13614

891.99 09
Ն - 68

Omg. III
N 813.

891.99.09
ի-68

ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆ Գ. ԳԱԼՍՏԵԱՆԻ № 50

26 APR 2013

Բ. ԻՇԽԱՆԵԱՆ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԸ
Ռ. ՊԱՏԿԱՆԵԱՆԻ եւ Ս. ՇԱՀԱԶԻԶԻ
ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՄԷՋ

ԸՆԴԱՐՁԱԿ ՆԵՐԱԾՈՒԹԵԱՄԲ—

**ՌՈՒՍԱՀԱՅ ՎԵՐԱԾՆԻՉՆԵՐԻ ՍՈՑԻԱԼԱ-
ԿԱՆ ԴԱՒԱՆԱՆՔԻ ԲՆՈՅԹԸ**

(Սոցիոլոգիական վերլուծութիւն)

ԹԻՖԼԻՍ
ԷԼԵԿՏՐԱՇԱՐԺ ՏՊԱՐԱՆ ՕՐ. Ն. ԱՂԱՆԵԱՆԻ, ՊՕԼԻՑ. 7
1910

136/4

63.816
26 APR 2013
ГОС. ПУБЛ. БИБЛИОТЕКА
ՀԱՍՌ Арм ССР
ИМ. А. МЯСНИКЯНА
3786-48

Սիրելի եւ անմոռանալի

Ընկեր

ՊՕՂՈՍ ՕՀԱՆՋԱՆԵԱՆԻՆ

Նուիրում է

ՀԵՂԻՆԱԿԸ

-6 NOV 2011

ՌԱՓԱՅԷԼ ՊԱՏԿԱՆԵԱՆ

ՀԱՅԿ ՍՍՀ ԱՐՄ. ССР
ИМ. А. МЯСНИКЯНА
Ա. ՄՅԱՍՆԻԿՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ

ՍՄԲԱՏ ՇԱՀԱԶԻԶ

ՀՍՍՌ ... ԳՐԱԴԱՐԱՆ
ГОС. ... БИБЛИОТЕКА
ЗУUՌ АРМ. ССР
ИМ. А. МЯСНИКЯНА
Ա. ՄՌԱՍՆԻԿՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

ՌՈՒՍԱՀԱՅ ՎԵՐԱԾՆԻՉՆԵՐԻ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԴԱՒԱՆԱՆՔԻ ԲՆՈՅԹԸ (Ներածութիւն)

Քննադատութեան վիճակը մեր մտաւոր-կուլտուրական անցեալի գնահատումների սահմանում։—Սոցիալ-փիլիսոփայական մեկնաբանութիւններ իդէալիստական և ինդիվիդուալիստական տեսակէտներից։—Հայ կենսագրի հիմնական հայեցակէտը։—Անհատը, մասսան, միջավայրը։—Էմպիրիք և ուտոպիական մըտածողութիւնը։—Անհատի դերի բնորոշումը։—Անհատը մեծ և փոքր ազգերի մէջ։—Բուրժուական իդէոլոգիան եւրոպական լիբերալ յեղաշրջումների էպոխայում։—«Դասակարգային անխտրականութեան» մոլորութիւնը։—Իրերի ընթացքն ու բնաւորութիւնը Եւրոպայում։—Հայ հասարակական կազմի բաղկացուցիչ տարրերը։—Ազնուականութիւն, հոգևորականութիւն, առևտրական, արհեստաւոր, գիւղացիական գրուպպաներ՝ իրենց փոխ-յարաբերութիւնների առանձնայատուկ դասաւորութեամբ։—Եկեղեցու և հոգևորականութեան տիրապետութեան բնաւորութիւնը մեր մէջ։—Հայկական կապիտալի երկու սկզբնական ձևերը։—Հայ մանր բուրժուազիան և նրա յառաջադիմական շահագրգռութեան մոմենտները։—Հայկական մարտնչող ինտելիգենցիան։—Ռուսական և եւրոպա-

կան ազդեցութիւններ։—Հայկական վերածնութեան լիբերալ իդէօլօգիան. բուրժուազիայի հասարակական իդէալը։—Մեր և վրաց իրականութիւնը։—Նորածիլ բուրժուազիայի բացասական և դրական նացիօնալիզմը։—Հայ վերածնիչների ծրագրային-ռեֆորմատորական պրօպագանդը՝ լեզուի, դպրոցի, գրականութեան, հոգևոր-եկեղեցական և այլ հարցերի շուրջը։—Ազգայնութեան նոր գաղափարի ուրուագծումը։—Պայքար լիբերալ նօվատօրների և պահպանողական կղերականների միջև։—Հայ հրապարակախօսութիւնը՝ տնտեսաարդիւնագործական ֆակտօրների զարգացման հարցում։—Պատմական գնահատումների մեթօդօլօգիական ուղղումներ։—Ներածական եզրափակումներ և մասնաւոր նկատողութիւններ։—Եր. 5—87.

ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԽԱՐԱԿՏԵՐԻՍՏԻԿԱՆ

Վերածնութեան շրջանի բանաստեղծութեան ներկայացուցիչները։—Նօվատօրներին օղակող ընդհանուր գաղափարային բնոյթագիծը։—Արուեստի զոհաբերումը հասարակական տենդենցներին։ — Բանաստեղծական հրապարակախօսութիւն։—Օրինակներ ռուսական կեանքից. Նեկրասով, Ուսպենսկի։—Գեղեցիկ գրականութիւնը հետևում է հրապարակախօսութեան։—Պօէտի կոչման և ուղղութեան օրինակներ (Շահազիզ, Բայրօն, Պուշկին)։—Քաղաքացիականութեան մօտիւը Շահազիզի և Նեկրասովի մօտ։—Հակառակ տիպերի բանաստեղծներ (Պատկանեանի մօտ)։—Հայկական վերածնութեան երկու գլխաւոր ուղղութիւնները։—Բանաստեղծների լայտ-մօտիւները։—Շահազիզ՝ Նալբանդեան տիպի բանաստեղծ։—Պատկանեան՝ Արծրունեան տիպի բանաստեղծ։—Շահազիզը իբրև գաղափարային սան Մ. Նալբանդեանի։—Նրա վաղաժամ լռութեան փաստը։—Բանաստեղծների գրական բեղմնաւորութեան չափը։—Եր. 87—117.

ԱԶԳԱՅԻՆ ԳԻՏԱԿՑՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ՀԱՅՐԵՆԻՔԻ ԳԱՂԱՓԱՐԸ

Ժամանակի ոգու կաթեգօրիկ պահանջը։—Ազգութեան և հայրենիքի գաղափարը, որպէս բանաստեղծների գերագոյն սկզբունքը։—Դեմօկրատական նացիօնալիզմ և պրօգրեսիւ պատրիօտիզմ։—Բնորոշումների ամփոփում։—Հայրենիքի կարօտը («Իմ երգը»)։—Նման մօտիւ Լերմոնտովի մօտ։—Ազգային (պատկանելիութեան տարբեր հասկացողութիւններ («Հայ ու հայութիւն»)։—Հայի վերաբերմունքը դէպի օտարն ու օտարինը։—Պօէտի պահանջը գիտակից ազգասէրից։—Հասարակական մօտիւ։—«Լևոնի վշտի» հերոսի գաղափարային-հոգեբանական խարակտերիստիկան։—Լևոնի գործնական աւելորդութիւնը։ (Տուրգենև, Հայնէ, Նեկրասով)։—Եր. 117—141.

I.

ԱԶԳԱՅԻՆ ԲԱՑԱՍԱԿԱՆ ԳԾԵՐԻ ԵՒ ԱՍԻԱԿԱՆ ՑԵՏԱՄՆԱՑՈՒԹԵԱՆ ՄԵՐԿԱՑՈՒՄՆԵՐ

Նոր հոսանքի մտրակումների և մերկացումների տակտիկը։—Մեթօդական տարբերութիւնը և տակտիկական նմանութիւնը բանաստեղծների մօտ։—Հոգևորականութեան մերկացուցիչ խարակտերիստիկան («Դև Մրուս»)։—Կուսակրօնութեան անկեալ վիճակը(«Աբեղայ»)։—Հակակղերական կրքոտ արշաւանքի խանդոտ պօլեմիկան («Լևոնի վիշտ», «Դաւաճան», «Ազգային վիճակ»)։—Հայկական նահապետականութեան խարազանումը («Խրատ հայ հեղինակին»). Գրիբօէդօվ, Նեկրասով։—Բացասական եւրօպէյիզմը. («Մայրաքաղաքում կրթած հայ աղջիկ», «Մայրաքաղաքում կրթած հայ երիտասարդ». Տուրգենեվ)։—Աղայական և կծծի բարքերի մերկացումներ («Աղէն տանն է», «Անվնաս

մարդը»)։—«Ազգասէրների» տիպեր, հէգնական մերկացումներ («Հայերուս բաղձանքը», «Ազգասէր», «Անվերջ գանգատներ», «Օրօրք Հայաստանի»)։—Գովասանք Հայաստանին, պարսաւանք նրա որդոց («Հայաստան և նրա որդիքը», «Լևոնի վիշտ»)։—Յարձակումներ հայ հարուստների դէմ. շահագործութեան մոմենտը. սիմպատիա դէպի համքարը. բարիք գործելու յորդոր («Լևոնի վիշտ»)։—Եր. 141—179

II.

ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ԳԾԵՐ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՆՑԵԱԼԻՑ ԵՒ ՆԵՐԿԱՅԻՑ.

Պատմական անցեալի դաստիարակչական նշանակութիւնը (Շիլլեր, Բայրոն)։—Դրուատումներ անցեալի կենագործութիւնների («Քաջ Վարդան Մամիկոնեանի մահը»). կրօնական միստիցիզմ. կղերական նացիոնալիզմի թելադրած մղումները. կոյր հաւատի ներշընչումները. անէծք դաւաճաններին (Իլիա Ճաւճաւաձէ). վրէժխնդրութեան աւանդ։—Ապօլօգիա հայ պատմագրին («Եղիշէ»)։—Անցեալի հայ կինը. պարսաւանք ներկայ արմենուհիներին («Լևոնի վիշտ»)։—Հայրենասիրութեան աւանդ («Երգ մեռնող հայրենասիրի». մոտիւը իւրացրած Դօբրօլիւբօվից)—Պատկառանք անցեալի հռչակուած մեծութիւնների առաջ («Լևոնի վիշտ»)։—Հինաւուրց յուշարձանների դիւթական թովչութիւնը («Ամպամած Մասիս», «Մասիս»). բանաստեղծի պատմա-քաղաքական մօտիւները ալեզարդ Մասիսի միջոցով։—«Արաքսի արտասուքը». ժողովրդականութեան գաղտնիքը, նշանակութիւնը. յարուցած մօտիւները այրիացած մօր միջոցով (նոյն մօտիւը բանաստ. իշխ. Բարաթաշվիլու մօտ)։—Եր. 179—221

III.

ԼԵԶՈՒԻ ԵՒ ԴՊՐՈՑԱԿԱՆ ԿՐԹՈՒԹԵԱՆ ՀԱՐՑԸ Ս. ՇԱՀԱԶԻԶԻ ՄՕՏ.

Նոր լեզուով գրելու հիմնական դրդապատճառները։—Գրաբարի որակումները, արժէքը («Լևոնի վիշտ»)։—Աշխարհաբառի տիրապետութեան ջերմ պրօպագանդիստները։—Ըստ նոր մտաւոր կուլտուրայի նոր լեզուական արժէք։—Կրթութեան հարցը. հայ ուսուցչութեան բացասական խարակտերիստիկան («Լևոնի վիշտ»)։—Դպրոցական րէֆօրմների պահանջներ։—«Հայասէր և ոչ ազգասէր»—Հակադրութիւն հին ու նոր սերունդների ազգայնութեան գաղափարների («Լևոնի վիշտ»)։—Եր. 221—234

IV.

ՀԱՅՐԵՆԻՔԻ ԵՒ ԱՆՁՆԱԿԱՆ ՍԻՐՈՅ ԶԳԱՑՄՈՒՆՔԸ.

Սիրոյ տարբեր մոմենտների հակադրութիւններ։—Հայրենիքի սիրոյ ամենուրեք յաղթութիւնը («Լևոնի վիշտ», «Ինձ մի սիրիր»)։—Անձնական-սեռական սիրոյ պարտութիւնը հայրենասիրութեան գաղափարի առաջ («Օտարուհի և հայ երիտասարդ»)։—Եր. 234—241

V.

ԲՌՆԻ ԱՄՈՒՍՆՈՒԹԵԱՆ ԵՐԵՒՈՅԹԸ

Ամուսնութեան երևոյթը արևելքում և արևմուտքում։—Իրական մոմենտների շօշափման բացակայութեան պատճառները մեր պօէտների մօտ։—Արևելեան

նահապետականութեան թշուառ զոհեր («Բռնի պսակ», «Անբաղդ»):—Բռնի ամուսնութեան մի նմուշ սուլթանների երկրից («Հազարէն մէկը»):—Եր. 241—247.

VI.

ԿՐՕՆԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐ ԵՒ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԽՈՀԵՐ Ս. ՇԱՀԱԶԻԶԻ ՄՕՏ

Վերածնիչների հակակղերականութիւնը չէր պայմանաւորում հակաեկեղեցական և հակակրօնական գաղափարներ:—Կրօնական դասաւանդութիւնը մեր. մէջ. («Լևոնի վիշտ», «Մի զուարթ մանկան»):—Ծէս և կրօն:—Կրօնի խոստացած բարիքը («Լևոնի վիշտ»):—Կրօնագիտական բացասական քննադատութեան արժէքը:—Գիտութիւն և կրօն («Լևոնի վիշտ», Գեօթէ):—Շահազիզի մոլորութիւնները:—Ի՞նչ է կրօնը. մետաֆիզիքական պրօբլեմներ («Լևոնի վիշտ», «Ճշմարիտ կրօն», «XIX դարի կրօնաւորը», «Կրօնաւէրի աղօթքը», «Ինքնագիտակցութիւն»)—Թէիստ փիլիսոփաների կրօնակ. դաւանանքը: (Գեօթէի ծաղրը):—Շահազիզի թէօսօփիան: Նրա իդէալիզմը կրօնական-բարոյական հարցերում: («Լևոնի վիշտ»):—«Ազգային միսիոնիզմ և միստիցիզմ («Խորհրդածութիւն բանաստեղծի»): Նոյն մօտիւը սլաւեանոֆիլների և նարօդնիկների մօտ (Կ. Ակսակով, Գերցեն, Ուսպենսկի):—Եր. 247—268:

VII

ԱԶԱՏՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԱՌԱՋԱԴԻՄՈՒԹԵԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐ

Ազատութեան և առաջադիմութեան գաղափարները—անհրաժեշտ տարրերը հայկական վերածնութեան:—Լևոնի ազատասիրական յայտարարութիւնները:—Ազատութեան գաղափարի իդէալիստական, ինդիվիդուալիստական և բարոյական ըմբռնումներ:—Մտրակումներ սողունային տիպերի:—Մարտական ագիտացիա («Լևոնի վիշտ»):—Ժողովրդապետութեան սկզբունքի մօտիւ («Բռնաւոր սուլթան»):—Զէյթունցիների ազատագրական շարժման հասցէին («Եզուիտներ և Զէյթուն»):—Ազատասիրական տենչանքների հեռաւոր պերսպեկտիւներ:—Յառաջադիմութեան խրոխտ ագիտացիա («Ազգային վիճակ»):—Իրական գործի արժէքը («Կեցցէ սուրբ գործը». Բելինսկի):—Րէակցիա կղերական միստիկ քարոզչաբանութեան դէմ («Առ հրաժարուածը», «Լևոնի վիշտ»):—Դրուատումներ գիտութեան հասցէին («Անուսումնասիրութիւն»):—Դարաւոր տընքոցի բանաստեղծական արտայայտութիւնը («Հիմի՞ էլ լռենք»):—Պատմական երգի այժմէականութեան արժէքը:—Յառաջադիմութեան յորդոր («Հայ երիտասարդը երգում է»):—Յոռետես տրամադրութիւն՝ «Մանուկ Հայաստանի ուրուականի առաջ («Թէ իմ ալևոր հերքս սևնային»):—Ազատութեան երգը մանուկ սերնդին («Աղասու մօր երգը», «Ուսանող»):—Եր. 268—306:

VIII

ԹԻՒՐՔԱՀԱՅ ԿԵԱՆՔՆ ՈՒ ՀԱՐՑԸ ԵՒ Ռ. ՊԱՏԿԱՆԵԱՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹԱՆ ՓՈԽԱՐԷՆ:—Հայրենիքի ազատագրութեան իդէալի երգիչ:—Բանաստեղծական ազատ թըռիչքների և համարձակ թափի օբիեկտիւ նախապայմանները:—Թիւրքահայերի քաղաքական ձգտումների սօցիալական բնոյթը:—Ռուսահայերի շահագրգռութեան չափը թիւրքահայերի ազատագրութիւնից:—Պատկանեանի նշանակութիւնը թիւրքահայ հարցի նկատմամբ՝ հայ նացիօնալ-դեմօկրատների համար:—Դեմօկրատ որդիների ստացած գաղափարային ժառանգութիւնը լիբերալ հայերից:—ՆՄՈՒՇՆԵՐ ԹԻՒՐ-

ՔԱՀԱՅ ԿԵԱՆՔԻՑ («Թալանուած գիւղ», «Ծերուկ վանեցի», «Մշակ», «Գանգատ»)։—Դարաւոր ստրկութեան հետևանքը («Մշեցու հեկեկանքը»)։—ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳԻՏԱԿՑՈՒԹԵԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ ԵՒ ՄԱՐՏԱԿԱՆ ՈՒՂԻՆ։—Գիւղացու ըմբոստութեան սկիզբը («Վանեցի գեղջուկի տաղը»)։—Քաղաքական դաստիարակութեան հրահանգներ մանուկ սերնդին։ («Վանեցի մօր երգը», «Մշեցու նոր սերունդ»)։—Կուլտուրական խաղաղ գործնէութեան և քաղաքական շարժման մոմենտները («Վանեցի կտրիճ»)։—Ազատագրական տենչանքների հաւաքական արտայայտութիւնը («Վանեցոց աղօթքը», «Վանեցոց հայր-մերը», «Վանեցոց չունուագը»)։ ԹԻՒՐՔԱՀԱՅ ՀԱՐՑԸ ԵՒ ԵՒՐՕՊԱՆ («Բողոք առ Եւրոպա»)։—Վիճակի նկարագիրը, նախատինք, տենդենցներ։—Ազատութիւնը չեն մուրում օտարից (Բայրօն)։—Նացիօնալիստական անհիմն պարծենկոտութիւն։ («Հայի գանգատը», «Ձայն բարբառոյ յանապատի», «Հայի վիշտը»)։—Շանթահար բողոք ու նախատինք («Վեհաժողով»)։—Դառը իրօնիա («Հայի արիւն»)։—Միջակութիւն («Ոչ խնդիր, ոչ հրաման»). պետական ողորմութիւն։—ՕՏԱՐԱՏԵԱՅՈՒԹԵԱՆ ՁԳԱՅՄՈՒՆՔԸ։—Թեր և դէմ տրամադրութիւններ դէպի օտարը և օտարինը։—Օտարատեացութեան զգացմունքի պատմա-հոգեբանական պատճառները։—ՀԱՄԱՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱԶԳԱՅՆԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆ կամ պանարմենիստական նացիօնալիզմ. («Հայերուս Թուքը», «Ի՞նչ անենք»). յորդորներ ու պահանջներ ամենուրեք և բոլոր կարգի հայերից։ («Ղարիբ մշեցի», «Այց Հայաստանի»)։—Ի՞նչ կասէին լիբերալ հայերը մեր օրերում։ Ժամանակի դատաստանը. (Շէքսպիր, Բելինսկի)։—Եր. 306—382։

IX.

ԱՄՓՈՓՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ԵԶՐԱՓԱԿՈՒՄՆԵՐ

(Վ ե ր ջ ա բ ա ն)

Համառօտ ամփոփումներ կարևոր կէտերի և բնորոշումների։—Վերածնիչների հասարակական արժէքի

այժմէականութեան հարցը։—Մոմենտի հերոսները։ Լիբերալիզմի հետ ծնուած և նրա հետ ծերացած սերունդը։—Լիբերալիզմի պատմական պիօներները ներկայ բուրժուազիայի և բանւորութեան աչքում։—Հայ բուրժուազիայի և հոգևորականութեան իրական փոխ-յարաբերութիւնների նորագոյն դասաւորութիւնը։—Բուրժուազիայի փաստական յաղթութիւնը և հոգևորականութեան իրաւական արտօնութիւնները մեր մտաւոր-կուլտուրական կեանքում։—Վերածնիչների գաղափարային հմայքի աստիճանական չքացումը—պայմանաւորուած նրանց արծարծած սկզբունքների իրականացումով։—Գործիչների հասարակական արժէքների տարբերութիւնները մանր, հպատակ և մեծ, տիրապետող ազգերիի մէջ։—Ազգային իրականութիւն և պետական քաղաքացիութիւն—երկու կարգի ազգերի մէջ։—Ճակատագրական դուալիզմը հպատակ ազգերի բուրժուազիայի բուն ազգային և պետական-քաղաքացիական վերաբերումների մէջ։—Բուրժուա-ազգային կուլտուրան պէտք է և կարող է ապրել ու յառաջադիմել միմիայն կապիտալիստական շահագործութեամբ։—Եր. 382—412։

ՅԱՒԵԼՈՒԱԾ.—Ռ. Պատկանեանի վերջին բանաստեղծութիւնները.—Եր. 412—

ՎՐԻՊԱԿՆԵՐ։

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Այս աշխատութիւնը բաղկացած է երկու անհաւասար մասերից,—ներածութիւնից և բուն թեմայից։

Առաջինը իր ընդարձակ ծաւալով՝ իբրև ներածութիւն, մի առանձին խնդիր է շօշափում, բայց նա իր գաղափարային ներքին պարունակութեամբ սերտ շաղկապուած է երկրորդի հետ։

Ռաֆայէլ Պատկանեանը և Սմբատ Շահազիզը նոյնքան մօտ են իրար՝ ուղղութեամբ ու ձգտումներով, որքան նրանք երկուսը միասին մօտ են իրենց ժամանակակից յայտնի գործիչների խմբին։ Նրանք միևնոյն գրական ուղղութեան և մտաւոր-հասարակական հոսանքի բանաստեղծ ներկայացուցիչներն են,—ռուսահայ նորդարեան վերածնութեան էպօխայի երգիչները։ Հէնց այդ պատճառով, նախ քան անցնելը բուն նիւթիս,—նրանց՝ երկերի քննադատական վերլուծութեան,—անհրաժեշտ գտանք ընդհանուր ակնարկներով լուսաբանել այդ էպօխայի ռուսահայ վերածնիչների սօցիալական դաւանանքի բնոյթը, բրքրել նրանց հասարակական իդէօլօգիայի դասակարգային գենեզիսը։ Առանց այդ ներածական աշխատանքի, կարող ենք ասել, մութ ու թերի կմնար մեր բանաստեղծների շօշափած հարցերի և հասարակական տենդենցների ընդհանուր պատկերը։

Մենք պրետենզիաներ չունենք, յայտարարելու, որ սպառել ենք նիւթը և լուսաբանել հարցերը կատարելապէս, բոլոր ցանկալի չափերով։ Զգում ենք, որ կան որոշ կէտերում թերութիւններ, մանաւանդ այն-

տեղ, ուր շօշափում ենք ռուս մտքի ու գրականութեան և եւրօպական հոսանքների ունեցած ազդեցութիւնը հայ վերածնիչների և մանաւորապէս բանաստեղծների հոգեբանական կաղապարման, նրանց գրական արտադրութիւնների վրայ։ Այդ թերութիւնը հետևանք է ոչ թէ անկարողութեան կամ ալացման, այլ մեզնից անկախ այն աննպաստ պայմանների, ուր վիճակուեց մեզ պատրաստել այս աշխատութիւնը։

Բայց կարող ենք ասել առանց վարանման, որ սա առաջին փորձն է հայ քննադատական գրականութեան մէջ՝ կիրառելու յայտնի գիտական մեթօդը՝ նշանաւոր անցեալի մտաւոր-կուլտուրական երևոյթների վերլուծութեան և գնահատութեան սահմանում։ Եւ այս փորձը կարող է ուղի հարթել յետագայում ընդարձակ էքսկուրսիաների և խոր ու սիստեմատիկ հետազօտութիւնների նիւթ դարձնել մեր մերձաւոր թէ հեռաւոր անցեալի մտաւոր-գրական արտադրութիւնները։

Մենք հարցին մօտեցել ենք իբրև հասարակագէտ և ոչ գեղարուեստագէտ, սօցիօլօգիական տեսակէտներով և ոչ էսթետիկական պահանջներով։ Ոչ թէ ձևը, արուեստը, արտաքին տեխնիկան, այլ ստեղծագործութիւնների գաղափարային պարունակութիւնն է հրաւիրել մեր ուշադրութիւնը։ Մենք ջանացել ենք գրական արտադրութիւնների,—իբրև իդէօլօգիական կոնկրէտ փաստերի,—սօցիօլօգիական էկվիվալենտները որոնել և հաստատել հայ հասարակական կեանքի օբիեկտիւ պայմանների մէջ, գործադրելով գենետիկ-վերլուծական մեթօդը։

Սակայն, չենք մոռացել, որ գործ ունենք բանաստեղծական ստեղծագործութիւնների հետ. այն չափով, որչափով ներելի է սօցիօլօգիական վերլուծութեան մէջ, ուշադրութեան ենք առել երկերի գեղարուեստական կողմը, մանաւանդ բանաստեղծների ընդհանուր քարակտերիստիկայի բաժնում։

Նիւթիս դասաւորութեան հարցում չենք հետևել այն պատմա-խրօնիքական հին եղանակին, որով ուսումնասիրողը ներկայացնում է քննութեան ենթակայ աշ-

խատութիւնը ժամանակագրական յաջորդականութեամբ —ինչ է գրել և ինչ մտքեր է արծարծել հեղինակը այս ինչ թուին, գործնէութեան այս ինչ շրջանում: Այդ մեթօդը ունի իր որոշ արժէքը զուտ կենսագրական-արխիվեար մենագրութիւնների մէջ, ուր կարիք է զգացւում պարզել հեղինակի դէմքը՝ իր մտքերի աստիճանական էվօլիւցիայի պրօցեսում:

Քննադատական վերլուծութեան մէջ նպատակայարմար է գաղափարների և պրօբլէմների այսպէս ասած՝ խմբակցութեան (գրուպպիրօվկա) եղանակը: կենտրոն ընդունել ոչ թէ ամեն մի թուական առանձին-առանձին և սրանց շուրջը համախմբել հեղինակի նոյն ժամանակամիջոցներում արտայայտած մտքերը, այլ կլասսիֆիկացիայի ենթարկել նրա հիմնաւորած սկզբունքները և արծարծած գաղափարները՝ իրենց ներքին օրգանական կապակցութեամբ, և դրանց շուրջը խմբել հեղինակի զանազան ժամանակներում ունեցած արտադրութիւնները:

Կան շատ խնդիրներ ու գաղափարներ, որոնց վերաբերմամբ երկու բանաստեղծներն էլ արտայայտւում են՝ միևնոյն տեսակէտով և մէկը միւսին լրացնելով. այդպիսի դէպքերում երկուսի ասածները շօշափել ենք միևնոյն բաժնում:

Բ. Ի.

1910 թ. յուլիս, Թիֆլիս:

Ծանօթ.—Ցաւում ենք, որ մեր առժամանակեայ բացակայութեան պատճառով բաւական սխալներ են ներս սպրդել գրքի մէջ: Խնդրում ենք ընթերցողներին առանձնապէս ինկատի ունենալ վրիպակները: Բայց կայ երկու սխալ, այնքան կոպիտ, որ կուզենայինք հէնց այստեղ յիշատակել: 105-րդ երեսում, ներքևից, 3—4-րդ տողում ՇԱՀԱԶԻԶ անուան փոխարէն պիտի լինի ՇԻԼԼԵՐ: 138-րդ երեսում, վերևից, 11-րդ տողում, «Թէ տան անդամից քաշելով» բառերի փոխարէն պիտի լինեն՝ «դառն անցեալից քաղելով»:

ՌՈՒՍԱՀԱՅ ՎԵՐԱԾՆԻՉՆԵՐԻ
ՍՕՑԻԱԼԱԿԱՆ ԴԱՒԱՆԱՆՔԻ ԲՆՈՅԹԸ

(ՆԵՐԱԾՈՒԹԻՒՆ)

„Духъ анализа и изслѣдованія—духъ нашего времени· Теперь все подлежитъ критикѣ, даже сама критика“.

Бѣлинскій

I.

Անցեալ դարի ռուսահայ կեանքի 50—70-ական թւականների շրջանը՝ հասարակագիտական կրիտիկայի և վերագնահատման տեսակէտից, ընդհանուր առմամբ պահպանել է իր կուսական անշօշափելիութիւնը: Կան, անշուշտ, յօդուածային և մենագրական աշխատութիւններ: Բայց այդ բոլորի մէջ զգացուել է միշտ մի զգալի թերութիւն և մի խոշոր բացակայութիւն: Թերութիւն՝ բովանդակութեան բազմակողմանիութեան, հարցերը շօշափելու խորութեան տեսակէտից. բացակայութիւն՝ մտածողութեան և հետազօտութեան նորագոյն գիտական մեթօդի կողմից:

Մենք ունինք մեր անցեալում մտաւոր-կուլտուրական վերածնութեան մի էպօխա, ուր գրեթէ միաժամանակ ծնունդ առան և զարգացման որոշ աստի-

ճանի հաստն աշխարհիկ գրականութեան մի քանի ճիւղերը՝ վիպագրութիւն, բանաստեղծութիւն, հրապարակախօսութիւն և թատերագրութիւն։ Սակայն յաջորդ սերունդների հետազօտող և լուսաբանող միտքը քանակով քիչ և որակով շատ մանրարժէք բան արտադրեց անցեալ պիօներների թողած մտաւոր ժառանգութեան վերաբերեալ։

Մեր մէջ գոյութիւն չունեցաւ մինչ օրս գրականական սիստեմատիկ կրիտիկան՝ գեղարուեստական տիպերի սօցիալ-հոգեբանական հիմքերի վերլուծութիւնը, լայն հայեցակէտով և գաղափարային խորութեամբ։ Մեր մէջ բացակայեց հրապարակախօսական բազմակողմանի կրիտիկան՝ գրական նշանաւոր դէմքերի արծարծած պրօբլեմների պատմա-հասարակական արժէքի քննադատական գնահատութիւնը։ Վերջապէս, որ աւելի զգալի է, մեր գրականութեան մէջ փորձ չեղաւ տակաւին կիրառելու դասակարգային թէօրիայի գննետիկ մեթօդը անցեալի գրական ստեղծագործութիւնների և հրապարակախօսական արտադրութիւնների ուսումնասիրութեան սահմանում։

Եղած գրութիւնները՝ մեր մտաւոր-կուլտուրական անցեալի մասին, կամ ժուռնալիստի յօդուածային թռուցիկ տեսութիւններ են՝ որակաւորած սենտիմենտալիզմի թանձր շղարշով և ներբող երգչի ուժեղ տոնով և կամ ջատագովական մենագրութիւններ, որոնք այլ բան չեն, էապէս, բայց եթէ անցեալի գործիչ անհատների կենսագրութեան և գործունէութեան արխիվեար հետազօտութիւն։

Այսպէս, յաջորդ սերնդի գրիչը աւելի շուտ տուեց մեզ անցեալի ժառանգութեան որոշ էջերի պատմա-քրօնիքական նկարագրութիւնը, քան նոյն այդ ժառանգութեան անողոք, վերլուծական կրիտիկան և

օբիեկտիւ գնահատութիւնը։ Հայ ընթերցողին ասացին, թէ ինչ է գրել ու արել, օրինակ, Նազարեան, Նալբանդեան, Արծրունին, Րաֆֆի և այլն, բայց չասացին երբէք, թէ յանուն ի՞նչ հասարակական իդէալի էին գրում ու կռւում այդ գործիչները, ո՞րն էր ծագման սօցիալական բազիսը այն իդէօլօգիական եռուն շարժումի, որ իր հաւաքական ամբողջականութեամբ նոր դարագլխի սկիզբը դրեց մի փոքրիկ ժողովրդի աղքատիկ, ինքնապարփակ իրականութեան մէջ։ Իսկ չ՚շօշափել ու չբնորոշել մի այդօրինակ շարժման սօցիալ-հոգեբանական հիմքերի գենեզիսը, նշանակում է անյայտ մթութեան մէջ թողնել ընթերցողի առաջ թէ այդ շարժման ծագման ու զարգացման օբիեկտիւ պայմանների գերագոյն արժէքը և թէ նրա սուբիեկտիւ կրողների (տրեգերների) դասակարգային և համահասարակական մեծութեան գաղափարային դէմքն ու գոյնը՝ իրենց ճշգրիտ շրջագծերի մէջ։

II

Եթէ դուք դիմէք իդէալիստական և ինդիվիդուալիստական աշխարհահայեացքի ներկայացուցիչների սօցիալ-փիլիսոփայական մեկնաբանութիւններին, իմանալու համար, թէ ո՞րն է աղբիւրը այն մտքերի ու գաղափարների, որոնցով մտածող դէմքը կառուցանում է իր վարդապետութեան սիստեմը. ո՞րն է այն հասարակական օբիեկտը, որի յառաջադիմական վերակազմութեան համար մշակում է նա իր իդէօլօգիան. ուրիշ խօսքով, եթէ դուք ուզենաք իմանալ նրանցից, թէ յանուն ի՞նչ հասարակական իդէալի, քաղաքական դաւանանքի են մտածել ու կռուել եւրօպական կուլտուրայի հռչակաւոր ռահվիրաները.—դուք գրեթէ

նոյնքան ճիշտ գաղափար կկազմէք տուած բացատրութիւնից ձեր մտադրած հարցի մասին, որքան եթէ ամենևին պատասխան չստանայիք նրանցից։

Ինդիվիդուալիստ մեկնաբանները ցուցադրում են պատմական խոշոր անձնաւորութեան որպէս, sui generis, կիսաստուած, որպէս Halbgott, որ իր հոգու անծայրածիր խորքից, մտքի անթափանցելի ծալքերից հղանում ու երկնում է հանճարեղ իդէաներ կամ կատարում հերոսական-գերմարդկային գործեր և դրանցով ուղղութիւն տալիս մարդկային հասարակութեան զարգացման, ղեկավարութիւն ու բովանդակութիւն՝ պատմական կեանքի պրոցեսին։ Առաջ-մղիչ մոտիվները՝ անհատի մտածողութեան և գործունէութեան հիմքում, իդէալիստ պատմաբանները որոնում ու լուսաբանում են էտիկայի սահմանում, յաւիտենական ճշմարտութիւնների հողի վրայ, կամքի իմպուլսների և ինտելեկտուալ առանձնայատկութիւնների մէջ։ Եւ որովհետև անմատչելի եթերում լողացող «դերմարդ» հերոսը հազիւ թէ կարողանայ կամ ուզենայ շփուել սովորական մահկանացու «ամբոխի» հետ, ազդուել նրա կարիքներից, շահերից ու ձգտումներից, ուստի իդէալիստ և ինդիվիդուալիստ ինտերպրետատորները (մեկնաբանները) իրենց հիմնական հայեցակէտի հարկադրիչ հետևողականութեամբ պնդում են, որ «մտածող-գործող» անհատը հաւասարապէս հեռու է կանգնած հասարակութեան բաղկացուցիչ տարրերից. չունի գաղափարային սիմպատիա դէպի մէկը և անտիպատիա ընդդէմ միւսի. բարձր է կանգնած դասակարգային տարբերութիւններից և խտրականութեան ըսկզբունքից, որովհետև նրա խորախորհուրդ քննութեան օբիեկտը կազմում են ինտեգրալ (ամբողջական) մեծութիւններ, խմբակցութիւններ, ինչպէս օրինակ՝ ազգութիւն—համազգային իդէալ, և մարդկութիւն—համամարդկային իդէալ։

Նոյն այդ հայեցակէտի տրամաբանական հետևողականութեամբ է դարձեալ, երբ նրանք ջատագովութեան թանձր շաղախով իդէալականացնում են մեծագործ անհատին և իրաւունք համարում պահանջելու, որ ամբողջ ազգը անխտիր հերոսացնէ նրան,—ազգային հերոս դարձնէ։

Եւ եթէ դուք մասնաւորապէս դիմէք մի համեստ հարցով հայկական մտաւոր-կուլտուրական հոսանքների մեկնաբաններին, իմանալու, թէ ինչ սօցիալական դաւանանքի տէր էին 60-ական թուականների մեր նշանաւոր նօվատորները, դուք կլսէք մի շարք բացատրութիւններ, որոնք, գուցէ, ուրիշ դէպքում ունին որոշ սուբիեկտիւ առաւելութիւններ, բայց ձեր գիտական-օբիեկտիւ հարցադրգութեանը չեն բաւարարում հեռաւորապէս անգամ։

«Երեմիայի որդի Գրիգորը (Արծրունու մասին է խօսքը. Բ. Ի.)—ասում է ամենաբեղմնաւոր և ամենաընդունակ գրողը լիբերալ-դեմօկրատների բանակում,—տոհմային հարստութիւնների միջից դուրս եկաւ տոգորուած ռամկական (կարդացէք ռամկավարական. Բ. Ի.) գաղափարներով, թշնամի դասակարգային խտրութիւններին»։ (Լէօ, «Գրիգոր Արծրունի» I հատ. եր. 84. Ընդգծումը մերն է)։

Դա հիմնական տեսակէտն է մեր պատմա-հետախոյզ կենսագրի, որ կարմիր թելի նման անցնում է այդ շրջանի վերաբերեալ նրա բոլոր գրուածների միջով։ Արծրունու անուան փոխարէն դրէք Նազարեան, Նալբանդեան, Գամառ-Քաթիպա և այլն, միևնոյն է, պ. Լէօն կպնդէ իր թեզիսը՝ նրանք «թշնամի էին դասակարգային խտրութիւններին»։ Վաթսունական թուականների հայկական երկու հակադիր բանակների գոյնը

բնորոշող շատ յատկանիշ արտայայտութիւններ է գործածում պ. Լէօն, ինչպէս օրինակ՝ հանրամարդկային, ընդհանուր յառաջադիմական իդէալների երկրպագու, ազգային լուսաւորութեան և քաղաքակրթութեան անխոնջ մշակներ, լայն ձգտումներով տոգորուած ազատամիտներ, հասարակութեան պաշտամունքի առարկան, հերոսը, ժողովրդի բարօրութեան մարտիկներ և այլն—նոր ուղղութեան մասին։ Պահպանողական, յետադէմ սերունդ, միջնադարեան մտավախ և խաւարապաշտ ֆանատիկոսներ, կղերական, կրօնամոլ, ժողովրդի յառաջադիմութեան թշնամիներ և այլն—հին ուղղութեան մասին։

Խօսքեր են սրանք, որոնցով կարելի է բնորոշել կուսակցութիւնների կամ հոսանքների սոսկ արտաքին երևոյթը, որակել նրանց գործնական արտայայտութեան ձևերը։

Ո՞րն է, սակայն, այն իրական հողը, այն օբյեկտիւ պայմանները, որոնց արմատից առաջացել են պայքարող մտաւոր շարժումները, ո՞րն է այդ հակադիր իդէօլօգիաների սօցիալական գենեզիսը։

Զուր ջանք կլինէր՝ որոնել այդ էական հարցի պատասխանը պ. Լէօի գրուածքներում։ Իսկ առանց այդ կարդինալ խնդրի լուծման, անկարելի է ճշգրտօրէն՝ հասարակական-օբյեկտիւ մասշտաբով, գնահատել մեր մտաւոր-կուլտուրական շարժման և նրա իդէօլօգ ներկայացուցիչների այն ժամանակեայ սօցիալ-պատմական արժէքը։ Պ. Լէօն ներկայացնում է մի կողմից սոսկ անհատը՝ իր եզակի գաղափարային զրահաւորութեամբ, միւս կողմից հասարակական բարդ օրգանիզմը՝ իր խայտաբղէտ շերտաւորումներով։ Բայց յանուն «ազգասիրութեան» և «ժողովրդի բարօրութեան» ճառում է և՛ մէկը՝ պահպանողականը, և՛ միւ-

սը՝ ազատամիտը։ Որի՞ն տանք պատմական ճշմարտութիւնը։ Սա մի հարց չէ, որ հնարաւոր լինէր լուսաբանել գաղափարային կռիւների մակերևոյթային քարակտերիստիկայով։ Անհրաժեշտ է մերկացնել արտաքին կեղևի տակ ծածկուած տարբեր բանակների դասակարգային-իդէօլօգիական պատկանելութիւնը։

Բայց մենք առանձին պահանջներ անելու պրետենզիաներ չունինք երբէք պ. Լէօից։ Մենք լաւ գիտենք, որ նա այլապէս վարուել անկարող էր, իբրև իդէալիստ մտածող, հայկական լիբերալ շկօլայի ժամանակակից ներկայացուցիչ։ Եւ նա առաջինը կամ վերջինը չէ. այդպէս թելադրում է «միջազգային» լիբերալիզմի տրամաբանութիւնը։

III.

Իդէալիստների և ինդիվիդուալիստների պատմահասարակահայեցողական կօնստրուկցիան վաղուց է փշրուել գիտական արգումենտացիայի առատ, ուժեղ փաստերի հարուածներից՝ սօցիալ-փիլիսոփայութեան և սօցիօլօգիայի սահմանում։ Չկան այլևս անհատականութեան կուլտի լուրջ պաշտպանութեան ջանքեր. չկան Մաքիավելեան ինդիվիդուալիզմի, Քարլայլի հերոսապաշտութեան գաղափարի, Նիտշէի արիստոկրատական «գերմարդկայինի» («Uebermensch») և Բերկլէի, Հեգելի, Ռանկէի և ուրիշների իդէալիզմի աչքի ընկնող ներկայացուցիչներ պատմագիտութեան և պատմա-փիլիսոփայութեան մէջ։ Իդէալիզմը՝ յանձին իր թէօրետիկների, կորցնում է մօնիստական բնոյթը և նրա նորագոյն վիճակը խճճուել է բազմանմուշ էկլեկտիկայի ցանցի մէջ։

«Jm Anfang war die That» («Սկզբում եղել է

գործը, իրողութիւնը»)—ասել է դեռ հին նատուրալիստ Գեօթէն իր Ֆաուստի երկար մենախօսութիւններից մէկում (I հատորում)։ Էմպիրիստ մտածողը իրաւունք ունի հակադնել այդ թեզիսը իդէալիստ-ռացիօնալիստի բանալ թեզիսին՝ «Im Anfang war die Idee (oder die Yernunft») («Սկզբում եղել է գաղափարը (կամ բանականութիւնը»)։ Իսկ եթէ հերոսապաշտ ինդիվիդուալիստը պնդէ՝ «In erster Linie das Individuum, nachher die Masse» (Առաջնապէս անհատը, ապա մասսան») կօլլէկտիվիստ պատմաբանը իրաւամբ կհակադնէ նրան՝ «In erster Linie dle Masse, nachheɪ das Individuum» («Առաջնապէս մասսան, ապա անհատը»)։ Բայց այստեղ ևս վրայ է հասնում Գեօթէն իր վճռական յայտարարութեամբ «Die Masse könnt ihr nur durch Masse zwinqen» («Մասսային կարող էք միայն մասսայի միջոցով հարկադրել, ստիպել»)։ Ասել է՝ անզօր է անհատը, առանց մասսայի շահագրգռութեան և կամքի։

Անհատները չեն ստեղծում կամ գտնում՝ իդէօլօգիական կօմբինացիաներով, պատմական կեանքի զարգացման ուղղութիւնը, այլ ըմբռնելով կանգուն հասարակական կարգերի ռէալ հիմքերը, բացայայտում են ըստինքեան գոյութիւն ունեցող օբիեկտիւ ընթացքը իրերի,—սօցիալական օրգանիզմի զարգացման տենդենցիան,—ենթակայ դինամիկ ոյժերի առաջխաղացութեան։ «Քննադատաբար մտածող անձնաւորութիւնները» (Պ. Լավրով) չեն, հասարակական պրօգրեսի պատմական գործօնները, այլ տուեալ դարեշրջանի, տուեալ ազգի գերազանցապէս շահագրգռուած հասարակական կաթեգօրեաները։ Սխալ է, ծայրահեղ աբսուրդ, որ իբր հասարակական «իդէալը արդիւնք է սուբիեկտիւ տրամադրութեան» (Ն. Կ. Միխայլովսկի)։

Անհատը, եթէ նա մեծութիւն է տեսական հողի վրայ, թէօրիապէս մշակում և իդէօլօգիական խորութիւն է տալիս այն կաթեգօրիայի հասարակական իդէալին, որի շահերի սօցիալ-օբիեկտիւ տեսակէտի վրայ կանգնած է նա։ Անհատը, եթէ նա մեծութիւն է գործնական հողի վրայ, իր անձնաւորութեան մէջ ցօլացնում է որոշ գաղափարի կամ ակտի անունով ոգևորուած բազմութեան տրամադրութիւնը. նա հրամանատարը չէ de fakto, այլ կամակատարը «նորին մեծութեան» մասսայի,

Մի կօնկրետ օրինակ։ Աւստրիական պրօֆեսոր Լ. Կումպլովիչը խօսելով Գերմանիայի քաղաքական միութեան մասին, ասում է, որ այդ նշանաւոր ակտը «պարզապէս հետևանք է կուլտուրապէս միացած ազգի ձգտումների». միութեան երևոյթը բացատրում է նա «այն բոլոր ֆակտօրներով, որ առաջ են բերել մասսաների այդ ձգտումները, և ոչ թէ, օրինակ, Բիսմարկի ոգու զօրութեամբ»։ (Soziologie und Politik եր. 64)։ Գերմանական պրօֆ. Հ. Րիկքերտ քննադատելով վերոյշեալ կարծիքը, պնդում է, որ պետական այդ միութիւնը պէտք է բացատրել «բոլորովին առանձին անհատական պատճառներով»։ («Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung», zweite Hälfte, եր. 498)։

Ո՞վ է ճիշտ դատում սրանցից. իրաւաբան-սօցիօլօգ Կումպլովիչը, թէ՞ նէօ-կանտեական փիլիսոփայ Րիկքերտը։ Անպայման Կումպլօվիչը, թէև սրա կարծիքը ևս կարօտ է որոշ սկզբունքային լրացման։ Ոչ թէ անխտիր ամբողջ ազգի, որպէս այդպիսին, այլ ազգային քաղաքականութեան տոն տուող դասակարգերի՝ բուրժուական-իւնկերական տարրերի, ձգտումների արդիւնքն էր այդ միութիւնը։ Արդիւնաբերական արագ զարգացման, առևտրա-տնտեսական մաքսային նպաս-

տաւոր քաղաքականութեան, միլիտարիստական ուժեղացման և, որպէս այդ բոլորի բնական հետևանքը, պետական ընդհանուր հզօրացման կաթեգօրիկ պահանջըն էր, որ պէտք էր ըմբռնել, ընդառաջել, արծարծել և իրականացնել,—ահա միայն այս վերջինն էր պրուսական տաղանդաւոր ինկերի դերը, որ կատարեց նա այնքան փայլուն կերպով։ Ռիկքերտի նման իդէալիստ մտածողները չեն կարող հաշտուել այն էմինենտ իրողութեան հետ, որ Բիսմարկը և նրա նման «Երկաթէ» անհատները ընդառաջում և հպատակւում են հանրութեան ձգտումներին, կատարում նրա կամքը։ Իդէալիստը դիտում է երևոյթի սոսկ արտաքին սիմպտոմները և գնում իր գնահատական դիագնօզը, առանց քրքրելու երևոյթի գենետիկ հիմքերը։

Էմպիրիք մտածողութիւնը, անտարակոյս, մըշտական քարացման է դատապարտում և մուտք չէ տալիս գիտական սիստեմների մէջ սօցիալ-փիլիսոփայական այնպիսի կօնցեպցիաների, ինչպէս օրինակ, ռուսսօ-տօլստօյական անօմալեան է։ Դարձ դէպի կուսական բնութեան կիսամերկ զաւակի իդիլիական կեանքը—վարդապետում էր Ֆրանսիական էնցիկլօպեդիստը։ Իսկ ռուսական մեծ ուտօպիստի կրօնա-բարոյական միստիցիզմի տեսակէտից հիւանդ, պաթօլօգիական երևոյթ է համարւում նորագոյն կապիտալիստական կուլտուրան և իդէալականացնում նախաքրիստոնէական շրջանի պարզակենցաղ նահապետականութիւնը։ Նման անպտուղ մարզանքները ոչ միայն անոյժ են գաղափարապէս՝ փոխելու սօցիալական զարգացման ուղղութիւնը՝ այլև ընդհարւելով իրական կեանքի անողոք կրծքին՝ փշուր-փշուր են գալիս, չըքանում անհետ։

«Մարգարէական հրաշագործութեան» տենդով

բռնուած երազողներին մնում է՝ յուսախաբութեան գիտակցութիւնից յետոյ, կրկնել պեսսիմիստ բանաստեղծի դառն խոստովանութիւնը.

„Мнѣ не дано такого слова...
Безсиленъ слабо голосъ мой,
Моя душа къ борьбѣ готова
Но нѣтъ въ ней силы молодой...
Въ груди—безплодное рыданье.
Въ устахъ—мучительный упрекъ
И давитъ сердце сознанье
Что я—рабъ, а не пророкъ."

Надсонъ.

Այդ է տրագիկ վախճանը այն բոլոր գաղափարային որոնումների, երբ այսպէս անուանուած՝ schwärmerishe Weltverbesserer (զառանցող աշխարհավերանորոգիչները) իրական կեանքի զարգացման օբիեկտիւ ընթացքը չափում են իրենց սուբիեկտիւ ցանկալիութեան արշինով և այդ ընթացքի լօգիկային թելադրում իրենց բռնազբօսիկ նորմաները։ Եւ այդ է պատճառը, որ առհասարակ բոլոր ուտօպիստներն ու անօմալիստները՝ իրենց պօստուլատներով, չունեն պօզիտիւ արժէք հասարակական կեանքի իրական ընթացքի տեսակէտից։ Ուտօպիստների կրթական արժէքը կայանում է սոսկ նրանց նեգատիւ քննադատութեան մէջ՝ ուղղած գոյութիւն ունեցող հասարակակարգի բացասական երևոյթների հասցէին, որպէս կենդանի բողոք, մարմնացած ըմբոստութիւն։ Տօլստօյի հասարակական արժէքը որոնելու չէ մօրալ-փիլիսոփայական հողի վրայ, այլ գեղարուեստական։ Իսկ Ռուսսօյի փայլուն հմայքի պատճառը ոչ թէ նրա բնասիրահարական

räsonnement *էր, որին ինքն իսկ հաւատարիմ չմնաց իր կեանքում, այլ այն փառաւոր դերը, որ նա խաղաց մեծ յեղափոխութեան իդէօլօգիայի մէջ, մանաւանդ իր* «contrat social»*-ով (1762)։*

Սակայն այդպիսի իդէօլօգիական երևոյթները, որքան էլ նրանք պիտանի չլինեն իրական-հասարակական արժէքի և գիտական մտածողութեան տեսակէտից, այնուամենայնիւ նրանք արդիւնք չեն ոչ գրչի հանաքի, ոչ սուբիեկտիւ զուարճալի կապրիզների և ոչ պարապ ժամանցի։ Նրանց ծագման ու զարգացման պատճառը թաղուած է սոցիալական կեանքի իրական-օբիեկտիւ պայմանների մէջ նոյնքան, որքան գիտական սիստեմներինը։ Երկու կաթեգօրիաները կազմում են հակադիր բևեռները մտածողութեան և ըմբռնողութեան սահմանում։ Երկուսն էլ միևնոյն էմպիրիք կեանքի իդէօլօգիական հակառակ անդրադառնումներն են։

Միանգամայն այլ է հասարակական մեծութեան գիտական-գործնական արժէքը այն անհատների, որոնք ճշգրտօրէն ըմբռնելով իրերի զարգացման ուղղութիւնը, դառնում են նրա մեկնաբանը, թարգմանը, լուսաբանողը, բնորոշում նրա տրամաբանական հետևողականութիւնը։

Դրանք պրօգրեսիւ ոյժերն են, ծնունդ առած հասարակական կեանքի պատմական զարգացման օբիեկտիւ պայմանների արգանդի խորքից, որոնք հանդիսանում են գիտակից արտայայտիչները սոցիալական ամբողջութեան տակաւին չգիտակցուած շահերի ու ձգտումների։ Նրանք դառնում են սուբիեկտիւ ներկայացուցիչները բազմութեան կօլլեկտիւ կամքի, և, որպէս իդէօլօգներ հասարակութեան որոշ կաթեգօրիայի, գաղափարային կռիւ են յայտարարում հին

տիրական կարգերի արթուն վերահսկիչների դէմ։ Այսպէս առաջանում է իդէական նոր հոսանք՝ համապատասխան նորակերպ դասաւորուած սոցիալ-էկօնօմիական ռէալ յարաբերութիւնների։ Իսկ գաղափարային հոսանքը՝ ըստ ժամանակի և կեանքի էմպիրիք պայմանների, ընդլայնում և վերածւում է մասսայական շարժման, կօնկրետ, գործնական արտայայտումների։ Անհատական ոյժերը տոն են տալիս, աւել է՝ դառնում են ղեկավարներ նոր իդէական հոսանքի։ Փոխելով մասսայի տարերային-բնազդական անծրագիր բռնկումների բնոյթը և դնելով այն գիտակցական-կազմակերպուած հունի մէջ, նրանք յանձնարարում են ծրագրային կռուի նպատակայարմար մեթօդներ և ուղիներ։ Այդպիսով անհատները հանդիսանում են մասսայական շարժման իդէօլօգիական կազմակերպիչներ (օրգանիզատօր),

3786-48

Ըստ անհատի խաղացած դերի հասարակական հետևանքների, կարող ենք նրա ռէալ մեծութիւնը բնորոշել այսպէս. մարդկային որոշ խմբակցութեան իրականութեան մէջ, պատմական որոշ ժամանակամիջոցում, անհատի գերազանցութիւնը՝ իր պսիխիկական (հոգեկան) պարունակութեամբ և իրական արտայայտումներով, կայանում է նրա վատնած սուբիեկտիւ էներգիայի հասարակական արժէքաւորութեան մէջ։

Ոչ միայն գործնական, այլև տեսական, ոչ միայն սոցիալ-քաղաքական, այլև գեղարուեստի-գիտութեան-փիլիսոփայութեան սահմաններում նման անհատ մեծութիւնների մի երկար շղթայ է արտաբերել եւրօպական մարդկութիւնը իր նոր-դարեան կուլտուրական զարգացման պատմական պրօցեսում։ Ամեն մի օղակը այդ ընդարձակ շղթայի, կազմել է իր յատուկ սահմանում ժամանակակից նշանաւոր երևոյթ-

ներից մէկը։ Ամեն մի անհատը համարւել է իրեն առաջ մղող սօցիալական միջավայրի առանձնայատուկ, անկիւնաքար մեծութիւնը—ամենից առաջ դասակարգային մեծութիւն։ Անպայման, տարբեր են անհատների հասարակական արժէքաւորութեան չափն ու որակը այդ անընդհատ շղթայի մէջ. եղել են, թէև սակաւաթիւ, այնպիսի անհատներ, որոնք իրենց գործունէութեան և մտածողութեան արտակարգ բնաւորութեամբ, իրենց վառած էներգիայի համասփիւռ արդիւնքներով ընդգրկել են երկար դարեր, համամարդկային կեանքի ընդարձակ շրջանակներ և դարձել միջազգային մեծութիւններ։

Փոքրիկ ազգերի մանրարժէք կուլտուրան ևս ունի իրայատուկ անհատական խոշոր միաւորներ։ Խոշոր, անշուշտ, յարաբերական իմաստով,—անհատին ծնունդ տւող սօցիալական միջավայրի կուլտուրական զարգացման ընդհանուր մակարդակի համեմատութեամբ։ Փոյթ չէ, որ այդպիսի անհատները անյայտանալու չափ չնչին միաւորներ են կազմում մեծ ազգերի համաշխարհային կուլտուրայի արտադրած հանճարեղ տիպերի կողքին։ Հարցը չի վերաբերում այդ անհատների հասարակական արժէքաւորութեան համեմատական-տարբեր չափերին։ Օրինակ ռուսական մտքի ու կուլտուրայի յայտնի ներկայացուցիչների հասարակական արժէքաւորութեան չափն իմանալու համար չենք դնում նրանց ֆրանսիական, անգլիական և գերմանական համաշխարհային տիտանների կողքին. կամ հայկական ու վրացական զուտ ազգային մեծութիւնները չենք համեմատում ռուսականի հետ։ Հարցը վերաբերում է զանազան անհատների գրաւած դիրքին և խաղացած դերին—ասել է վառած սուբիեկտիւ էներգիայի հասարակական իրական արժէքին—մի յատուկ

իրականութեան կօնկրետ պայմաններում, պատմական որոշ մօմենտին։

IV.

