպես և հիմք ծառայում հետագա նախագծային փոփոխությունների համար: Իրականում, նախանշված ընկերային նպատակին պարզապես ծառայելուց առավել, թեքնաբանությունը «մի շրջավայր է, որտեղ ապրելու եղանակ է մշակվում» [անդ]: Ձուտ թեքնիքական բանիմացության շրջանակում մնալով՝ անհնարին է որոշել դրա զարգացման ճիշտ ճանապարհը: Չլինելով թեքնաբանության բնույթով նախանշված՝ հնարավոր բազմաթիվ ճանապարհներ բացվում են հենց զարգացման ընթացքում:

Ամփոփելով՝ կարելի է ասել, որ հասարակական զանազան խմբերի կողմից թեքնիքական առարկաների մեկնաբանության ու գործածման ձևերի տարբերությունները չեն կարող ունենալ արտաթեքնիքական նշանակություն, լինել արտաքին թեքնիքական առարկայի նկատմամբ, այլ տարբերություն են մտցնում իրենց իսկ՝ առարկաների բնույթի մեջ: Անհնարին է հասկանալ թեքնաբանության զարգացումը՝ առանց ուսումնասիրության շրջանակի մեջ առնելու համապատասխան ընկերային իրադրությունը, դրանում գործող զանազան խմբերը, որոնք առնչված են թեքնիքական առարկային իրենց կեցության կերպով, որն էլ ի վերջո որոշում է, թե ինչ է առարկան:

Թեքնաբանության մշակութային հորիզոնը, թեքնաբանական գերակայություն

Այժմ անդրադառնանք թեքնաբանության մշակութային հորիզոնին, որտեղ «հորիզոնը հղում է մշակութապես ընդհանուր այն առաջադրություններին, որ կազմում են կյանքի բոլոր կողմերի չխնդրականացված հիմքը» [անդ]: Թեքնաբանության այս մյուս երեսը հիմք է դառնում ընկերային գերիշխանության արդի ձևերի համար: Ենթադրվում է, որ ինքը՝ մշակույթը, իր մեջ պարունակում է ընկերային իշխանության բաշխման նախնական եղանակ, և այդ մշակույթը կրողների համար ընկերային կյանքում խորապես արմատացած տիրապետության այս ձևը՝ գերակայությունը, մնում է աննկատ: Այս առումով, «ռացիոնալացումը ժամանակակից արևմտյան հասարակության հորիզոնն է, և թեքնաբանական նախագիծը նրա՝ որպես արդի գերակայության հիմքի բանալին է»

[անդ]: Այս դրույթը, ինչպես կհամոզվենք ստորև, կարևոր դեր է ստանում Ֆեյնբերգի մոտեցման մեջ:

Ինչպես ցույց տվեցին Մ. Յորքիայները և Թ. Ադորնոն, բնության տիրապետման Լուսավորության իդեալը սերտորեն առնչված է մարդու կողմից այլոց տիրապետման հետ: Իր հերթին Յ. Մարկուզեն, քննադատելով Մ. Վեբերին, պարզաբանում է, որ նա ռացիոնալացման հղացքը շփոթում է թեքնաբանության կողմից բնության վերահսկումը՝ կառավարման կողմից աշխատանքի վերահսկման հետ: Ընդ որում, վերջինս իր հատուկ նշանակությունը ստանում է միայն արտադրության կապիտալիստական եղանակի մեջ: Այստեղ վերահսկման գործառնությունը մասամբ փոխանցվում է մեքենաներին՝ իրականացվելով նրանց միջոցով, և արդեն մեքենաների նախագծման մեջ վերահսկման ընկերային հարաբերությունը դառնում է թեքնաբանական ռացիոնալության մի մաս: Ասվածը ավելի համոզիչ կարող է դառնալ հետևյալ օրինակի շնորհիվ, որ բերում է հողվածագիրը: Արտադրական հոսքագիծը, պարզաբանում է նա, ենթադրում է որոշակի կառավարման համակարգ և չի կարող մեկնաբանվել որպես վերացական առաջընթացի մի հերթական փուլ: Դա մարմնավորում է խիստ որոշակի կառավարման ձև, որի բաղադրիչները՝ աշխատանքի արագացումը և աշխատողների հմտագերծումը, չեն կարող վերագրվել արտադրողականության մեծացման ցանկացած եղանակի: Այսպիսով, թեքնաբանական ռացիոնալացումը չի մնում որպես զուտ համոզմունք կամ վերացական գաղափարաբանություն, այլ ազդեցիկ ձևով ներառնվում է մեքենայի կառուցվածքի մեջ:

Շարունակելով քննել թեքնաբանության ընկերային իմաստը և մշակութային հորիզոնը՝ թվում է, Ֆեյնբերգը համաձայն է դիտարկելու ընկերային իմաստը և գործառնական ռացիոնալությունը որպես թեքնաբանության անխուսափելիորեն փոխկապակցված կողմեր: Այն հետազոտական հաստատությունները, որոնք նպաստում են գործառնական ռացիոնալության անվան տակ առարկան իր ընկերային համատեքստից անջատելուն, իրենք իսկ գտնվում են որոշակի ընկերային համատեքստի մեջ, քանի որ ամենատարբեր կապերով կապված են զանազան գործակալությունների ու իշխանությունների հետ: Ուստի սնելով «մաքուր» ռացիոնալության հասկացությունը՝ սրանք ծառայում են ընկերային որոշակի շահերի: Սրանից հետևում է, որ թեքնաբանության այս կամ այն տեսակի ընտրությունը անտեսանելիորեն ղեկավարվում է շահերով ու նախապատվություններով: Փոխադարձաբար, արդեն իսկ ներդրված և հաստատված թեքնաբանությունը այս նախապաշարունների նյութական օրինականացումն է: Արտաքուստ չեզոք գործառնական ռացիոնալությունը, այսպիսով, ի սպաս է դրված առկա գերակայության ամրապնդմանը: Հետևաբար, հարցականի տակ դնելով մշակութային ու քաղաքական կանխակալությունները և փորձելով վերադարձնել թեք-

նաբանությունը ընկերային համատեքստ՝ քննադատական մոտեցումը քողազերծում է թեքնիքական անհրաժեշտության պատրանքը, ի ցույց դնում թեքնիքական ընտրության հարաբերականությունը:

Արդյունավետության հարաբերականությունը, թեքնիքական կող

Տասնամյակներ շարունակ թեքնաբանության զարգացման անառարկելի չափանիշը եղել է արդյունավետությունը, թեև նրա հիմքերը այնքան էլ ամուր չեն եղել, ինչպես կարող է թվալ: Այսօր այդ չափանիշը, հատկապես բնապահպանական շարժումների շնորհիվ, մեծ չափով կասկածի տակ է առնվել՝ ակներև դարձնելով նրա հարաբերականությունը: Այսօր թեքնաբանության պատշաճության կարևոր գործոններ են դիտվում թե՛ մարդկանց կյանքի բարելավումը, թե՛ բնությունը սատարելու կարողությունը: Անդրադառնալով շրջակա միջավայրի ու թեքնաբանության հարաբերության հարցին և ընդգծելով նրա բարդությունը՝ հողվածագիրը դա պարզաբանում է վերոհիշյալ գաղափարաբանական միտումների հայեցակետից: Ընդունված, եթե ոչ օրինականացված, մոտեցումը քննադատության սլաքն ուղղում է ոչ թե թեքնաբանական համակարգերի գործունեության, այլ դրա հետևանքների վերացման վրա: Հիմնական խնդիր է դառնում վտանգավոր հետևանքների վերացումը, որ սովորաբար մեծ ծախսերի հետ է կապվում: Այս դեպքում արդյունավետության մասին հին պատկերացումը մնում է անսասան, ինչպես գործող թեքնաբանությունը, որ, չնոռանա՞նք, մարմնացնում էր հասարակության մեջ իշխանության ընթացիկ բաշխումը: Ահա, հասարակության այն խավերը, որոնց այս բաշխումը մղել է դեպի հասարակության լուսանցք, որոնք «դուրս են մնացել» այդ բաշխման հետ կապված սկզբնական թեքնաբանական նախագծից, իրենց շահերը արտահայտելու համար ստիպված են ընտրել քաղաքական պայքարի ձևեր: Այս կեցվածքը շեշտը դնում է թեքնաբանության փոփոխության վրա, քանի որ աուքսայդերների առաջադրած արժեքները անհրակամանալի են առկա նախագծի շրջանակում:

Ահա այս իմաստով է Ֆեյնբերգը խոսում արդյունավետության «ընկերային հարաբերականության» մասին և այս դիրքից է տեսնում վճռական տարբերությունը խնդրի տնտեսական ու թեքնիքական կողմերի միջև: Եթե տնտեսական լեզվով մի տեղ ավելանալը նշանակում է մի ուրիշ տեղից պակասել, ապա թեքնիքական առաջադիմությունը ի գորու է խուսափելու նման երկընտրանքից: Նախագծումը իբրև մշակութային բազմանիստ հոլովույթ, կարող է արդյունավետությունը համատեղել ուրիշ արժեքների հետ. «խելամտորեն հղացված միակ մեխա-

նիզմը կարող է համապատասխանել բազմաթիվ տարբեր ընկերային պահանջներին, մեկ կառուցվածքը՝ բազմաթիվ գործառույթյունների»⁹:

Որ թեքնաբանության հարուցած այսօրինակ հակամարտությունը հին պատմություն ունի, ցույց է տալիս «պայթող շոգեկաթսաների» պատմությունը: Շոգեճարման կաթսաների պայթյունի հետևանքով 1816–1852 թթ. հարյուրավոր ամերիկացիներ են զոհվել կամ վիրավորվել: Այս ընթացքում չի դադարել անհաշտ քաղաքական պայքարը, մինչև որ ստեղծվել են ապահովության պահանջները բավարարող շոգեկաթսաներ: Իրենց կամքին հակառակ, արտադրողները ստիպված էին ավելի թանկարժեք ու աշխատատար կաթսաներ սարքել: Այսպիսով, ինչ է շոգեկաթսան՝ որոշվեց երկարատև քաղաքական պայքարի ընթացքում: Օրինակը կոչված է հաստատելու հեղինակի միտքը, թե ինչպես կարող է թեքնաբանությունը հարմարվել ընկերային փոփոխություններին: Մշակութային ու քաղաքական ազդակների թելադրմամբ չափանիշների բարձրացումը նշանակում է հենց առարկայի սահմանման փոփոխում: Առարկայի, ինչպես հոդվածագիրն է անվանում, «թեքնիքական կողմ» համապատասխանում է հասարակության մշակութային հորիզոնին նախագծման մակարդակում. «ոչ տնտեսական արժեքները տրամախաչվում են տնտեսության հետ թեքնիքական կողմի մեջ» [անդ]: Այս հղացքը թեքնիքական առարկան հանում է զուտ տնտեսական միջավայրից և տեղափոխում մշակութային ընդարձակ համատեքստ: Ակներև է ուրեմն, որ թեքնաբանությունը որևէ նպատակի ծառայող պարզ միջոց չէ, և թեքնաբանական նախագիծը նշանակալի չափով որոշում է ընկերային շրջավայրը, թելադրում ապրելու ձևեր: Թեքնիքական փոփոխությունը, որքան էլ առաջնահերթ ձևով գնահատվի ըստ տնտեսական չափանիշների, հաճախ ավելի վճռական արձագանքներ ունենում է ընկերային ոլորտում:

Թեքնաբանության հետևանքները և նրա «խսկությունը»

Հասնելով այս հանգրվանին՝ Ֆեյնբերգը վերստին անդրադառնում է թեքնաբանության դասական քննադատությանը, մասնավորապես, Մ. Հայդեգերի մի քանի դրույթների: Հասկանալի է, որ այս հոդվածում առաջարկված թեքնաբանության բարեփոխման հնարավորությունը հակադիր է այդ քննադատությանը: Այս առումով են դիտարկվում հատկապես թեքնաբանության հետևանքների ու նրա «խսկության» հարցերը:

Թեքնաբանության հարուցած խնդիրների դիտարկումը տեղափոխելով ընկերային ոլորտ, այստեղ ծագած խնդիրները լուծելիս գործնական փորձառությանն ապավինելը, ընկերային պահանջների հետ արդ-

յունավետության զուգադրումը և դրա մարդկայնացումը ակներևորեն հակադիր կեցվածք է ենթադրում, քան մեզ հայտնի է Հայդեգերի «Թեքնիքի հարցի առնչությամբ» և այլ աշխատանքներից: Ինչպես և ժողովածուի այլ հեղինակներ, Ֆեյնբերգը ևս սեփական դիրքորոշումը հաստատելիս անխուսափելիորեն անդրադառնում է Մ. Հայդեգերին: Որո՞նք են նրա քննադատության հիմնական փաստարկները, բացի «անհասկանալի», «մշուշապատ» և նման այլ որակումներից: Ահավասիկ դրանցից մի քանիսը. արդի թեքնաբանության՝ ընկերային համատեքստից մեկուսի դիտարկումը, համեմատությունների, ինչպես նաև անցյալում նյութի ընտրության կանխակալությունը: Այս վերջին դիտողությունը նշանակում է, մասնավորապես, ժամանակակից թեքնաբանության կտրուկ առանձնացումը թեքնիքի ավելի վաղ ձևերից: Նա անընդունելի է գտնում նաև բնությունը տիրապետելու («զուտ պաշարների» վերածելու միտումը) թեքնաբանությանն «իսկություն» վերագրելը: Պատճառաբանությունն այն է, թե դա պատմական բնույթ ունի և բնորոշ է միայն արդի թեքնաբանության զարգացման առաջին՝ կապիտալիստական շրջանին: Այն, ինչ համարվում է թեքնիքի «իսկություն», ունի զուտ պատմական հանգամանք: Թեքնիքական առարկան նույնպես, համոզված է հողվածագիրը, սափորի նման կարող է ժողովել իր համատեքստը¹⁰: Շրջակա միջավայրի պատշաճությունը, մարդու ազատությունն ու արժանապատվությունը հարգող բժշկական թեքնաբանության մշակումը, աշխատողների առողջությանը սատարող արտադրական մեթոդները անկարելի են դարձնում արդյունավետության պատգամը և մարդուն ու միջավայրը (բնական և ընկերային) զուտ պաշարների վերածելը:

Թեքնաբանության տեղադրումը համակեցական ընդարձակ համատեքստում, արդի թեքնաբանության և թեքնիքի ավելի վաղ ձևերի միջև շարունակական կապի վերականգնումը նպաստում են խնդրի հստակեցմանը: Այս մոտեցումը թույլ է տալիս ոչ միայն արդի թեքնաբանության նախաձևերի մեջ տեսնելու այսօրվա համար բնորոշ գծեր, այլև ըմբռնելու ժամանակակից թեքնաբանության փրկարար կարողականությունը և փոփոխվելու հնարավորությունները:

Վերադառնալով իր փաստարկներին՝ Ֆեյնբերգը, թեքնաբանության շրջանակի նման նեղացումը չի համարում բնագանցական իրադրություն և բացատրում է մասնակի գերիշխանության կարիքները բավարարելու անհրաժեշտությամբ: Հետևաբար, առկա թեքնաբանության խնդրականացումը ուղղված չէ բուն թեքնաբանության դեմ, ինչպես ինքը՝ թեքնաբանությունը չէ մեղավոր շրջակա միջավայրի աղետների համար: Գերիշխանությունն է դարձրել «թեքնաբանական նախագիծը արտասովոր կերպով ապահամատեքստականացված ու կազմալուծող» [անդ]:

Թեքնիքական այնպիսի որակներ կամ հատկություններ, որոնք կարելի է տեսնել թեքնաբանության ավելի հին տեսակների մոտ և որոնք բնորոշ չեն այսօրվա թեքնաբանությանը, անհամատեղելի են ոչ թե թեքնաբանության «իսկության», այլ կապիտալիստական տնտեսության հետ: Մյուս կողմից, երբ հրատապ է դառնում թեքնաբանության որևէ առանձնահատկության նվազեցման հարցը, ապա «սա նույնպես որոշակի հասարակական պահանջի նրա հարմարեցման մի եղանակ է», ո՛չ նրա նախագո «իսկության» բացահայտումը [անդ]:

Քանդող ռացիոնալություն

Հետևաբար, եթե կեղծ են համոզումները, թե առաջընթացի ճամփան գծում է թեքնիքական անհրաժեշտությունը (որն էլ հիմնված է արդյունավետության վրա), եթե դրանք երկուսն էլ թեքնիքական գերակայությամբ ծնված և այն օրինականացնելու կոչված գաղափարաբանություններ են, ապա արդի թեքնաբանական հասարակությունը բարեփոխման մեծ հնարավորություններ ունի, մասնավորապես՝ նոր արժեքներով բնորոշվող ավելի ընդարձակ ժողովրդավարություն կառուցելու: Բնականաբար, հարց է առաջանում, թե որո՞նք են թեքնաբանությունը ժողովրդավար դարձնելու ուղիները: Պատասխանը մեկն է՝ անհատական ու համայնքային դիմադրությունը ընդդեմ «հասարակական հաստատություններին մասնակցություն ունենալու հնարավորությունների վրա դրված սահմանափակությունների», ոչ ձևական նախաձեռնությամբ ծնված դիմակայության եղանակները, որոնք այնուհետև կարող են օրինական կարգավիճակ ստանալ [անդ]:

Շրջակա միջավայրի պաշտպանության և ուրիշ նմանատիպ շարժումներ փոխում են թեքնաբանության նկատմամբ առկա վերաբերմունքը, ստիպում հաշվի առնել թեքնաբանության նկատմամբ արտաքին հանգամանքներ, որն իր հերթին կարող է հանգեցնել նախագծի փոփոխման: Այսպես կարող են առաջադրվել նոր փոփոխականներ պաշտոնական «թեքնաբանության գնահատման»¹¹ համար և ռացիոնալացման նոր՝ բարելավված եղանակ:

Հասարակական ոլորտ տեղափոխվելով՝ թեքնաբանությունը հայտնվում է ավելի լայն համատեքստում, ուր ռացիոնալությունը և արդյունավետությունը շոշափելիորեն խմբագրվում են այլ արժեքներով, ինչպես պատասխանատվությունը բնության ու մարդու նկատմամբ: Հեղինակը դա անվանում է «քանդող ռացիոնալություն», քանի որ այդ դեպքում առաջադիմությունը հակադրվում է տիրապետող թեքնիքական գերիշխանությանը: Հեղինակի բնորոշմամբ, սա մի փորձ է՝ գտնելու «այլընտրանք թե՛ շարունակվող թեքնոկրատական հաղթա-

հանդեսի, թե՛ Հայդեգերի մռայլ հակադրության, թե՛ «Միայն Աստված կարող է փրկել մեզ» թեքնաբանական աղետից» [անդ]:

Ա. Ֆեյնբերգի համառոտ կերպով ներկայացված այս հոդվածը «թարմացնում է Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի մոտեցումը թեքնաբանության constructivist ընկերաբանության լեզվով» [անդ]: Հեղինակն իր փորձը լծորդում է սոցիալիզմի հին (և ծախողված) գաղափարի հետ՝ միաժամանակ հույս հայտնելով սոցիալիզմի վարկաբեկված համբավը վերականգնվելու հնարավորության մասին: Այս մոտեցումը կարելի է անվանել «ներքին հնարավորությունների ազատագրման» մի նոր փորձ այն հասարակության, որին Մարկուզեն «միաչափ» անունն է տվել: Նա ապավինում էր «մարզինալներին» և հասարակության բարեփոխման շարժիչ համարում նրանց, ովքեր դուրս են մնացել «սկզբնական ընկերային նախագծումից»: Վերջիններիս հեղափոխական եռանդը այս դեպքում միանգամայն ողջամիտ կիրառություն է գտնում ռացիոնալության բարելավման մեջ:

«Գաղափարաբանության քննադատության» քննադատություն

Ֆեյնբերգի դիրքորոշման գնահատականը կարելի է գտնել այս նույն ժողովածուի մեջ: Խոսքը Ռ. Փիփինի արդեն հիշատակված հոդվածի մասին է՝ «Թեքնիքի հղացքի՝ իբրև գաղափարախոսության մասին (On the Notion of Technology as Ideology)» [6, 43–61]:

Լինելով շոշափելիորեն բարելավված և զերծ, օրինակ, Մարկուզեի ուսուպիականությունից՝ Ֆեյնբերգի մոտեցումը, ըստ Փիփինի, մնում է, այդուհանդերձ, ոչ համոզիչ՝ ինչո՞ւ արդյունաբերության կազմակերպման ու թեքնաբանության նախագծման ձևով կայացվող ժողովրդավարացումը պարզապես և ուղղակիորեն պիտի հանգեցնի արտադրության իսկապես տարբեր ձևի: Բոլոր հիմքերը կան մտածելու, թե այդ ցանկալի բարեփոխումները, որոնք դեռևս անիրագործելի են այսօր, շատ ավելի դժվարին են դարձվում «իշխանության ու վերահսկման հրամայականներով և ոչ արդյունավետության նկատառումներով» [անդ]: Եթե հիշենք, որ սկզբում խոսելով ռացիոնալության ու հասարակության հիերարքային կառուցվածքի մասին՝ հետագայում Ֆեյնբերգի ուշադրությունը հիմնականում սևեռված էր ռացիոնալության (և արդյունավետության) նորոպի ըմբռնման վրա, ապա Փիփինի այս դիտողությունը, ինչպես և հետագա դիտարկումները, թվում են հիմնավորված:

Որ թեքնաբանական հոլովության նորագույն միտումները սերտորեն առնչված են իշխանության (կենտրոնական) հարցի հետ, Փիփինը ցույց է տալիս իր հոդվածի սկզբում: Նա նշում է, որ արևմտյան հասարակություններում տեղի է ունենում նոր տիպի ընկերային իշխանության

հարաճունորեն ավելի մեծ կուտակում ավելի փոքրաթիվ անձանց ձեռքերում: Հասարակության համար արմատական նշանակություն ունեցող թեքնաբանական վճիռների կայացումը այսօր դարձել է փորձագետների վերնախավի մենաշնորհը: Սա նշանակում է, մասնավորապես, թեքնաբանական նորամուտությունների հետ կապված ռիսկի մեծացում, քանի որ թեքնաբանության բարդացմանը զուգահեռ փորձագիտական հաշվետվությունը դառնում է հասարակության համար անհասկանալի, իսկ վերնախավը՝ պակաս հաշվետու և անվերահսկելի: Սակայն սա հարցի միայն մի կողմն է: Սրա հետ միասին և ի թիվս ուրիշ դրսևորումների, վարչական իշխանությունը տարածվում է առօրյա կյանքի նորանոր կողմերի վրա: Հատկապես համակարգչային միջոցների կիրառությունը թույլ է տալիս անմախաղեպորեն ընդլայնել քաղաքացու մասին ունեցած տեղեկությունների պաշարը և դրանց գործածության ոլորտը: Այս միտումը ծայրահեղ չափերի կարող է հասնել մարդու գեներմի քարտեզագրման նախագծի ավարտից հետո: Այս և ուրիշ փաստարկներ ծառայում են Փիփինի քննադատության հիմնավորմանը: Բայց նրա նպատակը ոչ թե առանձին դրույթների, այլ առհասարակ «գաղափարաբանության քննադատության» քննադատությունն է:

Նա առաջին հերթին կասկածի տակ է առնում այն եզրահանգումները, որոնք կոչված են մատնանշելու հասարակության բարեփոխման ուղիներ: Էլ ավելի կարևոր բացթողումը, ըստ նրա, հարցադրումների մասնակիության մեջ է: Արդիության առավել խորքային հոլովույթները դրանց կողմից չեն դիտարկվում:

Այսպես, անդրադառնալով **Նոր գիտություն և Նոր թեքնաբանություն** հղացքներին, նա անում է, մասնավորապես, հետևյալ առարկությունը¹²: Երբ քննադատվում է բնության նկատմամբ հարաբերությունը՝ իբրև ըստ էության տիրապետման հարաբերություն, ապա ենթադրվում է, թե բնագիտության ավանդության մեջ կան այլընտրանքային հարացույցներ, որ պահպանելով նոր ժամանակի գիտությունը բնորոշող առարկայականության, փորձի կրկնելիության, վարկածների փորձարկելիության և այլ հատկանիշներ, չեն մարմնացնում տիրապետման հարաբերությունը: Միաժամանակ այն ենթադրում է թեքնաբանության մի հարացույց, որը զուգակցված չէ բնության տիրապետման հասկացության հետ: Այդու՝ բնավ պարզ չէ, թե ինչի նման պիտի լինեն Նոր գիտությունը և Նոր թեքնաբանությունը:

Շարունակելով՝ Փիփինը ձևակերպում է իր հիմնական դրույթը: Որքան էլ որ կարևոր լինեն գաղափարաբանության քննադատության առաջ քաշած հարցերը (ինչպես օրինակ, թե ո՞վ է շահում թեքնաբանության պատմական զարգացման մի փուլի նյութականացումից ու քարացումից, արդյո՞ք ռացիոնալության մի ձև անմտորեն տոտալացված է, թե ոչ, կամ արդյո՞ք թեքնաբանությունը կարող է նախագծված լինել այն-

պիսի մի տարբեր եղանակով, որ պատասխանատու լինի աշխատողի ընկերային կարիքների համար և այլն), դրանցից և ոչ մեկը հիմնական չէ:

Եթե համաձայն ենք, որ նոր ժամանակի համար վճռական նշանակություն ունի «բնության տիրապետման» նախադրյալը, որն իր հերթին մեծապես պայմանավորում է արդի թեքնաբանության լայնատարած ազդեցությունը, «ապա կարևոր է ուշադրություն դարձնել բնության ուժերի նկատմամբ աննախադեպորեն ծավալուն հսկողության անհրաժեշտության եզակիորեն արդիական ըմբռնումի վրա»: Հարկ է հասկանալ, թե ինչու նման տիրապետումը կարող է թվալ թե՛ անհրաժեշտ և թե՛ հնարավոր:

Եթե ուզում ենք ըմբռնել ժամանակակից հասարակությունների համար թեքնաբանության նշանակությունն ու իմաստը, պետք է հասկանալ նոր ժամանակի, կամ ինչպես հեղինակն է անվանում, «արդի հեղափոխության» հնարավորության համար թեքնաբանական նախադրյալի կենտրոնականությունը: Այս առումով, ի՞նչ կարող է նշանակել թեքնաբանության դերի խնդրականացումը, (ուրեմն և՛ այլընտրանքների հնարավորության դիտարկումը) արդիական համատեքստում, եթե ոչ հենց իր՝ արդիական հրամայականի վերաքննումը և վերագնահատումը:

Այս մոտեցումը պարզորոշելու նպատակին են ծառայում մի շարք հարցեր, որոնք առնչվում են «արդիության» սկզբնավորման իրադարձությանը: Ահա դրանցից երկուսը: Ինչպե՞ս պատահեց, որ բնական նպատակին հարմարվելուն (մինչարդիական կեցվածք) փոխարինելու եկավ դրան հակադրվող և համատեքստից անկախ՝ «մեթոդին ապավինող» մոտեցումը (Դեկարտ, Բեկոն): Ինչպե՞ս առաջացավ և հիմնավորվեց այն էապես արդիական տեսակետը, թե մարդկային ողջ թշվառության աղբյուրը **սակավությունն** է: Ինքնին վիճելի այս պնդումն էր, անշուշտ, ինչպես և այն թեքնիքապես լուծելի խնդիր ճանաչելը, որ ի վերջո թեքնաբանությունն օժտեցին վճռական նշանակությամբ:

Ըստ Փիլիի մի եզրակացության, թեքնաբանության հարցը պատշաճորեն դնելու համար հարկ է դնել իր իսկ՝ արդիության հարցը:

Թեքնաբանություն և բարոյականություն: Նոր քաղաքացիություն

Տեսանք, որ թեքնաբանական հոլովույթի հարուցած խնդիրների քննարկումը հաճախ հանգում է անհատի կամ խմբի գործողության (լայն իմաստով հասկացված՝ սա կարող է նշանակել թեքնաբանության նախագծում, շահագործում, գնահատում կամ վճիռների կայացում) հետ կապված բարոյական պատասխանատվության հարցին: Սրանք ավելի մոտիկից դիտարկելուն են նվիրված երկրորդ բաժնի երկու հոդվածները:

Ն. Վիներն իր «Քաղաքացու առաքինությունները թեքնաբանական կարգի մեջ (Citizen Virtues in a Technological Order)» [6, 65–84] հոդվածն սկսում է՝ ընդգծելով այն ընկերային ու մտավոր պարապը, որ միշտ առկա է, երբ պետք է նոր թեքնաբանությունների կիրառությունների հետ կապված հասարակական ընտրություն կատարել, երբ անհրաժեշտ է, որ անհատը, որպես քաղաքացի, ներգրավվի նոր թեքնաբանությունների մշակման, ներդրման ու օգտագործման վերաբերյալ ընտրություններ կատարելու մեջ: Թեքնաբանական գործոնով հարուցված իրադրություններում կողմնորոշվելու համար անհրաժեշտ չափանիշների բացակայությունը նա պարզաբանում է հետևյալ օրինակով: Մեջբերվում է երկու հատված մի մշակման կենսաբանի և մի փիլիսոփայի գրություններից: Առաջինի մեջ խոսվում է գենային ճարտարագիտության զարգացումը կանխատեսելու և ղեկավարելու կարելիության մասին: Երկրորդը վերաբերում է համակարգչային բարոյականությանը և ավարտվում է հետևյալ պահանջով. «Մե՛նք պետք է որոշենք՝ երբ վստահել և երբ չվստահել համակարգիչին» [անդ]: Ուշադրության առավել արժանի այստեղ, ինչպես նշում է Վիները, **մենք** բառի գործածումն է մի համատեքստում, ուր թեքնաբանությանը առնչվող բարոյական հարցերը բաց են քննարկման համար: Ի՞նչ նկատի ունեն հեղինակները, երբ ասում են մենք, արդյո՞ք «համայն մարդկությունը» կամ «ողջ հասարակությունը», թե՞ խոսքը նրանց մասին է, «ովքեր աշխատում են թեքնիքական զարգացման մի մասնավոր մարզում և արտոնված են նման վճիռներ կայացնելու» [անդ]: Հարցը իր մյուս կողմով առնչվում է բնապահպանական և այլ շարժումների մասնակից ոչ ձևական համայնքների, որոնք հավակնում են արտահայտելու ամբողջ հասարակության շահերը: Սա թույլ է տալիս հեղինակին, որպես ժամանակակից թեքնաբանական բարոյագիտության առաջնահերթ խնդիր, ձևակերպելու բարոյական համայնքների ինքնության ու բնույթի հարցը, «համայնքներ, որոնք պետք է կատարեն աշխարհ փոխող վճռական դատողություններ և որպես արդյունք՝ դիմեն պատշաճ գործողության»:

Հին աշխարհում իշխող տեսակետի համաձայն՝ թեքնիքական ոլորտը, զուգորդվելով ստրկության ու ծառայողության հետ, ստորադասվում էր մտածողականի նկատմամբ: Նոր ժամանակներում տեղի ունեցած վերագնահատումը, որ կապված էր քաղաքական համակարգում թեքնաբանական գործոնի ստացած կարևորության հետ, թեև այլ պատճառներով, պահպանեց հասարակական և թեքնիքական ոլորտների միջև առկա դասական բաժանումը: Թեքնաբանական հարցերը իբրև համայնքային կամ հասարակական խորհրդածության, բանավեճի և համատեղ գործողության առարկա, չունեն դիտարկումի հնարավորություն: Ըստ Վիների՝ սա ավելի ընդհանուր մի երևույթի մասնավոր դրսևորումն է միայն: Արդի քաղաքացիության սնանեղությունը, քաղա-

քացու համար քաղաքականության մեջ մասնակցություն ունենալու պատեհության բացակայությունը համատարած բնույթ ունեն: Այս առումով նշանակալից է ժամանակակից ժողովրդավարության և թեքնաբանության խորքային կապը, որ ակներև է դարձնում նրանց հնարավորությունները սահմանափակող ընդհանուր եզրագիծը: Թեքնաբանական խնդիրների քննարկման, այլընտրանքների առաջադրման համար անհրաժեշտ են անձնական նախաձեռնություն, ստեղծագործականություն ու բարոյական պատասխանատվություն: Սրանք գործոններ են, որոնց հետևողական ճնշումը և դուրս մղումը նախատեսված է հենց աշխատանքի բազմաթիվ տեսակների ու մեքենաների նախագծմամբ: Թեքնիքական միջնորդումը, նկատում է հողվածագիրը, առհասարակ հակված է նախապես և մինչև վերջ որոշվածության՝ ի սեր առավել կատարյալ վերահսկողության, հանկարծակիության ու չնախատեսվածության դուրս մղման: Ուստի և թեքնիքական ընտրության հրատապ հարցերին հասարակության արձագանքը դառնում է ավելի ու ավելի դժվարահաճ և անտարբեր: Իսկ «փորձագիտական ծեսը», որ այսօր մնում է նման խնդիրներ լուծելու հիմնական եղանակ, դաձել է ավելի վիճահարույց, քան երբևէ: Մինչ թեքնիքական հարցերում փորձագետների համաձայնությունը գրեթե անհնար է դարձել, որպես կանոն, միշտ էլ գտնվում են բարոյական համոզիչ հիմնավորումներ՝ թե՛ հաստատելու, թե՛ ժխտելու որևէ կոնկրետ թեքնաբանական հարց: Այսու, Վիները եզրակացնում է, որ արդի հասարակությունը չունի ընկերային գործունեության հետևողական ու կապակցված ձևեր, որ ի զորու են ամուր հիմքեր ապահովելու բարոյական դատողության և հասարակական գործունեության համար:

Ժամանակակից հասարակության մեջ քաղաքական և թեքնաբանական ոլորտները հիմնավորապես միախառնվել են իրար, և մինչ մեքենաները ոչ առանց հաջողության փորձում են նմանակել մարդկանց, իսկ մարդկանց վարքն ու մտածելակերպը արտացոլում են շրջապատող թեքնաբանությունները, չկա՛ն, չե՛ն մտածվել գոյության այս եղանակին հարմար քաղաքացիության ձևեր: Հիմնավորված փաստարկների ու տեսությունների պակաս չի զգացվում, խնդիրը այլ է՝ «արդի քաղաքացիությունը չունի պատշաճ դերեր և հաստատություններ, որտեղ թեքնաբանական քաղաքականության մեջ ընդհանուր բարիք որոշելու նպատակը լիներ օրինական նախագիծ» [անդ]:

Այսպիսով, Վիների կողմից վերասահմանված քաղաքացիությունը ենթադրում է թեքնաբանական ընտրության համար նոր ասպարեզի ստեղծում, որտեղ գործող քաղաքացին «գիտի, թե ինչպես մասնակցի բազմազան թեքնաբանությունների կերտմանը և ինչպես ընդունի կերտող ուժը, որ այս թեքնաբանությունները, վեջին հաշվով, հաստատում են» [անդ]:

Իրական բարոյականություն

«Նյութական մշակույթի բարոյական նշանակությունը (The Moral Significance of the Material Culture)» [6, 85–93]) հոդվածում Ա. Բորգմանը հիշեցնում է, որ արդի փիլիսոփայությունը զգալիորեն հեռացված է գործողութենական ոլորտից: Անգամ վերադառնալով նրան և վերականգնելով փորձառության արժանապատվությունը (Հայդեգեր, ֆեմինականություն և այլք)՝ փիլիսոփայությունը շարունակում է հեռու մնալ նյութական մշակույթից՝ չլուսաբանված թողնելով նյութական մշակույթի բարոյական լիցքը:

Նյութական բարիքների բաշխումը ամբողջովին հանգեցնելով իշխանության բաշխման՝ ազատական և մարքսական քաղաքական փորձառությունը (թեև մտահոգ այդ բաշխման բարոյական նշանակությամբ)՝ «զրկեց նյութական մշակույթը իր ողջ հմայքից ու բազմապիսուքունից»: Հաղթահարելու համար իրականությունից վերացած տեսական և գործնական բարոյականությունների մասնակիությունը և սահմանափակությունը՝ հարկ է դա լրացնել իրական բարոյականությամբ, որ կնշանակի «պատրաստություն՝ արձագանքելու պերճախոս իրերի պնդումներին, մտահոգություն՝ առաջ բերելու գերազանցության մի տեսակ, որը մարդկային պատասխանը լինի իրականության փառահեղությանը» [անդ]: Սա կօգնի լինելու քաղաքացիներ՝ մտահոգ սեփական մշակույթի ընդարձակման հեռանկարով:

Թեքնաբանություն և քաղաքական հաշվետվություն

Ժողովրդավարության և թեքնաբանության հարաբերության պարզաբանման մեջ կարևոր ներդրում է Յա. Իզրահիի «Թեքնաբանություն և ժողովրդավարության քաղաքացիական ինացաբանությունը (Technology and the Civil Epistemology of Democracy)» [6, 159–171), որը Դ. Իհդի աշխատանքի նման նպատակ ունի «նոր ժամանակներում տեսնելու նոր ձևերի դերը, որոնք առաջացնում են համատարած միջնորդվածության ետարդիական գիտակցություն՝ անմիջականության ամեն մի կարոտից անդին» [անդ]: Արևմտյան մշակույթին բնորոշ է ինացաբանական այն կանխակալությունը, որը տեսողությունը օժտում է առարկայական գիտելիքի ամենավստահելի հիմք լինելու նախապատվությամբ: Դրանով է պայմանավորված նոր մեդիա թեքնաբանությունների վճռական դերը ժողովրդավարական հոլովույթի մեջ:

Այստեղ կանդրադառնամ այս հոդվածի հիմնական դիտարկմանը՝ թեքնաբանությունը որպես քաղաքացիների առջև պետության հաշվետվությունը ապահովող միջոց:

Քաղաքականության նոր ժամանակին բնորոշ ըմբռնումը սկիզբ է առնում Ն. Սաքիավելիից, որն առաջին անգամ վերասահմանեց քաղաքական արարքը առավելապես գործիքային–թեքնիքական հմտությունների, քան կրոնական և բարոյական դիտարկումների լեզվով: Իշխանության գործադրման միթական–ծիսական հղացումը սկսեց տեղի տալ գործիքային–պատճառական հասկացությունների միջոցով այն մեկնաբանելու միտումի առջև, որտեղ քաղաքականությունը ներկայացվում էր որպես մարդկային փորձառության ասպարեզում ծավալվող իրադարձությունների շարք: Այստեղ կենտրոնական է դառնում այն համոզմունքը, որ քաղաքական իշխանությունը, գործադրվելով փորձառության ոլորտում, քաղաքացիների համար դառնում է զգայելի և իմանալի, քանզի **երևում է հենց այն, ինչ պատահում է**: Գործողության առարկայականությունը ապահովվում է այն թեքնիքական միջնորդմամբ հասարակական ոլորտ տեղափոխելով և ի ցույց դրվելով: Իր հերթին, քաղաքացու հայացքը, ի տարբերություն «միապետական իշխանության դյուրահավատ ենթակայի փառաբանող հայացքի», դառնում է «հավաստող», վավերացնող ու քննադատական: Այս դեպքում կառավարությունները պարտավոր են վարժանքի ենթարկել իրենց գործողությունները՝ հարմարեցնելու համար «միջոցներ–նպատակներ» մասամբ տեսանելի սխեմային, որտեղ այդ գործողությունները կարող են դիտվել եւ դատվել որպես հասարակական իրողություններ: Մյուս կողմից, այս քաղաքական ներկայացման մեջ որպես վկաներ հանդես գալու համար քաղաքացիները կարիք ունեն դաստիարակելու, կրթելու իրենց աչքերը, որպեսզի կարողանան գործադրել իրենց «հավաստող հայացքը»¹³:

Լուսավորության դարաշրջանում ծնված համադրությունը, որ հիմք էր դարձել ժողովրդավարական քաղաքականության մեջ գործողության եղանակավորման ու օրինականացման արարողության համար, այլևս տեղի է տալիս՝ բախվելով դարավերջի մի շարք միտումների: Դրանց թվում է դիտողի պատրաստականությունը՝ տեսածի նկատմամբ ավելի ներգործուն դիրք գրավելու: Այս շարքում հարկ է նշել նաև նոր եղանակներով թեքնաբանական գործողության վերաքաղաքականացումը և վերաբարոյականացումը: Ժողովրդավարական ավանդությունը համոզմունքները խնդրականացնող հետարդիական միտքն այսօր դիտում է ժողովրդավարական քաղաքականությունը իբրև անհանդիչ և ինքնահերքող մի ներկայացում, որտեղ քաղաքականության արդյունքներ են «փոխանակվում վիրթուալորեն ինքնացուցադրող քաղաքական կատարողի և նրա վիրթուալ քննադատ վկաների միջև» [աճդ]:

Ավանդական մշակույթների ինքնության տազնապ

Պատկերային թեքնաբանությունների վերափոխիչ ազդեցության ուրիշ հետաքրքրական եզրեր է վեր հանում Դ. Իհդի «Պատկերային թեքնաբանություններ և ավանդական մշակույթ» հոդվածը (Image Technologies and Traditional Culture [6, 147–158]): Սարդու գործունեությունը միջնորդող թեքնիքական համակարգերի ու սարքերի դերը և նշանակությունը աննախադեպ չափերի է հասնում արդի հասարակություններում: «Այս միջոցները չեզոք չեն, նրանք ունեն իրենց տրամաբանությունը և ձևավորում են այն փորձառության բովանդակությունը, որ իրենք են միջնորդում», նշվում է բաժնի առաջաբանում [անդ]: Ինչպես որ հեղափոխական էր մանրադիտակի ու աստղադիտակի ներգործությունը գիտական փորձառության մեջ, այդպես էլ կինոն, հեռուստացույցը և ուրիշ առօրյա թեքնաբանություններ վերակերտեցին ընկերային աշխարհը: Այս առումով մեծ կարևորություն է ստանում ավանդական մշակույթների կրած ազդեցության դիտարկումը: Դա հարուցում է նրանց ինքնության տազնապը: Հայտնի են նաև այս միտումը դիմագրավել փորձող մի շարք պաշտպանական շարժումներ (ինչպես, ասենք, իսլամական արմատականությունը), որոնք «ջանում են հետ մղել արդիականության ներխուժող պատկերները» [անդ]: Սակայն ո՛չ ավանդական մշակույթին վերադառնալն է այսօր թվում հնարավոր, ո՛չ էլ արդիության շարունակությունը՝ այն ձևով, ինչպես դա հայտնի էր ցայժմ: Ապագայի պատկերը, որ այսօր նշմարվում է, կարող է կոչվել «բազմամշակույթ» աշխարհ՝ «ողջ մուլտրակից վերցված մշակութային փշրանքների բրիկոլաժ (bricolage)» [անդ]: Նկատենք, սակայն, որ «ավանդական մշակույթ» հղացքը հոդվածի սահմաններում միանշանակ մեկնաբանություն չի ստանում և, կարծեք թե, վերագրվում է և՛ թեքնաբանական հեղափոխությանը նախորդող արևմտյան մշակույթին, և՛ առհասարակ արևմտյան քաղաքակրթության շրջանակից դուրս գտնվող մշակույթներին:

Այսօր արդեն կասկածից վեր է այն ազդեցությունը, որ լուսանկարչությունը ունեցել է իր ժամանակի և հետագայի մշակույթի այնպիսի մի ավանդական ձևի վրա, ինչպիսին գեղանկարչությունն է. լուսանկարը ոչ միայն ներկայացնում է, այլև ավելի շատ «սովորեցնում է» տեսնելու եղանակ: Սյուս կողմից, ասենք հեռուստատեսային նյութի կազմավորման մեջ տարածական և ժամանակային ընդհատումների, շրջումների և այլ հնարքների կիրառումը հնարավորություն է տվել հասնելու թեքնիքական մեծ արվեստի: Անշուշտ, սովորական «տարածություն–ժամանակ»-ի թեքնաբանորեն կազմալուծումը և որպես «տարածություն–ժամանակ» պատկեր–բրիկոլաժի վերակազմումը, ինչպես նաև ուրիշ նման երևույթներ, փոխակերպելով ժամանակակից մշակու-

թային ընկալումը, բնավ չեզոք չեն նաև ավանդական մշակույթների նկատմամբ: Այլ հարց է, թե ի՞նչ ձևերով են տեղի ունենում այդ ազդեցությունները:

Համընդհանուր հաղորդակցական ցանցերի մերօրյա համատեքստում (երբ պատկերային թեքնաբանությունները տարաբնույթ ձևերով հայտնվում են գրեթե բոլոր մշակութային ոլորտներում) այն, ինչ առաքվում է ամենուր, «բազմամշակույթն» է, բազմակի «այլության» եզակի պատկերաթեքնաբանական նկարագրությունը: Ընդ որում, «այլը» այս համատեքստում կարող է հանդես գալ որպես սպառնալիք ամեն մի տեղականի նկատմամբ: Համեմայն դեպս, բազմազան մշակութային հատվածների ոլորտամատչելիությունը, ընտրության բազմակիությունը նպաստում են անդրադառնալու սեփական ստանդարտներին՝ հաճախ գավառական կամ կամայական, այլևս ոչ որպես a priori ակնհայտ բաների:

Տեղակայված գիտելիք

Ի հոգի հողվածում, այսպիսով, ոչ–արևմտյան մշակույթների կողմից պատկերային թեքնաբանությունների հարաճուն միջամտությունը դիմագրավելու խնդիրը միայն նշմարվում է («Որո՞նք են ազդեցության եղանակները») և ամփոփվում bricolage փոխաբերության մեջ: Այնինչ, Դ. Հարաուեյի «Ձեռտեղված գիտելիքներ. գիտության հարցը ֆեմինականության մեջ և մասնակի հայեցակետի առավելությունը» (D. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*) [6, 175–194]) հողվածում մոտեցման խորությունն ու բազմակողմանիությունը թույլ են տալիս լծորդելու հատորում արծարծված բազմաթիվ կարևոր թեմաներ մի եղանակով, որը ուրիշ մշակույթների համար կարևոր հարցադրումներ անելու ուղիներ է մատնանշում¹⁴:

Այժմ այլևս անհնարին է մարդու մարմինը (ենթակա զանազան թեքնաբանական ներխուժումների) դիտարկել որպես անմիջականի ու բնականի տեղը: Մյուս կողմից, «անհատները ընկերայնորեն տեղակայված են իրենց մարմնային գոյությանը սեռի, ցեղի, ազգության միջոցով ամրացված նշանակությամբ» [անդ]: Այս հողվածում առաջ քաշվող հիմնական դրույթը վկայում է, որ գիտելիքի ամեն մի ձև ունի էապես տեղային բնույթ և անխուսափելիորեն արմատացած է մարդու մարմնում և ընկերային իրադրության մեջ: Սրանից չի հետևում, թե նման գիտելիքը հարաբերական է: Առհասարակ, գիտելիքի առարկայականության խնդիրը դիտարկվում է «բացարձակ–հարաբերական» հակադրության շրջանակից դուրս: Եթե բացարձակ հայեցակետի գաղափարը իմաստագուրկ է առնվազն այնքանով, որ անմատչելի է մարդու համար, ապա

նա կարիք ունի վերջավոր գիտելիքի՝ որպես մարդուն մատչելի և ընկերայնորեն տարբեր հայեցակետերի բախման փոխներգործուն հոլովույթի: Այս առումով ֆեմինականությունը չի բավարարվում գիտական իմացության մեջ կանխակալություն փնտրելով, կեղծ գիտությունը գիտությունից առանձնացնելով: Խնդիրը երկու հակադիր բևեռների համադրումն է: Ինչպե՞ս համատեղել «իրական» աշխարհի ճշմարտանման բացատրության հանձնառությունը իմացական պնդումների (և իմացող անհատների)՝ արմատական պատմական դիպվածականությունը բացատրելու և իմաստների կառուցման եղանակները ճանաչելու կարողության հետ: Այս համատեքստում է, որ վճռական նշանակություն են ստանում վերջավորը, սահմանափակը, տեղայինը՝ «վերջավոր գիտելիք», «վեջավոր ազատություն», «սահմանափակ երջանկություն»: Շեշտվում է կենսաբանական և այլ առանձնահատկությունների, վերջավոր ու սահմանափակ ընկերային իրադրությունների անշրջանցելի կարևորությունը, տեղային տարբերության արմատական բազմազանությունը: Վերոհիշյալ երկվությունը հաղթահարելու համար Չարաուեյը ապավինում է տեսողությանը: Նա ընդգծում է տեսողության մարմնացյալ բնույթը՝ ի հակադրություն արևմտյան գիտության համար բնութագրական «իմացող–նվաճող» հայացքի: Թեքնաբանական միջնորդումը կարող է անսահմանափակորեն բարելավել տեսողությունը, որ թույլ է տալիս իմացող ենթակային հեռանալու ամեն ինչից և ամեն բանից՝ օժտելով նրան ոչ մի կապով չսահմանափակված իշխանությամբ: Սրան հակառակ, ֆեմինականությունը պնդում է, որ բոլոր սահմանները զանցող տեսողությունը զանցում է նաև պատասխանատվությունը, ուստի ֆեմինական առարկայականությունը, որ «սահմանափակ զետեղմանը ու տեղադրված գիտելիքին է վերաբերում», պնդում է մասնակի հեռանկարը՝ որպես առարկայական տեսողության հնարավորություն [անդ]:

Սակայն թե՛ օրգանական աչքերի, թե՛ պրոթեզային սարքերով սատարված տեսողությունը բնավ կրավորական չէ, քանի որ ն՛ բնական, ն՛ մեխանիկական աչքերը «ներգործուն ընկալող համակարգեր են՝ շինված փոխադրումների ու տեսնելու հատուկ ձևերի, այսինքն կյանքի ձևերի հիման վրա» [անդ]: Սա նշանակում է, որ տեսողությունը առավել վստահելի դարձնելու համար հարկ է հասկանալ նրա աշխատանքի թեքնիքական, ընկերային և այլ եղանակները: Սա նշանակում է նաև դիտման կետերի և տեսնելու պատշաճ ռազմավարությունների փնտրտուք: Այս իմաստով, Չարաուեյը ընդգծում է ստորադասվածի, հպատակի տեսակետի նախապատվելիությունը, ներքևից, ծայրամասերից ու խորքերից տեսնելու գերադասելիությունը՝ միաժամանակ ավելացնելով, որ նման տեսողությունը ո՛չ ավելի հեշտ է, ո՛չ էլ պակաս խնդրահարույց և չի նշանակում քննադատական զննման ավանդական՝ հերմենևտիկ և նշանագիտական եղանակներից հրաժարում: Միաժա-

մանակ, տեսողության մարմնավորում ասելով չպետք է հասկանալ նյութականացած մարմնի մեջ սևեռված տեղադրում: Խոսքն այստեղ «հանգույցների մասին է՝ դաշտի մեջ, թեքումների՝ կողմնորոշումների մեջ և պատասխանատվության՝ իմաստի նյութական-մշանային դաշտերում առկա տարբերությունների համար» [անդ]: Տարբեր եղանակներով մեկնաբանելով ընկերային գիտելիքի տեղադրվածության մասին դրույթը՝ Հարաուենյը չի հապաղում ընդգծել, որ «տեղակայված գիտելիքները վերաբերում են համայնքներին, ոչ թե մեկուսացած անհատներին» և որ ֆեմինականության մեջ գիտության հարցը «առարկայականության՝ որպես զետեղված ռացիոնալության մասին է» [անդ]:

Եվս մի կարևոր դիտարկում, որ առնչվում է գիտելիքի «առարկային», որն ավանդաբար դիտվել է որպես կրավորական և իներտ մի բան, նյութ կամ պաշար, որ ենթակա է յուրացման: Ընդհակառակը, տեղադրված, տեղակայված գիտելիքը դիտում է գիտելիքի առարկան որպես «գործիչ և գործակալ» (an actor and agent): Սա մշանակում է, մասնավորապես, որ այդ առարկան գործուն մասնակցություն ունի գիտելիքի առաջացման մեջ:

Այլընտրանքային ռացիոնալություն

Դժվար չէ նկատել, որ համայնքին, ընկերային իրադրությանը վերագրված առարկայական գիտելիքը և ռացիոնալությունը ավելի համոզիչ են դարձնում մեզ ծանոթ այնպիսի դրույթներ, ինչպես (թեքնիքական) իրերի ներգրավումը ժողովրդավարության ոլորտ (որտեղ ժողովրդավարությունն ինքը, երբ հաստատվում է համայնքի գերազանցությունը անհատի նկատմամբ, պետք է շոշափելիորեն փոխվի), նոր քաղաքացիության սահմանումը, թեքնաբանական ընտրության խնդրի մեջ համայնքների վճռական մասնակցությունը և այլն: Այս իմաստով, տեղին է թվում ռացիոնալություն հղացքին անդրադառնալը:

Ինչպես տեսանք, Ֆեյնբերգը ռացիոնալության հղացքի փոփոխման, վերաիմաստավորման հնարավորությունը առնչում է «քանդող ռացիոնալության» գաղափարին, որ իհարկե, խորքում կապվում է թեքնաբանական նոր գիտելիքի հետ: Դա արդյունք է նախ՝ որևէ համայնքի կողմից քաղաքական եղանակով իր կամքի արտահայտության և նյուս կողմից՝ ընկերային փոփոխություններին հարմարվելու թեքնաբանական կարողության: Դ. Հարաուենյի «զետեղված» ռացիոնալությունը դադարում է վերացական սկզբունք լինելուց, որը կարող է բարելավվել ընկերային որևէ գործոնի շնորհիվ: Այս դեպքում ռացիոնալությունը տեղային է և ունի գործունեության սահմանափակ դաշտ: Ուրիշ մշակութային համատեքստում, ինչպես և առարկայականությունը, այն կարող է տարբեր լինել:

Այնուհետև, այն, ինչ Ֆեյնբերգը տեսնում է որպես թեքնիքական առարկայի համատեքստի հնարավոր բաղադրիչ (աշխատողների առողջությունը սատարող արտադրական մեթոդներ, շրջակա միջավայրը պաշտպանող թեքնաբանություններ և այլն) կարող է մեկնաբանվել և ուրիշ կերպ¹⁵: Արդյունաբերության կողմից վտանգված ընկերային և բնական միջավայրի նկատմամբ նոր վերաբերմունքը (ինչպես ասենք, հոգածությունը աշխատուժի ու հունքի պաշարների նկատմամբ) երբեմն արդարացիորեն մեկնաբանվում է որպես վերահսկման ոլորտների հետագա ծավալում, հասարակության ու բնության նորագույն, ավելի նուրբ եղանակներով շահագործում, «աշխատանքի պայմանների հետագա կապիտալացում» [1]: Արտադրության կապիտալիստական եղանակը սպառնալիք է դառնում իր իսկ համար, անհաշվեմկատորեն կլանելով հունքը՝ կազմալուծում է արտադրության համար անհրաժեշտ ընկերային և բնապահպանական պայմանները: Արտադրությունը շարունակելու համար, այսպիսով, անհրաժեշտ է դառնում «արտադրության պայմանների վերարտադրություն»: Միջավայրի «պաշարների» ավելի ռացիոնալ եղանակներով շահագործումը դառնում է նման ձևով բարելավված ռացիոնալության բնութագիրը, իսկ հանում «բնության պահպանության» մղվող պայքարը հանգեցնում է բնության ավելի ռացիոնալ գործածության՝ անկարող լինելով առաջադրելու «այլընտրանքային ռացիոնալության» որևէ սկզբունք: Այնինչ, ռացիոնալության տևականորեն բարելավվելու ենթադրյալ կարողությունը, թվում է, վերստին հիմնված է առաջընթացի փոխաբերության վրա: Եվ այդ առումով նրա խնդրականացումը առանձնահատուկ կարևորություն է ստանում ոչ-արևմտյան հասարակությունների համար:

Եթե սասանված են գիտական իմացության ավանդականորեն հասկացված առարկայականության, թեքնաբանական դեթերմինիզմի հիմքերը, իսկ արևմտյան հասարակությունների հետքերով բոլոր երկրների զարգացումը ապահովվելու թեքնաբանության համամոլորակային առաքելությունը՝ վարկաբեկված, ապա Երրորդ աշխարհի երկրների համար կենսական խնդիր է դառնում այլընտրական մշակութային-տնտեսական հարացույցների կառուցումը: Դրա հետ մեկտեղ չկա համաձայնություն ժողովրդավարական և տեղական մշակույթի վրա խարսխված արտադրական ռազմավարություններ ձևավորելու խնդրի շուրջ:

Այդուհանդերձ, հայտնի են որոշ անվիճելի սկզբունքներ. «տնտեսական ապակենտրոնացում, բնապահպանական կառավարման ապաքյուրոկրատականացում, քաղաքական բազմակարծություն և էքոբանական արտադրողականություն» [անդ]: Բայց ի՞նչ է նշանակում էքոբանական (էկոլոգիական) արտադրողականություն կամ արդյունավետություն: Մեքսիկացի տնտեսագետ Է. Լեֆլը էքոբանական ռացիոնալու-

թյան և էքոբանական արտադրողականության փոխկապակցված հասկացությունները առաջադրում է մշակութապես առանձնահատուկ արտադրական ռազմավարություններ կառուցելու խնդրի շրջանակում: Նա գտնում է, որ յուրաքանչյուր մշակույթի մեջ առկա է արտադրողականության որոշ սկզբունք, որը կարող է հիմք դառնալ էքոբանականը, թեքնաբանականը և մշակութայինը միավորող այլընտրանքային արտադրական ռացիոնալության համար: Սակայն, ինչպես Ա. Էսթրբարն է ավելացնում այս կապակցությամբ, պարզաբանման կարոտ է մնում այն հարցը, թե արդյոք արտադրության ու ռացիոնալության հասկացությունները կարո՞ղ են պատշաճ տեսական զարգացում ստանալ տարբեր մշակութային համակարգերում:

Թեքնաբանության տեղափոխման խնդիրը

Ավելի մասնավոր ձևակերպմամբ՝ վերոհիշյալ խնդիրը հայտնի է որպես «թեքնաբանության տեղափոխում» (technology transfer): Դա վերաբերում է որևէ մշակույթի շրջանակում ստեղծված թեքնաբանության տեղափոխմանը և ուրիշ մշակութային համատեքստում դրա արմատավորման ու գործունեությունը դիտարկելուն¹⁶: Խնդրի կարևորությունը բազմիցս ընդգծվել է, նրա տարբեր կողմեր այս կամ այն չափով քննության են առնվել փիլիսոփաների, ընկերաբանների ու պատմաբանների կողմից:

Դեռևս 1963 թ. Զ. Բյունենբերգը «Կենսաշխարհը և թեքնիքացումը ֆենոմենաբանության տեսակետից» խորագրով հոդվածի վերջում նկատում էր, որ թեքնիքացման ֆենոմենաբանական վերլուծությունը իրական ներդրում կարող է ունենալ Է. Գուստեռլի կողմից միանգամայն աննկատ մնացած մի կարևոր խնդրի դիտարկման մեջ [7]: Խոսքը եվրոպական գիտությունը և թեքնիքը այլ մշակույթներ տեղափոխելու մասին է, որ իրականացվում է համաշխարհային մասշտաբով: Այստեղ թեքնիքացումը ելնում է ոչ թե կենսաշխարհին կապակցված տեսաբանական հոլովության, այլ հանդես է գալիս որպես հաճախ գրեթե շփման կետեր չունեցող, ըմբռնողության ու վարքի իրենց ինքնաակնհայտ կողերի մեջ ներփակված «կենսաշխարհների» հարադրում: Այս կապակցությամբ Բյունենբերգը ուշադրություն է հրավիրում այն **լարվածության** վրա, որի պատճառը դրսից առաջարկվող թեքնիքական միջոցներն ու գիտելիքները և դրանք յուրացնելու ներքին համահունչ պատճառաբանության բացակայությունն են:

Մեզ հետաքրքրող հարցը ի մոտո և մանրագնին կերպով քննության է առնված Ջ. Սթաուդենմայերի ուշագրավ աշխատության մեջ, որը հիմնված է թեքնաբանության պատմագիտական ուսումնասիրություն-

ների հարուստ նյութի վրա [5]: Առանձնացվում է թեքնաբանության տեղափոխման նկատմամբ երկու հաստատված մոտեցում:

Առաջին և տիրապետող մոտեցումը պնդում է, որ թեքնաբանությունը փոխադրելիս ընդունող մշակույթը ոչ մի դրական ներդրում չի ունենում, ավելին՝ կարող է խոչընդոտ դառնալ թեքնաբանական առաջընթացի ճանապարհին: Այս տեսակետի կորիզը կազմում է հետևյալ դրույթը. թեքնաբանությունը մշակութապես չեզոք է այն իմաստով, որ թեքնաբանական «առաջընթացը» աշխարհի բոլոր մասերում մույն բանն է նշանակում: Ուստի ոչ–արևմտյան երկրները կարող են միայն շահել նոր ու «արդի» թեքնաբանության ներմուծումից:

Թեքնաբանությունը չի կարող լինել մշակութապես չեզոք՝ հավաստիացնում են երկրորդ տեսակետի կողմնակիցները, ուստի տեղափոխման խնդրի մեջ վճռական նշանակություն է ստանում այն **լարվածությունը**, որ անխուսափելիորեն առաջանում է ներմուծվող թեքնաբանության նախագծում առկա մշակութային արժեքների ու ընդունող երկրի մշակույթի միջև: Թեքնիքական նախագծերը, որոնք հաջողության են հասել որոշակի մշակութային միջավայրում, աչքի են ընկնում կայունությամբ: Մյուս կողմից, երբ այդ նախագծերը տեղափոխվում են արմատապես տարբեր մշակույթ, կարող են դիտարկվել ընդգծված տարածայնություններ: Սա խոսում է թեքնաբանության մշակութային հարաբերականության մասին:

Թեքնաբանության պատմագիտական ուսումնասիրությունների մեջ տեղ գտած այս երկվությունը անմիջականորեն հարուցված չէ թեքնաբանության տեղափոխման խնդրով, այլ պարզապես արտացոլում է առհասարակ թեքնաբանության նկատմամբ առկա կեցվածքների հակադրությունը: Դարձյալ քննության առարկան թեքնաբանական դեբերմինիզմն է, որի իմացաբանական ու գաղափարաբանական ակունքները, ինչպես նաև հետևանքները այս աշխատության մեջ դիտարկվում են պատշաճ մոտեցմամբ: Պատմական ուսումնասիրությունների ակներև բացթողումների հիմնական ակունքը թեքնաբանության ինքնաբավության մասին համոզմունքն է: Սա թեքնաբանական հաջողությունը գնահատելու հիմնական չափանիշը՝ արդյունավետությունը, մնացած մշակութային չափանիշներից անջատելու արդյունք է: Դրան անհրաժեշտ է ավելացնել նաև մյուս դրույթը, ըստ որի թեքնաբանական առաջընթացը կատարվում է սևեռված ճանապարհով և անհրաժեշտ հաջողականությամբ: Այս կանխակալությունները, ինչպես բազմիցս ընդգծում է Սթաուդենմայերը, վճռական ազդեցություն են ունեցել պատմագիտական ուսումնասիրությունների բնույթի վրա: Թեքնաբանության պատմությունն այս դիտանկյունից ներկայանում է որպես (արևմտյան) թեքնաբանական հաջողության պատմություն: Ուստի միանգամայն հասկանալի է նրա կոչը՝ գտնել մի պատմագիտական մեթոդ, որն ի զորու է հա-

մադրելու թեքնաբանության նախագծային բնութագրիչները մշակութային միջավայրի ոչ-թեքնաբանական բնութագրիչների հետ, քանի որ նախագծի և մշակութային համատեքստի միատեղումը միայն կարող է ստեղծել մի նոր ոճ՝ մեկնաբանելու նախագծումը որպես պատմության միասնական հյուսվածքի մի մաս: Ցավոք, հնարավորություն չկա այստեղ ավելի մանրամասն կերպով ներկայացնելու Սթաուդենմայերի առաջադրած դիրքորոշումը: Լինելով վերոհիշյալ մոտեցումներից երկրորդի ջատագովը՝ նա առանձնահատուկ ուշադրության է արժանացնում թեքնաբանության տեղափոխման հարցը, թեև ստիպված է արձանագրելու, որ «տեղափոխում և մշակույթ» թեման դեռևս շատ հեռու է հասուն լինելուց:

Կիբեռնետիկական մշակույթ և Երրորդ աշխարհի հեռանկարը

Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո առավել զարգացած արևմտյան երկրները ձեռնամուխ եղան Ասիայի, Աֆրիկայի և Լատինական Ամերիկայի (Երրորդ աշխարհի) մի շարք երկրների «զարգացման» գործին: Արագ տնտեսական առաջընթացը, «դեպի բարեկեցություն ու խաղաղություն» տանող մեծածավալ արտադրությունը հնարավոր պետք է դառնային ժամանակակից գիտության ու թեքնիքական գիտելիքի պատշաճ կիրառությամբ: Այս ձեռնարկի, հիրավի, աղետալի հետևանքներին է անդրադառնում Ա. Եսքոբարը իր «Բախվելով զարգացմանը» գրքում, որտեղ մասնավորապես ամփոփում է նաև Երրորդ աշխարհին պարտադրված զարգացման քաղաքականությանը հակադրվող զանազան տեղական շարժումների փորձառությունը: Ձարգացումը փոխակերպելու միտումը ներկայացնող հեղինակները պնդում են, որ նրանք շահագրգռված են ոչ թե այլընտրանքային զարգացմամբ, այլ հետամուտ են զարգացման նկատմամբ այլընտրանքի, այսինքն՝ առհասարակ հերքում են զարգացման ողջ հարացույցը: «Ձարգացումից այն կողմ», «ընդդեմ զարգացման»՝ ահա փոխաբերություններ, որ օգտագործում են այդ հեղինակներից շատերը:

Այս կապակցությամբ Եսքոբարը քննարկում է նաև արդի թեքնաբանական մշակույթի և Երրորդ աշխարհի հարաբերությունը: «Կիբեռնետիկական մշակույթ և բնության ետարդիական վերահնարումը» ենթավերնագրի տակ նա շարադրում է Դ. Յարաուեյի հայեցակետը՝ ի մի բերելով մեզ ծանոթ հոդվածը և այլ աշխատանքներ: Ընդգծվում է Յարաուեյի դրույթը «օրգանիզմ» ու «անհատ» հասկացությունների ապաբնականացման մասին: Առաջանում է քսաներորդ դարի վերջին բնորոշ նոր միավոր՝ կիբորգը, որ օրգանիզմի ու մեքենայի խառնուրդ է, հիբրիդ: Օրգանականի, թեքնիքականի և գրութենականի (տեքստայինի) միջև առկա

սահմանները դառնում են թափանցիկ: Այս տիրույթները, ինչպես պարզաբանվում է, այլևս խստորեն բաժանված չեն. «ամեն մի տվյալ օրգանիզմ, որը դառնում է գիտության առարկա, արդեն իսկ այդ երեքի խառնուրդ է: Թեև բնությունը, մարմինները և օրգանիզմները հստակորեն **օրգանական** հիմք ունեն, նրանց հարաճուն արտադրությունը կատարվում է **մեքենաների** մասնակցությամբ, և այդ արտադրությունը միշտ միջնորդված է գիտական և մշակութային **պատմողություններով**» [1]:

Արդի թեքնաբանության հարուցած ամեն մի նորություն սովորաբար միարժեքորեն չի գնահատվում: Կիբօրգը նույնպես, մի կողմից կարող է դիտվել որպես վերահսկողության նոր ցանցի հաստատում, բայց միևնույն ժամանակ, դա ներկայացնում է մարդկանց, կենդանիների ու մեքենաների միջև հողավորումների նոր հնարավորություններ:

Անհիմն չեն նոր թեքնաբանության քննադատների տագնապները հատկապես այսօր, երբ ետարդյունաբերական և ետարդիական կիբեռնաշակույթը հուսադրող նախադրյալներ է ծնում՝ մի կողմից, ավելի արդար ընկերային կառույցներ ստեղծելու համար, մյուս կողմից, այնպիսի թեքնաբանական ծրագրեր, ինչպիսին մարդու զենմի քարտեզագրման նախագիծն է: Դրանք ի զորու են աննախադեպ հզորության միջոցներ տրամադրել «հասարակությունը և կյանքը վերահսկելու և վերակերտելու համար» [անդ]:

Թեքնաբանական հոլովույթի հարուցած խնդիրների դիտարկումը էսքոբարը դնում է Երրորդ աշխարհի, հատկապես՝ Լատինական Ամերիկայի հեռանկարի մեջ, ավելացնելով սակայն, որ ավելի որոշակի հարցադրումներ անելու հնարավորություն դեռևս չկա: Երրորդ աշխարհի հայեցակետից այս իրողությունները քննության առնելու համար հարկ է, ընդգծում է նա, առաջին հերթին **գտնել մի նոր լեզու, որով հնարավոր է խոսել այդ մասին**: Էսքոբարը լրջորեն չի ընդունում նոր թեքնաբանությունների արտադրության մեջ արևմուտքին հասնելու կոչերը, վստահ լինելով, որ այդ ճանապարհը ավելի մեծ կախվածության մեջ կգցի Երրորդ աշխարհը: Անհամոզիչ է թվում նաև այն վարկածը, ըստ որի նոր ձևավորվող ազգերը կարող են շրջանցել արդյունաբերացունը և զարգացնել ետարդյունաբերական հասարակություն, որտեղ առաջնահերթ մշանակություն կունենան տեղեկատվությունը և կենսաբանական թեքնաբանությունները: Բայց կան բաներ, որոնց կարևորությունը կասկածից վեր է, և դրոնք արդեն այսօր իրագործելի են թվում: Երբ ժամանակակից թեքնաբանությունների շուրջ կազմավորվում են ընկերային բազմապիսի գործունեություններ, որոնք աշխարհով մեկ առաջ են բերում համապատասխան շփումներ, Երրորդ աշխարհը չպետք է հպարդի մասնակցել դրանց: Տեղական նմանատիպ խմբերը «պետք է հարաբերության մեջ մտնեն նյութական ու խորհրդանշանային գլոբալացման հոլովույթների հետ այնպես, որ դա թույլ տա նրանց (որպես ընդ-

հանուր միջավայրում գործառողների) հաղթահարելու ստորադասյալի դիրքը» [անդ]:

Արդ՝ Երրորդ աշխարհի համար ինչ ձևով է հնարավոր ետզարգացումային մի դարաշրջան: Վերապրելու համար, շեշտադրում է Էսքոբարը, «Երրորդ աշխարհը անհրաժեշտաբար պետք է ունենա բացասական ու դրական հարիմաստներ. բացասական, երբ դիտվում է դասակարգման ուղղահայաց համակարգում և դրական, երբ հասարակաքաղաքականորեն հասկացվում է որպես քանդող, չհամահարթեցված ուժ» [անդ]: Որպես այդպիսին այն ի գորու է կենդանի պահելու Առաջին աշխարհի և (նախկինում) Երկրորդ աշխարհի մերժված եսերի հավատը: Ներկա վիճակի համար առավել բնութագրականը քաղաքական մշակույթի ու գործունեության մեջ տեղի ունեցած փոփոխությունն է՝ շնորհիվ զարգացմանը ընդդիմացող զանազան շարժումների: Այս դիմակայությունը, հարուցելով «խմբակային գործողության և ընկերային մոբիլացման նոր ձևեր», միաժամանակ Երրորդ աշխարհի համար հանդիսացավ նոր ինքնություններ կռելու դարբնոց [անդ]: Վերաինքնացման խորապես մշակութային այս հոլովույթները (առավել սերտորեն առնչված լինելով առօրյա գործունեություններից ծնվող հրամայականներին), ինչպես նկատում է Էսքոբարը, ավելի համեստ, ճկուն ու շարժուն են:

Հիբրիդ մշակույթներ և այլընտրանքների հարցը

Վերը ուրվագծված համատեքստում կենտրոնական նշանակություն է ստանում խառնածին, հիբրիդ մշակույթների հղացքը, որի պարզորոշմանը, ինչպես նաև այլընտրանքային ռազմավարությունների որոնման հարցին են նվիրված գրքի վերջին հատվածները:

Առաջին հերթին, թերևս, պետք է կարողանալ դուրս գալ **ավանդություն** և **արդիություն** բանաձևի շրջանակից, որն Էսքոբարը անվանում է «ոչ մի բան չասելու թակարդ»: Դա հատկապես նշանակում է հաղթահարել կայունացած, կարծրացած լեզվական կապանքները, դուրս պրծնել նոր բան ասելու բոլոր հնարավորությունները կաշկանդող զսպաշապիկից: Առավել ևս, խոսք լինել չի կարող վերացական առումով «մշակույթի պահպանման», ինչպես նաև սևեռված, հաստատուն ինքնությունների մասին: **Հիբրիդ մշակույթների հղացքն է, որ ձեռք է բացում դեպի նոր լեզուների հորինում:**

Ժամանակակից Լատինական Ամերիկայում ավանդությունը ներկայանում է որպես տարասեռ, այլաժամանակ և բազմաբնույթ մշակույթների հարադրություն: Մյուս ընդգծվող առանձնահատկությունը ընկերային խնդիրների հրատապությունն է, որ զուգակցվում է մտավորական ու ընկերային կյանքերի սերտ առնչվածությամբ: Այս աշխարհամասը արդեն իսկ բազմապիսի և բազմապատիկ արդիությունների ու

ավանդությունների խառնարան է, որտեղ մշակութային հիբրիդացման հոլովությունները նոր իմաստ են հաղորդում «ավանդականի ու արդիականի, գեղջկականի ու քաղաքայինի, բարձր, զանգվածային ու ժողովրդական մշակությունների» միջև առկա տարբերություններին [անդ]: Մշակութային փորձառության նորահայտ ռազմավարությունները («...դասակարգային, էթնիկ և ազգային սահմանները կտրող–անցնող բարդ հիբրիդացումների միջոցով արվող հորինում, ... ետ՝ դեպի սեփական ավանդության խորքը և միաժամանակ՝ ընկերային սահմանները խախտելով, առաջ՝ դեպի ուրիշ մշակութային ձևավորումների առաջատար տարրեր գնացող շարժում...» [անդ]) լծորդված են հիբրիդ մշակությունների լեզվով կատարվող վերլուծությամբ երևան եկող նոր հասկացությունների և բազմաթիվ կայունացած հայացքների վերահղացականացման հետ: Այդպես շատ «ավանդական մշակություններ» ոչ թե դուրս են մղվում զարգացման կողմից, այլ «վերապրում են արդիության մեջ իրենց փոխակերպող ներգրավվածության միջոցով» [անդ]:

Մի վերջին անգամ անդրադառնալով զարգացման նկատմամբ այլընտրանքների հարցին և այս կապակցությամբ՝ ազգագրության և մշակութային ուսումնասիրությունների նշանակությանը՝ Եսքոբարը ընդգծում է, որ չեն կարող լինել բոլոր տեղերում և իրավիճակներում կիրառելի այլընտրանքներ: Պետք է տեղի տալ վերացական եւ ընդհանուր այլընտրանքներ ձևակերպելու՝ մտավորական և ակադեմիական շրջանակներին բնորոշ ցանկությանը: Այս դիտողությամբ ոչ թե նսեմացվում է ակադեմիական գիտելիքի դերը, այլ, ինչպես կտեսնենք քիչ հետո, թելադրվում է մտածողական ճիգի և ընկերային իրադրությունների ու փորձառությունների անմիջական առնչության վճռական նշանակությունը:

Որտե՞ղ փնտրել այլընտրանքներ: Հարցի առաջին պատասխանը մատնանշում է դիմադրողական շարժումների այլընտրանքային գործունեությունները լրջորեն զննելու անհրաժեշտությունը: Պատասխանը լրացնում են այն ազգագրական մոտեցումները, որոնք «փորձում են հետազոտել հատուկ համայնքներում զարգացման ու արդիության հղացքների և գործունեությունների ձեռք բերած կոնկրետ ձևերը» [անդ]: Այդ ուսումնասիրությունների շնորհիվ ի հայտ են գալիս զարգացման նկատմամբ տեղական համայնքների ունեցած տեսակետները: Հիբրիդ մշակությունների հղացքի շրջանակում դրանց քննությունն ու գնահատումը կարող է ստեղծել հետազոտական նոր ռազմավարություններ: Այսինքն, տեղական մակարդակի վրա արդեն իսկ կան իմաստներ, որոնք պետք է «ընթերցվեն նոր զգացողություններով, գործիքներով ու տեսություններով» [անդ]: Ջարգացման կազմավորմանը զուգահեռ, այլընտրանքների ձևակերպումը պահանջում է նաև նոր տեսություններ ու հետազոտական ռազմավարություններ, քանզի անցել է արդեն այն ժա-

մանակը, երբ մի տեղ ստեղծված տեսությունները կարող էին թեթև ձեռքով կիրառվել մի ուրիշ տեղ:

Երրորդ աշխարհում կատարվող այս իմացական և քաղաքական տեղաշարժերը ոչ միայն շատ կողմերով համահունչ են արևմուտքում արձանագրվող «ետարդիական կացությանը»¹⁷, այլև իրենց ներգործուն ծավալման հետագա կարելիությունները կարող են գտնել ներկա համընդհանուր իրադրության՝ «կիբեռմշակույթների և արդիական ու ավանդական կարգերի հիբրիդային վերակառուցման» համամոլորակային պահի մեջ [անդ]: Եսքոբարը վստահ է, որ Երրորդ աշխարհը զգալի ներդրում պետք է ունենա՝ Առաջին աշխարհում տիրապետող կիբեռմշակույթային միտումներին ավյուն և «ուղղության նոր իմաստ հաղորդելով»: Ծիշտ է, արդի թեքնաբանությունները հակված չեն խնայելու փոքրամասնական միավորումները: Այստեղ փոքրամասնականը պետք է հասկանալ ոչ անպատճառ էթնիկական, այլև «կապիտալիզմի ու արդիության արժեքների նկատմամբ ընդդիմության առումով» [անդ]: Բայց ճիշտ է նաև, որ տեղեկատվության դարաշրջանը անկարող եղավ լիովին համահարթեցնելու տարբերություններն ու եզակիությունները՝ միաժամանակ սնուցելով թե՛ միատարրություն, թե՛ զանազանություն: Ընկերային հարաբերությունների կազմավորման և պահպանման նորագույն ձևերը (օրինակ՝ հաղորդակցության ցանցերը), լինելով դժվարությամբ վերահսկելի, կարող են աննախադեպ պատեհություն ընծայել այսպես կոչված լուսանցքային խմբերին՝ «կառուցելու նորարարական պատկերացումներ ու գործունեություններ»: Անկասկած է, ուրեմն, որ զարգացմանը հաջորդող (Երրորդ աշխարհում) և թեքնաբանական (Առաջին աշխարհում) հոլովույթները փոխկապակցված են, սակայն նոր հղացական միջոցներով դրանք կամրջելու խնդիրը իր նշանակությամբ դուրս է տեղական շրջանակներից:

Երրորդ աշխարհում ձևավորված նորագույն կողմնորոշումները, որոնց հիմքում ընկած է մշակութային տարբերության փաստը, Եսքոբարի կողմից տեղափոխվում են ընդհանուր համատեքստ և տեղիք տալիս միանգամայն հստակ ամփոփիչ եզրահանգումների: Մշակութային տարբերությունը հարուցում է մտածողության և գործունեության նոր քաղաքականություններ և մշակութային հիբրիդացման եղանակներ: Այսօրինակ իրադրություններում «կարող են երևան գալ տնտեսություններ կառուցելու, հիմնական կարիքները բավարարելու, ընկերային խմբերում միավորվելու նոր ձևեր»¹⁸: Մշակութային տարբերությունը, հավատացած է նա, ներկա ժամանակի առանցքային իրողություններից է, քանի որ «փոքրամասնական մշակույթների մեծագույն քաղաքական խոստումը կապիտալիզմի ու արդիության արժեքային դրույթների համակարգը իր գերիշխող ձևի մեջ դիմադրելու և քայքայելու կարողությունն է» [անդ]:

Ծ Ա Ն Ո Պ Ա Գ Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն Ն Ե Ր

1. Գերմաներեն և ֆրանսերեն «Թեքնիքի փիլիսոփայություն» կոչվող բնագավառը անգլերեն գրականության մեջ «Թեքնաբանության փիլիսոփայություն» անունն ունի, որ ի թիվս այլ բաների, նաև բնագավառի ներքին դժվարությունների արդյունք է՝ կապված դրա առարկայական տիրույթի սահմանների որոշման հետ: Այս մասին տես է. Շթրյոքերի հոդվածում: Չարքը քննարկվում է նաև դիտարկվող ժողովածուի մեջ (**T. Rockmore, Heidegger on Technology and Democracy**)՝ անդրադառնալով Ս. Չայդեգերի նշանավոր հոդվածի վերնագրի թարգմանության առնչությամբ: Պարզաբանվում է գերմաներեն *technik* և անգլերեն *technology* բառերի միջև առկա անհամապատասխանությունը:
2. Անշուշտ, հիմնավորման կարիք ունի նաև հայ ընթերցողին այս հատորը ներկայացնելու ցանկությունը: Չեշտ է մատնանշել նյութի ծայրաստիճան հրատապությունը՝ ասվածը հիմնավորելով ծանոթ բանաձևերի օգնությամբ: Կարելի է նաև թվարկել այն դժվարություններն ու խոչընդոտները, որոնց բախվել են հոդվածի վրա աշխատելիս և որոնց զգալի մասը, գիտեմ, այդպես էլ մնացել են չհաղթահարված: Փոխարենը ապավինում են «շրջադարձային կետ»-ին՝ այս գայթակղիչ փոխաբերությանը: Այստեղ չէ՞, որ շրջադարձից այն կողմ բացվող տեսարանում ծնվում է ինքը քեզ տեսնելու տարօրինակ հույսը:
3. Environmentalism անվան տակ ընդհանուր առմամբ հասկացվում է ամբողջական աշխարհայացքային կողմնորոշում, որի հետաքրքրության բուն առարկան հասարակության ընկերային կառույցների և բնական միջավայրի փոխներգործություններն են: Այն կարող է լինել հասարակական շարժում՝ ի խնդիր շրջավայրի որոշ սկզբունքային բնութագրիչների պահպանության, ինչպես նաև զանազան տեսություններ, որոնք ուսումնասիրում են հասարակության և նրա բնական միջավայրի միջև փոխազդեցությունների օրինաչափությունները: Այն իր առավել ամբողջական արտահայտությունը գտել է ամերիկյան ընկերաբանության մեջ: Վերջին երկու տասնամյակներին շրջավայրական ընկերաբանության համար նոր փուլ սկսվեց: Դրա արձագանքները դժվար չէ նկատել Ֆեյնբերգի հոդվածում:
4. Այս մեջբերումը Ֆ. Ռապի հոդվածից է (**Փ. Քան, Философия техники: обзор, [8]**), որն այսօր էլ չի կորցրել խնդրո առարկա կրթանքի մասին ընդհանուր պատկերացում տալու իր նշանակությունը:
5. Յա. Իգրահիի եւ Ղ. Իհդի հոդվածները ցույց են տալիս, թե ինչպես արևմտյան գիտության մեջ ի հայտ եկած միտումները վճռական նշանակություն են ստացել ժողովրդավարական դարաշրջանի հասարակաքաղաքական կյանքի կազմակերպման մեջ:
6. «Առասպել և բանականություն» հոդվածում Յ.–Գ. Գադամերը նշում է ժամանակակից մտածողության երկու ակունք՝ Լուսավորությունը և գերմանական իդեալիստական փիլիսոփայությունը: Անգլոսաքսոնական աշխարհը և կրմունիստական ուսմունքով կառավարվող Արևելքը՝ հավատարիմ Լուսավորության սկզբունքին, գտնվում են մարդկային բանականության միջոցով իրականացվող մշակութային առաջընթացի համոզմունքի ազդեցության տակ: Սրան հակառակ, կաթոլիկության կողմից ձևավորված լատինական աշխարհում խորապես համոզված են բնական կնարգ ու կանոնի անփոփոխելիության մեջ, և ժամանակակից մտածողությունը անկարող է սասանել այդ համոզմունքը: Իսկ Գերմանիայում ժամանակակից Լուսավորությունը և

- սրա ռոմանտիկ քննադատությունը կազմում են գործուն, կայուն ամբողջություն: Այդ առումով հեղինակն անդրադառնում է Մ. Վեբերի աշխարհի ապամոգականացման դրույթին: Ըստ վերջինիս՝ պատմությունը զարգանում է միթոսից դեպի լոգոս, դեպի աշխարհի բանական քննադատություն: Գաղաները կասկածի տակ է առնում այս սխեմայի ճշմարտացիությունը՝ ընդգծելով. «աշխարհի ապամոգականացման սխեման զարգացման համընդհանուր օրենք չէ, այլ պարզապես ինքն էլ պատմության փաստ է»: (Տե՛ս Գ.—Գ. **Գադա-մեր**, Актуальность прекрасного, “Искусство”, 1991, 92–93.)
7. Տարբեր պատճառներով հնարավորություն չունեցա անդրադառնալու ժողովածուի հոդվածների զգալի մասին, մասնավորապես՝ «Չայդեգերի հարցը» բաժնի հոդվածներին: Թեքնաբանության փիլիսոփայական մեկնաբանության ժամանակակից փորձերի համար Չայդեգերի ներդրումը պահպանում է կենտրոնական, անջջանցելի նշանակություն: Ցավոք, նրա ստեղծագործությունից ոչինչ թարգմանված կան որևէ կերպ ներկայացված չէ հայերեն, և այս հանգամանքը խնդրո առարկա բնագավառը դիտարկելիս մեծ բարդություններ է հարուցում:
- Բաժնի առաջին հոդվածի հեղինակ Յ. Դրեյֆուսը մեզ առավելապես հայտնի է որպես 70–ական թվականներին համակարգչային գիտության և հատկապես՝ Արհեստական Բանականության (Artificial Intelligence) փիլիսոփայական քննադատության սկզբնավորող (**Hubert L., Dreyfus**, What Computers Can't Do: A critique of Artificial Reason, New York: Harper & Row, 1972): Այս մոտեցման, որ մասնավորապես հիմնվում էր Չայդեգերի «Կեցություն և ժամանակ» գրքի որոշ հոլացքների վրա, հասուն դրսևորումը եղավ Թ. Վայնոգրադի և Ֆ. Ֆլորեսի գիրքը (**T. Winograd, F. Flores**, Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for the Future, Norwood, NJ: Ablex, 1986), որտեղ համակարգչային թեքնաբանությունների նախագծման նոր հիմունքներ են առաջարկվում: Ժողովածուի մեջ տեղ գտած **Թ. Վայնոգրադի** «Heidegger and the Design of Computer Systems» հոդվածում քննարկվում է համակարգչային թեքնաբանությունների մարզում Չայդեգերի հոլացքների թողած ազդեցությունը: Կարծում եմ, որ այս նյութը ինքնուրույն հետաքրքրություն է ներկայացնում և ավելի հանգամանալի քննության կարիք ունի:
8. Գիտելիքի կամ գիտության ընկերաբանության այս ուղղությունը, մասնավորապես, պնդում է գիտելիքի թե՛ ձևի, թե՛ բովանդակության ընկերայնորեն կազմավորված, կառուցված լինելը: Ուղղության ամենից հաճախ հիշատակվող ներկայացուցիչներից մեկը՝ Բ. Լատուրը, ներկայացվող ժողովածուի հեղինակների թվում է: Նրա յուրօրինակ հոդվածը՝ «Դուռը պետք է բացվի կամ փակվի (A Door Must Be Either Open or Shut: A Little Philosophy of Techniques)», ինչպես նշվում է ամփոփման մեջ, «Ցույց է տալիս ընկերային կյանքի կազմակերպության մեջ մարդկանց և իրերի խճճված փոխկապակցվածությունը: Նրանց տարանջատելու, առանց մարդկանց թեքնաբանություն և առանց թեքնիքի ընկերային տեսություն նշակելու փորձը դատապարտված է ձախողման»:
9. Այս պնդումը անելով՝ Ֆեյնբերգը հղում է ֆրանսիացի փիլիսոփա **ժ. Սիմոն-դենի** «Թեքնիքական առարկաների գոյության եղանակը» գրքին: Դիտարկվող ժողովածուի հոդվածներից մեկը նվիրված է Սիմոնդենին՝ մի «ստածողի, որը լայնորեն ճանաչված է որպես թեքնաբանության ֆրանսիացի փիլիսոփաներից գլխավորը»: Ըստ Սիմոնդենի՝ նախագծվելուց հետո պատրաստվելով՝ թեքնիքական առարկան դեռևս մնում է վերացական. նրա տարբեր մասերի հարաբերությունը տեղի է ունենում ըստ վերացական

սկզբունքների: Ժամանակի ընթացքում է, որ փոփոխվում են նախագիծն ու առարկան, կատարվում է գործողությունների ու գործառնությունների, մասերի ու հատվածների փոխներթափանցում, այսինքն՝ առարկայի գործառնությունների խորքային մերձեցում մի կառուցվածքային միավորի մեջ: Այս ճանապարհով առարկայի կառուցվածքը դառնում է ավելի ու ավելի կոնկրետ: Վերացականից դեպի թանձրացական շարժման մեջ թեքնիքական առարկան միտում ունի փոխակերպվելու լիովին կապակցված ու միավորված համակարգի: Կոնկրետացումը պատմական հոլովույթ է: Վերոհիշյալ հողվածում մեծ կարևորություն է վերագրվում առարկայի նյութական և ընկերային միջավայրին: Թեքնիքական առարկան ոչ թե վերացական սխեմա է, այլ կոնկրետ նյութական իր, ֆիզիկական համակարգ, որի գործառնությունը գրեթե լիովին որոշվում է գործառնության պայմաններով: Նրա մերքին հնարավորությունները բացահայտվում են, նրա զարգացումը հնարավոր է դառնում նաև միջավայրի նյութական պայմանների, այդ թվում՝ մարդկանց հետ համապատասխան ֆիզիկական փոխազդեցությունների մեջ գտնվելու շնորհիվ:

Սիմոնդոնի այս դրույթը բուրրովին տարբեր մեկնաբանություն է ստացել 1966 թ. տպագրված Ժ. Բոդրիյարի «Առարկաների համակարգը» գրքում: Բոդրիյարը կարծում է, որ կոնկրետացման հոլովույթը մաքուր ձևով կատարվում է միայն բացառիկ դեպքերում (ինքնաթիռ, տիեզերանավ և այլն), երբ առարկայի զարգացումը հստակորեն կատարվում է ըստ կառուցիկության պահանջների և գործառնականության սկզբունքներով առաջնորդվելիս: Իսկ երբ ընկերային ազդեցության գործոնը, ասենք՝ սոցիալ, ավելի ազդեցիկ է, ապա արդյունքը կարող է լինել միայն բացասական (**Ж. Бодрийяр, Система вещей, М., 1995**):

10. Հղումն ակներևորեն ուղղված է Յայդեզերի՝ նախապես որպես զեկուցում կարդացված (1950) “Die Frage nach dem Ding” հոդվածին, որի անգլերեն տարբեր թարգմանություններ ունեն տարբեր վերնագրեր՝ “The Thing” կամ “What is a Thing?”, իսկ Վ. Բիբիսիմի ռուսերեն թարգմանությունը վերնագրված է “Вещь”, տե՛ս [9]:
11. «Թեքնաբանության գնահատման» (Technology Assessment) կապակցությամբ կարելի է նշել թեքնիքական նորամուծությունների նկատմամբ վերաբերմունքի մեջ ժամանակի ընթացքում կատարված զգալի փոփոխությունները: Ընդ որում, գնահատելու անհրաժեշտության ըմբռնումը արդեն խոսում է թեքնաբանության նկատմամբ քննադատական վերաբերմունքի մասին: Այս նյութի առնչությամբ սկզբնապես խոսվել է գիտնականի կամ թեքնիքական նորարարի բարոյական պատասխանատվության մասին: Համաձայն իր անձնական համոզմունքների՝ նա պետք է հսկողություն սահմանի իր աշխատանքի նկատմամբ, և կամ ինքն էլ նախազգուշացնի իր հայտնագործության հնարավոր վնասակար հետևանքների մասին: Բուն «Թեքնաբանության գնահատման» փուլը նշանավորվեց թեքնաբանության զարգացման, առաջընթացի ղեկավարման համար ընկերային մեխանիզմներ մշակելու անհրաժեշտության գիտակցությամբ՝ ի սեր մեծագույն շահի և նվազագույն ռիսկի: Բնականաբար, գնահատումը կարող էր կատարվել՝ համաձայն տվյալ հասարակության մեջ իշխող արժեքային համակարգի: Դեռ պետք էր որոշել, իհարկե, թե ովքեր են գնահատելու և ովքեր են իրականացնելու այդ գնահատականներով թելադրվող գործողությունները: Այս շարժումը արդեն մի քանի տասնամյակի պատմություն ունի, իսկ 1972 թվականից ԱՄՆ-ի Կոնգրեսին կից գործում է Թեքնաբանության գնահատման վարչությունը, որն ունենալով մեծ հեղինակություն՝ այդուհանդերձ իր գոր-

ծողությունների մեջ մնում է քաղաքական պայմաններով կաշկանդված: Նման պետական կամ հասարակական կազմակերպություններ, պառլամենտական խմբեր գործում են բոլոր զարգացած երկրներում և զգալի ազդեցություն են թողնում պետական օրգանների թեքնիքական քաղաքականության վրա: Կարելի է թվարկել թեքնաբանության գնահատման հետ կապված բազմաթիվ դժվարություններից մի քանիսը: Արդյունավետ թեքնաբանության և ընկերային շահերի համադրման, գիտաթեքնիքական զարգացման ռացիոնալ ղեկավարման գաղափարի հակասականության արմատները, ունանց կարծիքով, մարդու իսկության և թեքնիքապես վերակառուցված աշխարհում այդ իսկությունը խաթարող գոյության եղանակների միջև առկա հակամարտությունն է: Մեթոդաբանական դժվարությունների թվում գնահատման գործողության մեջ ներգրավված տարբեր ոլորտների փորձագետների փոխհասակացումը ապահովող անհրաժեշտ նորմերի մշակումն է: Թեքնաբանության գնահատումը հաճախ վերաճում է ընկերային և քաղաքական համակարգի քննադատության: Առկա է մնում նաև գնահատականների գործադրման հարցը՝ կապված լինելով իշխանության գործադրման հետ: Ջարմանալի չէ ուրեմն, որ «Կանաչների շարժումը» Գերմանիայում արագորեն վերափոխվեց քաղաքական կուսակցության, որն այսօր շոշափելի քաղաքական ուժ ունի: Թեքնաբանության գնահատման և ընդհանուր առմամբ՝ թեքնաբանության ընկերային վերահսկողության երկլնտրանքը կարելի է ձևակերպել այսպես. «Վերահսկել թեքնաբանությունը դժվար է և հաճախ՝ անհնարին, քանի որ իր վաղ փուլերում, երբ այն կարելի է վերահսկել, հնարավոր չէ բավականաչափ բան իմանալ նրա վտանգավոր ընկերային հետևանքների մասին՝ վերահսկումը արդարացնելու համար: Երբ ժամանակի ընթացքում այդ հետևանքները ի հայտ են գալիս, վերահսկումն է դառնում մեծ ծախսեր պահանջող և դժվարին» (**Collingridge D.**, *The social Control of Technology*, New York, 1982): Թեքնաբանության գնահատման փորձագիտական եղանակի ակներև պակասությունների և թեքնաբանության վերահսկման նոր մեթոդների անհրաժեշտության մասին խոսվում է դիտարկվող ժողովածուի հոդվածներից մի քանիսում:

12. Այս հարցի քննությանն է նվիրված առաջին մասի մյուս հոդվածը (**S. Vogel**, "New Science, New Nature: Habermas–Marcuse Debate Revisited"), որտեղ մանրամասն անդրադարձ է կատարվում «Արևմտյան մարքսականության պատմության մի կարևոր դրվագի՝ 1960–ականներին և վաղ 70–ականներին մի շարք հոդվածներում ու գրքերում գիտության և թեքնաբանության գաղափարաբանական բնույթի շուրջ Զ. Մարկուզեի և Յու. Զաբերմասի միջև ծավալված բանավեճին»: Գոդվածագիրը երկու դիրքորոշման մեջ էլ հիմնավոր պակասություններ է գտնում: Ժամանակակից արևմտյան հասարակության մեջ առկա սխալն այն է, որ մարդկանց պատասխանատվությունը թե՛ հասարակական, թե՛ բնական միջավայրի համար, ուր նրանք ապրում են, հետևողականորեն ծածկվում է նրանցից: Սա այն երևույթն է, որ Մարքսը կոչեց օտարում: Նոր հասարակության մեջ մարդիկ պետք է գիտակցաբար և բացահայտորեն հայտարարեն իրենց պատասխանատվությունը աշխարհի համար: Այս նոր հասարակության ունեցած գիտությունն ու թեքնաբանությունը արմատապես տարբեր կլինեն մեր իմացածից: Արտաքին իրականության մաքուր նկարագրության առաապելից ձեռքագատված՝ այդ գիտությունը վերջապես կիմանա, որ հասարակական ու պատմական բնույթ ունի, որ «շահագրգռված» է, և այդպես տեղյակ կլինի իր սեփական վերաբերմունքին այն աշխարհի նկատմամբ, որ օգնում է ստեղծելու:

13. Իր նշանավոր հոդվածում Ժ.–Ֆ. Լիոտարը մասնավորապես խոսում է գեղանկարչության ու վեպի նկատմամբ արդյունաբերական լուսանկարչության ու կինոյի առավելության մասին, երբ խնդիրը հասարակության անդամի համար իր (ինքնանույնությունը) և ուրիշների ճանաչելիությունն ապահովող՝ բոլորի կողմից ընդունված և բոլորին ընդգրկող հաղորդակցական կոդի ստեղծումն է: (Answering the Question: What Is Postmodernism? In [4])
14. Այս հոդվածը նախապես գրվել է որպես **S. Harding**, *The Science Question in Feminism* Ithaca, 1987 գրքի մեկնաբանություն:
15. Ժ.–Ֆ. Լիոտարի արդեն հիշատակված գրքի առաջաբանում Ֆ. Ջեյմսոնը անդրադառնում է կապիտալիզմի ընթացիկ փուլի բնութագրման հարցին նույնպես: Դասական կամ շուկայական կապիտալիզմի և «իմպերիալիզմի» փուլերին հաջորդում է ներկա երրորդ փուլը, որ, ասենք, Դ. Բելի կողմից բնութագրվում է որպես «ետարդյունաբերական» և ըստ նրա՝ նշանավորում բուն կապիտալիզմի ավարտը: Այս դրույթը հիմնավորող փաստարկները՝ գիտական և թեքնաբանական նորարարության առաջնայնությունը, թեքնոկրատության վճռական դերը և արդյունաբերական թեքնաբանությունների փոխարինումը տեղեկատվական թեքնաբանություններով, կարող են մեկնաբանվել առանց հակադրվելու Մարքսի տեսությանը՝ որպես կապիտալիզմի նոր ու հզոր, գլոբալ ծավալում, որ հիմա առանձնահատուկ ձևով թափանցում է երրորդ աշխարհի գյուղատնտեսության և Առաջին աշխարհի մշակույթի մինչ այժմ նախակապիտալիստական ոլորտները: Մեջբերվում է մի հատված Է. Մանդելի գրքից (**E. Mandel**, *Late Capitalism*. London, 1975), որտեղ այս նոր շրջանը (1940–ից մինչև 1965) բնութագրվում է հետևյալ կերպ: Ի թիվս այլ բաների, այս փուլի համար բնորոշ է այն, որ մեքենաներով շինված արդյունաբերական սպառողական ապրանքների (ինչպես՝ 19–րդ դարի սկզբից սկսած) և մեքենաներով պատրաստված մեքենաների (ինչպես՝ 19–րդ դարի կեսից սկսած) հետ միասին այսօր մենք գտնում ենք մեքենաներով պատրաստված հումք և սննդամթերք: Ուշ կապիտալիզմը, այսպիսով, բնավ չլինելով «ետարդյունաբերական հասարակություն», հանդիսանում է մի շրջան, երբ տնտեսության բոլոր ճյուղերը առաջին անգամ լիովին արդյունաբերացված են: Է. Լեֆի կարծիքով, հենց շրջակայրական գիտությունները (environmental sciences) մասնակից եղան բնությունը արժեքի օրենքին ենթարկելուն և չկարողացան ստեղծել այնպիսի հղացքներ, որոնք թույլ տային ձևակերպել էքոբանական և տնտեսական այլընտրանքային ռազմոնալություններ:
16. Սթաուդենմայերի գրքում մեջբերված է մի հատված 1966 թ. ժնևում կայացած եկեղեցական առաջնորդների գիտաժողովում աֆրիկացի երիտասարդ մասնակցի խոսքից և սրա մեկնաբանությունը այն հոդվածի հեղինակի կողմից, որտեղից քաղված է այդ հատվածը. «Ձեզ՝ եվրոպացիներիդ համար հեշտ է այդպես հռեռետսորեն խոսել այն խնդիրների մասին, որ թեքնաբանությունները հարուցում են ամեն մի հասարակության մեջ: Մենք՝ աֆրիկացիներս, կուզենայինք բախվել նման խնդիրների: Դուք գիտե՞ք, թե ինչ է նշանակում մեզ համար թեքնաբանությունը: Դա նշանակում է, որ մեր կանայք այլևս ստիպված չեն լինի ամեն օր ջրի համար մինչև գետը հինգ մղոն քայլել: Դա նշանակում է նաև, որ երբ մթնում է՝ փոխանակ քնելու, մենք կարող ենք արթուն մնալ և գիրք կարդալ»: Մեկնաբանելով այս մեջբերումը՝ Շրիվերը ընդգծում է ժամանակակից արևմտյան թեքնաբանությունների մեջ դրված արժեքների և այլ մշակույթների նրբին արժեքային կառույցի միջև առաջացող լարվածությունը: Ընդունելով, ասենք, էլեկտրականությունը աֆրիկացիները այնքան էլ լավ չեն հասկանում, որ երբ ժամանակը գա

գնահատելու թեքնաբանության ավելի առաջացած տեսակները, նրանք էլ-յուրի, ՄրքԼուիհանի և ուրիշների վարկածների կարիքը կունենան: Իսկ երբ բախվեն թեքնաբանություններ ընդունելու կամ մերժելու մասին վճիռ կայացնելու խնդրին, անհրաժեշտություն կզգան այս կամ այն մշակույթի շրջանակում այս կամ այն թեքնաբանության մանրագնին, գործնական հետազոտությունների: Իր կողմից Սթաուդենմայերը ավելացնում է, որ տեղափոխվող թեքնաբանության մեծ մասը միշտ էլ ընդունող մշակույթին պարտադրվել է արևմտյան ազգերի կողմից՝ որպես քաղաքական կամ տնտեսական գաղութարարություն:

Այս կապակցությամբ տեղին է թվում Ն. Սարաֆեանի «Մենք» փորձագրությունից քաղված այս կտորը, որ “technology transfer”-ի լավ օրինակ կարող է ծառայել: «Խափշիկ արքան կոճղ է մը կախ տոպրակի մը մեջ երկարած կ’ընէր իր սովորական պտոյտը «Ջայլամներու Պողոտայ» ին վրայ, ճառաներուն քրտնած ու փայլուն ուսերը կ’օրօրէին զինքը՝ փարթամօրէն: Ծերմակներ եկան օր մը, անոնք նուիրեցին արքային՝ առաջնակարգ կառք մը, խափշիկը սակայն կախել տուաւ զայն նոյն կոճղէն և հրամայեց որ տանին զինքը՝ դարձեալ ուսի վրայ»:

Որպես բնաբան օգտագործված այս հատվածին Սարաֆեանն այնուհետև անդրադառնում է, երբ խոսում է նորությունների նկատմամբ հայերի վերաբերմունքի մասին. «Այս ժողովուրդը ծարաւը ունի նորութեան: Բայց խափշիկ արքան, բայց խափշիկ արքան...»: (Ն. Սարաֆեան, Տեսարանները, մարդիկ և ես, Երևան, 1994, էջ, 28 և 30):

Անժամոթ գործիքի հարուցած բարդությունների մասին է պատմում Հովհ. Թումանյանի «Կացին ախպեր» հեքիաթը:

17. Իսկպպես, «ետարդիական կացության» այնպիսի հատկանիշներ, ինչպես անվստահությունը մետապատմությունների (ասենք, Լուսավորության պատմողության) նկատմամբ և դրան զուգահեռ՝ տեղային ու սահմանափակ, տարասեռ ու բազմազան, իրար նկատմամբ անհամատեղելի լեզվական խաղերի հնարավորությունը և ուրիշներ (Լիոտար) համաձայնեցվում են էսքոբարի կողմից Երրորդ աշխարհի համար ետզարգացումային շրջանի նկարագրության հետ (Ջարգացման դիսկուրսի խնդրականացումը, հիբրիդ մշակույթների հղացքը և այլն): Այս տպավորությունն ամրապնդվում է նաև Յու. Հաբերմասի նախագծի քննադատությամբ: Ըստ էսքոբարի՝ Հաբերմասի մեկնաբանության մեջ Երրորդ աշխարհը տեղ չպիտի ունենա, քանի որ վաղ թե ուշ այն նույնպես ամբողջովին փոխակերպված կլինի արդիության ճնշմամբ, քանի որ նրա «կենսաշխարհը» լիովին կռացիոնալացվի, և նրա «ավանդական միջուկը» կվերածվի վերացական տարրերի ամբողջովին կկայունացվի արդիության դիսկուրսների միջոցով: Եզրակացությունը միանգամայն հստակ է. «Երրորդ աշխարհում արդիությունը «Լուսավորության անավարտ նախագիծ» չէ: Ջարգացումը վերջին և ձախողված փորձն է՝ ավարտին հասցնելու Լուսավորությունը Ասիայում, Աֆրիկայում և Լատինական Ամերիկայում» [1]:
18. Դրանք կատարվում են, մի ուրիշ տեղ պարզաբանում է էսքոբարը, շուկայի և շահույթի լեզվից խստորեն տարբեր լեզվով:

ՀՂՈՒՄՆԵՐ

1. **A. Escobar**, Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World, Princeton, 1995.
2. **A. Feenberg**, Critical Theory of Technology, Oxford, 1991.