Թշնամի՝ դասակարգային խորութեան, բարձր կանգնած դասակարգերից...

Այս սովորական ֆրազը, որքան նայիւ է առաջին հայեացքից, նոյնքան պարունակում է իր մէջ կոպիտ հակասութիւն՝ վերլուծական կրիտիկայի ենթարկելուց յետոյ։ Եւ այդպիսի վուլգար տեսակէտով մինչ օրս էլ շարունակում են իդէալիստ-լիբերալ պատմաբանները բնորոշել պատմական յայտնի անձնաւորութիւնների գործունէութիւնը և անգամ կուսակցութիւնների քաղաքական ծրագիրը, պլատֆօրմը։

Դասակարգերի գոյութիւնը չի ուրանում, անպայման, լիբերալ պատմաբանը, թէև ըմբռնում է նրանց էութիւնը այլապէս, քան հարկաւոր է։ Բայց դասակարգային կռւի գոյութիւնը, որպէս սօցիալ-պատմական ֆակտ, և այդ կռւի յայտնի թէօրիան իր սկզբունքային հիմքերով, չի ընդունում նա, և անկարող է ընդունել, իբրև լիբերալ մտածող։ Սակայն միւս կողմից, բուրժուական շահերի իդէօլօգիական ատվօկատուրան ունի իր անցեալում փաստական պատմավավերացումն այնպիսի փառահեղ երևոյթների, ինչպիսին բուրժուայ դասակարգի յեղափոխական-կատաստրօֆային ակտերն էին ֆէօդալիզմի դէմ։

Ուրեմն ի՞նչպէս բացատրել այն խոր, անջրպետային հակասութիւնը, որ գտնւում է մի կողմից պատմական մերկ, անհերքելի եղելութիւնների և միւս կողմից դրանց վերաբերեալ բուրժուական պատմագէտների տւած լուսաբանութիւնների միջև։ Ի՞նչպէս

բացատրել, որ քաղաքական և տնտեսական լիբերալիզմի բոլոր յայտնի պիոներները յայտարարւում են վերդասակարգային-համազգային մեծութիւններ…

Ֆրանսիական էնցիկլօպեդիստներից, ֆիզիօկրատներից, քաղաքական գործիչներից մինչև անգլիական էմպիրիք մտածողները, տնտեսագիտութեան դասական դպրոցի յայտնի ներկայացուցիչները, մանչեստրեան ծայրահեղ շկօլան, մինչև գերմանական իդէալիստ փիլիսոփաներն ու բանաստեղծները, մինչև ռուսական մտաւոր-կուլտուրական և քաղաքական շարժումը՝ դեկաբրիստներից սկսած մինչև 70-ական թուականները և, եթէ ուզում էք, մինչև հայկական Արծրունեան լիբերալիզմը,—անցել է դարուց շատ աւելի: Տեխնիքական յեղաշրջումների, տնտեսական սրընթաց զարգացման, գրական-գիտական հոսանքների, քաղաքական ազատագրութեան վճռական ակտերի մի արտասովոր շրջան էր դա: Դասակարգային կռիւը իր նման չտեսնուած ցայտուն արտայայտումների՝ յեղափոխական թռիչքներով թէ րէֆորմատորական տոկուն նուաճումներով, եռուն պրօցեսի մէջ էր: Չնայելով վերոյիշեալ հոսանքների և շարժումների սիստեմային տարբերութիւններին և անգամ ելակէտային հակադրութիւններին (օր. ֆրանսիական մատերիալիզմը և գերմանական իդէալիզմը), չնայելով նրանց բնոյթապէս տարբեր ճիւղերի պատկանելուն, այնուամենայնիւ մի ընդհանուր միջազգային տենդենց նրանց բոլորին համախմբում էր ներդաշնակ ամբողջութեան մէջ: Նրանք բոլորը՝ առաւել կամ պակաս չափերով, արդիւնաբերական-տնտեսական հողի վրայ բարգաւաճող երրորդ դասի—յեղափոխական բուրժուազիայի—քաղաքական էմանսիպացիայի իդէօլօգիական ներկայացուցիչներն էին: Ահա նրանց միացնող ընդհանուր տենդենցը: Տնտեսագիտական,

սօցիալ-քաղաքական, իրաւա-պետական, բնագիտական, գրականական և բարոյա-փիլիսոփայական մի յախուռն ու ժխորալից արշաւանք էին սկսել նրանք ֆէօդալ-կղերական տիրող հեղինակութիւնների և միջնադարեան կրօնական-աստուածաբանական հասկացողութիւնների դէմ: Սահմանադրական ազատ կարգերի, իրաւական քաղաքացիութեան, ժողովրդական լուսաւորութեան արմատական ձգտումները միացրել էին նրանց բոլորի գաղափարային նիզակները միապետական ancien régime-ի դէմ: Եւ եթէ նրանք պահպանեցին իրենց թարմ յիշատակը յաջորդ սերունդների համար, ապա ոչ այնքան իբրև թէօրետիկ մասնագէտներ մտածողութեան զանազան սահմաններում,—որոնց մշակուած սիստեմներն ու թէօրիաները մեծ մասամբ վաղուց են հնութեան արխիւն ընկել,—որքան իբրև քաղաքականապէս ազատագրւած բուրժուազիայի յեղափոխական լիբերալիզմի պիոներներ: 1878 թ. երբ ողջ Ֆրանսիան ոգևորւած տօնում էր Վօլտերի մահուան հարիւրամեայ տարեդարձը, 76 տարեկան Վիկտոր Հիւգօն, երկարամեայ տարագրւած այդ երդուեալ հանրապետականը, երիտասարդական էնթուզիազմով գլուխ էր անցել մեծ ազատամարտիկի տօնական հանդէսի: «Ապագան պատկանում է Վօլտերին—ասել է Հիւգօն—և ոչ Կրուպին, գրչին և ոչ սրին…» «…Պատերազմը դատապարտւած է: 18-րդ դարը (խօսքը վերաբերում է այդ դարու յեղափոխական դէմքերին, Բ. Ի.) օգնութեան կգայ 19-րդ դարին: 18-րդ դարում ապրող փիլիսոփաները եղել են ճշմարտութեան առաքեալներ»:

Պարզւում է մեզ լիբերալ պատմաբանների տրամաբանական մոլորութիւնը:

Ի՞նչպէս «դասակարգային խտրութեան թշնա-

մի» յայտարարել այն ազատագիր մտածողներին ու գործողներին, որոնք հէնց այդ խտրականութեան սկզբունքով են դերադասել մէկը, պարսաւել միւսը,— պաշտպանել են նոր, թարմ, յառաջադէմ, կենսունակ, պրօգրեսիւ տարրերի տնտեսա-քաղաքական շահերը, և անհաշտ կռուել հին, ռէակցիօնէր, պարազիտային տարրերի դէմ. որոնց սօցիալական idée-fix-նէր՝ միահեծանութեան, ֆէօդալ-կղերականութեան փլատակների վրայ կառուցել յաղթանակող բուրժուազիայի իրաւակարգի պետութիւնը: Ինչպէս դասակարգայնօրէն անխտրական և դասակարգերից բարձր (այսինքն գաղափարապէս ոչ մի դասակարգի չյարող) յայտարարել մի Վօլտերի, մի Ռուսսօի, որոնք կայծակներ էին տեղում ancien régime-ի բոլոր փայփայած սրբութիւնների դէմ. մի Շիլլերի, մի Հայնէի, մի Հօֆմանի և Ֆրայլիգրատի, որոնք ըմբոստ տիպերով և յեղափոխական երգերով գերմանական Բիւրգէրթումի ազատագրութեան իդէալն էին ներբողում. մի Լօկքի, մի Մօնթէսքօյի, որոնք սահմանադիր-ներկայացուցչական պետութեան իրաւական կազմի սխեման էին մշակում և սկզբունքները արծարծում. մի Ադամ Սմիտի, մի Րիկարդօյի, որոնք տնտեսա-առևտրական ազատ զարգացման և մրցութեան բնական մղումներն էին հետազօտում: Եւ վերջապէս մի խոշոր հանճար, որին բուրժուական ապօլօգետները բազմեցնում են Պառնասի գագաթին, հեռու մահկանացու մարդկութեան գոյութեան սահմաններից և դուրս ժամանակից ու տարածութիւնից, այդ հանճարը ևս երկար թափառումներից յետոյ յանգեց սօցիալական ձգտումների և ակտիւ գործնէութեան անհրաժեշտութեան սկզբունքին: Ահա ինչ խօսքեր է դնում նա իր Ֆաուստի բերնում (II. հատոր):

„Конечный выводъ мудрости одинъ—
И весь я преданъ этой мысли чудной:
Лишь тотъ свободной жизни властелинъ
Кто дни свои въ борьбѣ проводитъ трудной.
Пускай въ борьбѣ всю жизнь свою ведетъ
Дитя, и крѣпкій мужъ, и старецъ хилый,
И предо мной возстанетъ чудной силой
Моя земля, свободный мой народъ!“

Гёте (Թարգմ. Խօլօդկովսկու:)

Այն Գեօթէն, որը ֆիլիստրական անտարբերութեամբ էր վերաբերւում դէպի իր ժամանակուայ քաղաքական հեղեղատները (Ֆրանսիայում) և որը գլխովին տարուած էր կլասիք հնութեան չնաշխարհիկ կուլտուրայի էսթետիկական վերապրումներով, ի վերջոյ գալիս է վիրոյիշեալ դրական ու վճռական եզրակացութեան: Ուրեմն իդէալիստ, չարքաշ Շիլլերը չէր միայն, այլ նրա «արիստօկրատ» ընկերը ևս, մինիստր Գեօթէն, երգում է ժողովրդական ազատութեան իդէալը—ներբողում նորաբողբոջ բուրժուազիայի մարտական ձգտումները: Գեօթէն ևս զաւակ էր իր ժամանակի, արդիւնք յայտնի միջավայրի որոշ պայմանների, այլապէս երգել չէր կարող:

Համարել այդ բոլորին կանգնած դասակարգերից բարձր, նշանակում է դուրս մղել նրանց գաղափարային կռուի եռուն պրօցեսից, կախել նրանց օդի մէջ և տալ նրանց ձեռքը դօնքիշօտական զէնքեր քամու ջրաղացների դէմ կռիւ մղելու համար: Ուրիշ խօսքով նշանակում է սև վարագոյր ձգել այդ փայլուն տաղանդների սօցիալ-պատմական յուշարձանների վրայ:

Բարեբաղդաբար փաստերի և երևոյթների ճըշմարիտ ըմբռնողութեան և մեկնաբանութեան բանալին

լիբերալ պատմագէտներից չէ, որ պիտի սպասենք։ Բայց չշտապենք եզրակացութիւնների մէջ. մեզ աւելի քան պարզ են նրանց մտածողութեան և լուսաբանութեան մօտիւները։

Յեղափոխական մտքի ու շարժման վերոյիշեալ իդէօլօգները տիրող րէակցիօնէր փոքրամասնութեան դէմ մղած կռիւը յայտարարել են միշտ յանուն ամբողջ ազգի, նրա գերազանց մեծամասնութեան՝ առանց «խտրութեան»։ Ֆրանսիական մեծ յեղափոխութեան դրօշակը փողփողում էր յանուն «ազատութեան, հաւասարութեան, եղբայրութեան» մեծադղորդ գաղափարների։ Թէ յեղափոխութեան նախաշրջանի իդէօլօգները և թէ բուն յեղափոխական ակտի ղեկավար-գործնական քաղաքագէտները դեմօկրատական լայն րէֆօրմների ծրագիր էին մշակել՝ դարձեալ յանուն և յօգուտ ամբողջ ժողովրդի յայտարարութեամբ։ Եւ ոչ մէկը՝ այդ խոշոր դէմքերից չի ցուցադրել իրեն ակնյայտօրէն, որպէս միայն յեղափոխական երրորդ դասի շահերի յատուկ ներկայացուցիչը և ձգտումների պաշտպանը։ Զարմանալու չէ, հետևապէս, երբ լիբերալ հայրերի դիրքն ու յայտարարութիւնը տրամաբանօրէն կրկնւում է լիբերալ որդիների կողմից։ Նրանք տոգորուած էին համամարդկային իդէալներով, կռւում էին յանուն բովանդակ ազգի ազատագրութեան, լուսաւորութեան, բարօրութեան և այլն, —հոլովում են օրն ի բուն լիբերալ մեկնաբանները իրենց հայրերի մասին, և նրանց հետ միասին հայ լիբերալ պատմաբանը՝ հայկական վերածնիչների մասին։

Ո՞ւր որոնել այս տարօրինակ, էքզօտիկ դատողութիւնների ելակէտը։—Դասակարգի բնազդական-օրգանական հակումների և դասակարգային հոգեբանութեան գիտակցական-իդէօլօգիական վերամշակումների մէջ։ Ընդհանրացնել

դասակարգային շահերի պաշտպանութեան մօտիւները, համազգային և համաժողովրդական գոյն տալ նրա ձգտումներին, նրա գաղափարներին և ծրագրային տենչանքներին,—դա կազմում է անհրաժեշտ սուբստանցիել տարրը ամեն մի նացիօնալիզմի, ճակատագրական conditio sine qua non բոլոր ժամանակների և բոլոր ազգերի տիրապետող դասակարգերի իդէօլօգիայի համար։ *)

Անշուշտ, այն ժամանակ բիւրգերական երրորդ դասը դեռ տիրապետող էլեմենտը չէր հասարակական կազմի մէջ, բայց նաև ամենքից տիրապետւողը չէր. տնտեսական—առևտրական հողի վրայ նա տիրող էր և բարձր այնպիսի ստուար խաւերից, ինչպէս են գիւղացիութիւնը, ստորին արհեստաւորութիւնը և բանւորութիւնը։ Եւ որովհետև բիւրգերթումը (բուրժուազիան) դարագլխի առաջխաղացող հերոսն էր և ձգտում էր ֆէօդալական միապետութիւնից ճանգել իր ձեռքը քաղաքական ոյժը և սրա զօրութեամբ հիմնել իր դասակարգային տիրապետութիւնը, ուստի անհրաժեշտ էր նրան «անխախտ դաշինքի» մէջ մտնել իրենից ստորին ազգաբնակութեան բոլոր խաւերի հետ, որոնք միայն կարող և ընդունակ էին արիւնահեղ ակտերին, բաստիլեան փոթորիկներին մասսայական առատ պաշար մատակարարել։ Կասկած չկայ, որ բանւորական և գիւղացիական գրուպպաները չէին խմբուիլ մի դրօշակի տակ, եթէ նա սոսկ մի դասակարգի բարիքը խոստանար և ոչ նաև իրենց, ամբողջ (շահագրգռուած) ազգային ընդհանրութեան։ Դրօշակակիր բուրժուազիան

---

*) Նացիօնալիզմի զանազան տեսակների ընդարձակ վերլուծութիւնը տես մեր «Ազգային պրօգրեսը և դասակարգային շահերը» վերնագրով աշխատութեան մէջ։

լաւ էր ըմբռնում այդ հանգամանքը։ Իսկ յաղթանակից յետոյ, երբ բուրժուազիան վերջնականապէս ամրապնդեց իր տիրապետութեան հիմքերը,—դէն շպրտեց այլևս աւելորդ կարմիր դրօշակը՝ իր մեծադղորդ, հանրաբարիք գաղափարներով և լռելեայն յայտարարեց իր երբեմնի մտերիմ դաշնակցին,—այժմ ամենբան լուծուած են մեր մէջ. այժմ ես եմ տիրապետողը, երկրի տէրը, իսկ դու մտնում ես ինձ հետ ենթարկութեան (տիրապետելու) նոր յարաբերական ձևերի մէջ, համապատասխան կապիտալիզմի զարգացման օրէնքներին։

Բայց մի՞թէ յեղափոխութիւնը չ՛ազատագրեց ամբողջ ազգաբնակութեան անխտիր՝ ճորտատիրական և միահեծանութեան կաշկանդուած դրութիւնից և մի՞թէ այդ ազատագրութեան մեծ գաղափարների առաքեալները ամբողջ ազգի հերոսները չէին՝ բարձր կանգնած դասակարգային-կուսակցական բոլոր տարբերութիւններից—առարկում են և միշտ կառարկեն լիբերալ ջատագովները։

Նախ՝ այդ բարիքը մի ձրի բաժին չէր ժողովրդի ստորին խաւերի համար, այլ իրենց սեփական արեան գնով վաստակած մի թանկագին յաղթանակ և երկրորդ՝ բուրժուական իդէօլօգները մարդասիրական ծառայութիւն չեն մատուցել «ամբողջ ազգին». նրանց վարդապետած իրաւական-քաղաքացիական ազատութեան իդէալները բղխում էին արդիւնաբերական ֆակտորների զարգացման անհրաժեշտութեան հիմքերից, դասակարգային տիրապետութեան նոր պայմաններից և ոչ վերացական հումանիզմից։ Ուրեմն մօտիւները ոչ թէ համազգային են եղել, այլ դասակարգային՝ անդրադարձած ամբողջ ազգի վրայ։

Կենտրոնական հարցն այն է, թէ յեղափոխու-

թեան հետևանքով ում ձեռքն է անցել քաղաքական ոյժը, ում առաջնորդող լօզունգներով են կառուցուել իրաւական պետութեան կամը, նրա ինստիտուցիաները, դասաւորուել սօցիալական ֆունկցիաները. ով է երկրի տէրը, նորագոյն կուլտուրական բարիքների բաշխման տնօրէնը։—Այդ բոլոր նուաճումները կազմում են բուրժուազիայի հասարակական իդէալի բաղկացուցիչ տարրերը. իսկ այդ իդէալի հիմնական սկզբունքների իրականացման համար մտածել ու կռուել է յեղափոխական թէօրետիկ-պրակտիկ դէմքերի մի ամբողջ սերունդ։ Այդ դէմքերի լաւագոյն ներկայացուցիչներից մէկը, բուրժուական գիտութիւններից նորագոյն ճիւղի հիմնադիրը՝ Ադամ Սմիտ, իր «Wealth of Nations» («Ժողովուրդների հարստութիւնը») վերնագրով յայտնի աշխատութեան մէջ, արտայայտւում է մի տեղ այսպէս. «բիւրգերական կառավարութիւնը հաստատուել է իսկապէս հարուստների պաշտպանութեան համար՝ աղքատների դէմ, կամ պաշտպանելու համար նրանց, որոնք ունեւոր են, ընդդէմ նրանց, որոնք ոչինչ չունեն» (չունեւոր են)։ (Ցիտատը տես՝ Ludwig Stein։ «Die soziale Frage im Lichte der Philosophie», 2-րդ հրատ (եր. 246)։

Սա բացայայտ խոստովանութիւն է օբյեկտիւ իրողութեան։

Եթէ Սմիտի այդ պարզ միտքը և անպաճոյճ խօսքերը վերածենք նորագոյն սօցիօլօգիական տերմինների, դուրս կգայ հետևեալը. բուրժուական պետութիւնը (կառավարութիւնն արդէն նրա մասն է՝ գործադիր մարմինը), որպէս այդպիսին, կոչուած է պաշտպանելու կապիտալիստների դասակարգային տիրապետութիւնը՝ ընդդէմ շահագործւող չունեւոր բանւորութեան։

Նշանակում է, ոչ միայն յեղափոխական լիբերալիզմի իդէօլօգները չեն վերդասակարգային-համազգային, այլև, Սմիտի խոստովանութեամբ իսկ, այնպիսի խոշոր կօլլեկտիւ մարմին, ինչպէս պետութիւնն է։

Մարդկային հասարակութեան պատմութիւնը չի ճանաչում ոչինչ վերդասակարգային, մէջդասակարգային և ստորադասակարգային. ամեն մի երևոյթ, ամեն մի հաստատութիւն, մարմին, ամեն մի հոսանք, շարժում կուսակցութիւն և այլն,—բոլորը անխտիր ունեն իրենց դասակարգային-իդէօլօգիական բնոյթը։

V

Աննպատակ չէին բուն թեմայիս շրջանակից դուրս եղած վերոյիշեալ դիտողութիւնները։ Դրանք տեսական լոյս են սփռում մեր խնդրի ընդհանուր հիմքերը շօշափելիօրէն ըմբռնելու և պարզաբանելու համար։ Զէ՞ որ մեր կեանքում կատարուածը, որքան էլ նա ունենայ տեղի և ժամանակի ազգային բնորոշ առանձնայատկութիւնները, այնուամենայնիւ իր գենետիկ հիմքերով մինիատիւր օրինակն է Եւրոպայում եղած հսկայական, մեծածաւալ շարժման։ Իբրև սօցիալ-պատմական երևոյթ, հայկականը նման է Եւրոպականին այնքան, որքան նա ևս անխուսափելիօրէն ենթակայ է ծագման և զարգացման նոյն օրինականութեան։ Անալօգիայի այդ գիծը կշարունակուի այն տեղերում, ուր յայտնի, կօնկրետ օրինակների կարիք զգացուի։

Հայ գործիչների գրական ծառայութեան նկարագիրը և նոյն իսկ հանգամանօրէն քննադատութիւնը չէ ներածութեանս խնդիրը. իբրև ներածութիւն, սահմանափակ է նրա ծաւալը։ Մենք մտադիր ենք այստեղ

վերլուծաբար պատկերացնել հայ գրողների ընտանիքի՝ որպէս գաղափարապէս խմբակցուած ամբողջութեան, սօցիալական դաւանանքի գենետիկ հիմքերը, կազմակերպուած բնոյթը. ցոյց տալ նրանց հասարակական-գրական գործունէութեան իդէօլօգիական-դասակարգային պատկանելիութիւնը։

Հայ հասարակական կազմը, իր բազկացուցիչ տարրերով, պատկանում է, որոշ տեսակէտից, բաղդաւոր բացառութիւնների շարքին։ Նա ազատ է այն պատմա-իրաւապէս արտօնեալ, բնոյթապէս րէակցիօնէր դասից, ինչպիսին խոշոր կալուածատիրական արիստօկրատիան է. ֆէօդալական մի կօմպակտ տարր, որի դէմ, իբրև տիրապետող դասի, դարեր շարունակ կատաղի կռիւ է մղել եւրոպական մանուկ բուրժուազիան, ինչպէս տեսանք, և որը պահպանում է տակաւին իր պարազիտային-իշխող գոյութիւնը մեր հարևան ժողովուրդների՝ ռուսների՝ վրացիների, Թուրքերի մէջ։

Հայ ժողովրդի պատմական կեանքի իրայատուկ պայմանների մի արդիւնք է դա, որի վրայ երկար կանգ առնելու հնարաւորութիւն չկայ այստեղ։

Ազգի քաղաքական իշխանութեան այնքան վաղ չքացումը հօրիզոնից և ժողովրդի անդաստական ու ճնշուած վիճակը բարբարոսական պետութիւնների տիրապետութեան ներքոյ, ստեղծել են այնպիսի մօմենտներ, որոնք զգալի հարուածներից մէկն են հասցրել հայ ազնուական դասի թուլացման ու քայքայման։ Զէ՞ որ ազնուականութիւնը կազմելով դասակարգային պատուանդանը նախաբուրժուական պետութեան, միաժամանակ, վերջինս, իր հերթին, եղել է առաջնի տնտեսական և քաղաքական շահերի պաշտպանը, դասակարգային կամքի արտայայտիչը։ Պարզ է, նշանա-

կում է, որ վերջինի չքացումով առաջինը կորցնում է իր քաղաքական տիրապետութեան հենակէտը։ Մելիքութիւններն ու բէկութիւնները վերջին նուաղ բեկորներն էին հայ կալուածատիրական կաթեգորիայի, որոնք նոյն իսկ, որպէս այդպիսիներ, անկարող եղան պահպանել իրենց ինքնուրոյն ու տիրող դիրքը հողատընտեսութեան սահմանում։ Մի կողմից ագրարային յարաբերութիւնները նպաստաւոր չէին նրանց համար (ճորտատիրութիւն գոյութիւն չունէր մեր մէջ իր հարազատ իմաստով), ինչպէս վրաց և ռուս իրականութեան մէջ, միւս կողմից խոշոր կապիտալի շահագործութեան թէև դանդաղ, բայց յամառ ու նուաճող ընթացքը և երրորդ կողմից փողային տնտեսութեան կազմալուծիչ մուտքը, առևտրական մրցութեան տագնապը,—այդ բոլորը պատճառակցուած միասին ստեղծեցին նոր օբյեկտիւ մոմենտներ՝ վերջին կործանիչ հարուածը հասցնելու հայ մելիքութեան ու բէկութեան դէմ։ Նոր մօմենտները՝ անհամեմատ քայքայիչ և ներգործիչ մինչև ոսկորների ծուծը, կալուածատիրական տարրի առաջ հարթեցին երկու բնական ուղիներ՝ դէպի վեր և դէպի ցած. դէպի արդիւնաբերական (կամ առևտրական) կապիտալիստի գեշէֆտները և դէպի ստորին «մանր մարդկանց» (հասարակ գիւղացի, բանւոր, արհեստաւոր) շարքը—«բէկական պրօլետարիզացիայի» գիրկը։ Ո՞վ կարող է այսօր ստատիստիկօրէն հակառակը ապացուցել. ո՞վ կարող է չնդունել, որ այդ երկու ուղիներով ընթացած բէկերն ու մելիքները շատ աւելի են, քան հողին կպած և սոսկ գիւղատնտեսութեամբ զբաղուող խոշոր կալուածատէրերի թիւը։

Սակայն կայ հասարակական մի գրուպպա ևս, որ սօցիալ-օրգանական անքակտելի կապերով օղակուած է խոշոր կալուածատիրական տարրի հետ։ Դա

հոգևոր դասն է։ Ֆէօդալականութիւնն ու կղերականութիւնը իրենց միջնադարեան հակակուլտուրականութեամբ կազմում են միևնոյն խնձորի երկու կէսերը, բնական դաշնակիցներ՝ իրենց մտածողութեան և գործողութիւնների մէջ։ Առաջինը իր տիրապետութեան նիւթական հիմքերով փաստական գերիշխանն էր կանգուն հասարակակարգի. երկրորդը առաջնի «հոգևոր իդէօլօգիայի» կենդանի մարմնացումն էր՝ երկրի «աստուածահաճոյ» կարգը պաշտպանելու և պաշտպանութեան համոզմունքը տարրականացնելու համար երկիւղած մասսայի մէջ։ Մէկը միւսի գոյութեան կօրելատն է, անհրաժեշտ լրացուցիչը, մէկի չքացումով անկարող է ապրել միւսը իր նախկին տիրական դիրքի մէջ։

Բուրժուական յեղափոխութիւնը Եւրոպայում, անհետ վերացնելով ֆէօդալիզմի տիրապետութիւնը, չքացրեց նաև կլերիկալիզմի տիրապետութիւնը, բայց միայն այնքան, որքան վերջինս հանդիսանում էր «աստուածընտիր» սրբագործողը ճորտատիրական տընտեսակարգի և քաղաքական աբսօլիւտիզմի։ Ֆէօդալիզմին յաջորդեց բուրժուազիան, իբրև տիրապետող դասակարգ, իսկ կղերականութեան անկարող էր յաջորդել «հոգևոր-իդէօլօգիական» մի, այսպէս անուանուած՝ էկվիվալենտ, յանձինս այլ հասարակական գրուպպայի, ուստի յաղթանակող բուրժուազիան ֆէօդալական կղերականութեան ենթարկեց անհրաժեշտ տրանսֆորմացիայի—ցած գլորեց նրան իր կաստայական տիրապետող դիրքից, ստորադրեց իր աշխարհիկ ոյժին և յանձնարարեց նրան՝ որպէս յարմարագոյն գործիքի, «հոգևոր-գաղափարային» շահագործութեան հասարակական ֆունկցիա։ Կարճ՝ ֆէօդալական կղերականութիւնը վերածուեց բուրժուական կղերականութեան։

Այդպէս եղաւ իրերի ընթացքը Եւրոպայում։ Առանձնայատուկ դասաւորութիւն ունեցան մեր կեանքում նոյն կաթեգորիաների փոխ-յարաբերութիւնները։

«Հայաստանեայցեկեղեցու» պաշտպանողական ջատագովները յաճախ են պնդել, որ Լուսաւորչի եկեղեցին և նրա նուիրապետական կազմակերպութիւնը օրինակելի են եղել իրենց համբերատարութեամբ և ժողովրդավարական ոգով — միակ տօլերանտ և դեմօկրատիկ եկեղեցին քրիստոնէական աշխարհում, մանաւանդ հռոմէականի նկատմամբ։ Եւ գովում են այդ հանգամանքը, որպէս մի բնածին առաւելութիւն հայ եկեղեցու և հոգևորականութեան։

Նախ փակագծում նկատենք, որ պաշտպանողականները չեն, յամենայն դէպս, որոնց համար ցանկալի լինեն և գովելի համարուեն մի հաստատութեան համբերատար և դեմօկրատիկ յատկութիւնները. այդպիսի առարկութիւններ նրանք պարզապէս հնարել են իրենց հակառակորդների բերանները իբր փակելու համար, ուրիշ ոչինչ։ Երկրորդ այդ առարկութիւնները լոկ թուածողական ճշտութեան տպաւորութիւն թողնող մի անհիմն չափազանցութիւն է։ Համեմատում են հայ և օտար, մանաւանդ կաթօլիկ եկեղեցու, արարքները, սոսկ արտաքին երևոյթները և գտնում, որ երկրորդը հազարգլխեան մի հրէշ էր միջին դարերում, իսկ առաջինը նրա հանդէպ, մի անմեղ գառնուկ։

Մոռացւում է ամենագլխաւորը։ Հարց է, ե՞րբ է եղել Հայաստանում, քրիստոնէութեան մուտքից յետոյ, տևապէս ինքնանկախ, ուժեղ, ապահով արտաքին ճնշումներից քաղաքական իշխանութիւն. վերջինիս գոյութեանը համապատասխանում էր հայ եկեղեցու վիճակը։ Չէ՞ որ պետութեան նեցուկներից մէկը՝ եկեղեցին ու կղերը, իրենց հերթին ենթակայ լինելով

յունական, հռոմէական և պարսկական ճնշումներին, չէին կարող ծաւալել կաստայական հողի վրայ շատ աւելի ուժեղ, ազդեցիկ, տիրական գործնէութիւն, քան պայմաններն էին ներում։ Ուրեմն կաստայական-կղերական ոգու համեմատաբար մեղմ արտայայտութիւնը մեր պատմական կեանքում արդիւնք էր ոչ թէ հայ եկեղեցու ու հոգևորականութեան՝ այսպէս ասած բարեմիտ դեմօկրատիզմի, այլ լայն ու խոր չափերով գերիշխելու փաստական պայմանների բացակայութեան։ Բայց որ հոգևոր դասը ունէր իր հրամանատարութեան ներքոյ կառավարական մեխանիզմ՝ անհամբերատարութեամբ հալածելու համար հակալուսաւորչականներին — ինչպէս կաթօլիկ կղերա-կանութիւնն էր հալածում ողջ Եւրոպայում զանազան հերձուածողների և հերետիկոսների՝ դիմելով աւտո-դաֆիայի և ինկվիզիցիայի նման եղեռնագործ միջոցներին, — դա պատմական յայտնի փաստ է։ Որ հայ հոգևորականութիւնը գիտէր հիպնոսել ողջ ազգաբնակութեան և ստորադրել իրեն քաղաքական ուժը՝ հաւատափոխութեան թշնամական հարուածը յետ մղելու համար, — դա ցոյց է տալիս մեզ Վարդանանց կրօնական պատերազմը (հարցը մօտիւների մասին չէ, այլ սոսկ երևոյթի). ճիշտ այնպէս, ինչպէս կաթօլիկ եկեղեցին ոտքի կանգնեցրեց Եւրոպային խաչակրաց արշաւանքի անունով։

Քաղաքական իշխանութեան և խոշոր կալուածատիրական տարրի վաղ չքացումով, տիրող «երրորդութեան» վերջին դաշնակիցը՝ հայ եկեղեցին, մնաց միայնակ մեր կեանքի հրապարակի վրայ։ Մինչդեռ եւրոպական երկրներում յեղափոխութեամբ՝ քաղաքական աբսօլիւտիզմին փոխարինեց սահմանադրական պետութիւնը, իսկ ֆէօդալիզմին՝ բուրժուազիան, մեր մէջ, պատմական կեանքի իրայատուկ պայմանների

դասաւորութիւնը անհետ վերացրեց միապետութիւնն ու ֆէօդալական տարրը, առանց միաժամանակ պետական և դասակարգային էկվիվալենտներ յաջորդել տալու մեր իրականութեան մէջ։ Այդ էկվիվալենտները դուրս էին արդէն ազգային կեանքի շրջանակից, գտնւում էին օտար երկրի սահմաններում, որին ապաստանեց հայ ժողովուրդը իր քաղաքական վիճակով։ Այդպէս, հայ ժողովրդի ինքնապարփակ իրականութեան մէջ տիրապետող մարմինը հանդիսացաւ հայ եկեղեցին՝ իր նուիրապետական կազմակերպութեամբ։ Վերջինս, իբրև պատմա-իրաւական մի հին արտօնեալ դաս կրօնական հողի վրայ, նոր օտար իշխանութեան կողմից ճանաչուեց որպէս պաշտօնական ներկայացուցիչ հպատակ հայ ժողովրդի

Նշանակում է, նոր յարաբերութիւնների առանձնակերպ դասաւորութեամբ հայ հոգևորականութիւնը ամրապնդեց մեր հասարակական կեանքում իր պաշտօնական-իրաւական տիրապետութիւնը, ապահովուած պետութեան հովանաւորութեամբ։

Սակայն այդ մօմենտը չէր այնքան կարևորը։

Մինչ այդ հայ եկեղեցին ու հոգևորականութիւնը դարեր շարունակ փաստապէս տիրում էին մեր մտաւոր-կրթական կեանքին—մեր մտաւոր բովանդակ կուլտուրային։ Լեզուի, գրականութեան, կրթական հաստատութիւնների վարիչ ոյժերը և նրանց վիճակը հրամայաբար տնօրինող բարձր մարմինը եղել են, գրեթէ բացառապէս, հոգևորականութիւնից։ Այդ դրութիւնը տևում է համարեա, որպէս ընդհանուր, տիրապետող երևոյթ, մինչև ռուսահայ կեանքի 50-ական թւականները։ Ամեն բան կրում էր միջնադարականութեան կնիքը։ Ինքը, հոգևորականութիւնը, իր ամբողջ ներքին կազմակերպութեամբ, հասկացողութիւններով ու հակումներով հին ֆէօդալական հասարակակարգից մնացած

մի կտոր էր՝ հասած մինչև 19-րդ դարը։ Լեզուն, նոյն հին միջնադարեան գրաբառն էր, իր ողջ ստրուկտուրային էութեամբ համապատասխան հին կուլտուրայի ոգուն։ Եկեղեցական-աստուածաբանական միստիկ խորհրդածութիւնների գրական փշրանքները և պատմա-քաղաքական դէպքերի չոր տարեգրութիւնների հաքածուն կազմում էր այն, ինչ կոչւում է գրաբարեան լեզուի գրականութիւն։ «Դպրոցական» կրթութիւնը թողնուած էր վանական հաստատութիւնների ձեռներէցութեան։ Կրթութիւն առածդ այլ բան չէր, բայց եթէ կրօնական առասպելախառն գիտելիքների, մեռած լեզուի և դժուարամարս քերականութեան դասաւանդութիւն՝ «Տէր-Թոդիկեան» եղանակով։

«Հայ վարժապետներ խելօք են միայն,
Որ Սաղմոս, Նարեկ սերտել են բերան,
Որ գիտեն Զամչեան քերականութիւն
Եւ ափեղ-ցփեղ ճարտասանութիւն։
Որ աշակերտի գիտեն կամք ճնշել,
Նորա մատաղ կեանքը անապատ դարձնել,
Եւ թէ այդ խեղճը օգնութիւն կանչէր,
Ապտակ, փալախա, և գան հարկանել»։

Ս. Շահազիզ

Այդ էր հայ հոգևորականութեան ձեռքը կենտրոնացած «մտաւոր կուլտուրայի» բովանդակութիւնը։

Ի՞նչ էին ներկայացնում հայ ժողովրդի միւս բաղկացուցիչ տարրերը։

Գիւղերում ունէինք, ընդհանուր առմամբ, գիւղացիական միապաղաղ մասսա. դա հողատիրական մանր սեփականութեան տիպիքական ներկայացուցիչների սօցիալական գրուպպան էր մեր մէջ։ Դա մի իներտ

զանգուած էր, հնազանդ ոչխարների մի «խմկական հօտ», ենթարկուած «հոգևոր հովուի» իդէօլօգիական ղեկավարութեան։

Քաղաքային ազգաբնակութեան մէջ գոյութիւն չունէին տակաւին հասարակական դիֆերենցիացիայի խոշոր ակոսներ։

Չկար բանուորութիւն. գաղափարիս տեխնիկ-ինդուստրիական իմաստով բացակայում էր նա իսպառ։ Դրա փոխարէն կային «համալներ» կամ քաղաքային բեռնակիր մշակներ, որոնք որոշ հասարակական կաթեգորիա չէին ներկայացնում, այլ դա մի նոյնպիսի ժամանակաւոր-անցողական ծառայութիւն էր, ինչպէս, օրինակ, մօտաւորապէս տնային ծառայի կոչումն էր։

Կար արհեստաւորութիւն, համեմատաբար մեծ քանակով, կազմակերպուած համքարական հողի վրայ։ Դա մանր-արդիւնաբերական սեփականութեան ներկայացուցիչների կաթեգորիան էր։ Արհեստը ունէր այն ժամանակ գոյութեան տակաւին «ոսկի հող» և համարւում էր տիրապետող, անմրցակից ձևը արդիւնաբերութեան սահմանում։

Կար առևտրականների հասարակական գրուպպա։ Եւ այդ սահմանում հայ ժողովուրդը տոկոսաբար աւելի, քան որև է մէկը Կովկասում, տալիս էր իր միջից առևտրականների մեծ թիւ՝ ճարպիկ, ընդունակ վաճառականական գէշէֆտների մէջ։

Կար սակաւաթիւ ինտելիգենցիա՝ ընդհանրապէս ծագած հասարակութեան ունևոր խաւերից։

Խոշոր կապիտալի արտադրական-ինդուստրիական շահագործութիւն գոյութիւն չունէր տակաւին հայերի ձեռքով, հայաբնակ քաղաքներում։ Սակայն կային կապիտալի երկու սկզբնական ձևերը—առևտրական և վաշխառուական կապիտալ։ Իսկ դա փողային

(դրամական) կապիտալի նախնական անհրաժեշտ ակումուլյացիան էր (կուտակումը), որ պիտի հիմք ծառայէր մեր կեանքում ինդուստրիական կապիտալի, արդիւնաբերական ձեռնարկութիւնների համար։

Քաղաքային հայ ազգաբնակութեան մէջ սօցիալական դիրքով բարձր, ազդեցիկ և համեմատաբար հեղինակաւոր համարւում էին՝ առևտրական բարձր խաւը, վաշխառուները, արհեստաւորութեան վերին շերտը և դրանցից ելած ազատ պրօֆեսիայի և պետական պաշտօնների տէր ինտելիգենցիան. այդ բոլորի հաւաքական ամբողջութիւնը՝ ըստ իրենց ունեւոր վիճակի և դիրքի, կարող ենք անուանել միջին բուրժուազիա. սրան կարելի է միացնել և՛ գիւղացիական միջին կարգի հողատէրերի խաւը։

Սակայն սեփականատիրական ընդհանուր սկզբունքի տեսակէտից առհասարակ գիւղացիութիւն, արհեստաւորութիւն, առևտրականներ, վաշխառուներ, ինտելիգենցիա—կազմում են հասարակական այն գրուպպաները, որոնց կոմպլեքս ամբողջութեանը կարող ենք անուանել մանր բուրժուական կամ բիւրգերական բանակ։ *)

Մի բազմատարր բանակ էր դա մեր մէջ, ուր չկար դեռ ևս որևէ կաղապարուած ու հասունացած դասակարգ, բայց կային բոլոր սկզբնական-սաղմային էլեմենտները ապագայ, այսինքն մեր օրուայ, դասակարգերի։ Դասակարգային կաղապարումը գտնւում էր իր, այսպէս ասած՝ կօնսօլիդացիայի, կազմակերպման պրօցեսի շրջանում։ Սօցիալ-պատմական իմաստով

*) Այդ հակացողութիւնների տեսական լուսաբանութիւնը տուել ենք «Ազգային պրօբլեմ և դասակարգային շահերը» գրքի մէջ։

չկար այդ հետերոգեն բանակում տիրապետող դասակարգ, որովհետև տիրապետութեան հիմքը՝ արդիւնաբերա-տնտեսական անմիջական շահագործութիւնը՝ իր խոշոր չափերով, բացակայում էր տակաւին։ Արհեստային-մանր-արդիւնաբերական շահագործութիւնը, ապա վաշխառուական հարստահարութիւնը ըստինքեան չեն ստեղծում դասակարգային բևեռներ, այլ միայն նախապատրաստում են օբիեկտիւ պայմաններ իսկական շահագործութեան համար,—հարթում են կապիտալիստական էքսպլօատացիայի ուղին,—երբ կապիտալի մագնատը և աշխատանքի ույժի տէրը ցցւում են միմիանց հանդէպ։ Միայն 19-րդ դարի վերջին քառորդումն է, որ հայ մանր բուրժուական խաւերից առաջանում են երկու սօցիալական խորարմատ, կոնտրաստ ճիւղեր, որոնք, թէև չափազանց դանդաղ, բայց հաստատուն ու անխուսափելի զարգացումով կազմակերպւում են իրենց դասակարգային կաղապարների մէջ.—դրանք հայ խոշոր բուրժուական և բանուորական դասակարգերն էին։

Չ՛լինելով հասունացած դասակարգ և դասակարգային տիրապետութիւն 50-ական թուականներին, գոյութիւն չունէին նաև, բնականաբար, դասակարգային սուր ներհակութիւններ մանր-բուրժուական զանազան խաւերի մէջ։ Կային սոսկ գրուպպայական տարբերութիւններ, այնքան, որքան դրանք բղխում էին մանր ու միջին տնտեսական բաւարար ունևոր ու սակաւ ունևոր վիճակներից, սօցիալական բարձր ու ցածր դիրքերից։

Անկախ այդ գրուպպայական տարբերութիւններից, կար մի խիստ կարևոր մոմենտ, որ 'ի մի էր օղակում մանր բուրժուական բոլոր էապէս դեմօկրատիկ գրուպպաներին։ Դա հասարակական պրօգրեսի գերագոյն շահագրգռութիւնն էր, ազգային-ժողովրդական կեանքի վերակազմութեան կաթեգորիկ պահանջը։

Անպայման, ասիական մի յետամնաց, դանդաղաշարժ ու ինդիֆերենտ ժողովուրդ, ինչպիսին հայկականն էր այն ժամանակ—մի ժողովուրդ, զուրկ պատմական փորձառութիւնից և սովոր միայն արևելեան սողունային քաղաքականութեան,—չէր ըմբռնում տակաւին իր շահերը և գիտակցում դրանցից բղխող ձգտումներն ու պահանջները։ Սակայն կարևորն այդ չէ, այլ ստատիկ դրութեան բնաւորութիւնը. այն, որ կանգուն սօցիալ-յարաբերութիւնների արմատից ըստինքեան բղխում էր մի րէալ շահագրգռութիւն, որը ազգի բացարձակ մեծամասնութեան սօցիալ-տընտեսական շահերը և մտաւոր-կուլտուրական ձգտումները տրամագծօրէն հակադնում էր չնչին փոքրամասնութեան—հոգևոր իշխանութեան և մելիք-բէկական աղայական մնացորդների—շահերին ու ձգտումներին։

Իսկ շահերի և ձգտումների րէալ հիմքերի ըմբռնումն ու գիտակցումը՝ ժողովրդական դեմօկրատիկ գրուպպաների կողմից, սոսկ ժամանակի խնդիր էր։ Ինքը՝ մանր-բուրժուազիայի հասարակական իդէօլօգիան էր, որ պիտի գար իր մշակուած ձևակերպումներով բացայայտելու երերի գաղտնիքը, լուսաբանելու հասարակական պրօգրեսիւ և ռեգրեսիւ ույժերի անհաշտ հակասութիւնների հիմքերը, ըմբռնել տալու հասարակ մտքի համար անմատչելին. կարճ՝ մանր-բուրժուական դեմօկրատիայի բնազդականն ու տարերայինը՝ փոխարինելու պսիխիկական գիտակից ու կազմակերպուած պարունակութեամբ։

Դա հայ բուրժուազիայի հասարակական իդէալի հիմնաւորումն էր։

Անցնենք դրա էութեանը։

VI.

Կոյր պատահականութեան արդիւնք չէր, որ ռուսահայ մտաւոր-կուլտուրական շարժման առաջ-մղիչ ոյժերը գաղափարապէս սպառազինուել են հայկական մթնոլորտից դուրս: Վաղեմի նահապետականութեան և մանր-բուրժուական մեշչանիզմի անպարունակ միջավայրը կարող էր միայն նեգատիւ հակումների և տրամադրութիւնների տարերային-սաղմային սկիզբները ծնեցնել անհատի հոգու մէջ, իսկ գաղափարային կազմ ու պատրաստ զինուոր՝ իր (միջավայրի յետամնացութեան) դէմ քննադատաբար ուղղուած, տալ անկարող էր նա հոգեբանօրէն: Հարկաւոր էին մտաւոր-կրթական առաջնակարգ կենտրոններ, ուր հայ ուսանողական խմբակը կատարելագործէր իր մտաւոր կարողութիւնը, ծանօթանար ժամանակակից պրօգրեսիւ հոսանքների հետ և ամբարէր իր գլխի մէջ դրական (պօզիտիւ) գաղափարների մի բաւարար պաշար՝ իր հայրենիքի կեանքի հասկացողութիւններն ու յարաբերութիւնները վերակազմիչ կրիտիկայի ենթարկելու համար:

Ժամանակակից Պետերբուրգն ու Մոսկուան, ինչպէս միշտ, անմրցակից կենտրոններն էին ռուսական մտքի և սօցիալ-գաղափարային պայքարող հոսանքների: „Современникъ"-ի և «Отечественныя записки»-ի փայլուն շրջանն էր՝ իրենց տաղանդաւոր աշխատակիցների պատկառելի շարքով: «Դէպի ժողովուրդ, դէպի գաւառ» հիպնոսող լօզունգների գաղափարային ցնցումներն էր վերապրում ռուս ինտելիգենցիան: Տասնեակ տարիների անդիպօդները՝ սլաւեանոֆիլներն ու արեւմտականները (западники), նարօդնիկութեան իդէօլօգիական բուռն արտայայտումները, այնպիսի գրողներ, ինչպէս «месть и печаль»-ի երգիչն էր

(նարօդնիկութեան պօէտ Նեկրասովը), ինչպէս գիւղացիական ցաւ ու հոգսերի, կենցաղային մօմենտների գեղուն նրբագրողն էր (նարօդնիկութեան վիպագիր Գլեբ Ուսպենսկին), այնպիսի փայլուն քննադատներ ու հրապարակախօսներ, ինչպէս Պիսարեւը, Դօբրօլիւբօվը, Չերնիշեւսկին, Միխայլօվսկին էին, այնպիսի կնճռոտ հանգոյց, ինչպէս գիւղացիա-ագրարային հարցն էր՝ միշտ անլուծելի մի պրօբլեմ տեսականի մէջ, միշտ այրող ու հերթական մի խնդիր գործնականի մէջ և այլն և այլն,—այդ բոլոր երեւոյթների հիմնական զարկերակը բաբախում էր Ռուսիայի սրտում՝ նրա կենտրոնական քաղաքներում: Բնական է, որ տպաւորուող և հասարակական ջիղ ունեցող այնպիսի անհատներ, ինչպէս են Նազարեան, Շահազիզ, Ռ. Պատկանեան, Արծրունի և մանաւանդ Նալբանդեան, պիտի Դաստիարակուէին գաղափարապէս այդ եռուն կեանքի կենդանի շկօլայում:

Իսկ Դօրպատը, ուր պարբերաբար կրթութիւն ստացաւ մի ամբողջ հայ ուսանողական սերունդ, դարձաւ, իրաւ, «մի նոր իմացական աւազան» (Նազարեան) այն երիտասարդների համար, որոնք ունեցան իրենց պատկառելի մասնակցութիւնը մի փոքրիկ ժողովրդի մտաւոր-կրթական զարգացման պրօցեսում: Դօրպատը փոխ-հաղորդիչ սահմանագիծն էր գերմանօ-ռուսական մտաւոր կուլտուրայի: Համալսարանական Դօրպատը իր էութեամբ գրեթէ ամբողջապէս գերմանական էր, բացի պաշտօնալ-քաղաքական պատկանելիութիւնից: Եւ այդպիսի մի օրրանում չէին կարող ժամանակակից Եւրօպայի սօցիալ-քաղաքական կեանքի ալեծուփ յորձանքները իրենց խոր կնիքը չդրօշմել հասարակական ինստինկտներով օժտուած ուսանող երիտասարդութեան հոգու վրայ: Եւրօպայի

քաղաքական յեղաշրջումների մշտավառ հնոցը՝ կլասիք Ֆրանսիան, իր յուլիսեան և փետրուարեան փոթորիկներով. կրկին յիշեցրեց Մեծ Յեղափոխութեան անմեռ տրադիցիաները — շատ աւելի սօցիալաբար գունաւորուած լօզունգներով։ Գերմանական բիւրգերթումի յաւագոյն զաւակները հեղեղում էին մտաւորական կեանքը իրենց շանթաձար բողոքներով՝ ընդդէմ քաղաքական աբսօլիւտիզմի. իսկ յեղափոխական բանակը ապառնում էր ինկերական ռէակցիայի ամրոցները խորտակել։ Ազատագրական շարժման խրօնիքական բռնկումները Բալկանեան թերակղզում յուզում էին դիւանագիտական կաբինետները և հասարակական կարծիքը։ Իտալիայի ազատագրական ապստամբութիւնը Աւստրիայի դէմ՝ հրապարակ նետեց նորահաս բուրժուազիայի մի այնպիսի փայլուն պատրիօտ-հերոս, ինչպէս Գարիբալդին էր։ Այսպէս և շատ նման երեւոյթներ։ 40-ական թուականները կազմում էին Եւրոպական բուրժուազիայի դարաւոր յեղափոխութեան «Sturm und Drang» պերիօդի — վերջին էտապը։ Արեւմտեան Եւրոպայի բոլոր երկրները պէտք է իրենց մի անգամ սկսուած հաշիւները աւարտէին ֆէօդալական աշխարհի հետ։ Բուրժուական լիբերալիզմը իր էքսպանզիւ արտացոլումներով հասել էր յեղափոխական վերջակէտին։

Ի՞նչ կարող էին բերել մի փոքրիկ կէս-ասիական ժողովրդի լուսաւորութեան նախակարապետները համաեւրոպական ցնցումների փարթամ ծոցից։

Ո՛չ ամեն բան, 'ի հարկէ, նաև ոչ աւելին, քան մի սահմանափակ կեանքի համեստ պահանջները ներել կարող էին։ Խաչատուր Աբովեան, Ստեփանոս Նազարեան, Ռաֆայէլ Պատկանեան՝ 40—50-ական թուականներին, չէին կարող հայրենիք վերադառնալ կօմունիստի կամ երդուեալ յեղափոխականի («Versch-

wörer») ծրագրային տենդենցներով տոգորուած, եթէ դրանք Դօրպատի փոխարէն ուսանէին նոյն իսկ Փարիզում, Վիեննայում կամ Բերլինում։ Արծրունին՝ 60-ական թուականներին, չէր կարող նոյնպէս Կովկաս վերադառնալ՝ սօցիալիստաբար կամ անարխիստաբար գունաւորուած. թէև նա եղել է Եւրօպական շատ քաղաքներում և նրա ժամանակ արդէն բանւորական «Ինտերնացիօնալը» կազմակերպական մուտք էր գտել եւրօպական երկրներում։ Նոյնը կարելի է ասել Ռուսաստանում, յատկապէս նրա կենտրոնում կրթուած հայ երիտասարդների մասին։

Ռուսահայ ինքնապարփակ իրականութեան ռէալ պահանջները կարիք չունէին իդէօլօգիական ծայրահեղ արտայայտութիւնների, և ոչ էլ նրա մինչ այնժամանակեայ զարգացման օբիեկտիւ պայմանները կարող էին ընդունելութեան և պատուաստման հող տալ մեր կեանքում այդ էքստրեմ հոսանքներին։ Ռուսահայ ժողովուրդը իր փորձառական իրականութեան խորքից էր արտադրել այդ գործիչներին, որոնց սօցիալ-պատմական գերագոյն արժէքը պիտի կայանար նրանում, թէ որքան նրանք կարող էին ռէալիստ արտայայտիչները դառնալ միջավայրական (միլիօյի) կաթեգօրիկ պահանջների։

Եւրօպական լիբերալիզմի — և միմիայն լիբերալիզմի — վճռական սկզբունքներն էին, որոնց կենդանի արտայայտիչները դարձան մեր մէջ Աբովեան, Նազարեան, Նալբանդեան, Ռ. Պատկանեան (Գամառ-Քաթիպա), Շահազիզ, Արծրունի, Րաֆֆի և նրանց շառաւիղները։

Դրանք դարձան հայկական լիբերալիզմի, որպէս գաղափարային արմատական հոսանքի, հիմնադիրները մեր կեանքում։ Առաջ եկաւ մի ամբողջ շկօլա, որի կենտրոնում կանգնած էր Գրիգոր Արծրունին իր

«Մշակ» օրգանով։ Դա ամենախիզախ դէմքն էր և ամենախոշոր ներկայացուցիչը հայկական լիբերալիզմի, թէ իբրև լիբերալ հոսանքի սիստեմատիկ կազմակերպող և իդէական բովանդակութիւն տւող առաջնորդ և թէ իբրև որոշ սօցիալական դաւանանքի սուբիեկտիւ արտայայտիչ։

Իսկ լիբերալիզմի ընդունելութեան համար հող կար մեր այն ժամանակեայ իրականութեան մէջ. կային նաև նրա արագ զարգացման և յաղթանակի բոլոր շանսերը։ Ոչ այն մտքով, անշուշտ, որ կար մշակուած հող և հարկաւոր էր միայն սերմերը ձգել, կամ կային հարթ ու անարգել ուղիներ՝ յաղթութեան հասնելու համար. այլ միայն այն մտքով, որ 50—70-ական թուականներին ռուսահայ ժողովուրդը ունէր արդէն իր կազմի մէջ հասարակական գրուպպաներ, որոնց սօցիալական դաւանանքը պիտի դառնար լիբերալիզմը և որոնց, որպէս ապագայ միուրոյն դասակարգի. հասարակական իդէալը պիտի հիմնաւորէին լիբերալ իդէօլօգները։

Այդ կաթեգորիան բաղկացած էր, ինչպէս արևմուտքում իր ժամանակին, նոյնպէս և մեզ մօտ, մանր-բուրժուական ստուար բանակի վերին շերտերից,—որոնց մասին մենք խօսեցինք նախորդ գլխում,—առևտրական խաւից և բարձրակարգ արհեստաւորութիւնից—պրօֆեսիօնալ ինտելլիգենցիայով հանդերձ։ Քանի գնում, այնքան այդ տարրերը մերձենում են իրար բնական ուղիով—առևտրական և արդիւնաբերական կապիտալի շահագործութեան հողի վրայ։ Զարգացման այդ պրօցեսը լայն չափեր է ընդունում դարավերջին, երբ ինդուստրիական խոշոր կապիտալը, հանքային նիւթերի շահագործումը, առևտրական ընդարձակ ձեռնարկութիւնները, կրեդիտային-բանկային մեծաքանակ դրամագլուխները, բօրսային սպեկուլանտ օպերացիաները օղակւում և ընդհանուր բաղխս են դառնում այդ գրուպպաների միաձուլման մի ինքնամփոփ դասակարգի—նորագոյն հայ խոշոր բուրժուազիայի—մէջ։

50—70-ական թուականների հայ նօվատօրները՝ ըստ իրենց սօցիալական դաւանանքի բնոյթի, կազմում էին այդ բուրժուական կաթեգորիայի դասակարգային իդէօլօգները, նրա հասարակական իդէալի հիմնաւորման, վարդապետութեան և իրականացման Bahnbrecher մարտիկները։ Կատարուած մտաւոր-կուլտուրական վերածնութիւնը—վերածնութիւն էր ընդհանուր բուրժուական իմաստով և սկզբունքային էութեամբ։

Ի՞նչպէս,—լսում ենք a priori այս առարկութիւնը լիբերալ մտածողից,—ի՞նչպէս բուրժուական իդէօլօգներ անուանել համազգային ցաւը լացող մի փափկասիրտ Աբովեանի, մի անձնուէր, հալածուած Նազարեանի, մի յեղափոխական Նալբանդեանի, մի դեմօկրատ Արծրունու և այլն, որոնք ամբողջ կեանքով ու գործնէութեամբ մտածել, գրել ու տանջուել են համայն հայ ժողովրդի համար, առանց դասակարգային խտրութիւնների, դարձել են ողջ ազգի հերոսները, պաշտամունքի առարկաները։

Ամենից առաջ նկատենք, որ, դժբաղդաբար, բուրժուազիայի և բուրժուականի նկատմամբ մեր մէջ տիրում է մի վերին աստիճանին բանալ հասկացողութիւն, վուլգար նախապաշարմունք, խեղկատակութեան հասցրած անմիտ վերաբերմունք։ Բուրժուազիայի հետ, որպէս դասակարգի, անքակտելիօրէն շաղկապուեց հասարակական յանցապարտութեան գաղափարը. կապիտալիստների հետ, որպէս տնտեսական շահագործող կաթեգորիայի, անբաժանելիօրէն օղակուեց սօցիալական ան-

ներելի մեղսագործութեան և անարդարութեան գաղափարը: Մեշչանական այդ ճղճիմ մօրալը մի համառուսական ցաւ էր, արմատացած նաև մեր մէջ: Դա մի անշնորհակալ ժառանգութիւն էր, ռուսական նարօդնիկութիւնից մնացած, որի մանր-բուրժուական սենտիմենտալ գրողները օրգանական ատելութիւն էին տածում դէպի կապիտալն ու կապիտալի հասարակական ներկայացուցիչները: Ուշադրութիւն դարձրէք ժողովրդական լայն հեղինակութեամբ օգտուող մի պատկառելի մէմքի—օրինակ Միխայլովսկու—հասարակահայեցողութեան դասակարգային պատկանելիութիւնը, և համոզուեցէք, որ նրա սօցիալական դաւանանքը բուրժուական է: Վերջապէս այլևս. ձեզնից կնեղանան, ձեզ կ՚քարկոծեն ռուս «սօցիալիստ» կաղեաններից սկսած մինչև ռուս ս. ր.-ները, հայ նացիօնալ-լիբերալներից մինչև հայ նացիօնալ-դեմօկրատները. այսինքն մօտաւորապէս նրանք, որոնք կրթուել, դաստիարակուել են ռուսական նարօդնիկութեան շրջապատում:

Բանից դուրս է գալիս, որ, ըստ երևոյթին, պրոլետարական սօցիալիստները աւելի «ներողամիտ» և «համբերատար» են դէպի բուրժուազիայի հասարակական գոյութիւնը, քան մանր-բուրժուական մօրալիստներն ու ուտօպիստները, չնայելով, որ առաջինները իրենց գոյութեան իմաստով տրամագծօրէն ուղղուած են բուրժուազիայի տիրապետութեան արմատների դէմ, իսկ երկրորդները հեռու չեն անցնում ջղաձգային լալկանութիւնից:

Գիտական սօցիալիստները սար ու ձորով հեռու են կապիտալի և կապիտալիստի հասարակական էութիւնը բարոյական կշռաչափով գնահատելուց: Նոյնքան բնական է բուրժուազիայի գոյութիւնը, սօցիալական դերքն ու դերը, որքան և պրոլետարականը. Նոյնքան

մեղսագործ և անարդար չէ կապիտալիստի տնտեսաբար շահագործելը արդիւնաբերութեան պրօցեսսում, որքան և պրոլետարի շահագործուելը: Դրանք բնանհրաժեշտօրէն պայմանաւորուած և իրար մտնացուցուած պատմական կաթեգօրիաներ են, նոյնքան, որքան բնանհրաժեշտութիւն է նրանց և նրանց հետ զուգորդուած կապիտալիստական-վարձու-բանուորական շատ երևոյթների պատմականօրէն վերացումը: Սօցիալական էվօլիւցիայի օբիեկտիւ ընթացքը տեղ չէ թողնում այն բարոյական ըմբռնողութեան և մեկնաբանութեան համար, որ մի տեղ որոնում են «յաւիտենական» ճշմարտութեան ու արդարութեան սկզբունքների խաղտումը, իսկ միւս տեղ—նրանց յաղթանակը:

Եթէ մէկին անուանում ենք բուրժուական իդէօլոգ, դրանով ամենևին չի ուրացւում կամ մանրացւում նրա ընդհանուր հասարակական արժէքը, այլ ճշգրտօրէն որակւում է նրա հասարակական մեծութեան դասակարգային-իդէօլօգիական պատկանելիութեան բնոյթը: Բուրժուական իդէօլօգ լինել, նշանակում է՝ իր սօցիալական սկզբունքների մարսիմումը ամփոփել և սպառել բուրժուազիայի, որպէս միօրոյն դասակարգի, հասարակական իդէալի մէջ և նրա իրականացման վրայ: Իսկ բուրժուազիայի հասարակական իդէալի կօնկրետ իրականացումը նոյն է, ինչ նրա դասակարգային փաստական տիրապետութիւնը, լիազօր տէր ու տնօրէն լինելը ողջ հայրենիքի ու ազգի ճակատագրի: (Յիշեցէք այստեղ IV գլխի օրինակները արևմտեան Եւրօպայում):

Եթէ մեր անցեալ գործիչներին անուանում ենք բուրժուական իդէօլօգներ՝ ըստ նրանց սօցիալական դաւանանքի սկզբունքային բնոյթի, ապա դրանով նրանք միայն գտնում են իրենց պատմական նշանակութեան օբիեկտիւ տեղն ու գնահատութիւնը: Այլ բան ասել, նշանակում է բնաւ չհասկանալ նրանց

դաւանած հայեացքների էութիւնը և, սօցիօլօգիական տեսակէտից՝ տուրել նրանց գաղափարային մեծութեան իրական արժէքը: Մեր լիբերալ մեկնաբանները այլ բան անելով՝ եւրօպական պատմաբանների նման, միայն մթնացնում են՝ խարուսիկ քօղի տակ, անցեալի գործիչների հասարակական նշանակութիւնը:

Այդ հարցում հիմնական մեթօդական տարբերութիւնը՝ իդէալիստ-ինդիվիդուալիստ-լիբերալ և մատերիալիստ-կօլլեկտիվիստ մեկնաբանների միջև, կայանում է հետևեալում: Առաջինը պատկերացնում է պատմական անհատին, որպէս մի զատուած, հանրական ամբողջութիւնից կտրուած միաւոր և այդպէս քննում նրա գործերի արժէքը: Երկրորդը, ընդհակառակը, աշխատում է հասկանալ անհատին և գնահատել նրա պատմական արժէքը ըստ որոշ ժամանակի, որոշ տարածութեան և որոշ սօցիալական մարմնի կուլտուր-նիւթական յարաբերութիւնների պատճառական կապակցութեան. կարճ՝ անհատի ինչ լինելը պայմանաւորել սօցիալական օրգանիզմի նիւթական բովանդակութեան որպիսութեամբ: Առաջինը ցուցադրում է անհատին, որպէս համայն ազգի հանդէպ կանգնած մի մեծութիւն, որը, իր նեգատիւ կրիտիկայով, հանդիսանում է ազգային պակասութիւնների և յետամնաց կողմերի խարազանողը, իսկ իր պօզիտիւ ծրագրով հանդիսանում է ազգի առաջնորդը, յառաջդիմութեան ուղղութիւն տուողը: Երկրորդը, ընդհակառակը, անհատին այլ կերպ չէ պատկերացնում, բայց եթէ հասարակական որոշ կաթեգօրիայի կենդանի օրգան, գիտակից իդէօլօգ, որ քննադատում ու հերքում է մի այլ (իր հակառակորդ) կաթեգօրիայի մտքերն ու հայացքները՝ մինչ այդ տիրապետող ազգային ընդհանրութեան մէջ, և աշխատում նոյն ընդհանրութեան մէջ տարածել ու արմատացնել իր սեփական կաթեգօրիայի դասակարգային աշխարհահայեացքը: Անհատը չի կարող հանուր ազգի, ասել է՝ անդասակարգային արտայայտիչ լինել հէնց այն պատճառով, որովհետև ազգը իր բոլոր մասնիկներով մի շահերով ու ձգտումներով համերաշխ, միատարր կազմակերպութիւն չի ներկայացնում, և մտածող ու գործող անհատը մի հասարակական գրուպպայի շահերը կամ նրա յառաջադիմութեան գաղափարը պաշտպանելու համար, պէտք է, անխուսափելիօրէն, ընդհարուէ և կռիւ յայտարարէ մի այլ՝ իր հակառակորդ, գրուպպայի դէմ: Նազարեան, Նալբանդեան, Արծրունի և նրանց ժամանակակիցները եղել են բուրժուական (ասել է որոշ կաթեգօրիայի) իդէօլօգներ հէնց այն պատճառով, որովհետև սօցիալական սկզբունքների այն մաքսիմումը, մտքերի ու գաղափարների այն պաշարը, անհատական այն թափն ու էներգիան, որ նրանք խլացրել են եւրօպական լիբերալիզմից,—ասել է եւրօպական բուրժուազիայի սօցիալական դաւանանքից,—ապա վարդապետել ու գործադրել են մեր իրականութեան մէջ՝ կատարուել են հայ բուրժուազիայի դասակարգային շահերի շրջանակի մէջ, յօգուտ և ՚ի փառս նրա հասարակական իդէալի: —Ո՛չ, յօգուտ ամբողջ ազգի, ամբողջ ժողովրդի, բացի միայն յետադէմ կղերականութիւնից,—երևի կառարկեն մեզ:

Հէնց այն հանգամանքը, որ մեր լիբերալ հակառակորդը իր պայմանաւորիչ «բացի»-ով զատում է կղերին ու կղերականներին ազգային մարմնից, ցոյց է տալիս, որ նա կանգնում է խտրականութեան տեսակէտի վրայ, որ, հետևապէս, հայկական վերածնիչը ոչ թէ ամբողջ ազգի (որի մէջ մտնում են, անշուշտ, նաև կղերն ու կղերամիտները) ներկայացուցիչն է

իզել, այլ միայն նրա շահագրգռուած, պրօգրեսիւ խաւերի:

Այդ առարկութեան մէջ մի բան միայն ճիշտ է, որ բացի տիրող փոքրամասնութիւնից—կղերական դասից, մելիքութեան ու բէկութեան աղայական մնացորդներից,—հայ ժողովրդի բոլոր մնացած խաւերը կենսապէս շահագրգռուած էին մտաւոր-կուլտուրական վերածնութեամբ: Ճիշտ այնպէս, ինչպէս Եւրօպայում (տես IV գլուխը) բացի դարձեալ տիրող փոքրամասնութիւնից—միապետական, ֆէօդալական և կղերական տարրերից—ազգաբնակութեան բոլոր մնացած գրուպաները կենսապէս շահագրգռուած էին քաղաքական յեղափոխութեամբ, Սակայն, ինչպէս անկարելի է հերքել այն այբուբենական ճշմարտութիւնը, որ եւրօպական յեղափոխութեան իդէական բովանդակութիւնն ու առաջնորդող լօզունգները կազմում էին բուրժուական լիբերալիզմի սկզբունքները, իսկ յեղափոխութեան կէտ նպատակն էր իրականացնել այդ դասակարգի տիրապետութիւնը, նոյնքան անկարելի է հերքել այն տարրական իրողութիւնը, որ հայկական ազգային վերածնութիւնը—վերածնութիւն էր բուրժուական լիբերալիզմի ոգով, սկզբունքների թելադրութեամբ:

Հասարակական կեանքի զարգացման օրէնք է այն սօցիօլօգիական փաստը, որ որոշ դարաշրջանում, տուեալ սօցիալական օրգանիզմի մէջ, պրօգրեսիւ դասակարգի պատմական ձգտումները, հասարակական իդէալը՝ իրեց բարերար-հանրական հետևանքներով, գալիս ծածկում են ողջ ճնշուած, տիրուող,—որոշ կողմերից ազատագրուելու շահագրգռուած—ազգաբնակութեան շահերին ու ձգտումներին: Մի դար առաջ, եւրօպական բիւրգերթումն էր հանդիսանում այդ պրօ-

գրեսիւ կաթեգօրիան. Կէս դար առաջ հայկական մանըր-բուրժուազիան էր ներկայացնում այդ պրօգրեսիւ տարրը մեր կեանքում: Այժմ արդէն, երբ արևմուտքում և մեր մէջ խոշոր բուրժուազիան (նախկին մանր բուրժուազիայի ուռճացած յաջորդը), իբրև տիրող դասակարգ, շահագրգռուած չէ այլևս հասարակական արագընթաց պրօգրեսով, և իր նման իր սօցիալական դաւանանքը ևս՝ լիբերալիզմը, քաղաքականապէս լըճացել, տափակացել է,—այժմ միակ պրօգրեսիւ դասակարգը հանդիսանում է պրօլետարիատը, որի պատմական ձգտումները գալիս ծածկում են՝ բուրժուական կապիտալից ու քաղաքականութիւնից ճնշուած ողջ ազգաբնակութեան շահերին:

Պրօգրեսիւ դասակարգի ղեկավար իդէօլօգները, «հերոսները» տրամաբանական հետևողականութեամբ ընդհանրացնում և դարձնում են հերոսներն ու իդէօլօգները ազգային ամբողջութեան, այնքան, որքան վերջինս in corpore շահագրգռուած է այդ հերոսների և իդէօլօգների գործնէութեամբ, որքան ինքը ազգը, որպէս այդպիսին, իր պախխական պարունակութեամբ բուրժուականանում է, իսպառ ազատագրուելով ֆէօդալ-կղերական միջնադարեան տրադիցիաներից: Եւ եթէ Ֆրանսիայի բուրժուական դարաւոր յեղափոխութեան բազմաթիւ փայլուն դէմքերը հռչակւում են որպէս Ֆրանսիական-ազգային պատմական խոշոր մեծութիւններ, իսկ յեղափոխութիւնը—ազգային յեղափոխութիւն, ապա մեր համեստ կեանքի բուրժուական վերածնութեան առաջնակարգ պիօներները իրաւունք ունեն համարուելու հայ-ազգային պատմական խոշոր մեծութիւններ, իսկ վերածնութիւնը—ազգային վերածնութիւն: Ընդհանրացումները, անկասկած, իրենց տեղն ունեն, որոնցով, սակայն, որպէս երևոյթի ձևական

կողմ, չի բաւականանում սօցիալ-գենետիք վերլուծութիւնը. վերջինս խորն է գնում, թափանցում մինչև երևոյթի դասակարգային բիւրեղացած հիմքերը և միայն ըստ այդ հիմքերի է ճշգրտօրէն բնորոշում կառուցուած ազգային հոգեբանական շէնքի սօցիալական գոյնը։

Դիմենք մի աւելի կօնկրետ օրինակի։

Գաղափարային մի այնպիսի ուժեղ հոսանք և միմեանց յաջորդող ժամանակից գործիչների մի այնօրինակ ոգևորուած ու տոկուն սերունդ, ինչպէս հայկական վերածնութեան շրջանն ունեցաւ, գոյութիւն չունեցաւ մեր հարևան վրացիների մէջ (իսկ թուրքերի մասին խօսք լինել չի կարող)։ Չնայելով նրան, որ վրաց իրականութեան մէջ իշխում է տակաւին մի միջնադարեան րէակցիօնէր դաս, ինչպէս ազնուական պարազիտ տարրն է և չնայելով վիր գիւղացիական ազգաբնակութեան ագրարային վերին աստիճանին աննպաստ, ճորտատիրական պայմաններին, այնուամենայնիւ վրաց իրականութեան մէջ կէս դար առաջ և այնուհետև չ'առաջացաւ գաղափարային-գրական ուժեղ լիբերալ շարժում ընդդէմ ֆէօդալական կարգերի։ Ինչո՞վ բացատրել այդ երևոյթը։ Չէ՞ որ խոշոր կալուածատէր ազնուականները շատ աւելի խոշոր չարիք էին ներկայացնում վրաց կեանքում, քան կղերը մեր մէջ, և չէ՞ որ վիր ժողովուրդը՝ յանձինս մանաւանդ գիւղացիութեան, տնքում էր միջնադարեան տնտեսական կարգերի ծանրութեան տակ, որից համեմատաբար ազատ էր հայ գիւղացիութիւնը։ Ինչո՞ւ ուրեմն վրաց ճնշուած ազգը՝ յանձինս իր գերագոյն մեծամասնութեան, «զլացաւ» իր միջից Նազարեաններ, Արծրունիներ, Նալբանդեաններ և նման տիպերի մի ամբողջ սերունդ արտադրելու՝ ֆէօդալիզմի դէմ կռիւ

յայտարարելու համար, յօգուտ ազգային յառաջադիմութեան։ Այս հարցին, անտարակոյս, պատասխան չունին տալու մեր այն պատմա-հետախոյզ կօմենտատօրները, որոնց տեսակէտով խոշոր անհատը ոչ թէ դասակարգային իդէօլօգ է, այլ առանց դասակարգային խորութիւնների ներկայացուցիչ է ողջ ազգի շահերի ու ձգտումների։

Մեր պատասխանը շատ պարզ է։ Վրաց ժողովրդի հասարակական կազմը չունէր իր բաղկացուցիչ էլեմենտների մէջ մանր-բուրժուական ճիշտ այն վերին շերտերը՝ մանաւանդ վաճառականական խաւ,—ինչպէս կային մեր իրականութեան մէջ,—որոնք հետզհետէ կուտակելով դրամական կապիտալ՝ առևտրական և արհեստային-մանր-արդիւնաբերական հողի վրայ, դառնային ժամանակի տնտեսապէս ուժեղ, սօցիալական դիրքով բարձր ու ազդեցիկ գրուպպաները քաղաքային ազգաբնակութեան մէջ և որպէս այդպիսիք դասակարգային-հրամայական կարիք զգային կռիւ յայտարարելու րէակցիօնէր ֆէօդալիզմի դէմ յանուն իրենց դասակարգային տիրապետութեան, ասել է՝ միաժամանակ, յանուն ընդհանուր հասարակական պրօգրեսի։

Այդպէս ուրեմն, վրաց իրականութեան մէջ բացակայելով բուրժուական պրօդուկտիւ և պրօգրեսիւ տարրը, որպէս հասարակական կաթեգօրիա, բացակայեցին նաև օբիեկտիւ պայմանները՝ մուտք տալու և զարգացնելու Եւրոպական լիբերալիզմին, որպէս մի ամբողջ սերնդի բովով անցած գաղափարային հոսանք, ուղղած ֆէօդալական յետամնացութեան դէմ։ Մանր-բուրժուական կռուի ուշացած դերը ստանձնեց վրաց պրօլետարիատի կազմակերպութիւնը անցեալ դարի 90-ական թուականների վերջերին՝ պարզելով արդէն սօցիալիզմի դրօշակը և վարելով իր անհաշտ կռիւը ֆէօդալիզմի

տիրապետութեան դէմ աւելի ուժեղ ու արմատական թափով։ Դա գլխաւոր պատճառներից մէկն է այն երևոյթի, թէ ինչու այնքան շուտ սկսուեց սօցիալիստական շարժումը վրաց իրականութեան մէջ և թէ ինչու գիւղացիական մեծաքանակ մասսաններ համախմբւում էին բանւորական դրօշակի տակ։ Մանր-բուրժուական իդէօլօգիա վրաց կեանքում ուշ առաջացաւ (որի կօնկրետ արտայայտութիւններից մէկը համարւում է ֆեդերալիստական կազմակերպութիւնը), որովհետև թոյլ ու դանդաղօրէն առաջ եկան մանր-բուրժուական մեզ յայտնի գրուպպաները։

Բայց ուշացել են վերջիններս. հրապարակին տիրում է այժմ հայ խոշոր բուրժուազիան իր առևտրական և ինդուստրիական ձեռնարկութիւններով. նրան զուգակցում են ռուս և օտարերկրացի (արտասահմանեան) կապիտալիստները։ Այդպիսով, վրաց մանր բուրժուազիայի՝ իբրև կռուող ու մրցող տարրի՝ դերը չեզօքանում է գրեթէ։ Քաղաքական հողի վրայ ֆէօդալիզմի դէմ կռւում է կազմակերպուած բանւորութիւնը, իսկ արդիւնաբերա-տնտեսական հողի վրայ վրացական խոշոր կալուածատիրական տարրը՝ իր ագրարային նատուրալ-տնտեսութեամբ ընկնում, սնանկանում է հայկական, ռուս և օտար խոշոր կապիտալի նուաճումներից ու հարուածներից։ Ի՞նչ է մնում վրաց մանր բուրժուազիային։ Նրա իդէօլօգիան օրգանապէս ատում է խոշոր կապիտալը (մանաւանդ հայկականը) աւելի, քան խոշոր ագրարին, որովհետև կապիտալիստն է,—և ոչ այլևս ուժասպառ ագրարը,—իր տնտեսական յառաջադիմութեան ուժեղ արգելառիթը և անյաղթահարելի թշնամին, որից ինքը գրեթէ նոյնքան է ընկճւում, որքան և խոշոր ագրարը։ Մասամբ այդ երևոյթով կարելի է բացատրել

այն երևոյթը, թէ ինչու շատ խնդիրներում գաղափարային համերաշխութեան կամուրջ է ձգւում վրաց մանր-բուրժուական և խոշոր կալուածատիրական իդէօլօգների միջև։

VII

Այժմ մեզ մնում է համառօտակի շօշափել այն մտքերի ու գաղափարների բնաւորութիւնը, որոնցով շեշտակի արտայայտւում է մեր մամուլ-կուլտուրական շարժման ներկայացուցիչների profession de foi-ն։ Ինչպէս ասացինք, մեր խնդիրը չէ տալ այստեղ նրանց գրական-հրապարակախօսական գործունէութեան նկարագիրը և ոչ էլ նոյն իսկ քրքրել ու քննել նրանց արծարծած բոլոր առաջնակարգ սկզբունքների ծրարը։ Ըստ մեր թեմայի պահանջների, կբաւականանանք այն կէտերով, որոնք դարձան ժամանակին հայկական լիբերալիզմի վճռական պօստուլատները՝ ուղղած հայկական պահպանողականութեան լճացած բանակի դէմ և որոնցով ակնյայտօրէն արտափայլեց մեր սկզբունքային վերանորոգիչների սօցիալական դաւանանքի բուրժուական բնոյթը։

Ի՞նչ էր արածն ու ասածը մեր լիբերալ նովատորների։

Դա հին, այլև նշանակազուրկ արժէքների մի անխնայ ու մտրակողական կրիտիկա էր՝ նեգատիւ ուղղութեամբ, և նրանց փոխարէն սօցիալ-կուլտուրական նոր արժէքների առաջադրութիւն՝ իրենց պօզիտիւ հիմնաւորումներով։ Սօցիալական այնքան, որքան ժողովրդի ընդարձակ խաւեր գերազանց շահագրգռուած էին նոր արժէքների մուտքով։ Կուլտուրական այնքան, որքան մարդկային-յառաջադիմական նուաճումների նորագոյն բա-

րիքները իւրացնելու զէնքեր պիտի դառնային այդ նոր արժէքները:

Կրիտիկա, վերագնահատութիւն — ամենուրեք: Մերկացումների մտրակողական կրիտիկա՝ հրապարակախօսութեան մէջ. իրոնիական, խայթող կրիտիկա՝ բանաստեղծութեան մէջ. կարիկատուրային-բացասական տիպերի գեղարուեստական կրիտիկա՝ վիպասանութեան և թատերագրութեան մէջ:

Դա նորածիլ բուրժուազիայի նեգատիւ կամ բացասական նացիոնալիզմն էր, ուղղած կղերի պօզիտիւ կամ դրական նացիոնալիզմի դէմ: Վերածնիչների աշխատանքը ազգային կեանքի վերակազմութեան հարցում, ամենից առաջ արտայայտուեց անխնայ մերկացումների և սուր, կրքոտ յարձակումների մէջ, ուրիշ խօսքով բացասական կրիտիկայի հողի վրայ, այդ պատճառով նրանց գործունէութեան այդ սկզբնական կործանարար մասը կարելի է անուանել նեգատիւ նացիոնալիզմ, իբրև մի հակադրութիւն, մի սպառնացող անտիթեզիս, գոյութիւն ունեցող կղերական նացիոնալիզմի դէմ. իսկ վերջինս կարելի է պօզիտիւ անուանել այն պատճառով, որովհետև նա կանգուն, տիրապետող դրութիւն էր ներկայացնում: Նեգատիւ նացիոնալիստական իդէօլօգիան պիտի կրծէր կղերական կանգուն նացիոնալիզմի հիմքերը, փորփորէր նրա խորացած արմատները ժողովրդական խաւերում: Այդ սկզբնական-կործանարար աշխատանքին հետևում է վերածնիչների յամառ շինարար գործունէութիւնը, նրանց պօզիտիւ աշխատանքը—եւրոպական լիբերալիզմի դրական գաղափարների և սկզբունքների տակուն, անընդհատ պրօպագանդը մեր իրականութեան մէջ: Այդ շինարար աշխատանքն է, որ հիմնաւորեց բուրժուական նորագոյն պօզիտիւ նացիոնալիզմը. դա է այժմ միակ

անմրցակից տիրապետողը մեր թէ Եւրօպական կեանքում:

Հայկական վերածնիչների նեգատիւ ձգտումների՝ այսինքն կործանարար աշխատանքի, և նրանց պօզիտիւ պօստուլատների (առաջարկների, պահանջների)՝ այսինքն շինարար աշխատանքի համագումարը կարելի է ծայրացնել մի ընդհանուր սինթեզի մէջ.— մի կողմից բեկանել հոգևորականութեան՝ որպէս տիրապետող դասի, գերակշիռ մասնակցութիւնը և նրա կրօնա-կղերական ոգու ներգործիչ ազդեցութիւնը մտաւոր-կրթական հողի վրայ, կուլտուր-հասարակական գործերի մէջ: Միւս կողմից բարձրացնել ժողովրդի իրաւական լիազօրութեան սկզբունքը վերոյիշեալ հարցերում, վճռական արժէք և գերակշիռ տեղ տալ հասարակական կօլլեկտիւ կամքին և պատրաստել թարմ, առողջ սերունդ, զինել նրան դրական գիտութիւնների զէնքերով:

Այդ լիամփոփ համադրութիւնը ստորաբաժանւում է մի շարք կօնկրետ պահանջների և րէֆօրմների, որոնք վկայում են մեր վերանորոգիչների բաւական համարձակ թռիչքները պատմական այն անցեալում, երբ կղերական մթնոլորտը ընդգրկել էր իր մէջ ամեն բան և թշնամական ատելութեամբ հալածում էր այլապէս դատողներին: Սակայն այդ րէֆօրմատօրական պօստուլատները վկայում են միաժամանակ, թէ ո՛րպիսի հարազատութեամբ և կենդանի շեշտերով կըրկնում էին մեր կեանքում սկզբունքները այն սօցիալական դաւանանքի, որ ամբողջ դար շարունակ հեղեղեց եւրօպական ազգերի բովանդակ կեանքը և որի վերջնական յաղթանակը վախճանապէս սրբագործեց ներկայ քաղաքակիրթ մարդկութեան ընդհանուր հասարակակարգը—բուրժուազիայի դասակարգային տի-

րապետութիւնը։

Ամենածանրակշիռ պրոբլեմը, որ վճռական հրամանի նման ցցուել էր մտրակող իդէոլոգների առաջ,— լեզուի կնճռոտ հարցն էր։ Իբրեւ բնական զարգացումը 19-րդ դարի նուաճումների շրջանում, փաստապէս իր խաչն էր քաշել դասական լեզուի այլեւս անարժէք գոյութեան վրայ։ Իդէոլոգին մնում էր տարրալուծել իր գիտակցած այդ իրական պահանջը եւ ընդհանրացնել, հասարակական համոզմունք դարձնել։

«Դիւրին եւ է յարուցանել զմեռեալս 'ի գերեզմանաց, քան միջնորդութեամբ հնոյն լեզուի զնորն լուսաւորել զժողովուրդ» (Ստ. Նազարեան)։

Այնքան խորն էր համոզուած հայ իդէոլոգը լեզուական վերածնութեան բնական անհրաժեշտութեան մէջ։

Դեռ դարեր առաջ, եւրոպական վերածնութիւնից սկսած, ազգային լեզուները հետզհետէ ազատագրուեցին մեռած լատիներէնի մենավաճառ տիրապետութիւնից՝ մտաւոր կուլտուրայի կարեւոր սահմաններում։ Եւ մինչդեռ արեւմուտքում լեզուական վերածնութեան ուղեկցող գաղափարային շարժումները ռէֆորմացիան եւ հումանիզմն էին, մինչդեռ այնտեղ յետագայ բուրժուական լիբերալիզմի յեղափոխիչ շրջանում լեզուի հարցը վաղուց լուծուած մի պատմական երեւոյթ էր,—մեր մէջ, ընդհակառակը, այդ հարցը կազմեց ուշացած վերածնութեան հիմքը եւ հայկական լիբերալիզմի առաջին պօստուլատը արտայայտուեց նորագոյն միտքը գրաբարի կապանքներից ազատագրուելու գերազանց կարիքի վերաբերմամբ։

Հին կլասիկ հայերէնը տեխնիքական գործիքն էր միջնադարեան պսիխիկական պարունակութեան եւ առահասարակ հին «մտաւոր կուլտուրայի» արտա-

յայտութեան։ Եւ որովհետեւ վերջինիս տէրն ու ներկայացուցիչը կղերական դասն էր, ուստի սրա «մտաւոր-կուլտուրական» տիրապետութեան ամենամեծ ֆակտորներից մէկը կազմում էր գրաբառ լեզուն։

«Հին հայկական լեզուն արտայայտութիւն է հին հայկական կրթութեան» (Գր. Արծրունի)—ասել է ապագայ յայտնի հրապարակախօսը դեռ իր ուսանողութեան օրով։

Բնական է, որ այդտեղից էլ սկսուէր վերածնութիւնը։

Նորագոյն քաղաքակրթութիւնը, նորագոյն մարդու մտածողութիւնն ու զգացողութիւնը, հոգեբանական ողջ ստրուկտուրան, որպէս արդիւնք վերջին դարերի արդիւնաբերական ույժերի արագ զարգացման, հասարակական յարաբերութիւնների առանձնայատուկ դասաւորման եւ գրական-գիտական-փիլիսոփայական յեղաշրջումների,—պահանջում էր մտքերի արտայայտման եւ իւրացման նոր, յարմարագոյն տեխնիքական գործիք, լեզուական նոր արժէք հնի փոխարէն։ Լեզուի «հին ձեւը, որ այլեւս չէ համապատասխանում նոր ծագած կեցութեան, որ, խորթ լինելով ժողովրդական կեանքին եւ հասարակաց գործածութեան, կորցրել է իր նշանակութիւնը, չէ կարող կրթական գործիք դառնալ ներկայի զաւակների համար» (Ստ. Նազարեան. այս ցիտատները մեծ մասամբ վերցրել ենք Լէօի աշխատութիւններից)։

Եւ որովհետեւ նոր մտաւոր կուլտուրան իր սկզբունքային էութեամբ պատկանում է նոր դասակարգի՝ բուրժուազիայի, տնօրէնութեանը, ինչպէս հինը պատկանում էր կղերա-ֆեոդալական դասին, ուստի նրա արտայայտութեան տեխնիքական միջոցը՝ նոր լեզուն, պիտի դառնար բուրժուազիայի դասակար-

գային տիրապետութեան ուժեղ կռուաններից մէկը։ Ինչպէս հին կուլտուրան, այնպէս էլ նրա արտայայտման լեզուական միջոցը, սեփականութիւն էր տիրող փոքրամասնութեան։ Նոր լեզուն արդէն, մշակուելով ժողովրդական բարբառներից և իր լեքսիկոնական հարստութեամբ համապատասխանելով հանրական յարաբերութիւններին ու պահանջներին, դարձել էր մատչելի ողջ ազգաբնակութեան, այսինքն ենթարկուել էր նացիոնալիզացիայի, ազգայնացման պրոցեսին։ Նոր դարեան ազգայնացած լեզուն արդէն յարմարագոյն գործիքն էր իր միջոցով ազգայնացնելու նոր-դարեան (բուրժուական) կուլտուրան, և մասնաւորապէս, բուրժուազիայի սպեցիֆիկ դասակարգային իդէօլօգիան։ Ազգայնացած լեզուն կազմեց ժամանակակից ազգութեան առաջնակարգ ֆակտորը, իսկ ինքը ժամանակակից ազգութիւնը՝ իր սօցիօլօգիական բովանդակ կառուցուածքով, հիմնուեց բուրժուազիայի հասարակական իդէալի սկզբունքների վրայ։ Ուրեմն նոր լեզուն լինելով մի որոշ դասակարգի (մեր մէջ թէ այլուր) հասարակական իդէալի տիրապետութեան հիմնական կռուաններից մէկը, միաժամանակ դարձաւ ամբողջ ազգի (մեր մէջ թէ այլուր) առաջնակարգ ֆակտորը, անհաւասար մեծագոյն բարիքը։ Իսկ նոր լեզուի քաղաքացիական իրաւունքների համար մարտնչողները՝ լինելով մի որոշ դասակարգի բացառակի իդէօլօգները, միաժամանակ դարձան ամբողջ ազգային հասարակութեան այսպէս անուանուած՝ պարծանք հերոսները։

Դարձեալ մի ֆակտ, որ հաստատում է անքննադատ մտքի համար քօղարկուած այն իրողութիւնը, որ ամեն մի ազգային-հասարակական երևոյթ ուրիշ բան չէ, բայց եթէ դասակարգայինի ընդհանրացումը և

ընդհանրացումը։ Ոչ թէ ազգն է in corpore առաջավար (ռեգուլատոր) ոյժը դասակարգերի, այլ տիրապետող դասակարգն է եղակի առաջավարը ողջ ազգային խայտաճամուկ բազմութեան։ Ոչ թէ ազգն է, այլ փաստապէս դասակարգն է ազգային-ներկայացուցչական մարմնի—պարլամենտի—իրաւական քօղի տակ ծածկուած բարձրագոյն սուվերէնը, գերագոյն լիազօրը, որ իր սուբիեկտիւ կամքը թելադրում է իր ինստանցիաների և օրգանների միջոցով ազգաբնակութեան բոլոր խաւերին։

Աշխարհաբարի քաղաքացիականութեան իրաւունքը պիտի սրբագործէր միաժամանակ աշխարհիկ կեանքի ու գրականութեան փաստական յաղթանակը։ Այդ գրականութիւնը՝ իր հիմնադիր երկից («Վէրք Հայաստանի») սկսած մինչև լիբերալիզմի սկզբունքային յաղթութիւնը (90-ական թուականներին), բոլոր ճիւղերով և մտաւոր կոնկրետ արտադրութիւններով՝ հիմնաւորում ու պարզաբանում էր (հրապարակախօսութեան մէջ), երգում ու փառաբանում էր (բանաստեղծութեան մէջ) նրբագծում ու մարմնացնում էր (վիպասանութեան և թատերագրութեան մէջ) ժողովրդի մտաւոր-կուլտուրական վերածնութեան իդէալը, լիբերալիզմի կարդինալ սկզբունքները։

Պէտք է վերանորոգման ենթարկել մտաւոր-կրթական և հասարակական կեանքի բոլոր կողմերը, թօթափել հնութեան փոշին, խաչ քաշել դանդաղաշարժ ասիականութեան դարաւոր տրադիցիաների վրայ։

«...Կամ դէպի առաջ՝ դարի հետ, կամ քարացում և հոգևոր-բարոյական մահ» (Ս. Նազարեան)։

«Կամ պէտք է անհետանանք, կամ հիմքից պէտք է փոխուենք» (Գր. Արծրունի)։

Դա արևմտեան երբեմնի պրոգրեսիւ բուրժուազիայի յեղափոխիչ լիբերալիզմի վճռական պօստու-

լատն է՝ ուղղած կղերա-ֆէօդալական յետադէմ աշխարհին. Նոյնը հայկական լիբերալիզմի յայտնի հրապարակախօսները վառուած պաթօսով և սկզբունքային հետեւողականութեամբ նետում են կղերականների երեսին, որպէս ագիտացիական մի լօզունգ։ Եւ այդ կենսական հրատապ հարցը հազարերանգ հոլովումներով փայփայւում էր հայկական վերանորոգիչների մտաւոր արտադրութիւնների բոլոր դրուագներում։ «Վէրք Հայաստանի» լալկան, «Հիմի էլ լռենք»-ի մարտակոչ, «Ազատն Աստուած»-ի յեղափոխական—երգիչներից մինչև «Մշակի» կրակոտ ու մտրակող հրապարակախօսը, մինչև «Խենթի» և «Կայծերի» կուսական իդէալիստ հեղինակը։ Բուրժուական յառաջադէմ տարրի հասարակական իդէալը ուրուագծուեց փայլուն ֆօնի վրայ շատ կարճ ժամանակամիջոցում։

Լեզուա-գրականական րէֆօրմի հետ սերտ շաղկապուած էր դպրոցական հաստատութիւնների վերանորոգման հարցը։ Հայկական նօվատօրները քննադատում և պարսաւում էին կրթութեան միջնադարեան սիստեմը, դասաւանդութեան սխօլաստիկ մեթօդը։ Նրանք պահանջում էին վերացնել այդ բոլորը, հիմնել մանկավարժութեան նորագոյն լիբերալ սկզբունքներին համապատասխանող դպրոցներ, ազատել մանուկ սերունդը շատ աւելորդ առարկաներից և դասաւանդել աշխարհիկ կեանքի համար գործնական արժէք ունեցող գիտելիքներ։

Իսկ ի՞նչ է նշանակում դա։

Դա նշանակում է՝ հասարակական տեսակէտով, կղերական դասի միջնադարեան կրօնական օբսկուրանտիզմի փոխարէն, կրթարաններում մտցնել բուրժուազիայի նոր-դարեան գիտական-կուլտուրական նուաճումների լիբերալ պրինցիպը։ Եւ եթէ առաջ մատաղ

սերունդը դուրս էր տանում դպրոցից կրօնամոլութեան, եկեղեցամոլութեան և կղերամոլութեան մի անպէտք բեռ՝ ամբարած իր պրիմիտիւ ու պահպանողական հոգու մէջ, այսուհետև նա դուրս կտանէր բարեկարգուած դպրոցից սօցիալական յառաջադէմ դաւանանքով սնուցած ազգասիրութեան, հայրենասիրութեան և հասարակական անձնուրաց գործնէութեան թարմ ոգի, եռանդ ու ոգևորութիւն։

Սակայն կրթական այդ սկզբունքը կարելի է իրականացնել միայն այն ժամանակ, եթէ դպրոցական հաստատութիւնների բաղդի տնօրէնը ոչ թէ իրաւապէս և աւանդաբար արտօնեալ դասը՝ կղերը, մնայ բացառապէս, այլ նրանք անցնեն ժողովրդական ընտրովի ներկայացուցիչների վարչական-հաւաքական ղեկավարութեանը։ Այդպէս էլ պահանջում էին հայկական վերածնիչները։

«Աբեղաներին գործ չկայ այսուհետև ազգային խնդիրների մէջ. ժողովուրդը կարօտ է այժմ այլ ուսուցիչների, քան թէ կարող է տալ նրան խուցերի մէջ փակած, մարդկութիւնից ամենևին օտարացած մի հասարակութիւն» (Ս. Նազարեան)։

Այսպէս դատում է հայկական լիբերալիզմի դեռ ամենաչափաւոր, շատ քրիստոնէամիտ իդէօլօգներից մէկը։ Նշանակում է դպրոցների կրօնական-մանկավարժական մասի աշխարհականացման սկզբունքին բնականօրէն հետևում է նրանց վարչական բաժնի աշխարհականացման սկզբունքը։ Աւելի ճիշտ՝ առաջնի կօնկրետ իրականացումը պայմանաւորուած էր երկրորդով։ Բայց ո՞վ կարող էր ժողովրդի ներկայացուցիչը լինել, օրինակ, հոգաբարձական մարմինների մէջ։ Ո՞ւմ պիտի ընտրէր մասսան իր կրթութեան գործը վարելու, նրա գոյութեան կենսական միջոցները—տնտեսականը—հոգալու համար։—Կասկած չկայ

անտեսապէս և սոցիալական դիրքով բարձր կանգնած գրուպպայի անդամներին, այսինքն բուրժուաներին և նրանց հասարակական ազդեցիկ իդէօլօգներին։ Սա ևս հայկական լիբերալիզմի յաղթանակող իդէաներից մէկն էր,—հեռու մղել կրթարաններից կղերի և բէկ ու մելիք, չինովնիկ աղայական մնացորդների ներկայացուցիչների տիրող ազդեցութիւնը և ենթարկել նրանց կարող ու կենսունակ տարրի—երիտասարդ բուրժուազիայի վարչական ազդեցութեանը։ Փակագծում նկատենք, որ կրթական հաստատութիւնները կղերականութիւնից ազատագրուելու և բուրժուական իմաստով ազգայնացնելու-ժողովրդականացնելու պրոցեսը շատ աւելի արագ առաջ կնթանար, եթէ չլինէին արուեստական խոչընդոտները ռէակցիոնէր պետութեան կողմից. խոչընդոտներ՝ յօգուտ հայ կղերի և ի վնաս հայ ժողովրդի...

Մի ուրիշ կէտ.—եկեղեցու և նրա նուիրապետական կազմակերպութեան վերանորոգումների խնդիրը։

Հայկական վերածնիչները շատ աւելի հետևողական էին ներքին կեանքի ռէֆորմների հարցում, որպէսզի անտես առնէին լիբերալիզմի այդ կարևոր պահանջը։ Եւրոպական բուրժուազիան, ինչպէս տեսանք (IV գլուխ), իր յեղափոխութեան օրով խորտակեց ֆէօդալական կղերի տիրապետութիւնը և վերածեց նրան բուրժուական կղերականութեան։ Բուրժուազիայի շահերը չէին պահանջում արմատապէս վերացնելու հոգևորականութեան դերն ու նշանակութիւնը, որովհետև նա իր աւանդական հեղինակութեամբ և հոգևոր-իդէօլօգիական շահագործութեամբ՝ նախապաշարուած ու երկիւղած մասսայի մէջ, չափազանց օգտակար գործիք դարձաւ բուրժուազիայի դասակարգային տիրապետութեանը անձնուիրաբար ծառայելու համար։

Դիրքի ու դերի նոյն փոխակերպութիւնը՝ իր մինիատիւր չափերով և առանձնայատուկ նիւանսներով, կատարուեց նաև մեր իրականութեան մէջ։ Մեր իդէօլօգները «քրիստոնեայ» և «եկեղեցասէր» էին բուրժուական իմաստով, լիբերալիզմի ոգով։ Նրանք սար ու ձորով հեռու էին աթէիզմից, նիտչէական քրիստոնէա-ատելութիւնից։ Մեղմալար Աբովեանից, չափաւոր Նազարեանից ու Շահազիզից մինչև արմատական Պատկանեանն ու Արծրունին արտայատում էին որպէս ճշմարիտ, հաւատացող քրիստոնեաներ։ Նրանք քննադատել են ոչ թէ հայ կրօնական դաւանանքը, այլ հայ կղերին, եկեղեցու վարիչներին։ Ըստ երևոյթին բնագիտութիւն սիրող և դրա մասին իր օրգանում այնքան խօսող Նազարեանը շատ աւելի պրիմիտիւ հասկացողութիւն ունէր Աստուծոյ, կրօնի մասին, քան հարկ էր ենթադրել։ Իսկ հասարակական գիտութիւնների դօկտոր Արծրունին ունէր չափազանց միամիտ կարծիք քրիստոնէութեան քաղաքակրթական դերի մասին, քան կարելի էր սպասել եւրոպական կենտրոններում շրջող և կեանքին ու գրականութեան հետևող մի մարդուց այն ժամանակ, երբ կրիտիկան սոցիալական գիտութիւնների, անգամ կրօնականի ու փիլիսոփայականի մէջ՝ տուել էր բաւական ճիշտ գնահատումներ՝ քրիստոնէութեան և նրա ներկայացուցիչների մասին, պատմական անցեալում։

Բայց մեր վերածնիչ իդէօլօգները նոյնքան հեռու էին կոյր պիետիզմից և դօգմայական տառակերութիւնից։ Նրանք հակառակ ու թշնամի էին եկեղեցու և հոգևորականութեան անպայման հեղինակութեան։ Լիբերալ իդէօլօգիան ռէֆորմների կաթեգորիկ պահանջ է դնում եկեղեցու և հոգևորականութեան առաջ։

«Իրաւունք չունէ՞ր «Հիւսիսափայլը»,—ասում է

ամենայայտնի վերածնիչներից մէկը,—հայոց եկեղեցու ոտքից մինչև գլուխ րէֆորմը պահանջելու։ Րէֆորմ պահանջում ենք եկեղեցու տնտեսական կառավարութեան մէջ, որպէսզի այսուհետև գէթ եկեղեցական գանձերը չյափշտակուին, չգողացուին և եկեղեցական ոսկի և արծաթի սպասքը հրէայ ոսկերիչների քուրաների մէջ չհալուին...։ Րէֆօրմ պահանջում ենք հոգևոր իշխանների և առհասարակ եկեղեցականների դէպի ազգը ունեցած յարաբերութեան մէջ։ Պարտական են նրանք ուղղել իրենց ընթացքը. մինչև այժմ, վարձկան պորտաբոյծ և ոչ հովիւ հօտաբոյծ... րէֆօրմ պահանջում ենք եկեղեցականների կրթութեան և դաստիարակութեան մէջ։ Քահանայ ունենք, որ կարդալ չգիտէ, քահանայ ունենք, որ հայերէն չէ կարող խօսել»։ (Մ. Նալբանդեան)։ *)

Այսպէս և ուրիշ շատ պահանջներ։

Հասարակական կենսունակ, պրօգրեսիւ կաթեգօրիայի—լիբերալ բուրժուազիայի—սօցիալական իմպերատիւներն են սրանք, որ նրա խորապէս գիտակցող իդէօլօգները վճռականօրէն ուղղում են կենսազուրկ, րեգրեսիւ դասի—պահպանողական կղերականութեան դէմ։ «Ոտքից մինչև գլուխ» րէֆօրմ են պահանջում, ժողովրդի գրպաններից տեղած գումարների տնտեսութեան հաշուէտուութիւն, հասարակական կօնտրօլ են պահանջում։ Րէֆօրմ «հոգևոր իշխանների» յարաբերութեան մէջ դէպի ազգային աշխարհիկ ամբողջութիւնը և այլն։

Որպէս դարի լիբերալ զաւակներ, նրանք ստորադասում էին եկեղեցու գաղափարը ազգայնութեան գաղափարին և պարսաւում դաւանական խտրութիւն-

*) Ընդգծումները մերն են։

ների սկզբունքը։

«Ազգը միապէս պատկանում է և՛ լուսաւորչականին և՛ կաթօլիկին և՛ պրօտեստանտին. ուրեմն թող այդ երեք ազգային բաժինները իւրեանց դրօշի վրայ արձանագրեն միապէս այս երեք բառս, որպէս նորա կեանքի թանկագին առածք, որպէս նորա աչքի բիբք։ եղբայրասիրութիւն, հայրենասիրութիւն, միաբան անձնազոհութիւն հասարակաց հայրենիքի համար» (Ստ. Նազարեան)։

Պարզ է, որ մեր լիբերալ վերանորոգիչների տեսակէտով ոչ թէ լուսաւորչական եկեղեցուն պատկանելն է պայմանաւորում մէկի հայ ազգային պատկանելիութիւնը, այլ մէկի հայութիւնն ու հայկականութիւնը—հայ ազգային պատկանելիութիւնը—հիմնուած է այլ կենսական ֆակտօրների վրայ, ինչ կրօնական դաւանութեան ուզում է թող նա պատկանէ։ Այդ սկզբունքային կէտում բոլոր լիբերալ իդէօլօգները համաձայն էին և անխնայ պայքարում էին լուսաւորչական կղերականների դէմ։ Այդ հարցը իր ժամանակին՝ վերածնութեան շրջանում, խիստ կարևոր ու հերթական էր մեր կեանքում։ Մինչդեռ հայկական նօվատօրները առաջ էին մղում նորագոյն ազգայնութեան գաղափարը բովանդակող այնպիսի ֆակտօրներ, ինչպէս են լեզուն, ծագումը, հայրենիքը (ազգային-պատմական տերիտօրիան), քաղաքական անկախութիւնը (օրինակ Թուրքահայ հարցում) և այլն, որով նրանք կրօնի արժէքը իջեցնում էին համարեա մինչև մի «համեստ» մինիմումի աստիճան (ոչ բոլորը հաւասարապէս և ամեն դէպքում) այդ գործօնների մէջ,—հայ կղերական բանակը, ընդհակառակը, անախորժ աղմուկով առաջ էր ցցում միշտ իր նուիրական դևիզը՝ «extra ecclesiam nulla salus («եկեղեցուց դուրս չկայ փրկութիւն»)։ Այնպիսի մի տիպիք կղերական, ինչպիսին

Առաքել վարժապետ Արարատեանն էր, հակաճառում էր հայրենիքի և հայրենասիրութեան գաղափարը արծարծող իդէօլօգներին այսպէս. «Ասած է, թէ իմաստունները հանգիստ են սիրում, յիմարները՝ հայրենիք: *) Աստուծուն է պատկանում ամբողջ երկիրը, աշխարհը և նրա բոլոր բնակիչները: Ապա ուրեմն որտեղ էլ լինենք, այնտեղ էլ մեր տունն է և հայրենիքը և բարեկամները և ազգականները և սիրելիները:»

Սա կղերական ոգու բնորոշ արտայայտութիւնն է: Լուսաւորչական երեւլինները եկեղեցին յայտարարեցին որպէս ողջ ազգութեան կենտրոնական առանցք, իսկ ազգային խմբակցութիւնը, հայ ժողովուրդը,— որպէս կրօնական համայնք: Վերջինս, ինչպէս օրինակ հրէական կրօնական համայնքն է, չի ծածկում, անկասկած, նորագոյն ազգութեան գաղափարին: Միջնադարեան կաթօլիկ եկեղեցին, պապական ունիվերսալիզմը չէր ճանաչում աշխարհագրական սահմանները, հայրենական տերիտօրիան. Նա ողջ եւրօպական մարդկութիւնը վերածելով կրօնական համայնքների, շահագործում էր նրանց սօցիալ-տնտեսապէս, մտաւորապէս, քաղաքականապէս և բարոյապէս, գործադրելով բոլոր ցինիկ ու բարբարոսական միջոցները:

«Die Kirche hat einen guten Magen
Hat ganze Länder aufgefressen»...

(«Եկեղեցին ունի մի լաւ որովայն, լափել է ամբողջ երկրներ»): Դեռ «սատանայ» Մեֆիստոֆելն էր «անիծում» քրիստոնէական եկեղ. այս խօսքերով: Նոյն կղերական ոգին, դարձեալ իր մինիատիւր չափերով, յատուկ էր հայ լուսաւորչական հոգեւորականութեան: Վերջինիս համար բնաւ օտար էին հասարա-

*) Ընդգծումը մերն է:

կական նորագոյն կենսունակ և յառաջադէմ ոյժերի պատմա-քաղաքական ձգտումները՝ ազգային բազմակողմանի վերածնութեան հողի վրայ: Կղերի համար կարեւորն այն է, որ իր կրօնական համայնքի անդամները դուրս չելնեն լուսաւորչական եկեղեցու ծոցից և ճանաչեն հոգեւորականութեան անպայման ու գերագոյն հեղինակութիւնը «Ամենայն Հայոց» գործերում: «Իմաստունները հանգիստ են սիրում», չ՚պէտք է պղտորել հանրութեան անգօսնած հոգեկանը, որպէսզի «իմաստուն» կղերն ու կղերականները «հանգստութեամբ» շահագործեն եկեղեցասէր հայ ժողովրդի տգիտութիւնը: Այդպիսի փշրանքներով էր կերակրում մասսային ժամանակի տիրապետող կղերական իդէօլօգիան:

Վերածնիչների դէմ կռուի դուրս եկող Արարատեանները շատ կային: Հէնց այն ժամանակ, երբ հայկական նօվատօրները Ռուսաստանի կենտրոնից պարզեցին լիբերալիզմի դրօշակը՝ յանձինս «Հիւսիսափայլ» օրգանի,— կղերական պատրաստի բանակը՝ քանակով շատ, պաշտօնական հովանաւորութեամբ ազդեցիկ իդէօլօգները, հրատարակութեան ձեռնարկեցին միմիանց յետեւից մի շարք թերթերի՝ ուլտրակղերական ուղղութեամբ: Ստ. քահ. Մանդինեանի «Մեղու Հայաստանին», Մսեր Մսերեանցի «Ճռաքաղը», Գաբրիէլ վարդ. Այվազեանի «Մասեաց Աղաւնին», Մարկոս Աղաբէկեանի «Կռունկ Հայոց Աշխարհին»,— բոլորը համարւում էին Հայաստանեայց եկեղեցոյ պան-լուսաւորչական օրգանները:

Մի ընդհանուր գիծ կայ առհասարակ տիրապետող տարրի քաղաքականութեան հոգեբանութեան մէջ, քանի այդ տարրը մենավաճառ ու անմրցակից տիրում է ողջ ասպարիզին, այնքան նա կարիք չի

զգում գաղափարապէս կազմակերպուելու և արտայայտուելու, որովհետև ամբողջ մթնոլորտը ներշնչուած է իր ուղղութեան ոգով, չկայ իրեն ընդդիմադրող մի հակառակորդ, որի դէմ նա կուզի դիրք բռնելու հարկադրիչ մղումներ ունենար։ Սակայն երբ հասարակական «հանգիստ» ու «խաղաղ» օրգանիզմը վարակւում է դիֆերենցիացիայի վրդովիչ բացիլներով, երբ տիրուողը բնազդաբար յուզւում և ըմբոստանում է տիրողի դէմ և երբ նրա գոյութեան պայմանների ռէալ հիմքերից մշակւում են կուռի գաղափարային զէնքեր՝ տիրւող տարրի սօցիալական դաւանանքը—նրա բնազդականը՝ գիտակցականի, տարերայինը՝ կազմակերպականի վերածելու համար,—այն ժամանակ միայն տիրող ռէակցիոնէր տարրի իդէօլօգները առանձին փութկոտութեամբ հրապարակ են հանում ժանգոտած զէնքերը խարխուլ արսենալից։ Ոչ թէ իրական արգումենտացիան, այլ ինտրիգն ու պրովօկացիան, ոչ թէ համոզմունքների և ապացոյցների ոյժը, այլ հերիւրած չափազանցութիւնների շշմեցուցիչ էֆֆէկտները և դռեհիկ դեմագօգիան,—կազմել են միշտ սիրած ու գործածած զէնքերը բոլոր տիրող տարրերի։

Հայ կղերական բանակը՝ իր բոլոր օրգաններով ու իդէօլօգներով, իր դրօշակակիր Չերքեզեաններից սկսած մինչև ուլտրա-լուսաւորչական Մաթէոս I կաթողիկոսը, ճիշտ այդ զէնքերով էին արշաւում հայկական նորաբողբոջ լիբերալիզմի դէմ։

Բայց ինչպէս ամէն մի դասակարգային տիրապետութիւն, այնպէս էլ հայ կղերի մտաւոր-կրթական մոնոպոլիան, պատմականօրէն պայմանաւորուած մի երևոյթ էր։ Հասունացած ժամանակը իրն է պահանջում Պատմական դերերը փոխւում են հայկական իրականութեան սօցիալական բեմի վրայ։ Նոր բարգաւաճող բուրժուական տարրերի

գիտակից իդէօլօգներն ու օրգանները յայտարարում են վերածնութեամբ շահագրգռուած ողջ ազգաբնակութեան անունից մենավաճառ կղերականութեան, որ անդարձ անցել է նրա մտաւոր-կուլտուրական տիրապետութեան շրջանը, որ նրա ներկայացուցիչների տիրական-հրամայական յարաբերութիւը դէպի ազգն ու ժողովուրդը, պէտք է բնանհրաժեշտօրէն փոխուի ծառայական յարաբերութեան։ Բայց դրա համար կղերը պիտի դադարէ այլևս անհոգ, թուլամիտ, մտաւորապէս ծոյլ, տգէտ ու պորտաբոյծ լինելուց. նա պէտք է բարձրացնէ իր մտաւոր-կուլտուրական մակարդակը և դառնայ ժողովրդի համար պիտանի մարմին՝ լիբերալիզմի իմաստով։ Ուրիշ խօսքով դա նշանակում է, որ հայ կղերականութիւնը պիտի ռէֆօրմների ենթարկէ իր կազմակերպչական ներքին կեանքը և իր հասարակական ֆունկցիոնէլ դերը՝ տիրապետութեան ձգտող հայ լիբերալ բուրժուազիայի ազգային քաղաքականութեանը ծառայելու համար։

VIII.