3. **F. Ferre**, Philosophy of Technology, Georgia University Press, 1995.
4. **J.-F. Lyotard**, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Minnesota University Press, 1984.
5. **J. M. Staudenmaier**, Technology's Storytellers: Reweaving the Human Fabric, MIT Press, 1995.
6. Technology and the Politics of Knowledge, Indiana University Press, 1995.
7. **Х. Блюменберг**, Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии, Вопросы философии, 1993, 10, 69–92.
8. Философия техники в ФРГ, М., 1989.
9. **М. Хайдеггер**, Время и Бытие, М., 1993.

Բաժին Ե. ԷՈՒԹՅԱՆ ՃԱՆԱՊԱՐՅՈՒ

Ալբերտ ՄՏԵՓԱՆՅԱՆ

ՊԼՈՏԻՆՈՍ

(Մշակութային ինքնարարումի ճիգը)

Նորալատոնականության փաստացի հիմնադիրն ու ամենաակա-
նավոր ներկայացուցիչն է: Նրա հայեցողական համակարգը հսկայա-
կան ազդեցություն է ունեցել իմաստասիրության, աստվածաբանու-
թյան, բարոյագիտության, գեղագիտության հետագա ողջ զարգացման
վրա ինչպես Արևմուտքում, այնպես էլ Արևելքում:

Կենսագրության փաստերը սուղ են: Ծնվել է 204 կամ 205 թ.,
Եգիպտոսում, Լիկոպոլիս քաղաքում: Ստացել է հիմնավոր ճարտասա-
նական և իմաստասիրական կրթություն՝ ալեքսանդրյան Մուսեոնում՝
Ամմոնիոս Սակկասի ղեկավարությամբ: 240 թ. տեղափոխվել է Հռոմ և
մասնակցել Գորդիանուս կայսեր 242–243 թթ. արևելյան արշավանքին՝
նպատակավ հաղորդակցվելու «հոգևոր պարսկականության և հնդկա-
կանության» հետ [Porphyr., Vita, 3, 15]: Արշավանքի անհաջող ելքից հե-
տո վերադարձել է Հռոմ և շուտով դարձել իմաստասիրության իր ժամա-
նակի ամենահայտնի ուսուցիչը: Վայելել է Գալլիենուս կայսեր (260–268
թթ.) հովանավորությունը: Քայլեր է ձեռնարկել Կամպանիայում հիմնե-
լու իմաստասիրական համայնք՝ թերևս Պյութագորասի օրինակով: Ու-
նեցել է բազում հետևորդներ, որոնց հետ անցկացրած իմաստասիրա-
կան զրույցներում աստիճանաբար բյուրեղացրել է իր հայեցողական
համակարգը: Կյանքի վերջին տարիներին, համարյա կուրացած, սկսել
է մշակել իր «բանախոսությունները», սակայն ավարտին չի հասցրել¹:
Մահկանացուն կնքել է 269 կամ 270 թ.:

Ընդհատված աշխատանքը շարունակել է «սիրելի աշակերտը»՝
Պորփյուրիոսը, «...որին [Ուսուցիչը] վստահել էր իր գործերի խմբագ-
րությունը» [Porphyr., 7, 45]: Նա մշակել, խմբագրել ու կարգաբերել է
ժառանգությունը: Հիսուն և չորս քննախոսություն՝ շարակարգված ըստ
վեց իմնյակի (էնենադ)՝ յուրաքանչյուրը նվիրված իմաստասիրության
առավելապես մեկ հիմնախնդրի: Յուրօրինակությամբ և մշակվածու-

թյամբ առանձնանում են հատկապես վերջին երեք իննյակները: Հետազոտողները դրանք պայմանականորեն վերնագրում են «Հաղագս Հոգու» (Ψυχολογία), «Հաղագս Բանականի» (Νοολογία) և «Հաղագս Մեկի» (Ενολογία): Դրանց ծիրում բացահայտվում է մարդու և տիեզերակարգի համակերպության վրա խարսխված մի համընդգրկուն հայեցողական համակարգ՝ իր գոյաբանական և իմացաբանական, գեղագիտական և տրամաբանական, բարոյագիտական և աստվածախոսական կառույցներով ու նրբերանգներով:

Պլուտինոսի հայեցակարգի պատմական ու ընկերային պայմանավորվածությունը

Հակասական ու բարդ էր իմաստասերի դարաշրջանը: Ժամանակը «ճեղքվածք էր տվել» իր քաղաքակրթական հիմնական չափումներում՝ անտիկ, հռոմեական, հռոմեական–կայսերական: Արդեն խարխվել կամ իսպառ վերացել էին անտիկ ընկերային համակեցության հիմնական ձևի՝ քաղաքացիական համայնքի (պոլիս, ցիվիտաս) կառույցները: Հարոյունս դրա՝ քաղաքացուն փոխարինելու էր եկել հսկայածավալ կայսրության բնակիչը: Իսկ դրանք միանգամայն տարբեր «հասարակական կենդանիներ» էին:

Քաղաքացու կյանքի կենսաբանական և հոգեմտավոր մակարդակները գոյություն ունեին զուգահեռաբար՝ երկրորդի անվերապահ գերակայությամբ: Եվ քանի որ վերջինս ներկայացնում էր «հավերժականը», «առաքինին» և «բարիքը», ապա եսակենտրոն մղումներն արգելակված էին: Քաղաքացին ապրում էր առավելապես մշակութային ինքնարարումի շրջանում:

Այլ էր կայսրության բնակիչը: Նրա կյանքի կենսաբանական և հոգեմտավոր մակարդակները համընկնումի միտում ունեին՝ առաջինի անվերապահ գերակայությամբ: Կայսրության բնակիչն ապրում էր «ժամանակավորի», «հարմարի» և «օգտակարի» արժեքանությամբ: Նրա եսակենտրոն կառույցում զարմանալի կերպով համադրվում էին ճակատագրապաշտությունն ու պատեհապաշտությունը: Եվ կայսրությունն ապրում էր առավելապես նյութական ինքնարարումի շրջանում: Նրա ծիրում ժամանակը ճեղքվել–տրոհվել էր միմյանց ներհակ բազում «այժմների», իսկ տարածությունը՝ «այստեղների»: Ի վերջո դա ծնեց քառս, որի անբաժան ուղեկիցներն էին ընչաքաղցությունն ու իշխանատենչությունը: Բանակն սկսեց գործուն մասնակցություն ունենալ կայսրության ներքաղաքական կյանքին, երևացին բազում ինքնակոչներ: Ուժեղացավ արտաքին թշնամին. ալեմաններ, մարկոմաններ, գոթեր, դակեր, պարսիկներ և այլք: Քայքայումն իր բարձրակետին հասավ հատկապես Գալլիենոս կայսեր օրոք:

Ո՞րն էր ելքը: Հարցին անտիկ ընկերային փորձն ունեւ երեք հնարավոր պատասխան:

Առաջին. ընդլայնել հռոմեական ժամանակն ու տարածությունը՝ հասցնելով մինչև էկունենիկ ժամանակի ու տարածության սահմանները և այդու լուծարել դրանց ներքին «ճեղքվածքները»: Ռազմական ծավալումի այս ճանապարհը, սակայն, փակուղային էր: Դա էր վկայում թե՛ Ալեքսանդր Սակեդոնացու, թե՛ նրա հետևորդների փորձը: Վերջինն այդ շարքում, թերևս, Տրայանուս կայսրն էր (96–117 թթ.):

Երկրորդ. Խստիվ սահմանագծել հռոմեական ժամանակի ու տարածության շրջանակները՝ հաղորդելով դրանց ներքին հաստատույթնական կառույց. ընկերային խմբերի ու դասերի իրավունքների ճշգրիտ սահմանադրում, պրովինցիաների ու դրանց կառավարման կարգի ճշգրիտ որոշարկում, բանակի կառուցվածքի ու գործառույթի ճշգրիտ կարգաբերում և այլն: Այս բոլորի վրա պետք է բարձրանար կայսեր (և արքունիքի) միավորիչ կերպարը և ռազմա-իրավա-կրոնական շաղախով շարակցեր հռոմեական ժամանակի ու տարածության տարասեռ բաղադրիչները: Տվյալ ուղին ընտրեցին Դիոկլետիանուս կայսրը (284–305 թթ.) և նրա հետևորդները՝ հիմք դնելով դոմինատին՝ բացարձակ միապետությանը: Դա Հռոմին տվեց ևս հարյուր յոթանասուն տարվա տևողություն: Բայց ոչինչ ավելի: Քանզի ամբողջովին ներհակ էր անտիկ ընկերային համակեցության ավանդույթներին:

Երրորդ. Ի հակակշիռ քաղաքակրթականի զորացնել մշակութային ժամանակի ու տարածության ներգործությունը՝ նպատակավ համակարգելու համակեցության տարասեռ բաղադրիչները: Այդ ճանապարհն ուղեմշակ էր դեռևս Պլատոնը: Ք. ա. 5–րդ դարի վերջին, 4–րդ դարի սկզբին, երբ հունական պոլիսը (քաղաք-պետություն) ապրում էր իր քաղաքակրթական վերջալույսը, նա ստեղծեց գաղափարների (կամ մաքուր բանական ձևերի) «զուգահեռ տիրույթը» և այնտեղ «ի պահ տվեց» բոլոր նյութական գոյացությունների բացարձակ արժեքները: Հավերժական դադարի վիճակում, շարադասված ըստ ճշգրիտ կարգի, դրանք նպատակաուղղված են առ Գեղեցիկը, ճշմարիտը, Էությունն ու Բարիքը: Համաձայն Մտածողի՝ միայն վերջիններիս առկայությամբ է որ ժամանակի ու տարածության ցանկացած հատված ունի էութնական իմաստ ու նշանակություն: Իսկ այդ առկայությունն ապահովվում է «մեջբերման» միջոցով. նյութական տիեզերքում՝ բանական տիեզերքի, պոլիսում՝ իդեալական ընկերային կարգի (Եգիպտոս), իմաստասիրական դպրոցում՝ իդեալական մտածողի (Սոկրատես) կերպարի: Ըստ որում, բանական տիեզերքը, կաստայական-կայուն Եգիպտոսը, Սոկրատեսի դիմակը կազմում են այդ համատեքստի «կենտրոնը», մինչդեռ նյութական տիեզերքը, պոլիսը, իմաստասիրական դպրոցը՝ «պերիֆերիան»: Առաջիններն իբրև հարացույց պայմանավորում են երկրորդները:

րի՝ իբրև վերարտադրության գոյությունը: Երկրորդները ցուցանում են «հավերժի շարժուն պատկերը»²:

Այսու հայտնաբերվել էր շարունակականության մի յուրօրինակ հայեցողական մեխանիզմ, որի գործառնությամբ մշակութային հիմնարար արժեքներից արտածվում էին քաղաքակրթական հիմնարար արժեքներ ու կառույցներ: Այդ նա էր, որ կայունություն ու կարողություն տվեց Յունաստանին՝ պահպանելու իր ինքնակա ու ինքնավար կարգավիճակը նախ հելլենիստական, իսկ ապա հռոմեական դարաշրջաններում: Ավելին, իդեալական Յունաստանը ներբերվեց ու դրվեց հռոմեական համատեքստի կենտրոնում, մինչդեռ ինքը՝ Յոնան, «հոժարական» ընդունեց քաղաքական պերիֆերիայի դերը: Եվ այս «մշակույթ — քաղաքակրթություն» համադրությունը կառույց ու կայունություն հաղորդեց հռոմեական ընկերային կյանքին՝ հաղթահարելու ուշ հանրապետությունից վաղ կայսրության (պրինցիպատ) անցման դարաշրջանի (Ք. ա. 1-ին, Ք. հ. 1-ին դարերի) քառույց:

Մի դիտարկում ևս: Պլատոնի հայեցողական համակարգում (սոփիեստների հետևողությամբ) թե՛ նյութական տիեզերքը, թե՛ պոլիսը, թե՛ իմաստասիրական դպրոցն ընկալվում են նախ և առաջ իբրև զուտ բանային-խոսքային կառույց³:

Այն կայանում է իբրև տրամախոսական զրույց-խնջույք (ή συμποσία), որի նպատակն է, հաղթահարելով բառի երևութնականությունը (հնչյուն, հոգեբանական վերապրում, կարծիք), հանգել նրա էութնական արքեստիպին (ճշմարտություն, գիտելիք, էություն): Այդ ընթացքում միմյանց հակադրվում են բառիմաստի ավանդական մի քանի ըմբռնումներ, և ապա տրամախոսական ժխտումի ու հաստատումի ճանապարհով բացահայտվում է մեկը՝ էութնական անհայտը: Ինչպես առանձին բաները, այնպես էլ դրանց շարակցությունը (ասույթ, միտք, տեքստ = խոսք) այս պարագայում ներկայացնում են մտահոգևոր շարժման ձևեր՝ առ-արկայից դեպի ենթ-ական (ή υπόστασις), ժամանակի տիրույթից դեպի Յավերժը (τὸ αἰεί): Յամաձայն Պլատոնի՝ Ենթական և Յավերժը առանձին մեկերի ապացուցելի հարաբերությունների ամբողջություն են՝ միտված առ Բարիքը [Soph., 251a-259d; Parm., 135d — 137b]⁴:

Բարիքի նպատակաբանությամբ կազմակերպված տիեզերքը, պոլիսը, իմաստասիրական դպրոցը, զրույց-խնջույքը արարումի ներակտիվ միջավայրեր են՝ բազում մուտքերի և ելքերի պարագայում⁵: Աստժո, օրենսդիր-կառավարչի, իմաստասերի կողքին արարումի իրավունք այստեղ վերապահված է նաև հասարակ մահկանացուին, քաղաքացուն, իմաստասիրության աշակերտին: Նրանք ներկայի (իսկ որոշ առումով՝ նաև անցյալի ու ապագայի) համահեղինակներ են: Ըստ որում, տրամախոսական ժխտումի և հաստատումի սահմանները խիստ հարաբերական են: Բառիս բուն իմաստով, դրանք համարժեք մտավոր

գործողություններ են, քանզի հանգուցալուծվում են արտատեքստային (=արտատարածական, արտաժամանակային) մի հարթությունում, որտեղ իսպառ բացակայում է իմաստային լուսաստվերը:

Տիպաբանական դիտարկման պարագայում այս հարթությունը համադրելի է անտիկ ողբերգության խորի տիրութիւն: Եվ այս լույսի ներքո Պլատոնի յուրաքանչյուր տրամախոսություն ներկայանում է իբրև «մտքի թատրոն», որտեղ հայեցակետ–դիմակների հակադրության ու համադրության ճանապարհով բացահայտվում է Գիտելիքի ներդաշնակ կառույցը: Դա վեր է առօրեական կարծիքներից ու գիտելիքներից, քանզի բացարձակապես ինքնանույնական է և չի պարունակում հակասություն–ճեղքվածքներ: Այն նյութական կեցության բանական (և այդու՛ ներգործուն) հարակն է, որի բացահայտմանը նպատակաուղղված ամեն մի գործողություն աշխարհաստեղծ նշանակություն ունի: Ուստի իմաստասիրական դպրոցի և զրույց–խնջույքի ծիրում մշակված բառային հարացույցներն ունակ են համակարգություն ներբերել պոլիսի և նյութական տիեզերքի քառասյին միջավայր: Այլ խոսքով՝ իմաստասիրական մտավոր ճիգն ընդունակ է նորոգել աշխարհը: Սա պլատոնական Ակադեմիայի հիմնարար գաղափարներից է՝ ժառանգված թերևս պյութագորականությունից: Իր իսկ դպրոցի անդրադարձով՝ այն ենթադրում է վերջինիս անընդհատ ինքնանորոգման ճիգը: Այսինքն՝ պլատոնական հայեցակերպն արդեն իսկ ենթադրում է նորպլատոնականության հնարավորությունը: Այն ի զորու է իրականություն դառնալ ընկերային, քաղաքական, մշակութային, հոգեմտավոր որոշակի նախադրյալների պարագայում: Եվ դրանք, ինչպես ցույց տրվեց վերը, լիովին առկա էին երրորդ դարի հռոմեական իրականությունում:

Ասվածի դիտանկյունից վերադառնալով Պլոտինոսին՝ նշենք, որ Պլատոնի հետևողությամբ նա նույնպես նպատակ ուներ անտիկ ժամանակի ու տարածության հարակարգությունը վերականգնել իմացական հարացույցների իդեալական–կայուն միջավայրի ստեղծման ճանապարհով: Նա հույս ուներ, այդ մասին նշվեց, հիմնել իմաստասիրական համայնք–մենաստան: Եվ ենթադրվում էր դա կազմակերպել իբրև հանընդգրկուն զրույց–խնջույք կամ մտքի թատրոն, որի ծիրում հայեցակետ–դիմակների դերը պետք է վերապահվեր անտիկ իմաստասիրական հիմնական դպրոցներին, որոնք հարյուրամյակներ շարունակ բանավիճում էին աշխարհաճանաչման հիմնախնդիրների շուրջ. բնափիլիսոփաներ, պյութագորականներ, սոփեստներ, Ակադեմիա, Լիկեոն, ստոիկներ, սկեպտիկներ, էպիկուրականներ: Անհրաժեշտ էր տրամաբանական ժխտում–հաստատումի ճանապարհով շարահյուսել մի հայեցողական մեգահամակարգ՝ ընդունակ միմյանց հարաբերելու անտիկ մտքի բոլոր հիմնարար արդյունքները՝ զերծ գոյա–իմացաբանական հակասությունից: Ընդսմին, հանգուցալուծման բևեռ պետք է դառնար Պլատոն-

նի դիմակը՝ որոշակիորեն վերացարկված պատմական Ակադեմիայից: Ճիշտ այնպիսի դեր, որպիսին վերապահված էր Սոկրատեսին Պլատոնի հայեցակարգում⁶:

Այսուհանդերձ, այս մտավոր դիմակները մինչև վերջ նույնական չէին: Սոկրատական դիմակում շեշտված էր մտավոր ինքնարարումի ճիգի ողբերգական կառուցիկությունը, որն արդյունք էր դրա բացարձակ հնարավորության և նույնքան էլ բացարձակ անհնարի նության: Մինչդեռ պլատոնական դիմակում շեշտված էր այդ ճիգի ապացուցելիությունն ու էսթետիզմը, որն արդյունք էր դրա սահմանային հնարավոր–անհնարի նության:

Յենց այստեղ է պլոտինյան հայեցակարգի աներկբա յուրօրինակությունը: Նրանում Պլատոնն (ի տարբերություն իրական–պատմական Պլատոնի) առաջին հերթին անտիկ մշակութային տիեզերքի միասնության ցուցիչն է: Միասնություն, որ ձեռք է բերվում (մեկ անգամ էլ շեշտենք) իմաստասիրական դպրոցի ծիրում՝ նպատակավ համակարգելու նյութական (= քաղաքակրթական) աշխարհը: Եվ որոշակի դիտանկյունից (ավել կամ պակաս հստակությամբ) պլատոնական դիմակում ուրվագծվում են մերթ Պյութագորասի, մերթ Յերակլիտոսի, մերթ Արիստոտելի, մերթ Ջենոնի, մերթ Էպիկուրոսի ինչ–ինչ դիմագծեր:

Այս ամենով հանդերձ, նորպլատոնական մտավոր ներուժին վիճակված չէր փրկել անտիկ քաղաքակրթության կառույցը: Հռոմն այլևս անընկալուն էր իմաստասիրական դպրոցի բանական ազդակների նկատմամբ, քանզի արդեն վաղուց դադարել էր մշակութորեն ինքնարար քաղաքացիական համայնք լինելուց: Միննույն ժամանակ այն կորցրել էր նաև իր ուժային և համակրական (սիմպաթետիկ) կապերը կայսրության հետ՝ աստիճանաբար վերածվելով երկրորդական քաղաքի, որտեղ թեև կայսրերը շարունակում էին կառուցել տաճարներ ու պալատներ, բայց չէին բնակվում⁷:

Անտիկ քաղաքակրթությունը փլուզվեց 5–րդ դարի վերջին: Սակայն նորպլատոնականության ծիրում համադրված հայեցողական արժեքներն այնքան համապարփակ ու կենսունակ էին, որ ի զորու եղան բեղմնավորելու ամենատարբեր կրոնական ու իմաստասիրական համակարգեր պատմական ամենատարբեր դարաշրջաններում ու միջավայրերում. քրիստոնեական աստվածաբանությունից (հատկապես արևելյան՝ Ալեքսանդրիա, Կապադովկիա, Հայաստան) մինչև սուֆիզմ, հեգելյան ոգու ֆենոմենոլոգիայից մինչև Ռիկկեի ու Ս. Դալիի գեղագիտական համակարգերը:

Պլուտինոսի հայեցակարգը

Դրանում գոյաբանության, իմացաբանության, գեղագիտության, աստվածախոսության սահմանները հույժ պայմանական են, քանզի յուրաքանչյուր իրողություն միաժամանակ հանդես է գալիս նշված համարյա թե բոլոր հարթություններում: Այն բազմաչափ է՝ համակարգված ըստ Մտքի ու էության, ճշմարիտի ու Գեղեցիկի, Առաքինու և Բարիքի հարացույցների: Ուստի, որ հարթությունից էլ սկսվի հայեցակարգի քննությունը, միևնույն է, մնացած հարթությունները (հիպերտեքստի սկզբունքով) ներկա են:

Գոյաբանությունը պլուտինյան իմաստասիրության ծիրում խարսխված է երեք հիմնարար ստորոգությունների վրա. Զգոյ–ուճայն (τὸ κενόν), Գոյ (τὸ ὄν) և Զգոյ–քաոս (τὸ μὴ ὄν)⁸: Դրանց հարաբերությունները հակադրական բնույթ ունեն՝ հասցված բացարձակության:

Հակառակ համընդգրկուն սահմանների՝ պլուտինյան տիեզերքն (իր բանական ու նյութական դրսևորումներով), այնուամենայնիվ, վերջավոր է: Ծավալվում է Զգոյ–ուճայնի և Զգոյ–քաոսի ետնախորքի վրա, որոնք անսահման ու անորոշ են (ἄπειρον καὶ ἀόριστον) և տեղադրված չեն ժամանակի ու տարածության որևէ կոնկրետ հատվածում [VI, 6, 15, 35]: Բայց դրանք նույնական էլ չեն. հակառակ Զգոյ–ուճայնի, Զգոյ–քաոսն ունի նյութական բովանդակություն (ἡ ὕλη), որը, ճիշտ է, դեռևս զուրկ է մարմնից ու զանգվածից, որակից ու քանակից, ձևից ու սահմանից: Պլուտինոսի խոսքերով՝ այն սոսկ տարողություն է (τὸ μεταληπτικόν), որին ներհատուկ է իգական կրավորություն (τὸ θῆλυ)՝ ընդունելու Գոյից եկող զրգիռները [II, 4, 10–15; III, 6, 20]:

Զգոյն իր երկու դրսևորումներով, որքան էլ պարադոքսալ է հնչում, Գոյի համար անհրաժեշտ նախապայման է⁹: Այս իրողությունը Պլուտինոսի իմաստասիրական համակարգում դրսևորված է թույլ, հպանցիկ ակնարկների ձևով [V, 5, 6, 10; VI, 6, 30, 15]: Սակայն դրանից հարցի էությունը չի փոխվում:

Անդրադառնալով «գոյ» ստորոգությանը՝ նշենք, որ Պլուտինոսի ըմբռնմամբ այն ունի առնվազն երկու այլազան նշանակություն: Մի դեպքում պարառում է համայն գոյակարգը՝ Հանուրը (τὸ ὅλος), մյուսում՝ բոլոր գոյացությունների էութենական բովանդակությունը (ἡ οὐσία):

Իբրև համայն գոյակարգի հարացույց Գոյն ընդգրկում է *ամենայն ինչի երեք նախահիմքերը* (τρῆς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις)՝ Մեկը կամ Նախագույնը, Բանականը և Հոգին: Միասին դրանք ներկայացնում են գոյակարգի երկու հակադիր վիճակները՝ բանական և զգայական աշխարհները (ὁ κόσμος νοητός, ὁ κόσμος αἰσθητός): Դրանք կազմակերպված են ըստ անդրադարձի սկզբունքի: Բանական աշխարհում՝ «այնտեղ»

(ἐκεί), գտնվում են բազմաթիվ գոյացություններ, որոնք իրենց մարմնական հարակներն ունեն զգայական աշխարհում «այստեղ» (ἐνταῦθα): Ընդսմին, առաջինները գտնվում են հավերժի տիրույթում (τὸ αἰεί), իսկ երկրորդները՝ ժամանակի (ὁ χρόνος): Այդուհանդերձ, արտացոլումը հայելային չէ. ն՛ բանական, ն՛ զգայական աշխարհներում առկա են նաև բազում գոյացություններ, որոնք իրենց հարակները չունեն մյուսի ծիրում: Դրանք հատուկ են աշխարհներից միայն մեկին: Հակառակ պարագայում, համաձայն Պլոտինոսի, անցումը մեկից դեպի մյուսը կլիներ ինքնաբերական՝ առանց ճիգի, նպատակի ու գիտակցության: Սակայն այդպես չէ. նրանց միջև գտնվում է մի միջակա-անցումային մակարդակ, որտեղ «...հավերժը լծորդվում է ժամանակի, իսկ միտքը՝ նյութի հետ» [II, 2, 3, 15]: Այդ մակարդակը զբաղեցնում է մոտավորապես այն դիրքը, ինչ հոգին մարդու կառույցում: Շեշտելով այս իրողությունը՝ Պլոտինոսը գոյակարգին վերագրում է մարդակերպություն (անթրոպոմորֆիզմ):

Հարդյունս դրա՝ նրա տեքստում հաճախ դժվար է (կամ էլ՝ պարզապես անհնար) որոշել՝ ինչի մասին է խոսքը. գոյակարգի, թե մարդ էակի: Ավելի ճիշտ, ն՛ մեկի, ն՛ մյուսի: Եվ տիեզերքը ներկայանում է իբրև մարդկային ներապրումի խնդիր, իսկ մարդը՝ տիեզերական ինքնարարումի հարացույց: Անշուշտ, խոսքն իդեալական բանական էակի մասին է՝ իդեալական պլատոնական դիմակով:

Ինչպես Պլատոնի, այնպես էլ Պլոտինոսի գոյաբանությունն սկսվում է մի չափազանց կարևոր հաստատումով. «Նախապես առկա էին Ունայնը և բացարձակ ստեղծագործ Սկիզբը» [II, 3, 4, 15; cf. Plato, Tim., 25a]: Առասպելամտածողությունից սերող այս միտքը, սակայն, երկու իմաստասերների մոտ տարբեր զարգացումներ է ստացել:

Համաձայն Պլատոնի՝ Գոյի կառուցիկ տիրույթն արդյունք է Արարչի ստեղծագործական ճիգի. նա բարի է (ἀγαθός) և ինքնաբավ (παρ' αὐτόν), ուստի «...ցանկացավ, որպեսզի ամենայն ինչ, ըստ հնարավորի, նմանվի իրեն» [Tim., 30a]: Տիեզերքն արարելիս Արարիչը ձգտում էր, «...որպեսզի այն լինի ամբողջական ու կատարյալ կենդանի արարած՝ կատարյալ բաղադրիչներով ու անդամներով» [Tim., 32d]: Եվ դժվար չէ նկատել, որ ասվածի դիտանկյունից սկզբունքային տարբերություններ չկան պլատոնական և աստվածաշնչյան արարչագործությունների միջև. երկու դեպքում էլ Ունայնի անգործությանը հակադրված է Արարչի նպատակամետ-կամային գործունեությունը: Նրանք երկուսն էլ ապաժամանակային են, և նրանց միջև գործում է հակադարձ հարազոյության սկզբունքը:

Միանգամայն այլ է պատկերը Պլոտինոսի գոյաբանության ծիրում: Արարիչ Սկզբի դերում այստեղ հանդես է գալիս Մեկը կամ Նախագույնը (τὸ ἕν, τὸ πρῶτον). «...նրանից առաջ չկա որևէ բան, և նա չի

գտնվում մեկ ուրիշի ծիրում» [V, 5, 9, 5]: Ի լրումն դրա, նա չի գործադրում արարումի որևէ ճիգ (*ἀνευ προαιρέσεως ἐστὶ*) և անգամ չի էլ գիտակցում, որ արարում է: Եվ ընդհանրապես, նա չունի ինքնագիտակցություն. արարում է, քանզի դա իր էությունն է, հակառակ պարագայում Սկիզբը լինել չէր կարող: Եվ մյուս հիմնարար տարբերությունը, որի մասին ակնարկեցինք վերը. հակառակ իր բացարձակ ինքնաբավության (ή *αὐταρκεία*), Նախագույնն, այնուամենայնիվ, բացարձակորեն տարանջատված չէ Գոյի մյուս նախահիմքերից՝ Բանականից ու Յոգուց¹⁰: Միասին դրանք կազմում են եռամիասնություն: Նկատի ունենալով այդ իրողությունը՝ Պլուտինոսը (առասպելաեսոտերիկ պատկերագրությամբ) Նախագույնը նույնացնում է Ուրանոսին՝ աստվածների առաջին սերնդի հորը [V, 3, 12, 20, cf. Hesiod., Theog., 126–130]:

Նախագույնը, համաձայն իմաստասերի, «...ամենայն ինչի Սկիզբն է, Բարիքն ու Առաջինը, որից անդին չկա որևէ բան» [VI, 9, 3, 20]: Նա իր իսկ պատճառն է (ή *αἰτία αὐτοῦ*) [VI, 8, 7, 25]: Եվ դրա հետ մեկտեղ՝ «Նրա բնությունն արարչական է [նաև մնացած] ամենայն ինչի համար (*γενητικὴ ... τῶν πάντων*)» [VI, 7, 6, 40]: Հակառակ այս հանգամանքին՝ նա ծայրահեղորեն պարզ է ու ինքնակա՝ «...սահմանափակված չէ ո՛չ իր, ո՛չ էլ այլոց հարաբերությամբ՝ այլապես երկուս կլիներ» [V, 5, 11, 15]: Գտնվում է իր իսկ ծիրում (*ἐν αὐτῷ*) [VI, 9, 3, 50]:

Այս ամենին հետևում է Նախագույնի, որ նաև Գերագույն Բարիքն է, ապասական (= ապոֆատիկ) սահմանումը. «...չունի որակ, քանակ, բանականություն և հոգի: Ո՛չ շարժվում է, ո՛չ էլ գտնվում դադարի վիճակում: Չի գտնվում ինչ–որ մի տեղ կամ ժամանակի [ինչ–որ հատվածում]: Ըստ ինքյան միակերպ է (*μονοειδές*), ավելի ճիշտ՝ զուրկ է կերպից՝ վեր լինելով ձևից ու կերպից» [VI, 9, 3, 45]: Եվ ապա դրան հավելվում է՝ «...վեր ամենայն ինչից՝ Նախագույնը գոյացություն չէ» (*πρὸ ἐκάστου οὐδὲ ὄν*) [VI, 9, 3, 50]¹¹:

Մոտավորապես այդպիսին է նաև Ունայնը: Բայց նա «մասնակցում է» գոյակարգի կայացմանը և «ներկա է» դրա ծիրում իր անտարբեր անգործությամբ, մինչդեռ Նախագույնը կամ Բարիքը՝ արարչական (թեկուզև ճիգից ու նպատակից զուրկ) գործունեությամբ: Ընդսմին, վերջինս «...կյանք է պարզվում այն ամենին, ինչ ինքը չունի» [VI, 7, 15, 15]: Բոլոր գոյացությունները գոյություն ունեն միայն նրա շնորհիվ, բայց նա նույնական չէ դրանցից որևէ մեկին կամ դրանց հանրությին՝ «...հակառակ պարագայում, մեկ լինել չէր կարող» [VI, 9, 2, 40]:

Մյուս կողմից, Նախագույնից զրկված «գոյացությունները գոյացություններ չեն», քանզի չունեն էություն. «Չկա բանակ, եթե այն մեկ չէ: Ոչ էլ տուներ կամ նավը կարող է գոյություն ունենալ, եթե չունի [իր] մեկը» [VI, 9, 1, 5]: Նախագո Մեկից ածանցյալ այդ մեկով է պայմանավոր-

ված բոլոր գոյացությունների բարեկերպությունը, ըստ որի վերջիններս ապրում են բանական կյանքով՝ կատարելով ի վերուստ սահմանված իրենց դերը: Յենց այս իմաստով պետք է մեկնաբանել Պլուտինոսի միտքն այն մասին, թե Նախագույնը կամ Բարիքը «հավերժորեն ներկա է և չգտնվելով որևէ տեղ՝ ամենուր է» [V, 4, 2, 30]:

Զլինելով որևէ կերպ կարգա-չափաբերված՝ Նախագույնը չի վերածվում մեծության կամ ծավալի. ինչպես նշվեց, ծայրաստիճան պարզ է, «...զի ոչ մի բան նրան չի տիրում և նա էլ ոչ մի բանի չի պատկանում, [ընդհակառակը], ամենայն ինչ նրան է պատկանում» [V, 5, 9, 25]:

Նրանից հավերժ ու անընդմեջ բխում-արտահոսք է կատարվում (= եմանացիա — *ὁ ἔξοδος*), որը դեռևս չունի ո՛չ բանական, ո՛չ էլ նյութական բովանդակություն¹²: Համաձայն Պլուտինոսի՝ բխումի պատճառը Նախագույնի հարամնա ինքնահագեցվածությունն է [VI, 9, 6, 15]: Լինելով նրա ինքնության (ή *αὐτότης*) բարձրագույն դրսևորումը՝ միաժամանակ նաև այլության (ή *ἑτερότης*) նախադրումն է, քանզի «...այն, ինչ կատարելության վիճակում է, սկսում է արարել և չի հանդուրժում մնալու ըստ ինքյան», քանզի «...յուրաքանչյուր բանի մեջ ներկա է իր էությանը ներհատուկ մի ներուժ: Բխելով էությունից՝ այն պետք է [անպայմանորեն] հետևի վերջինիս, լինելով, սակայն, նրանից տարբեր» [V, 4, 1, 25]: Գիշտ այնպես, ինչպես կրակից ջերմություն, իսկ ձյունից պաղություն է անջատվում:

Բխում-արտահոսքը սկսում է ծավալվել Նախագույնի ինքնության երկու բևեռների՝ Կարության (ή *ἐνέργεια*) և Ուժի (ή *δύναμις*) հանգուցակետում [V, 4, 2, 30]: Յենց այստեղ էլ տեղի է ունենում նրա պարզ ու ինքնանպատակ ինքնաբավության խաթարումը: Հարդյունս դրա՝ սկսում է երևան գալ բազումը (*τὸ πλῆθος*), որի առաջին բաղադրիչը՝ Երկրորդը (*ὁ δεῦτερος*), տարանջատված Նախագույնից, նրա նկատմամբ գտնվում է որդիական հարաբերությունների մեջ:

Այդ որդեսերմամբ ծնունդ է առնում Բանականը, որին (նույն առասպելատեսերիկ պատկերագրությամբ) Պլուտինոսը նույնացնում է աստվածների երկրորդ սերնդի հորը՝ Կրոնոսին [V, 8, 12, 25]: Բանականը, «...ի գորու չլինելով պահել [Նախագույնից] ստացած Ուժը, մասնատում է դա և կրում ըստ առանձին հատվածների» [VI, 7, 15, 20]: Սակայն, ինչպես նախորդ մտածողների (Պյութագորասից մինչև Պլատոն), այնպես էլ Պլուտինոսի համակարգում տվյալ գործընթացը չի բացահայտվում անհրաժեշտ տրամաբանական հստակությամբ և ապացուցելությամբ: Թերևս դա հնարավոր էլ չէ, քանզի գործ ունենք որակական առաջին և մեծագույն կերպափոխության հետ, որն առ այսօր էլ առեղծված է մնում:

Բանականը գոյակարգի երկրորդ նախահիմքն է: Նրա ծիրուն «գոյ» ստորոգությունը բացահայտվում է իր երկրորդ հիմնարար նշանակությամբ՝ իբրև ամենայն ինչի էութենական բովանդակություն: Պա Նախագույնից «...դեռևս շատ քիչ է հեռացել, և նախապես չէր էլ ցանկանում հեռանալ: Պարզապես հետ է շրջվել ու կանգ առել՝ վերածվելով էության ու հարազատ օջախի՝ մնացած բոլորի համար» [II, 5, 5, 10]:

Ի տարբերություն Նախագույնի բացարձակ ու պարզ «մեկության»՝ Բանականը բազում է՝ կարգաբերված ըստ հույժ յուրահատուկ համաչափության՝ «մեկ-բազումի» (ἕν-πολύ): Ի հետևանս դրա՝ «Բանականի տիրություն բազումը չարիք չէ. այն կազմակերպված է և չի կարող լինել [սոսկ] բազում ամենուր և բոլոր հարաբերություններում» [VI, 9, 2, 30]: Ինչպես պարզվում է Պլուտինոսի հետագա շարադրանքից, այն առաջին հերթին մեկ-երկյակ է, որից անխուսափելիորեն են բխում մեկ-եռյակը, իսկ ապա՝ բազումի մյուս բոլոր բաղադրիչները: Դրանք կազմում են, այսպես կոչված, բանական կամ մտըմբռնելի թվերի շարակարգությունը (οἱ ἀριθμοὶ νοητοί), որն արտահայտում է գոյակարգի էութենական վիճակներն ու հարաբերությունները [VI, 8, 6, 20]¹³:

Նախագույնի դիտանկյունից, հարկավ, Բանականն արդեն «այլ» է (ἕτερος) և ի տարբերություն նրա, ունի ինքնագիտակցություն և ինքնաճանաչողություն (ἡ κατανόησι αὐτοῦ) [V, 3, 4, 10]: Տվյալ կապակցությամբ առանձնակի կարևորություն են ստանում Բանականի երկու բևեռները՝ Միտքը (ἡ νόησις) և Մտածյալը (կամ ճանաչելիք - τὸ νοητόν): Դրանք անքակտելի կապի մեջ են, քանզի «...Բանականը հայում է ոչ թե արտաքո բաներին, այլ՝ ինքն իրեն և նրան, ինչ իրենից վեր է» [VI, 9, 2, 30]:

Ասվածը, սակայն, չի նշանակում, թե նշված բևեռները նույնական են: Ըստ Պլուտինոսի՝ դրանք ներկայացնում են Բանականի «ինքնությունը» և «այլությունը»: Վիճակներ, որոնք լիովին փոխընդդեմի են, այնպես որ «Միտքն ու Մտածյալը [կրկին ու կրկին] մեկ են դառնում» [V, 3, 4, 25]:

Մտքի այս ուղիղ ու հակադարձ հարաբերումն իր իսկ նկատմամբ արդյունավորվում է Գոյով (τὸ ὄν, τὸ εἶναι)՝ բոլոր գոյացությունների էութենական կառույցով: Նրա առնչությամբ Բանականը ներկայանում է իբրև մեկ-եռյակ: Հենց այս իմաստով պետք է մեկնաբանել Պլուտինի միտքն առ այն, որ «...Մտքից [անմիջապես] հետո Գոյն է» [VI, 6, 15, 20]: Պլուտինյան տեքստում վերջինս հաճախ ներկայանում է իբրև բանական թանձրույթ (τὸ ἄνω ὑποκείμενον), բանական բնություն (ἡ φύσι νοητή), էություն (ἡ οὐσία), Արքետիպ (ἡ ἀρχήτυπος), կամ էլ պարզապես Իմաստություն (ἡ σοφία, ἡ φρόνησις):

Գոյն անքակտելիորեն լծորդված է Մտքի կառույցին, «...քանզի նրանք ունեն մեկ ընդհանուր բնություն» [V, 9, 8, 15]: Այդ միասնությունն արդյունավորվում է «էութենական Մտքով» (ἡ οὐσιώδης νόησις), որի ծիրուն իր տրամաբանական հանգուցալուծումն է ստանում մեկ-եռյակը՝

Միտք–Մտածյալ–Գոյ: Դրան են խարսխված բանական տիեզերքի մնացած բոլոր գոյացությունները:

Այդ գոյացություններից յուրաքանչյուրը, նման հանուր Բանականին, ապրում է մաքուր և կատարյալ կյանքով և չարիք չի պարունակում. «...մաքուր բանական ձև է և յուրօրինակ պատկեր» [VI, 7, 16, 5]: Եվ կա ընդհանուր մի բան (τὸ κοινόν), որին հավասարապես մասնակցում են դրանք բոլորը: Դա բացարձակ լինելիությունը կամ Կյանքն է, որի գործառույթով Բանականը ներկայանում է իբրև «կատարյալ կենդանի էակ» (τὸ παντελές ζῶον), որը պարառում է բոլոր կենդանի գոյացությունները [VI, 6, 7, 15]:

Պլուտինյան տեքստում բանական գոյացությունները ներկայանում են իբրև սեռի (τὸ γένος) և տեսակի (τὸ εἶδος) ստորոգությունների մի համաչափ կառույց, որի ծիրում գերակա դիրք ունեն առաջինները: Ընդսմին, իմաստասերը մերժում է արիստոտելյան տասը ստորոգությունների հղացքն այն հիմամբ, որ դրանում անհրաժեշտ հստակությամբ շեշտված չեն «այնտեղի» և «այստեղի» որակական տարբերությունները [VI, 1, 2–3]: Նա հետևում է պլատոնյան հինգ նախագո սեռերի հղացքին [cf. Plato, Soph., 254c–257d]: Դրանում սկզբնապես առկա է Գոյը (Միտք + Մտածելի), որի հարաբերումն իր իսկ նկատմամբ ծնունդ է տալիս Նույնությանն ու Այլությանը, Դադարին ու Շարժմանը [VI, 1, 4, 35; 2, 15, 30]:

Այս մեկ–հնգյակի ծիրում Նույնությունը ներկայացնում է Բանականի ան–տարբերությունն իր իսկ վերաբերմամբ (ή ἀδιαφορία), իսկ Այլությունը՝ տարբերությունը (ή διαφορία): Դրանք «անառարկելի անհրաժեշտություն են», որպեսզի Բանականը լինի միաժամանակ և՛ Մտածողը, և՛ Մտածելին. հակառակ պարագայում, «...կվերածվի մեկի և կլռի» [VI, 4, 3, 15]:

Համապատասխանաբար, Դադարը «նույն ինքը» մնալու, իսկ Շարժումը մտածելու և «այլանալու» կարություններ են: Այս կապակցությամբ Պլուտինոսը վերադառնում է իր հայեցակարգի հիմնարար գաղափարներից մեկին. ի տարբերություն Նախագույնի, Բանականը միաժամանակ թե՛ ինքն է, թե՛ ուրիշը [VI, 4, 3, 20]:

Ուշադիր քննության պարագայում պարզվում է, որ պլատոնյան մեկ–հնգյակը Պլուտինոսի հայեցակարգում առավել շարժուն համակարգ է, որն ունի շարունակվելու ներուժ: Կարևորագույն քայլը մեկ–հնգյակի վերածումն է մեկ–յոթնյակի՝ շնորհիվ թվի (կամ քանակի) և Որակի սեռերի ներմուծման:

Համաձայն իմաստասերի՝ թիվը ցուցանում է Բանականի ներքին կառույցի բազմազանությունը՝ ամբողջի (=մեկ) շրջանակում, «...քանզի այն, ինչ կա, գոյություն ունի ըստ թվի (τῷ ἀριθμῷ)» [VI, 6, 3, 5]: Մինչ-

դեռ Որակը այդ կառույցի յուրաքանչյուր բաղադրատարրի առանձնահատկությունն է, «...որից բխում է ամեն բան» [V, 1, 4, 40]:

Իր վաղ քննախոսություններում Պլուտինոսը հատուկ ուշադրություն է դարձնում Գոյի (կամ Էության) և Որակի փոխհարաբերությունների խնդիրներին: Ըստ որում, Որակը զբաղեցնում է ածանցյալ դիրք, քանզի «...առանց դրան էլ Էությունն ի գոյու է գոյություն ունենալ» [III, 7, 3, 25]: «Որակը տարբեր է», սակայն նրա կապն Էության հետ անկապտելի է՝ շնորհիվ բանական Կարության:

Գոյ — Այլություն — Որակ եռամիասնությունն, ըստ իմաստասերի, Բանականի ծիրում արդյունավորվում է, այսպես կոչված, «բանական մարմնով» (τὸ σῶμα τοῦ νοῦ), «...որն ընկած է այնտեղի անյուրեությունների հիմքում» [II, 4, 1, 15]: Դա Մարմնի (կամ Ձևի) արքետիպն է, որը նյութի մեջ ներթափանցելու պարագայում սկսում է արարել՝ կյանքի կոչելով նյութական մարմինները¹⁴:

Չնայած բանական տիեզերքում խաղացած բացառիկ դերին՝ նախագո սեռերի շարքում տեղ չեն զբաղեցնում Մարմինը (կամ Ձևը), Կարությունը, Ուժը, Ճշմարիտը, Գեղեցիկը, Արդարը: Համաձայն իմաստասերի՝ դրանք համընդգրկուն նպատակ-միջոցներ են, որոնց գործառությանը մարմինը բարձրանում է բանական Հոգու, բանական Հոգին՝ Բանականի, Բանականը՝ Նախագույնի կամ Բարիքի մակարդակ: Հարդյունս՝ «Բարձրանալով ու հաստատվելով Նախագույնին առընթեր՝ Բանականը երջանկանում է, իսկ Հոգին հրճվում է նրա տեսքից: Եվ ընդհանրապես, ամենայն ինչ մաքրվում [և ազնվանում] է նրանից, ինչ վեր է իրենից» [VI, 7, 31, 5]:

Նախագո սեռերին և նպատակ-միջոցներին հետևում են տեսակի ստորոգությունները, որոնք պլուտինյան բանական տիեզերքում ներկայանում են իբրև գոյեր կամ էություններ (τὰ εἶναι, τὰ ὄντα), մաքուր բանական ձևեր (τὰ εἶδη), բանական տարրեր (οἱ λόγοι), սկիզբներ (αἱ ἀρχαί), արքետիպեր (οἱ ἀρχήτυποι): Դրանք «անփոփոխ ու անկիրք են»՝ զերծ ժամանակի ներգործությունից [V, 9, 6, 20]: Գտնվում են առանձնակի հարաբերությունների մեջ «այնտեղի» նյուս բոլոր գոյացությունների հետ, հարաբերություններ, որոնք կառուցված են ըստ «բացարձակ համաչափության». «Ժամանակի փոխարեն այնտեղ հավերժն է: Տարածությունն այնտեղ գոյություն ունի ըստ բանական սկզբունքի՝ մի հատված նյուսի ծիրում: Եվ քանի որ բոլորը մեկ են, ապա ցանկացած հատված գոյ է ու բանական տարր և մասնակցելով կյանքին՝ հանդիսանում է [միաժամանակ] նույնը և ուրիշը, շարժալը և դարդարի վիճակի բերվածը, էությունը և որակը» [V, 9, 10, 5–10]:

Այլ խոսքով՝ սեռի ու տեսակի բաղադրիչները լինելով միաժամանակ իդեալական և՛ էություններ, և՛ ձևեր, և՛ ներուժեր, կրկնում են Բանականին, «ինչպես զավակները հորը»¹⁵: Այստեղից՝ ընդհանրական եզ-

րակացություն. հակառակ Նախագույնի՝ «Բանականն ունի ներուժ՝ ըստ ինքյան սերունդ տալու և լցվելու իր իսկ զավակներով» [VI, 7, 15, 10]:

Եվ իբրև ասվածի տրամաբանական զարգացում՝ «Բանականը հենց այն է, ինչ մտածում է» [V, 9, 5, 15]: Այս դրույթում դրսևորվում է Բանականի՝ որպես ամբողջի և նրա առանձին հատվածների փոխհարաբերության խնդիրը: Համաձայն իմաստասերի՝ բանական Հանուրը մեկ է իր հատվածների հետ: Այն անհնարին է տրոհել, քանզի «...Հանուրը և յուրաքանչյուրը, յուրաքանչյուրը և առանձնահատուկը, յուրաքանչյուրը և սահմանը ամենուրեք նույնական են միմյանց և ներկայացնում են փառքը» [V, 8, 4, 40]: Նույն համաչափությամբ է կազմակերպվում և բանական տարածությունը. վերջինս նույնպես իր հատվածների հետ գտնվում է «անքակտելի հարաբերումի մեջ»՝ չլինելով, սակայն, սահմանափակված որևէ կոնկրետ տեղանքում: Նրանք ամենուր են (πανταχού): Միմյանց նկատմամբ համաժամանակյա են և այդ պատճառով՝ մշտնջենական:

Սակայն, որքան էլ սերտ ու անմիջական, բանական հոր և զավակների հարաբերությունները միջնորդված են Բարիքով. «Բանականն ի զորու է առինքնել նրանց՝ Բարիքի էությունը մտահայելով (ὅτε ἐθεώρει τῆν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν)» [VI, 7, 15, 15]: Դա այն իրական ճանապարհն է, որով Նախագույնը հավերժ ներկա է նրա ծիրում:

Հարդյունս դրա՝ բանական Հանուրի և նրա առանձին հատվածների փոխադարձ անցումները միանգամայն բնական են, ապացուցելի և ըմբռնելի. նրանք բոլորը բարեկերպ են (οἱ ἀγαθοίδοι) և նրանց «մեկությունն» անընդհատ վերահաստատվում է փոխադարձ «այլության» հաղթահարման ճանապարհով: Ընդամին, հաղթահարումը Պլուտինոսի կողմից չի ներկայացվում իբրև շարժում երկրային իմաստով, այլ բացարձակ շարժում, որը վերաբերում է միայն էութենական վիճակներին ու հարաբերություններին: Եվ Դադարը երբեք չի խաթարվում, քանզի «...յուրաքանչյուրը բոլորն է՝ միավորված մեկի ծիրում» [V, 8, 9, 15]:

Իր այսօրինակ շարժում կայունությամբ բանական «մեկությունն» արմատականորեն տարբերվում է Նախագույնի ծայրահեղ պարզ ու անփոփոխ «մեկությունից»: Այդուհանդերձ, նրանք ունեն մի չափազանց էական ընդհանրություն. բացարձակապես զուրկ են ներքին հակասություններից: Ընդամին, քանի որ «վեր գտնվողն ավելի մաքուր ու կատարյալ է (καθαρώτερον)», ապա Բանականն առավել համապատասխանում է իր գաղափարին այն պարագայում, երբ ամբողջովին շրջված է առ Նա և ներկա է Նրան [VI, 9, 3, 25]:

Բանականի այս վիճակն առավել պատկերավոր ներկայացնելու ակնկալությամբ, այդ մասին ակնարկվեց վերը, Պլուտինոսն օգտագործում է «հագեցումի և բանականության Աստծո»՝ Կրոնոսի առասպելույթը: Դա ծնողի մասին է, որը շարունակում է իր ներսում պահել արդեն

ծնված զավակներին, «...քանզի հրճվում և ուրախանում է իր իսկ ստեղծագործություններով ու զավակներով՝ պահելով դրանք իրեն առընթեր և գոհանալով թե՛ իր, թե՛ դրանց փայլով ու փառքով» [V, 8, 12, 15]: Սակայն հակառակ առասպելի, գտնվելով Յոր ներսում՝ զավակները նույնքան հրճվանք և ուրախություն են ապրում, որքան նա: Ձի միայն այդ դեպքում է հնարավոր Լինելությունն իր բացարձակ իմաստով:

Եվ այսպես. Բանականը՝ գոյակարգի երկրորդ նախահիմքը, բխում—արտահոսքի առաջին աստիճանը, բացարձակ կենդանի էակ է (τὸ αὐτοζῶον), որը մեկ—բազումի համաչափությամբ պարառում է բանական գոյացությունները և այդու հանդիսանում նյութական բոլոր գոյացությունների կատարյալ հարացույցը:

Յոգին գոյակարգի երրորդ նախահիմքն է և բխում—արտահոսքի երկրորդ աստիճանը: Նրա մասին ուսմունքը պլուտինյան հայեցակարգի ամենամշակված և ինքնատիպ հատվածն է: Այստեղ առավել ցայտուն է դրսևորված իմաստասերի ստեղծագործական անկրկնելի անհատականությունը: Ուստի հոգեբանությանը կանդորադառնանք ավելի հանգամանորեն:

Պլուտինյան ուսմունքում «հոգի» ստորոգությունը պարառում է գոյակարգի երկու տարասեռ մակարդակ: Վերինը՝ բանական Յոգին (ή ψυχή νοητή) կամ բացարձակ Յոգին (ή αὐτοψυχή), անմիջական հարաբերումի մեջ է Բանականի հետ: Ստորինը՝ զգայական հոգին (ή ψυχή αἰσθητική), հեռու է Բանականից. ներթափանցումի տարբեր աստիճաններով այն գտնվում է նյութի ծիրում՝ կրելով դրա այլազան ազդեցությունները:

Բանական Յոգին, իմաստասերի արտահայտությամբ, ծնունդն է Բանականի ստեղծագործական ճիգի. «...այն Բանականի Միտքն է, հանուր Կարությունը և Կյանքը, որն արտամղվում է [նրանից]՝ մեկ այլ նախահիմք արարելու նպատակով» [V, 1, 3, 10]: Ասվածի դիտանկյունից միանգամայն տրամաբանական է հնչում միտքն այն մասին, թե Յոգին ոչ այլ ինչ է, քան Լինելության բացարձակ սկզբունքը, որն «...անանց, անմեռ ու անխուսափելի է, զի ամենայն ինչի կենսական աղբյուրն է»: Ավելին՝ նա «...ինքնին Կյանքը, ինքնին Գոյը, [ուստի և]՝ առաջին Գոյը, առաջին Կյանքն է» [IV, 7, 9, 1]: Եվ դա է պատճառը, որ նա ո՛չ կայանում է, ո՛չ էլ ոչնչանում:

Յետագոտողներից ոմանք հակված են բանական Յոգին դիտարկել իբրև Բանականի կենսական դրսևորումը¹⁶: Սակայն այդ մոտեցմամբ թերագնահատվում է այն իրողությունը, որ Բանականի նկատմամբ Յոգին «այլ» է: Յամաձայն Պլուտինոսի՝ «այլացումն» ընթանում է համարյա նույն ճանապարհով, ինչ Նախագույնի պարագայում. նորից

վճռորոշ դեր են խաղում (ճիշտ է, այս անգամ արդեն Բանականի) Կարությունը և Ուժը. «...դրանք բխում են դադարի վիճակում գտնվող Բանականի էությունից և դառնում Յոգու սեփականությունը» [V, 2, 1, 15]:

Բանականի համեմատությամբ Յոգին պակաս կատարյալ է, քանզի «...արարիչն ամեն անգամ մնում է իր սեփական մակարդակին, մինչդեռ արարյալն իջնում է ավելի ցած» [V, 2, 2, 5]: Ըստ իմաստասերի՝ դա է պատճառը, որ Բանականը հավերժ ձգտում է «սնուցանել ու դաստիարակել Յոգուն իբրև զավակի»: Եվ դա առավել արդյունավետ կատարվում է այն ժամանակ, երբ Յոգին սկսում է ինքնաճանաչել՝ հանդիսանալով իր իսկ նկատմամբ միաժամանակ և՛ «նույնը», և՛ «այլը» [IV, 7, 9, 25]: Նա հայում է Յորը և ըմբռնում նրա կարությունները՝ գտնելով բանական տիեզերքում այն ամենը, ինչ հարազատ է իրեն, «ինչ մտածում ու ներազդում է»: Ի հետևանս դրա՝ Յոգին մշտնջենապես ներկա է Բանականի, իսկ Բանականը՝ Յոգու ծիրում:

Սակայն նրանց հարաբերությունների մեջ նույնքան էլ զորեղ է տարանջատման միտումը: Եվ բանական Յոգին իր հերթին հայրական հարաբերությունների մեջ է նրանց նկատմամբ, որոնց ինքն է կյանքի կոչում. «...իբրև հայր նա ամենուր է՝ միաժամանակ թե՛ մեկի, թե՛ ամբողջի երևույթով» [V, 1, 3, 20]: Նրա ստեղծագործական ճիգի շնորհիվ գոյություն ունեն անշարժ աստղերը, մոլորակները, երկինքը, երկիրը, ծովը, մարդիկ, կենդանի արարածները, բույսերը [V, 5, 9, 20]: Սակայն դրանք դեռևս չունեն մարմնական կառույց (*ἄστροι εἶσι*): Չունեն նյութական ձև, գույն և այդու՝ անդին են զգայական և առօրեական ընկալումներից [IV, 3, 5, 15]: Դրանք գոյակարգի մտահոգևոր բաղադրիչներն են՝ օժտված ստեղծագործական անառարկելի ներուժով:

Հակառակ ստոիկների համոզմունքի՝ առանձին բաղադրիչները Յոգու ծիրում ինքնակա գոյացություններ չեն [SVF, fr. 21, v. II, p. 296]: Եվ ոչ էլ բացարձակորեն նույնական են Յոգուն, ինչպես մտածում են պերիպատետիկները [Aristot., De animo, II, 1, 412a, 20]: Պլատոնի հետևողությամբ, Պլոտինոսը գտնում է, որ դրանք Յոգու սուկ կարություններն են, և վերջիններիս (Յոգու և կարությունների միջև) հարաբերությունները կառուցված են նույն մեկ-բազումի համաչափությամբ: Այսինքն՝ գտնվում են անքակտելի լծորդումի մեջ և ունեն համատիեզերական ընդգրկում [Plato, Tim., 30a-d; Phaed., 89d]: Եվ պատահական չէ, որ այդ համաչափությունը Յոգու ծիրում նույնպես «...տարածականորեն չի տեղաշարժվում, այլ գտնվում է [հավերժական] դադարի վիճակում՝ իր իսկ նախահիմքի տիրույթում» [V, 2, 2, 10, cf. IV, 3, 19-20]:

Ինչպես նշվեց, բանական Յոգին պարառված է ինքնաբավ և արարիչ Մտքի ծիրում: Նրան նույնպես հատուկ չէ տրամախոհելու և տրամախոսելու ունակությունը (*ὁ λογισμός*): Ըստ Պլոտինոսի՝ վերջինս սկիզբ է առնում այն պահից ի վեր, երբ խաթարվում է Յոգու ինքնաբա-

վությունը. «...տրամախտիելու հատկանիշը ներհատուկ է նրանց, ովքեր գտնվում են զգայական ընկալումների ծիրում և ունեն ինչ–որ բանի կարիք» [IV, 4, 22, 5]: Բայց քանի որ Յոգին և նրա բաղադրիչները չունեն որևէ բանի կարիք, ապա չեն օգտվում ո՛չ տրամախտությունից, ո՛չ էլ դրա հնչունային կառույցից՝ խոսքից: Ուստի Դադարին զուգընթաց նրանք գտնվում են նաև հավերժական Լռության ծիրում:

Այդ վիճակը շարունակվում է այնքան ժամանակ, քանի դեռ Յոգին չի սկսել արարել՝ «կյանք պարզևելով բոլոր գոյացություններին» [V, 2, 1, 20]: Ավելացնենք, որ տվյալ պարագայում ինքնաբավության խախտումն արդյունք է արդեն Յոգու Կարության և Ուժի աշխատանքի: Յարդյունս դրա՝ նա վերածվում է իրեղեն–երկրային շարժման աղբյուրի (ή ἀρχή τῆς κινήσεως) [IV, 7, 9, 5]: Եվ այդ պահից ի վեր անդառնալիորեն խախտվում է մեկ–բազումի համաչափությունը՝ տեղիք տալով բազումի հարաճուն ազդեցությանը: Բայց դա արդեն ստորին հոգու տիրույթն է, որտեղ տիրապետող են նյութական թանձրույթը (τὸ κάτω ὑποκείμενον) և դրա այլազան դրսևորումները:

Նյութական թանձրույթը, մարմնական ձևերը և բազումը ստորակարգ դիրք են զբաղեցնում բանական Թանձրույթի, բանական (մաքուր) ձևերի և մեկ–բազումի հարաբերությամբ: Եվ տեղին պետք է նկատել իմաստասերի միտքն այն մասին, թե իբրև Բանականի որդի Յոգին «...գտնվում է [իրենից] ավելի կատարյալ Յոր և ավելի անկատար գավակների արանքում» [V, 8, 12, 25]: Դա նշանակում է. բանական Յոգին եռյակ հարաբերությունների ամբողջություն է: Մի դեպքում նա շրջված է առ Բանականը՝ իբրև նրա կարություններից մեկը, մյուս դեպքում՝ առ ինքն իրեն՝ իբրև Բանականից «այլը», երրորդ դեպքում՝ առ Բնությունը՝ տվյալ պարագայում արդեն իբրև նյութական աշխարհից «այլը»: Դա «ինքնություն» է՝ երկու բևեռային «այլությունների» միջև:

Ասվածին ավելացնենք, որ առասպելատեսերիկ պատկերագրությամբ Բանականի Որդին հաճախ ներկայանում է որպես Ջևսը, որ կապող օղակ է Կրոնոսի և աշխարհի միջև: Ուստի նա, որպես կանոն, պատկերվում է երկու այլազան բնությամբ՝ աներևույթ, որը պատկանում է բանական աշխարհին, և երևելի, որ պատկանում է զգայականին:

Համաձայն անտիկ պատկերացումների՝ տվյալ առումով Ջևսը լիովին համադրելի է Էրոսին՝ տիեզերական միասնության և շարակարգության գերագույն սկզբունքին: Վաղ հունական արձակի նշանավոր ներկայացուցիչ Փերեկիդեսը իր կոսմոգոնիական առասպելում այդ կապակցությամբ նշում է. «...նպատակ ունենալով դառնալ [տիեզերքի] արարիչ՝ Ջևսը վերածվում է Էրոսի...» [Vorsokr., fr. 6, Bd I, S. 49]: Ջարգացնելով իմաստասիրական այս ավանդույթը՝ Պլատոնը շեշտում է, որ Էրոսը «...միջակա դիրք է զբաղեցնում անմահության ու մահվան, ճշմարիտի ու կեղծիքի, գեղեցիկի ու տգեղի, բարիքի ու չարիքի միջև»

[Symp., 200d–c]: Միննույն ավանդույթի դրսևորում պետք է նկատել նաև այն փաստը, որ Պլուտինոսի տեքստում Հոգին երբեմն նույնացվում է Ափրոդիտեին [V, 8, 12, 25]:

Այլ խոսքով, բխում–արտահոսքի քննարկվող մակարդակում ի հայտ է գալիս գոյակարգի մի նոր բաղադրիչ՝ Սերը, որն անհայտ է թե՛ Նախագույնին, թե՛ Բանականին, թե՛ բանական Հոգուն: Եվ պատճառն այն է, որ դրանք ծայրաստիճան ինքնաբավ են, մինչդեռ «երոսն առաջին հերթին ձգտում է առ ինչ–որ մեկը կամ ինչ–որ բան» [Symp., 200e]: Ուստի պատահական չէ, որ մինչ այդ գոյություն ունեցող հայրություն և որդիություն հարաբերությունները չեն ուղեկցվում սիրո պաթոսի որևէ դրսևորմամբ: Ձի «ինքնությունն» ու «այլությունը» նրանց ծիրում չունեն բացարձակ իմաստ, և փոխադարձ անցումները բանական և օրինաչափ են: Բացարձակ իմաստ դրանք ձեռք են բերում բանական Հոգու և զգայական աշխարհի (= Բնության) սահմանագծին: Այդ առումով բխում–արտահոսքի հետագա ողջ ընթացքը ներկայանում է իբրև Սիրո ճանապարհով բանական ու զգայական աշխարհների փոխադարձ «այլության» հաղթահարման ճիգ:

Այդուհանդերձ, բանական Հոգու և Բնության հարաբերություններն անմիջական չեն: Նրանց միջև գտնվում է մի մակարդակ ևս՝ **հանուր (տիեզերական) Հոգին** (ή ψυχή παντός): Խոսքը զգայական տիեզերքի մասին է, և այս Հոգին համագոյության այն բացարձակ սկզբունքն է, որի շնորհիվ «ի մի են» նյութական բոլոր գոյացությունները: Նա բացարձակ Լինելության կամ Կյանքի նյութական հարակն է, «...բոլոր [նյութական] գոյացությունների մեջ ներկա համաժամանակյա մեկը» [IV, 3, 4, 1]: Եվ նրան կարելի է նմանեցնել, օրինակ, ամեն մի բույսի ներսում առկա կենսական սկզբին, «...որն առանց ճիգի, անաղմուկ կառավարում է նրան» [IV, 3, 4, 25]:

Համաձայն իմաստասերի՝ հանուր Հոգուն վերապահված է արարել ու կառավարել «այս աշխարհը», քանզի առավելագույնս կապված է «այն աշխարհին»: Ըստ որում, նա անմիջականորեն հայում է բանական Հոգուն ու Բանականին, և հենց նրա միջնորդությամբ «այնտեղի» գոյացություններն իրենց բացառիկ ստեղծագործական կարությամբ ներթափանցում են «այստեղ» [IV, 3, 6, 20]: Միայն այդ պարագայում է հնարավոր Բնության գոյությունը, որը գոյակարգի երրորդ նախահիմքի նյութական կայացումն է: Հընթացս դրա՝ բխում–արտահոսքի հետագա ծավալման և հանուր Հոգու «այլացման» հետևանքով ծնունդ է առնում **մասնակի հոգին**:

«**Բնություն**» ստորոգությունը պլուտինյան հայեցակարգում ունի երկու այլազան նշանակություն: Առաջին դեպքում ներկայացնում է գո-

յակարգի նախահիմքերի (և դրանց պատկանող գոյացությունների) որակական առանձնահատկությունները: Այս դիտանկյունից հույժ բնութագրական են իմաստասերի կողմից բավական հաճախ օգտագործվող «բանական բնություն» (ή φύσις νοητική), «հոգեկան բնություն» (ή φύσις ψυχική), «մարմնական բնություն» (ή φύσις σωματική) հասկացությունները:

Երկրորդ դեպքում «բնություն» ասելով՝ Պլուտինոսը նկատի ունի բացառապես զգայական աշխարհը, որի ծիրում Յոզիմ` իբրև բանական Լույսի արտացոլում, ներթափանցում է նյութական խավարի մեջ և խորապես ներազդում դրա վրա, «...քանզի անհնար է սահմանակցել Լույսին` մնալով նրանից անմասն» [IV, 3, 9, 25]: Եվ իմաստասերի համար դա մի հարմար առիթ է նորից անդրադառնալու Չգոյ-քառսին` նպատակավ արծարծելու զգայական աշխարհի ծագման, կառուցվածքի և կենսընթացի այլևայլ խնդիրներ:

Եվ այսպես, Չգոյ-քառսը նյութն է (ή ύλη), որի ծիրում իսպառ բացակայում են սահմանն ու չափը, ծավալն ու թիվը, որակն ու մեծությունը, շարժումն ու դադարը: Այդ բացակայության հետևանքով (κατά τὴν στέρησιν) նա ծայրաստիճան անորոշ է (ἀόριστος) [II, 4, 16, 1]: Նա գոյակարգի հակավիճակն է, որին հատուկ չէ որևէ կառուցիկ բան. «Իսկ այն, ինչ չունի որևէ բան, կարիքի մեջ է, կամ, ավելի ճիշտ, հենց կարիքն է: Այդ պատճառով, պետք է անպայմանորեն չարիք լինի» [II, 4, 16, 20]:

Դրա հետ մեկտեղ, Չգոյ-քառսը նաև «կրավորական հնարավորություն է», որն ի գորու է իրականություն դառնալ Գոյի ներգործության շնորհիվ: Ըստ որում, անգամ այդ պարագայում նրա բնությունն սկզբունքորեն չի փոխվում. «ինչպես հայելին, արտացոլելով նյութական աշխարհի [բազում իրողությունները], ուրիշ չի դառնում»: Ավելիք՝ «...ինչպես կինը, որ հղիանալով տղամարդուց, առավել կանացի է դառնում» [II, 5, 4, 10]:

Նշենք, որ այս հղացքը մանրամասնորեն մշակված է պլատոնական հայեցակարգում, որտեղ նախանյութն անվանվում է «ամենայն ինչ ընդունող մայր»: Այդու` շեշտվում է նաև այն իրողությունը, որ վերջինս նույնական չէ իրենից բխած որևէ բանի. ո՛չ հրին, ո՛չ օդին, ո՛չ ջրին, ո՛չ էլ հողին: Նա զուրկ է մարմնական հատկանիշից (ἀσώματα ἐστί) [Tim., 51a; cf. Plot., II, 4, 1, 15]:

Անցումն «անմարմին նյութական չգոյությունից» դեպի մարմնական գոյություն (= Բնություն) պլուտինյան գոյակարգի ծայրագույն սահմանային վիճակներից է: Դա կայանում է հանուր Յոզու աստիճանական վայրէջքի ճանապարհով: Յոզնապես դրա` վերջինս ներթափանցում է նախ նյութի վերին շերտերը, «որոնք ավելի թեթև ու նուրբ են», իսկ ապա` ստորին շերտերը, «որոնք ավելի ծանր ու կոպիտ են» [II, 4, 3, 20]: Եվ սկզբնավորվում է մի գործընթաց, շնորհիվ որի հանուր Յոզին, որը

մարմնավորում է նյութական տիեզերքի բանական սկիզբը (ὁ λόγος), սկսում է ձև հաղորդել քառասյին նյութին, ավելի ճիշտ՝ «...գոյություն ունենալով ըստ այնտեղից ծագող ձևի՝ նա այդ ձևը փոխանցում է իրենից ավելի ցած գտնվողներին» [IV, 3, 12, 30]: Սա է վայրէջքի (τὸ κατελθεῖν) իմաստը, որի ընթացքում «Յոգին, ինչ-որ բան տալով մարմնին, չի վերածվում սակայն դրան» [VI, 4, 16, 5]:

Եվ անորոշ ու քառասյին նյութը ձեռք է բերում սահման ու չափ, որակ ու քանակ: Անցում է կատարում հնարավորությունից դեպի իրականություն՝ վերածվելով տիեզերական համաչափ ու ներդաշնակ կառույցի: Վերջինս ունի բազում կառուցիկ բաղադրիչներ, որոնց միջև գործում են պատճառի (ἡ αἰτία), համակրության (ἡ συμπαθεία) և համագագացության (ἡ συναίσθησις) այլազան հարաբերություններ: Շնորհիվ դրանց՝ նյութական տիեզերքը ներկայանում է իբրև անկապտելի ամբողջություն:

Համաձայն Պլոտինոսի՝ այդ ամբողջությունը հարահողով գործընթաց է, որի չափումները բացահայտվում են «հինգ սեռերի ծիրում»: Դրանք վերը քննարկված բանական սեռերի նյութական հարակներն են. էությունը, հարաբերումը, քանակը, որակը և շարժումը [VI, 3, 11–28]:

Հույժ կարևոր է և հետևյալ իրողությունը. չնայած իրենց նյութական բովանդակությանը՝ առանձին բաղադրիչների «այլությունը» հանուր Յոգու նկատմամբ հարաբերական է՝ նման այն դեպքին, «...երբ գինին բաժանում են հատվածների, ապա առանձին անոթների պարունակությունը մարդիկ անվանում են ամբողջ գինու մասը» [IV, 3, 8, 20]:

Ասվածը հիմք է տալիս պնդելու, որ հանուր Յոգին զգայական աշխարհի լինելության այնպիսի հիմնակազմիկ սկզբունք է, ինչպիսին բանական Յոգին՝ բանական աշխարհի: Անկասկած, հենց այս դիտանկյունից պետք է մեկնաբանել իմաստասերի միտքն այն մասին, թե «...հասնելով երկրին և ցրվելով ըստ [առանձին] տների՝ Յոգին, այնուամենայնիվ, չի տրոհվում, մնում է մեկ» և հետո՝ «...նա ամենուր է՝ միաժամանակ թե՛ մեկի, թե՛ բոլորի ծիրում» [IV, 3, 2, 10; 3, 4, 20]: Նա ինքն է պարառում նյութը: Եվ զգայական տիեզերքն այնքան է, որքան նա ծավալվում է [IV, 3, 9, 45]:

Ծավալումն ունի մի քանի աստիճան: Առաջին աստիճանում բանական աշխարհի արեգակը, լուսինը, աստղերը, մոլորակները, աստվածները (= Երկինք) բանական մարմնի փոխարեն ձեռք են բերում նյութական մարմին՝ դառնալով զգայունկալելի. «...այս երկինքը զգայական տիեզերքի լավագույն մասն է, քանզի սահմանակից է Բանականի սահմանային հատվածներին» [IV, 3, 17, 1]: Այդ պատճառով էլ՝ «...առաջինն է հոգեղենանում և մասնակցում [Բանականին] դառնալով նրա վերարտադրությունը» [II, 3, 7, 5]: Ուստի երկնքի դիտարկումը (գիտություններ-

րի և մանևտիկայի հնարավորություններով) ճանապարհ է հարթում դեպի «այնտեղ»:

Երկնային մարմիններին արդեն ներհատուկ է տարածական շարժումը: Այն ընթանում է շրջանի հետագծով. մի կողմից՝ սեփական կենտրոնի շուրջ, մյուս կողմից՝ տիեզերական ամբողջին համընթաց: Այդ շարժումը բանական Շարժումի նյութական արտացոլումն է՝ միտված առ Բարիքը [II, 2, 1, 15; cf. Plato, Tim., 34b]: Ի հետևանս դրա՝ զգայական տիեզերքն ունի կատարյալ (զնդածն) կառուցվածք, որի ծիրում «...կառավարող մեկը ներդաշնակում է բազումը և վերածում դա կենդանի գոյացության» [II, 3, 4, 20]: Ավելին, հետևելով պլուրազորականներին, Պլատոնին ու ստոիկներին՝ Պլուրիսմսը համոզված է, որ բացի մարմնից, տիեզերքն ունի զգայություններ և բանականություն [II, 3, 16, 10]:

Եվ եթե իբրև ամբողջություն զգայական տիեզերքը հետևանք է հանուր Յոգու գործառույթի, ապա նրա առանձին բաղադրիչները՝ մասնակի հոգիներ:

Մասնակի հոգիները, համաձայն իմաստասերի, վայրէջք են կատարում Երկնքից և գոյություն ունեն նյութի ծիրում՝ ներթափանցումի ավելի ցածր աստիճաններով: Ըստ որում, «...վայրէջքի անխուսափելիությունն անփոփված է բանական այն սկզբի մեջ, որը ստիպում է [հոգիներից] ամեն մեկին շարժվել առ այն, ինչի ձգտում է» [IV, 3, 13, 1]: Ի հետևանս դրա՝ նախ և առաջ «...երկնային Յոգուց անջատվում է նրա պատկերը և հոսելով վերից վար՝ արարում է երկրային գոյացությունները» [II, 1, 5, 5]: Այդ ընթացքում «...նա ասես թե դուրս է թռչում հանուրի ծիրից և կայացնում իրեն իբրև հատված» [IV, 4, 16, 25]:

Ներթափանցումի առկա մակարդակը ևս ընթանում է «ըստ որոշակի կարգի», որի կարևորագույն նախապայմաններն են, մի կողմից, հոգիների ներքին հակումը (ή διάθesis), մյուս կողմից՝ նյութի մոլությունը (ή προσπαθεία): Եվ քանի որ հոգին Յավերժի բանական տարրն է, ապա «...կյանք է պարգևում այն ամենին, ինչ ունակ չէ գոյել ըստ ինքյան (ζή παρ' αὐτόν)» [IV, 3, 4, 20]: Յարդյունն՝ ծնունդ է առնում կոնկրետ մարմինը (τὸ σῶμα):

Մեկ այլ կապակցությամբ իմաստասերն ավելի է մասնավորեցնում խոսքը, շեշտելով, որ հոգին Յավերժի, Լինելության, Գեղեցիկի և Բարիքի տարրն է ժամանակավոր, փոփոխական, անձն, անորոշ ու կեղծ նյութի ծիրում: Դրանով էլ պայմանավորված է նրա կեղանի բնությունը. «...մի կողմից նա պատկանում է աստվածայինին՝ կանգնած բանական աշխարհի ստորագույն աստիճանին, մյուս կողմից՝ ընդհանուր սահման ունի զգայականի հետ» [IV, 8, 7, 5]: Ուստի նա ո՛չ մարմնական կառույց է, ո՛չ դրա ներդաշնակությունը, ո՛չ էլ կայացումը (= էնտելեխիա), ինչպես հակված են մտածելու պերիպատետիկներն ու ստոիկները

[Aristot., De animo, II, 1, 412a, 20; Metaph., V, 1, 403a, 15; SVF, fr. 12, v. II, p. 239]: Ընդհակառակը, դրանք բոլորն արդյունք են հոգու ստեղծագործական գործառույթի [IV, 7, 2–8; cf. Plato, Phaed., 65b–e; Symp., 106 a–107b etc.]:

Ասվածը, սակայն, չի նշանակում, թե հոգին գտնվում է մարմինների մի որևէ կոնկրետ հատվածում. օրինակ՝ բույսերի արմատներում, ճյուղերում, տերևներում, կամ էլ՝ մարդկանց աչքերում, ականջներում, բերանում, կրծքավանդակում: Նա ներկա է մարմնի մեջ ընդհանրապես, «...ինչպես ճարտարությունը (ή τέχνη) գործիքների մեջ» [IV, 3, 21, 10]: Նա չունի մեծություն ու ծավալ: Դա վկայում է այն մասին, որ ներուժ է, որը ներթափանցել է դրսից և ներկա է մարմնի միաժամանակ բոլոր հատվածներում [IV, 6, 3, 70]:

Իբրև բանական աշխարհի վերարտադրություն՝ մարմինների աշխարհը ներկայացնում է պատճառական կապերի ու հարաբերությունների մի յուրօրինակ կառույց: Այս իրողությունը բացահայտելու նպատակով Պլոտինոսը նախ և առաջ անդրադառնում է իր համար անընդունելի երկու հայեցակետերի դիտարկմանը: Առաջինը բնափիլիսոփաների և էպիկուրականների հայեցակետն է, որը ձգտում է գոյակարգի ներդաշնակ բազմազանությունն արտածել նյութական նախատարրերի կամ ատոմների անկանոն շարժումից [cf. III, 1, 3, 1–5]: Երկրորդ հայեցակետը պատկանում է ստոիկներին և, ընդհակառակը, միտված է ինչպես գոյակարգն ամբողջությամբ, այնպես էլ դրա առանձին դրսևորումներն արտածել բացառապես տիեզերական նախապատճառից՝ հանուր Յոգուց [cf. III, 1, 4, 5–20]: Պլոտինոսի արտահայտությամբ՝ մի դեպքում կեցությունը պատճառազրկվում է՝ ենթարկվելով պատահականությանը, մյուս դեպքում՝ ծայրահեղորեն պատճառայնացվում է՝ ենթարկվելով անհրաժեշտությանը:

Իմաստասերի համար նախընտրելի է երկրորդ հայեցակետը: Սակայն դա իրենը չէ: Իրենն առավել բարդ է. մեկնարկելով հանուր գոյակարգի անհրաժեշտությունից՝ տեսադաշտից բաց չթողնել նաև մասնակի գոյացությունների առանձնահատկությունները, հակումներն ու ձգտումները: Այլ խոսքով, պլոտինյան հայեցակետը միտված է համարելու հանուր Յոգու և մասնակի հոգիների գործառույթները:

Այն պարագայում, երբ մասնակի հոգին առաջնորդվում է զուտ բանական ազդակներով, հայտնվում է անքակտելի միասնության մեջ հանուր Յոգու և բանական Յոգու հետ՝ «...վերածվելով այնտեղի գոյացությունների մաքուր վերարտադրության» [III, 1, 4, 25]: Եվ մասնակի գոյացությունների «կամքը» համընկնում է տիեզերական անհրաժեշտության հետ: Համաձայն Պլոտինոսի՝ դա կեցության իդեալական տարբերակն է [IV, 3, 2, 10]:

Սակայն ավելի հաճախ մասնակի հոգիներն առաջնորդվում են կրքերով ու նյութական գրգռներով, ուստի ենթակա են շրջակա իրականությունից բխող ազդեցություններին: Գոյակարգի և մասնակի հոգու կապն իրագործվում է հանճարի (*ὁ δαίμων*) միջնորդությամբ: Դա երկրային կյանքի ճշգրիտ հարացույցն է, որը վայրէջքից առաջ տրվում է հոգուն և դառնում նրա «ուղեցույցը»: Ընդսմին, լավագույն հոգիները հետևում են դրան, վատագույնները՝ շեղվում [III, 4, 3, 1–30; cf. Plato, Rep., X, 617a–621b]¹⁷: Վերջիններիս հեղինակն, ըստ իմաստասերի, «ուրիշն է», որի ենթակայությամբ տվյալ գոյացությունն ապրում է ոչ թե ըստ ինքյան, այլ՝ ըստ բախտի քմահաճույքի (*κατὰ τύχην*) [III, 1, 7, 5]: Յետևաբար, առօրեական հարաբերություններում բախտը ոչ այլ ինչ է, քան արտաքին ազդակը (պատճառականություն), որն «անհատական կամքի ու ընտրության» բացակայության պայմաններում դառնում է հույժ ներունակ: Այն նյութական չարիքի դրսևորումներից է, որը հնարավոր է հաղթահարել լոկ հոգիների բանական ստեղծագործական ճիգի շնորհիվ:

Դրան զուգընթաց Պլուտինոսը հաճախ խոսում է նաև «վերին ճակատագրի» կամ Նախախնամության մասին (ή *εἰμαρμένη*), որը ներգործուն է տիեզերական անհրաժեշտության և անհատական «կամքի ու ընտրության» անմիջական աղերսի պարագայում: Այն ենթադրում է մասնակի հոգու ծայրահեղ լարում և մշտական ինքնարարում:

Անտիկ ողբերգության ծիրում (հատկապես Սոփոկլեսի գործերում) ուրվագծված և ապա Պլատոնի կողմից իմաստասիրական մշակման ենթարկված այս հղացքը բացառիկ կարևորություն ունի նաև պլուտինյան հայեցակարգում: Դրանում շեշտվում է բանական էակի պատասխանատվությունը թե՛ իր, թե՛ աշխարհի համար¹⁸: Այստեղից՝ ուղիղ ճանապարհի դեպի մարդու քրիստոնեական ուսմունքը, որտեղ նա ներկայանում է իբրև «պատկերն Աստծոյ» (*ὁ ἰσὺς τοῦ θεοῦ*): Այստեղից՝ ուղիղ ճանապարհի դեպի Կանտի և Շոպենհաուերի մարդակենտրոն հայեցակարգերը:

Մասնակի հոգու դերի այս ըմբռնմամբ Պլուտինոսն անդրադառնում է նրա էության, կառուցվածքի և գործառույթի տարաբնույթ խնդիրներին: Այդ առնչությամբ հույժ կարևորություն ունի հետևյալ փաստը. Պլատոնի հետևողությամբ նա հոգուն վերագրում է եռամաս կառույց՝ բաղկացած բանական (*τὸ λογιστικόν*), ցանական (*τὸ θυμοειδές*) և ցանկական (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) հատվածներից: Առաջինով պայմանավորված է նրա բանական, երկրորդով՝ զգայական, երրորդով՝ վերարտադրողական գործառույթը: Այլ խոսքով, հոգին ընդհանուր գծերով վերարտադրում է Հոգու տիեզերական կառույցը՝ բանական Հոգի, հանուր Հոգի, մասնակի հոգի [IV, 3, 32, 10–25; cf. Plato, Rep., VIII, 550a–b, etc.]:

Ինչպես նշվեց վերը, այդպիսին է նաև Երկիրը, որն ընկալվում է իբրև կենդանի գոյացություն՝ նման աստղերին, մոլորակներին և համայն տիեզերքին: Բանականությունից և զգայություններից զուրկ բույսերն այստեղ ներկայացնում են բացառապես վերարտադրության սկիզբը, բանականությունից զուրկ կենդանիները՝ վերարտադրության և զգայության, իսկ մարդիկ՝ միաժամանակ թե՛ վերարտադրության, թե՛ զգայության, թե՛ բանականության: Եվ մարդ էակին համակերպ Երկիրը նշված սկիզբների ներդաշնակ համադրությունն է [IV, 4, 22, 10–15]:

Այսօրինակ կատարյալ ներդաշնակությունը բացառություն է մասնակի հոգիների շրջանում: Սովորաբար դրանցից յուրաքանչյուրի ծիրում տիրապետող է հատվածներից որևէ մեկը՝ «...կախված իր ճակատագրից, կենսակերպից և այն նյութից, որի մեջ նա ներթափանցում է» [IV, 3, 15, 5]: Ըստ այդմ էլ դրանք ենթաբաժանվում են երեք խմբի: Առաջին, հոգիներ, որոնք չնայած ներթափանցել են նյութի մեջ, բայց շարունակում են պատկանել իրենց՝ ապրելով ըստ Կեցության համընդհանուր կարգի: Երկրորդ, նրանք, որոնք երբեմն պատկանում են իրենց, երբեմն ապրում են «այս աշխարհի» օրենքներով: Երրորդ, նրանք, որոնք ապրում են բացառապես «այս աշխարհի» օրենքներով [IV, 3, 15, 10]:

Առաջին խմբի հոգիներն ի հայտ են գալիս առավելապես այն ժամանակ, երբ Լույսը, ներթափանցելով նյութական խավարի վերին շերտերը, արարում է «այս տեսանելի աշխարհը»՝ սկսած երկնքից: Յընթացս դրա՝ աստղերը, մոլորակները և անմահ աստվածները ձեռք են բերում երկնային մարմին (*τὸ σῶμα οὐράνιον*), որը դեռևս չունի կարծրություն: Ուստի նրանց հոգիները շարունակում են լիարժեք մասնակցություն ունենալ բանական Յոգուն, իսկ դրա միջնորդությամբ՝ նաև Բանականին [IV, 3, 17, 15]:

Նման հոգիները Պլուտինոսը որակում է իբրև «վերին կամ լավ», շեշտելով, որ դրանք, լինելով առաքինի ու ազնիվ, ձգտում են խույս տալ «այստեղի» բազումից ու անորոշից, «...քանզի միայն այդ ձևով կարող են լինել թեթև ու ըստ ինքյանց» [IV, 3, 32, 20]: Մասնակցումը (ή μέθεξις) նրանց հնարավորություն է տալիս հարաբերել իրենց արքետիպին: Միջակա օղակը Գեղեցիկի կառույցն է, որի միջնորդությամբ երկնային մարմինները և կատարյալ մարդիկ, «...որոնք այստեղի ամենից ներդաշնակ ու ճշմարիտ գոյացություններն են», առավելագույնս արտացոլում են «այնտեղի» հավերժական արժեքները [IV, 3, 17, 20]: Եվ նրանք ինքնաբավ են, զի նրանց մատչելի է Միտքը:

Ինչ վերաբերում է երրորդ խմբի հոգիներին, ապա դրանք ներկայացնում են տրամագծորեն հակադարձ պատկերը: Ներթափանցելով նյութական խավարի ամենաստորին շերտերը՝ դրանք նմանվում են այն հիվանդներին, «...որոնք հոգ տանելով սեփական մարմնի մասին՝ [ծանալում] և պատկանում են նրանց», կամ՝ նավավարներին, «...որոնք փո-

թորկի ժամանակ հոգ տանելով նավի մասին՝ իսպառ մոռանում են իրենց» [IV, 3, 4, 45 3, 17, 5]: Եվ այս հոգիներին սկսում են առաջնորդել մարմնական հաճույքները կամ էլ, ընդհակառակը, տառապանքները, «...որոնք նենգում ու նոլորեցնում են դրանց»՝ սահմանափակելով դրանց կենսագործունեությունը միայն մարմնական աճով, զարգացմամբ ու բազմացմամբ [IV, 9, 3, 20]:

Ավելացնենք, որ նման հոգիները Պլուտինոսը որակում է իբրև «ստորակարգ կամ վատ», շեշտելով, որ «...ըստ դրանց մենք միասնական ենք բոլոր մարմինների հետ» [II, 1, 5, 20]: Ժամանակի ընթացքում դրանք դադարում են հիշել Բանականի մասին՝ անհաղորդ Գեղեցիկին ու ճշմարիտին: Ուստի զուրկ են նաև անհատական ընտրության և բանական ճիգի ճանապարհով «այնտեղ» վերադառնալու հնարավորությունից:

Համապատասխանաբար՝ դրանց կյանքի կոչած գոյացություններն անմիջական հարաբերում չունեն բանական տարրերի, մաքուր ձևերի և արքետիպերի հետ: Կապը միջնորդված է. վերջիններս վերարտադրում են սոսկ երկնային (զգայելի) մարմինները: Հետևաբար, իմաստասերի կողմից սահմանվում են իբրև «վերարտադրությունների վերարտադրություններ» [IV, 2, 5, 5]¹⁹:

Ինչ վերաբերում է միջակա դիրք զբաղեցնող երկրորդ խմբի հոգիներին, ապա դրանք ի զորու են հասնել Բանականի մասնակցության մակարդակին՝ շնորհիվ բացառիկ բանական ճիգի և ինքնահաղթահարման: Սակայն նման վիճակը կայուն չէ. ճիգի փոքր-ինչ թուլացման պարագայում նրանք նույնպես դատապարտված են իջնել նյութական խավարի ստորագույն շերտերը և «մոռանալ իրենց» [IV, 3, 18, 5]:

Այս ամենի դիտանկյունից՝ Պլուտինոսը նորից է անդրադառնում հոգու և նյութի փոխհարաբերություններին: Եվ այս անգամ, մի կողմ թողնելով ընդհանուր հարցերը, ուշադրությունը սևեռում է մարմնական կրքերի, զգայությունների, հիշողության այլազան խնդիրներին, որպեսզի հետագայում անցում կատարի ճանաչողության ավելի բարձր մակարդակների քննությանը: Ընդամին, նա հրաժարվում է ատոմիստների, ստոիկների և էպիկուրականների պատկերացումներից, որոնք անմիջական և շարունակական աղերսներ էին տեսնում զգայությունների և բանական ճանաչողության միջև: Հարաբերություններն ավելի բարդ են. զգայությունները լավագույն դեպքում բանական ճանաչողության «շարժառիթը» կարող են հանդիսանալ: Դրանք ի զորու են սոսկ խթանել հոգու «այնտեղից» բերած կարությունները՝ բացահայտելու իրերի էութենական կառույցը: Տվյալ կապակցությամբ իմաստասերը լիովին համաձայն է պյութագորականներին և Պլատոնին՝ կիսելով նրանց «իմաստասիրական ապրիորիզմը» [Plat., Symp., 203a–210b; Phaed., 244a–249a etc.]:

Սկսելով իր քննությունը՝ Պլուտինոսը նախ և առաջ շրջանառության մեջ է դնում «այսօրինակ մարմին» (τὸ τοιούδε σῶμα) եզրը, որում ընդգծվում է հոգու գործառնությամբ տվյալ մարմնի կայացման իրողությունը: Ըստ որում, վերջինիս առնչությունը հոգու հետ անմիջական չէ, այլ միջնորդված է մարմնական բնությամբ (τῆ σωματικῆ φύσει): Պլուտինոսի բնութագրմամբ՝ դա մարմնականության սկզբունքն է, որի շնորհիվ տվյալ մարմինը, պահպանելով իր ինքնությունը, կարողանում է վերարտադրել իրեն. «...նա գոյություն ունի նախքան այսօրինակ մարմինը, ավելին, ինքն է ստեղծում և ձևավորում դա» [IV, 4, 20, 20]:

Հետագա շարադրանքից պարզվում է, որ մարմնական բնությունը պարառում է նախ և առաջ կենդանի գոյացությունների՝ մարդկանց և բազում արարածների, որոնց ներհատուկ է կրքի (τὸ πάθος) վերապրումը: Վերջինիս սահմանային վիճակներն են ցավը (= տառապանք) և հաճույքը: Դրանք իրենց հերթին արդյունավորվում են կենսեռանդի (ὁ θυμός) տարասեռ դրսևորումներով՝ սկսած զայրության մինչև ուրախություն և հրճվանք: Համաձայն իմաստասերի՝ յուրաքանչյուր մարմնի բնականոն կենսագործունեությունը հնարավոր է միայն ներհակ կենսեռանդի ու կրքերի հավասարակշռության պարագայում. «...և բնությունը նման է այն մորը, որը կռահելով իր տառապող [զավակի] ցանկությունները՝ ձգտում է նրան առողջացնել ու վերադարձնել իրեն» [IV, 4, 20, 30]:

Արիստոտելը և ստոիկները հոգուն (և անգամ բանականությանը) վերագրում էին կենսեռանդի ու կրքերի առանձին տարրեր [Aristot., De animo, II, 12, 424a, 25a; SVF, fr. 16, v. 2, p. 241]: Պլուտինոսը մերժում է այս մոտեցումը և (պլուրազորականների ու Պլատոնի օրինակով) շեշտում դրանց ծայրահեղ ներհակությունը: Ըստ նրա՝ կենսեռանդն ու կրքերը գործառնում են բացառապես մարմնի ծիրում. «...կրքերը գտնվում են մարմնի մեջ, մինչդեռ դրանց մասին գիտելիքը պատկանում է հոգուն» [IV, 4, 19, 5]: Ընդամին, տառապանքը մի վիճակ է, երբ մարմինն ինչ-ինչ պատճառներով կորցրել է հոգու պատկերը (τὸ ψυχῆς ἰσδάλμα), իսկ հաճույքը՝ երբ այդ պատկերը «...նորից ներթափանցել և ներդաշնակորեն ներկա է մարմնի ծիրում» [IV, 4, 19, 10]:

Հարդյունս հոգու ներուժի և կենսեռանդի «հանդիպման»՝ ծնունդ է առնում զգայությունը: Լինելով գիտելիք կենսեռանդի (ու կրքերի) մասին՝ այն իր բնությամբ միանգամայն տարբեր է դրանցից, «...զի կրքին տրված սուրհանդակն ի զորու չէ լուր հաղորդել կրքի մասին կամ էլ այդ բանն անում է չափազանց անհաջող» [IV, 4, 18, 5; cf. IV, 6, 2, 15]: Տվյալ առնչությամբ իմաստասերը նորից անդրադառնում է Արիստոտելին և ստոիկներին՝ այս անգամ մերժելով նրանց հղացքն այն մասին, թե զգայությունները հոգուն դրոշմված զգայական նշանակներ, պատկերներ կամ կնիքներ են [Aristot., De animo, II, 12, 424a, 15]: Ըստ նրա՝ մենք չենք ընկալում բուն մարմինները, այլ՝ միայն դրանց պատկերները (τὸ

ἵνδαλα). «...այնպես որ, մարմինները մի բան են, իսկ մեր ընկալածը՝ մի այլ բան» [IV, 6, 1, 30]:

Խոսելով զգայության մասին՝ իմաստասերը դա ներկայացնում է իբրև մի բարդ գործառույթ, որի ընթացքում հոգու՝ Բանականից ստացած գիտելիքը (= տեսակի արքետիպ) լծորդվում է մարմնից եկող «եզական գրգռներին»: Այլ խոսքով, զգայությունը հոգու և մարմնի ընդհանուր գործն է (τὸ κοινόν ἔργον) [IV, 3, 26, 10]:

Այն սկսվում է զգայական օրգաններից, որտեղ կենտրոնացած հոգեկան ներուժի ազդեցությամբ առաջին քայլն է կատարվում մարմնական եզակին և պատահականը բանական ընդհանուրի դիտանկյունից ընկալելու համար: Եվ ծնվում է զգայական տպավորությունը: Ըստ որում, մարմինն այս դեպքում ևս կրավորական է, քանզի զգայության ընթացքում «...հոգին հանդես է գալիս ճարտարագետի, իսկ մարմինը՝ գործիքի դերով» [IV, 3, 26, 5]:

Զգայությունների ձևավորման հաջորդ քայլը կապված է զգայական հիշողության հետ (ἡ μνήμη σωματική): Այն նույնպես հոգեկան ներուժի դրսևորում է, «...որի ծիրում զգայընկալվածը ներկա է անզամ այն ժամանակ, երբ բուն զգայությունն արդեն բացակայում է» [IV, 3, 29, 25]: Սակայն հիշողության տիրույթում զգայությունը (տպավորության փոխարեն) հանդես է գալիս իբրև պատկեր (τὸ φάντασμα), որը միտում ունի իրականությունը պատկերել անշարժ վիճակներում: Այդ պատճառով նրանում առավել հստակ ձևով են բացահայտվում մարմինների այլազան կապերն ու հարաբերությունները:

Բացի զգայական հիշողությունից գոյություն ունի նաև բանական հիշողությունը (ἡ μνήμη νοητική), որի բովանդակությունը կազմում են բանական աշխարհի իրողությունները: Այն գիտելիք է հավերժի մասին և ներհատուկ է միայն բանական էակներին: Ըստ որում, վերջիններիս կառուցումն նա առկա է «թաքուցյալ վիճակով»՝ ունակ բացահայտվելու տրամախոսության և տրամախոսության ճանապարհով: Արտահայտելով այս գաղափարը՝ Պլուտինոսը նշում է. «...մտըմբռնելիները գալիս են ներսից, իսկ զգայելիները՝ դրսից» [IV, 6, 2, 20]: Հընթացս դրա՝ գիտելիքն անցում է կատարում «...նտածումից դեպի հասկացություն՝ արտացոլվելով, ասես թե, հայելու մեջ» [IV, 3, 30, 5]:

Զգայությունը հասնում է իր նպատակին այն պահից ի վեր, երբ մտապատկերի տիրույթում համադրվում են բանական և զգայական հիշողությունները, հասկացությունն ու պատկերը, «...զի այն, ինչ ճանաչված է բանականության կողմից, մեզ է հասնում լոկ այն ժամանակ, երբ իջնում է զգայության մակարդակ» [IV, 8, 8, 5]: Այդ պարագայում հնարավոր է դառնում ըմբռնումը (ἡ ἀντίληψις), որի գործառույթով միմյանց են աղերսվում մասնակի հոգու երկու ներհակ հատվածները՝ բանականն ու ցանկականը²⁰:

Համաձայն Պլուտինոսի՝ զգայության հոգեմարմնական այս գործընթացը լավագույնս ընթանում է, այսպես կոչված, բարեմիտ և ազնվաբարո անհատի (ὁ ἀστειός) հոգու ծիրում: Ընդսմին, «...բանական հատվածը բռնի իրեն է ենթարկում ցանկականը, քանզի բնությամբ ավելի ստորակարգ լինելով՝ վերջինս շատ քիչ բան է պարունակում այն ամենից, ինչ առկա է Բանականի մեջ» [IV, 3, 32, 20]: Միայն այս դեպքում զգայությունն ի զորու է դառնալ բանական ճանաչողության նախահիմք: Եվ իբրև առաջին քայլ՝ անմնացորդ շրջվում է առ Բանականը:

Պլուտինյան հոգեբանության մեջ շրջումը (ή ἐπιστροφή) ներկայացնում է իբրև մի հասկացություն, որում շեշտվում է մասնակի հոգու հակվածությունը՝ հրաժարելու ամենայն մարմնականից: Մի վիճակ, որը հիմք է ստեղծում նրա՝ բանական Հոգու և Բանականի տիրույթները վերադարձի համար (ή ἀνάβασις):

Այս խնդիրներին մանրամասն կանդորադառնանք ստորև: Այժմ ուշադրություն դարձնենք միայն հետևյալ հանգամանքին. ո՛չ շրջումը, ո՛չ էլ վերադարձը տեղի չեն ունենում ինքնաբերական ռիթմով: Դրանք արդյունք են «հոգու բռնի ճիգի», որը նախ և առաջ ենթադրում է անհատի բանական և բարոյական ընտրությունը՝ նյութի և մտքի, չարիքի և բարիքի, արատի և առաքինության միջև:

Հարդյունս դրա՝ սկզբնավորվում է համատիեզերական բխում–արտահոսքին (վեր–վար) հակընթաց մի շարժում (վար–վեր): Պլուտինոսը դրան վերագրում է փրկարար (ստտերիկ) իմաստ. հակառակ պարագայում, անցնելով Մեկի, մեկ–բազումի և բազումի աստիճաններով՝ բխում–արտահոսքն իսպառ կսպառվեր նյութական անսահմանի ծիրում, և կհաստատվեր բացարձակ խավարը [IV, 6, 5, 30]: Հենց այս իմաստով պետք է մեկնաբանել իմաստասերի միտքն այն մասին, թե գոյակարգն ամբողջական է իր վայրընթաց և վերընթաց շարժումների համադրությամբ [II, 1, 8, 25]: Եվ մարդկային ինքնաճանաչողությունն ու ինքնակառավարումը դիտարկվում են իբրև գոյակարգի կառուցիկ կայունության իրական երաշխիքներ:

Մարդ էակը, համաձայն Պլուտինոսի, համադրական բարդ կառույց է՝ բաղկացած երկու ներհակ բաղադրիչներից: Դրանցից մեկը՝ հոգեղենացած մարմինը կամ մարմնացած հոգին (τὸ σῶμα ἐμψυχωμένον), արդյունք է հոգու ցանկական հատվածի և նյութի մերձեցման: Ապրում է առօրեական (կամ հասարակ) կյանքով՝ տրված մարմնական հաճույքներին ու տառապանքներին: Մյուս բաղադրիչը նույնական է հոգու բանական հատվածին, «...որը վեր է մարմնից և որին պատկանում են վերընթաց շարժումը, գեղեցիկն ու աստվածայինը» [II, 3, 9, 20–25]: Դա մեր հոգեմտավոր բարեկեցության (τὸ εὖ εἶναι) աղբյուրն է, որի շնորհիվ «մենք ինքներս ենք»:

Մարդկային կյանքի գերագույն իմաստն ինքնակատարելագործման ճիգով աստվածակերպ (θεοείδης) դառնալն է [I, 1, 3, 10]: Ըստ որում, այդ գործընթացը կայանում է մարդու բարոյական առաքինությունների ձևավորման ճանապարհով, «...որպեսզի ամեն ոք ենթարկվի իր [մեջ առկա] կառավարող սկզբին, ինչպես զինվորը հրամանատարին» [III, 3, 13, 25]: Անտարակույս, «կառավարող սկիզբը» բանական հատվածն է, որին պետք է ենթարկվի մարմնականը: Այլ խոսքով՝ Պլուտինոսը մարդ էակին դիտարկում է իբրև ենթարկելու և ենթարկվելու հարաբերությունների ամբողջություն:

Սովետստներից եկող այս տեսությունն ամենայն մանրամասնությամբ մշակված է Արիստոտելի բարոյագիտական և քաղաքագիտական համակարգերի ծիրում՝ իբրև մարդու, ընտանիքի, պոլիսի և հանուր գոյակարգի հիմնակազմիկ սկզբունքներից մեկը [Eth. Nic., II, 4, 119b, 15; Polit., I, 9, 1254a, 30]: Պլուտինոսը մեկնարկում է այս տեսությունից, և մարդկային առաքինությունները (αἱ ἀρεταί) նրա տեսքատում նույնպես դիտարկվում են իբրև համատիեզերական կարողություններ:

Ամենակարճ բանաձևմամբ՝ «...առաքինությունը՝ մարդկային կյանքն է ըստ Բանականի» [II, 2, 3, 15]: Համապատասխանաբար, հակառակ վիճակը կապված է արատի (τὸ ἀμάρτημα) և չարիքի հետ: Այս խստիվ ընդգծված սահմանների արանքում առկա է մտահոգևոր մի հարթություն, որտեղ մարդն ապրում է հարաբերական կամ արտաքին արժեքներով (τὰ προηγμένα)՝ առողջությամբ, գեղեցկությամբ, հաճույքով, բարեկեցությամբ: Իմաստուն այրն ընտրում է դրանք՝ հրաժարելով հակարժեքներից (τὰ ἀποπροηγμένα)՝ հիվանդությունից, տագնապությունից, տառապանքից, աղքատությունից:

Այս հայացքը մշակվել է ստոիկյան բարոյագիտության ծիրում²¹: Հակառակ հունական միջավայրում դարերով արմատացած կրոնամիմաստասիրական պատկերացումների՝ ստոիկները մարմինը չէին դիտարկում իբրև հոգու գերեզման (τὸ σῶμα σήμα), այլ՝ մի միջավայր, որտեղ հոգին ծավալում է իր գործունեությունը²²: Հետևաբար իմաստուն այրը պետք է անպայմանորեն հոգ տանի իր մարմնի մասին՝ չապրելով, սակայն, լոկ դրա գրգիռներով: Եվ այս խնդրում Պլուտինոսն ամբողջությամբ համաձայն է ստոիկներին [II, 2, 3, 15]:

Սակայն հոգու և մարմնի համաձայնությունը ստոիկների կողմից դիտարկվում է իբրև մարդկային գոյության հիմնական նպատակը (= երջանկություն): Համաձայն նրանց՝ իդեալական կյանքն ընթանում է ըստ բնության կարգի (κατὰ φύσιν), որտեղ մարդու խնդիրն է առավելագույնս հարմարվել շրջակա իրականությանը [cf. Seneca, Nat. quaest., II, 2 2–3; De benef., IV, 7, 1]: Մինչդեռ Պլուտինոսի հայեցակարգում պատկերը միանգամայն այլ է. իդեալական կյանքն այստեղ, ինչպես նշվեց, ընթանում է ըստ Բանականի (κατὰ νοῦν): Եվ մարմնի ու հոգու

համաձայնությունն արդյունական է միայն «այստեղ»՝ զգայական աշխարհում: Իսկ մարդկային բացարձակ երջանկությունը (ή εὐτυχία)՝ հոգու՝ մարմնից հրաժարումն է, քանզի «...Նախագույնին վերադարձողը [նախ և առաջ] պետք է իրենից հեռացնի զգայությունները և ազատվի ամենայն չարիքից» [VI, 9, 3, 20]:

Այս դիտանկյունից տրամաբանական է հնչում իմաստասերի պնդումն այն մասին, թե միայն վերադարձի պայմաններում է արդարացված ազնվաբարո անհատի ծայրահեղ ասկետիկ պահվածքը²³: Մինչ այդ նրանից պահանջվում է հավասարակշիռ վերաբերմունք մարմնականի նկատմամբ: Հետևաբար հիմնազուրկ պետք է նկատվեն նրան հասցեագրված «համահարթիչ» քննադատությունները, որոնք հնչում են սկսած վաղ միջնադարից: Ըստ Պլոտինոսի՝ ազնվաբարո անհատը մարդկային բարոյ կառույց է, որի չափումները նույնական չեն «այստեղ» և «այնտեղ»:

Նա անտարբեր է ցավի, հիվանդության և թշվառության նկատմամբ: Բայց և չի տրվում ծայրահեղ հաճույքներին: Ուստի մահը նրա համար անանց ողբերգություն չէ [IV, 4, 3, 10]:

Ազնվաբարո անհատն արդյունք է բարոյական կատարելագործման մի տևական ընթացքի, որը Պլատոնը (թերևս սոփեստների ազդեցությամբ) ենթաբաժանում է հետևողական չորս աստիճանի [Rep., X, 613b; Theaet., 176a]: Եվ Պլոտինոսը համաձայն է նրան:

Առաջին աստիճանը միտված է ձևավորելու ազնվաբարո անհատի քաղաքացիական առաքինությունները (αἱ πολιτικάί): Հընթացս դրա՝ ի հայտ են գալիս մտավոր–բարոյական այնպիսի արժեքներ, ինչպիսիք են խոհականությունը, իմաստությունը, արիությունը և արդարադատությունը: Դրանք առավելագույնս ներուճակ են այն ժամանակ, երբ համակարգված են ըստ չափի՝ նպատակավ կյանքի կոչելու քաղաքացիական կեցվածքի ու գործունեության գերագույն մակարդակները [I, 1, 9, 1–25]: Այդ բանի համար իբրև լավագույն ընկերային միջավայր ճանաչվում է միապետական պոլիսը [IV, 4, 17, 5]: Եվ ոչ դեմոկրատականը, որի գերագույն կառավարման հաստատությունը՝ ազորան, իմաստասերը նմանեցնում է մարդկային հոգու վատթարագույն վիճակին, երբ տիրապետող են նյութական անզուսպ գրգիռները [IV, 4, 15, 20]²⁴:

Երկրորդ աստիճանը միտված է ձևավորելու, այսպես կոչված, մաքրագործող առաքինությունները (αἱ καθαρτικάί), որոնց առաջնահերթ նպատակն է ապահովել հոգու տարանջատումը նյութից: Դրանք են՝ անկրքությունը, բանականությունը և «ընդհանրապես տրամախոհության ու մտքի գերակայությունը»: Միասին դրանք ծնունդ են տալիս անխառնությանը (τὸ ἄκρατον), որի գործառույթամբ հոգին «կրկին ամենայն հստակությամբ զիտակցում է իր այլությունը նյութից՝ պատրաստ լքելու այն» [I, 1, 10, 10; cf. Plato, Symp., 210 a]:

Երրորդ աստիճանը միտված է ձևավորելու, այսպես կոչված, հայեցողական առաքինությունները (αἱ θεωρητικάί), որոնք խնդիրն է նյութից տարանջատված հոգին բարձրացնել բանական տիեզերքի մակարդակ՝ «...չներբերելով այնտեղ զգայական որևէ բան» [VI, 9, 3, 20]: Ըստ իմաստասերի՝ վերադարձը պսակվում է հաջողությամբ այն պահից ի վեր, երբ նախորդ առաքինությունների (և հատկապես անկրքության) գործառույթով տեղի է ունենում ազնվաբարո անհատի «շրջումն առ Միտքը», որն այնուհետև դառնում է նրա կեցության թե՛ ելակետը, թե՛ նպատակը: Այդու՝ նա վերածվում է բանական կառույցի և ձեռք բերում բանական մարմին: Եվ դա արմատականորեն կերպափոխում է նրան՝ ծնունդ տալով կատարյալ անհատին (ὁ σπουδαῖος) [I, 1, 11, 15; VI, 8, 3, 20]:

Չորրորդ աստիճանը նշանավորվում է կատարյալ անհատի աստվածակերպությամբ, որի հիման վրա բացահայտվում է բացարձակ մարդը (ὁ αὐτοάνθρωπος — ինքնամարդ²⁵): Նրան հատուկ են այնպիսի արժեքներ, որոնք նախորդ բոլոր առաքինությունների արքեսիպերն են: Դրանց կարևորագույն չափումներն են միասնությունն ու ինքնաբավությունը, նույնությունն ու այլությունը, ճշմարտությունն ու ներդաշնակությունը, գեղեցկությունն ու բարեկերպությունը: Հարդյունս դրանց՝ հնարավոր է դառնում «...Բանականի մաքուր հատվածի միջոցով մտահայել Մաքրագույնը (τὸ καθαρῶτατον)» [VI, 9, 3, 25]: Դա Նախագույնը կամ Բարիքն է՝ համայն գոյակարգի և մարդկային անհատի լինելության իրական պատճառը:

Համաձայն Պլոտինոսի՝ մարդ էակն ի վիճակի է հասնել այդ ամենին բանական ինքնարարումի հետևյալ երեք փուլերով:

Առաջին փուլն աղերսվում է մուսական արվեստին (ἡ μουσική), որին ծառայողը, մեկնարկելով կոնկրետ մարմնական ձևերից, հնչյուններից ու ռիթմերից, քայլ առ քայլ հանգում է հանուր Հոգուն և դրան ներհատուկ հանուր (մարմնական) Գեղեցիկին (τὸ καλὸν πάντων) [I, 6, 2, 10]: Վերջինիս ծիրում բացահայտվում է մարմնական աշխարհի համընդհանուր ներդաշնակությունը՝ իր ուժային, համակրական և համագագացական կապերով ու հարաբերություններով:

Երկրորդ փուլն աղերսվում է սիրական արվեստին (ἡ ἔρωτική), որին ծառայողն սկսում է աստիճանաբար վերացարկվել մարմնական բնությունից և ձգվել բանական Հոգուն: Ինչպես ցույց տրվեց, վերջինս ընկած է բոլոր գոյացությունների հիմքում՝ թե՛ բանական, թե՛ մարմնական: Եվ այս առնչությամբ «սիրողին» բացահայտվում է բանական աշխարհի համընդհանուր ներդաշնակությունը՝ կառուցված ըստ մեկ-բազումի: Դա Լինելությունը կամ Գեղեցիկն է [I, 1, 3, 35]:

Երրորդ փուլն աղերսվում է մաթեմատիկային և իմաստասիրությանը, որոնք ճանապարհ են հարթում դեպի ճշմարիտ Գոյը և դրա բազմապիսի դրսևորումները:

Դեռևս Պյութագորասը և նրա հետևորդները մաթեմատիկական ենթաբաժանում էին երկու կարևորագույն հատվածի: Առաջինը գործառուում էր, այսպես կոչված, բնական (կամ զգայելի) թվերով՝ միտված բացահայտելու զգայական աշխարհի քանակային հարաբերություններն ու համաչափությունները: Երկրորդն, ընդհակառակը, գործառուում էր մտընկալելի թվերով՝ նպատակ ունենալով վերհանել բնական աշխարհի հարամնա էութենական հարաբերությունները՝ համակարգված ըստ մեկ-բազումի համաչափության: Այս մոտեցմամբ, թիվը ներկայանում էր իբրև բնական գոյացությունների հոմանիշ²⁶: Պլուտինոսը հետևում է այս հղացքին և բազմիցս օգտագործում մաթեմատիկայի հնարավորություններն «այս» և «այն» աշխարհների պատկերը երփներանգելու համար և ցույց տալու դրանց կապող ուղին՝ իբրև անցում մտքի տրամախոհական մակարդակից դեպի տեսական-հայեցողական մակարդակ [I, 3, 11, 1–15; VI, 6, 2, 5–30 etc.]:

Անտարակույս, տվյալ դիտանկյունից ավելի մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում իմաստասիրությունը: Մեկնարկելով արիստոտելյան տրամաբանությունից՝ Պլուտինոսը շեշտում է, որ իմաստասիրական ճանաչողությանն առավելագույնս համապատասխանում է մտածողության ապացուցական (= ապոդիկտիկ) կերպը: Դա գործառուում է «...ճշմարիտ և առաջնային [դրույթներով], որոնք արժանահավատ են ոչ թե ըստ ուրիշի, այլ՝ ըստ ինքյանց» [Aristot., Top., 100b, 35; cf. Plot., VI, 7, 10, 10]: Հակառակ սոփեստների՝ այդ դերին անհամեմատ ավելի քիչ է համապատասխանում մտածողության տրամախոսական (= դիալեկտիկ) կերպը, քանզի գործառուում է լոկ ճշմարտանման դրույթներով, «...որոնք արժանահավատ են թվում բոլորին կամ մեծամասնությանը, կամ էլ միայն իմաստուն այրերին» [Aristot., Top., 100b, 40; I Analit., I, 24a, 25]: Այլ խոսքով՝ եթե ապացուցական կերպը բացահայտում է ճշմարիտ գիտելիքը, ապա տրամախոսականը՝ միայն հարաբերականը: Ճանաչողության աստիճանակարգում այն ներկայանում է իբրև (համաձայնողական) կարծիք (ή δόξα) [Aristot., II Analit., VI, 64b; cf. Plot., VI, 7, 33, 15]²⁷:

Պլուտինոսն ավելի է մասնավորեցնում իր խոսքն իմաստասիրական ճանաչողության մասին. ինչպես նշել ենք, նա համոզված է, որ իմաստասիրական խոհը (և ընդհանրապես դպրոցը) բացառիկ դեր ունի գոյակարգի կառուցիկ վիճակի պահպանման գործում: Այդ ճանապարհին, մեկնարկելով մարմնական համաչափություններից, նա բացահայտում է իրերի բովանդակային կառույցը և ներթափանցում Բանականի տիրույթ: Նա սկսում է ճանաչել այնտեղի գոյացությունները, և այդու՛ամբողջովին վերականգնվում են մասնակի հոգու հեռավոր հիշողությունները, «...զի որքան շատ է նա ձգտում վեր, այնքան շատ բան է մոռանում՝ թերևս [այստեղի] ողջ կյանքը» [VI, 3, 32, 15]:

Այդ վերին ճանաչողության ընթացքում Բանականը բացահայտվում է առաջին հերթին իբրև նախագո սեռերի շարակցություն. Գոյ (= Միտք–Մտածելի), Նույնություն և Այլություն, Դադար և Շարժում: Դրանցից սերում են տեսակի ստորոգությունները՝ գոյեր կամ էություններ, բանական տարրեր, մաքուր ձևեր, արքեստիպեր: Վերջիններիս հաջորդում են չորս նախատարրերը (հուր, օդ, ջուր, հող), ապա՝ աստղերը, մոլորակները, երկիրը, աստվածները, մարդիկ, արարածները, բույսերը: Բոլորն էլ անմարմին գոյացություններ են [VI, 11, 25–60; cf. Plato, Phaed., 111a–c]:

Արդյունական է նաև հակընթաց շարժումը՝ ներքևից դեպի տեսակի ու սեռի ստորոգությունները, իսկ ապա՝ դեպի Բանականն իբրև ինքնաբավ ամբողջություն [VI, 7, 25, 10–30]: Հակառակ պերիպատետիկների և ստոիկների ուսմունքի՝ այս մտավոր շարժումներն ընթանում են ոչ թե ըստ ձևական, այլ՝ «բնագանցական» տրամաբանության, որի ծիրում առավել քան զորեղ է մտքի արտածական որակի (ή έξαγωγή) գերակայությունը մակածականի (ή έπαγωγή) նկատմամբ:

Պլուտինոսի արտահայտությամբ՝ այս ամենը հող է նախապատրաստում ճանաչողության ավելի բարձր մակարդակի համար, երբ ապաստան ապացույցի (ή απόδειξις αποφατική) և պայծառատեսության (ή έκστασις) միջոցներով հնարավոր է դառնում մարդ էակի մերձեցումը Նախագույնին, «...զի Բարիքին ձգտողը իր մեջ պարառում է Սկիզբը և այդու՝ վերածվում բազումից մեկի» [VI, 9, 3, 20]: Սակայն այդ բանը հասու է միայն բացառիկ իմաստուններին: Ուստի իմաստասերը դրա մասին խոսում է հույժ անորոշ ու անմեկին:

Եվ այսպես, գեղագիտության, սիրական արվեստի և իմաստասիրության հաջորդական աստիճաններով մարդ էակն ի զորու է կտրվել նյութից և բխում–արտահոսքի հակընթաց շարժմամբ վերադառնալ դեպի Բանականի տիրույթ: Հընթացս, նա ինքնարարման ճիգով վերադառնում է նաև «ինքն իրեն», «...զի յուրաքանչյուր [մարդ] երկակի է. մեկը համադրված է [նյութին], մյուսը հենց ինքն է (ὁ δὲ αὐτός)» [VI, 3, 9, 30]:

Ինչպես նշվեց, այս ճանապարհի սկզբում նա վերապրում է և ըմբռնում գոյակարգն իբրև գեղեցիկի բազմաստիճան կառույց. մասնակի գեղեցկություն, հանուր (մարմնական) Գեղեցիկ, բանական Գեղեցիկ և Գոյը. «Պետք չէ մշտապես մնալ այս [մարմնական] և բազում գեղեցկության ծիրում, այլ պետք է բարձրանալ վեր՝ ձգտելով այն ամենին, ինչ այնտեղ է: Բարձրանալ ոչ միայն այս երկնքից, այլ նաև մյուսից՝ զարմանալով, թե ով և ինչպես է արարել դա» [VI, 7, 16, 1–5]²⁸:

Տվյալ դիտանկյունից Գոյը կամ էությունը ներկայանում է իբրև գեղեցիկի գերադրական աստիճանը՝ կազմակերպված ըստ բացարձակ Բարիքի: Նրանից հավերժորեն արտաբխող մաքուր բանական ձևերով են պայմանավորված գեղեցիկի (τὸ καλόν) ստորակա բոլոր աստիճան-

ները: Դա հիմք է տալիս իմաստասերին գեղեցիկը սահմանել որպես մարմինների՝ բանական աշխարհին մասնակցության կերպ, մակարդակ և արդյունք: Համապատասխանաբար, առավել գեղեցիկ են նկատվում այն մարմնական գոյացությունները, որոնք ավելի շատ բանական ներուժ են պարունակում: Այս դիտանկյունից գեղեցիկը միանգամայն համադրելի է ճշմարիտին (ή ἀλήθεια) [V, 3, 10, 5]:

Հակառակ դրան՝ տգեղը (τὸ αἰσχρόν) արդյունք է վերոհիշյալ մասնակցության մասնակի կամ իսպառ բացակայության: Ըստ որում, առաջին դեպքում մարմինները կարող են անգամ ունենալ ներդաշնակության ինչ-ինչ տարրեր, բայց լինելով «վերարտադրությունների վերարտադրություններ»՝ մինևույն է, վերջին հաշվով կեղծ են ու տգեղ: Ինչ վերաբերում է երկրորդ դեպքին, ապա այստեղ մարմիններն առավելագույնս մոտ են (կամ նույնական) նյութին, որն, ինչպես նշվեց վերը, չարիքի և ստության բացարձակ բևեռն է:

Ասվածը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ գեղեցիկի պլոտինյան հղացքում գեղագիտական, բարոյագիտական, իմացաբանական և գոյաբանական հիմնարար արժեքները համաբուն են: Սակայն իմաստունի «այնտեղ» վերադառնալու տեսանկյունից առավել կարևորություն ունի գեղեցիկի աղերսը բարոյական կատարելության և երջանկության հետ:

Այս տրամաբանությամբ Պլոտինոսը նորից է անդրադառնում երջանկության հիմնախնդրին և տարբերակում դրա երկու մակարդակ: Առաջինը բացարձակ երջանկությունն է, որն աղերսվում է վերին ճակատագրին կամ Նախախնամությանը: Ստոիկների հետևողությամբ իմաստասերը գտնում է, որ դա համատիեզերական իմաստ և ընդգրկում ունի: Կա միայն մի նախապայման՝ բոլոր գոյացությունները (թե՛ բանական, թե՛ մարմնական) պետք է ճշգրտությամբ կատարեն Բնությամբ սահմանված իրենց դերը. աստղերը ճառագեն և ցուցանեն այն, ինչ հայնկույս է, բույսերը պտղավորեն, մարդիկ ապրեն ըստ Բարիքի [I, 3, 6, 15–20]²⁹: Նման կյանքի բարձրագույն արտահայտությունը բարօրությունն է (ή εὐζωία), որը տանում է դեպի բացարձակ Լինելությունը կամ Կյանքը:

Ավելացնենք, որ մարդկանց պարագայում խոսքը բացառապես իմաստունին է վերաբերում, որի համար «...այստեղ ապրելիս լավ ու գեղեցիկ է հրաժարվել մարդկային ձգտումներից, համապատասխանաբար՝ նաև հիշողություններից» [IV, 3, 32, 15]: Հասնելով Բանականի տիրույթ և ասես երկար դեգերումներից հետո վերադառնալով իր բարենորոգ հայրենիքը՝ «Նա ազատվում է իր այս (= մասնակի) հոգուց և ապրում ըստ Նախախնամության: Այդժամ աստղերը նրան սոսկ նշաններ չեն տալիս, այլ ինքը վերածվում է [բանական] Հանուրի մի մասնիկի և ամբողջությամբ հետևում դրան» [III, 3, 9, 30]: Հարդյունս՝ իմաստուն այրը ձեռք է բերում բացարձակ ազատություն: Եվ ինչպես նշել ենք,

ծնվում է բացարձակ Մարդը, որը մարդ էակի գոյության գերագույն նպատակն է:

Երջանկության երկրորդ մակարդակը հնարավոր է միայն առօրեական հանգամանքներում: Դա աղերսվում է «ստորին բախտին», և նրա բովանդակությունը կազմում են արտաքին կամ հարաբերական բարիքները: Դրանց միջոցով անհատը հնարավորություն է ստանում լավագույնս կազմակերպել իր կյանքը զգայական աշխարհում՝ չտրվելով ծայրահեղությունների: Մարդկանց այս տեսակի մեջ գերակա դիրք ունի ցասնական հոգին, որին հասու են զգայական գեղեցկությունը, հանուր Գեղեցիկը և ինչ–որ չափով նաև բանական Գեղեցիկը: Հետևաբար, նրանք ի զորու են կտրվել մարմնական ձևերից, իսկ առանձին դեպքերում՝ հասնել անգամ Բանականին: Սակայն անկարող են հաստատվել այնտեղ: Պատճառն այն է, որ «...իրենց հետ վարից շատ բան են վերցնում՝ անկարող հրաժարել դրանից» [III, 3, 25; V, 8, 1, 15]:

Մարմնական գրգիռներով ապրող մարդիկ մեծամասնություն են կազմում: Նրանց մեջ գերակա դիրք ունի ցանկական հոգին, որին հասու է միայն մարմնական գեղեցկությունը: Նրանք ի զորու չեն կտրվել մարմնական ձևերից, «...քանզի վարից չափազանց շատ բան են վերցրել» [Ibid.]: Ուստի՝ կամ տառապում են, կամ էլ ապրում երջանկության սին պատրանքով:

Հոգիների հետագա ճակատագրին անդրադառնալիս Պլուտինոսը հետևում է օրփեսական էսոթերիկայի ճիրում մշակված, իսկ ապա Պյութագորասի և Պլատոնի հայեցակարգերում զարգացված, այսպես կոչված, վերաբնակության ուսմունքին (ή μετεμψύχωσις)³⁰: Համաձայն դրա՝ մարմնական մահից հետո հոգիները տարվում են Հադեսի անդրշիրիմյան թագավորություն և ենթարկվում դատի. «Այնտեղ նրանք արժանանում են այնպիսի դատավճռի, որին արժանի են, և մնում են այնքան ժամանակ, որքան հարկն է: Դրանից հետո, մեկ այլ ուղեկցի առաջնորդությամբ վերադառնում են այստեղ: Եվ այսպես, ժամանակի մեծ ընդհատումներով նույն բանը կրկնվում է նորից ու նորից» [Plato, Phaed., 107c; Plot., IV, 3, 24, 10–25]:

Այլ խոսքով՝ հոգիների և՛ անդրշիրիմյան կյանքը, և՛ վերաբնակությունն ու նոր երկրային կյանքը շատ առումներով պայմանավորված են այս կյանքով: Նրա մտահոգևոր արժեքները, համադրվելով հոգիների բնատուր արժեքներին, պայմանավորում են ճակատագիրը: Եվ լավագույն հոգիներն անդրշիրիմյան դատից հետո (որից նրանք շատ քիչ են կախված) հրաժարվում են «իրենց հոգեկանությունից», ապրում Բանականի տիրություն՝ երանելի կյանքով: Ժամանակ առ ժամանակ ենթարկվելով Բնության «համընդհանուր կարգին»՝ նրանք բաժանվում են Հանուրից, իջնում զգայական աշխարհ և մարմնավորվում իմաստուն այրեթի տեսքով:

Մնացած հոգիների նկատմամբ (ըստ նրանց մակարդակի) դատն անհամեմատ ավելի խիստ է: Նրանց միայն մի փոքր մասն է արդարացվում, իսկ մեծամասնությունը դատապարտվում է անդրշիրիմյան տառապանքների և հետագայում վերաբնակեցվում մարմնական ստորակա գոյացությունների մեջ:

Հետևաբար, գոյակարգի կառուցիկ վիճակի պահպանության համար այնքան կարևոր հակընթաց շարժումն ընթանում է իմաստուն այրերի մի սահմանափակ խմբի շնորհիվ: Ընդամին, սոտերիկ մղումն ունի առավելապես բանական բովանդակություն և ներուժ: Միտված չէ փրկելու յուրաքանչյուրին և բոլորին՝ աստվածային կանխատեսությամբ ու կանքով, ինչը հատուկ է կրոնամիստիկական վախճանաբանությանը: Այլ կայանում է իմաստասիրական դպրոցի ծիրում, զրույց-խնջույքի միջոցով, որտեղ իմաստունի անհատականությունն ու ստեղծագործական ճիգն ունեն բացառիկ դեր ու նշանակություն³¹:

Շնորհիվ վերջինիս՝ մախ ուղղակի առնչություններ են ստեղծվում իմաստունի և համայն գոյակարգի միջև, ապա դրանք ուժային և համակրական մղումներով տարածվում են դպրոցի, պոլիսի և ընդհանրապես, մարդկային համակեցության վրա: Գիշտ այնպես, ինչպես պլատոնական իդեալական պետությունում է. կառավարում են իմաստունները, որոնց համար բաց են հայնկուսային ճշմարտությունները, իսկ մնացած բոլորը, ենթարկվելով նրանց, ապրում են ըստ Բարիքի [Rep., V, 473c-d]: Այդպիսի պոլիս Պլոտինոսը երազում էր հիմնել Կամպանիայում, «...որտեղ մարդիկ պետք է ապրեին ըստ Պլատոնի օրենքների, և որը պետք է կոչվեր Պլատոնոպոլիս» [Porphyr., Vita, 12, 5]:

Ծրագիրը ձախողվեց, բայց դա որևէ կերպ չխանգարեց իմաստասերին՝ իրագործելու իր բանական և հոգևոր առաքելությունը: Համաձայն Եվատոխոսի՝ մահամերձ Ուսուցչի վերջին խոսքերն էին. «...այժմ ինքը կփորձի իր մեջ եղած աստվածայինը միացնել տիեզերքի Աստվածայինին» [Porphyr., Vita, 2, 20]: Մյուս աշակերտը՝ Ամելիոս Կվինտիլիանուսը, համոզված էր, որ մահից հետո ապրելով «վերկենսական կյանքով»՝ Նա հայտնվել է մի տարածքում, «...որտեղ հանգրվանել էին Պլատոնի սրբազան ներուժը և Պյութագորասն իր գեղեցկությամբ» [Porphyr., Vita, 22, 34]: Այսինքն՝ դեմքը միացել է իդեալական Դիմակին, երկրայինը՝ Երկնայինին: Այսինքն՝ մարդկությունը հայտնաբերել է ևս մի ճանապարհ դեպի Հավիտենականը:

Ծ Ա Ն Ո Յ Ա Գ Ր Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն Ն Ե Ր

1. Առաջինը քննախոսություններն սկսել է գրի առնել աշակերտներից Ամելիոս Կվինտիլիանուսը՝ կազմելով «համարյա թե հարյուր գիրք»: Հետագայում անսալով աշակերտների խնդրանքին՝ այդ բանը ձեռնարկում է և ինքը՝ Պլոտինոսը. սկզբում քսանմեկ քննախոսություն, ապա՝ քսանչորս, իսկ

- կյանքի վերջում՝ ևս ինը. «դրանք նախատեսված էին ոչ թե արագ և պարզ ընթերցանության համար, այլ՝ որպեսզի ընթերցողը համակ ձգտմամբ խորասուզվի դրանց մեջ» [Porphyr., Vita, 4, 15]:
2. Խոսքը ժամանակի պլատոնյան բանաձևի մասին է [Plato, Tim., 37d]: Դրա ծիրում բացահայտվում է ընդհանրապես բացարձակի և հարաբերականի փոխհարաբերությունը:
 3. Տե՛ս մանրամասն **J.-P. Vernant**, *Myth et pensée chez les grecques*, t. 1, Paris, 1962, pp. 61–62; **A. Степанян**, *О двух моделях национальной идентичности. В контексте древнегреческой цивилизации.*— Ինքնություն—1 (1995), с. 76–77.
 4. Նոր դարաշրջանի իմաստասիրության մեջ այս հարցերը համակողմանի քննարկված են հատկապես Չ. Փիրսի սեմանտիկայի ծիրում: Տե՛ս **Ch. Peirce**, *Selected Writings*, N. Y., 1963, pp. 239–246.
 5. Պոլիսային համակեցությունը և դա արտահայտող մշակութային տեքստերը (սկսած Ակրոպոլիսի ճարտարապետական կառույցից մինչև Սոկրատեսի գրույցները և Պլատոնի տրամախոսությունները) հարկ է դիտարկել արդի համակարգչային իմաստասիրության հիմնարար ստորոգություններից մեկի՝ հիպերտեքստի դիտանկյունից: Այդ պարագայում տեքստի «մուտքերը» և «սահմանները» ձեռք են բերում անընդհատ ընդլայնվելու հատկանիշ՝ կախված դրա և «ընթերցողի» փոխհարաբերության կերպից, մակարդակից և բովանդակությունից: Տե՛ս **J. Derrida**, *Dissemination*, Chicago, 1981, pp. 88–94; **G. Landow**, *Hypertext. The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore/London, 1991, pp. 30–33.
 6. «Սոկրատեսը tertium quid էր, երրորդ փնտրյալ հանգրվանը՝ իր հիմերով խարխված հունական կյանքի...», *Вл. Соловьев, Сочинения*, т. II, 1990, с. 585.
 7. Չափազանց հատկանշական է հետևյալ փաստը. Դիոկլետիանոս կայսրն առաջին անգամ այցելեց Հռոմ կառավարման միայն 20–րդ տարում՝ իր *Vicennalia*–ն տոնելու կապակցությամբ:
 8. Հունական մտավոր ավանդություն առկա է Քաոսի երկու հակադիր ըմբռնում: Ըստ դրանցից մեկի, դա աննյութ ունայնը, պարապը, դատարկն է (*χάινω* — բացվել, տարածվել, հորանջել), որը նախագո կարություններից է [Hesiod., *Theog.*, 116]: Մյուս ըմբռնումը Քաոսը դիտարկում է իբրև նյութական անկազմակերպ զանգված՝ ջուր, հուր, օդ [Vorsokr., fr. 7, 8, Bd II, S. 49–50]: Պլատոնը փորձել է լուծել այս հակասությունը՝ ներկայացնելով Քաոսն իբրև նյութ, որ գուրկ է որակներից՝ այն աստիճան, որ «...նրան դժվար է վերագրել որևէ անուն» [Tim., 50e]: Պլուտինոսի կապակցությամբ մենք հակված ենք մտածել, որ պատկերն այլ է. Չգոյը նրա հայեցակարգում սեռի ստորոգություն է, իսկ Ունայնը և Քաոսը (> նյութ)՝ տեսակի: Դրանք Չգոյի աննյութ և նյութական դրսևորումներն են, ճիշտ այնպես, ինչպես «բանական տիեզերքը» և «զգայական տիեզերքը»՝ Գոյի:
 9. Խնդրի այս կողմը բացարձակեցնելով՝ Պլատոնը շեշտում է. «Երբ խոսում ենք Չգոյի մասին, ըստ էության, նկատի չունենք Գոյի նկատմամբ [անսահմանորեն] հակադիր ինչ–որ բան, այլ՝ միայն ուրիշը»: Եվ ապա՝ «Չգոյն անխուսափելիորեն առկա է ինչպես Շարժումի, այնպես էլ բոլոր սեռերի ծիրում: Չի ուրիշի բնությունը, ամենայն ինչ Գոյի նկատմամբ ուրիշ դարձնելով, վերածում է այն Չգոյի: Արդարև, մենք ամենայն ինչ կարող ենք անվանել Չգոյ, բայց մինևույն ժամանակ (քանի որ մասնակցում է Գոյին)՝ նաև գոյական» [Soph., 256c–257b]:

10. Ուշ նորալատոնականության (Պրոկլես) և հատկապես քրիստոնեական նորալատոնականության ծիրում (սբ. Ավգուստինոս) այդ միասնությունը, չնայած արտաքո անփոփոխ, խախտվում է Նախագույնի ծայրահեղ բացարձակեցման հետևանքով: **A. Armstrong**, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Cambridge, 1957, pp. 261–263.
11. Պլոտինյան Նախագույնը կամ Մեկը, հետևաբար, չի բխում սոսկ պլատոնյան համապատասխան ստորոգությունից՝ իբրև դրական արժեքանությանը և տրամախոհությամբ հաստատվող բացարձակ և վերացական արարիչ մեծություն: Դա նաև ժխտողական արժեքանությամբ և տրամախոհությամբ հաստատվող բացարձակ մեծություն է, որը գոյակարգի բոլոր բաղադրիչների արարող, կազմակերպող ու գիտակցող Սկզբունքն է: Դրան իմաստասերը վերաբերում է խորագույն անմիջականությամբ ու սիրով: Նման ըմբռնումը բխում է արիստոտելյան ակունքներից: Այլ խոսքով՝ Նախագույնի կամ Մեկի պլոտինյան հղացքում միահյուսված են պլատոնյան և արիստոտելյան պատկերացումները: **A. Փ. Лосев**, *Истоия античной эстетики. Поздний эллинизм*, М., 1980, с. 289.
12. Բխում–արտահոսքի ստորոգության, դրա բովանդակության և ներքին կառույցի մասին առավել մանրամասն տե՛ս, **A. Armstrong**, *Emanation in Plotinus*,— *Mind*, 46 (1937), pp. 61–66; **A. Փ. Лосев**, *указ. соч.*, с. 336–337.
13. Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **T. Heath**, *History of Greek Mathematics*, v. I, 1921, pp. 141–144; **Ed. Zeller**, *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 1920, S. 52–53.
14. Պլոտինյան «բանական մարմինը», թվում է, միանգամայն համեմատելի է զրադաշտական *tani pasen*-ին (= ապագայի մարմին), որն, ինչպես հայտնի է, նույնպես զուրկ էր նյութականությունից: Յուրաքանչյուր բարեպաշտ հոգի, հասնելով Ֆրաշագիրդի (> Հրաշակերտ) դարաշրջանին, ստանում էր այդ և ապրում երջանիկ կյանքով: **M. Boyce**, *Zoroastrians. Their Beliefs and Practices*, London, 1979, p. 44.
15. Մինչդեռ Պրոկլոսի հայեցակարգում (5–րդ դ.) արդեն շեշտված է դրանց առավելապես ներուժային բովանդակությունը: Տե՛ս **D. Elsee**, *Neoplatonism in Relation to Christianity*, London, 1908, p. 132. Նման մոտեցումը տարածում ստացավ նաև մեր հարյուրամյակում, թերևս, արդի ֆիզիկայի (մասնավորապես քվանտային) ազդեցությամբ: **A. Armstrong**, *The Architecture of the Intelligible Universe in Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940, p. 61, 105; մասամբ նաև՝ **J. Rist**, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967, pp. 68–71.
16. Անտարակույս, այս հղացքը ծնունդ է առել քրիստոնեական աստվածաբանության ազդեցությամբ, որտեղ նման դեր վերագրվում է սբ. Հոգուն: **D. Elsee**, *op. cit.*, pp. 116–119; **Ed. Zeller**, *op. cit.*, S. 359.
17. Ինչ–որ առումով համձարը համատեղելի է հնդկական կարմային: Սակայն վերջինիս հարաբերությունը հոգու նկատմամբ ունի ճակատագրական անխուսափելիության իմաստ: Մինչդեռ հունական մշակութային համատեքստում համձարն «էլաստիկ է»: **A. Փ. Лосев**, *указ. соч.*, с. 520.
18. Հունական աշխարհատեսության հիմնարար չափումներից մեկն է, որը, թվում է, անմիջական աղերս ունի մարդ էակի զրադաշտական մտահոգևոր հղացքի հետ: **R. Zaehner**, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, N. Y., 1968, p. 63; **M. Boyce**, *op. cit.*, p. 39.
19. Երբ Ամելիոս Կվինտիլիանուսը, հրավիրելով նկարչի, փորձեց համոզել Պլոտինոսին՝ թույլ տալու նկարել իրեն, ստացավ հետևյալ մերժումը. «Քեզ համար քի՞չ է այն վերարտադրությունը, որի մեջ դրել է ինձ բնությունը և

- ցանկանում ես ստեղծել վերարտադրության վերարտադրություն ... ասես դրանում դիտարժան որևէ բան կա» [Porphyr., Vita, I, 10]:
20. Հետևաբար, Պլուտինոսի ըմբռնմամբ, զգայությունը միաժամանակ և՛ մարմնական, և՛ հոգեկան, և՛ բանական գործառույթ է: Այս խնդրում նա առավելագույնս հեռացել է Պլատոնից (և ընդհանրապես, անտիկ պատկերացումներից)՝ կանխագծելով հոգեբանության զարգացման հետագա միտումները: Տե՛ս **Ս. Ս. Блонский**, *Философия Плотина*, 1918, с. 161–167.
 21. Կարծիք կա, թե այս հղացքն արդեն առկա էր սոփեստների հայեցակարգում և Պլատոնի միջնորդությամբ հասել էր ստոիկներին: **Ed. Zeller**, *op. cit.*, S. 286.
 22. «Մարմինը՝ հոգու գերեզման» հղացքը հանգամանորեն մշակվել է նախ օրփեական կրոնահայեցողության ժիրում՝ իբրև հիմնավորումն այն բանի, թե մարդկային կյանքի իմաստը նրա հրաժարումն է ամենայն մարմնականից: Այն ներմուծվել է այլուբազորականության մեջ և դարձել, այսպես կոչված, հոգիների վերաբնակության ուսմունքի կարևորագույն բաղադրիչներից մեկը: Տե՛ս **Ю. Белох**, *История Греции*, т. 1, 1905, с. 148–149; **L. Moulinier**, *Orpheus et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955, pp. 21–26.
 23. «... իմաստասերի [ընությունն] առաջին հերթին բացահայտվում է այն բանում, որ նա անհամեմատ ավելի շատ, քան յուրաքանչյուր ոք, իր հոգին ազատում է մարմնի հետ ունեցած աղերսից» [Plato., Phaed., 65a]: Համաձայն Պորփյուրիոսի՝ իմաստասերի այդ հարացույցով է Պլուտինոսն առաջնորդվել իր ողջ կյանքում. «... թվում էր, նա մշտապես ամոթ էր զգում այն բանից, որ ապրում է մարմնական կերպարանքով» [Porphyr., Vita, I, 1–3]:
 24. Համաձայն Արիստոտելի՝ գոյություն ունեն պետության երեք հիմնական ձևեր և դրանց հակաձևերը. թագավորություն–բռնապետություն, արիստոկրատիա–օլիգարխիա, պոլիտեիա–դեմոկրատիա: Ամենից անկայունն ու անկատարը դեմոկրատիան է, որն առավել քիչ է իրագործում մարդկային համակեցության հիմնական նպատակը՝ «բարեկեցիկ ու երջանիկ կյանքը» [Polit; III, 1278 b, 25–1279 b, 10; VII, 1328a, 35–40]: Տե՛ս **K. Fritz**, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity*, N. Y., 1954, pp. 105–112.
 25. Նա համեմատաբար քիչ առնչություններ ունի նոր դարաշրջանի իմաստասիրական տարբեր համակարգերում մշակված «բացարձակ մարդու» այլազան հղացքների հետ: Արտահայտում է գոյակարգի ինքնարարման և ինքնաճանաչման գործընթացի մի կարևոր շրջակույլ, երբ վերարտադրությունը վերադառնում է բացարձակ Ձևին: **J. Rist**, *op. cit.*, p. 83.
 26. Մանրամասն տե՛ս **T. Heath**, *op. cit.*, pp. 32–36.
 27. Մանրամասն տե՛ս **P. Hadot**, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963, pp. 126–129:
 28. Մանրամասն տե՛ս **А. Ф. Лосев**, *указ. соч.*, с. 667–671.
 29. Եվ գոյակարգը Պլուտինոսին ներկայանում է իբրև մի համընդգրկուն թատերական ներկայացում՝ ըստ Բանականի «բացարձակ մաքուր ֆաբուլայի»: Չընթացս դրա՝ «... բազմադեմ կյանքը տիեզերքում անընդհատ արարում է՝ կյանքի կոչելով ու բազմացնելով գեղեցկատես կենդանի տիկնիկներին» [III, 2, 15, 30–35]:
 30. Կրոնամիստիկական մի շարք համակարգերին հատուկ հղացք է: Այն առանձնակի մանրամասնությամբ մշակված էր հին եգիպտական և հնդկական էսոթերիկայի ժիրում: Հունական իրականությունում երևացել է հավանաբար Ք. ա. 7–րդ դ. վերջերին: Ըստ ավանդույթի՝ առաջին անգամ համակողմանի շարադրվել է Փերեկիդես Սիրացու կոսմոգոնիական առասպելում [Cicero, Tusc. Disp., I, 38]: Կազմել է օրփեական պատկերացումների անկապտելի մասը: Ձևավորվող իմաստասիրական միտքը նույնպես անտար-

բեր չի մնացել այս հղացքի նկատմամբ: Այն ներառվել է Էմպեդոկլեսի և Պյութագորասի իմաստասիրական համակարգերում՝ բացահայտելով մարդու և գոյակարգի հարաբերությունների նոր համաչափություններ: Նման դեր ու նշանակություն այն ունի նաև Պլատոնի հայեցակարգում [Rep., X, 614 d–617 d]:

31. Միանգամայն անընդունելի պետք է նկատել բոլոր այն մոտեցումները, որոնք պլատոնականությունը և նորպլատոնականությունը դիտարկում են կրոնամիստիկական (այդ թվում և՛ քրիստոնեական) համակարգերին ներհատուկ չափանիշների դիտանկյունից՝ տե՛ս **Вл. Соловьев**, указ. соч., т. I, с. 325–327.

Հակառակ իրենց անժխտելի ետթերիկ բովանդակության, դրանք իմաստասիրական համակարգեր են, որոնց առաջնահերթ խնդիրն է գոյակարգը բացատրել իբրև ապացուցելի իմաստների ու հարաբերությունների համաչափություն: Ուստի ուղղված են ոչ թե հանրույթին, այլ առանձին անհատների [Plato, Soph., 222 d; 225 b]:

SUMMARY

Albert Stepanyan

National Aspect of Identity

The paper concerns the terms “identity” and “otherness” as they emerged from the Neolithic Age and were interpreted in Ancient philosophy by Sophists, Plato and Aristotle.

Their active interchange made the life of human beings and social units (from family to state) more stable, giving birth to the phenomenon of a spiritual homeland consisted of archetypal values of national coexistence.

As for Armenia its spiritual homeland was composed by the scholars of the Golden Age (V c.) and especially by Moses Khorenatsi: “house–village–province–country”, “man–woman–children–family”, “people–nobility–court–king” etc. It was changed and enriched by efforts of eminent representatives of Armenian culture: from David the Invincible and Anania Shirakatsi to Khachatur Abovian and Yeghishe Charents. It defined the typology of Armenian civilization based on the archetypes of “cultivated land” (atsou), “home” (toun) and “book” (girk).

Poghos Levon Zekiyanyan

Armenian Identity

The paper considers the problem of identity in its conceptual dimension, both from a philosophical and from a historical viewpoint. It emphasises the inner constitutive unity of any rational being within itself (notwithstanding the possible multiplicity of its various components), its exterior manifestations and historical determinations. Hence the dialectic character of human identity. This discovery leads to the affirmation of two basic features of human identity — polyvalence and multidimensionality. The second part of the paper applies these categories to the Armenian ethnic identity within its historical framework. A major thesis of the paper is that this identity is shaped on a model not based on the Nation–State ideology of western modernity. The Armenian model takes its roots from

the creative intuition of Mesrop Mashtots and finds its first conceptual, crystallized formulation in the vision of Moses Khorenatsi.

Levon Hm. Abrahamyan

Four Models of Consolidating National Identity

The paper discusses the “selective”, “historical”, “prestigious” and “omnivorous” models, which consolidate the national identity of various peoples of the world reflecting peculiarities of their culture, ethnic history, national character and even political ambitions. These four models are illustrated in the case of four peoples of the former Soviet Union — the Russians, Armenians, Georgians, and Azerbaijanis. While in each case one of the four models is dominantly expressed, the other one(s) might also be present. The article also shows that the same model, e. g. the “omnivorous” one, might result in quite different identities within closed (insular) and open spaces that the respective people occupied during its history.

Mariam Margaryan

National Mentality and Self-Administration

(A research sketch)

The paper is purposed to outline principal aspects of national culture and mentality influencing on political experience and administrative system. Correlation of these aspects promises to harmonize and humanize social life.

In detail, this idea had been elaborated in ancient polisiphly (Aristotle, Polybius, Cicero). And it was believed that mixed state forms could bring about the idea best of all. Combining the principles of monarchy and democracy it paved way for cultural and moral values to gain leadership in society.

This understanding was adopted in early medieval Armenia also. It was more obvious in “History of Armenians” by Moses Khorenatsi. Depicted in it social harmony was based on symmetry of cultural values and state power.

Hrach Bajadyan

The Momentum of Transformation

(The understanding of industrialisation and technological development in the works of H. Mathevosian)

Industrialisation and technological development is comprehended and explained in close relationship with the homeland concept in the works of H. Mathevosian. Homeland and technology are ideologically attached and pass through three transformational stages: First, technology is comprehended as means for the development and progress of the homeland. At the second stage, when the technology becomes incomprehensible and disturbing the ideology of development is replaced by technology rejection and homeland salvation ideology. At the third stage technology is interpreted as destructive and its rejection reaches extreme position as well as ambiguity. Each of the transformational stages is characterised by a new interpretation of the act of writing and also by a new self-interpretation of the writer.

Since ancient times each and every parcel of land in the country has been subjected to many disasters and rehabilitation processes, every time the traces of old habitation are found in the localities and within man himself, providing a basis for new habitation. But the world wide industrialisation process shakes the foundation of customary living conditions. Man is separated from land, old apprenticeship and work habits have become absolute etc. Matter of fact registration of the finality of loss of the old mode of rehabilitation, and meeting the consequences of the final break-up of the rehabilitation chain, the writer establishes in his writing the homeland image as a possibility for further rehabilitation.

Grigor Beledian

Identity Experience in the Diaspora

The article includes analysis of the fifty-years-old experience of Armenian literature in France (1920–1970–s). It expresses continuous crisis of Armenity urging to build new forms of its identity coming from its traditional “sameness” to “otherness”.

From this point of view the ethnic alienation (diasporization especially) must be held as an important aspect of Armenity. However it is not the “destiny” of Armenians only. Real identity demands invariable process during which the starting (traditional) quality comes to its (opposite) variations. It is the real mechanism of innovation. Ethnic entities (both new and old) make up their changing identity in changing world.

Vladimir Barkhudaryan

Armenian Communities and Problems of National Identity in Modern Age

The paper is devoted to the problems of Armenian identity in the communities of the Russian Empire (end XIX c.–beginning XX c.). Economic, political, educational and church institutions have been considered in the background of formation of the capitalistic society and new forms of national self-consciousness. They brought about new ideas of the “national future” and of the programmes of a national state.

Vardan Matiossian

Armenians in Argentina *(An Essay of Interpretation)*

The author makes a survey of the Diaspora situation and then analyses the case of the Armenian–Argentinian community. He points out four periods: pre–Diaspora, proto–Diaspora, Diaspora and post–Diaspora. He states that two facts marked the birth of a real Diaspora situation within the Armenians in Argentina: the failure of the repatriation to Armenia (1946–48),— the end of the “myth of return to the homeland”,— and the process of accelerated industrialisation in Argentina, which prompted the host society to undergo a forceful changed from a traditional to an industrial society through so-called “secularisation”. In this mainstream, there have been periodical conflicts between pre–Diaspora structure and minoritarian (even marginal) Diaspora groups since the 1960’s. The failure of the former to accomodate itself to the ever-changing reality of the Armenian Diaspora has generated a process of growing stagnation and assimilation within the post–Diaspora sectors.

Michael Poladian

Face, Pen and Inky Mirror

The literary self–portrait is still a debatable genre. People generally confuse autobiography and self–portrait. Autobiography is narrative work; self–portrait supposes, on the contrary, inscription demanding three principles: “I”, “now”, “here”.

How can I paint (write) myself? Where am I in my words? I am probably (according to J. Searle) in my wish. This wish will be recognized in

double texts: the first is composed by archival knowledge (culture and rhetoric), the second is my enouncing, speech act.

The modern self-portrait was born at the Renaissance. The Middle Ages ignored self-conscience. But Grigor of Narek's "Book of Lamentation", is to be comprehended in terms of a self-portrait.

Hripsime Pikichyan

The Armenian Ashugh (Bard) as Musician, Poet and Hero of Myth and Ceremony

The paper considers the phenomenon of the ashugh from the point of view of musical ethnology using a rich amount of archive and ethnological data. His image has been traced starting from childhood, years as pupil, consecration, and competitions to death.

The ashugh is not only a musician and poet managing amusements at banquets and feasts. His images has obvious similarities to that of the mythological hero with cosmocreative function. Besides, he has a social function structuralising people's memory, linking generations and passing on spiritual experience from elders to youngsters. He is a mediator between social groups, between this (material) and the another (spiritual) worlds.

Hamlet Petrossyan

"Armenia — Lost Paradise"

*(The sources of formation of a model
of ethnic identity of Armenians)*

The article outlines garden themes and iconographical manifestations from the point of view of ideal lifespace and life processes. The garden ideas of Christianity have been linked with a range of understandings representing Armenia as "Paradise lost", Christ and the holy martyrs as a wine or grapes pressed in the winepress, the cross as wineshape cosmic-tree etc.

Vardan Jaloyan

Style of Glance / Glance on Crime

Visuality contains two aspects of comprehension: "alien" and "own". A glance cast at me is an another looking at my body (=being). A silent look is an attempt of understanding which fills me with anxiety.

It forces the observer to interpret the problem of "alien" and "own" newly each time. It results in new vocabulary and meaning.

The paper concerns the works of the publicist A. Hovhanisian, the writer Raffi and the poets V. Terian and D. Varuzan from the above points of view demonstrating the correspondence of visual and existential aspects of their “vocabularies”.

Aram Grigoryan

Unity of a Literary Work and National Aspect of World’s Image

(In the light of V. Terian’s poetical experience)

The paper concerns the two well-known circles of Vahan Terian’s poetry. They express the universal intimacy and the intimate universality of the poet’s world view system. A “solitude — oblivion” is present in it the system giving birth to the image of a “Spiritual Armenia”.

This image includes a phenomenological cross the four sides of which have been turned towards national fate, world view system, mentality and identity of the Armenians.

Hrach Bajadyan

New Tendencies in the Philosophy of Technology

(Relationship Between Modern Technologies and non-Western Cultures)

The article is a commentary to “Technology and Politics of Knowledge” volume published by the University of Indiana (1995), which includes 16 articles by American and European scholars. As it is pointed out in the Introduction Philosophy of Technology is at a turning point. Not only the nature of the historical, sociological and cultural studies of technology but also the attitudes of society towards technology have been changed. This enables the authors of the volume to reinterpret traditional concepts as democracy, rationality, morality, and citizenship etc.

Albert Stepanyan

Plotinus

(The strain for cultural self-creation)

The paper is devoted to the speculative system of Plotinus — the founder of Neoplatonism (III c. A. D.). It has greatly influenced philosophy, theology, ethics and esthetics both in East and West.

The system is considered from the point of view of two principal cosmic movements: emanation and anabasis. Emanation is an radiation

of energy coming from the One and giving birth to the mental and material worlds: Mind, Soul, material physis and human being, while the anabasis represents the return of human being to the Soul, Mind and the One. This is possible only by the efforts of virtuous and wise men. They are thought to be "God's images" whose creative activity saves the unity of the World.

ԿԵՆՍԱԳՐԱԿԱՆ ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ալբերտ Ստեփանյան, ծն. 1948 թ., պատմագիտության դոկտոր, ԵՊՀ անտիկ պատմության և բանասիրության պրոֆ., Համաշխարհային պատմության ամբիոնի վարիչ: Հրապարակումները՝ «Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф, рационализм, историописание» (1991), «Պլուտինոս. Էնենտադներ. Գիրք V (Հաղագս Բանականի), թարգմ. հին հուն., ուսումնասիրություն և մեկնություններ» (1999) և բազում հոդվածներ, հաղորդումներ, թեզիսներ՝ տպագրված Հայաստանում և արտերկրում:

Պողոս Լեւոն Զեքիան, ծն. 1943 թ., Կ. Պոլիս, Վենետիկի Գրիգորյան Համալսարանի իմաստասիրության և աստվածաբանության մագիստրոս, Ստամբուլի պետական համալսարանի դոկտոր: ՀՀ ԳԱԱ անդամ, Վենետիկի Գիտությունների և Գրականության Ակադեմիայի թղթակից-անդամ: Վենետիկի Կա Ֆոսկարի համալսարանի Հայոց լեզվի և գրականության ամբիոնի վարիչ: Հրապարակումները՝ «Համամիութենական (էկումենիկ) տրամախոսութիւն մը ժԲ դարում» (1981), “The Armenian Way to Modernity” (1998), “La Dialettica tra Valore e Contindenza” (1998) և շուրջ հարյուր գիտական հոդված:

Լևոն Հմ. Աբրահամյան, ծն. 1947 թ., ազգագրագետ, պատմագիտության թեկնածու: ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող է, հետազոտական խմբի ղեկավար: Դասավանդել է ԵՊՀ, Պիտսբուրգի և Կալիֆորնիայի (ԱՄՆ) համալսարաններում: Հրապարակումները՝ «Первобытный праздник и мифология» (1983) և բազմաթիվ հոդվածներ՝ նվիրված անթրոպոլոգիայի, նախնադարյան հասարակության և արդի ազգային շարժումների հիմնախնդիրներին: Խմբագրել է “Armenian Folk Arts, Culture and Identity” (2001) կուլեկտիվ մենագրությունը:

Մարիամ Մարգարյան, քաղաքագիտության դոկտոր, ՀՀ Պետական կառավարման ակադեմիայի Պետական կառավարման հիմունքների ամբիոնի պրոֆեսոր և վարիչ: Զբաղվում է անցումային հասարակությունների քաղաքական գործընթացների ուսումնասիրմամբ: Հեղինակ-

կել է երեք մենագրություն՝ «Քաղաքական վերնախավ» (1999), «Քաղաքական լիդերություն» (2001), «Կառավարման համակարգը Հայաստանում» (2001), ինչպես նաև բազում հոդվածներ՝ հրապարակված Հայաստանում և արտերկրում:

Հրաչ Բայադյան, ավարտել է Երևանի պետական համալսարանի մաթեմատիկայի ֆակուլտետը: Ֆիզիկամաթեմատիկական գիտությունների թեկնածու է: Դասավանդում է ԵՊՀ-ում: Հետազոտությունների հիմնական տիրույթը տեղեկատվական տեխնոլոգիաների մշակութաբանական հետազոտությունն է: Հեղինակ է մի շարք հոդվածների և թարգմանությունների: Խմբագրել է «Եվրոպայի ուղին դեպի տեղեկատվական հասարակություն» ժողովածուն:

Գրիգոր Պըլտեան, ծն. 1945 թ., Բեյրութ (Լիբանան): 1967–ից ապրում է Փարիզում: Փիլիսոփայության մասնագիտությամբ ավարտել է Սորբոնի համալսարանը: Փիլիսոփայության դոկտոր է, նշանավոր բանաստեղծ և գրական քննադատ:

Դասավանդում է Փարիզի Արեւելյան լեզուների ինստիտուտում և Լիոնի համալսարանի Աստվածաբանական ֆակուլտետում: Բազմաթիվ բանաստեղծական, գրաքննադատական ժողովածուների եւ վեպերի հեղինակ է:

Վլադիմիր Բարխուդարյան, ծն. 1927 թ., պատմագիտության դոկտոր, ԵՊՀ հայոց պատմության պրոֆ., ՀՀ ԳԱԱ անդամ, Ակադեմիայի ակադեմիկոս–քարտուղար: Հրապարակումները՝ «Նոր Նախիջևանի հայկական գաղութի պատմությունը 1779–1861 թթ.» (1967), «Հայ–ռուսական պատմական առնչությունները և Արևելյան Հայաստանի միացումը Ռուսաստանին» (1978), «Նոր Նախիջևանի հայկական գաղութի պատմությունը 1861–1917 թթ.» (1985) և բազմաթիվ հոդվածներ:

Վարդան Մատթեոսեան, ծն. 1964, Մոնթեվիդեո (Արգենտինա), ավարտել է Բուենոս Այրեսի համալսարանը: Սալվադորի համալսարանի Արևելյան ուսմանց դպրոցի դոցենտ է (սկսյալ 1992): Հրապարակումները՝ «Կոստան Զարեանի շուրջ» (1998) և ավելի քան հիսուն գիտական հոդվածներ՝ նվիրված հայ գրականության հիմնահարցերին: Տպագրել է թարգմանությունների ութ գիրք՝ նվիրված Ե. Չարենցին, Ե. Օտյանին և Պ. Սևակին:

Միշել Փոլադյան, ծն. 1943 թ., Լիոն (Ֆրանսիա), լեզվաբան, բանասեր, մշակութաբան, բանասիրության դոկտոր, ԵՊՀ հրավիրյալ պրոֆ.:

Հրապարակումները՝ «Լեզու և խոսք» (1998), «Խոսքի վերադարձը (Լեզվաբանություն և ոճագիտություն)» (1998) և բազմաթիվ հոդվածներ:

Յոնիսիսիմե Պիկիչյան, երաժշտագետ–ազգագրագետ, ավարտել է ԵՊՀ: ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող է, հետազոտական խմբի ղեկավար: Հրապարակումները՝ «Հիմն արևին. Շահարին հայոց երաժշտական մշակույթում» (1998), «Armenian Folk Arts, Culture and Identity» (2001) և շուրջ երեսուն գիտական հոդված:

Համլետ Պետրոսյան, ծն. 1955 թ., ազգագրագետ, պատմագիտության թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող է: Հրապարակումները՝ «Գառնին 9–14–րդ դդ.» (1988), «Armenian Folk Arts, Culture and Identity» (2001) և բազմաթիվ հոդվածներ՝ տպագրված Հայաստանում և արտերկրում:

Վարդան Ջալոյան, ծն. 1962 թ., ավարտել է Մոսկվայի ֆիզիկատեխնոլոգիական ինստիտուտը: «Ին վիտրո» արվեստագիտական հանդեսի խմբագրի տեղակալն է: Հեղինակ է բազմաթիվ հրապարակումների՝ նվիրված գրականության և մշակույթի այլևայլ խնդիրներին:

Արամ Գրիգորյան, ծն. 1930 թ., գրականագետ, բանասիրության դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ անդամ: Ղեկավարում է ԳԱԱ Գրականության ինստիտուտի Գրականության տեսության բաժինը: Հրապարակումները՝ «Проблемы литературного стиля» (1966), «Структура литературы и стиля» (1974), «Խոսքային արվեստի կառուցվածքային վերլուծությունները» (1984) և բազմաթիվ հոդվածներ՝ նվիրված թատրոնի, կինոյի և գեղանկարչության հիմնահարցերին, որոնք տպագրվել են Հայաստանում և արտերկրում:

BIOGRAPHICAL REFERENCES

Albert Stepanyan, born in 1948 — Doctor of Hist. Sciences, Prof. in Ancient History and Philology, Head of the Department of World History at YSU. Publications: “Development of Historical Thought in Ancient Armenia” (1991, in Russ.), “Plotinus: Enneads. Book V (Transl. from ancient Greek, commentary and interpretations)” (1999) and numerous articles, papers, reports published in Armenia and abroad.

Poghos Levon Zekiyan, born in 1943, Istanbul (Turkey) — Master in Philosophy and Theology from the Vatican Gregorian University in Rome and Ph. D. from the State University of Istanbul. Member of NAS RA, associate member of the Venetian Academy of Sciences and Literature. Prof. and the head of the department of the Armenian language and literature at the Ca’ Foscari University of Venice and Armenian Church History at the Pontifical Institute of Oriental Studies in Rome. Publications: “Unification (ecumenical) Controversy in the 12th c.” (1978, in Arm.), “The Armenian Way to Modernity” (1998), “La dialettica tra Valore e Contingenza” (1998) and more than hundred articles on different problems of Armenology.

Levon Hm. Abrahamyan, born in 1947 — Ph. D., senior researcher and head of a project at the Institute of Archaeology and Ethnography of NAS RA. Has taught at the YSU and Universities of Pittsburgh and California at Berkeley. Publications: “Archaic Festive and Mythology” (1983, in Russ.) and numerous articles and reports devoted to principal problems of anthropology, symbolic anthropology, archaic societies, and modern national movements. He is one of editors of collective monograph “Armenian Folk Arts, Culture and Identity” (2001).

Mariam Margaryan, doctor of Politology, Professor and head of the department of State Administration at the Academy of State Administration RA. Research activity is focused on political developments in transitive societies. Author of three monographs: “Political Elite” (1999, in Arm.), “Political Leadership” (2001, in Arm.), “Administrative System in

Armenia" (2001, in Arm.) and numerous articles, papers and contributions published in Armenia and abroad.

Hrach Bajadyan, graduated from Yerevan State University, Ph. D. Teaches at the YSU. Has published a number of essays on cultural and social implications of modern information technologies. He is the editor of the volume "Europe's way to the Information Society" (in Arm.).

Grigor Beledian, born in Beirut in 1945, lives and works in Paris from 1967. Graduated from the Sorbonne, Ph. D. Holds courses of Armenian language and literature at the Institute of Oriental languages in Paris and at the University in Lyon, Department of Teleology. He has published several books of poetry, three novels, four volumes of literary criticism.

Vladimir Barkhudaryan, born 1927 — Doctor of Hist. Sciences, Prof., Member of NAS RA, Secretary for Science at NAS. Publications: "History of the Nor-Nakhijevan Armenian Community in 1779–1861" (1967, in Arm.), "Armenian–Russian Historical Links and Unification of the Eastern Armenia with Russia" (1978, in Arm.), "History of the Nor-Nakhijevan Armenian Community in 1861–1917" (1985, in Arm.) and numerous articles.

Vardan Matiossian, born in 1964 (Argentina, Montevideo) — Armenologist, associate professor at the School of Eastern Studies, Universidad del Salvador (from 1992). He holds a C. P. A. degree from the Universidad de Buenos Aires. He has published about fifty scholarly articles on Armenian history and literature, as well as translations, essays, etc. He has translated nine books into Spanish, among them Eghishe Charens, Yervand Otian and Paruyr Sevak. Besides three Spanish booklets, he is the author of "Concerning Kostan Zarian" (1998).

Michael Poladian, born in 1943 (Lyon) — Ph. D., Visiting Prof. at YSU, linguist, philologist, culturologist. Publications: "Language and Literature" (1998, in Arm.), "Comeback of Speech (Linguistics and Stylistics)" (1999, in Arm.) and numerous articles.

Hripsime Pikichyan, born in Yerevan — Musical–ethnologist graduated from YSU. Works at Institute of Art Studies of NAS RA as senior researcher, leader of a research group. Has published more than thirty works: articles, papers, reports, including a monograph "A Hymn to the

Sun: Shahary in Armenian Musical Culture” (1998, in Arm.), “Armenian Folk Arts, Culture and Identity” (2001).

Hamlet Petrossyan, born 1955 — Ethnologist Ph. D. He is a senior researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography of NAS. Publications: “Garni in 9–14th centuries” (1988, in Arm.), “Armenian Folk Arts, Culture and Identity” (2001) and numerous articles, papers, reports.

Vardan Jaloyan, born in 1962 — Graduated from the Moscow Physico–Technological Academy. Assistant editor of the art magazine “In Vitro”. Has published numerous articles on principal questions of literature and culture.

Aram Grigoryan, born 1930 — Literature critic, Doctor of philology, member of NAS RA, head of the department of Theory of literature at the Institute of literature of NAS. Publications: “Fundamentals of Literary Style” (1966, in Russ.), “Structure of Literature and Style” (1974, in Russ.), “Structural Analysis of Verbal Art Work” (1984), as well as numerous articles on theatre, cinematography and painting art published in Armenia and abroad.

ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՉԱՐՑԵՐ

Տարեգիրք

*Խմբագիր՝ Ալբերտ Անդրանիկի USԵՓԱՆՅԱՆ***PROBLEMS OF IDENTITY**

Annual

Editor: Albert A. STEPANYAN

(in Armenian)

"Zangak-97" Press, Yerevan, 2002

ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИТЕТА

Ежегодник

Редактор: Альберт Андраникович СТЕПАНИЯН

(на армянском языке)

Изд. "Зангак-97", Ереван, 2002 г.

ՏԱԹԵՎ ԳԿՉ-ի գլխ. տնօրեն՝
 Հրատարակչության տնօրեն՝
 Հրատարակչության խմբագիր՝
 Գեղ. խմբագիր՝
 Համակարգչ. ձևավորումը՝
 Համակարգչ. շարվածքը՝

Ս.Շ. Մկրտչյան
 Մ.Վ. Մնացականյան
 Դ.Վ. Պետրոսյան
 Ա.Ա. Բաղդասարյան
 Գ.Ա. Հարությունյանի
 Լ. Մինասյանի

Տպագրությունը՝ օֆսեթ: Չափսը՝ 60x100 1/16: Թուղթը՝ օֆսեթ:
Ծավալը՝ 18.5 տպ. մանուկ, 18.2 հրատ. մանուկ, 20.56 պայմ. մանուկ:
Տպաքանակը՝ 300 օրինակ: Գինը՝ պայմանագրային:



«ԶԱՆԳԱԿ-97» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
375010, Երևան, Վարդանանց փակուղի 8, հեռ.՝ 54-89-32, 54-05-17
Ֆաքս՝ 54-06-07, էլ. փոստ՝ zangak@arminco.com
Տպագրվել է «Զանգակ-97» հրատարակչության տպարանում