Կարող են մեզ դարձեալ առարկել, որ հայ վերածնիչները յարձակողական դիրք էին բռնել նաև դէպի հարուստները, պարսաւանք ու նախատինք թափել հէնց իրեն առևտրական խաւի վրայ, հետևապէս ինչ հիման վրայ անուանել նրանց բուրժուական իդէօլօգներ։

Բնական ենք գտնում այս առարկութիւնը ամէն մի լիբերալ կոմենդատորի և պատմաբանի կողմից։ Նազարեանը ազգի անուան պատիւ չբերող տարր է համարում հայ վաճառականներին. Արծրունին ծաղրում է ու պախարակում հայ առևտրականի արուեստը. Քա-

թիպան դառն պաթոսով «թուք» է ուղղում հարուստ գրպանատիրոջ և մեծատուն հայի հասցէին. Շահագիգը հայ վաճառականի արծաթպաշտութիւնն է խարազանում կծու արտայայտութիւններով. Րաֆֆին Մասիսեանի նման կծծի ու նահապետական առևտրականի բացասական տիպն է բնոյթագծում և այլն և այլն։ Այս բոլորը բաւական են համարում, որպէսզի լիբերալ մեկնաբանը «փրկէ» իր նախահայրերին դասակարգային «նեղլիկ» շրջանակներից և բազմեցնէ նրան համազգային բարձր ամբիօնի վրայ։

Սակայն այդ առարկութիւնը պարզապէս իրողութիւնների շփոթութեան արդիւնք է, մի կատարեալ qui pro quo, և նախահայրերին բազմակողմանիօրէն չհասկանալու փաստի վկայութիւն, ուրիշ ոչինչ։

Եթէ այդ օրինակ փաստաբանութիւնը ունենար որև է սկզբունքային ճշտութիւն, ապա Ադամ Սմիթի հետևեալ յայտարարութիւնը կ՛բացասէր նրա բուրժուա-դասակարգային պատկանելիութեան փաստը. «Եթէ իշխանութիւնը պատկանէր զուտ առևտրական հասարակութեան, ապա դա կլինէր վատագոյնը ամեն մի կառավարութիւնից, որ երկիրը ունենալ կարող է»։ («Wealth of Nations» ցիտ. տ. П. Бартъ «философія исторіи какъ соціологія», перев. М. С. Моделя, 1902 թ.)

Բայց դա արդիւնաբերական-ինդուստրիական բարգաւաճող բուրժուազիայի յաղթական տեսակէտն է, արտայայտուած 18-րդ դարու երկրորդ կէսին իր պատգամախօս իդէօլօգի բերնով. տեսակէտ ընդդէմ առևտրական դիմագրաւող մօնօպօլիաների, մերկանտիլիստական սկզբունքի. տեսակէտ յօգուտ արդիւնագործական խոշոր կապիտալի անարգել նուաճումների։ Ուրեմն բուրժ. իդէօլօգի որոշ տեսակի բացասական վերաբերմունքը դէպի վաճառականական դասը դեռ

ոչինչ չի նշանակում։

Դուք չէք գտնի հայկական վերածնիչներից և ոչ մէկի մօտ առևտրական խաւի գոյութեան սկզբունքային բացասումն և նիւթական բարիքների ու հարստութիւնների հասարակական նշանակութեան ժխտումն, կամ մասնաւոր սեփականութեան սկզբունքի պախարակումը։ Ժամանակի իրական պահանջների արգանդից ծնունդ առած իդէօլօգները անկարող էին այդպէս վարուել։ Պէտք է տարբերել նրբութիւնները։ Նրանք պախարակել են ոչ թէ առհասարակ առևտրական-մերկանտիլ սկզբունքը և դատափետել են ոչ թէ նիւթական հարստութեան, կապիտալի դերն ու նշանակութիւնը, այլ նրանք բացասաբար վերաբերուել են դէպի այն ժամանակուայ հայ վաճառականի ասիական յետամնացութիւնը և կապիտալի ոչ բարձր-աստիճան, ինտենզիւ-արտադրական գործադրութիւնը։ Եթէ սօցիալիստ իդէօլօգները քննադատեն, ինչպէս յաճախ պատահել է, մանաւանդ առաջ, պրօլետարիատի պակասաւոր կողմերը՝ նրա յետամնաց, անգիտակից վիճակը, այդ երբէք չի նշանակի, որ նրանք բացասաբար են վերաբերւում դէպի բանւորութիւնը, որպէս դասակարգ։ Նոյնը և լիբերալ իդէօլօգները բուրժուազիայի նկատմամբ։

«Հայ վաճառականները լոկ միջնորդներ են, առնող-ծախողներ, իսկ իրանք չունեն վաճառաշահական նիւթերի գործարաններ, որովհետև զուրկ են գիտութիւնից։ Հայերի մէջ չկայ վաճառականների ընկերութիւն, որով կարելի է լինում միլլիօններ խաղացնել գործի մէջ և միլլիօններ աշխատել, այլ ամեն մէկը իր գումարի չափով առնում է և ծախում. այս առանձնութիւնը և ընկերական ոգու պակասութիւնը... հետևանք են այն բանի, որ ազգը անկիրթ է, լուսաւոր

չէ» (Ստ. Նազարեան)։ *)

Այնպէս դառնում է դեռ կրօնասէր, «հոգեղէն-աստուածաբանական» հարցերով յաճախ զբաղւող հրապարակախօսը։ Իսկ ինչպէս է վերաբերւում դէպի խնդիրը այդ հայկական լիբերալիզմիական շէֆը, նրան լսենք. «Մեզ հարկաւոր է հարստութիւն. նիւթական և մըտաւոր հարստութիւն» (Գր. Արծրունի)։ Դա Արծրունու հրապարակախօսութեան հիմնական նշանաբաններից մէկն է եղել։

Հայ վաճառականութեան թշուառ վիճակի պատճառը Արծրունին որոնում է նրանում, «որ հայերը առնում են և ծախում են, բայց երբէք իրանք արդիւնքները չեն ծնում, նիւթերը չեն պատրաստում, գործարաններ չեն հիմնում»։ Նոյն միտքը, ինչ Նազարեանն է ասում։

Իսկ գիտութիւններ սովորելու և տարածելու արժէքը Արծրունին որոնում է գլխաւորապէս գործնական հողի վրայ.

«Գլխաւոր պահանջմունք է մեզ համար... տարածել գիտութիւն մեր մէջ, մեր գործնական աշխատանքը օրինաւոր կերպով կատարելու համար։ Եթէ ոչ, երբ կլինեն մեր երկրում երկաթուղիներ, երբ մեր երկիրը աւելի յայտնի կլինի եւրօպացիներին,— նոքա կգան մեր երկիրը, կհիմնեն գործարաններ և գիտնական մարդիկ լինելով, իւրեանց գումարներ մեզնից լաւ կառավարել գիտենալով, մեր բնական արդիւնքները կպատրաստեն առաւել մեծ քանակութեամբ, առաւել մաքուր, առաւել առողջ, վաճառաշահութեան առաւել յարմար արդիւնքներ։ Այնպէս որ հայերին խնդրակցութիւն (կարդա՝ մրցակցութիւն, Բ. Ի.) կանեն, հայերի

*) Ընդգծումը մերն է։

ձեռքից գումարներ կխլեն։ Հարկաւոր է ուրեմն աշխատել հայերի մէջ գիտութիւն տարածելու, գործնական աշխատանքի ընդունակ մարդիկ պատրաստելու»։ *)

Նոյն միտքը Արծրունին յաճախ է կրկնում։

Իսկ այդ միտքը այլ բան չէ, բայց եթէ հայ լիբերալ իդէօլօգների տնտեսա-առևտրական քաղաքականութեան և այդ սահմանում հրապարակախօսական պրօպագանդայի հիմնական ելակէտը։ Արծրունու տողերը յիշեցնում են մեզ գերմանացի էկօնօմիստ Ֆրիդրիխ Լիստի հետևեալ խօսքերը. «Որովհետև ազգը անընդհատ աճում է, ապա նրա իսկական հարստութիւնը չէ կայանում նրա տրամադրութեան տակ գտնւող փոխանակական արժէքների մէջ, այլ նրա արդիւնաբերական ոյժերի կատարեալ ու բազմակողմանի զարգացման մէջ...»։ (ցիտատը տես Լիւդվիգ Շտայնի «Die soziale Frage im Lichte der Philosophie 2-րդ հրատ. եր. 324)։ Լիստը անդադար պրօպագանդ էր մըղում՝ բանաւոր թէ գրաւոր (նրա գլխաւոր աշխատութիւնն է «Das nationale System der politischen Oekonomie» 1841 թ.—«Քաղաքատնտեսութեան ազգային սիստեմը»), որ գերմանական թոյլ ու մատաղ ինդուստրիան արագ ու ապահով զարգացնելու համար մաքսերով ծանրաբեռնեն օտար ապրանքների և կապիտալի մուտքը Գերմանիա։ Դա մի խոշոր ծառայութիւն էր յօգուտ ինդուստրիական բուրժուազիայի, այնպէս, ինչպէս մեր Արծրունին էր պրօպագանդ մըղ-

*) Այս բոլոր ցիտատները այնտեղ թէ նախորդ գլխում, բերւում են լոկ իբրև ապացուցական վկայութիւններ մեր հիմնական թեզիսի համար և ոչ թէ վերածնիչների ասածները հատ-հատ ընդարձակութեամբ ներկայացնելու համար. յիշեցնում ենք, որ ներածութեանս ծաւալը և խնդիրը չեն ներում այստեղ դրանով զբաղուելու։

զում դեռ ուսանողական հասակից, որ հայ դրամատէրերը աշխատեն ձեռնարկել արդիւնաբերական զանազան ճիւղերի, քանի ճարպիկ եւրօպացին իր մեծաքանակ կապիտալով մուտք չէ գործել մեր երկիրը։

Այսպէս ուրեմն Նազարեան, Արծրունի և նրանց ժամանակակիցները երբէք հակառակորդի թշնամական դիրքը չեն բռնում սօցիալ-տնտեսական հողի վրայ՝ հայ առևտրական և ռենտիեր-ֆինանսական տարրերի հանդէպ։ Ընդհակառակը, յօգուտ այդ տարրերի տնտեսական շահերի—՛ի նպաստ հայկական կապիտալիզմի զարգացման, նրանք, կրկնում ենք, պրօպագանդ են մղում, որ առևտրական-վաշխառուական անարդիւնաբեր կապիտալը վերածեն ինդուստրիականի և տեխնիքական հմուտ պերսօնալով աշխատեն մեր երկրի հանքերն ու հում նիւթերը իրենք շահագործելու, նրանք վարդապետում են, մի կողմից՝ եւրօպական բարեփոխութեան ենթարկել առևտրի ասիական կղզիացած ձևերը, որպէսզի կարելի լինի ընկերութեան հիմքերով, կօլլեկտիւ ույժերով միլլիօններ խաղացնել և միլլիօններ աշխատել», միւս կողմից՝ եռանդով զարկ տալ կապիտալիստական նուաճումներին, ասել է՝ մուտք տալ և զարգացնել արդիւնաբերական էքսպլօատացիային (շահագործութեան)—ինդուստրիական-գործարանային սիստեմին։

Գուցէ միստիկ կղերականի տեսակէտից մեծ պակասութիւն համարուի, որ Արծրունեան լիբերալիզմը այդքան կարևոր տեղ է տալիս «նիւթական հարստութեան»—«երկրաւոր բարիքներին»— ընդհանուր ազգային կուլտուրական յառաջադիմութեան պրօբլեմը շօշափելիս։ Գուցէ à la նարօդնիկ մանր-բուրժուական ճճկլիմ մօրալիստի ակնոցներով դա մի սօցիալական անարդարութիւն սեպուի, որովհետև խո-

շոր կապիտալի հարուածներից շնչասպառ ընկնում է «մանր մարդը»։ Մարքսիստի տեսակէտից, ընդհակառակը, այդ հարցը կազմում է հայկական լիբերալիզմի առողջ կէտը, ամենախոշոր պլիւսերից մէկը, նրա շօշափած ժամանակակից-կենսունակ բրօբլեմը։ Թող ուռճանայ խոշոր կապիտալը. թող գրաւէ ու նուաճէ նա շահեցման ու շահագործութեան բոլոր ֆունկցիաները. թող հրապարակ ելնեն պրօդուկտիւ թարմ ու առողջ ույժեր, թող անհետ վերանան բնական ընթացքով մահուան դատապարտուած հին արդիւնաբերական ձևերը. միայն սրանց փլատակների վրայ պիտի բարձրանայ կապիտալիստական, ասել է՝ եւրօպական փարթամ ու չնաշխարհիկ կուլտուրան, իր զարգացման տենդենցներով, իր ապագայ մետամօրֆօզների փայլուն հեռանկարներով։ Ուրեմն մարքսիստը միայն ողջունել կարող է, թէև բոլորովին ուրիշ տեսակէտից, լիբերալ իդէօլօգիայի այդ յառաջադիմական սկզբունքը։ Սակայն, մինչդեռ հայկական լիբերալ իդէօլօգները փափագում և վարդապետում էին, որ կապիտալիզացիայի պրօցեսը—«միլլիօններ խաղացնող» սպեկուլանտ գեշէֆտները — առևտրա-արդիւնաբերական հողի վրայ կատարուեն Հայերի՝ ասել է հայ բուրժուազիայի, ձեռքով. վրացի մանր-բուրժուական իդէօլօգները՝ օրգանապէս ատելով «Վրաստանը կլանող» հայ կապիտալիստներին, ցանկանում են, որ շահագործութեան աղբիւրներն ու ֆունկցիաները անցնեն վրացիների ձեռքը, թուրք նացիօնալիստները՝ թուրքականի, ռուս նացիօնալիստները՝ ռուսականի նկատմամբ և այլն։ Մարքսիստի համար, ընդհակառակը, չունի այդ հարցը ամենահեռաւոր տեսական նշանակութիւնը։ Վերջինս շահագրգռուած է միայն տեղի ունեցող զարգացման փակտով և նրա տենդենցներով,

որպէս յառաջադիմական երևոյթ: Որքան արագ և լայն չափերով կատարուի կապիտալիզացիայի պրօցեսը, այնքան լաւ, ինչ ազգի ուզում ին թող պատկանեն կապիտալի մագնատները: Այդ հարցը գործնական նշանակութիւն չունի նաև այն կաթեգորիայի համար, որի դասակարգային շահերի տեսակէտի վրայ կանգնած է մարքսիստը, որովհետև կապիտալիստների ազգային պատկանելութիւնից չի կախուած շահագործւող կաթեգորիայի վիճակի բարեփոխութեան սկզբունքային խնդիրը:

Լիբերալ իդէօլօգիայի այս կօնկրետ կէտի լուսաբանութիւնը կրկնակի ուժեղացրեց մեր ընդհանուր արգումենտացիան՝ հայկական վերածնիչների բուրժուադասակարգային իդէօլօգիական պատկանելիութիւնը լրիւ բրնոյթագծելու համար:

Եթէ մի րոպէ յարութիւն առնէին 60-ական թուականների մեր նօվատօրները, հիացմունքով կդիտէին, թէ ինչպէս իրենց իղձերը՝ տնտեսական քաղաքականութեան սահմանում, իրականացել են պայմանները ներածին չափ. թէ ինչպէս նախկին «չուխաւոր», կղզիացած ու ֆիլիստր առևտրականների նորագոյն սերունդը ընդունել ու իւրացրել է եւրօպական տեխնիկան, ընկերական (ակցիօներական և այլն) կազմակերպութիւնների ձևերը. թէ ինչպէս կովկասեան տեղական ազգերի մէջ տիրապետում է հայկական կապիտալը, իշխում է հայ խոշոր բուրժուազիան՝ իր առևտրական, բանկային և արդիւնաբերական խոշոր դրամագլուխներով ու ձեռնարկութիւններով, ուր ոչ միայն միլլիօններ, այլև տասնեակ միլլիօններ են «խաղացնում և աշխատում»:

Սակայն թիւրիմացութիւնից խուսափելու համար հարկ է մեզ այս կապակցութեան մէջ լրացնել մի կէտ:

Թէև 50—70-ական թուականների մեր վերածնիչները հիմնաւորել ու փայփայել են հայկական բուրժուազիայի հասարակական իդէալը, այնուամենայնիւ նրանք չեն կարող համարուել անմիջական իդէօլօգներ ներկայ խոշոր բուրժուազիայի այժմէական դրութեան գործնական արտայայտութիւնների: Դա կլինէր մի հասարակ սխալ ժամանակագրական յաջորդականութեան մէջ և պատմական իմաստի նկատմամբ: Ճիշտ այնպէս, ինչպէս եւրօպական յեղափոխութիւնների շրջանում մանր բուրժուական իդէօլօգներին անկարելի է անմիջական արտայայտիչները համարել յետագայ լեգալիզացիայի շրջանի (19-րդ դարի երկրորդ կէսից ի վեր) խոշոր-բուրժուական քաղաքականութեան:

Նախկին լիբերալիզմը՝ մանր-բուրժուազիայի դրօշակի տակ, պրօգրեսիւ—դէմօկրատական էր իր ընդհանուր բնոյթով, որովհետև նա պարունակում ու արծարծում էր այնպիսի սկզբունքներ, մանաւանդ իրաւաքաղաքական հողի վրայ, որոնց իրականացումով շահագրգռուած էր երկրի ազգաբնակութեան բացարձակ մեծամասնութիւնը—ֆէօդալական տիրապետութեան ենթակայ ողջ դեմօսը:

Բայց իր պատմական դերը աւարտելուց յետոյ, լիբերալիզմը կորցրեց ամբողջապէս իր երբեմնի պրօգրեսիւ-դէմօկրատական գոյնը: Իսկ վաղեմի բիւրգերութեան կամ մանր բուրժուազիայի յաջորդ սերունդը դարձել էր արդէն սօցիալ-տնտեսապէս ամենախոշոր կաթեգորիան և քաղաքականապէս միակ տիրապետող դասակարգը հրապարակի վրայ. որպէս այդպիսին՝ նա ոչ միայն կարիք չունի այլևս սօցիալական պրօգրեսի և դէմօկրատիզմի սկզբունքները փայփայելու, այլև бок-о-бок ազնուական արիստոկրատիայի և սահմանա-

դրական միապետի հետ՝ շատ յաճախ դիմում է րեգրեսիւ քաղաքականութեան:

Այդպէս էր Նախկին յեղափոխական, պրոգրեսիւ, դէմօկրատիկ լիբերալիզմը՝ իր իդէօլօգիական ըմբոստ, խիզախ մարտիկներով: Այդպէս է Ներկայի տափակ, լճացած, լօյալ սահմանների մէջ պարփակուած լիբերալիզմը՝ իր սողուն, երկդիմի, շարունակ երերուն և կրէատուր Ներկայացուցիչներով:

Պատմական լիբերալիզմը (մեր մէջ թէ այլուր) իր հետ անդարձ տարաւ իր տիպիքական արտայայտիչներին, իր դրօշակակիր փայլուն մեծութիւններին: Եւ եթէ մէկը ուսումնասիրում է Նախկին որև է լիբերալ իդէօլօգի գործունէութիւնը և բնոյթագծում Նրա գաղափարային դէմքը, չպէտք է պատմական անցեալը քրքրէ Ներկայ լիբերալիզմի դրութեան տեսակէտից, չպէտք է Նախկինը գնահատէ այժմէականի հասարակական արժէքի մեծութեամբ: Դա կլինէր մեթօդօլօգիական ամենակոպիտ սխալը սօցիալական ֆակտերի և երևոյթների քննադատական վերլուծութեան ու գնահատութեան սահմանում:

Այդ կոպիտ սխալը յատկանիշ գիծն է կազմում մեր կեանքի առօրեայ, հրապարակախօսական և պատմագրական գնահատումների մէջ: Յաճախ է պատահել, որ միամիտ գանգատաւորներ հայ Նացիօնալ-դէմօկրատներից «մխ Արծրունի» և Նրա «Մշակ» են կոչել, կարծելով, որ Արծրունին աւելին կլինէր Ներկայումս իր ուղղութեան բնաւորութեամբ, քան այժմեան հայ լիբերալ իդէօլօգները: Նոյն իսկ մէկը՝ Արծրունու վաղեմի սիրելի աշակերտներից, պարզամտութիւն է ունեցել, պնդելու, որ եթէ Արծրունին ապրէր մինչև մեր օրերը, կլինէր «բերնշտայնական սօցիալիստ»:

Յարգելի պարոնները չգիտեն, կամ մոռանում են, որ Արծրունին եղել է Արծրունի միայն պատմական անցեալի մէջ և միայն անցեալի համար: Նա, որպէս իդէօլօգ, իր դաւանանքի որակով, ծնունդ էր այն ժամանակեայ մանր-բուրժուական դեմօկրատիայի կեանքի օբիեկտիւ պայմանների դասաւորութեան. որպէս հրապարակախօս-քննադատ —արտայայտիչ ու գնահատիչ իրայատուկ միջավայրական պահանջների ու երևոյթների,

Եթէ, օրինակ, Նալբանդեանը ապրէր մեր օրերին, Նա կհամարուէր, Ներկայի հասկացողութեամբ, մի խեղճ պահպանողական, կրօնասէր-աստուածավախ մարդ, մինչդեռ Նա հալածուել է անցեալում, որպէս մի չափազանց արմատական ու հերետիկոս ուղղութեան Ներկայացուցիչ, և դարձել է, միւս կողմից, առաջին պիոնէրը հայկական լիբերալ հրապարակախօսութեան մէջ:

Մի ուրիշ օրինակ, ռուսական կեանքից: Ն. Կ. Միխայլօվսկին, Նարօդնիկութեան վերջին մօհիկանը, չունէր 90-ական թուականներին այն փայլն ու Նշանակութիւնը, ինչ ունէր Նա 60—80-ական թուականներին՝ յատկապէս „Отечественныя записки“ ժուրնալի օրով, ռուսական մտաւոր շարժման երկարամեայ առաջխաղացութեան պրօցեսի մէջ: Արդիւնաբերական ոյժերի և հասարակական իրական յարաբերութիւնների զարգացման ընթացքը մի կողմից, և, որպէս դրա հետևանք՝ մարքսիզմի մուտքը և սրա գիտական վերլուծական կրիտիկան ռուսական կեանքի յարաբերութիւնները միւս կողմից,—պատմութեան արխիւը Նետեցին Նարօդնիկական հոսանքը՝ իր սօցիօլօգ-թէօրետիկների ուտօպիական կօնստրուկցիաների հետ միասին: Եւ Միխայլովսկու վերջին տասնամեայ տարիների գրականական գործունէութիւնը այլ բան չէր, բայց եթէ ժուրնալիստական փշրանքներ և գաղափա-

րային հին, յոգնած նօտաների մօնօտօն կրկնութիւն։ Ռուս սօցիալ-փիլիսոփայական միտքը շատ բան չէր կորցնի, եթէ նա աւելի վաղ մեռնէր, իսկ դա նոյնն է ասել, որ նա աւելի մեծ փառքով կմեռնէր։ Ճիշտ այնպէս, ինչպէս Գր. Արծրունին մեռաւ փառքի գագաթնակէտին (համեմատական չափով, ըստ մեր իրականութեան) հասած ժամանակը, թէև, կարծում եմ, նա կմնար դեռ այդ բարձրութեան վրայ, եթէ ապրէր մինչև 90-ական թուականների վերջերը։

Այսպէս ուրեմն, սօցիալական երևոյթների պատմա-տրամաբանական ըմբռնողութեան ու սօցիօլօգիական ճշգրիտ գնահատութեան մեթօդական սկզբունքը պահանջում է, որ որոշ հոսանք՝ որպէս երևոյթ, իր էութեամբ ու ձևով ի նկատի առնուի միջավայրական օբիեկտիւ պայմանների բազմակողմանի կշռադատութեամբ. որ այդ հոսանքի գաղափարային ներկայացուցիչները՝ իրենց մտածողութեամբ ու գործելակերպով, քննութեան առնուեն, որպէս յայտնի շրջանում, որոշ հասարակական կաթեգօրիայի դասակարգային շահերի ու ձգտումների—պատմական միխայի—լօգիկական արտայայտիչները։ Իրերի զարգացման յետագայ շրջանների հասարակահայեցողութեան պահանջներով մօտենալ անցեալի մտածողներին կամ գործիչներին, նոյնքան թիւր հասկացողութիւն և կոպիտ սխալ կլինէր, որքան մտքով նրանց փոխադրելը անցեալից ներկան, ակնկալելով, որ նրանք ներկայում ևս կմտածէին ու կանէին նոյն կերպ և նոյնը, ինչպէս անցեալում. կամ, ուրիշ խօսքով, որ նրանք աւելին կլինէին ներկայումս իրենց ուղղութեամբ, քան նրանց այժմեան յաջորդները։

Եզրափակում ենք մեր ներածութիւնը։ Բայց կկամենայինք միաժամանակ մի քանի խօսքով հրաւիրել ընթերցողի ուշադրութիւնը երկու հանգամանքի վրայ։

Մենք հեռաւորապէս անգամ չ՚շօշափեցինք հայկական վերածնիչների զուտ քաղաքական հայացքները, մինչդեռ քաղաքական իդէօլօգիան կազմում է, ընդհանուր առմամբ, հիմնական տարրերը ամեն մի լիբերալիզմի։

Ի՞նչ է նշանակում այս։

Մենք բաց ենք թողել այդ խնդիրը մի շարք պատճառներից դրդուած, որոնցից կյիշատէինք միայն երկուսը։ Նախ ռուսահայ ժողովրդի վերածնութեան տոն տւող գաղափարային շարժումը էապէս արտայայտուեց մտաւոր-կուլտուրական սահմանում, լեզուա-կրթական, գրականական և իղերա-եկեղեցական րեֆօրմների հողի վրայ։ Ուրիշ խօսքով, քաղաքական կեանքի սիստեմային յեղաշրջումների իդէօլօգիան չէր վարդապետւում մեր մէջ, ինչպէս արևմուտքումն էր և մասամբ Ռուսաստանի կենդրոնում, այլ սոսկ հայկական ներքին կեանքի մտաւոր-կուլտուրական ֆակտօրների յառաջադիմական վերանորոգման լիբերալիզմը, որի վրայ մենք ծանրացանք համառօտակի։ Երկրորդ, ռուսահայ նօվատօրների քաղաքական հայեացքները արտայայտուեցին և մի ամբողջ շարժման գաղափարային հիմքը ձգեցին հայկական մի այլ հատուածի—Թիւրքահայ կեանքի—վերաբերմամբ։ Մեր թեման կփոխէր արդէն իր բնութիւնը, եթէ մենք թևակոխէինք այն տերիտօրիան, ուր չի սկսուել ու աւարտուել մեր իդէօլօգների վերանորոգչական գործնէութիւնը։ Աւելի քան այդ։ Մեր լիբերալ գործիչների քաղաքական պրօպագանդը՝ հրապարակախօսութեան, վիպասանութեան և բանաս-

տեղծութիւն մէջ, դարձաւ, ընդհանուր առմամբ, այն սկզբունքային հիմնաքարը, որի վրայ կառուցուեց յետագայում մի ամբողջ անլեգալ կազմակերպութեան (հայ նացիօնալ-դէմօկրատիայի) քաղաքական իդէալը Թիւրքա-Հայաստանի նկատմամբ։ Իսկ դա մի առանձին աշխատութեան ծաւալ բռնող հարց է, որ մեզ խիստ շատ հեռուն կտանէր, կշեղէր մեր նպատակից։

Երկրորդ հանգամանքը հետևեալն է։

Ուշադիր, առաւել մեր տեսակէտը բաժանող՝ ընթերցողը իսկոյն նկատէ, որ մեր ներածութեան մէջ բացակայում է մի հիմնական տարր—նեգատիւ կամ բացասական կրիտիկան։ Ի՞նչ գրական-գիտական բագաժով հրապարակ իջան հայկական վերածնիչները՝ այն ժամանակուայ գիտական մշակումների և նուաճումների ընդհանուր մակարդակի համեմատութեամբ։ Ո՞րն էր նրանց ընդհանուր պատմա-փիլիսոփայական աշխարհահայեացքի բնոյթը։ Որո՞նք են նրանց թերութիւնները եւրօպական լիբերալիզմի ըմբռնողութեան և վարդապետութեան հողի վրայ։ Ո՞ր աստիճան կարելի է նրանց անուանել խոր, բազմակողմանի և հետևողական իդէօլօգներ հայկական բուրժուազիայի։ Ծանրանալ այս բոլորի վրայ ըստ հարկին, նշանակում է մի հաստափոր մենագրութեան ծաւալ տալ նիւթիս. մի բան, որ չէին կարող ներել նրա սահմանները։

Մենք ոչ թէ մենագրութիւն տալու դիտաւորութիւն ենք ունեցել, այլ, եթէ ուզում էք, մենագրութիւնների համարեա մի ընդհանուր, համառօտակի ներածութիւն. բայց ներածութիւն՝ ամփոփ, ինքնանկախ ձևի մէջ։ Մենք կամեցել ենք միայն վերլուծաբար պատկերացնել հայկական վերածնիչների սօցիալական դաւանանքի բնոյթը—պարզել նրանց դասակարգային-իդէօլօգիական պատկանելիութեան իրական հիմքերը։ Իսկ

դրա համար չէին օգնի մեզ, ներկայ դէպքում, թերութիւնների նեգատիւ կրիտիկան, այլ, ինչպէս վարուել ենք, նրանց հասարակական մեծութեան պօզիտիւ արժէքի քննական վերլուծական մեկնաբանութիւնը. պօզիտիւ արժէք յատկապէս այն հողի վրայ և այն գրքերի մէջ, ուր ամենաշեշտակի տոնով և ցայտուն վկայութիւններով արտայայտուում էին նրանց սօցիալական credo-ն, դասակարգային-իդէօլօգիական տենդենցները։

Թերութիւններ, անպայման, բաւական շատ են և բաւական ծանրակշիռ, որոնց հետ, երևի, առիթ կունենանք ծանօթանալու մի ուրիշ տեղ։ Բայց ինչ էլ որ լինի, այնուամենայնիւ, այնքան խոշոր է ռուսահայ լիբերալ վերածնիչների ծառայութիւնը, որ յաջորդ սերունդը՝ նացիօնալ-լիբերալներից սկսած մինչև վերջին նացիօնալ-դեմօկրատը, իրաւունք ունեն բանաստեղծի հետևեալ խօսքերով դիմելու անցեալի իրենց գաղափարային նախահայրերին.

„Не бездарна та природа,
Не погибъ еще тотъ край,
Что выводитъ изъ народа
Столько славныхъ"...

Некрасовъ

Ռուս մտքի ու գրականութեան պանթէօնին են ուղղուած «վշտի» երգչի այս դրուատիչ տողերը։

Не создана та природа,
Не погиб еще тот край,
Что выводит из народа
Столько славных...

Некрасов

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԸ

Ռ. ՊԱՏԿԱՆԵԱՆԻ ԵՒ Ս. ՇԱՀԱԶԻԶԻ

ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՄԷՋ,

«Լցրէք ձեր ուղեղն ու սիրտը, որքան էլ նրանք մեծ չլինեն, ձեր դարի գաղափարներով և զգացմունքներով»:

Իպ. Տէն

ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԽԱՐԱԿՏԵՐԻՍՏԻԿԱՆ.

Վերածնութեան շրջանի բանաստեղծութեան ներկայացուցիչները։—Նօվատորներին օղակող ընդհանուր գաղափարային բնոյթագիծը։—Արուեստի զոհաբերումը հասարակական տենդենցներին։—Բանաստեղծական հրապարակախօսութիւն։—Օրինակներ ռուսական կեանքից. Նեկրասով, Ուսպենսկի։—Գեղեցիկ գրականութիւնը հետևում է հրապարակախօսութեան։—Պօէտի կոչման և ուղղութեան օրինակներ (Շահազիզ, Բայրօն, Պուշկին)։—Քաղաքացիականութեան մոտիւը Շահազիզի և Նեկրասովի մօտ։—Հակառակ տիպերի բանաստեղծներ (Պատկանեանի մօտ)։—Հայկական վերածնութեան երկու գլխաւոր ուղղութիւնները։—Բանաստեղծների լայտ-մոտիւները։—Շահազիզը՝ Նազարեան տիպի բանաստեղծ։—Պատկանեան՝ Արծրունեան տիպի բանաստեղծ։—Շահազիզը— գաղափարային սան Ստ. Նազարեանի։—Նրա վաղաժամ լռութեան փաստը։—Բանաստեղծների գրական բեղմնաւորութեան չափը։

I

Գամառ-Քաթիպան և Սմբատ Շահազիզը—բանաստեղծ ներկայացուցիչներն են մի յայտնի պատմական շրջանի գրական ընդհանուր ուղղութեան և մտաւոր-հասարակական շարժման։ Որպէս այդպիսիք, նրանք հարազատ անդամներ են գործիչների այն համեստ

ընտանիքի, որոնք յայտնի դարձան հայ գրականութեան պատմութեան և հասարակական մտքի զարգացման տարեգրութեան մէջ իբրև վերածնութեան պիոներներ։

Մենք ծանօթացանք արդէն in corpore հայկական վերածնիչների սօցիալական դաւանանքի բնոյթի հետ. Նշանակում է այդ չափով Ռ. Պատկանեանն ու Շահազիզը յայտնի են մեզ, և այդ խնդիրը՝ իր սկզբունքային-գենետիկ հիմնաւորումներով, չի կարող կրկին անգամ զբաղեցնել մեզ այս աշխատութեան մէջ։

Մեր քննութեան նիւթը չպիտի լինի նաև նրանց երկերի յատկապէս գեղարուեստական կողմը։ Մենք մօտենում ենք նրանց էապէս սօցիօլօգիական տեսակէտից. պիտի վերլուծենք այն գաղափարները, մտքերն ու զգացմունքները, որոնց մէջ պարփակուած է մեր բանաստեղծների ողջ հասարակական իդէօլօգիան։ Այն, ինչ մենք ճանաչեցինք ընդհանուր-տեսական սկզբունքային հիմքերով՝ մեր վերածնիչների վերաբերմամբ առհասարակ, նոյնը կտեսնենք այստեղ նրանցից միայն երկուսի նկատմամբ ընդարձակօրէն, in concreto, գործնական օրինակներով և փաստական վկայութիւններով լուսաբանուած։ Ո՞ր կողմերից մօտեցան և ո՞ր չափով ծառայեցին նրանք իրենց բանաստեղծական ստեղծագործութեամբ վերածնութեան՝ իդէալին.—այս է աշխատութեանս գլխաւոր թեզիսը։

Նորագոյն գրականութեան պատմութիւնը յիշատակում է, անշուշտ, ուրիշ բանաստեղծների անուններ ևս հայկական լիբերալիզմի առաջին շրջանից, որոնցից ոմանք եռանդով աշխատակցել են վերածնութեան անդրանիկ օրգանին՝ «Հիւսիսափայլին»։ Մեր կարծիքով ռուսահայ կեանքի մտաւոր-կուլտուրական շարժման այդ շրջանը տուել է միայն երկու

անհատ, որոնց գրական գործունէութեան և հասարակական արժէքի հենակէտը ամբողջապէս ծանրանում է բանաստեղծական հողի վրայ։ Հապա, «Հիւսիսափայլ»-ի կոմս Էմանուէլը, այն վաղուան երիտասարդը, որի «Մեր Հայրենիք»-ը դարձաւ «ազգային հիմն», իսկ «Ազատն Աստուածն»—ամենասիրելի ոտանաւորը դպրոցական սաների բերնում և հանդէսների ու երեկոյթների մէջ։ Անպայման, Մ. Նալբանդեանը թողել է յետագայ սերնդին հատընտիր ժողովրդական երգեր։ Սակայն այդ փոքրաթիւ փշրանքները չեն, որոնք, էապէս, պայմանաւորում են Նալբանդեանի հասարակական մեծութեան օբիեկտիւ արժէքը՝ վերլուծական կրիտիկայի ատեանի առաջ։ Նա տիրացել է այդ արժէքին գլխաւորապէս հրապարակախօսական հողի վրայ, ուր նա միշտ էլ կունենար իր յարգելի տեղը, եթէ չտար որև է երգ ու ոտանաւոր։ Նա կոչուած հրապարակախօս էր և ոչ բանաստեղծ։

Այլ են մեր զոյգ բանաստեղծները։ Պատկանեանը իր մանրիկ պատմուածքներով (Նոր-Նախիջևանի կեանքից) և Շահազիզը իր «Հրապարակախօսական ձայն» պօլեմիկական արշաւանքով—ոչ մի աչքի ընկնող տեղ չէին կարող գրաւել մեր գրականութեան պատմութեան մէջ, եթէ հանդէս չգային բանաստեղծական հողի վրայ։ Այդ ճիւղն էր միայն, որի մէջ փայլեցին նրանք, փայփայեցին վերածնութեան իդէալը, արտայայտեցին իրենց սօցիալական դաւանանքը և պատկառելի տեղ գրաւեցին հայկական նօվատօրների շարքում։

Նրանք պրօֆեսիօնալ բանաստեղծներ էին։

Անտարակոյս, ներկայ գեղարուեստական պահանջների և գաղափարային հոսանքների տեսակէտից մեր բանաստեղծները չեն կարող բաւարարութիւն

տալ այժմեան խստապահանջ սերնդին։ Բռնազբօսիկութիւնը, անպտուղ իլլիւզիօնիզմը և գաղափարային ռոմանտիզմը շատ աւելի ուժեղ էլեմենտներ ու թանձր գոյներ են կազմում նրանց հիւսուածքների մէջ, որպէսզի կարողանան այժմէականութեան արժէք ունենալ։ Սակայն պատմական հոտառութիւն ունեցող ո՞ր քննադատ հաւակնութիւն կունենայ 60-ական թուականների գրողից կամ յասարակական գործիչից այժմէականութեան լի ու լի պահանջներ անելու և մտաւոր-գեղարուեստական արժէքներ, բաւարարութիւններ սպասելու։ Դեռ Օգիւստ Կօնտն է իրաւամբ նկատել, որ «իւրաքանչիւր գիտութիւն, ինչպէս և արուեստ, սօցիալական երևոյթ է. յաճախ կարելի է հասկանալ նրա էութիւնը միայն ըստ նրա ժամանակի սօցիալական կազմակերպութեան» (տես պրօֆ. Պ. Բարթի) «Философія исторіи какъ соціологія» եր. 24, перев. М. С. Моделя 1902 г. ընդգծումը մերն է)։ Այդ ուղղութեամբ հեռուն է գնում Կօնտի աշակերտ Ի. Տէնը։

Մեր սօցիալօգիական վերլուծութիւնը՝ բանաստեղծական երկերի, կրում է բացառապէս պատմաքննադատական բնաւորութիւն.—Թերութիւն ու արժանաւորութիւն բնականօրէն պայմանաւորուած անցեալի փաստերով ու երևոյթներով։

II

Ո՞րն է գաղափարային այն ընդհանուր բնոյթագիծը, որ օղակում է մի կողմից Գամառ-Քաթիպային և Շահազիզին, միւս կողմից դրանց և իրենց ժամանակակից նօվատօրներին մի սերտ ներդաշնակութեան մէջ։

Դա վերածնութեան լայն իդէալն է՝ իր ընդհանուր

շտրիխներով.—Դա ժամանակակից արևմտականութեան (западничество) յեղափոխիչ ոգին էր, որ տոգորել էր 60-ական թուականների հայ երիտասարդութեան յառաջադէմ տարրերին. Դա նոր բարգաւաճող մանուկ բուրժուազիայի հասարակական իդէօլօգիայի անդադրում պրօպագանդն էր. դա նրանց բացասական անխընայ կրիտիկան էր, ուղղուած ֆէօդալ-կղերական հնաւանդ հեղինակութիւնների, բութ ու տափակ հասկացողութիւնների դէմ և դրական հիմնաւորումն ազգային գիտակցութեան—նորագոյն բուրժուական ազգայնութեան գաղափարի,—ուղղակի համապատասխան լիբերալիզմի սկզբունքների ոգուն։

Այսպէս, միջավայրի պայմանների և ժամանակի պահանջների միուրոյնութիւնը պատրաստում է մի ընդհանուր գաղափարային բազիս մեր բանաստեղծների ստեղծագործութեան համար։ Նրանց երկերի իդէօլօգիական բովանդակութիւնն ու արտայայտութեան ձևը կրում են անխուսափելիօրէն այդ միուրոյնութեան կնքը։

Երկուսն էլ բանաստեղծներ են par profession, բայց երկուսն էլ քարոզիչներ՝ par idée։ Նրանք բանաստեղծական հանգերը սոսկ միջոց են ծառայեցրել մի ամբողջ հասարակական դաւանանք արծարծելու, բացատրելու համար. նրանք աւելի դատում են, քան զգում, աւելի խորհում, քան վերապրում։ Մերթ նրկատում էք դրական, յառաջադէմ սկզբունքների մեղմ պրօպագանդ, մերթ խրատական-բարոյական դաս, ամօթ ու նախատինք ազգային յետամնացութեան հասցէին, մերթ մտրակումն և խայթող իրօնիա նրա թերութիւնների դէմ, մերթ կրքոտ արշաւանք խաւար ու աւանդապահ տարրերի դէմ, մարտական լօզունգներ իրենց անհաշտ հակառակորդների հասցէին, մերթ ռազմական ագիտացիա՝ ուղղած կուող երիտա-

սարդութեան, միրթ դրուատական օրհներգով խառցրած ֆանտաստիկ ու ալլեգորիկ պատկերներ պատմական հեռաւոր անցեալից և այլն և այլն։ Այնքան շատ ու յաճախ, ուժեղ ու շեշտակի են կրկնւում այդ տարրերը մեր բանաստեղծների վտիտ հատորների մէջ, որ գրեթէ տեղ չի մնում բնութեան տեսարանների և զանազան մոմենտների վերարտադրութեան կամ սիրոյ գաղափարի ու զգածմունքի նուրբ եւէջների հիւսուածքի համար։

Լիրիկան նսեմանում է հրապարակախօսական բարողչութեան հանդէպ։

Հրապարակախօսական տենդենցները կազմում են կենտրոնական առանցքը կամ լայտ-մոտիւը մեր հեղինակների բանաստեղծական արտադրութիւնների մէջ։

Կան պրօֆեսիօնալ հրապարակախօսներ, որոնք բանաստեղծում են և ոչ հրապարակախօսում. մեր պրօֆեսիօնալ բանաստեղծները, ընդհակառակը, հրապարակախօսում են։ Նրանց տուածը բանաստեղծական մի հրապարակախօսութիւն է. այսինքն ձևով չափուծոյ, իսկ բովանդակութեամբ հրապարակախօսական մտքեր ու դատողութիւններ։ Այդպէս է վիճակը վերածնութեան շրջանի մեր բոլոր գրական ճիւղերի։ Մեր պրօզան եւս հրապարակախօսութեան բնաւորութիւն ունէր։ Արովեանը հայրենիքի «վէրքերից» տարուած՝ մի հասարակական լալկան երգիչ էր։ Րաֆֆին նոյնքան հրապարակախօս էր վիպագրութեան մէջ, որքան, Գ. Քաթիպան ու Շահազիզը բանաստեղծութեան մէջ, որքան Նազարեանը, Նալբանդեանը և Արծրունին բուն հրապարակախօսութեան մէջ։ Տարբերութիւնը արտայայտութեան ձևն է և դրա հետ կապուած կողմնակի հանգամանքները, ապա թէ ոչ սօցիալական

դաւանանքը, գաղափարային-ծրագրային պրօպագանդը կազմում է միևնոյն տիրապետող տենդենցը բոլորի արտադրութիւնների մէջ։

Չենք կարող չհամաձայնուել պ. Լէօի հետ, որ այն ժամանակ, իրաւ «հրապարակախօսութիւնն էր պատրաստում հող՝ գեղարուեստական երկերի համար»։ («Ռուսահայոց գրականութիւնը» եր. 25)։

Բայց ինչու, այդ է կարևորը։

Նոյն երևոյթը,—կարող ենք անել այս ձևական համեմատութիւնը,—գտնում ենք ռուս գրականութեան մէջ նոյն շրջանում։ Նեկրասովը նոյնպիսի երգիչ էր ռուսական նարօդնիկութեան, որքան պատկանեանն ու Շահազիզը—երգիչներ էին հայկական վերածնութեան իդէալի։ Իսկ Գլեբ Ուսպենսկին, այդ սենտիմենտալ ապօլօգետը գիւղացիական «տուլուպի», նոյնքան՝ դեռ էլ աւելի բարձր աստիճանի նրբագէտ պրօպագանդիստ էր նարօդնիկական հոսանքի՝ իր փրշրանքային (ֆրագմենտար) պատմուածքներով ու տեսութիւններով, որքան Րաֆֆին պերճախօս երգիչ էր հայկական ազատագրութեան իդէալի, հրաշակերտելով իր հաստափոր հատորների մէջ մարտական ֆանտաստիկ տիպեր։

Նարօդնիկ գրողների և մասնաւորապէս Ուսպենսկու մասին այդ տեսակէտից Բելտովը իրաւացի նըկատում է հետևեալը.»... Նրան (Ուսպենսկուն) ստիպում է գրիչ վերցնել ոչ այնքան գեղարուեստական ստեղծագործութեան պահանջը, որքան իրեն և ուրիշներին մեր հասարակական յարաբերութիւնների այս կամ այն կողմերը լուսաբանելու ցանկութիւնը։ Այդ պատճառով դատողութիւնը ընթանում է գեղարուեստական պատկերացման հետ միասին, և հեղինակը ոչ սակաւ հանդէս է գալիս աւելի շուտ հրպարակախօսի,

քան գեղարուեստագէտի դերում»: («За двадцать лѣтъ» изд. 3-е 1909 г. եր. 31): Մի բնորոշում, որ նոյն չափով վերաբերում է հայկական վերածնութեան գրողներին:

Ինչպէս մեր մէջ էր, նոյնպէս և ռուս երգիչները իրենց հիւսուածքների տոնն ու ուղղութիւնը մեծ մասամբ ստանում էին հրապարակախօսութիւնից, քննադատական մտքից: Նեկրասովը, անպայման, իր տարիքով և գործունէութեան սկզբնաւորութեամբ, ներկայացուցիչ էր 40-ական թուականների սերնդի, այնուամենայնիւ հոգեբանական հասունցած կաղապարումով, մտքերի ուղղութեամբ և ստեղծագործական լայտ-մոտիւով՝ ժողովրդական ցաւերի այդ «վշտակիր» երգիչը, պատկանում է 60-ական թուականներին—այսինքն նարօդնիկական հօսանքի, նրա թէօրետիկների հրապարակախօսական-ժուրնալիստական ողողումների «Sturm und Drang» պերիոդին: Այդ շրջանի ամենահասուն պտուղներից մէկն էր և «մուժիկի» կեանքի իդէալիզացիայով արբեցած Ուսպենսկին, որ իր «ժողովրդական» բուռն մղումները ստանալու համար պէտք է անցնէր Գերցենի, Դօբրօլիւբօվի, Չերնիշեւսկու, Ելիսեի հրապարակախօսական-քննադատական գրականութեան բովով: Իսկ իր բեղմնաւոր արտայայտութեան շրջանում Ուսպենսկին նշանաբան ծառայեցրեց իր գրուածքների մէջ մի այլ հրապարակախօսի—Միխայլօվսկու—պրօգրեսի փօրմուլան:

III.

Բնական է, անշուշտ, սպասել, որ իրենց գաղափարային տենդենցներով քարոզիչ երգիչները, ուրիշ խօսքով՝ գեղեցիկ գրականութեան հրապարակախօս ներկայա-

ցուցիչները, ամենից շատ ազդուեն և իդէական մղումներ ստանան պրօֆեսիօնալ հրապարակախօսութիւնից: Վերջինս աւելի, քան առաջինը, մօտ է կանգնած կեանքին, անմիջապէս դիտում է իրերի ընթացքը, իր քննութեան նիւթն առնում է հասարակական րէալ յարաբերութիւնների ծոցից, մշակում է հարցեր, վերլուծում կօնկրետ փաստեր ու երևոյթներ, արձագանքում դէպքերի ու եղելութիւնների և այլն: Իսկ գեղեցիկ գրականութեան ներկայացուցիչները գոյութիւն ունեցող նոյն գաղափարային հոսանքներին ու տենդենցներին տալիս են արտայայտութեան վերամշակուած, գեղեցիկ ձևերի ու պատկերների և ստեղծագործած տիպերի միջոցով: Օրինակ Տուրգենևի լաւագոյն վէպերի գաղափարային պարունակութիւնը այլ բան չէ, բայց եթէ սլաւեանօֆիլ, արևմտական, նիհիլիստական և այլ հոսանքների սուր, անհաշտ ընդհարումներ, վերցրած կենդանի իրականութիւնից, ուր արդէն վէպին նախորդել է ռուս առաջնակարգ ինտելիգենցիայի, թէօրիական հրապարակախօսական, քննադատական միտքը՝ սօցիալ-փիլիսոփայութեան սահմանում, 40-60-ական թուականներին:

Դրանով է բացատրւում այն երևոյթը, թէ ինչու մեր մէջ հրապարակախօսութիւնը պատրաստեց գաղափարային հող՝ գեղեցիկ գրականութեան պրօպագանդիստ երգիչների համար:

Նոյն երևոյթը, իր հերթին, պարզում է մեզ այդ երգիչների ուղղութեան բնաւորութիւնը: Եթէ ստեղծագործական քանքարը գաղափարապէս հետևում է պուբլիցիստիկային և իր նիւթն ու հիւթը քաղում է իրական կեանքի կենդանի յարաբերութիւններից, եթէ մուզան արհամարհում է Պառնասի եթերային բարձրութիւնը և իր թափառումների վերջին յենակէտը

որոնում է «մանկանացու ամբոխի» «վուլգար» միջավայրի մէջ, այնտեղ որսում նրա կեանքի կոնկրետ մոմենտները,—ապա պարզ է, որ այդպիսի երգիչները ևս կանգնած են իրական հողի վրայ, մօտ ու մատչելի են փորձառական կեանքի ընթացքին, «պարտաճանաչ քաղաքացիներ» են իրենց՝ այսպէս ասած, գաղափարային հարկը հատուցանելու վերաբերմամբ, ինչպէս հրապարակախօսութեան ներկայացուցիչները։

Սմբատ Շահազիզը յաճախ է տալիս պօէտի կոչման և ուղղութեան վերաբերեալ ուղղակի դասեր.

Եւ այժմ պօյէտն այլ երազում չէ,
Որ նա որդի է վերին երկնքի *)
Եւ նրա հոգին պիտոյ է լռէ
Ուր բան էր վատթար խեղճութեան ազգի.
Եւ թէ ծնել էր, որ լինի թարգման
Քաղցր մեղկութեան և անգործութեան *)
Եւ, ոգևորուած, քնարի հետ խօսէր,
Երբ նա երգում էր միայն գինի և սէր,—
Ո՛չ, նա փոխել է այդ ծուռ գաղափար.
Նա բաժանորդ է ազգի ցաւի հետ,
Եւ ահա այս խօսքը թնդում է քնար.
Նախ քաղաքացի, և ապա պօէտ»։

(«Բռնաւոր Սուլթան» եր. 145—46).

«Homo sum, nihil humanum a me alienum esse puto»—ասում է լատին. առածը («ես մարդ եմ, մարդկային ոչ մի բան օտար չեմ համարում ինձ»)—դա էր դևիզը վաթսունականի պօէտի, հակառակ վերակեաց ռոմանտիզմի մարդախուսափ վերասլացումներին։

Եւ այն բանաստեղծը, որ իր «Լևոնի վիշտը»

*) Մատնանշած ընդգծումները մերն են։

հիւսելիս այնքան շատ ազդուել է Բայրոնից, համարեա քայլ առ քայլ հետևելով նրա Չայլդ Հարօլդի աղմկալից ճանապարհորդութեան, նոյն իսկ նախադասութիւններ ու կտորներ վերցնելով նրանից, այնուամենայնիւ, նա ազատ է մնացել բանաստեղծ լօրդի ուղղութիւնից և վերջնի հետևեալ ռօմանտիկական մտորումներից՝

„Кто на вершинахъ скалъ сидитъ, внимая
Журчанью водъ, несущихся съ стремнинъ;
Кто, *общества людскаго избѣгая*,
Въ тѣни лѣсовъ скитается одинъ;
Кто на утесъ взбирается высокій,
Гдѣ стаду пастуха не слышенъ зовъ;
Кто любитъ и ущелья и потоки,—
Тотъ развѣ въ мірѣ путникъ одинокій?
Нѣтъ, тотъ съ природою въ общеньи жить
готовъ“.

(Перев. П. А. Козлова).

Մեր բանաստեղծը կարող է յայտնել տրամագծօրէն հակառակը.

«Ե՛կ պօյէտ, քաղաք, այնտեղ գործ գործիր.
Հասարակի բաղդն ու օգուտը երգիր.
Դու այն ժամանակ անդամ ես ազգի,
Եւ արժանի ես մեր սուրբ յարգանքի»։

(«Պօյէտ նիւթապաշտ և քաղաքացի» եր. 193)

Որքա՛ն հնացել, մեշչանական է դարձել բանաստեղծի հետևեալ խրոխտ, հպարտ յայտարարութիւնը, արհամարանքով ուղղած մասսայի հասցէին.

„Подите прочь! какое дѣло
Поэту мирному до васъ?
Въ развратѣ каменѣйте смѣло:
Неоживить васъ лира гласъ
Душѣ противны вы какъ гробы:
Для вашей глупости и злобы
Имѣли вы до сей поры
Бичи, темницы, топоры:
Довольно съ васъ, рабовъ безумныхъ!“

Բայց միւս կողմից որքա՜ն իրաւացի է Բելինսկին, որ իր կտրուկ ու ճշգրիտ նկատողութեամբ բացասում է Պուշկինի (սրա «Чернь» բանաստեղծութեան մէջ) այդ ռոմանտիկական արիստոկրատիզմը. «ով երգում է ինքն իրեն և իր համար, ատելով ամբոխին, նա ռիսկ է գործում դառնալու իր երկերի եզակի ընթերցողը»,—ասում է հանճարեղ քննադատը։ Պուշկինի, թէ նման գրական մեծութիւնների մօտ, ամենից առաջ մոռացուել և հնացել են նման հասկացողութիւնները բանաստեղծի կոչման մասին։

Շահազիզի ուղղութեան վերոյիշեալ տենդենցը, աւելի նուազ շեշտումներով, կրկնւում է «Լեռնի վշտի» մէջ մի քանի տեղ (եր. 21—22, 76, 101) և «Կեցցէ սուրբ գործը» ոտանաւորի մէջ (եր. 160--161)։

Մեր բանաստեղծը ինքն է պարզում ռէալիստական ուղղութիւնը ու հակադրում այն՝ ռոմանտիկ և էրոտիկ ուղղութիւններին։ Նա խուսափում է վերացականութեան բարձունքներից և արհամարհում այն քնարը, որ իր ոգևորութեան մղումները ստանում է գինուց ու սիրուց, ասել է՝ սուբյեկտիւ բաւականութիւնների աղբիւրներից։ Նա, ընդհակառակը, փափագում է մըտնել ժխորալից կեանքի ծոցը, համակրել մարդկային

ցաւը, համակրել հասարակական կեանքը և հանրական կենցաղի կոնկրետ մոմենտներից քաղել իր երգի ու ոտանաւորի, իր հիւսուածքի սիւժեն։ Մեր հեղինակն ուզում է, որ պօէտը նախ գիտակցէ իր քաղաքացիական պարտականութիւններն ու իրաւունքները և իր բանաստեղծական կոչումը ծառայեցնէ իր քաղաքացիական սկզբունքին։ Բայց Շահազիզը հեռուն է գնում և սահմանաւորում քաղաքացիականութեան գաղափարը որոշ շրջանակների մէջ։ Քաղաքացի-պօէտը որոշ մարդկային խմբակցութեան—ազգի (ներկայ դէպքում հայ ազգի)—անդամ է. և ինչպէս բանաստեղծական կոչումը ստորադրւում է քաղաքացիականութեան սկզբունքին, այնպէս էլ վերջինս ստորադրւում է մի այլ—ազգային—սկզբունքի։ Եւ եթէ ճշմարիտ քաղաքացին նա է, ով «բաժանորդ է ազգի ցաւի հետ», այսինքն գիտակից իր ազգային-քաղաքացիական պարտականութիւններին, ապա ճշմարիտ քաղաքացի պօէտը նա է, ով «երգում է հասարակի (հասարակութեան) բաղդն ու օգուտը», միայն «այն ժամանակ» է նա «ազգի անդամ» դառնում և հէնց այդ պատճառով՝ «արժանի» բոլորի «սուրբ յարգանքին»։

Ինչպէս տեսնում էք, բանաստեղծը երգում է ոչ թէ համաքաղաքացիականութեան, այլ ազգային-քաղաքացիականութեան սկզբունքը. նա առաջինը սահմանափակում և ստորադասում է երկրորդին. իբրև նացիօնալ-լիբերալ, նա դատում է հետևողականօրէն։

Քաղաքականութեան մօտիվը, կարելի է ասել, Շահազիզը ուսել է Նեկրասովի նոյն ուղղութեամբ արտադրութիւններից։ Հետևեալ կէտերը՝ վշտակիր» երգչի 1856 թուականին գրած „Поэтъ Гражданинъ“ յայտնի բանաստեղծութիւնից, պարզ վկայում են, թէ որքա՜ն խոր ազդուել է «Լեռնի վշտի» հեղինակը

արթնացող քաղաքացու խիղճերի բանաստեղծուած արձագանքներից: Քաղաքացին, «հասարակութեան անձնազոհ» (Շահազիզը) քաղաքացին դիմում է պօէտին հետևեալ խրախուսական կոչով.

„Пора вставать! ты знаешь самъ,
Какое время наступило!
Въ комъ чувство долга не остыло,
Тому теперь не должно спать...

. . . .

Не можетъ сынъ глядѣть спокойно
На горе матери родной,—
Не будетъ гражданинъ досгойный
Къ отчизнѣ холоденъ душой,
. . . .
Иди въ огонь за честь отчизны,
За убѣжденье, за любовь...
. . . .
Будь гражданъ! служа искусству,
Для блага ближняго живи,
Свой генiй подчиняя чувству
Всеобнимающей любвы.

Поэтомъ можешь ты не быть,
Но гражданиномъ быть обязанъ.
А что такое гражданинъ.?
Отечсства достойный сынъ.

*) Ընդգծումը մերն է:

Համեմատեցէք Նեկրասովի այս տողերի հետ Շահազիզի վերոյիշեալ կտորները. իմաստի ո՛ր աստիճան նոյնութիւն, փոքր ինչ այլ բառերով և կապակցութիւններով արտայայտուած:—Պօէտի կոչման ստորադասումն՝ քաղաքացիութեան սկզբունքի, այն ազգային-հայրենական քաղաքացիութեան: «Поэтомъ можешь ты не быть, но гражданиномъ быть обязанъ»,— կոչում է ռուս երգիչը. «Նախ քաղաքացի և ապա պօէտ», —ասում է հայ բանաստեղծը: Ռուս և հայ իրականութիւնների քաղաքացիական վերածնութեան պատմական անհրաժեշտութեան բանաստեղծումն է այդ՝ ժամանակի առաջաւոր իդէօլօգների կողմից:

Դէպի անսահմանը լողացող մեր ներկայ թըռչնաշատ բանաստեղծները կարող են չհաւանել, 'իհարկէ, որ Շահազիզը (ինչպէս և Նեկրասովը) պօէտի քնարը կաշկանդում է տենդենցիօզ կապանքների մէջ: Բայց մեզ ամենևին չի հետաքրքրում այդ հարցը ներկայ դէպքում: Մեզ հետաքրքրողը բանաստեղծի իդէական և իդէօլօգիական բնոյթն է: Իսկ այդ տեսակէտից մենք տեսնում ենք, որ նա պօէտի կոչման արժէքի կրիտերիումը որոնում ու գտնում է հասարակական, աւելի որոշ՝ ազգային-հասարակական հողի վրայ: Գաղափարային այդ տենդենցը տրամաբանօրէն բղխում է այն հոգեբանական պարունակութիւնից, որ ունին 60-ական թուականների վերածնութեան իդէօլօգներն առհասարակ:

Գամառ-Քաթիպան չի տալիս պօէտի կոչման նըմանօրինակ դասեր և կամ իր ուղղութիւնը բացայայտող ուղղակի չեշտումներ: Եւ նրա հետևեալ տողերը՝

«Եւ դու, պօվէտ, ընկճուել ես, վհատել,
Երկինք թողած՝ երկրումն ես քարշ գալի.
Սիրել գիտես, գիտցիր, գիտցիր դու ատել,

Ինչ որ հոգիդ վկայում է ատելի։
Դու նմանիր ազատախօս թռչնակին,
Որ երգում է անանձնասէր յոյսերով.
Ինչո՞ւ կիրքը քու երկնային ու հոգին,
Զբաղեցնում ես երկրի չնչին գործերով»։
(«Խրատ հայ հեղինակին» եր. 65).

Թողնում են, առաջին հայեացքից, տրամագծօրէն հակառակ տպաւորութիւնը Շահազիզի ուղղութեան։ Սակայն այդպիսի եզրակացութիւն կլինէր խիստ շտապովին և թիւրիմացութեան արդիւնք։ Պատկանեանը, իրապէս, շատ աւելի ըէալիստ է, քան Շահազիզը, ինչպէս այդ կտեսնենք։ Վերոյիշեալ տողերը չեն արտայայտում մեր հեղինակի դրական համոզմունքը գեղարուեստական ուղղութեան մասին առհասարակ և ոչ էլ մատնում են նրա սեփական հակումները բանաստեղծութեան մէջ։ Դա վերջին կտորն է երկու երես բռնող մի ոտանաւորի, որի մէջ մեր հեղինակը պեսսիմիզմով համեմած դառն իրօնիայի է ենթարկում հայի գրական խղճուկ անդաստանը, ժողովրդի մտաւոր հետաքրքրութեան ցածր աստիճանը։ Այդ տխուր, վհատիչ տրամադրութեամբ բռնուած մօմենտին է, որ բանաստեղծը ակամայ «հրաժարիմք» է կարդում հայ երգչի հասցէին, թէ ինչու նա ՚ի զուր, ինչպէս ասում են՝ մարգարիտ է թափում չգնահատող խոզի առաջ։

«Այդ երկնածիր քո քանքարը ի՞նչ օգուտ,
Թէ խօսածըդ անապատի բարբառ է.
Հայի համար քու ասածը խիստ է մութ
Նորա սիրտն էլ քու զգացմանցը սառ է»։

Այս տողերը աւելի են պարզում մեր բանաստեղծի ակամայ հրաժարեմքի իմաստը, որպէս սոսկ յոռետեսական մօմենտի իրօնիական արտայայտութիւն։ Բայց միւս կողմից այդ՝ թէկուզ ակամայ և բողէական հրաժարիմքը, վկայում է Պատկանեանի բնաւորութեան խառնուածքի թոյլ կողմերը մասսայական տգիտութեան դէմ ունեցած կռուի մէջ։ Մարտնչող գաղափարախօսը չպէտի սպասէ անմիջական արդիւնք իր ցանած սերմերի, և հանրական գնահատութիւն՝ իր քարոզած մտքերի, լաւ իմանալով էվօլիւցիայի դանդաղաշարժ ընթացքը մասսայական հոգեբանութեան մէջ։

Նրա յաջորդ տողերը տալիս են մեզ արդէն հակառակ պատկերը։ «Երկու բանաստեղծ» (եր. 149) ոտանաւորի մէջ Քաթիպան պարզում է գեղեցիկ համեմատութիւններով հակատիպ բանաստեղծների գաղափարային բնոյթը։ Մէկը, կանգնած լինելով գոյութիւն ունեցող կարգերի տեսակէտի վրայ, ծառայեցնում էր դրանց իր կոչումը, գովում, փառաբանում սրբագործուածը և արժանանում ընդհանուրի օվացիաներին.

Լացերից երբէք չի տուիր դադար,
Երբ որ գովելու ունէիր պատճառ.
Բայց երբ որ բասրել պէտք լինէր չարին՝
Քընարդ լռիկ կախւում էր պատին։
Քո ասպարէզն էր գինառատ խնջոյք,
Քեզ պատում են կանանց, կուսից հոյլք.
Վարդ էր տեսածըդ՝ վարդ էիր երգում,—
Փշից, տատասկից միշտ հեռի փախչում»…

Ահա պատկերը առաջին տիպի բանաստեղծի։

Որքա՜ն նուրբ իրօնիայով է արտայայտում Շահազիզը այդ կարգի պօէտի պատկերը.

„Хочешь поправиться ты и ханжѣ, и веселому люду,—
Ты сладострастье рисуй, но и чорта при немъ помѣсти„.

Երկրորդը համարձակ, ըմբոստ երգիչ է, որ թունաւոր գրչով անխնայ մերկացնում ու խարազանում է սրբագործուած կարգերի բացասական կողմերը և այդ պատճառով ենթարկւում անգիտակից ընդհանրութեան թշնամական հալածանքին։

«Լեզուն—մահաթոյն, ասացին մարդիկ,
Ճարտար խօսուածքը—չարութեան գործիք,
Եւ այն հանճարը, որ նրան բաժին
Տուաւ 'ի վերուստ—մարդիկ ջանք արին
Թաղել ցեխի մէջ իրանց վատ կենաց,
Որի մէջ ինքեանք էին թաթախուած։
Բայց նա միշտ հըպարտ՝ մընաց հաստատուն,
Հանճարն էր նորա միակ ձեռնածուն,
Անդողդոջ ոտքով անցաւ այս աշխարհ
Հոգին անվրդով, ճակատը պայծառ.
Եւ մինչև վերջին րոպէն իր կենաց
Սըրտից չի հանեց հառաչանք, ո՛չ լաց»։

Հակառակ տիպերի բանաստեղծները մարմնացնում են իրենց մէջ, գրեթէ, հակառակ—ռեգրեսիւ և պրօգրեսիւ—դաւանանքներ ունեցող հասարակական կաթեգօրիաների ներկայացուցչութիւնը։ Գաղափարային այդ հակասաւոր դրութիւնը յատուկ է պատմական էվօլիւցիայի բոլոր ժամանակներին. բայց սօցիալական կեանքի յեղաշրջման մօմենտին է միայն, որ իրերի արտակարգ արագընթացութեան պրօցեսում աւելի ցայտուն ու վճռականօրէն, քան երբևիցէ, հանդէս են գալիս հակամարտ աշխարհայեացքները իրենց ընդհարուող բանակներով։ Վաթսունական թուականները մի այդպիսի շրջան էր հայկական, ինչպէս և ռուսական, մտաւոր-կուլտուրական

կեանքում։ Այդտեղից հասկանալի է Բաթիպայի—մէջ գաղափարային բնոյթով հակառակ տիպեր ստեղծագործելու մօմենտի ծագման հոգեբանական հիմքը։

Նա ինքը երկրորդ տիպի բանաստեղծ էր։

IV.

Մենք ասացինք, որ Ռ. Պատկանեանը և Շահազիզը իրենց լայտ-մօտիւով երգիչներ են հայկական վերածնութեան իդէալի։ Բայց ինքը վերածնութիւնը ունեցաւ, մեր կարծիքով, արտայայտութեան երկու գլխաւոր ուղղութիւններ, որոնց մէջ հաւասար չէր մասնակցութիւնը հայկական բոլոր նօվատօրների։ Այդ ուղղութիւնները կարող ենք բնորոշել այսպէս. Առաջին՝ մտաւոր-կուլտուրական վերանորոգումների սկզբունքային պրոպագանդա ռուսահայերի մէջ. երկրորդ՝ քաղաքական գիտակցութեան և ազատագրութեան գաղափարի ագիտացիա թիւրքահայերի համար։ Այդ ուղղութիւնները միմեանց հակասող ծայրեր չէին. այլ միևնոյն ամբողջութեան անհրաժեշտ, լրացուցիչ մասերը, որոնց իդէական ծագման նիւթական գենեզիսը,—վերածնութեամբ շահագրգռուած ժողովրդական գրուպաների կենսական շահերը,—նոյնն է։

Ոմանք, հայկական նօվատօրներից, աւելի շատ արտայայտուել և զբաղուել են առաջին ուղղութեամբ, միւսները—երկրորդ ուղղութեամբ։ Ստ. Նազարեանը, օրինակ, ամբողջապէս տարուած էր ռուսահայերի մտաւոր-կուլտուրական վերանորոգումների հարցերով. այդպէս էր, ընդհանուր առմամբ, և նրա աջ թևը՝ Միք. Նալբանդեանը։ Ի՛նչ կասկած, որ Նազարեանի, այսպէս ասած՝ գաղափարային սանը, Սմբ. Շահազիզը, այլ կերպ չէր կարող լինել։ Սրանով չի ասւում, 'ի հար-

կէ, որ ռուսահայ այդ վերածնիչները ամենևին անուշադիր էին դէպի արևմտեան հայութիւնը կամ անարժէք էին նրանց համար թիւրքահայերի քաղաքական ձգտումները: Մենք ուզում ենք միայն ասել, որ նրանց մտաւոր արտադրութիւնների կենտրոնական տենդենցը կազմել է ռուսահայ ժողովրդի մտաւոր-կուլտուրական շարժումը: Այդ տեսակէտից մենք Սմբ. Շահազիզին կարող ենք անուանել ռուսահայկական վերածնութեան իդէալը երգիչ-իդէօլօգ: Երգիչ, որովհետև նրա ասածը եղել է երգի, յանգերի, քնարի միջոցով: Իդէօլօգ, որովհետև նրա երգի նիւթը եղել է ամբողջ հասարակական դաւանանք, գաղափարներ և սկզբունքներ որոշ ուղղութեամբ: Հէնց այդ նոյն կենտրոնական տենդենցի տեսակէտից, որի սկզբնական արտայայտիչն ու հիմնաւորողը եղել է Ս. Նազարեանը, մենք Սմբ. Շահազիզին՝ համաձայն նրա բանաստեղծական հրապարակախօսութեան գաղափարային բնոյթի, կարող ենք անուանել Նազարեան տիպի բանաստեղծ:

Այլ են երկրորդ կաթեգորիայի ներկայացուցիչները: Այստեղ, ժամանակագրական կարգով հանդէս է գալիս ամենից առաջ Գամառ-Քաթիպան: Բացի այն խոշոր ծառայութիւնից, որ ունեցել է Պատկանեանը ռուսահայ գրականութեան և հասարակական մտքի շարժման մէջ, այլև նրա բանաստեղծական հիւսուածքի՝ կարող ենք ասել, ամենաուժեղ նօտան հնչում է թիւրքահայ կեանքի ու հարցի շուրջը: Խիստ շատ երգեր ու ոտանաւորներ ունի նա իր ժողովածուի մէջ, որոնք գրուած են այդ հարցի անունով, նրա զանազան մօմենտների առիթով:

Ըստ այդ կենտրոնական տենդենցի Ռ. Պատկանեանին կարող ենք անուանել թիւրքահայերի քաղաքական ազատագրութեան գաղափարի երգիչ-իդէօլօգ:

Նոյն կենտրոնական տենդենցը, որպէս տիրապետող գիծ, նկատում ենք վիպասանութեան մէջ՝ յանձինս Րաֆֆու: Վերջինս նոյնն էր պրօզայում, թիւրքահայ հարցի նկատմամբ, ինչ Պատկանեանն էր պօէզիայի մէջ: Այն ռազմական տենդենցը, որոնց բանաստեղծը յորդոր էր կարդում՝ զէնքը ձեռքին կռուի ելնելու, նոյն տիպերը Րաֆֆին ստեղծում, արուեստագործում էր և ճանապարհ դնում դէպի կռուի դաշտը:

Հրապարակախօսութեան մէջ հանդէս է գալիս այդ հողի վրայ Արծրունու դէմքը: Չի կարելի ասել, որ թիւրքահայ հարցը կազմել է կենտրոնական տենդենցը նրա ողջ հրապարակախօսութեան գործունէութեան մէջ: Նա եղել է ռուսահայ լիբերալիզմի՝ ասել է՝ ռուսահայ վերածնութեան իդէական հօսանքի կոչուած պարագլուխը: Սակայն անուրանալի է, որ նա առաջինն է եղել՝ իր պրօֆեսիայում, որ հէնց այդ լիբերալիզմի տեսակէտից, սիստեմատիկ կերպով արծարծել է թիւրքահայ հարցը լեգալ հողի վրայ, ստեղծել է նրա շուրջը հասարակական կարծիք, և դարձրել այն հրատապ խնդիրներից մէկը ռուսահայ իրականութեան մէջ:

Հէնց այդ քաղաքական մտքերի և գիտակցական գաղափարի պրօպագանդայի տեսակէտից Քաթիպային կարող ենք անուանել Արծրունեան տիպի բանաստեղծ: Բայց այստեղ հարկաւոր են որոշ վերապահումներ, որպէսզի ասածս անախրօնիզմ չլինի: Նախ և առաջ այն, որ Ռ. Պատկանեանը գրական ասպարէզ է դուրս եկել շատ աւելի վաղ՝ 50-ական սկզբներից, քան Արծրունին: Երկրորդ՝ մեր բանաստեղծը, հէնց մասամբ այդ հանգամանքի շնորհիւ, չէր կարող ազդեցութեան այնպիսի խոր հետքեր ստանալ Արծրունուց,

ինչպէս Րաֆֆին է ստացել, և կամ ինչպէս Շահազիզն է կրել իր ուսուցիչ Նազարեանից։ Նշանակում է ճիշտ նոյն բառացի իմաստը, ինչպէս մենք վերագրեցինք Շահազիզին, անուանելով նրան Նազարեան տիպի բանաստեղծ, անկարելի է վերագրել Պատկանեանին։ Մենք անուանում ենք վերջինիս Արծրունեան տիպի բանաստեղծ նախ այն պատճառով, որ նրա թիւրքահայ հարցին ու իրականութեան վերաբերող ոտանաւորները (մասնաւորապէս «Ազատ երգեր»-ը) գրուած են աւելի ուշ (70—80 թուականներին) բանաստեղծական ստեղծագործութեան վերջին շրջանում, երբ հետըզհետէ հասունանում էր թիւրքահայ հարցը քաղաքական հողի վրայ և երբ հրապարակի վրայ փայլում էր արդէն Արծրունին, եռանդով հարթում էր ուղի այդ հարցի պրօպագանդայի համար մեր կեանքում։ Երկրորդ՝ այդպէս անուանում ենք խնդրի զուտ տրամաբանական էութեան տեսակէտից։ Պատկանեանի տուածը՝ այդ հարցի մասին, այլ բան չէր, իր բնաւորութեամբ, բայց եթէ քաղաքական մտքերի և գաղափարների բանաստեղծօրէն հրապարակախօսութիւն։ Եւ որովհետև քաղաքական իդէօլօգիա պրօֆեսիօնալ հրապարակախօսութեան մէջ առաջին անգամ տուաւ մեզ Արծրունին, այդ տեսակէտից իրաւունք ունինք Գ. Բաթիպային՝ ըստ նրա լայտ-մոտիւի գաղափարային բնոյթի, անուանելու Արծրունեան տիպի բանաստեղծ, ճիշտ այնպէս, ինչպէս Րաֆֆին՝ նաև ուրիշ տեսակէտներից, կարելի է համարել Արծրունեան տիպի վիպասան։

Դրան աւելացրէք նաև մտքերի յատկութիւնը, սուր ու հատու ոճը, կրքոտ, թունաւոր գրիչը, մտրակողական խանդոտ տակտիկը, համարձակ թռիչքները, գաղափարային խիզախութիւնը, այն ժամա-

նակ կպարզուի, որ Արծրունեան տիպի վերածնիչներին օղակող յատկութիւնները աւելի շատ ու սերտ են, քան առաջին հայեացքից է թւում։ Վերջին յատկութիւնների տեսակէտից Նալբանդեանը աւելի մօտ է Արծրունեան, քան Նազարեան տիպին։ Իսկ Նալբանդեանը՝ ռուսական մտքի շարժման մէջ, որպէս Բակունինի շրջանի մարդ, գերազանցում է հայկական բոլոր վերածնիչներից իր հասարակահայեցողութեան արմատականութեամբ։

Մենք ցոյց տուինք, ընդհանուր գծերով, այն կապը, որ մի կողմից միացնում է մեր երկու բանաստեղծներին, միւս կողմից նրանց և ժամանակակից միւս հայկական վերածնիչներին մի սերտ ամբողջութեան մէջ։ Եւ այդ համառօտ դիտողութիւնները ընդհանուր լոյս սփռեցին Պատկանեանի և Շահազիզի գաղափարային խարակտերիստիկայի վրայ։

Մի առանձին ինտեգրալ միութիւն ներկայացնում էին, յատկապէս, իրենք բանաստեղծները։ Ճիշտ է, որ նրանց լայտ-մոտիւները արտայայտուեցին տարբեր—բայց ոչ հակառակ—ուղղութիւններով․ մէկը դարձաւ ռուսահայ մտաւոր-կուլտուրական վերածնութեան իդէալի երգիչ, միւսը՝ թիւրքահայ տարրի քաղաքական ազատագրութեան գաղափարի երգիչ։ Բայց նախ՝ Պատկանեանը շատ մոտիւներ ունի՝ հիւսած ու երգած ռուսահայ կեանքից, իսկ Շահազիզը՝ մասամբ թիւրքահայ կեանքից։ Երկրորդ՝ հէնց այդ տարբեր ուղղութիւնները անհրաժեշտ էին, որպէսզի համապարփակ լինէր նրանց միութիւնը, որպէսզի բազմակողմանիօրէն շօշափէին «համահայկական» վերածնութեան իդէալի—մտաւոր-կուլտուրական թէ քաղաքական—էլեմենտները․ ուրիշ խօսքով՝ որպէսզի նրանք լի ու լի համապատասխանէին նորաբարգաւաճ բուրժուազիայի դա-

սակարգային շահերին ու ձգտումներին։

Դրանով է բացատրւում այն պատկառելի, հեղինակաւոր դիրքը, որ գրաւեցին նրանք հայ նորագոյն գրականութեան պատմութեան մէջ և հասարակական մտքի շարժման ու զարգացման պրոցեսում։ Անպայման, շատ աւելի խոշոր է Գամառ-Քաթիպայի դիրքն ու ժողովրդականութիւնը, քան Սմբ. Շահազիզինը. մի փաստ, որ բացատրւում է Պատկանեանի աւելի բարձր տաղանդով, ինքնուրոյնութեամբ, յատուկ ու գեղեցիկ լեզւով և որ գլխաւորն է, երգած գաղափարների բազմակողմանիութեամբ։ Պ. Լէօն իրաւամբ անուանում է նրան հայ նորագոյն (աշխարհաբառական) բանաստեղծութեան հայր։

Այդ առաւելութիւններից քիչ ունի Ս. Շահազիզը։ Սակաւ օրինակների թւին է պատկանում այն նըմանութիւնը՝ ուսուցչի և աշակերտի, ինչպիսին մենք գտնում ենք Նազարեանի և Շահազիզի միջև։ Վերջինս ժառանգել է առաջնի գրեթէ բոլոր յատկութիւնները.— դժուարամարս, մանուածապատ լեզուն, վերջոկանոց բառերը, դիտակտիկական ոճը, պօլեմիկական ժեստերը, սուբիեկտիւ մօմենտների յաճախակի շեշտումները, ընդհանուր-սկզբունքային չափաւորութիւնը, կրօնական միստիկ խորհրդածութիւնները՝ փիլիսոփայական շղարշի տակ, քրիստոնեամոլութիւնը—ճիշտ և ճիշտ Նազարեանի յատկութիւններն են, բայց նոյն չափով և Շահազիզինը։ Միայն վերջինս երկու բան չէր ժառանգել առաջինից,—գրական գործունէութեան բազմակողմանիութիւնը և անձնուիրութեան հասցրած տոկուն եռանդը, այսինքն Նազարեանի դրական, լաւագոյն յատկութիւնները։ Սրանով չի ուրացւում, անպայման, գաղափարային այն էվօլիւցիան, մանաւանդ որոշ հարցերում, որ կրել է աշակերտը ուսուցչից յետոյ։

V.

Մեր բանաստեղծների բնոյթագիծը լրացնելու համար աւելացնենք հետևեալ տեխնիքական նկատողութիւնները։

Շահազիզը շատ շուտով է երես դարձրել իր մուզայից. իսկ Պատկանեանը գրել է երկար ընդմիջումներով, սկսած 50-ական թուականից։ Բեղմնաւորութեան չափը (զուտ բանաստեղծական հողի վրայ), երկուսի մօտ, համարեա նոյնն է։

Շահազիզը փայլում է պօէզիայի մէջ ընդամէնը մի տարի։ Իրաւ շատ զարմանալի է այն հանգամանքը, որ Շահազիզի «Լևոնի վիշտը» և «զանազան բանաստեղծութիւնները»—գրուել են բոլորը 1864 թուականին (հրատ. 1865 թ, միասին մի տետրի մէջ)։ Մինչդեռ Շահազիզը միայն մի ամառուայ ընթացքում գրել է մօտ 60 ոտանաւորներ, որոնք 110 երեսից աւելի են բռնում (135—348). Գ.-Քաթիպան, ընդհակառակը, ութ տարուայ ընթացքում (1852—60 թ.), ինչպէս վկայում է պ. Լէօն, գրել է ընդամէնը 30 բանաստեղծութիւններ։ Մէկի «չափազանց ջանասիրութիւնը»—բանաստեղծական գրելացաւի մէջ, արժէ միւսի «չափազանց ծուլութեան»—բանաստեղծական գրելադուլի մէջ,—թող ներուի մեզ «թխել» այսպիսի մի բառ։

Իսկապէս, ի՞նչ է նշանակում մի բանաստեղծի կեանքում այս փաստը։ Գրել մի հատիկ տարուայ մէջ 248 երես բռնող («Լևոնի վիշտ» և «զանազ. բանաստ.») մի հատոր և այնուհետև ընդ միշտ խաչ դնել իր քնարի վրայ մօտ կէս դար շարունակ, մինչև մահը։ Սա մի հարց է, կապուած անձնական մօմենտների, ասել է՝ կենսագրական մանրամասնութիւնների հետ,

որ չի կարող մեզ այստեղ զբաղեցնել։

1890 թ. ծերացած բանաստեղծը վերյիշում է իր երիտասարդական անցյալին այնքան ոգևորող մուզան այս խոսքերով.

«Մեռաւ իմ մուզան, հանգաւ և կրակ,
. . . .
Էլ ես չեմ ապրում ուրախ երգերով։
. . . .
Այժմ ինձ մնաց միայն փշրանքներ,
Մայր մտաւ ահա և նշոյլ վերջին.—
Հանում եմ զրահս, և զէն, և զարդեր,
Յանձնում եմ դորանց մանուկ սերնդին»։

Ի՞նչ են ասում այս տողերը։

Համարեա ոչինչ մեզ հետաքրքրող հարցի նկատմամբ։

Դրանք չեն բացատրում բանաստեղծի չգրելու կամ լռութեան փաստի պատճառները, այլ հաստատում են ըստ ինքեան յայտնի փաստը։ 90-թուականին չէ, որ նա իր զէնքն ու զրահը յանձնել է մանուկ սերնդին։ Նա իսպառ զինաթափել է իրեն 60-ական թուականներին. իսկ այդ ժամանակից մինչև 90 թուականը անցել է գրող մանուկ սերնդի մի ամբողջ շարք, բայց ոչ ճիշտ Շահազիզեան զէնք ու զրահի ուղեկցութեամբ։ 90 թուականից յետոյ եկող մանուկ սերունդն արդէն շատ է հեռացել հին վետերանի զէնք ու զրահից։ Այնուհետև, ճիշտ չէ նրա խոստովանութիւնը՝ «էլ ես չեմ ապրում ուրախ երգերով»։ «Լևոնի վշտի» հեղինակը չի ապրել և չէր կարող ապրել երբեք «ուրախ երգերով»։ Նա ապրել է և կարող էր ապրել միայն վշտի երգերով։

Եւ այսպէս, որքան տարօրինակ է Շահազիզի բանաստեղծական առատաբուղխ բեղմնաւորութիւնը մի տարուայ ընթացքում, նոյնքան տարօրինակ է նրա բանաստեղծական սնպտուղ, անարդիւնք լքումը 44 ձիգ տարիների ընթացքում։ Հանգուցեալ «Հիւսիսափայլի» թարմ շիրիմի առաջ երիտասարդական խանդոտ եռանդը լարել է նրա քնարը, պատրաստել արտադրութեան արբեցուցիչ մոմենտներ՝ շտապ-շտապ գրի անցնելու մի տարուայ մէջ այն բոլորը, ինչ ունէր ասելու հեղինակը։ Այդ է պատճառը, որ արհեստականութիւնը, բռնազբօսիկ յանգաւորումը և տափակ մտքերի ճապաղ շարայարումը կազմում է տիրապետող յատկութիւնը նրա ամառնային բանաստեղծութիւններից շատերի մէջ։

Մի տարուայ մէջ երիտասարդ բանաստեղծը շատ բան է տուել՝ քանակով, բայց քիչ բան՝ որակով։

Տեխնիքական միւս նկատողութիւնը հետևեալն է։

Մեր ձեռքի տակ ունեցել ենք Գամառ-Քաթիպայի բանաստեղծութիւնների 1881 թուականի հրատարակութիւնը, իսկ Սմբատ Շահազիզի «Լևոնի վշտի» և «զանազան բանաստ.» 1865 թուականի հրատարակութիւնը։ Եւ մինչդեռ վերջինս մեծ խնամքով ամեն մի ոտանաւորից յետոյ նշանակել է տարեթիւը, անգամ ամիսը և նոյն իսկ տեղը՝ երբ և որտեղ գրի է անցրել նա, առաջինը, ընդհակառակը, չունի ոչ մի յիշատակութիւն ժամանակի նկատմամբ։ Դա ցաւալի մի թերութիւն է, որ ամենից շատ զգում է քննադատը։ Շահազիզի խրօնիքական հոգատարութիւնը հարկաւոր էր Պատկանեանին։ Ի՞նչ փոյթ ընթերցողի կամ քննադատի համար՝ թէ ո՛ր ամսին և ո՛ր ամառանոցում է գրուած այս կամ այն ոտանաւորը, երբ ըսկզբից և եթ յայտնի է, որ հեղինակը արտադրել է իր

ամբողջ հատորը մի հատիկ տարուայ ընթացքում։ Այլ է Գամառ-Քաթիպան, որ չի թողել իր քնարը երեսուն տարի շարունակ—ինչարկէ երկար ընդմիջումներով—և հրապարակ է իջել նշանաւոր, հրատապ դէպքերի առիթով։ Կարևոր էր իմանալ տարեթիւը գոնէ այն բանաստեղծութիւնների, որոնք գրուած են մի յայտնի երևոյթի, որոշ կոնկրետ փաստի թարմ տպաւորութեան տակ։ Որ չափով էնա յաջողութեամբ որսել մոմենտը, ճշգրիտ արձագանքել հասարակական տրամադրութիւնը, ուղիղ ըմբռնել որսած մոմենտի իմաստը,—այս հարցերի լրիւ բաւարարութիւնը կստանայինք, եթէ Գ.-Քաթիպան գէթ մասամբ գործադրէր Շահազիզի հոգատարութիւնը։ Ուրիշ ազգերի մէջ քննադատի և մեկնաբանի գործը դիւրացնում են հեղինակի կենսագրական հարուստ ուսումնասիրութիւնները. մեր մէջ այդ էլ է բացակայում։

ԱԶԳԱՅԻՆ ԳԻՏԱԿՑՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ՀԱՅՐԵՆԻՔԻ ԳԱՂԱՓԱՐԸ.

Ժամանակի ոգու կաթեգորիկ պահանջը։—Ազգութեան և հայրենիքի գաղափարը որպէս բանաստեղծների գերագոյն սկզբունք։—Դեմօկրատական նացիօնալիզմ և պրօգրեսիւ պատրիօտիզմ։—Բնորոշումների ամփոփում։—Հայրենիքի սրտամաշ կարօտը («իմ երգը»)։—Նման մոտիւ Լերմօնտօվի մօտ։—Ազգային պատկանելիութեան տարբեր հասկացողութիւններ («Հայ ու հայութիւն»)։—Հայի վերաբերմունքը դէպի օտարն ու օտարինը։—Պօէտի պահանջը գիտակից ազգասէրից։—Հասարակական մոտիւ։—«Լեռնի վշտի» հերոսի գաղափարային-հոգեբանական խարակտերիստիկան։—Լեռնի գործնական աւելորդութիւնը։ (Տուրգենեւ, Հայնէ, Նեկրասով)։—Լեռնի հոգեկան վշտերի բնաւորութիւնը Ֆ. (Սօլօգուբ, Նեկրասով)։

1.

Մեր բանաստեղծների մտաւոր արտադրութիւնների հրապարակախօսական էութիւնը և լայտ-մոտիւների բնոյթը որոշելուց յետոյ, դժուար չէ արդէն գտնել ծայրը այն կարմիր թելի, որ կտրում, անցնում է նրանց բոլոր հիւսուածքների միջով։

Մեր երգիչները հրապարակ են իջնում ոչ սոխակի զուարթ դայլայլիկներով, ոչ գարնանային խնկա-

հոտ վարդերի ծաղկափնջերով, ոչ սիրավառ զգացմունքների փայփայանքներով, ոչ անհոգ թռիչքներով և ոչ ինքնաբաւական ժպիտը դէմքերին։ Նրանք անկարող էին օրգանապէս ծունկ չոքել և խունկ ծխել «Նորին Սրբութեան» Վեներայի և «Նորին Մեծութեան» Ադոնիսի առաջ, կամ գերուել «Նորին Հրաշափառութեան» բնութեան հրապոյրներով և կամ արբենալ գայթակղիչ բաքոսի ներշնչումներով։ Նրանք ապրում էին հասարակական կեանքի զարգացման մի պատմաշրջան, որ իր անխուսափելի կնիքը պիտի դնէր երգիչների հոգու վրայ.—նա ինքը պիտի կաղապարէր նրանց հոգեբանական ծալքերը, որոշէր նրանց կոչման բնաւորութիւնը և տար հարկաւոր ուղղութիւնը նրանց քնարին։ Այդ պատմաշրջանի կաթեգորիկ պահանջն էր՝ վերածնութեան ծառայող բանաստեղծից,—«Լցրէք ձեր ուղեղն ու սիրտը, որքան էլ նրանք մեծ չլինին, ձեր դարի գաղափարներով և զգացմունքներով...» «գոչում է Իպ. Տէնը բանաստեղծների հասցէին (տես П. Барть «Философія исторіи какъ соціологія» եր. 180)։

Ժամանակի գաղափարներն ու զգացմունքները երգելու համար հրապարակ իջան մեր պօէտները։ Նրանք պէտք է դառնային գաղափարախօս հաղորդիչները եւրոպական յառաջադէմ մտքերի. նրանք պէտք է քնարի քնքոյշ լարերին ձուլէին հասարակական կռւող գործիչի մարտական տարերքը. քննադատողի, մերկացնողի, խարազանողի հուժկու պաթօսը։

Այդպիսի յատկութիւններով և մղումներով էին օժտուած մեր երգիչ իդէօլօգները։

Ակներև է, թէ ինչ օբիեկտը կարող էր կենտրոնական առանցքը ծառայել, որի շուրջը պտտւում էին բանաստեղծները իրենց մտքերով ու զգացմունքներով,

փայփայանքներով ու տենչանքներով։ Երկուսի լայտմօտիւները միաւորում են մի բարձր սինթեզի (համադրութեան) մէջ և կազմում այն գերագոյն սկզբունքը, որի առաջ զոհաբերում են երգիչները ամեն ինչ. նրա անունով, որպէս վեհագոյն սրբութեան, երգում են, և նրա անունից անէծք թափում։

Այդ գերագոյն սկզբունքը կազմում է ազգութեան և հայրենիքի գաղափարը։ Ռուսահայ վերածնութեան և Թիւրքահայ ազատագրութեան երգիչները միանում են ընդհանուր հայութեան և միուրոյն Հայաստանի դրօշակի տակ։

Եւ այդ դրօշակի շուրջը արտայայտուեց պօէտների գեղարուեստական ստեղծագործութեան profession de foi.

Ազգութեան և հայրենիքի գակափարը դառնում է նրանց բոլոր մրմունջների ու զգացմունքների, վշտի և ուրախութեան, երազանքների և թոթովանքների մշտաբարբառ առարկան։ Դա տիրապետող գիծն է, ալֆան և օմեգան բանաստեղծների բոլոր արտայայտութիւնների մէջ՝ սկզբից մինչև վերջ։ Դա նրանց idée fixe-ն է, յանուն որի արագաթռիչ ֆանտազիան թիավարում է իր ղեկը և աննահանջ ճամարտակումներով սլանում ամենուրեք՝ կամ ոգևորութեան, կամ դեղ ու դարմանի ցուցմունքներ հայցելու դժբաղդ ազգի ու հայրենիքի համար.—մերթ դիմում է հինգերորդ դարին, դնում յայտնի զօրապետի բերանը քաջալերութեան խրոխտ երգը. մերթ խնդրում է լուսնին՝ իր տեսածը պատմելու հին Հայաստանի աւեր վիճակի մասին. մերթ աղերսում է ալևոր Մասիսին՝ անցած-գնացածի դարաւոր վկային, միութեան հրաւէր կարդալու իր ցիրուցան որդոց. մերթ դիմում է «այրիացած» Արաքսին և պատմել տալիս իր «սգաւոր» դրութեան

պատճառները. մերթ պատկերում է վշտակիր ազգասէրին հայրենիքի երկրի գիւղ ու քաղաքը և, թափառական քարոզչի դերում, դնում նրա բերանը հասարակական գաղափարների մի ամբողջ ծրագիր. և այլն և այլն: Լսում է ֆանտազիան, չքանում ալլեգորիան, դադարում է խօսք ու զրոյցը մեռած, անշարժ իրերի ու մարմինների հետ: Մեր երգիչները հանդէս են գալիս այնուհետև կենդանի բարբառով, դիմում են իրական, շօշափելի մեծութիւններին, կոնկրետ հարցերին.— ահա խաղաղ պրօպագանդ ազգային լուսաւորութեան գաղափարների, կծու քննադատութիւն ազգի ասիական յետամնացութեան, անողոք արշաւանք ժողովրդի կուլտուրական յառաջդիմութեան թշնամիների դէմ. շանթահար բողոք եւրոպական ցինիկ դիպլօմատիայի հասցէին. «ահակոչնակ» հայ կտրիճներին, և այլն և այլն:

Ամեն քայլափոխում նոյն տենդենցը. մի րոպէ անգամ հանգստութիւն չի տալիս երգիչներին իրենց իդէֆիքսը. անդադար պտոյտներ են գործում նրանք հայ ու Հայաստանի անուան, ազգ ու հայրենիքի գաղափարի շուրջը:

Ազգային գիտակցութեան և հայրենասիրութեան գաղափարը կարելի է դարձնել գրքի վերնագիր և կամ մի ընդհանուր յայտարար, ու վերածել դրան մեր հեղինակների բոլոր գրուածները, առանց ստորաբաժանումների, որովհետև չկայ գրեթէ մի ոտանաւոր, որտեղ ուղղակի թէ ակնարկներով, անմիջապէս թէ մետաֆորի ձևով չհնչէ այդ գաղափարը: Բայց սիստեմատիկ դասաւորութեան շահը պահանջում է, այնուամենայնիւ, որ այդ ընդհանուր յայտարարի տակ գաղափարապէս անփոփոխ մտքերը բաժանենք որոշ. կաթեգորիաների՝ ըստ արծարծող հարցերի մասնաւոր բնոյթի:

Նախ մի լրացուցիչ դիտողութիւն:

Թէ ինչ պայմանական նշանակութիւն ունի 50-70-ական թուականների գրողներին ու գործիչներին առհասարակ յատուկ ֆանատիկ «ազգասիրութիւնն» ու «հայրենասիրութիւնը», մենք տեսականօրէն լուսաբանեցինք դրա գենետիկ հիմքերը, երբ նախորդ գըրւածքում խօսեցինք վերածնիչների սօցիալական դաւանանքի բնոյթի մասին: Կրկնել այստեղ նոյնը-կարիք չենք զգում:

Սակայն երկու տերմին, որոնց վերաբերմամբ յաճախ կտեսնենք փաստական նմուշներ աշխատութեանս մէջ, կարօտ են այստեղ վերյիշութեան:

Պատկանեանը և Շահազիզը հանդիսանում են, ընդհանուր առմամբ, դեմօկրատական նացիոնալիզմի և պրօգրեսիվ պատրիօտիզմի ներկայացուցիչներ:

Դեմօկրատական այն պատճառով, որովհետև նրանց դաւանած մանր-բուրժուական նացիոնալիզմի իդէօլօգիական բովանդակութիւնը պարփակում է իր մէջ լիբերալիզմի սկզբունքները: Նրանց բոլոր արտայայտութիւնները՝ բացասական կրիտիկայի և դրական պօստուլատների միջոցով, առաջնորդւում էին լիբերալիզմի հիմնական ձգտումներով: Իսկ այն ժամանակուայ լիբերալիզմը՝ մեր մէջ, ինչպէս և եւրօպական յեղափոխութիւնների շրջանում, գրեթէ հոմանիշ էր դեմօկրատիզմին: Պատմական անցեալի լիբերալիզմը գտնւում էր իր արմատական, յեղաշրջող ակտերի փազիսում, տարածական, էքսպանզիւ էր իր մասսայական րէֆօրմներով, փռում էր իրաւա-քաղաքական ազատագրութեան լայն փէշերը ազգաբնակութեան բոլոր խաւերի վրայ: Այդ բնաւորութեամբ լիբերալիզմի սկզբունքներով գործող ու մտածող իդէօլօգին կարող ենք անուանել դեմօկրատ նացիօնալիստ:

Պրօգրեսիւ պատրիօտիզմ անուանում ենք այն պատճառով, որովհետև մեր պօէտների ազատագրական ձգտումները վերաբերում են այնպիսի մի երկրի—Թիւրքա-Հայաստանին,—որը վերջին ծայր ստրկացած էր միջնադարեան բռնակալի անողորմ ռէժիմի ներքոյ։ Ազատագրել կամ բարելաւել վիճակը այդպիսի հայրենիքի, նշանակում է ոչ միայն չհակասել, այլև ուղղակի գործել սօցիալական պրօգրեսի սկզբունքների համաձայն։

Այսպէս, անփոփելով մեր բնորոշումները բանաստեղծների մասին, կստանանք հետևեալը. Նրանցից մէկը (Գամառ-Քաթիպան) իր լայտ-մօտիւով համարւում է երգիչ-իդէօլօգ Թիւրքահայ ազատագրութեան գաղափարի։ Միւսը (Շահազիզը)—հանդիսանում է ռուսահայ վերածնութեան իդէալի երգիչ-իդէօլօգ։ Առաջինը բանաստեղծ է Արծրունեան տիպի. երկրորդը՝ Նազարեան տիպի։ Բայց այդ երկու՝ մէկը միւսին լրացնող տիպի բանաստեղծները օղակւում են օրգանապէս մի գերագոյն պրինցիպի՝ համահայկական վերածնութեան իդէալի ներքոյ, որին մենք անուանեցինք ազգային գիտակցութեան և հայրենիքի գաղափար։ Մեր բանաստեղծները՝ իրենց սօցիալական դաւանանքի բնոյթով, ինչպէս գիտենք, բուրժուական մտածողներ են, որոնց իդէօլօգիան որակեցինք մենք դեմօկրատական նացիօնալիզմ և պրօգրեսիւ պատրիօտիզմ տերմիններով։

Մեր հեղինակները մօտաւորապէս բաւարարութիւն են տուել Վիկտոր Հիւգօի այն պահանջին, որ ասում է. «իւրաքանչիւր բանաստեղծ պէտք է պարունակէ իր մէջ իր ժամանակի բոլոր գաղափարների գումարը...» (տ. Пелиссье „Литературныя движенія въ XIX вѣкѣ“ 1895 г. եր. 153).

Ի հարկէ, մեր բանաստեղծները այնքան խոր ու համապարփակ չէին՝ իրենց մէջ, «ժամանակի բոլոր գաղափարները» բովանդակելու համար։ Այնուամենայնիւ նրանք երգեցին այն, ինչ ժամանակակից հայ իրականութեան պայմանները ներել, կարիքները պահանջել կարող էին։

2.

Դէպի մարդկային մի որոշ խմբակցութիւն, դէպի մի ազգ գիտակցութեան սէր (ինչպէս և ատելութիւն) տածելու համար, ակամայ հարկադրուած է մարդ իրեն հաշիւ տալու, թէ ինչ է ներկայացնում իրենից այդ ազգը իր այժմէական էութեամբ, իր նիւթական պսիխիական պարունակութեամբ, իր առանձնայատկութիւններով. որո՞նք են նրա մէջ այն կողմերը կամ այն տարրերը, որոնց վերաբերմամբ հաստատւում և արտայայտւում է նրա սիրոյ (կամ ատելութեան) յարաբերութիւնը։ Այնուհետև, ինչի՞ մէջ է կայանում մէկի անդամակցութիւնը կամ պատկանելիութիւնը մի ազգի, ինչո՞վ պիտի արտայայտուի այդ անդամի գիտակցական վերաբերմունքը դէպի ազգային ընդհանրութիւնը։

Սպասել մեր բանաստեղծներից տեսական հիմնաւորումներ այդ հարցերի, կլինէր, անշուշտ, միամտութիւն։ Բայց պակաս չեն կօնկրետ բնաւորութեամբ թռուցիկ ակնարկներն ու նմուշային արտայայտութիւնները՝ գրուած նրանց հատորների զանազան մասերում, որոնց հետ մենք գործ կունենանք ամբողջ գրուածքիս ընթացքում։ 60-ականներին յատուկ բացասական (նեգատիւ) և դրական (պօզիտիւ) նացիօնալիզմը ունեցել է իր շեշտակի արտայայտու-

թիւնը և մեր պօէտների երգերի մէջ։

Պատկանեանը սկսում է իր հիւսւածքը անսահման կարօտութեամբ առ «Մայրենի աշխարհը».

«Թառամում եմ ես այս օտար երկրումը».
(«Իմ երգ»)

բացականչում է Դորպատի համալսարանի ուսանողը։ Շրջապատուած օտարներով, «անջատուած սրտի բարեկամներից», երիտասարդ բանաստեղծը դառնալից անձկութիւն է զգում դէպի իր հայրենիքը։ Բայց դա միաժամանակ մի բնորոշ նմուշ է նրա ստեղծագործութեան վաղ շրջանի տրամադրութիւնից։ Հայրենիքի կարօտն ու թախիծը՝ միացած անհատական «խեղճ կեանքի» ցաւերի հետ, ծաւալել են նրա հոգու մէջ մի վաղաժամ պեսիմիզմ.

«Ես դարդ ունիմ, դարդս մեծ է ու պէս պէս,
Բայց չեն տեսնում ձեր աչքերը կարճատես»։

Շեշտում է բանաստեղծը սրտի մորմոքումով։ Յուսահատութիւնը ծծում է կենսուրախութեան վերջին հիւթը և մեր երիտասարդը, դեռ չապրած, երգում է ինքնամահացման մի տխուր մեղեդի Նադսոնի տոնով.

«Ախ՛, մօտեցիր օրհասական օր մահւան,
Բեր քու հետը սև հող ու նեղ գերեզման.»

Յանկարծ վեր է թռչում, կարծես, պեսիմիստական անուրջից, և ցաւում իր անդրգերեզմանային անփառք վիճակի, իր անուան անհետ կորուստի մասին օտար երկրում։

«Բայց ա՜խ, երբ որ կանցնի ամիս ու տարի,
Կըմամռոտի գերեզմանը այն քարի.

Հետքը անգամ չի մնալու իմ խաչին,
Իմ անունը, իմ յիշատակ—կըկորչին»։ *)

Այս մտորումների տխուր նօտաները յիշեցնում են մեզ ռուս լաւագոյն բանաստեղծներից մէկի թախծալից խոստովանանքը ճիշտ նոյն մօմենտի մասին։

„Я предузналъ мой жребій, мой конецъ,
И грусти раняя на мнѣ печать;
И какъ мучусь, знаетъ лишь Творецъ.
Но равнодушный міръ не долженъ знать,
И не забытъ умру я. Смерть мая
Ужасна будетъ; *чуждые края*
Ей удивятся, а въ родной странѣ
Вѣкъ проклянутъ и память обо мнѣ." *)

Մօտ 20—30 տարի առաջ հայ բանաստեղծի «իմ երգից», գրի է անցրել Լերմօնտօվը այդ յուսահատական մրմունջները, դարձեալ երիտասարդական ծաղիկ հասակում։ Երկուսն էլ շօշափում են միևնոյն տրագիկ մօմենտը—անդրգերեզմանեան վիճակը բանաստեղծի անուան։ Սակայն միևնոյն մելօդիան երկուսի մօտ հընչւում է տարբեր մօտիւներով։ Մինչդեռ հայրենիքից անջատուած Պատկանեանը ցաւում է, որ օտար երկրի ծոցում մեռնելով, կմնայ անարծան, կկորչեն իր անունն ու յիշատակը, Լերմօնտօվը, ընդհակառակը, շեշտում է, որ իր սարսափելի մահով կզարմանան օտար ծայրերը, իսկ մայրենի երկերը կանիծէ նոյն իսկ իր յիշատակը։ Բոլորովին հակառակ պատկեր։ Որքան իրաւացի է Պատկանեանը, նոյնքան անիրաւացի է Լերմօնտօվը,—իրենց նախազգացումներով։

*) Ընդգծումը մերն է։

Իրաւ որ մահը անհետ կկորցնէր Պատկանեանին, օտարից չ՛գնահատուած: Ամեն մի բանաստեղծ իրեն ծնած ու սնած կուլտուրական միջավայրի, իր ազգային իրականութեան բնական արդիւնքն է և գնահատուել կարող է՝ ամենից շուտ և ամենից շատ, իր Հայրենիքում: Այդ տեսակէտից է անիրաւացի Լերմոնտովի պեսսիմիստական նախատեսումը. իր հարազատ հայրենիքը ոչ միայն չի անիծել նրա յիշատակը, այլև հռչակել է նրան, որպէս ռուս գրականութեան խոշոր կոթողներից մէկը:

Պատկանեանի վաղաժամ պեսսիմիզմը չի աճում շարունակաբար իր հոգու մէջ. մահահնչիւն մեղեդիների փոխարէն, նա կուռ մարդու ապրել-գործելու վառ ցանկութեամբ է ասպարէզ իջնում իր մայրենի գրականութեան մէջ:

Ինչպէս է պատկերացնում նա իր այդքան կարօտած ազգ ու հայրենիքի գաղափարը:
«Հայ ու հայութիւն» վերնագրով (եր. 78) ոտանաւորի մէջ Գ.-Քաթիպան կոնկրետ դիտողութիւններով հակադնում է միմեանց ազգի պատկանելիութեան կամ հայ լինելու տարբեր հասկացողութիւնները:

Մի՞թէ նա է հայը, հարցնում է մեր պոէտը, ով խօսում է հայ լեզուով, անունը յանգում է «եան» մասնիկով, ճաշում է տոլմայով ու փլաւով, հագնում է հայի գդակ ու հալաւ, գնում է հայի ժամ, հաղորդւում տարին չորս անգամ, կեանքումը պաս չի ուտում, նոյն իսկ ծոմ է պահում. յորանջելիս խաչ է հանում երեսին, և այլն և այլն: Սա առաջին կարգի հասկացողութիւնն է, որի արժէքը հերքում է բանաստեղծը սուր իրօնիայով:

Հապա ո՞վ կարող է հայ կամ ազգի անդամ համարուել:

Ըստ բանաստեղծի միայն նա, ով յարգում է իր հայութիւնը, Հայաստանը համարում է իր յուսոյ աստղը. օտարինը չի ատում, բայց չի էլ սիրում կուրօրէն, այլ հայի օգուտները միշտ և ամեն բանից վեր է դասում: Ով տարածում է հայ ազգի մէջ արուեստ, ուսում, շքեղարուեստ և բռնութեամբ հեռացնում է նրա միջից կրօնի վէճը.—ահա ով է բանաստեղծի յանձնարարած իսկական ազգայինը:

«Սիրէ՛ ազգըդ ո՛չ լոկ խօսքով, սիրէ ինչպէս քո անձը,
Նրա օգտին, թէ պէտք լինի, զոհէ բոլոր քու գանձը,
Մի՛ խնայիլ կեանքդ անգամ, արիւնըդ բե՛ր նորան զոհ,
Ո՛չ այն յուսով, որ քու ազգը իսկոյն լինի քեզի գոհ:
Թէ դու հայ ես՝ գիտե՞ս արդեօք ո՞վ էր ազգիդ նախահայր,
Ո՞րտեղ, ո՞ր կողմ նա ընտրել էր ազգին համար Հայ
աշխարհ.
Քանի՞ տարի անկախ մնաց հայը օտար ազգերից,
Ի՞նչ էր պատճառ, որ նա ընկաւ իր առաջուայ փառքերից:
Ո՞ւր ցրուեցաւ քո զեղծ Հայը, ունի՞ այժմ օգնական,
Կա՞յ մի հնար, միջոց կամ յոյս նորա կրկին նորոգման.
Թէ կայ ...ար դու պատրա՞ստ ես անձըդ ազգիդ զոհ անել,
Խիստ կըտըտանք, սաստիկ տանջանք, սով ու ծարաւ
միշտ տանել:
Դու պատրա՞ստ ես թողնել կայքըդ, ծնողք, եղբարք,
սիրական,
Սիրելոյդ տեղ կրծքիդ սեղմել միշտ մահաւիթ հըրացան,
Դու պատրա՞ստ ես անվախ երթալ թշնամիի սուրի դէմ
Սարսափելի մահըդ տեսնել դու կարո՞ղ ես ծաղրադէմ:

Այդ ժամանակ քեզ Հայ կասեմ» . . . .
. . . .

Շատ բնորոշ է այս ոտանաւորը իր սկզբուն-

քային իմաստով։ Միակ արտադրութիւնն է սա, կարող ենք ասել, ուր հեղինակը հարցաքննութեան ձևով և լրացուցիչ բացատրութիւններով պարզում է մեզ իր հիմնական տեսակէտներից մէկը, եթէ ոչ ամենահիմնականը, ազգայնութեան գաղափարի, ազգային պատկանելիութեան փաստի և իրաւունքի մասին։ Այդ բանաստեղծութիւնը իր էական մասերով, կարելի է ասել, դարձաւ մի տեսակ ծրագրային բազիս, որի վրայ Պատկանեանը զանազան առիթներով և զանազան ժամանակներում արտայայտուեց։ Մենք կտեսնենք այդ համապատասխան բաժիններում։

Այս բաժնում ուշադրութեան արժանին այն է, թէ ինչպիսի ցայտուն շեշտերով արտափայլում է ազգայնութեան տարբեր գաղափարների հակադրութիւնը։

Մէկը կղերա-ֆէօդալական և մեշչանական-նահապետական հին տեսակէտների մի խառնուրդ է, ըստ որի ճշմարիտ ազգային լինելու յատկանիշները պայմանաւորուած են եկեղեցական ծէսերով, կրօնական վէճերով, հին աւանդական նախապաշարումներով ու ցեղական սովորութիւններով։

Բանաստեղծ-հրապարակախօսը վճռականապէս բացասում է այդ անբովանդակ յատկանիշների որևէ արժէքը և հակադնում նորագոյն յառաջադէմ կաթեգորիայի—բուրժուազիայի—լիբերալ տեսակէտը։ Իսկ այդ տեսակէտով մէկի ազգային պատկանելիութիւնը պիտի արտայայտուի իրական յարաբերութեամբ և այն շօշափելի ծառայութեամբ, որ նա ունի դէպի ազգային-հասարակական ընդհանուր մարմինը։ Գիտակից ազգայինը, պէտք է դրական մասնակցութիւն ունենայ իր ազգի կուլտուրական յառաջդիմութեան գործում, զոհէ իր «գանձն ու անձը» ընդհանուրի օգտին, իրազեկ լինի նրա պատմական անցեալին, ուշադրու-

թեամբ կշռադատէ իր հայրենիքի ներկան և, եթէ նա նեղ վիճակի մէջ է, նուիրուէ նրա փրկութեան սուր ու հրացանի միջոցով։

Կարևո՞ր է արդեօք մի ազգի պատմական անցեալի ծանօթութիւնը, որպէսզի կարելի լինի սիրել նրա այժմէականը և ծառայել նրան գիտակցօրէն. ճի՞շտ է դատում այդ կէտում Պատկանեանը։

Ոչ, դա անհրաժեշտ պայման չէ։ Մէկի իրական-գիտակցական գործունէութիւնը ներկայ որոշ ազգային-հասարակական կազմակերպութեան մէջ, կապուած չէ այն հանգամանքի հետ՝ ծանօթ է նա այդ ազգի նախահօր կամ անցեալի պատմական վիճակի հետ, թէ ոչ։ Ծագումը և պատմական անցեալը խիստ երկրորդական արժէք ունին ազգայնութեան ֆակտօրների մէջ։ Բայց չմոռանանք, որ Պատկանեանը զգում ու խորհում է, դատում ու փաստաբանում է որպէս լիբերալ երգիչ-իդէօլօգ։ Իսկ ժամանակակից լիբերալ դաստիարակութիւնը առհասարակ կրթական մեծ արժէք է տալիս անցեալի դէպքերին, որովհետև նա մանուկ սերնդի հոգեկան ծալքերի մէջ նացիոնալիստական ոգևորութեան կայծեր է վառում, երբ ֆանտաստիկ գոյներով պարզում է նրա առաջ ազգի նախնիքների քաջագործութիւնները։ Պատկանեանը թէ Շահազիզը շատ նմուշներ ունին այդ ուղղութեամբ, որոնց մասին մենք կ՚խօսենք յետոյ։

Չպէտք է ատել օտարինը և ոչ էլ սիրել կուրօրէն, բայց հայի օգուտները պէտք է միշտ և ամեն բանից վեր դասել,—յանձնարարում է բանաստեղծը։ Նա չէ յանձնարարում ռէակցիոնների ագրեսիւ կամ թշնամական-յարձակողական նացիոնալիզմը օտարի դէմ։ Նա թոյլ է տալիս նոյն իսկ օտարինը սիրելու հնարաւորութիւնը,—ինչպէս հետևում է նրա ասածից տրամաբանօրէն,—միայն թէ չհասնէ այդ սէրը կուրութեան։ Ոչ

թէ տալ, այլ ստորադասել օտարինը հայկականին: Հայը, հէնց որովհետև հայ է, պէտք է միշտ գերադասէ հայկականը (օգուտ, շահ և այլն) բոլոր օտար ազգերից,—այս է փափագում երգիչը: Եւ իրաւացի է նա իր տեսակէտից, իբրև նացիոնալիստ, հակառակ դէպքում ինչով կարող է արտայատուել մէկի բուրժուական-ազգային գիտակցութիւնը, եթէ նա անխտրական անտարբերութեամբ վերաբերուի դէպի օտարները և սեփականը:

Բայց ազգային օգտին ծառայելու ինչ շօշափելի միջոցներ է յանձնարարում մեր պօէտը: Այստեղ արդէն նա հանդէս է գալիս համայնական վերածնութեան իդէալի երգչի դերում.

Խաղաղ մտաւոր-կուլտուրական գործունէութիւնից մինչև ապստամբութեան, յեղափոխութեան ճանապարհը.—ահա նրա պահանջը գիտակից ազգասէրից: Ժամանակի ոգին էր հնչում նրա երգի մէջ: Մտաւոր-կուլտուրական լուսաւորութիւն հարկաւոր էր ռուսահայ տարրին, որը պարսկական տիրապետութիւնից ազատուելով, կարիք չէր զգում այլևս քաղաքական հարցերով զբաղուելու ռուսական տէրութեան շրջանակներում,—դա ընդհանուր համոզմունքն էր հայկական նօվատօրների: Յեղափոխութեան ճանապարհը—պահանջն էր թիւրքահայ տարրի, որին անհրաժեշտ էր քաղաքացիական կենցաղի տարրական ազատութիւն, նախ քան կուլտուրական յառաջադիմութեան հոգսերը: Երգչի իղձը համապատասխանում էր ռուսահայ և թիւրքահայ իրականութիւններին և արտայայտիչն էր ժամանակակից գաղափարային հոսանքի:

Այստեղ, ինչպէս և ուրիշ շատ ոտանաւորների մէջ, հնչում է մի հիմնական մօտիւ: Դա Գ.-Բաթիպայի (ինչպէս և Շահազիզի) հասարակական մօտիւն

է: Նա անպայմանօրէն ստորադասում է անհատի շահերը՝ ազգի, ասել է՝ սօցիալական մի բարդ, կոլլեկտիւ կազմակերպութեան շահերին. անհատին ենթարկում է հասարակական ընդհանրութեան: Անհատն է, որ պիտի զոհէ իր գանձը, թողնէ իր հարազատները, չխնայէ իր կեանքն անգամ յօգուտ ազգային ամբողջութեան: Մենք տեսանք արդէն Շահազիզի պահանջը պօէտից՝ իր քաղաքացիական, այսինքն ընդհանուրին ծառայելու պարտականութիւնների վերաբերմամբ: Պատկանեանը մի քայլ առաջ է գնում և առհասարակ անհատի պիտանութեան ու կուլտուրական արժէքի կրիտերիումը որոնում է ազգային-հասարակական հողի վրայ. նրա տեսակէտից միմիայն այդ սահմանում պէտք է անհատի իրական մեծութիւնը գտնէ իր դրական գնահատութիւնը:

Ազգային ամբողջութեան բացարձակ պրիմատը—անհատի հանդէպ. այս է մեր բանաստեղծների հիմնական հայեցակէտը:

3.

Նոյնպիսի առատութեամբ ցրուած են Շահազիզի հատորի մէջ ազգային գիտակցութեան և հայրենիքի գաղափարի վերաբերեալ մտքեր ու դատողութիւններ: Բանաստեղծը ծառացնում է մեր առաջ «ազգասէր-հայրենասէրի» մի կենդանի տիպ՝ յանձինս Լևոնի, և դնում նրա մէջ իր զգացմունքներն ու խորհրդածութիւնը: Այս գլխում մենք կծանօթանանք Լևոնի միայն ընդհանուր գաղափարային դիմագծերի հետ:

«Լևոնի վիշտը» շատ աւելի աղմուկ է հանել, քան նա արժանի է: Մեզ չի վերաբերում այստեղ պօէմայի գեղարուեստական թերութիւնների մանրամասն

կրիտիկան. մենք ի նկատի ունենք Լևոնին, որպէս գաղափարային դէմքի։ Կասկած չկայ, որ այն ժամանակուայ հայ իրականութիւնից ստեղծագործուած տիպը կարող էր համակուած լինել գլխաւորապէս վշտի, ցաւ ու հոգսերի զգացմունքներով. տիրապետող մթնոլորտը միայն նմանօրինակ հոգեբանական էլեմենտներ կարող էր սնուցանել անհատի մէջ։

Բայց չմոռանանք մի հանգամանք։ Լևոնը մի իդէալական դէմք է, վերամշակուած ոչ թէ առօրեայ կեանքի մասսայական խաւերի և երևոյթների ծալքերից, այլ ինտելիգենտական այն սակաւաթիւ անհատների միջավայրից, որոնք իրենց եւրոպական յառաջադէմ հայեացքներով ձգտում էին մաքրել մթնոլորտը ասիական ճահճացումից։ Ուրիշ խօսքով Լևոնը հայկական նօվատօրների շրջանի, «Հիւսիսափայլ»-ի շկօլայի արդիւնքըն է. կարճ՝ Լևոնը ինքը Շահազիզն է։

Վհատեցուցիչ վիշտը՝ գաղափարային գործիչի հոգու մէջ, վկայում է նրա համոզմունքների թուլութիւնը, զգացմունքների բեկբեկումները և գործնական եռանդի պակասութիւնը, եթէ ոչ բացակայութիւնը։ Վիշտը, թախիծը, ողբն ու լացը—պեսսիմիզմի բաղադրիչ տարրերն են։ Իսկ դրական համոզմունքներով և մարտական լօզունգներով սպառազինուած գործիչները սար ու ձորով հեռու են յոռետեսութիւնից. նրանց գաղափարային աշխարհը կաղապարուած է օպտիմիստական տարրերով. նրանք հաւատացած են՝ համարեա ֆանատիկօրէն, իրենց փայլուն հեռանկարների իրականացման մէջ. նրանք լաւատես են իրենց իդէալի, դաւանած սկզբունքների յաղթանակի նկատմամբ։ Իսկ մի այդպիսի գաղափարային տրամադրութիւն լարում է գործիչի էներգիան, առանց վշտանալու և վհատւելու մղում նրան գործնական կեանքի ծոցը։ Գործ-

նականի փուշ ու տատասկը, ողբալի յետամնացութիւնը ոչ թէ վշտացնում է նրան, այլ, դիալեկտիկական հակադարձութեամբ, աւելի է ոգևորում նրան իր իդէալի մէջ և կրկնապատկում ջանքերը։

Այդ յատկութիւններից զուրկ է մեր պօէմայի հերոսը։ Եւ վշտահար Լևոնի թափառումները ունենում են այն գաղափարային տրագիզմը, որ նա սկսում է իր ճանապարհորդութիւնը վիշտ ու կսկիծով և աւարտում ողբ ու կականով։ Ի՞նչ էր նրա նպատակը՝ հիւսիսից Կովկաս գաղթելու. Ի՞նչ արաւ նա հայրենիքում գործնականապէս։ Ոչինչ, կամ համարեա ոչինչ։ Նա նոյնքան չոր ու ցամաք չքացաւ ասպարէզից, որքան իրեն ստեղծող և ճանապարհ դնող բանաստեղծը իսպառ չորացաւ ու ցամաքեց «Լևոնի վիշտ»արտադրելուց յետոյ։ Դաէլ։ միւս տրագիզմն էր,—մէկը միւսով պայմանաւորուած

Լևոնի գործնական աւելորդութիւնը անուղղակի խոստովանում է նոյն իսկ հեղինակը։ Ազգային իրականութեան տխուր ու բացասական պատկերի հանդէպ մնում է նա շուարած, չգիտէ ինչով արտայայտուել, ինչի ձեռնարկել.

«Ահա, որպիսի մտածութիւններ
Որ շարժում էին Լևոնի,հոգին,
Նա մինչև անգամ միջոց չգիտէր
Որով ծառայել լինէր իւր ազգին։ *)
Եւ սորա համար առաւ նա իւր ձեռն
Այս միակ հնարս. որոշեց ջրել
Թիւր սկզբները այն կորստաբեր,
Որով հայի կեանքն իսպառ էր խախտուել»։
(երես 29.)

Լևոնի գործնական աւելորդութիւնը շեշտելով,

*) Ընդգծումները մերն է։

միաժամանակ որոշում է նրա կատարելիք միսիան։ Բայց դա մի դեր է, որով փաստապէս չեզօքանում է հերոսի դէմքը և հանդէս է գալիս ընթերցողի առաջ ինքը բանաստեղծը՝ հրապարակախօս-պրօպագանդիստի դերում։ Լևոնը ոչ թէ մտածող-գործողի կենդանի հետքեր է թողնում իր թափառումների վայրում, այլ պտոյտ է գործում նա որպէս մի ուրուական։

Իսկ վերջում հեղինակը առօք-փառօք ճանապարհ է դնում իր անպտուղ ուրուականին, որ

«Վերջ դրեց արդէն ծանր արկածքին»։

Իսկապէս որ մի աւանտիւրիա («արկածք») էր նրա ճանապարհորդութիւնը՝ հիւսիսից հարաւ, որովհետև առանց դրան, հեղինակը կարտայայտէր նոյն գաղափարները իր կաբինետում նստած։ Բայց ուր է հեռանում Լևոնը.

«Նա ձեզ թողնում է երկար միջոցով,
Այո, շատ երկար... բայց ոչ յաւիտեան,
Մեկնեցէք ձեր ձեռն Լևոնին սիրով,
Ցանկացէք նրան օրեր հանգստեան»։
(եր. 130—31).

Նա թողնում է յաւիտեան և ոչ ժամանակաւոր. նրա հետ միասին չքանում է ընդմիշտ ինքը հեղինակը բանաստեղծական հօրիզոնից։ Ոչ, Շահազիզին չի յաջողուել տալու մեզ հայկական մի հաղօլտ, որքան էլ գրած լինի իր պօէման Բայրոնի ազդեցութեան տակ։ Իր տխուր, յուսահատական վշտի մոտիւով թողնում է Լևոնը գաղափարային պեսսիմիստի հոգեկան թուլութեան տպաւորութիւնը և չէ համապատասխանում խոր, համոզուած մարտնչող գործիչի օպտիմիստական տիպին, իսկ իր գործնական արժէքի տեսակէտից նա

յիշեցնում է մեզ, ձևական անալօգիայով, Տուրգենևի Ռուդինին («Рудинъ» վէպի հերոսին)—դարձեալ արևմրտական, դարձեալ հասարակական յառաջադէմ ըսկըզբունքների ներկայացուցիչ, բայց, այնուամենայնիւ, անաջողակ մի դէմք իրական կեանքում. Նա ինքը խոստովանում է իր հոգեկան թուլութիւնն ու գործնական աւելորդութիւնը. »... я умру,—գրում է Ռուդինը Նատալիային,—не оставивъ за собою никакого блоготворнаго слѣда... Я не увижу плодовъ отъ сѣмэнъ своихъ. Мнѣ недостаетъ... Я самъ не могу сказать, что именно недостаетъ мнѣ».

Հետևենք Լևոնին, նրա միջոցով է պարզում բանաստեղծը իր ֆիզիօնօմիան,

Վշտահար հերոսը մեծ անձկութեամբ և սրտի ուրախ բաբախումներով է թողնում ցրտաշունչ հիւսիսը՝ հայրենիք ուղևորուելու համար.

«Թևեր տուեցէք և մի ժամ պարապ,—
Դէպի արևելք կանաչազգեցիկ,
Անհիպարանոց, որպէս մի կարապ,
Ուրախ կթռչեմ անգին հայրենիք»։ (Եր. 43)

Պանդուխտի այս կարօտալից մրմունջը մեզ յիշեցնում է էմիգրանտ Հայնէի վերադարձը՝ Փարիզից Գերմանիա (40-ական թուականներին), որ ուրախութեան նոյն հնչիւններ է հաղորդում իր քնարի լարերին, երգելով.

„Пѣсню новую, лучшую стану я пѣть,
Позабывши старинныя темы“.

Կամ յիշեցնում է գիւղացիապաշտ Նեկրասօվին, որ Հռոմից վերադառնալու առիթով գրում է մի նամակում (ուղղած Տուրգենևին) իր անցեալից կարօտու-

թեան մասին դէպի հայրենիքը. «...Сердце у меня билось какъ-то особенно при видѣ радныхъ полей и русскаго мужика...»

Եւ կամ նոյն բանաստեղծի «Кому на руси жить хорошо» ընդարձակ գրուածքում.

„Въ минуты унынья, о, родная мать!
Я мыслью впередъ улетаю“.

Նոյն կարօտալից տրամադրութիւնն ունէր դէպի հայրենիքը և՛ Պատկանեանը Դորպատում, ինչպէս տեսանք մենք վերև «իմ երգ»-ի մէջ:

Վշտերի հիւսուածքի մէջ ամենից առաջ աչքի է ընկնում Լևոնի «ազգասիրութեան և հայրենասիրութեան» զեղուն զգացմունքների սենտիմենտալ տոնը՝ նրա ամբողջ քարոզչաբանութեան մէջ: Բայց Շահազիզը չունի մի էջ իր մեծ պօէմայում, ուր այնպիսի կօնկրետ դիտողութիւններով հակադնուէին ազգայնութեան և հայրենիքի գաղափարի հին ու նոր ըմբռնումները, ինչպիսին տեսանք Գ.-Բաթիպայի մօտ՝ «Հայ ու հայութիւն» ստանաւորի մէջ, չնայելով որ նա կրքոտ պօլեմիկա է մղում ամբողջ էջերի մէջ կղերականութեան դէմ և մտցնում իր գրուածքում տարբեր բանակների դիալօգիա. ասել է՝ ամենալաւ առիթն ունէր այդ գաղափարի թեր և դէմ ուղղութիւնները բացորոշ արտայայտելու:

Շահազիզի Լևոնը ոչ թէ օբիեկտիւ փաստերի և դիտողութիւնների միջոցով է արտայայտում իր սէրը՝ առ հայրենիք և իր պատրաստակամութիւնը ազգին ծառայելու համար, այլ անմիջապէս յայտարարում է, թէ ես ազգասէր եմ, մաշւում է սիրտս հայրենիքի տառապանքների հանդէպ:

«Քեզ, ազգ, սիրում եմ, բայց ոչ այն սիրով,
Որով սիրել են քեզ մինչև այսօր.—

Այն մեղք է եղել լի չարութիւնով,
Եւ տգիտութեան կեղծաւոր ցնոր»: (եր. 37).

Բանաստեղծը հաւատացնում է ընթերցողին նոյնը, ուրիշ խօսքով «ռեկօմենդացիա» է անում իր հերոսի ազգասիրութիւնը այսպէս.

«Մի՞թէ, ընթերցո՛ղ, դու չես նկատում,
Որ վառ է Լևոն որպէս մի հնոց.
Տես ինչ հոսանքով է նա ծաւալում
Ազգասիրութեան այն սրբազան բոց»:
(Եր. 42).

Ինքն է ուղղակի յայտարարում իրեն ազգասէր, հեղինակի վկայութեամբ հանդերձ, փոխանակ թողնելու, որ ընթերցողը եզրակացնէ գործից ու փաստից ազգասիրութեան գաղափարը: Սուտ ֆրազով յայտարարած «իսկական» ազգասիրութիւնը նոյնքան անհամոզեցուցիչ է, որքան «կեղծ» ազգասիրութիւնը հակառակորդ բանակի, որի դէմ ուղղակի ժայթքում է մեր հերոսի թոյնը:

«Ա՜խ, թէ մի ժանտախտ կարէի բերել
Այդ հայրենասէր խելագարներին,
Եւ մի անհագին գերեզման գլորել,
Եւ նո՛ր սկզբունք աւետել հային»:
(Եր. 37)

Լևոնի վշտի ու ողբի հիմնական աղբիւրը կազմում է իր ազգի դարաւոր տառապանքը, իր հայրենիքի աւերակ վիճակը: Տխուր իրողութիւնն առաջ է բերել նրա հոգու խորքում վշտի զգացմունք, իսկ

վիշտը ծաւալել է նրա սրտի մէջ բուռն սէր դէպի այդ տխուր իրողութիւնը, ասել է՝ առ ազգն ու հայրենիքը. այդ կարելի է հետևեցնել Շահազիզի ներկայացրածից: Լևոնը ուղղակի բացականչում է:

«Անգին հայրենիք,—ցաւերիս պատճառ
Մահ է ընդունում ճակատիդ վերայ,
Յափշտակութեան ոգին չարաչար
Սրում է երկսայր գերանդին դժնեայ:
Հայրենի ազգ իմ ազգ իմ,—տխուր անապատ,
Դեռ կարող էի խնդրել արտասուք,
Թէ տասն անդամից քաշելով խրատ
Քո վատ սիրունդը մեկնէր քեզ բազուկ»:
(Եր. 38. 39).

Ուրեմն դուրս է գալիս այսպիսի մի բան, որ մեր հերոսի հոգեբանական վշտալից մոմենտը,—պայմանաւորուած ազգի և հայրենիքի տխուր վիճակով,— իր հերթին ծնում է սիրոյ զգացմունք դէպի նոյն ազգն ու հայրենիքը: Ուրիշ խօսքով վշտի մօտիւից բղխում է սիրոյ մօտիւը:

Բայց այստեղ հարց է ծագում. մի՞թէ ամեն մի իր, որքան էլ ողբալի լինի, կարող է վշտացնել կամ հաւասարապէս վշտացնել մեկին: Մի իր կամ երևոյթ ինձ վիշտ պատճառելու համար, պէտք է ամենից առաջ ես սիրեմ այդ իրը կամ երևոյթը: Իմ հարազատի կամ ընկերոջ կորուստը ինձ վշտացնում է դառնապէս, որովհետև ես նրան անչափ սիրում եմ, մինչդեռ մի օտարի կորուստ ոչ մի վշտի զգացում չի առաջացնում իմ մէջ, որովհետև ես անծանօթ եմ նրան և անտարբեր դէպի նա. իսկ իմ թշնամու կորուստը ուրախացնում է ինձ, որովհետև ես ատում եմ նրան:

Մի ուրիշ ազդ ու հայրենիքի տխուր վիճակը չէր վշտացնի երբէք Լևոնին, այլ միայն հայ ու Հայաստանինը: Այդ բոլորից հետևում է, որ ոչ թէ վիշտն է նախորդում սիրոյն, այլ սէրը—վշտին:

Սակայն վերջինս սէր է այլ բնաւորութեամբ: Դա սիրոյ ինստինկտային-տարերային զգացմունքն է: Մինչդեռ վշտից բղխած կամ վշտին հետևող սէրը—ունի գիտակցական բնաւորութիւն: Ուրեմն բնազդական սէրը նախորդում է վշտին, իսկ վիշտը նախորդում է գիտակցական սիրոյն: Այս հոգեբանական վերլուծութեամբ պէտք է բացատրել և հասկանալ Լևոնի վշտից բղխած սէրը (գիտակցական) դէպի ազգն ու հայրենիքը:

Կայ վիշտ, որ սրբազան ոգևորութեան և անսպառ գործնէութեան մղումն է ծառայում. կայ վիշտ, որ մարդուն վհատութեան գիրկն է մատնում. վերջապէս կայ վիշտ, որ կեանքի արժէքի ժխտման ծայրահեղութեան է հասցնում և ստիպում, օրինակ, մի Ֆ. Սօլօգուբի, այսպէս փիլիսոփայելու.

«Вся жизнь, весь міръ—игра безъ цѣли:
Не надо жить».

Այդպիսի յոռի բացասման չի հասցնում Շահազիզը իր Լևոնին, բայց նրան չի համակում նաև առաջին կարգի վշտով: Լևոնի սրտի թելերը կտրատում է, նրան «արտասուքից խեղդում է» երկրորդ կարգի վիշտը: Իսկ այդ վիշտը չէ ոգևորում, այլ թուլացնում, շշմեցնում է. գործնէութեան չէ մղում, այլ իր ուժեղ խայթոցների ծանրութեան տակ ընկճում, անպէտք է դարձնում հերոսին իրական կեանքի համար, ինչպէս բնորոշեցինք մենք սկզբում:

Շատ էջեր ունի Շահազիզը, որտեղ Լևոնի վիշտը հասնում է ուժեղ բռնկումների և խիստ ցասկոտ ար-

տայայտութիւնների «հայրենասէր խելագարների» (հակառակորդ պահպանողական բանակի) դէմ. մինչ այն աստիճան, որ նրա սենտիմենտալ լալկանութիւնը յիշեցնում է Խորենացու ողբասացութիւնը, իսկ պօլեմիկական յարձակումները յիշեցնում են Եղիշէի մեղադրական պարսաւանքը Վասակի դէմ։ Իր պրօպագանդայի մէջ, ինչպէս յետոյ կտեսնենք, Լեոնը նոյն իսկ դիմում է հեռաւոր անցեալի եկեղեցական հեղինակութիւնների օգնութեան։ Իսկ դրանով մի կեղծ դրութիւն է ստեղծում հեղինակը իր հերոսի համար, որը իր մտաւոր բագաժը հարստացրել է Հայնէի, Գեօթէի, Բայրօնի, Բօկլի և Շեքսպիրի քերթուածներից։ Այդպիսի դէպքերում մեր վշտահար ազգասէրը կտրւում է իրեն ժամանակակից մարդու մտածողութեան ու դատողութեան հողից և դառնում սոսկ կրօնա-բարոյական մի քարոզիչ—թափառաշրջիկ միսիօնէր։ Ինչ մտքեր է արծարծում այդ քարոզիչը կօնկրետ հարցերի ու երևոյթների վերաբերեալ,—դա կտեսնենք հետզհետէ յետագայ ստորաբաժանումների մէջ։ Նկատենք միայն, որ ըստ մեր վերոյիշեալ բնորոշումների, Շահազիզը կարող էր իր ամբողջ պօէմային բնաբան ծառայեցնել Նեկրասօվի հետևեալ նշանաւոր տողերը։

„Примиритесь же съ музой моей!
Я не знаю другого напѣва.
Кто живетъ безъ печали и гнѣва,
Тотъ не любитъ отчизны свой"...

I.

ԱԶԳԱՅԻՆ ԲԱՑԱՍԱԿԱՆ ԳԾԵՐԻ ԵՒ ԱՍԻԱԿԱՆ ՅԵՏԱՄՆԱՑՈՒԹԵԱՆ ՄԵՐԿԱՑՈՒՄՆԵՐ

Ամեն մի նոր հոսանքի մտրակումների և մերկացումների տակտիկը։—Մեթօդական տարբերութիւնը և տակտիկական նմանութիւնը բանաստեղծների մօտ։—Հոգևորականութեան խարաքտերիստիկան («Դև մըրուս»)։—Կուսակրօնութեան անկեալ վիճակը («Արբեղայ»)։ Հակակղերական կրքոտ արշաւանքների խանդոտ պօլիտիկան («Լեոնի վիշտ», «Դաւաճան», «Ազգային վիճակ»)։—Հայկական նահապետականութեան խարազանումը («Խրատ հայ հեղինակին». Գրիբօէդօվ, Նեկրասօվ)։—Բացասական եւրօպիզմը («Մայրաքաղաքում կրթւած հայ աղջիկ», «Մայրաքաղաքում կրթւած հայ երիտասարդ». Տուրգենև)։—Աղայական կծծի բարքերի մերկացումներ («Աղէն տմնն է», «Անմիտ մարդ»)։—Ազգասէրների տիպեր, հենական մտրակումնգր («Հայերուս բաղձանքը», «Ազգասէր», «Անվերջ գանգատներ», «Օրօրք Հայաստանի»)։—Գովասանք Հայաստանին, պարսաւանք նրա որդոց («Հայաստան և նրա որդիքը», «Լեոնի վիշտ»)։—Յարձակումներ հայ հարուստների դէմ. շահագործութեան մօմենտը, սիմպատիա դէպի համքարութիւնը. բարիք գործելու յորդոր («Լեոնի վիշտ»).

1.

Ամեն մի նոր առաջացած գաղափարային հոսանքի, ընդդիմադիր գրուպպայի կամ կուսակցութեան

բնորոշ յատկանիշներից մէկը կազմում է նրա մտրակողական տակտիկը։ Տիրող բացասական գծերն ու երևոյթները, հին աւանդական սովորութիւնները՝ ժողովրդական խաւերի մէջ, տգիտութիւնը, կուլտուրական յետամնացութիւնը և այդ բոլորի տևական գոյութեամբ շահագրգռուած րէակցիան՝ տիրապետող տարրերի,—դառնում են ամենամեծ խոչընդոտները նոր հոսանքի մուտքի, թարմ յառաջադէմ գաղափարների արմատացման համար։ Բնական է, ուստի, երբ նովատորների գրուպպան իր գործունէութիւնը սկսում է ամենից առաջ բացասական կրիտիկայի, անխնայ մերկացումների հողի վրայ։ Նախ պէտք է քանդել հինը և ապա կառուցանել նորը,—առօրեայ հասկացողութիւնների շարքն է անցել այս աֆօրիզմը։ Պէտք է փորել հին սրբութիւնների և հեղինակութիւնների գոյութեան հիմքերը, երևան հանել խարխուլ շէնքի ներքին, թագնուած փթացումը, անողոք հարուածների ենթարկել «իրականը բանական և խելացի» յայտարարող և մասսայական նախապաշարումները փայփայող րէակցիայի իդէօլօգիան։—Դա նախապատրաստական անհրաժեշտ աշխատանքն է ամեն մի նոր հասարակական աշխարհահայեացքի ներկայացուցիչների։ Այնուհետև միայն հարուստ է պօզիտիւ աշխատանքը,—ինտենզիւ պրօպագանդայով ու ագիտացիայով տարրալուծել սկզբունքները նոր իդէօլօգիայի, խմորել ուղեղները և ինքնայատուկ դիսցիպլինայով կազմակերպել կողմնակիցների շերտերը նոր գաղափարային հողի վրայ։

Հայկական նովատորները, կասկած չկայ, պէտք է ընթանային նոյն ուղիով։ Բոլոր վերածնիչներին յատուկ է մերկացումների և մտրակումների տակտիկը, մանաւանդ նրանց ամենախոշոր ներկայացուցչին—Արծրունուն։ Մեր 60-ականների բացասական նացիոնա-

լիզմը արտայայտուել է հէնց այդ մեթօդով, ինչպէս տեսանք ներածութեան մէջ։

Պատկանեանն ու Շահազիզը, որոնց հիւսուածքներն են միայն հետաքրքրում մեզ այստեղ,—շատ ցայտուն էջեր ունին այդ ուղղութեամբ գրուած։

Նրանք յայտարարում են ուղղակի, որ իրենց գրիչը ծախու չէ հանած շողոքորթելու սրբագործուածը և սէր ու գովասանք սպասելու տգէտ մասսայից։ Լուսինը խրախուսում է «մուսայի պարկեշտ որդեգրին» (Գ.-Բաթիպային)՝ առանց ահ ու երկիւղի, մտնել գաղափարային կռուի դաշտը։

«Յետնորդք կըհիւսին քեզ դափնեայ պսակ.
Թող քեզ խուժանը ատէ, անարգէ,
Նաև այդ անուան քու շուք ու փառք է.
Ի՞նչ սէր ես խնդրում մարդկութեան ցեղից,
Ե՞րբ է վարդ քաղուել տատասկոտ տեղից
Սէրը նմանից պէտք է պահանջել»։

(«Վարդան Մամիկոնեանի մահը», եր. 89)։

Իսկ «Լևոնի վշտի» հեղինակը մաղձոտ տոնով առաջ է ցցում իր սուբիեկտը և որոշում իր բռնելիք դիրքը.

«Զկամիմ այսօր, ո՛վ սուրբ ազգութիւն,
Զրուցել քո հետ կաշառուած գրչով,
Հեռու մեզանից շողոքորթութիւն,—
Թո՛ղ ողջունեն քեզ ծերերը պիղծ գրկով»։

(Եր, 36).

Նա ինքը պարզ շեշտում է իր մտրակողական տակտիկը այսպէս.

«Ես սովորեցայ ուղիղ մտածել,
Յատկապէս ազգիս արարքը գրել,
Եւ գովասանքից սաստիկ վախելով
Ուսած առաջին փշրել հարուածով»։ *)

(Եր. 131).

Քո ամենամեծ բարեկամը նա է, ով երեսիդ է շպրտում քո թերութիւնները,—ժողովրդական այս ասացուածքը տարերային բանահիւսումն է մի հինաւուրց ճշմարտութեան։ Ոչ թէ թագցնել, պահպանել ու խնամել ազգային-հասարակական բացասական կողմերը, ինչպէս վարւում են պահպանողականները, այլ պատռել քօղը, և մութ-մութ խորշերից երևան հանել բոլոր ախտերն ու պակասութիւնները իրենց փաստացի մերկութեամբ։ Ոչ թէ թշնամական մօտիւներից կամ ատելութիւնից բղխած մի տակտիկ է այդ, ինչպէս դեմագոգում են սրբագործուած հասարակակարգի յետադէմ ներկայացուցիչները, այլ բղխած անսահման սիրուց ու բարեացակամութիւնից—դէպի ընդհանրութիւնը։ Ամէն մի յառաջադէմ մտածող-գործող պէտք է լինի, այսպէս ասած՝ որոշ չափի սօցիալական վիրահատ. Նա պէտք է զննէ, գաղափարապէս անդամահատէ հասարակական մարմնի անառողջ փթած և յառաջադիմութեան ընթացքը խանգարող տարրերը և բացայայտէ իրերի զարգացման տենդենցիան, հանրական բարկեցութեան ձգտելու հնարաւոր պայմանները։ Այդպիսի գործիչի սէրը՝ դէպի ազգային ընդհանրութիւնը, պայմանաւորուած է այն ջերմ յարգանքով ու կողմնակցութեամբ, որ ունի նա դէպի սօցիալական պրօգրէսի սկզբունքը։ Նա անհաշտ հա-

*) Ընդգծումը մերն է։

կառակորդ է կեանքի ստատիկ, հաւասարակշիռ դրութեան և մոլեռանդ պաշտպանը նրա դինամիկ, շարժուն ընթացքին։

Ո՞ր չափով հետևողական եղան մեր բանաստեղծները իրենց մտրակողական տակտիկայի մէջ և ո՞ր չափով արմատական՝ իրենց սօցիալական վիրահատութեան դերի մէջ։ Իբրև հասարակական մտքի շարժման յայտնի էպօխայի ներկայացուցիչներ, անշուշտ նրանք հանդիսանում են առաւել կամ պակաս արտայայտիչներ վերածնութեան իդէօլօգիայի։ Իսկ նրանց մերկացումների և հեգնումների թափը, այսպէս թէ այնպէս, չէր կարող հեռուն գնալ լիբերալիզմի մաքսիմալ պահանջներից։

Առաջին իսկ հայեացքից աչքի է զարնում բանաստեղծական արտայատումների մեթօդական տարբերութիւնը մտրակողական տակտիկայի հողի վրայ։ Պատկանեանը իրոնիստ է, Շահազիզը՝ պօլեմիստ։ Առաջինը նուրբ հեգնանքով թոյն է տեղում հակառակորդի կամ որոշ երևոյթի վրայ, երկրորդը՝ անզուսպ պաթօսով և կացնի հարուածներով յարձակումներ է գործում։ Բայց երկուսի հիմնական մօտիւները նոյն են իբրև միևնոյն դաւանանքի ներկայացուցիչներ։

Այդ տակտիկը գործադրւում է համարեա ամենուրէք՝ հասարակական ամէն մի խնդիր ու երևոյթ շօշափելու ժամանակ։ Այս գլխի մէջ գործ կունենանք միայն ազգային-հոգեկան բացասական գծերի և ընդհանուր յետամնացութեան քննադատական խարակտերիստիկայի հետ.

2.

Մերկացումների առարկան և հարուածների ենթական ամենից առաջ և ամենից շատ՝ յատկապէս

Շահազիզի մօտ, կազմեց հոգևորականութիւնը։ Մեր մէջ այդ դասը կրկնակի ուշադրութիւն դարձրեց իր վրայ. նախ՝ իբրև կրօնի-եկեղեցու ներկայացուցչութիւն. երկրորդ՝ իբրև տիրապետող մի տարր մեր մտաւոր-կուլտուրական կեանքում։ Մինչդեռ ուրիշ ժողովուրդների մէջ հոգևորականութիւնը մի օժանդակող մարմին էր՝ ֆէօդալիզմի ամպհովանու ներքոյ, մեր մէջ միջնադարեան «մեծութիւններից» մնացել էին միայն կղերական փշրանքներ, ուստի բնական էր հայկական կղերի գերատիճան ոյժ, տապալման շահագրգռութիւնը հայկական վերածնիչների մէջ։

Գ.-Քաթիպան տալիս է մի գեղեցիկ ալլեգորիկ պատկեր «Դև Մրուս» վերնագրով (եր. 26) ոտանաւորի մէջ։ Մեր առաջ բացւում է «Տարտարոսի զաւակների» ժողովը, ուր եօթ յայտնի դևերը խորհրդակցում են, թէ ինչ միջոցներով իրենց ձեռքը ձգեն Հայաստանը։ Ծերունի Բեհեղզեբուղի ստացած տպաւորութիւնները՝ Հայաստան այցելելու ժամանակ, յուսահատական էին դևերի համար։ Հայերը՝ «միամիտ, կրօնասէր, հեզ, խոնարհ, խաղաղասէր, խունկ ու զմուռս ծխող» մի ժողովուրդ է, որ չի կարող սատանաներից խաբուել։

Բայց դևերից մէկը՝ Մռուս անունով, վստահեցնում է միւսներին, որ նա գիտէ միջոցը հայերին ընկճելու և «մահացու վէրքերով խոցոտելու» համար.

«Նա քաջ գիտէր, որ հայը յանուն իր սուրբ հաւատին
Միշտ պատրաստ է զոհելու գանձը, տունը և որդին,
Աւանդութեան մըտերիմ իր պաշտելի հին նախնեաց՝
Համհաւասար սրբերուն յարգում է հոգևոր հարց.
Ուստի՝ հագաւ փարաջա, աջ ձեռքումը գաւազան,
Տէրողորմեան ձախում,—այսպէս մտաւ Հայաստան»։

Բայց ո՞վ էր Մրուսը իր պատմական էութեամբ.

«Սա այն չարկամն էր ազգիս, որ Արամայ օրերէն
Խղճուկ հայը օր չունի նորա անողորմ ձեռէն»

. . . .

Դև Մրուսը ստացաւ «հռչակը Սուրբ Գրիգորի», կասկած ու թշնամութիւն, անմիաբանութիւն ու ատելութիւն ցանեց ամենուրեք՝ հեզ արտաքինի տակ թագնուած։ Այսպէս է պատկերացնում բանաստեղծը Մրուսի միսիան։

Դևը այստեղ—հոգևորականութեան սիմվօլն է։ Ժողովրդին մի չարիք հասցնելու համար, նա պէտք է անպատճառ հոգևորականի դերում հանդէս գար։

Քաթիպան մեր առաջ պարզում է հայի պատմական իրականութեան յատուկ երկու բացասական երևոյթներ. նախ՝ նրա կրօնամոլութիւնն ու կղերամոլութիւնը—պատմական տիրացուականութիւնը—որի անունով նա «միշտ պատրաստ է զոհելու գանձը, տունը և որդին»։ Երկրորդ՝ հայ հոգևորականութիւնը, շնորհիւ իր այդ անպայման հեղինակութեան, կարող էր խաղալիք դարձնել իր ձեռքին մի բուռն ժողովրդի, թելադրել նրան իր կամքը, երբ ցանկանայ։ Իսկ որովհետև նա, իբրև տիրապետող դաս, և հակակիռ մի ոյժ աշխարհիկ իշխանութեան հանդէպ, միշտ շահագրգռուած է եղել գերապատւութիւն տալ իրեն հասարակական կեանքում, ուստի սակաւ չէ նա 'ի չարը գործ դրել իր կուրացնող հմայքը՝ Մրուսի դերը Մրուսի ձևով կատարելու համար։ Դեռ չափաւոր Նազարեանն է նկատել,—ոչ բանաստեղծական մետաֆորներով, այլ ուղղակի,—որ հայ ժողովուրդը իր պատմական կեանքում շատ է տարուել կրօնական-եկեղեցական մոմենտներով և աչքաթող արել քաղաքականն ու աշխարհիկը։ Իրաւ, սօցիօլօգիական ուսումնասիրութեան խիստ հետաքրքիր նիւթ է ներկայացնում հայ ժողովրդի

պատմական անցեալը։

Բնորոշ է այստեղ և այն հանգամանքը, որ «այգի չարակամ» դևը կրծում է հայի կեանքը «Արամի օրերից» 'ի վեր։ Բանաստեղծի՝ զուցէ և անգիտակցօրէն, ակնարկից հետևում է մի կարևոր սկզբունքային հարց, հոգևոր դասը, առհասարակ, քրիստոնէական կղերի թէ կռապաշտ քրմերի կոչումով, դարեր շարունակ տիրել է մասսայի մտաւոր-հոգեկան կեանքին, բթացրել նրա գիտակցութիւնը շշմեցուցիչ ու միստիկ ներշնչումներով և ցանկացած դէպքում պատուհաս դարձել նրա գլխին՝ Մրուսի նման և Մրուսի ձևով։

Նախատական ծաղրանքով է համեմել բանաստեղծը իր «Աբեղայ» վերնագրով (եր. 18) ոտանաւորը, ուղղած կուսակրօնների հասցէին։

Պատկանեանը հեգնական մերկացման առարկայ է դարձնում կուսակրօնութեան երկու մօմենտներ. առաջին՝ կուսակրօններին, որպէս այդպիսիք, իրենց կեանքից խուսափելու մղումներով. երկրորդ՝ այն անհատներին, որոնք հրաժարւում են կենդանի կեանքի փորձառութեան բովից և անապատային ճգնութեան մտնում։

«Քեզ ո՞վ ստիպեց աշխարհ մոռնալ, ուրանալ տուն, ազգական,
Արհամարհել անմեղ վայելք, կեանքդ սեցնել յաւիտեան.
Քու ամուլ մօր ուխտի զոհն ես—զոհ զովանի հըլութեան
Թէ՞ դու կամաւդ խոստմունք արիր—զոհ կարճամիտ մանկութեան,
Կրօնէն աւել չունենալով հըզօր պաշտպան աշխարհքում—

Արդեօք կեանքի վէ՞շտք ստիպեցին պատսպարուել քեզ վանքում...»

Բանաստեղծը երկմտութեամբ դիմում է այս հարցերով աբեղային և մեկնութիւն խնդրում նրանից։ Բայց բացատրութեան ի՞նչ կարիք ունի նա, երբ խայթող որակումներով ինքն է պատկերացնում ողորմելի դասի անպարունակ ու անիմաստ կեանքը։ Նա ցուցադրում է «սուրբ հայրերին», որպէս կենդանի զոհեր—զոհ կամ մայրական նախապաշարուած «ուխտի» կամ «կարճամիտ մանկութեան» և այլ նման կոյր ու անմիտ մղումների։ Հետաքրքիր է, ըստ հեղինակի, թէ ինչպիսի պտուղներ են նուիրում իրենց—զոհւում—կուսակրօնութեան։ Նա շարունակում է իր հարցերը.

«Թէ՞ (մի լեզուս կարկամւում է) էիր պղերգ պատանի,
Եւ այրական հասակդ առած՝ չեղար մարդոց պիտանի,
Անուս, անինչ, անգործ մնալով՝ ծափ ծիծաղի նըշաւակ,
Թշուառ գլուխդ վայ կարդալով՝ շատոնց նըման մըտար վանք»։

Աւելին չէինք սպասում։ Կեանքի փորձառութեան և պայքարի մէջ անաջողակ, հասարակական գործնէութեան և արժէքաւորութեան ասպարիզում անպէտք ու աւելորդ թափթփուկներն են, որոնք իրենց «թշուառ գլուխը վայ կարդալով» ապաստան են որոնում մի հաստատութեան մէջ, որ ոչ միայն ուսման, ակտիւ գործնէութեան և մարդկային պիտանիութեան կաթեգօրիկ պահանջներ չէ դնում նրանց առաջ, այլև ապահովում է նրանց պարազիտային կեանքը ցմահ։ Նշանակում է վեղարաւորների բանակը՝ բանաստեղծի խոստովանութեամբ իսկ, առհասարակ գումարւում է կեանքի

ալիքներից չեղջակոյտ նետուած անարժէք մարդուկ-
ներից, homunculus-ներից։ Սակայն չենք կարող այդ
ուղղութեամբ աւելի հեռուն գնալ, ենթադրելով, որ
նա սկզբունքով ժխտում է կուսակրօնական ինստի-
տուցիայի գոյութիւնը։ Դա աւելին կլինէր մի սոսկ բա-
ըեփոխիչ լիբերալի տեսակէտից մեր կեանքում։ Նա
ծաղրում, մտրակում է միայն իր ժամանակակից կուսա-
կրօնութեան անկեալ կոչումը. նոյն իսկ կրօնական ինս-
տինկտներով այնքա՜ն օժտուած Նազարեանը կանգ չի
առել սուր յարձակումների առաջ աբեղայականութեան
դէմ։ Մեր ասածը աւելի է ճշտւում, ՚ի նկատի ունե-
նալով բանաստեղծի դրուատական վերյիշումը պատ-
մական հռչակուած կուսակրօնների, ինչպէս են՝
«սուրբք Եղիշէ ու Մովսէս, Ղազար, Մամբրէ, Կորիւն
և Գիւտ, նոցա հետ էլ շատ Ներսէս»։ Ուրեմն ներկայ-
ինների բացասականութիւնը ծաղրում է, նախկին
դրական դէմքերի օրինակները փաստ ծառայեցնելով։
Վերջինս—անցեալը դրուատելով ներկան ողբալ—կազ-
մում է կարևոր մոտիւներից մէկը մեր բանաստեղծ-
ների մօտ, որի հետ կծանօթանանք մենք իր տեղին։

3.

Աւելի համարձակ ու անխնայ է այդ հարցում
Շահազիզը. առանց բանաստեղծական այլաբանութիւն-
ների և փոխաբերութիւնների, նա հրապարակախօսի
անզուսպ կրքոտութեամբ արշաւում է հոգևորականու-
թեան դէմ շատ էջերում։ Սկզբից և եթ, «Լևոնի
վշտի» նախերգանքից սկսած, բռնում է նա խանդոտ
պօլեմիստի դիրքը և աւելի շատ մեղադրում, քան
բացատրում կամ ցոյց է տալիս իր մեղադրանքների
հիմքերն ու պատճառները։ Յատկապէս այդ կէտերը

թողնում են այն տպաւորութիւնը, որ մեր բանաստեղ-
ծը անմիջական յաջորդն է իր ուսուցչի (Ստ. Նազար-
եանի) և շարունակում է նրա գաղափարային պայ-
քարը, հարուածելով նրանց, որքան գործ են ունեցել ոչ
թէ անմիջապէս իրեն՝ Շահազիզի, այլ իր ուսուցչի հետ։
Հոգևորականութեան ի՞նչ կողմերն է մերկաց-
նում պօէտը։ Նրա բոլոր բացասական արտայայտու-
թների էսսենցիան կարելի է բանաձևել մի ընդհանուր
յայտարարի մէջ.—հայ հոգևորականութիւնը չէ կանգ-
նած իր կոչման բարձրութեան վրայ՝ համապատաս-
խան Քրիստոսի աւետարանի և հայ եկեղեցական հըռ-
չակուած հայրերի սրբազան աւանդութեան։
Թէ որո՞նք են Շահազիզի արծարծած կրօնա-
կան զգացմունքները և ինչ է պահանջում ու սպասում
նա հոգևորականներից, դա կտեսնենք մենք մի այլ
կապակցութեան մէջ, այստեղ հետևենք միայն նրա
մտրակումներին — բացասական քննադատութեան—
իրեն այնքա՜ն ատելի կղերի դէմ։ Բանաստեղծը որա-
կում է նրանց՝ «խորամանկ» «խարդախ», «մատնիչ
ու դաւհիճ», «եզուիտ ինքնիշխան», «մատնիչ չարա-
գործ», «տասնապատիկ Յուդայ» և այլն մակդիրներով։
Նրա (կղերի) «եղեռն ազգադրժութիւնը ծախեց հայ-
րենի պարծանքը»—գոչում է Լևոնը (եր. 121)։ Հայ
կղերը շահագրգռուած է միայն «բազմամարդ պատա-
րագներով», «խաչահամբոյրներով» և այլ սոսկ «կու-
րութեան պտուղ ծէսերով»։

«Խաւար բռնաւոր և ծնունդ դահճի,
Դահիճ արարքով և դահիճ հոգով,
Հովւում է հօտը մեր Լուսաւորչի,
Անուղղայ բարքով, թիւր քարոզներով»։
«Շղթայել կամքը խեղճ ժողովրդի,

Բարօրութիւնը ոտնակոխ անել,—
Ծնչելու է քեզ, Լայօլլի որդի.—
Պատրաստ է քեզ փոսն, որ դու ես փորել»:
(եր. 64, 65).

Ի՞նչ մոտիվներով են հոգևորական դառնում Լուսաւորչի այդօրինակ յաջորդները.

«Հովիւ դառնալով ազգին հոգեւոր,
Մի սարսափելի նպատակ ունին.
Որպէս մոլեռանդ, դահիճ թունաւոր
Զրկել, պատառել իւր ժողովրդին,
Եւ բողոք կարդալ և դաւաճանել,
Թէ այդ զրկեալքը կամէին խօսել»,
(«Դաւաճան», եր. 207—208):

Իսկ ի՞նչպէս են վերաբերւում նրանք դէպի հակակղերական մտածողն ու քննադատը.

«Առողջ մտածողն—աղանդաւոր է:
Ճշմարիտ խօսողն—հայի ոխերիմ *)
Ինչ որ հային է —այն երկնքիցն է,
Դատ արա սոցա, Տէր իմ, Աստուած իմ»:
(«Ազգային վիճակ», եր. 246):

Վաթսունական թուականների մի հայ լիբերալից աւելին սպասել չենք կարող: Նրա մէջ խօսում է հասարակական սորկացած մտքի ազատագրութեան տենդը կղերի եզակի տիրապետութիւնից: Նա հոգևորականութեան սկզբունքային աւելորդութիւնն ու

*) Ընդգծումը մերն է:

վերացումը չի պահանջում, որպէս եկեղեցական կազմակերպութիւն, այլ խարազանում է նրա կանգուն, ստատիկ դրութիւնը լիբերալիզմի տեսակէտից,—նրա յետամնացութիւնը, անարժէքութիւնը՝ հանրական կարիքների վերաբերմամբ, և շահագործական-կեղեքիչ դերը միամիտ, խաբւող ժողովրդի մէջ: «Զրկում, պատառոտում են ժողովրդին» և ապա «բողոք կարդում ու դաւաճանում, թէ այդ զրկեալքը կամէին խօսել»: Դրանով ակնարկում է բանաստեղծը մի վիրաւոր կէտի վրայ: Սակաւ չեն եղել դէպքեր, երբ քաղաքականապէս օտար պետութիւններին հպատակ հայ ժողովրդի «հոգևոր հայրերը» մատնիչ ցեցերի դեր են խաղացել, գործիք դառնալով ռէակցիայի ձեռքում: Իր սեփական հոգևոր իշխանութիւնը անխախտ պահպանելու համար, կասկած չկայ, հայ կղերական դասը կենսապէս շահագրգռուած էր ապաւինել այն պետութեան, որին հպատակւում էր իր «հօտը». իսկ պետութեան աչքում դիրք ու յարգանք ունենալու համար, նա պէտք է իր մորթուց դուրս գար տիրող ռէժիմի շրջանակների մէջ հնազանդ ու հաւատարիմ պահպանել իր հօտին: Միւս կողմից ինքը պետութիւնը շահագրգռուած է ունենալ տիրապետութեան ուժեղ նեցուկներ իր հպատակ ժողովուրդների մէջ. այդպիսին կարող է լինել միայն տիրապետող, արտօնեալ դասը. մի տեղ՝ օրինակ մեր մէջ, կղերը. միւս տեղ՝ օրինակ վրացիների մէջ, ֆէօդալականութիւնը, մի տեղ հոգևոր, միւս տեղ աշխարհիկ իդէօլօգիայի ներկայացուցիչներին: Դրանց իր ձեռքին յարմարագոյն գործիքներ դարձնելու համար, բնական է, պետութիւնը պէտք է ոչ միայն պահպանէ նրանց պատմա-աւանդական իրաւունքները, այլև բոլոր կարևոր դէպքերում պաշտպանէ նրանց վտանգւող շահերը

ժողովրդական ըմբոստ տարրերի դէմ։

Վերջին տողերի մէջ՝ «առողջ մտածողը—աղանդաւոր է. ճշմարիտ խօսողն—հայ ոխերիմ. ինչ որ հային է—այն երկնքից է»,—բանաստեղծը, կարուկ արտայայտութիւններով, կղերական-ռէակցիոնէր նացիոնալիզմին հակադնում է բուրժուական-դեմօկրատիկ նացիոնալիզմը։ «Աղանդաւոր» յայտարարուեց ամեն մէկը, ով համարձակուեց քար նետել կղերական հոտած ճահիճը։ «Հայի ոխերիմ» հռչակուեց նա, ով, իրապէս, ոչ թէ հայ ժողովրդի, այլ բացառապէս իր՝ կղերական դասի, ոխերիմ թշնամին էր։ Աստուածընտիր դրախտը եղել է Հայաստանում, նախնական մարդկութիւնը խօսել է հայերէն լեզուով, իսկ մարդկային լաւագոյն սերնդին ջրհեղեղից փրկող Նոյի տապանը եկել, բազմել է հայկական Մասիսի կատարին. ուրեմն «ինչ որ հային է, այն երկնքից է»։ կղերական նացիոնալիզմը այդպիսի յիմար առասպելներով էր ուռցնում միամիտ ժողովրդի ազգային հըպարտութիւնը։ Բուրժուական լիբերալիզմին էր վերապահուած մեր կեանքում դարագլուխ կազմող այն նշանաւոր գաղափարային ծակատամարտը, որով նա իր պատմական հաշիւները տեսաւ կղերական միստիցիզմի հետ։

4.

Գամառ-Քաթիպան օժտուած է սրադէտ հեգնողի նուրբ յատկութիւններով։ Նա ունի բաւական ընտիր ոտանաւորներ, որոնցով դառն իրոնիայի նիւթ է դարձնում մեր հասարակական կեանքի մի քանի բացասական գծերն ու երեւոյթները։ Մտրակողական հոգի վրայ նրա մերկացումների զէնքը իրոնիան է,

կծու ծաղրը, նշաւակող ծիծաղը։

Եթէ ուզում էք ծանօթանալ. թէ, ըստ բանաստեղծի, ինչպէս և ով է կազմում հայերի մէջ հասարակական կարծիք, կարդացէք նրա «Խրատ հայ հեղինակին» ոտանաւորը (եր. 63)։ Մամուլը, գրականութեան ներկայացուցիչները չեն ղեկավարը հասարակական մտքի, այլ զանազան Օհաններ.

«Գրէ, թէկուզ լեզուդ լինի սանսկրիտին,
Հայը շատ ուշք կարդացածին չի դնում.
Նա լսում է մի քանիսի դատմունքին,
Թէ ի՞նչ կերպով պարոն Օհանն է դատում։
Օհաններն են Հայոց դատմանց փորձաքար,
Որոնց խօսքը ու վճիռը անփոփոխ
Միշտ մնում են նոցա համար դարէ դար.
Օհաններին քեզ սիրել տուր, խեղճ գըրող»։

Ո՞վքեր են այդ Օհանները։ Դրանք հայկական նահապետականութեան սպեցիֆիկ ներկայացուցիչներն են։ Դրանք նոյնն են մեր մէջ, ինչ Ֆամուսովները, Մալչալինները, Սկալօզուբովները ռուսական իրականութեան մէջ XIX դարի 20-ական թուականներին, որոնց հասցէին, որպէս quasi հասարակական դատաւորների, Գրիբոյեդովի Չացկին ուղղում է իր խրոխտ արհամարհանքը.

«А судьи кто? За древностію лѣтъ
Къ свободной жизни ихъ вражда непримирима».

Հայկական Օհանները նոյնն են, ինչ Գոգոլի մեռաց հոգիները, Գոնչարովի Օբլոմովները ռուսական կեանքում, որոնց կազմած հասարակական կարծիքի արժէքը «месть и печаль»-ի երգիչ-հրապարակախօսը գնահատում է այսպէս.

«Пожалуйста не говори
Про русское общественное мнѣніе!
Его нельзя не презирать
Сильнѣй невѣжества, распутства, тунеядства;
На немъ предательства печать
И непонятнаго злорадства!
У русскаго особый взглядъ
Преданьямъ рабства страшна вѣренъ:
Всегда побитый виноватъ,
А битымъ—счетъ потерянъ!»

Некрасовъ

Յանձինս Օհանների բանաստեղծը նշաւակում է ասիական յետամնացութիւնը, մտաւոր անշարժութիւնը այն ժամանակեայ հայ իրականութեան: Խելք ու փորձառութիւն կենտրոնացած են հին, ծերացած սերունդի մէջ: Ինչ որ սպիտակահեր «համբայ» Օհանները ասեց,—ճշմարիտ է, բոլոր ջահելները պէտք է հաւատան և կրկնեն նոյնը: Թէ ինչ է մրտում մի ամն գրքում կամ լրագրում, դա արժէք կունենայ հանուրի աչքում այն ժամանակ և միայն այնքան, երբ և որքան կ'գնահատուէ դրականապէս «համբայ» Օհանների կողմից: Այդպէս է վիճակը ազգային-նահապետական մթնոլորտի:

Իսկ եթէ ուզում էք իմանալ, միւս կողմից, թէ ինչ պտուղներ է տուել Եւրոպէիզմի մուտքը հայկական միջավայրի «ջահելների» շրջանում, կարդացէք բանաստեղծի «Մայրաքաղաքում կրթած հայ աղջիկ» և «Մայրաքաղաքում կրթած հայ երիտասարդ» վերնագրներով բնորոշիչ ոտանաւորները (եր. 65 և 67).

Պատկանեանը տալիս է երկու պատկեր՝ երկսեռ

կրթուած երիտասարդութեան ներկայացուցիչների կեանքից: Ո՞րն է «կրթուած հայ աղջկայ» կեանքի իմաստն ու ընթացքը.—ժամերով ցրցուել հայելու առաջ և զբաղուել տուալետով, հոգի տալ դէմքի «դժգնած գոյնի» համար, որպէս աւելի գնահատուած տղամարդկանց կողմից. իւրացնել ժամանակի պահանջուած յատկութիւնները՝ կոկ արտաքին, նուրբ շարժումներ և Ժորժ Զանդի ռոմաններից բերան արած «անուշ խօսքեր». այդ բոլորը անհրաժեշտ են զինուորականներին գրաւելու և նրանց դուր գալու համար. չեղա՞ւ «гвардеецъ», *թող լինի* «гусаръ, уланъ, артилеристъ» *«ինչ ափսոսանք»: «Վա՜յ քո հալին հայ աղջիկ, քսանհինգդ մտնում է». եթէ ո՛չ մէկին դուր չ'գաս, «գոնէ ծերուկ կառնու քեզ* генералъ»:
—Այսպէս է ստուերագծում պօէտը գռեհիկ սնոտի յայտնի շրջանի ներկայացուցչի դէմքը:

Նոյն նուրբ իրոնիայով պատկերացնում է նա մեր առաջ երիտասարդ տղամարդու ֆիզիոնոմիան՝ նրա բնաւորութիւնը, կենցաղը, կրթութեան մակարդակը և ապագայ հաւակնութիւնները. կենցաղով նա ծանրաքայլ՝ քնից ուշ զարթնող, ուշ թէյ խմող ու ճաշող, արիստոկրատ է, վարքով՝ դատարկապորտ թափառաշրջիկ, իսկ համոզմունքով՝

«Տեղը եկաւ՝ հայ է նա, տեղը եկաւ՝ այլազգի,
Իրօք ոչ այդ և ոչ այն է, այլ ծնունդ մի նոր ազգի *)
Նա սիրում է, նա ատում է ո՛չ սեփական իր խելքով
Նա խըմում է, նա ուտում է ո՛չ իր բերնի ճաշակով
Նորա խելքը feulleton-*ն է,* прейсъ—курантъ-*ն*
է ճաշակը,
Ու գիտութեանց ճեմարանը է ո՛ր ասես պանդոկը»:

---

*) *Ընդգծումները մերն են:*

Այնուհետև Պետերբուրգում տարիներ թրև գալուց յետոյ, վերադառնում է հայրենիք «դատարկ խելքով ու ջիբով», և պատուի ու դիրքի մեծ պահանջներ անում.

«Ա՜յդ ինչ զարմանք, որ յիմարը ուզէ պատիւ իր անձին.
Նա յիմար է, որ անարժան տայ պատիւը յիմարին.
. . . . . »

յարում է բանաստեղծը իր սեփական գնահատականը:

Ովքե՞ր են երկսեռ երիտասարդութեան այդ տիպերը: Դրանք բացասական եւրօպէիզմի անպէտք զոհերն են. դրանք շարլօնական մօդայականութեան հովերի պտուղներն են: «Ո՛չ այս, ոչ այն, այլ ծնունդ մի նոր ազգի»,—այս խօսքերով հեղինակը բնորոշում է անբովանդակ ու անիմաստ թափառաշրջիկների, բուլվարների և կօֆէ-շանտանների մշտական հիւրերի «ինքնարդարացման» վերջին ապաստարանը—կօսմօպօլիտիզմի գիրկը:

Յանձինս Օհանների, ինչպէս տեսանք, բանաստեղծը խարազանում էր հայկական հին սախմիտ սերնդի թանձրացեալ նահապետականութիւնը, յանձինս երկսեռ «կրթուած» երիտասարդների, նա քերում է արիստօկրատական եւրօպէիզմի արտաքին շաղախը և դրա տակից մերկացնում սեթևեթ խաւերի վուլգար մեշչանիզմը:

Մեր պօէտը շրջահայեաց է. նա ոչ միայն պատռում է արևելեան նախապաշարմունքների թանձր քօղը, այլև հաւասար ծաղրանքով մտրակում է իսկական արևմտականութեան մակերեսային իւրացումը թեթևամիտ երիտասարդների կողմից: «Новое принималось плохо, старое всякую силу потеряло...» *Այդ*

պպաւորութիւնն է ստանում լիբերալ ու պրօգրեսիստ Լիտվինովը (Տուրգենևի տիպերից մէկը «Дымъ» *վէպում) հայրենի երկրի գաւառական կեանքից: Նոյնը պատկերացնում է մեր բանաստեղծը իր ժամանակեայ «կըրթուած» հայերի կեանքից: Դանդաղաշարժ էր ասիական Կովկասում եւրօպական քաղաքակրթութեան մուտքն ու ընթացքը: Ամենից առաջ մեշչանական խաւերում տարածուեցին քաղաքակրթութեան արտաքին, սնամէջ փայլը, էֆեկտային կողմերը, կենցաղի տուալետային, հաճոյալից և կօնֆօրտային մօմենտները: Լիբերալ ու պրօգրեսիստ Քաթիպան, որպէս հայկական Լիտվինօվ, իրաւունք ունէր իր գաղափարային բարձրութիւնից կծու իրօնիայի ենթարկելու երիտասարդութեան այն անբովանդակ տիպերին, որոնք կորցնելով հինը, միաժամանակ չեն իւրացրել նորը իր դրական կողմերով:*

Հետևենք բանաստեղծի քնարին: Նա նոյն խայթոցներով—իրօնիական հարուածներով—շատ դէմքեր է հրապարակ հանում հայ իրականութեան մեշչանական-նահապետական մթնոլորտից:

Ահա մեր առաջն է ունևոր աղայի տիպը՝ «Աղէն տա՞նն է» ոտանաւորի մէջ (եր. 70), որի դուռը միշտ փակ է լինում՝ չունևորի, օգնութիւն հայցողի, խորհուրդ հարցնողի առաջ, մինչդեռ չինօֆնիկի, զինուորականի և «փող բերողի» համար նա «գլխի վրայ տեղ ունի»:

«Մի՛ արմընա, պարոն Սարգիս,
Էս աշխարքի ադաթին,
Իշխանք, գանիա, դու խաբար չի՛ս,
Վուր քասիբին կու ատին»:

Այստեղ արդէն նա մերկացնում է դրամի և դիր-

քի ոյժով առաջացած խտրականութեան (տարբերութիւնների) մօմենտը ազգաբնակութեան տարբեր խաւերում։

Ահա փարթամ հարուստի դէմքը՝ «Անվնաս մարդ» ոտանաւորի մէջ (եր. 69). կծծի, ժլատ, ցինիկ ու անողորմ շահագործողին մէկը, որի բերնից, սակայն, անպակաս է կեղծ օրինակութեան, բարեպաշտութեան ներբողը և իբր բացարձակ անմնասակարութեան բարբառը։—Մի մեծ, թանկ հայելի կոտրելու համար նա իր ծառային, ի հարկէ, «անվայել խօսքեր» չի ասում բոլորովին, բայց ստիպում է նրան «վեց տարի ձրի ծառայել»։ Անգործ մանուկ բանւորը խնդրում է նրան «մի բանի դնել». թէև «խիստ չափաւոր էր թշուառի խնդրածը», այնուամենայնիւ «հացի թանգութեան» պատճառով մերժում է նրան հարուստ բուրժուան, իսկ մանուկը քաղցածութիւնից սովամահ լինելով, ձգում է իրեն ջուրը և խեղդւում։ Իր հարազատ «միակ յոյս» որդուն սնդուկից հինգ թուման փող վերցնելու պատճառով, մատնում է հայրը դատաւորի ձեռքը, որից խեղճը վախենում և թունաւորում է իրեն։ Իր աղջկանը խլում է սիրած տղամարդու գրկից և բռնութեամբ ամուսնացնում «Բօռ Գօգոսին» վրայ, «որ համրանքով չ՛գիտէր չափն իր ոսկուն», բայց «քամբաղդ» Շուշանը «վեց ամսից մտաւ թաց, սառը գերեզման» և այլն։ Այդպիսի եղեռն սխրագործութիւնների հեղինակը, այնուամենայնիւ, արդարացնում է ինքն իրեն, շեշտելով՝

«Ես մնացի Տիրոջ կամքին հընազանդ,
Աղօթելով տիւ և գիշեր ջերմեռանդ.
Հետևելով միշտ օրինաց աշխարհի,
Ես կեանքումս մարդու վնաս չի արի»։

Մենք դիտաւորութեամբ ենք կանգ առնում այս ոտանաւորների վրայ առանձին-առանձին, որովհետև դրանցից ամեն մէկը յետամնաց իրականութեան մութ-մութ խորշերը արտափայլող մի-մի հայելի է. մի-մի բնորոշ օղակներ են այն ընդհանուր շղթայի մէջ, որ իր ամբողջ երկարութեամբ պարփակում է մեր հեղինակի ստեղծագործութիւնների իդէօլօգիական բովանդակութեան զանազանակերպ տարրերը, որոնցից կհանենք մենք յետոյ համադրական (սենթետիկ) ամփոփումներ։

5.

Բանաստեղծը չէ բաւականանում սոսկ այնպիսի նմուշներով, որոնք բնորոշում են հայ նահապետական-ասիական մեշչանական մթնոլորտի բարքերը, կենցաղային մօմենտները և սօցիալ-հոգեբանական տարրերը։ Նա հրապարակ է հանում հին սերնդի շարքերից նաև՝ այսպէս անուանուած՝ «ազգասէրների» տիպեր, խօսքի, ֆրազէօլօգիայի հերոսներ։

Ահա մէկը՝ «Հայերուս բաղձանքը» ոտանաւորի մէջ (եր. 131), որ աշխարհքի բոլոր բարիքներն է ցանկանում հայ ժողովրդին՝ «ազատ», «ապահով», «կըրթեալ». «ինքնագոհ», «հայի երկիրը—հայի սեփական» «արծարծուէր սէրը ուսման, գիտութեան», հայ երիտասարդները «դէպ համալսարան խմբով վազէին», իսկ «հայ աղջիկ Զվիցերիա երթար», «հայի երկիրն ճեմարան, դպրոց, գրատուն ունենար», «Զէյթունցին ջարդ ու բուրդ անէր քուրդ ու չերքէզին» և այլն և այլն. թող լինի այդ բոլորը, դա նրա «սրբազան» բաղձանքներն են, միայն թէ չուզենային նրանից «մէկ գոհ, չբաժանէին նրան իր «կոպէկից», հեռու

տանէին նրանից «ստորագրութեան թուղթը», առհասարակ նրան «փողի անունը չտային» այդ բոլորի համար: Իսկ այնուհետև՝

«Երբ մեր հայրենին հրաշքով ազատուէր,
Մերոնք էլ ազատ կեանք-օր վարէին,
Ա՜խ, ինչպէս, ինչպէս լաւ բան կըլինէր,
Երբ հա ք ինձ իրանց իշխան ընտրէին»:

Դա է նրա ամենամեծ և վերջին բաղձանքը,— ազգային-հասարակական բարձր իդէալը:

Ահա մի ուրիշը («Ազգասէր» եր. 160), որ ամեն քայլափոխման յիշում, ցաւում, ու մտածում է հայերի վիճակի մասին: «Հայեր, օգնեցէք հային», հայեր, «եղբարց համար պիտ լինել առատ», «Հայեր, գաղթեցէք Արզրում», հայեր «Վանին խիստ պէտք է մի բան» և այլն և այլն,—շարունակ այս է զգում ու բարբառում մեր «ազգասէրը», ուր և ինչ պայմաններում էլ նա լինի. «պտնդակում», «թանկ ու պատուական կերակուրներ» ուտելիս, «թատրոնի առաջին կարգում նստած», իր առատ եկամուտները ստանալիս, թէ «տաք», «կակուղ» «մահճի» մէջ պառկած ժամանակ,—այդ միևնոյն է. նա միշտ հայ ազգի վիճակն է յիշում: Իսկ վերջում ինքը բանաստեղծը պատուում է կեղծ ազգասիրութեան դիմակը:

«Այդպէս՝ տարիներ և ամբողջ իմ կեանք
Արել եմ միայն ես լոկ շաղփաղփանք,
Իսկ դուք միայն, շուտ խաբւող հայեր,
Անունըս դըրիք խելօք ազգասէր»:

Պատկանեանը ոչ միայն ուրուագծում է անհատի

դէմքը՝ նրա ցուցադրած ազգային կեղծ զգացմունքների շրջանակներում, այլև ծաղրում է ժամանակակից հայ հասարակական հոգեբանութիւնը, թէ ինչպէս նա դիւրահաւատօրէն խաբւում է ֆրազաների ասպետների «շաղքաղփանքից» և տարիներ շարունակ շռայլում նրան «խելօք ազգասէրի» տիտղոսը: Միւս կողմից հէնց այդ հանգամանքը ցոյց է տալիս, թէ ոչ ստրիճան անբովանդակ ու անիմաստ է եղել ազգայնութեան ու հայրենիքի գաղափարը պատմական այն շրջանում, ուր հասարակական հարցերն ու երևոյթները լուսաբանուել և ուղեկցուել են կղերական իդէօլօգիայի և ստխական նախապաշարմունքների միջոցով:

Նոյն միտքն է արտայայտում Քաթիպան «Անվերջ գանգատներ» (եր, 129) ոտանաւորի մէջ, ուր նա սուտ խօսքն ու կենդանի իրականութիւնը բազմաթիւ օրինակների յիշատակումներով, հակադնում է միմեանց:

«Մեր խեղճ ազգը ուսում չունի,
Ջունի ուսում՝ խելք ալ չունի.
Խելօքներս այդ լաւ գիտենք,
Բայց, ա՜խ, միայն մենք կըխօսենք»:

Այստեղ նա կրթական մոմենտն է շօշափում, որին այնքան մեծ արժէք է տալիս և որի բացակայութեամբ ազգը «խելք ալ չունի»—այսինքն մնում է տգէտ, կուլտուրապէս յետամնաց: Այդ բոլորը լաւ են հասկանում «խելօքները», այսինքն ինտելիգենտները, բայց գիտեն և միայն խօսում են: Նման անտարբերութեան օրինակներ բերում է նա գրեթէ բոլոր խաւերից: «Բաղդաւորները գիտեն», որ «խեղճ ազգը հալածած է», բայց «գիտեն և միայն խօսում են»: «Հարուստները գիտեն», որ «հայ մշակը երկիր չունի»,

մինչդեռ «հարկ շատ ունի», — բայց «միայն խօսում են», «Եպիսկոպոսները ճիշտ գիտեն», որ «հայ տէրտէրը կարդալ չգիտէ», «հայ տիրացուն շատ ագէտ է» — բայց «օգնելու տեղ՝ լոկ կխօսեն» և այլն և այլն։

Կրկնում ենք, մեր բանաստեղծը շրջահայեաց է։ Նրա մուսան պտոյտ է գործում հայ իրականութեան շատ մութ ու գաղտուկ անկիւններ և յաջողութեամբ «որսում» բացասական երևոյթների խորշերից կօնկրետ մօմենտներ. իսկ այդ բոլորի դասաւորութիւնը մի թռուցիկ, բայց կենդանի պատկեր է տալիս այն ժամանակեայ շօշափելի կացութեան բացասական փաստերի մասին։

Գ.-Բաթիպալի հեգնական մտրակումների ֆինալը կազմում է նրա «Օրօրք Հայաստանի» (եր. 75) անպայման յաջող ոտանաւորը։ Դա, իր բնաւորութեամբ, ընդհանրացումն է նրա մերկացումների և խարազանումների՝ ուղղած հայկական իրականութեան զանազան կողմերի և ժողովրդի տիրող տարրերի դէմ։ Բանաստեղծը կանգնում է տխուր պանօրամայի առաջ և մելամաղձոտ տոնով իր հոգեհանգստային մեղեդին ուղղում մորֆինոսի գրկում «քնած հայրենիքի» հասցէին.

«Քընէ, քընէ, իմ հայրենիք,
Իմ կաթօգին Հայաստան,
Ես քեզ օր օր կասեմ մեղմիկ.
Որ չըզարթնիս անդուման»։

Նա միամտացնում է «քնած հայրենիքին», որ «ազգ ու ազինք» շատ աւելի զգոյշ և «լաւակամ» են, որպէսզի «վրդովեն» նրա հանգիստ քունը. Նրանք «օրօրում են անդադար» և պահապաններով հսկում, որպէսզի ուրիշները չ'խանգարեն նրա դարաւոր քաղցըր նինջը։ Եւ ինչ կարիք կայ արթնանալու, երբ արդէն՝

«Պարտքն աշխարհի դու տուել ես,
Կատարել ես շատ բաներ»,

Իսկ՝

«Սխրալի գործք քու զաւակաց
Կանցնեն, կերթան դար է դար»։

Ուրեմն ինչ կարիք կայ վերականգնելու հոգս անել, քանի որ պատմական Հայաստանը փառքով գեբազանցեց հելլենական Յունաստանից և հին Հռոմից, որովհետև՝

«Աստուածախօս քու լեզուն է,
Ծոցըդ դըրախտ երկրաւոր
Նոյայ սերունդք են քո որդիք
Դէհ, Հայաստան իմ, օր օր»։

Միայն մի խորհուրդ է տալիս իր «կաթօգին հայրենիքին», որ վերջինս՝

«Շուտ-շուտ ըրկէ քարոզիչներ
Սևագլուխ, մրքաւոր։
Որ յորդորեն ապրել նոցա,
Թէև սորուկ, բայց անդորր»։

Նուրբ, խորազգաց է մեր պատրիոտ բանաստեղծի իրօնիան։ Քնարի մի քանի հնչիւններով հաղորդում է նա իր թշուառ հայրենիքի պատմական ողբերգութիւնը, և իր ժամանակակից «ազգ ու ազինքի» անտարբեր, անգիտակից վերաբերմունքը դէպի հայրենիքի ազատութեան հարցը։ Որքան դառն է նրա ծաղրը անցեալի վրայ հենուող հին պահպանողական սերնդի ցեղական սնամէջ պարծենկոտութեան դէմ։ Բայց նա ուղղակի իր թունալից մաղձն է թա-

փում ինքնագոհունակ հոգևորականութեան գլխին, իբրև ունող շատ չարիքների համար պատասխանատու դասի: Կղերին խղճալ չէ կարող պօէտը, որովհետև նրա անտարբերութիւնը չէ պայմանաւորուած անգիտակցութեամբ, այլ պարզապէս չարակամութեամբ: Նրանք գիտակցական թշնամիներ են հայրենիքի ազատութեան և իրենց պարտականութիւնը գտնում են միայն նրա մէջ, որ՝

«Խաղաղասէր կեանք քարոզեն,
Մեծ-մեծ յոյսեր երկնային,
Ազնիւ զգացմանց ցնորք ասեն *)
Անօգտաւէտ բնաւին»:

Դարձեալ հակադրութիւն հին ու նոր սերունդների տեսակէտների: «Ազնիւ զգացումները»—դա լիբերալ վերածնութեան, յառաջադիմութեան և հայրենիքի ազատագրութեան կոչն է՝ նորագոյն նացիոնալիստի բերնով ուղղուած շահագրգիռ տարրերի հասցէին: Իսկ դրա դէմ եկեղեցական կամ կղերական նացիոնալիզմը պնդում է, որ «ցնորք» ու «անօգտաւէտ» է ամեն բան, և փոյթ չէ երկրային «սորուկ» կեանքը, որովհետև փրկութիւնը որոնելու է միայն «երկնային մեծ-մեծ յոյսերի մէջ»:

Պատկանեանի բոլոր հեգնական ժտրակումներին ուղեկցում է դարագլխին յատուկ առաջնորդող տենդենցը: Նա հարուածելով հին ու ունայնասէր ձգտումները մեշչանական կենցաղի, կոպիտ ու աղայական բարքերը ասիական նահապետականութեան, մերկացնելով առևտրական կծծիութիւնը և էժանագին ազգասիրութիւնը սալոնային ֆրազէօլօգների,—երգիչ-հրապարակախօսը տալիս

*) Ընդգծումը մերն է:

է ժամանակակից հայ իրականութեան կուլտուրական յետամնացութեան բացասական՝ բաւական լրիւ, պատկերը: Նա չի նկարագրում օբիեկտիւ փաստերը սոսկ սառնասիրտ դիտողի դերում. նա ինքը վերապրում է ճնշուած մտնոլորտի ողջ ծանրութիւնը. նրա հեգնական խայթոցները թագցնում են իրենց տակ բանաստեղծի գաղափարային մօտիւները:

Բնորոշ է այն հանգամանքը, որ 60-ական թուականների իդէօլօգը ամեն մի երևոյթ, հասարակական ամեն մի խաւ կամ պրօֆեսիա քննում, չափում ու գնահատում է մի հատիկ մասշտաբով—ազգային գիտակցութեան և հայրենիքի գաղափարի տեսակէտից: Ամեն մի հայի կամ հայկական հաստատութեան արժէքը որոնում է ազգային հողի վրայ, չափւում է նրա օրգանական յարաբերութեան բնաւորութեամբ դէպի ազգային ընդհանրութիւնը. որքան նա գիտակից է, որքան նա մտածում, հոգում է իր ոյժերի չափով պիտանի անդամը լինելու իր ազգի ու հայրենիքի. որքան այս կամ այն հաստատութիւնը ծառայում է ազգային յառաջադիմութեան գործին: Դա եզակի կրիտերիումն է Գամառ-Քաթիպայի, ինչպէս և Սմբ. Շահազիզի, բոլոր խարազանումների և գնահատումների, որոնց մենք կրկին կդառնանք, երբ խօսենք Պատկանեանի համահայկական կամ պանարմենիստական տենդենցների մասին:

6.

Մինչդեռ Գամառ-Քաթիպան ազգային կեանքի բացասական խարակտերիստիկան տալիս է նուրբ, երբեմն շատ յաջող, իրօնիայով, Շահազիզը, ընդհակառակը, զուրկ է այդ զէնքից. վերջինս բացարձակ քարեր

է նետում: Առաջինը խայթում է նշտարի նման, երկրորդը հարուածում է կացնի կոպիտ զարկերով: Նա ցնցում է ջղերը, սա շշմեցնում է գլուխը:

Շահազիզը չունի Պատկանեանի բազմակողմանիութիւնը՝ ընտրած նիւթերի և մօտիւների տեսակէտից, բայց ունի մի աննախանձելի շատախօսութիւն, որով նա միևնոյն մօտիւը տարբեր վարիանտներով ու հոլովումներով յաճախ կրկնում է,—երբեմն մինչ ձանձրալիութեան աստիճան:

Ինչպէս Բաթիրյան էր—ինչպէս առհասարակ ամեն մի հայ վերածնիչ—նոյնը և Շահազիզը իր գովասանքն է արտայայտում դէպի Հայաստանը, որպէս հայի պատմական հայրենիք և ցաւում ու նախատում նրա «որդոց» անտարբերութիւնը հայրենիքի նկատմամբ, «Հայաստանը գեղեցիկ է, կանաչ, դալար», «բայց չոր ու ցամաք նորա խեղճ որդիք»—գանգատւում է Շահազիզը:

«Բոլոր ազգերը դիմում են առաջ հզօր քայլերով
Բայց հայն քնած է կորստեան քնով»:

(«Հայաստան և նրա որդիքը», 194 եր.)

Սա հայրենիքի նոյն մահացուցիչ քնածութեան մօտիւն է, որ մենք տեսանք Պատկանեանի մօտ:

Ով ուզում է իմանալ, թէ ինչպիսի անխնայ գովասանք է շռայլում հայրենասէր պօէտը Հայաստանին, թող կարդայ Լևոնի տպաւորութիւնները, մանաւանդ 108—112 երեսներում, ուր նա բնութեան ամեն մի բարիք գտնում է իր հայրենիքում, նա պատկերացնում է Հայաստանը, որպէս մի կտոր, կարծես, ընկած երկնքից, որի նմանը չկայ երկրագնդի ոչ մի խորշում: Բանաստեղծի այսպէս անուանուած՝ աշխարհագրական պատրիօտիզմը հասնում է անյատակ ռօմանտիզմի աստիճանը.

«Զարմանալի չէ, որ նախնիքը մեր
Կարծեցին լինել դրախտն Եդեմի» (եր. 109)

Այդքան յափշտակւում է նա իր հայրենի գովասանքներով: Եւ կարծես դիտաւորութեամբ է նա կուտակում հայրենիքի կլիմատային-աշխարհագրական դրուատումների մի այդպիսի լեռ, որպէսզի յանկարծ ցած գլորի իր գրիչը այդ բարձրութիւնից ազգային պախարակումների հոտած ճահիճը: Մի ծայրահեղութիւնից միւսը: Որքան ռօմանտիկ է պօէտը առաջին դէպքում, նոյնքան փանատիկ է նա երկրորդ դէպքում:

Ի՞նչ օգուտ այդ գեղանի և հրաշափառ հայրենիքից, երբ այնտեղ՝

«Լևոն տեսնում էր մի անառակ կեանք,
Որ սիրելի էր հին Ասիայում,—
Մի բթացած կեանք և անընդունակ»: (եր. 89)

Ասիայի մասին, իրաւամբ, խիստ աննպաստ կարծիք ունի մեր բանաստեղծը:

«Այս Ասիան է. իրաւունք մարդի
Ոտի տակ ձգուած և վիրաւորուած.
Նորա իշխողը—խաւարը բանտի,
Նա մեռելութեամբ միշտ դատապարտուած»:

«Թշուառ է ժողովուրդը» մի այդպիսի միջավայրում, որովհետև՝

«Անհաս է ձայնը մարդասիրութեան
Կեղտի մէջ սընած հին Ասիային.
Մուտք չունի նշոյլ լուսաւորութեան,
Եւ Եւրոպայի անանց է հոգին»: (եր. 114).

Սա մի բարոյա-քաղաքական բողոք է արևելեան բռնակալութեան դէմ, որ արտայայտում է երիտասարդ բանաստեղծը դեռ էլ աւելի հուժկու արտայայտութիւններով։ Դարձեալ մեր առաջ կանգնում է եւրոպէիզմի դրական գաղափարների ներկայացուցիչը և դատափետում Ասիայի մտաւոր-կուլտուրական և քաղաքական յետամնացութիւնը։ Դիտողութիւնների և գնահատումների կշռաչափը, ինչպէս երևում է առաջին իսկ հայեացքից, բարոյական է։ Բայց ասիականութեան այդ ընդհանուր խարակտերիստիկան մասնաւորապէս վերաբերում է և՛ հայ ժողովրդի վիճակին, որը նոյնքան, եթէ ոչ աւելի, «թշուառ» է, որքան ասիական ամեն մի ժողովուրդ։

Այդ կէտում արդէն հնչում է մեզ ծանօթ մոտիւը (Պատկանեանի մօտ)։ Շահազիզը ծաղրում ու նախատում է հին պահպանողական նացիոնալիզմի ուռցրած ինքնագովութիւնը հայկական կարծեցեալ մեծութեան.

«Եւ դադարեցէք ցնորաբանել
Հայի մեծութեան ոսկի երազներ։
Մենք խաւարի մէջ մինչ գլուխ թաղած,
Կամինք հասանել երկնի բարձրութեան,
Մեք բարոյապէս անչափ յետ ընկած,
Ծխում ենք մեզ խունկ և յարգոյ անուն»։
(Եր. 13-14)

Հայկական յետամնաց կեանքի, հոգեկան գծերի և նրա զանազան տարրերի բացասական խարակտերիստիկայի մէջ Շահազիզը սպառում է իր բարոյական նախատինքների և մերկացուցիչ խարազանումների ողջ պաշարը։ «Հայոց ազգը—տխուր անապատ է...» բացականչում է նա. հայը է՝

«Խաւար, նիւթապաշտ, երկչոտ և վհատ
Սիրող չարութիւն և փառք անցաւոր»։
(Եր. 29).

Այնուհետև՝

«Նա ամենայն բան պատրաստ է գործել,
Հայրենիք, պարծանք թշնամուն մատնել.
Փո՛ղ նորան տուեցէք, նա փող է սիրում»։
(Եր. 71)

Այդպիսի ազգը, հարցնում է բանաստեղծի հերոսը՝

«Կարո՞ղ է հաշուել անդամ մարդկութեան»։

Կամ՝

«Կարո՞ղ է յուսալ մի ապագայի»։ (Եր. 36).

Ամբողջ էջեր շարունակ թւում է հեղինակը ազգային բացասական յատկութիւնների մի կոյտ՝ յաճախ կրկնողութիւններով լի։ Հիմնաւորո՞ւմ է նա այդ մտրակող հոգեկան-բարոյական վատ գծերի և հակումների առաջացման պայմանները,—ոչ։ Ցո՞յց է տալիս նա այդ բացասական յատկութիւնների արտայայտման կօնկրետ փաստեր ու դէպքեր,—ոչ։ Նա այդ բոլորը յայտարարում է, կարծես, ինչ որ բնածին-րասսայական մի երևոյթ, յատուկ միմիայն հայ ժողովրդին, նման այն ամբոխային տրամաբանութեան, որը «անմիաբանութեան» փաստը հայերի մէջ, համարում է ինչ որ առանձնայատուկ ներքին գիծը միմիայն հայ ժողովրդի։ Բայց մենք մտադիր չենք խստապահանջ լինելու Շահազիզից նման շատ թե-

րութիւնների համար։ Անտեղի կլինէր նման հարցերի բաւարարութեան պահանջ դնել իդէալիստ լիբերալի և, ոչ սակաւ, սենտիմենտալ մօրալիստի վրայ, ինչպիսին ներկայանում է բանաստեղծը իր հիմնական հասկացողութիւնների և սկզբունքային արտայայտումների մէջ։

Ազգային դժբաղդ կացութեան ամենամեծ պատասխանատուները,—ինչպէս բնական է սպասել ժամանակակից հասկացողութեան տեսակէտից,—համարում է բանաստեղծը հոգևորականութեան և ունևոր խաւերին, աւելի ճիշտ՝ առևտրական դասին. այսինքն արտօնեալ դիրքի և դրամական ոյժի ներկայացուցիչներին։ Նա իր նետի սլաքը ուղղում է ամենից առաջ այդ տարրերի դէմ։ Ոչ թէ այն պատճառով, որ բանաստեղծը, ինչպէս և նրանց դէմ կռւող ամեն մի վերածնիչ, սկզբունքային հակառակորդ էր այդ խաւերի կամ նրանց կուլտուր-հասարակական ֆունկցիաների գոյութեան, ինչպէս ներկայ նացիօնալ դեմօկրատները կարող են միամտօրէն հաւատացնել մեզ։ Բոլորովին ընդհակառակը։ Հարցը դրուած է ոչ թէ սկզբունքային վերացման, այլ սկզբունքային վերանորոգումների հողի վրայ։ Այդ խաւերին—հոգևոր և աշխարհիկ (ունևորներին)—է պատկանում առաջին խօսքն ու դիրքը հայ ժողովրդի հասարակական բոլոր գործերի կարգաւորման հարցում։ Բնական է, ուստի, երբ հայ վերածնիչները լիբերալիզմի տեսակէտից ամենից շատ դատափետում են այդ տարրերի կուլտուրական յետամնացութիւնն ու ազգային անգիտակցութիւնը և արմատական վերանորոգումների պահանջներ ուղղում նրանց հասցէին։

Մենք տեսանք արդէն Շահազիզի մտրակումները հոգևորականութեան դէմ։ Նոյնքան անխնայօրէն վերաբերւում է նա դէպի հարուստները։

Ի՞նչ է ասում և ինչ է պահանջում նրանցից։ Հայ հարուստները «նանրասէր, դատարկաշրջիկ» մարդիկ են, որոնց ձեռքից «երկինք է հասել բողոքն աղքատի»։ Լևոնի հետ ունեցած երկախօսութեան (դիալօգիա) մէջ բանաստեղծը դնում է «հակառակորդ ձայների» բերանը, 'ի միջի այլոց, հետևեալ տողերը։

«Ով կարող արծաթ, սիրտ մեր քեզ նուէր.
Դու մեզ տուեցիր այս պերճ պալատներ.
Եւ հանք, և ակներ, և գանձ պատուական
Բոլորը մեր են և մեզ սեպհական»։

(Եր. 95—96).

«Սուտ է այդ բոլորը»,—գոչում է Լևոնը նրանց երեսին տաքացած տոնով.

«Անառակութեան ճանապարհներով,
Խեղճ չքաւորի հացը կտրելով,
Դիզում էք առատ արծաթի թումբեր,
Եւ ինչի՞ւ համար, աչքածակ գայլեր»։ (եր. 96)

Այստեղ ամենից առաջ աչքի է ընկնում շահագործութեան մոմենտը։ Եւ մեր լիբերալ-դեմօկրատ բանաստեղծը «աղքատի», «խեղճ չքաւորի» շահերի պաշտպան է հանդիսանում ընդդէմ փողատէրերի։ Բայց այդ շահագործական փաստը չունի նորագոյն կապիտալիստականի բնաւորութիւնը, այլ մի հարստահարութիւն է սպառողական-դրամական հողի վրայ։ Այսինքն շահագործւող կաթեգորիան բանւորութիւնը չէ՝ կանգնած գործարանական-ինդուստրիական կապիտալիստի հանդէպ, այլ հարստահարւող խայտաբղէտ մասսան—առև-

տրական և վաշխառուական (ռենտիեր) կապիտալիստների հանդէպ։ Շահագործութեան երևոյթը որակում է բանաստեղծը «անառակութիւն», «խաբեբայութիւն», «անպատւութիւն» և այլ բարոյական պարսաւանքներով. մի վերաբերմունք, որ տրամաբանօրէն բղխում է մեր իդէալիստի հիմնական տեսակէտից։

Ի՞նչ հասարակական պարտականութիւն է փաթաթում Շահազիզը վաշխառու և առևտրական խաւերի շլինքի վրայ։ «Անխարդախ պաշտօն, պատուաւոր վաստակ», «հասարակ» (կարդա՛ հասարակական) «օգտին անձնազոհութիւն»։ «Կարկուտ է ընկել հայ ազգի վրայ», «Թողէք արշինը, ժամանակը չէ...»։ Ահա թէ ինչ է պահանջում կուսական իդէալիզմի ներկայացուցիչներից մէկը։ Նա ագիտատօրի խանդով ու տոնով «ազգասիրութեան» հրաւէր է կարդում գրպանատէրերի հասցէին.

«Արձան կանգնեցէք, որին չը հասնի
Ոչինչ մարդկեղէն սնափառութիւն.
Որպէս արեգակ երբէք չմեռնի,—
Եւ այդ արձանն է ազգասիրութիւն»։

(եր. 95—97)

Եղել է, անշուշտ, հասարակական միամտութեան մի այնպիսի երանաւէտ ժամանակ, երբ այսպիսի տողերը դիւթել են երիտասարդութեան շարքերը։ Եւ մեր ազգային լիբերալների և դեմօկրատների նացիօնալիստական դաստիարակութիւնը իր ուղն ու ծուծով այլ բան չէ,—որոշ նիւանսների վերապահումով,—բայց եթէ արդիւնք լիբերալիզմի պիօներների՝ նման բարոյական գաղափարների պրօպագանդայի։

Սակայն ինքը բանաստեղծը զգում է, որ իր ժա-

մանակակից հարուստներից անկարելի է սպասել իր ցանկացած իդէալական «ազգասիրութիւնը», ուստի յարում է անմիջապէս.

«Բայց ազգի համար աշխարհ չէք եկած,
Կամակոր որդիք ժանտոտ Մամոնի։
Դուք ընդունակ էք փորերով ուռած,
Լափլիզել աման և քամել գինի»։ (եր. 97)

Բանաստեղծի անզուսպ պաթօսը, ինչպէս տեսնում էք, կանգ չի առնում արտայայտութիւնների առաջ։

Միակ հասարակական խաւը, որի մասին մխիթարական տեղեկութիւններ է հաղորդում Լևոնը իր ճանապարհորդական տպաւորութիւններից, դա համքարութիւնն է։

«Միայն համքարն է, որ համեստ բարքով
Սիրում է վաստակ, հեռու վատ կեանքից.
Հպարտ է համքարն. պարզերես դէմքով,
Ոչինչ ահ չունի զեղխոտ հարստից»։ (եր. 81)

Եւ այդ միակ խաւն է, որի մէջ մեր հերոսը գտնում է ազգասիրական կայծեր.

«Եւ նա սիրում է իւր ազգի պարծանք»։

Այդ սէրը 'ի հարկէ, դեռ տարերային է. բանաստեղծը չի մոռանում այդ հանգամանքը.

«Բայց ոչ գիտակից. կոյր է այդ սէրը».
. . . . (Եր. 82)։

Այստեղ հեղինակը պարզում է բացորոշ իր գաղափարային կողմնակցութիւնն ու սիմպատիան դէպի մանր-բուրժուական տարրերը։ Միաժամանակ, յանձինս արհեստաւորութեան, նա արտայայտում է իր յարգանքը, այսինքն դեմօկրատական զգացմունքը, դէպի աշխատանքի, սեփական «վաստակի» սկզբունքը։ Սակայն երեւոյթների դրական գնահատութեան եզակի կրիտերիումի (վերածնիչների կողմից)—«ազգասիրութեան»—տեսակէտից, մեր նացիօնալիստը, այնուամենայնիւ, դո՛հ չէ համքարից բոլոր կողմերով. նա սպասում և պահանջում է արհեստաւորից «գիտակից» և ոչ «կոյր սէր» դէպի ազգը։ Բանաստեղծը մոռանում է, որ իր ցանկացած «ազգասիրութիւնը» չէր կարող ունենալ ոչ մի հասարակական խաւ՝ նոյն իսկ իր գոված համքարները, կղերի գաղափարային մթնոլորտի տիրապետութեան օրով. այդպիսի սիրոյ պրոպագանդը վերապահուած էր բուրժուական նացիօնալիզմին, որի լաւագոյն ներկայացուցիչներից մէկն էր ինքը բանաստեղծը *)։

Բայց «ազգասիրութիւն», «հասարակական օգտակարութիւն» և այլ նման հաւաքական հասկացողութիւններ էապէս այլ բան չէին, բայց եթէ հասարակական բարեգործութեան մի խնդիր, դրուած հրապարակի վրայ. դրանից հեռուն չգնաց, և չէր էլ կարող հեռու գնալ, վաթսունականների լիբերալ-իդէալիզմը։ Այդ իդէալիզմը՝ իր բարոյական թանձր շաղախով, իդէօլօգիական հիմքը ծառայեց մեր բանաս-

*) Նոր 'չպիտի պարզենք այն հարցը, թէ ինչ իմաստ ունի բուրժուական նացիօնալիստի բերնում «ազգասիրութիւն» և «հայրենասիրութիւն» գաղափարները. դրանց դասակարգային բնոյթի մասին տես ներածութիւնը և «Ազգ. պրոգ. և դասակարգային շահերը» վերնագրով գիրքը։

տեղծների, մանաւանդ Շահազիզի, բոլոր մտրակումների (բացասական կրիտիկայի) և առաջադրած լօզունգների (դրական պահանջների)։

Մանր ու հպատակ ազգերի պատմական ճակատագիրն է այդ.—ամեն մի հանրօգուտ ձեռնարկութեան հիմքը դնել կարեկցութեան ու բարեգործութեան հողի վրայ։ Հայ գործիչը յորդոր է կարդում ունեւորին՝ սիրել իր ազգն ու հայրենիքը. այսինքն չխնայել նիւթական զոհաբերութիւն և եռանդուն մասնակցութիւն ազգի կուլտուրական յառաջադիմութեան, հայրենիքի բարեկեցութեան հարցում։ Յետոյ. ի՞նչ իրական օգուտ ունի դրանից ունեւորների դասը, որպէս այդպիսին, ի՞նչ շօշափելի հետևանքներ է խոստանում նրան գործիչը՝ ՚ի հատուցումն ազգօգուտ զոհողութիւնների, ՚ի նպաստ նրանց իրական շահերի։—Ոչինչ, կամ գրեթէ ոչինչ։ Ահա առաւելն մի վերացական, անպտուղ մխիթարութիւն։

«Բարի՜ գործեցէք, ո՛վ արտասուագին
Հողանիւթ որդիք անբարշտութեան»։

կամ՝

Բարի գործն է, որ մնում է պայծառ,
Որպէս պարզ երկինք չըխաւարվելով...»
(Եր. 94).

Գործեմ ու զոհաբերեմ յօգուտ հայ ազգի հէնց այն պատճառով, որ հայ եմ, կամ այն պատճառով, որովհետև ուրիշները բարիք կանուանեն իմ արածը,—դա չափազանց չնչին մխիթարութիւն է։ Բարոյական իդէալիզմ և իրական պահանջ էմպիրիք կեանքի,—դժբաղդաբար անհամակերպելի են միմեանց հետ։ Հարուստները շատ աւելի հաշւով են և հոտառատ,

որպէսզի առանց շօշափելի փոխ-հատուցումների, ինքնաբերաբար, որպէս հասարակական անհրաժեշտութիւն, զոհաբերեն ազգին ու հայրենիքին իրենց նիւթական բարիքները։ Մինչդեռ քաղաքականապէս անկախ և մեծ ազգերի մէջ առևտրականը հպարտութեամբ է յիշում իր ազգային պատկանելիութիւնը և իր «ազգասիրութիւնը» հասցնում է թթու, օտարատեաց շօվինիզմի աստիճանը, լաւ իմանալով, որ իր ազգային պետութեան շնորհիւ և անունով են ծաղկում իր գեշէֆտները հողագնդի զանազան վայրերում, կուտակւում իր նիւթական հարստութիւնը և այլն։ Մանր ազգերի առևտրականները, ընդհակառակը, ամաչում, խուսափում են իրենց ազգային պատկանելիութիւնից և օտարների առաջ յայտարարւում են իրենց պետական քաղաքացիներ։

Այս խնդրին մենք կդառնանք վերջում և հիմնապէս կծանրանանք դրա վրայ։

II

ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ԳԾԵՐ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՆՑԵԱԼԻՑ ԵՒ ՆԵՐԿԱՅԻՑ

Պատմական անցեալի դաստիարակչական նշանակութիւնը (Շիլլեր, Բայրօն)։—Դրուատումներ անցեալի մեծագործութիւնների («Քաջ Վարդան Մամիկոնեանի մահը»). կրօնական միստիցիզմ. կղերական նացիօնալիզմի թելադրած մղումները. կոյր հաւատի ներշնչումները. անէծք դաւաճաններին (Իլիա Ճաւճաւաձէ). վրէժխնդրութեան աւանդ։—Ապօլօգիա հայ պատմագրին («Եղիշէ»)։—Անցեալի հայ կինը. պարսաւանք ներկայ «արմենուհիներին» («Լևոնի վիշտ»)։—Հայրենասիրութեան աւանդ («Երգ մեռնող հայրենասէրի (մոտիւը իւրացրած Դօբրօլիւբօվից)։—Պատկառանք անցեալի հռչակուած մեծութիւնների առաջ («Լևոնի վիշտ»)։—Հինաւուրց յուշարձանների դիւթական թովչութիւնը («Ամպամած Մասիս», «Մասիս»)։—Բանաստեղծի պատմա-քաղաքական մօմենտները ալեգորդ Մասիսի միջոցով։—«Արաքսի արտասուքը»։—Ժողովրդականութեան գաղտնիքը, նշանակութիւնը. յարուցած մոտիւները այրիացած մօր միջոցով (Նոյն մոտիւը բանաստ. իշխ Բարատաշվիլու մօտ)։

1.

Հայկական վերածնութեան իդէօլօգները սակաւ չեն դիմել պատմական անցեալին զանազան առիթներով։ Կլասիք լեզուի, քերականութեան ծաղկած վիճա-

կը, ազգային նշանաւոր դէմքերի և յայտնի քաջագործութիւնների անմոռաց մոմենտները յաճախ են նիւթ տուել բանաստեղծի քնարին և ոգևորութիւն՝ հրապարակախօսի գրչին, վերյիշելու անցեալը և դրական օրինակ ծառայեցնելու ներկայի համար։ Ճիշտ այնպէս, ինչպէս հելլենական Յունաստանը՝ նոր դարի յոյներին, Հռովմէական քաղաքակրթութիւնը՝ իտալացիներին,—միջազգային բազմաթիւ երգիչներից փառաբանուած անտիկ աշխարհը,—այսպէս ասած՝ ցեղական հպարտութեան փայլուն օրինակներ են ծառայում այդ երկրների նոր սերունդների համար։ Նորը պատկառանքով խոնարհւում է ալեզարդ հնութեան առաջ, որովհետև, ըստ Շիլլերի՝

„Что покрыто сѣдиной старости,
То для него священно!"

Դա, այսպէս անուանուած՝ պատմական դաստիարակութեան մի հարց է նորագոյն բուրժուական հասարակութեան դպրոցական մանկավարժութեան մէջ։

Որպիսի խանդավառ ոգևորութեամբ և խտացրած, ֆանտաստիկ գոյներով է նկարագրում, օրինակ, հայ ուսուցիչը՝ հարիւրաւոր մանուկների առաջ, Վարդանի քաջագործութիւնները, Գրիգորի «լուսաւորչական հրաշագործութիւնները», Սահակի, Մեսրոպի և այլոց նշանակութիւնը հայ ազգի ու եկեղեցու համար։ Էլ աւելի մեծ իրաւունքով և արբեցուցիչ ոգևորութեամբ յոյն ու իտալացի ուսուցիչները պատկերացնում են աշակերտների առաջ պատմական փառահեղ անցեալը այն ժողովուրդների, որոնց կուլտուրան արտադրեց իր միջից համաշխարհային մտածողներ, քերթողներ և ռազմագէտներ։

Նոյնը և ուրիշ ազգերի մէջ՝ առաւել կամ պակաս տարբերութեամբ։

«Мы чтить должны, что было прежде чтимо
Чтобъ темнаго не наложить пятна
На родину» . . . .

Լորդ Բայրոնի այս խօսքերը, որոնք ներկայ դէպքում վերաբերում են հելլենական Յունաստանին, կարող է կրկնել ամեն մի նացիօնալիստ պօէտ իր հայրենիքի պատմական անցեալի նկատմամբ։

Պատմական դաստիարակութիւնը՝ ազգային տրադիցիաների դպրոցում, կազմում է ամենաուժեղ գործօններից մէկը նացիօնալիստական իդէօլօգիայի տարածման և արմատացման մէջ։ Մատաղ սերունդը դուրս է գալիս դպրոցից խմորուած ուղեղով, հասարակական հակումներով, ազգ ու հայրենիքին նուիրելու ուժեղ տրամադրութեամբ։

Նոյն դաստիարակչական դերը՝ ի հարկէ այլ ձևերի տակ, խաղում են մամուլի և գրականութեան ներկայացուցիչները իրական կեանքի լայն հօրիզոնի վրայ։ Եւ ինչ ուսուցիչը պատմում, հաղորդում է դպրոցական սերնդին՝ պատմական անցեալի «փառահեղ էջերից», նոյնը առաւել լայն չափերով արծարծում, տարրականացնում են՝ հրապարակախօսը, վիպասանը, բանաստեղծը, ժուրնալիստը և այլն, ժողովրդի մէջ։

Մէկի գործը լրացնում է միւսը։

Մեր բանաստեղծները շատ դրուատական էջեր ունին իրենց վտիտ հատորների մէջ, ուր նրանք «կլասիք» հայկականի „նուիրական" դէպքերն ու դէմքերը հակադնում են ներկայի «ողբալի» կացութեան և աշխատում այժմեան սերնդին առաջ մղել անցեալի խրախուսիչ օրինակներով։

Գամառ-Քաթիպան մի պօէմա ունի՝ «Քաջ Վարդան Մամիկոնեանի մահը» վերնագրով (եր. 87), որ կազմում է նրա ամենամեծ, բայց ոչ ամենայաջող բանաստեղծական քերթուածքը: Դա մի դիւցազներգութիւն է a la Եղիշէ: Հայ պատմագրի վառ ֆանտազիան, հարուստ գրաբառի բոլոր օրհներգութիւններով երկինք է բարձրացնում հինգերորդ դարի յայտնի զօրապետին: Եղիշէն չէ վերաբերւում դէպի Վարդանի անձնաւորութիւնն ու քաջագործութիւնները որպէս պատմագիր, այլ, կարծես, որպէս նրա Leibsekretär-ը, որպէս Վարդանի անձնապաշտ ջատագովը: Եթէ պատմագիրը դուրս է գալիս իր ճիւղի սահմաններից և դէպքերն ու եղելութիւնները իրենց փաստական շրջագծերի մէջ արձանագրելու փոխարէն, բանաստեղծում ու երգում է ամենավառ ֆանտազիայով, պարզ է, որ ՚ի պաշտօնէ բանաստեղծը կարող էր աւելի հեռու գնալ այդ հողի վրայ...

Մեր թեմայի տեսակէտից, կասկած չկայ, ուշադրութեան արժանի է միայն գաղափարային այն պարունակութիւնը, որ արտայայտում է հեղինակը վարդանի բերնով՝ ագիտացիայի և երգի ձևերի տակ:

Հայ-պարսկական պատերազմի կրիտիկական րոպէներին Վարդանը ագիտացիական ճառէ արտասանում իր «բուռն քաջաց»: Դա մի ռազմական յորդոր է՝ իր բանակին ուղղած, որով զօրապետը կեանքի ու մահուան արժէքն է բնորոշում՝ Հայաստանի տուեալ դրութեան տեսակէտից: Նա կտրուկ բացատրում է կենդանի մնալու իմաստը, որովհետև հայրենիքը ենթարկուած է կորստեան վտանգին, ուրեմն կռուելով մեռնել, քանի որ մեռնում է Հայաստանի անկախութիւնը.— ահա իդէական կոչը զօրավարի արտասանած ճառի:

Բայց որոնք են մեռնելը գերադասելու, այսպէս ասած՝ պատուարժանութեան մօտիւները, որոնցով համոզում է Վարդանը իր քաջերին,— այստեղ թողէք ինքը պօէտը խօսէ ճառախօսի բերնով.

«Տղերք, ահա ձեզ մի կարճ ճանապարհ,
Որով այս երկրից կերթանք նոր աշխարհ, *)
Ուր մեր քաջաց նախնիք կան մեզ անհամբեր
Փառաց պսակով շատ ու շատ դարեր.

. . . .

Առանց հայրենեաց մեզ մութ է աշխարհ
Հայաստանն էր մեր միակ մխիթար.
Կորաւ Հայաստանն, էլ ինչ յոյս մնաց,
Մեր կեանքը ինչ է, թէ ոչ սուգ ու լաց.

. . . .

Գո՛նէ մեր յետնորդք կասեն մեզ համար,
Արցունք թափելով աչքից անդադար,
Երանի՜ էր ձեզ, ո՜վ որդիք փառաց,
Որ դուք ՚չտեսաք կորուստն հայրենեաց.

. . . .

Ձեզմով կըպանծայ յաւէտ հայրենիք

. . . .

Ազգըն յաւիտեան կըմնայ ձեզ գոհ **)

. . . .

Ձեր մարմինն ամեն մի հայի համար
Կըդառնան մասունք սրբոց փրկարար.
Հանգէք դիւցազունք, հանգէք յաւիտեան
Ձեզ միշտ կը յիշէ ձեր մայր Հայաստան»:

Ներողութիւն երկար հատուածի համար. բայց

---

*) Այսինքն հանդերձեալ կեանքը, արքայութիւնը.
**) Ընդգծումները մերն են

դա կարևոր էր իր բնորոշ բովանդակութեամբ։

Որքա՜ն խորթ է նորագոյն մարդու մտածողութեան տեսակէտից այդ տողերի գաղափարային իմաստը։ Յաջող ու հարազատ է—գուցէ այնքան գիտակցօրէն—բանաստեղծական վերարտադրութիւնը այնպիսի զգացմունքների, որոնք կարող էին հղանալ և ոգևորել «հերոսին» միմիայն միջին դարերի հոգևոր-կրօնական իդէօլօգիայի թանձրամած տիրապետութեան շրջանում։ Եթէ Քաթիպան դնէր Վարդանի բերանը 19-րդ դարի «պատրիոտ հերոսի» խօսքեր, կլինէին կեղծ, շինծու, անտպաւորիչ։ Հինգերորդ դարի զօրավարը զգում ու մտածում էր որպէս կրօնա-կղերական նացիօնալիստ և ոչ բուրժուական նացիօնալիստ նորագոյն իմաստով։

Բնորոշ են կրօնա-կղերական նացիօնալիզմի թելադրած մղումները։

Ամենքից առաջ աչքի է զարնում հաւատացեալի հմայիչ միստիցիզմը։

Ճառախօս Վարդանը մեռնելը ապրելուց գերադասելու մխիթարութիւններից մէկը որոնում է նախ նրանում, որ «այս երկրից կերթան նոր աշխարհ»։ այսինքն հանդերձեալ կեանքը, ուր նրանց «քաջնախնիքը փառքի պսակով անհամբեր» սպասում են իրենց։ Նշանակում է, ոչ թէ փորձնական կեանքի իրական փաստերն են արդարացնում անձնուրաց զոհողութիւնը յանուն հայրենիքի, այլ միստիքական-բնազանցական աղջամուղջային հաւատը։

Աւելին ասենք։ Այդ արբեցուցիչ միստիցիզմը պարունակում է իր մէջ էգօիստական ուժեղ տենդենցներ։

Եւ դա երկրորդ բաղադրիչ տարրն է կրօնա-կղերական նացիօնալիզմի։

Ինքնազոհողութիւնը՝ յանուն հաւատի և այդ հաւատի տէր ու պաշտպան հայրենիքի, համարւում է մի սրբազան ակտ, որի համար կռուի դաշտում ընկնողը կերթայ արքայութիւն՝ «Աբրահամայ, Իսահակայ և Յակոբայ» գիրկը, ու դրանով կսրբացնէ իր յիշատակը յաջորդ սերունդների աչքում։ Անդրգերեզմանային անդորր ու անհոգ կեանքի փառահեղ իլլիւզիաները իջեցնում են հաւատացեալ երկրաւորի աչքում իրական գոյութեան ու գործնէութեան իմաստը մինչև անարժէք մինիմումը։ Նրա համար թշնամիների տանջարաններում մաշուել, հիւծուել, խարոյկի վրայ այրուելը կամ նետահար լինելը շատ աւելի գերադասելի մի վախճան է, քան մահը քրթնաջան, տոկուն ու պօզիտիւ աշխատանքից յետոյ այս կեանքում—միացած փորձուած խելքի հնարագիտութեան, խորամանկ ու յամառ տակտի, բանական հեռատեսութեան հետ և այլն, որովհետև առաջին կարգի վախճանը,—որի պրօցեսը ուշի ուշով դիտում ու կշռում է «երկնային զօրութիւնը»,—անպայմանօրէն երաշխաւորում է մեռնողի համար հանդերձեալ կեանքի «փառաց պսակը»։

Կրօնական այդ միստիցիզմը կամ, սօցիալ-քաղաքական գունաւորումով՝ եկեղեցա-կղերական նացիօնալիզմը, յատուկ է քրիստոնէական (ինչպէս և մահմեդական) բոլոր դաւանանքներին՝ ինկւիզիցիայի երբեմնի գերահզօր հեղինակից սկսած, մինչև նրանից հալածուող բոլոր աղանդները, մինչև, անգամ միջնադարեան կօմունիստական համայնքները։ «Եղէք համարձակ, այդպէս է կամենում նա, ում տուած է իշխանութիւն երկնքի և երկրի վրայ»,—ասել է յայտնի Թօմաս Միւնցերը իր կօմունիստական համայնքին՝ հալածանքի ամենակրիտիկական րոպէներին,

Վարդանը, պատերազմի սպառնալից մօմէնտին,

ցոյց տալով «նոր աշխարհ» գնալու «կարճ ճանապարհը», ասում է ուղղակի.

«Կորաւ Հայաստանն էլ ինչ յոյս մընաց,
Մեր կեանքը ի՞նչ է թէ ոչ սուգ ու լաց»:

Դա մի հրաժարեմք է իրական կեանքից՝ կոյր հաւատի ներշնչումով, որ այլ բացատրութիւն չունի, բայց եթէ հետեւեալը: Աւելի լաւ չէ՞ սուրբ ձեռքին մեռնել և երջանկութիւն վայելել երկնային թագաւորութեան դրախտային կեանքում՝ շրջապատուած «քաջ նախնիքների փառաց պսակներով», քան ապրել այս կեանքում, երբ մեր հայրենիքը օտարին ստորադրած «մեր կեանքը» այլևս "սուգ ու լաց" պիտի լինի: Կարճ՝ մեռնելը գերադասել ապրելուց, որովհետև երկնային բարձր արժէքը գերադասելի է երկրային մանր արժէքից: Առաւել, երբ «յետնորդք» «արցունք թափելով» «երանի» կտան մեռնողներին, որ «չտեսան կորուստն հայրենեաց»: Առաւել, երբ «հայրենիքը յաւէտ կպանծայ» նրանցով, «ազգը յաւիտեան գոհ կը մնայ» նրանցից, իսկ նրանց «մարմինը կդառնան ամեն մի հայի համար սրբոց փրկարար մասունք»: Ուրեմն, գոչում է Վարդանը խրոխտագին՝

«Հանգէք դիւցազունք, հանգէք յաւիտեան,
Ձեզ միշտ կը յիշէ ձեր մայր-Հայաստան»:

Սա մի էգոիզմ է, եթէ ուզում էք՝ անդրգերեզմանային-հոգեկան կեանքի էգոիզմ, իր բոլոր մղումներով:

Սա նորագոյն մարդու իրական համոզմունքներից բղխած կենսալիր հայրենասիրութիւն չէ, այլ միջնադարեան ֆանատիկի՝ փաստապէս հայրենավնաս

անձնուրացութիւն: Ի՞նչ օգուտ, օրինակ, ազգին, երբ նրա «քաջերը» չեն կռւում ու վերապրում հայրենիքի դըժբաղդութիւնը, մտածում նրա ազատութեան կամ բարեկեցութեան մասին, այլ առաջին իսկ պատահարին երգում են մահուան գալուստը՝ վերջին հաշւով, սոսկ իրենց ապագայ սուբիեկտիւ յոյսերի տեսակէտից, որովհետև մահով մի կողմից նրա՛նք կվաստակեն հանդերձեալ կեանքի «փառաց պսակները», իսկ միւս կողմից «յետնորդք», «ազգ» ու «հայրենիք» կյաւերժացնեն իրենց յիշատակը, «յաւիտեան գոհ կմնան» իրենցից: Դա իրական անանկութիւնն է նշանակում կրօնա-կղերական միստիկ իդէօլոգիայի,—որ քրիստոնէական աշխարհի «առաքինազարդ» կղերը դեռ այսօր էլ արծարծում է մութ անկիւններում,—ազգ ու հայրենիքի հասցէին: Մինչդեռ նորագոյն նացիօնալիստն ու պատրիօտը,—անպայման, ոչ գաղափարիս խուլիգանական իմաստով,—չեն ուրնում այսպէս անուանուած՝ որևէ տրանսցենդենտ, բնազանցական դէալ, այլ իրենց երկրային իդէալը արդարացնում է իրենց երկրային գործերը,—իրական ջանքերով ծըգտում են հասարակական որոշ կօնկրետ իդէալի:

Մի այլ տեղ, իր կեանքի օրհասական րոպէին,—նետը կրծքում,—Վարդանը վերջին խրախոյսն է կարդում իր խմբին՝ «երբէք ստրուկ չլինել օտարին», չըդողալ «վերահաս մահից» և այլն: Այդ տրագիկական մրմունջների մէջ բանաստեղծը դնում է մեռնող զօրավարի բերանը մի աւանդ, որ իր գաղափարային իմաստով ստուեր է ձգում մեր երգիչ-իդէօլոգի դեմօկրատիկ հայեացքների վրայ:

«Անէծք եմ թողնում ես այն վատ Հային,
Որ ոչ ոխ, այլ սէր ցոյց տայ դոռ Պարսկին.

Այդ անհաշտ ոխը հիմկուց ցեղէցեղ
Պիտի տարածեն Հայքն ամեն տեղ. *)
Թող կորչին ազգեր երկրի երեսից,
Հայը միշտ անհաշտ պիտ' մնայ Պարսից.
Ստուերս երբէք չի մնալ անդորր,
Այս թշուառ դաշտում կը շրջի մոլոր
Մինչև այն ժամը, ժամ օրհասական,
Երբ Պարսիկն կամ Հայ կըլինի կործան,
Արեան դաշտի մէջ մորթելով իրար.
Լոկ այն ժամանակ կ'առնում ես դադար»:

. . . .

Վրաց բանաստեղծ Իլիա Ճաւճաւաձէն իր „Мать и сынъ“ վերնագրով պատմական պօէմայում շեշտում է ճիշտ նոյն մոտիւները, ինչ տեսանք մենք Պատկանեանի մօտ.—անէծք դաւաճաններին և անպայման մահ հայրենիքի ազատութեան անունով.

„Измѣнникамъ отчизны
Проклятіе мы шлемъ,
И гибель жалкой жизни
Мы рабству предпочтемъ
Погибнувъ, нашей кровью
Спасемъ народъ мы свой,
За это насъ съ любовью,
Помянетъ край родной“ **)

Նման մոտիւները երգուել են պատմական նման

*) Ընդգծումները մերն են:

**) См. „Сборникъ стихотвореній грузинскихъ поэтовъ“, перев. кн. С. В. Амираджиби.

մոմենտների մասին: Վարդանը խրախոյս է կարդում իր գնդին գրոհ տալու՝ Հայաստանն աւերելու արշաւող պարսկական զօրաբանակի դէմ. Ծաւճաւաձէի հերոսները ռազմական կոչով առաջ են մղում հայրենասէրների խմբին՝ Վրաստան արշաւող արաբական հրոսակներին յետ մղելու համար:

Ցեղական անհաշտ ատելութեան և արնախում վրէժխնդրութեան վերոյիշեալ տողերը Պատկանեանի՝ վայել են միայն «Արեան ձայներ» ի նման փթրանքներին: Վերամբարձ իլլիւզիաներով ներշնչուած զօրապետը, յանկարծ, իր կեանքի վերջին րոպէին, թողնում է մի իդէական աւանդ, որ ընդունակ է միայն երկրային մարդու ամենազռեհիկ ու վայրենի կրքերը գրգռելու: Սակայն վերամբարձ երկնայինն ու էմպիրիք երկրայինը ուղիղ յարաբերական են մի էական կէտում,—երկուսն էլ կոյր հաւատի, ֆանատիկ հոգու թելադրած բացասական մոմենտներ են: Եւ, ըստ երևոյթին, Պատկանեանի բանաստեղծական պատասխանատուութիւնը որոշ չափով մեղմանում է, եթէ 'ի նկատի ունենանք այն հանգամանքը, որ նախ այստեղ ևս հարազատութեան հարց է ծագում,—վերարտադրել հոգեբանական տրագիկ մոմենտը այնպէս, ինչպէս հինգերորդ դարում, պատերազմի դաշտում մեռնող զօրավարը ունենալ կարող էր: Երկրորդ, որ աւելի էական է, Պատկանեանը առհասարակ քիչ ինքնուրոյնութիւն է պահպանել իր պօէմայի մէջ. նա համարեա ամբողջապէս գտնւում է Վարդան Մամիկոնեանի լայր-սեկրետար Եղիշէի ազդեցութեան տակ: Բայց միայն ըստ երևոյթին: Դժբաղդաբար մեր վերապահումը կորցնում է իր արժէքը, երբ կարդում ենք մինչև նախավերջին էջը, ուր ոչ այլևս Վարդանի բերանով, այլ ինքը բանաստեղծը (լուսնի պատմու-

(թեամբ) արտայայտւում է նոյն կէտի առիթով։ Հեղինակը վատաբանում է հայ ազգի յետագայ սերունդներին, որ շուտով մոռացան «քաջ Վարդանի» յիշատակը։ Նրանք՝

«Մոռացան վըրէժն այն նուիրական,
Որ աւանդել էր նոցա քաջ Վարդան
Եւ ատելութեան փոխանակ՝ Պարսկին
Ցոյց տուին միշտ սէր և յարգանք խորին».

. . . .

Պարզ է, որ բանաստեղծը շիշտակի պնդում է միջնադարեան «հայրենասէրի» վրէժխնդրական աւանդը։ Ինչ ուզում էք ասացէք, փաստ է, յամենայն դէպս, որ օտարատեաց նացիոնալիզմի այդ թունաւոր զգացմունքը ունեցաւ իր կրթական նշանակութիւնը՝ բացասական ուղղութեամբ, մեր ազգային դեմոկրատիայի գաղափարային դաստիարակութեան գործում՝ կուսակցական հողի վրայ։ Պարսիկ անուան փոխարէն—նա այլևս սարսափելի չէր այնքան—դրուեց թիւրք (սահմանից անտին) թուրք կամ թաթար (սահմանից աստին) անունները, իսկ ատելութեան «նուիրական» աւանդը արծարծուեց ամենուրեք մոլեռանդ պրօպագանդայի ձևով։
Յատկապէս վերջին տարիների աղետալի դէպքերը՝ անդրկովկասեան սկանդալի, շատ փաստեր տուին մեր կեանքում այդ ուղղութեամբ։ «Անհուն վրէժի ու ատելութեան» բուռն յորձանքները ողողում էին բըռունցքաւոր ու զինակիր երիտասարդութեան շարքերը։ Հրապարակին տիրել էր հասարակական դեմագօգիան իր բոլոր գռեհիկ վերսիաներով, որի կոչին արձագանքում և ոտքի էին ելնում մասսայական գնդերը

տարերային ուժգնութեամբ։ Եթէ բանաստեղծը ապրէր, կըզգար, որ իր պաշտած հերոսի «նուիրական» աւանդը գործնական կենդանութիւն էր ստացել մեր օրերում։

Անշուշտ, մենք չենք, որ բարոյախօսի դիրքը պիտի բռնենք այդ գերազանցօրէն պատճառակցուած երևոյթի հանդէպ։ Ամեն մի ազգի մէջ տիրապետող նացիոնալիստական իդէօլօգիան ունի իր առանձնայատուկ արտայայտութիւնները, պայմանաւորուած իւրաքանչիւր ազգի պատմական կեանքի և միջավայրական յարաբերութիւնների ուրոյնակերպ դասաւորութեամբ։ Հայի մէջ արմատացել է մի բնազդական մահմեդականատեացութիւն շնորհիւ այն ճնշումների, որ դարեր շարունակ կրել է խաչ ու աւետարանի այդ միշտ թոյլ ժողովուրդը իր շրջապատ մահմեդական տարրերից։ Հայկական նացիոնալիզմը օգտւում է այդ թոյլ երակներից պատէհ բոպէին։ Միայն հասարակական զարգացման նորագոյն պայմաններին և ույժերին է վերապահուած՝ հետզհետէ արմատախիլ անել այդ հակումները մասսայի հոգուց։

Բաթիպայի պօէմայի մէջ ուշադրութեան արժանի է նաև Վարդանի յայտնի երգը՝ «Հիմի ե՞լ լռենք» անունով։ Այդ երգը իր գաղափարային պարունակութեան շատ մասերով աւելի շուտ նորդարեան շրջանի—այսինքն հեղինակի ժամանակակից և յետագայ տասնամեայ հովերի—բնաւորութիւն է կրում, քան միջին դարերի հայկական կեանքի, ուստի դրա մասին մենք կխօսենք մի այլ բաժնի մէջ։

2.

Պատկանեանը ունի «Եղիշէ» վերնագրով (երես

147) մի բանաստեղծութիւն, նուիրուած պատմագրի հեղինակութեանը։ Նրա վերաբերմունքը՝ դէպի այդ «ոսկեծղի, ոսկեշունչ գրքոյկը», որ «ազգի փառքն» ու «անբաղդ օրն» է «քարոզում անմռունչ», ցոյց է տալիս, թէ ո՛ր աստիճան հալած իւղի տեղ է ընդունել նա ռոմանտիկ պատմագրի սահման չճանաչող գովասանքները՝ Վարդանի հասցէին և անզուսպ պարսաւանքները՝ Վասակի հասցէին։ Մինչ այն աստիճան, որ հայի բացասական կողմերը անխնայօրէն մտրակող բանաստեղծ-հրապարակախօսը «կարդալով» այդ գիրքը «մոռանում» է «թերութիւնք մեր ազգին» և «գութ ու սիրով լցւում դէպի հայ եղբարքը»։

«Սերունդք Վարդան մեր Քաջին
Անհնար է՝ անփառունակ
Ըստրուկ մընան կամ կորչին»։

Մտածում է հեղինակը ինքն իրեն։ Իսկ «հէգ հայ տէրտէր» տեսնելով՝

«Սուրբ Ղևոնդին կը յիշեմ
Ու յուսահատ սրտում մըտքեր
Ինձմէն հեռու կըքշեմ»։

Սա միևնոյն հոգևոր կոչման համեմատական դրութիւններ են, որով նա անցեալի դրական-դրուատական տիպը հակադրում է ներկայի բացասական-պախարակելի տիպին։ Բայց նա ցրում է իրենից «տըրտում մտքերը», տարւում է լաւատես տրամադրութեամբ և վստահ տոնով յայտարարում, որ «սերունդք Վարդանի» չեն կարող «ստրուկ մնալ» կամ «կորչել»։ Մեր պօէտը այնքան մեծ կարծիք ունի—Եղիշէի գրքի փրկարար ազդեցութեան վրայ, որ չի մոռանում ջերմ

սրտով յանձնարարել այն մանուկ սերնդին.

«Հա՛յ պատանի՛ շուտ-շուտ կարդա՛
Այս գըրքոյկը ոսկետառ
Որ համոզուիս թէ՝ մեր Հայը
Կորչելու ազգ չէ իսպառ»։

Հայ, ինչպէս և նման ազգերի ապագայում «իսպառ կորչելու» կամ ինքնուրոյնութիւնը պահպանելու խնդիրը, անշուշտ, աւելի քան առեղծուածային է, և բացի բանաստեղծական անսանձ թռիչքից, չի կարող որևէ լուրջ խորհրդածութեան նիւթ դառնալ։ Սակայն կասկած չկայ, յամենայն դէպս, որ Եղիշէների վերակեաց գրքոյկները չեն, որոնք մտաւոր սնունդ պիտի մատակարարեն մանուկ սերնդին՝ ազգային գիտակցութեան գալու համար։ Եղիշէները, Խորենացիները, Սահակ-Մեսրոպները և այլ հոգևոր-եկեղեցական մեծութիւններ հայկական միջնադարականութեան, վաղուց են մաշել իրենց դարը. այն պատմական անցեալը, որին պատկանում էին նրանք իրենց հոգևոր-իդէօլօգիական նշանակութեամբ։

Անցեալի մեծութիւններն ներբողելու հարցում Գ.-Քաթիպային ձայնակցում է Շահազիզը,—աւելի պատկառանքով և, ինչպէս յատուկ է վերջինիս սովորաբար՝ սենտիմենտալ տոնով։

Եթէ Պատկանեանը հիւսել է մի ամբողջ պօէմա հայ-պարսկական պատերազմի հերոսի կեանքից և հաղորդել նրա բերանով հայրենասիրական մի «նուիրական» աւանդ յետագայ սերնդին, ապա Շահազիզը ընտրել է V-րդ դարի այդ ճգնաժամի մոմենտներից հայ կնոջ տիպը, բառազարդել նրան Եղիշէի բոլոր չափազանցութիւններով և հակադրել իր ժամանակա-

կից կին սեռի դրութեան։ Վշտահար Լեոնը ասում է մեզ հինգերորդ դարի կանանց մասին հետևեալը.

Սուրբ առագաստը մոռացան նոքա,
Եւ չյիշեցին խնջոյքն հարսնութեան.
Ազգ ու հայրենիք շրթունքի վերայ,
Փռուեցան դաշտում......» (Եր. 85)

Եւ այնուհետև՝

«Դուք ձեզ զոհեցիք հայի պարծանքին
Բայց ձեր քոյրերը—ո՜հ, արտասուքից
Խեղդւում է ձայնըս... անպէտք են ազգին
Յանդիմանեցէք դոցա շիրիմից»։ (Եր. 87)

Ներկայի հայ կանանց նա անուանում է «անարժան թոռներ», օտարացած, անտարբեր ու անգիտակից մի սեռ։ Ինչո՞ւ, ի՞նչ հիմք ունի Լեոնը իր մեղադրանքների համար. նա պատասխանում է, որ իր «ծարաւի սիրտը» «միշտ որոնում է»—

«Դոցա մէջ գտնել հայութեան տարրը,—
Երբէք չնմ հասնում փափագիս—զուր է։
Օտարի բարբառ, օտարի լեզուն
Հա՛յ օրիորդներ, ինձ չէ գրաւում.
Ինչո՞ւ չունիք հայ դաստիարակութիւն
Ինչո՞ւ հայ խօսքը ձեզ չէ զարդարում»։
(Եր. 83).

Կին սեռի հակապատկեր դրութիւնները՝ պատմական անցեալում և ներկայում, աւելի քան ակնայայտնի են ըստ բանաստեղծի նկարագրութեան։ Մի

տեղ (անցեալում) թանձր գոյներով իդէալականացրել է նա հայ աղջկայ տիպը՝ մինչև գրեթէ Ժ'Աննա Դարքի աստիճանը. միւս տեղ (ներկայում) պախարակում է նա այդ սեռին, որպէս մի բոլորովին անպէտքացած տարրի։ Մի տեղ «քաղցրաձայն բամբիռն» ու «սուրը» «ձեռներին», «հայոց աղջիկները» «երիվար հեծան որպէս մի հերոս» (եր. 85). միւս տեղ բանաստեղծը պարզապէս յայտարարում է՝ «Ազգի համար չէք, Արմենուհիներ», չնայած «ձեր մեղր ծորող շրթունքին» և «կրակ ցայտող աչքերին» (եր. 84)։

Այստեղ հնչում է էապէս նոյն մոտիւը, ինչ տեսանք մենք Պատկանեանի մօտ՝ «Մայրաքաղաքում կրթւած հայ աղջիկը» բանաստեղծութեան մէջ։ Բայց Շահազիզի մօտ պատկերը աւելի ռէլիէֆ է շնորհիւ նրա անմիջական արտայայտութիւններին և համեմատական մօտեցումներին, որոնց տալիս է նա միևնոյն սեռի տարբեր դարաշրջանների վերաբերմամբ։

«Ազգի համար չէք, Արմենուհիներ»—յանդիմանութիւնը ունի իր լրացուցիչ բացատրութիւնը։ Պոէտը խայթող տոնով աւելացնում է՝

«Ծաղկեցէք որպէս ծիծաղող գարուն,—
Բայց ծաղկելու չէ հայրենի այգին.
Կծաղկի Կավկաս, ձեզ կամ վրացին,
Կամ ռուս, կամ թուրք կտանեն կնութիւն»։

Եւ ի՞նչ կլինի դրա հետևանքը՝

«Կըգան ձեր դուռը երգիչներ անտուն,
Կասեն. Տիկիններ, մայր մեր Հայաստան,
Հիւա՛նդ է, մե՛րկ է, հասէք օգնութեան,—
Ձենք ճանաչում ձեզ»,—այս ձեր պատասխան»։
(Եր, 84).

Այստեղ շօշափւում է արդէն խնդրի մի այլ կողմը։ Բաւական չէ, բանաստեղծի յայտարարութեամբ, որ հայ կինը անգիտակից ու անտարբեր է դէպի ազգի վիճակը, այլև նա դուրս է ելնում ազգի ու եկեղեցու ծոցից և կնութեան գնում օտարի. դա նշանակում է՝ նացիոնալիստի աչքում, ամբողջապէս կտրուել, խորթանալ մայրենի հողից. ասել է՝ դադարել հայ լինելուց։ Սկզբունքով դա մի թիւր կարծիք է, կասկած չկայ։ Սակայն գործնական փաստերը և ժամանակը այն երկրում, ուր և երբ հիւսել է հեղինակը իր վըշտերը, իրաւունք են տալիս նրան հանելու վերոյիշեալ եզրակացութիւնը։ Պետական բռնի օրէնքը խաղտում է օտարադաւանների ազատ ընտրութեան սկզբունքը և ամուսնական ակտն անգամ շահագործում է քաղաքական միտումներով։ Հայ աղջկայ անգիտակից կամ անտարբեր լինելը գոնէ ունի այն մխիթարութիւնը, որ նա կամ նրա սերունդը մի օր, վերջապէս, գիտակցութեան կգան, բայց ինչ մխիթարութիւն օտարին կին գնալուց, երբ դրանով նա ընդ միշտ կորչում է հայի համար իր սերնդի հետ միասին։ Սա հայ «ազգասէրի» հիմնական բացատրութիւնն է մինչև այսօր իսկ։ Բնական է, ուստի, որ մեր ամբողջ հոգով նացիոնալիստ ու պատրիոտ պօէտը չի կարողանում սառնասրտօրէն տանել հայազնի օտարազգայնանալը ամուսնութեան միջոցով։

Բայց ինչի՞ մէջ է որոնում հեղինակը ներկայի այդ բացասական երևոյթի պատճառը։ Այլ բացատրութիւն դժուար է սպասել Շահազիզից, բայց եթէ իդէալիստ բարոյախօսի մակերևոյթային դիտողութիւններ։ Նա դնում է կանանցից մէկի բերանը ինքնարդարացուցիչ խօսքեր՝ ուղղած «ազնիւ ազգասէր» Լևոնին. ի՞նչ է ասում այդ կինը։

«Մենք մեղաւոր չենք, ազնիւ ազգասէր,
Շշնջում է ինձ մի կանացի ձայն,—
Մենք կըբռնէինք դրօշն ազգութեան.
Այդ արգելեցին մեզ մեր ծնողներ»։ (Եր. 88)

Այդպէս և այլ նման տրտունջներ։ Այնուհետև մեր պօէտը իր բարկութեան շանթերը ուղղում է ծնողների դէմ, անուանելով նրանց «ազգասպանութեան պատճառ». «ով խայտառակ դար», «ո՞ւր է ամօթ». «հայը կորչում է—նոքա անհոգ են» և այլն։

Սա բաւարար բացատրութիւն չէ և ոչ էլ յարուցած հարցի նոյնիսկ հեռաւոր լուծում։ Նա, ընդհակառակը, մէկը լուծելու փոխարէն, յարուցանում է մի այլ հարց։ Եթէ հայ աղջկայ օտարացման պատճառը ընտանեկան դաստիարակութեան ուղղութիւնն է, հապա վերջինի՞ս պատճառը ո՞րն է. ինչո՞ւ հայ ծնողները օտար ոգով են կրթում իրենց մատաղ սերնդին։

Ի՞նչ ուղղութիւն, ոգի պէտք է ունենայ հայ ընտանեկան դաստիարակութիւնը,—դա՝ իրական յարաբերութիւնների ճշգրիտ ըմբռնումով, պայմանաւորուած է տեղի և ժամանակի կենսական անհրաժեշտութեան պահանջով. դա մի հարց է, անմիջապէս կախուած դաստիարակութեան ուղղութեան (սոցիալ-տնտեսական և գիտական) օգտակարութեան աստիճանից։ Մինչդեռ այնպիսի փափկազգաց բարոյախօսներ, ինչպէս Շահազիզն է, այդ, ինչպէս և նման շատ հարցեր ու երևոյթներ, ըմբռնում ու արտայայտում են հասարակական բարեգործութեան և ազգային պարտաճանաչութեան ձևերի տակ։

Հեղինակը շօշափելով հայ կին սեռի անցեալից որոշ «հերոսական» մօմենտներ, պարտականութիւն է զգում, կարծես, առանձին էջի մէջ քանքարը դրուատելու այդ փաստերի պատմագրի. ճիշտ այնպէս, ինչպէս Պատկանեանը տալով իր պօէման հայ-պարսկա-

կան պատերազմից, չմոռացաւ առանձին տոնով դիմելու նրա հեղինակութեանը։ Բայց Շահազիզը սահման չի թողնում իր գովասանքների մէջ։ Նա անուանում է Եղիշէի գրական գործը մի «անմահ վաստակ», իրեն՝ հեղինակին, «հանճարեղ մի պատկերահան», որ «կախարդում է հայ լսելիքը». իսկ ինքը բանաստեղծը «կարդալով մեծ Եղիշէի գիրքը», «մկրտւում է սուրբ անդամ ազգիս» (եր. 87)։

Երիտասարդական յափշտակութիւնը շատ հեռուն է տանում բանաստեղծին։

Շահազիզը յանձնարարում է Եղիշէի գրուածքը նոյն իսկ որպէս նորագոյն հայրենասիրութեան աղբիւր, գաղափարային առաջնորդ։ «Երգ մեռանող հայրենասիրի» վերնագրով (եր. 220) իր յայտնի երգի մէջ, հայրենասէրը վերջին հրաժեշտը կարդալով իր «ազնիւ ընկերոջ», «ջերմ անդաւաճան սիրոյ» աւանդ է թողնում նրան առ հայրենիքը, առանձնապէս շեշտելով, որ իր ընկերը «հայոց ազգի խեղճութիւնը կարեկցաբար մտածելու» համար «Եղիշէի ոսկէ գրքոյկը առաջնորդ ընտրէ», որովհետև «այնտեղ սուրբ կրօն, ազգ միաբան, ազատ կամքով ու խիղճով, այնտեղ անմահ Վարդան իւր խնկելի քաջերի» հետ հանդէս են գալիս պատմական թատերաբեմի ամենանշանաւոր մոմենտին։ Վարդանանց պատերազմը այնպիսի հմայք ստացաւ հայերի աչքում, որ վաթսունականի լիբերալը առանց քաշուելու հայրենասիրութեան դաս ու օրինակ է ստանում նրանից և հիւսում պատրիոտի երգը։

«Ազնիւ ընկերի» մոտիւը Շահազիզը իւրացրել է Դոբրոլիւբովի մի ոտանաւորից.

«Милый другъ, я умираю,
Но спокоенъ я душою...

И тебя благословляю»
Եւ այլն։

Որքա՜ն նման են, իթէ չասենք նոյն են, այս տողերը Շահազիզի հետևեալ խօսքերին.

«Ազնիւ ընկեր մեռնում եմ,
Բայց հանգիստ եմ ես հոգով»
Եւ այլն

Ինքը ծերացած բանաստեղծը խոստովանել է ի պատասխան Իւ. Վեսելովսկու անքետի, որ Դոբրոլիւբովի ոտանաւորը «ներշնչել է իր մէջ սեփական բանաստեղծութեան իդէա, որ համարեա նոյն կերպ է սկսւում, բայց յետոյ կրում է ուրիշ բնաւորութիւն, ունի անմիջական յարաբերութիւն հայերի վիճակի հետ» (տես, Юрій Веселовскій „Русское вліяніе въ современной Армянской литературѣ“ *եր. 14—15)։ Յետագայ տողերից երևում է, որ Շահազիզը ուշադրութեամբ հետևել է իր ժամանակակից ռուս բանաստեղծներին և այնքան տարուել նրանցով, որ «սկզբում փորձել է թարգմանել նրանց լրութեամբ, որքան կարելի է բնագրին մօտ, բայց յետոյ ամեն անգամ ցանկացել է զարգացնել նոյն միտքը ինքն իրեն, բոլորովին ինքնուրոյն...» Այդ տողերը, և ՝նախկին մեր համեմատութիւնները պարզ վկայում են, թէ որ աստիճան ազդուած է եղել Շահազիզը ռուս գրողներից։*

Մեռնող հայրենասէրը շեշտում է ՝ի միջի այլոց իր վերջին հրաժեշտի մէջ հետևեալը.

«Հեռանում եմ, անգի՜ն ընկեր,
Զգնահատած ոչ ոքից.

Բայց հաւատաւ անձնանըւէր
Ազգիս մշակ կհաշուիմ»։

Բնորոշ են այս տողերը։ Հայրենասէրը վերածնիչների տիպերից է, որոնք իբրև նոր մտքերի պայքարող ներկայացուցիչներ, չէին կարող գնահատուել ըստ հարկի. միայն նրանց վարդապետած գաղափարների ապագայ յաղթանակը կտար արժանի գնահատութիւնը մեռած, «անձնանուէր մշակի»։ Այդ զգում ու նախատեսնում էր ինքը բանաստեղծը։

Շահազիզի պատկառանքը՝ պատմական անցեալի հռչակուած մեծութիւնների առաջ, հասնում է, գրեթէ, հնազանդ որդու երկիւղածութեան, երբ նա յարութիւն է տալիս և գերեզմաններից խօսեցնում մի շարք կրօնա-եկեղեցական հայրերի։ Որպէս զի աւելի պատկերաւոր և ազդեցիկ լինեն իր պարսաւանքները այժմեան կղերականութեան դէմ, նա դիմում է անցեալի սրբացրուած հեղինակութիւններին և ցուցադրում նրանց օրինակելի դէմքերը։ Ահա՝

«Իսահակ, Մեսրոպ, Մեծ-Ներսէս, Ղազար,
Եւ ազատախոհ Ներսէս Լամբրոնեան.
Կարծես հնչեցին մեզ անմահ մի ճառ»։
(Եր. 120)

Ովքե՞ր են դրանք մեր հեղինակի աչքում։ Դրանք «հնութեան ոգիզգեաց որդիքն» են, որ «իրենց կեանքը զոհեցին ազգին»՝

«Որպէս քաջ մշակ, գրիչ ձեռն առած,
Պատրաստեցին կեանքն հարազատ ազգի»։
(Եր. 119)

Իսկ նրանց արտասանած ճառը, ըստ բանաստեղծի, «մի մեծ գաղափար և մի մեծ հանճար» էր ամփոփում իր մէջ։ Դա մի յանդիմանական ճառ էր ներկայի կղերականութեան հասցէին, միաժամանակ մի յորդոր՝ լաւ ապագայի դիմաւորելու համար, քրիստոնէական ոգու համաձայն։ Մենք առաջնի հետ ծանօթացանք էապէս մտրակումների տակտիկայի բաժնում (նախընթաց գլխում) իսկ երկրորդ կէտի մասին կխօսենք յետոյ։

Բնորոշ է այստեղ մի հանգամանք։ Շահազիզի հերոսը հիւսիսից հայրենիք ճանապարհուելուց, ինչպէս տեսանք, առնում է հետը իր սիրած եւրոպական մտածողների և քերթողների երկերից մի բաւական հարուստ պաշար, իսկ թափառումների վայրում դրան միացնում է հայկական հին «մտածողների և քերթողների» գաղափարային ճառը։

Ըստ երևոյթին վշտահար Լևոնը իր պրոպագանդիստական թուրնէն կատարելու ժամանակ զինել է իրեն երկու կարգի զէնքերով. իբրև արևմտեան լիբերալիզմի հայկական ներկայացուցիչ, նա արծարծել է լուսաւորութեան և յառաջադիմութեան գաղափարները, կեանքի ձևերի եւրոպականացման անհրաժեշտութիւնը. որպէս եկեղեցու և հոգևոր դասի վերանորոգումների անպայման կողմնակից, նա, ընդհակառակը, առաւելապէս դիմում է «հնութեան որդոց», ընտրում է պատմական անցեալի թէև շատ սուղ, բայց համեմատաբար դրական էջերը և կենդանի օրինակ ծառայեցնում ներկայ կղերական անկեալ կեանքի ու ոգու բարեփոխութեան։ Նշանակում է մեր լիբերալը համամփոփում է միևնոյն գաղափարային ձգտումների և պահանջների ծրագրում և՛ նորագոյն եւրոպականը և՛ հնագոյն հայկականը՝ իրենց դրական, ցանկալի կողմերով։

Դա, ի հարկէ, հոգեբանական ներդաշնակութիւն չէ և ոչ էլ հակասութիւնը թեթև ու մակերևոյթային է. սա խորն է իր տրամաբանական հիմքերով: Միմիայն մի հանգամանք կարող է, ըստ երևոյթին, արդարացնել այդ սկզբունքային սայթաքումը. դա նացիօնալիստական տենդենցն է և «փայլուն» անցեալի վերյիշումների կրթական-դաստիարակչական նշանակութիւնը: Մենք կծանրանանք յետադայում բանաստեղծի սկզբունքային հակասութեան վրայ, երբ գործ կունենանք նրա կրօնական զգացմունքների և փիլիսոփայական խորհրդածութիւնների հետ:

3.

Ոչ միայն ազգի պատմական անցեալի նշանաւոր դէպքերն ու դէմքերն են նիւթ մատակարարել մեր բանաստեղծների հիւսուածքին, այլև հայկական տերիտօրիայի—ասել է հայրենիքի—հինաւուրց յուշարձանները:

Դրանց թուին է պատկանում, ամենից առաջ, ծերունի Մասիսը:

Բանաստեղծի գրիչը հազարերանգ խորհրդածութիւններ է վերագրել այդ բարձրաբերձ սարին:—Նա բնական, անշարժ վկան է բազմադարեան անցած-գնացածի. նա հայկական չքացած փառքի մի անկողոպտելի, ժայռացած բեկորն է. նա գորովագութ հայրն է որբացած Թորգոմեան ցեղի. նա տարաբաղդ Հայաստանի հազարաւոր դժբաղդութիւնների և սրտամաշ տառապանքների կենդանի ականատեսն է. և այլն այլն: Ինչ սիմվօլներ ասէք, որ բանաստեղծական թռիչքային երևակայութիւնը հնարած և դրանց ձևով պատկերացրած չլինի Արարատին:

Մեր առջև դրուած են երկու ոտանաւորներ՝ «Ամպամած Մասիս» (եր. 164) Գ.-Քաթիպայի և «Մասիս» (եր. 147) Սմբ. Շահազիզի:

Որքան առաջինը իմաստալից է, նոյնքան երկրորդը դժգոյն է: Առաջնի մտորումներին ուղեկցում են ազգային-քաղաքական մօտիւներ, երկրորդին՝ ազգային-կրօնական և աւանդական առասպելներ: Ամեն մէկն էլ իր դերի մէջ է. Պատկանեանը փոխաբերական արտայայտութիւններով փնտրում է որոշ օբիեկտիւ միտք Ալեզարդ Հսկայի դարաւոր գոյութեան մէջ: Շահազիզը, ընդհակառակը, երկիւղած թռնիկի նման ծունկ է խոնարհում ահաւոր լեռան առաջ և թոթովում իր սուբիեկտիւ մրմունջները:

Ի՞նչ է ասում Քաթիպան իր «Ամպամած Մասիսի» մէջ:

Նախ մի փոքրիկ խօսակցութիւն Մասիսի և Ղազիբէկ (Կազբէկ) սարի միջև: Առաջինը «անուշ ժպիտը» դէմքին, «ահեղ ձայնով գոչում» է երկրորդին.

«Գինեճան եղբայր, ինչո՞ւ ես թըմրած,
Ամօթ չէ՞ անհոգ մընաս դու այսքան.
Զարթէ. աչքերըդ ճըմռէ քընէած,
Տես ինչ է անում եղբայր մեր Բալքան»...

«Գինեճան» Կազբէկը՝ գինէառատ տերիտօրիայի սարը,—ինքը Վրաստանի էմբլեման է: Հայկականը դիմում է վրացականին և հրաւիրելով վերջինիս ուշադրութիւնը բալկանների բարձունքներում կատարւող մանր ազգերի ազատագրական կռիւների վրայ, յորդորում է, որ ինքն էլ քաղաքական գիտակցութեան գայ, արթնանայ, շարժուէ տեղից:

Բայց փորձուած Կազբէկը պատասխանում է հաստատամտօրէն՝

«Գիտեմ, տեսել եմ . . . .
Բալկանի բաղդը շնորհ է Վալդային.
Այդ շնորհից մասնիկ չի հասնի երբեք
Ոչ իմ զաւակաց և ո՛չ քո հային»։

«Վալդայի շնորհ»—դրանով մատնանշում է հեղինակը Ռուսաստանի վրայ, որից, իսկապէս, ոչինչ չունէին սպասելու ոչ Կազբէկի և ոչ Մասիսի «զաւակները»։ Բայց քաղաքական այդպիսի միհոտաոտ հեռատեսութիւն վայել է պատմականօրէն շատ աւելի փորձուած ու դարաւոր արհաւիրքների անվերջ ալիքների բովով անցած ոսկրամաշ Արարատին, քան «դինեճան» Կազբէկին, որ, անկասկած, համեմատաբար քիչ է տուժել ու տնքացել օտարի ճնշումներից։ Չնայելով դրան, ալեզարդ Մասիսը երիտասարդական խրոխտանքով յարում է Կազբէկին.

«Ես շնորհը չուզեմ . . . . .
Օտարին,—փշրանք շան առջև ձըգած,
Ես ունիմ որդիք՝ որդիք հարազատ,
Ու թիւն է նոցա հինգ միլիոն համրած»։

Այստեղ բանաստեղծը Մասիսի միջոցով արտայայտում է քաղաքական մի ըմբոստ հայեացք—չմուրալ օտար դիպլոմատիայի հովանաւորութիւնը, այլ սեփական ջանքերով, ապստամբութեան միջոցով ձգտել հայրենիքի ազատագրութեան։ Այս տենդենցը սակաւ չէ կրկնւում Քաթիպայի մօտ, ինչպէս մենք կտեսնենք յետոյ, բայց կտեսնենք նաև դրա հակառակ տենդենցը—այսինքն հակասութիւնը այդ հարցում առհասարակ։

Ի՞նչ է անում, այնուհետև, երիտասարդացած

Մասիսը։ Որպէսզի ցոյց տայ, որ իր «հինգ միլիօն» որդիքը կարիք չունին «օտարի ձգած փշրանքին», այլ իրենք կտնօրինեն իրենց վիճակը, կենսուրախ Արարատը Կազբէկի ուշադրութիւնն է դարձնում իր կոչի վրայ՝ ուղղած «համատարած, ցրուած հայերուն».

«Եկէք, իմ որդիք, եկէք դուք արագ,
Ահա բացւեցաւ դուռն ազատութեան,
Ահա ցանկալին հասաւ ժամանակ,
Ջախել-ջախջախել ըստրկի շղթան»։

Այս Մասիսը հրաւէր է կարդում առանձին-առանձին խաւերին՝ հայրենիքի ընդհանուր գործին աջակցելու համար։ Այս կէտում ևս ներկայիններին օրինակ է ծառայեցնում անցեալի դրւատած մեծութիւնները։ Թող «կաթողիկոսը յօրինէ կոնդակ», «եպիսկոպոսը գրէ յորդորակ՝ նման հոգեշունչ Եղիշէին». Թող քահանան ձեռքն առնէ «Սուրբ գիրքն ու մահակ՝ նման անվեհեր, արի Ղևոնդին». Թող «հայ զօրապետը գթա» և «քաջութիւն շնչէ վախկոտ սրտերին, ինչպէս նախատիպ Վարդան»։ Եւ վերջապէս թող հայ վաճառականը «զոհէ իր դիզած ոսկին՝ սիրական եղբարց ազատութեան» համար։

«Եւ դու, ազգ Հայոց, քեզ պէտք է սովրել
Մի անգամ թափել արիւն յորդառատ,
Քանց կեանք ըստրկի յաւիտեան տանել, *)
Քանց արիւն վաթել ամեն օր կաթ-կաթ»։

«Es ist besser ein Ende mit Sehrecken, als ein unendliches Schrecken» («Լաւ է մի վախճան՝ սարսափով, քան

Ընդգծումը մերն է։

անվերջ սարսափը»)—ասում է գերմանական առածը հին յեղափոխական կեանքից:

Պատկանեանը հետևում է այդ սկզբունքին:

Վերոյիշեալ տողերը կազմում են ֆինալը Մասիսի յորդորական հրաւէրի: Բայց ապարդիւն յոյսեր. «անցան օր, շաբաթ, ամիս, ոչ ոք հայերից տեղէն չը շարժեց», իսկ հաստատ Կազբէկը «քթի տակ շատ ծիծաղեց» ծերունի եղբօր երիտասարդական «միամտութեան» վրայ:

Սա մի նմուշ է, որտեղ յստակօրէն հնչում է մեր բանաստեղծի լայտ-մոտիւը, թիւրքահայերի ազատագրութեան տենդենցը: Բայց այդտեղ պարզ շեշտւում է նաև բանաստեղծի համահայկականութեան կամ պանարմենիզմի տենդենցը. «համատարած ցրուած հայերին» (որոնց «հինգ միլիոն» չափազանցրած թիւն է տալիս) հրաւէր է կարդում պօէտը՝ Հայաստանի էմբլեմայի միջոցով, խմբուելու բոլորը մի հատիկ իդէալի շուրջը—«ջախջախել սուրկի շղթան» և ազատագրել համայն հայութեան համար այնքան նուիրական յայտարարուած Թիւրքաց Հայաստանը: Այդ տենդենցների լի ու լի արտայայտութիւնը մենք կտեսնենք համապատասխան բաժնում:

«Ամպամած Մասիսը» պատկանում է Քաթիպայի վերջին բանաստեղծութիւնների շարքին: Ըստ իր բովանդակութեան նա հիւսուել է Բալկանեան թերակղզու շարժումների, Բուլգարիայի ազատութեան տպաւորութիւնների տակ: Իբրև հայկական լիբերալիզմի ժամանակի պատգամախօսներից մէկը, նա արձագանքել է այնպիսի քաղաքական դէպքերի՝ միջազգային դիւանագիտութեան հօրիզոնի վրայ, որոնք այս կամ այն յարաբերութեամբ կապակցուած են իր հայրենիքի հարցի հետ: Եւ իր իղձերը արտայայտել է նա մի այն-

պիսի դարաւոր պատկառելի և խորհրդաւոր յուշարձանի միջոցով, ինչպիսին ալեզարդ Մասիսն է: Թող «միամիտ» լինի Արարատը (և նրա հետ միասին ինքը բանաստեղծը) իր ակնկալութիւնների մէջ, և ռոմանտիկ՝ իր հեռաւոր բաղձանքների մէջ, հարցը դրան չէ վերաբերում. նա, որպէս հոգատար հայր միլիոնաւոր զաւակների—ինչպէս ցուցադրել է նրան հեղինակը—պէտք է խոնհարէր ժամանակի կաթեգօրիկ պահանջների հարկադրութեան առաջ, հրաւէր կարդար իր որդոց և ոտքի կանգնելու փորձն անէր: Հարցը դրան է վերաբերում:

Ինչպէս ասացինք, այդ յուշարձանի մասին երգ է հիւսել և Շահազիզը. բայց միաժամանակ աւելացրինք, որ դժգոյն ու իմաստազուրկ է այդ երգը: Բանաստեղծը ներկայի հետ չէ կապում Մասիսի անունը ոչ մի յարաբերութեամբ և ոչ էլ նրան առաջ է քաշում որևէ ակտիւ դերի մէջ՝ փոխաբերական ձևի տակ: Նա արտայայտում է միայն իր անձնական երկիւղած զգացմունքները՝ վիթխարի սարի տեսքի հանդէպ,—ճիշտ այնպէս, ինչպէս Բայրոնը Պառնասի վերաբերմամբ,—և վերյիշում Մասիսի անուան հետ կապուած աւանդական առասպելները: Արարատը տեսնելով, նա յիշում է հայի պատմական անցեալի տխուր էջերը, «Հայաստանի արիւնահեղ վիճակը». վերյիշում է աստուածաշնչային առասպելը Նոյի տապանի վերաբերմամբ, որ նրա գագաթին «երկրորդ Հայրն մարդկեղէն ցեղի տնկեց բազմաճիւղ ուռը խաղողի». վերջապէս մտաբերում է նա այրի մէջ շղթայուած Արտաւազդի աւանդութիւնը հայոց պատմութիւնից: Մի այլ առաջնորդող միտք չէ տալիս հեղինակը. Մասիսի տեսքը չէ ծնեցրել նրա հոգում մի որոշ իմաստալից գաղափար, այլ սոսկ յիշեցրել է անցեալի հէքեաթնե-

րը։ «Մասիս»-ը Շահազիզի ամառնային անհամ բանաստեղծութիւններից մէկն է։

4.

Հինաւուրց նուիրական յուշարձաններից մէկն է համարւում և՛ Երասխը՝ հայկական տերիտորիայի գետը։

Թէ ինչ մտքեր կարող է ծնեցնել բանաստեղծի մէջ հայրենիքի ծոցով վաղուց ի վեր հոսող և պատմական բազմաթիւ յիշողութիւնների հետ շաղկապուած մի գետ, դա ցոյց է տուել Գ.-Քաթիպան իր «Արաքսի արտասուք»-ի մէջ (եր. 20)։

«...Բաւական էր «Մայր Արաքսի»-ն, որ յաւէրժացնէր բանաստեղծի անունն ու փառքը»։ «Պատկանեանի այդ երգը դարձաւ ազգային Հայր մեր, որ հաւասար չափով սիրելի ու հարազատ է Կովկասում, թէ Պարսկաստանում. Թիւրքիայում թէ Ամերիկայում։ Ընդհանուր ազգային թանկագին սեփականութիւնների կողմից երկինքը մեզ շատ է զրկել. «Մայր Արաքսի»-ն այդ սեփականութիւնների մէջ մի գոհար է»։ (Լէօ, «Ռուսահայ գրականութիւնը», (եր. 33)։

Դուք չէք գտնի այդ դրուատական գնահատութեան փաստացի-վերլուծական հիմնաւորումը պ. Լէօի մօտ։ Նա հիմնուել է, երևի, «ազգային հայր մեր» դառնալու այն իրական հռչակի վրայ, որ ունի մեր մէջ «Արաքսի արտասուքը»։ Բայց քննադատական լոյսը պիտի թափանցէ երևոյթի գենետիկ հիմքերը և ոչ թէ բաւականանայ սոսկ նրա արտաքին նշաններով։

Իրաւ, չկայ մի երգ, բացի «Մեր հայրենիք»-ից, որ այնքան սիրուած ու ժողովրդականացած լինի հայերի մէջ, որքան «Արաքսի արտասուքը»։ Պատկա-

նեանի ոչ մի բանաստեղծական հիւսուածք՝ երգ թէ ոտանաւոր, չի ունեցել «Մայր Արաքսի» յաջողութիւնը։

Դա փաստ է, անհերքելի փաստ։

Երգի մելօդիան, միացած բովանդակութեան տխրագին մրմունջների և հառաչանքների հետ, կազմում են մի այնպիսի ներդաշնակութիւն, որ թողնում է ուժեղ, ներգործիչ էֆեկտ իւրաքանչիւր «ազգասէր» ունկնդրի վրայ։ «Մայր Արաքսի»-ն շատ աւելի ազգային է, սպեցիֆիկ հայկական, որպէս զի «հաւասար չափով սիրելի ու հարազատ» չլինէր հայ ժողովրդի զանազան հատուածներին։ Այն արցունքոտ հնչիւնները, որոնք մելամաղձօրէն ցայտում են բանաստեղծի քնարից, այլ բան չեն՝ իրենց պատմագենետիք հիմքերով, բայց եթէ կօլլեկտիւ արտայայտութիւնը մի դարաւոր թշուառ ժողովրդի ընկճուած հոգեկան դրութեան։

Գ.-Քաթիպային անպայման յաջողւում է անբարբառ իրերին և վերացական հասկացողութիւններին հանդէս բերել համապատասխան կօնկրետ դերերի մէջ և տալ նրանց իդէական գունաւորումներ։ Իրօնիայի (որպէս քննադատական զէնք) նման, այլաբանական տարրը (որպէս պատկերացման միջոց) կազմում է մեր հեղինակի բանաստեղծական խառնուածքի ուժեղ երակներից մէկը։ Մենք տեսանք, թէ ինչպէս նա յանձինս Դև Մրուսի տուաւ հայ հոգևորականութեան բացասական խարակտերիստիկան։ Իր պօէմայի մէջ (Վարդան Մամիկոնեանի մասին) հեղինակը դէպքերի և տեսարանների պատմողի ու նկարագրողի դերը յանձնել է ամենագէտ, անվերջ թափառական լուսնին։ Իսկ «որբացած հայերի» ծերունազարդ հօր դերը նա յանձնեց հինաւուրց, սպիտակափառ Մասիսին,—յար-

մարագոյն յուշարձանին այդ դերի համար։

Ի՞նչպէս է վարւում նա Երասխի նկատմամբ։

Արաքսը հանդէս է գալիս այստեղ այրիացած հարսի դերում։

Բայց ո՞վ է եղել նրա ամուսինը։ Այդ բացայայտօրէն չէ արտայայտում հեղինակը։ Եւ մի՞թէ հարկ կայ երկար բացատրութեան, գաղտնիքն իմանալու համար։ Նա, ում յայտնի են պօէտի առաջնորդող տենդենցները, առաջին իսկ հայեացքից կնկատէ, որ սգազգեստ հարսը ողբում է Հայաստանի քաղաքական անկախութեան կորուստը։ Նրա ամուսինը եղել է հայ ազգի պետական գերիշխանը, սուվերէնը. ոչ որպէս անհատ, այլ իբրև անձնաւորումն ազգի քաղաքական իշխանութեան։

«Արաքսի արտասունք»-ի մէջ առանձնայատուկ ուղղութեամբ է արտայայտւում Պատկանեանի նացիոնալիզմը։ Նա հանդէս չէ գալիս այդտեղ ոչ ազգային արատների և յետամնացութեան կծու քննադատութեամբ, ոչ եւրօպական լիբերալիզմի դրական սկզբունքների պրօպագանդայով և ոչ հայրենիքի ազատագրութեան խրոխտ ագիտացիայով։ Նա Երասխի միջոցով արտասւում է հայի քաղաքական շէնքի տխրատես աւերակները, ինքնուրոյնութեան անհետ չքացումը, որի պատճառով խաղտուել ու քայքայուել է հայ ազգի կուռ միութիւնը և օտարացել, ուրիշի բաժին դարձել նրա հայրենիքը։ Իսկ հայ նացիոնալիստական ամբողջութեան ո՞ր խաւի համար թանկագին ու սրբազան չէ յիշատակը անցեալի «փառքի...»

Հէնց այդ հանգամանքի մէջ է կայանում «Մայր Արաքսի»-ի անխտիր ժողովրդականացման գաղտնիքը։

Բովանդակութեան վերլուծումը կտայ մեզ ապացոյց այդ եզրակացութեան մէջ համոզուելու համար։

Բանաստեղծը միամիտ «պատանու» դերում դիմում է Արաքսին, որպէս մօր, իմանալու համար նրա «սգաւոր» դրութեան պատճառը. «ինչո՞ւ արցունք են ցայտում» նրա «հպարտ աչերից», «ինչո՞ւ արագ փախչում» է նա իր «հարազատ ափերից»։ Այդ հարցերի պատասխանն է ուզում իմանալ պատանին, որովհետև ինքը ևս սգաւոր է մօր «նման» և «քայլամոլոր» առաջ գնալով, փափագում է «հին-հին դարուց յիշատակ պտրել» գետի «ալեաց մէջ»։ Բայց Երասխը «ամպի նման գոռալով» իր «յատակից» պատասխանում է տրտնջալով.

«Խիզախ, անմիտ պատանի,
Նիրհըս ինչո՞ւ դարևոր
Վրդովում ես, նորոգում
Իմ ցաւերը բիւրաւոր *)։
Սիրելիի մահից յետ
Ե՞րբ ես տեսել, որ այրին
Ոտքից գլուխ պճնուի
Իր զարդերով թանկագին
Որի՞ համար զարդարուիմ,
Որի՞ աչքը հրապուրեմ,
Շատերն ինձ են ատելի
Շատերին ես օտար եմ»։ *)

Ակներև է այս տողերից, թէ ում է վերաբերում «սիրելիի մահը»։ Հայ ժողովրդի քաղաքական անկախութիւնը անհետ չքանալուց յետոյ, այրիացած հարսը ընկղմւում է «դարևոր նիրհի» մէջ, որովհետև նրա խոցուած սրտի «բիւրաւոր ցաւերը» չեն ներում այլևս, որպէս զի նա «ոտքից գլուխ պճնուի», ինչպէս

*) Ընդգծումները մերն են

առաջ՝ իր ամուսնու կենդանութեան օրով։ Տրամաբանական հարց է տալիս սգազգեստ այրին. ո՞ւմ «համար զարդարուիմ», քանի որ «շատերը ատելի են ինձ» և «շատերէն ես օտար եմ»։ Այստեղ խօսքը վերաբերում է այն օտար տարրերին, որոնք տիրելով հայերին, բնակութիւն են հաստատել հայրենիքի սրտում և միշտ նեղում, ճնշում են նրանց։ Այնուհետև—շարունակում է Արաքսը իր գանգատը,—ինչպէս «Արարատի սուրբ ծոցից» սառած «լիառատ ջրերով՝ ցօղեմ արտօրայքն իմ ատելի օտարին»։ Սգաւոր հարսի համար այդ ատելի օտարը՝ «հոտած Թուրքը կամ պարսիկն» է, որ «կատարում է իւր նամազը» նրա «ափին կըկզած»։ Մինչդեռ ի՞նչ է տեսնում նա այդ բոլորի գնով.

Մինչ իմ որդիք—ո՜վ գիտէ—
Ծարաւ, նօթի, անտէրունչ
Օտար աշխարհ յածում են
Թոյլ ոտքերով կիսաշունչ...
  Հեռո՜ւ հեռու քըշեցին
Բընիկ ազգը իմ հայկեան,
Նորա տեղը ինձ տուին
Ազգ անկըրօն, մոլեկան»։

Եւ Արաքսը, կարծես, երդւում է՝ որ «քանի» իր «զաւակունք պանդուխտ կըմնան» ինքը ևս «միշտ սըգւոր» վիճակի մէջ կմնայ, որովհետև դա նրա «անխաբ սուրբ ուխտն է»։

Ահա պատճառը այրիացած Արաքսի սուգ ու ողբի. ահա ինչու «փախչում է» նա «լալագին» իր «հարազատ ափերից»։ Նա չի կարողանում սառնասրտութեամբ նայել ու տանել, երբ օտարը ոչ միայն մուտք է գործել իր ծոցը, բնակուել իր եզերքին և շարունակ

օգտւում է իր ջրից, այլև քշել, հալածել է իր սիրասուն որդոց դէպի օտար, անհիւրընկալ երկրներ, զըրկանքների և զոհողութիւնների աշխարհը։

Մինչդեռ ալեզարդ Մասիսը, ինչպէս տեսանք, ազատարար դրօշակի տակ համախմբուելու ագիտացիոն կոչ էր ուղղում իր ցիր ու ցան զաւակներին, այրիացած Արաքսը մօր վայել կսկծանքներով ու փայփայանքներով նոյն այդ անդաստական զաւակների կրած դառնութեան մրուրն է քամում ողբագին։

Մէկի դերը միւսի լրացումն է կազմում։

Բայց ինչ ֆոնի վրայ է գծագրւում իրա՝ բանաստեղծի ֆիզիոնոմիան «Մայր Արաքսի» մէջ։

Այստեղ ևս հնչում է, ի հարկէ տարբեր ելևէջով, մեզ արդէն յայտնի մոտիւը—փայլում է համահայկականութեան գոյնը։ Իր պօէմայի մէջ նա երգեց անցեալի համահայկական փառքը, թէև ողբերգութեամբ պսակուած մի փառք, այնուամենայնիւ ամենանուիրական ու փառահեղ համարուած դրուագը հայկական միջնադարեան պատմութեան։ «Ամպամած Մասիսի» մէջ պօէտը համասփիւռ հրաւէր կարդաց ցրուած հանրութեան համահայկական իդէալի անունով։ «Արաքսի արտասունք»-ի մէջ արդէն նա ողբում է անցեալ համահայկական փառքի—քաղաքական անկախութեան—կորուստը։ Համահայկականութեան այդ տենդենցը հետևողականօրէն զարգանում է նորա հոգեկան ծալքերում, սկսած երիտասարդական շրջանի արտայայտութիւններից (50-ական թուականներից), մինչև նրա բանաստեղծական հասունութեան վերջին շրջանը (80-ական թուականների վերջերը), երբ այդ տենդենցը դառնում է տիրապետող գծերից մէկը։

Բայց վերոյիշեալ կտորների մէջ շեշտւում է և մի այլ մոտիւ,—օտարատեացութեան զգացմունքը։

Այդ մոտիվը ևս ծանօթ է մեզ. յիշեցէք Վարդանի «Նուիրական» աւանդը՝ առ պարսիկը ընդ միշտ քէն ու ոխ, ատելութիւն տածելու վերաբերմամբ։ Այդ աւանդը հարազատութեամբ հնչեցնում է բանաստեղծը իր գեղեցկահիւս էջերում, երբ առիթ է ունենում շօշափելու հայի յարաբերութիւնը դէպի օտարը։ Այստեղ Պատկանեանը պարսկին աւելացրել է Թուրքը. այդ երկու տարրերն էլ հաւասարապէս ատելի են, «անկրօն» ու «մոլեկան»—սգաւոր Արաքսի համար։ Վերջին խօսքերը վկայում են, որ բանաստեղծը իր քաղաքական իմաստով ատելութիւնը զոդաւորել է կրօնական ատելութեան զգացմունքով։

Այս երկրորդ անգամն է, որ Գ.-Քաթիպան միևնոյն կէտում ինքնահակասութեան մէջ է ընկնում։ Չէ՞ որ նա իր «Հայ ու հայութիւն» ոտանաւորի մէջ ազգասիրութեան մեղմ պրոպագանդայով շեշտում է. «օտարինը դու մի՛ ատիր, մի՛ էլ սիրիր կուրօրէն», «բայց քո հայի օգուտները միշտ վե՛ր դասէ ամենէն»։ Եթէ պատկանեանը հակառակ է «օտարինը» (այսինքն օտարի շահը, կուլտուրան և այլն) ատելու գաղափարին, կասկած չկայ. որ նա,—տրամաբանօրէն բղխում է նրա թեզիսից,—էլ աւելի հակառակ պիտի լինի օտարատեացութեան, այսինքն օտար ազգին կամ ժողովրդին ատելու զգացմունքին։

Ի՞նչպէս բացատրել բանաստեղծի այդ ակնյայտնի հակասութիւնը միևնոյն հարցում իր երեք հիւսուածքների մէջ։

Չպէտք է մոռանալ այդ հակասութեան բնաւորութիւնը խիստ մեղմացնող մի հանգամանք։ «Հայ ու հայութիւն» ոտանաւորի մէջ նա արտայայտւում է բակըզբունքային հողի վրայ, որոշելով հայի յարաբերութիւնը դէպի ընդհանրապէս օտարը, մինչդեռ միւս

երկու գրուածքի մէջ նա գործ ունի որոշ օտարի, մասնաւոր դէպքի հետ։ Աւելին ասենք։ Ընդհանրապէս օտարի տակ հասկացէք բոլորին, բացի Թուրք ու պարսիկից (և Թիւրքից, ինչպէս յետոյ կտեսնենք)։ Այո, այն կապակցութիւնը, որի մէջ գործ է ածում բանաստեղծը այդ անունները և շեշտում նրանց որակումները, թոյլ է տալիս մեզ անելու այդպիսի եզրափակիչ ամփոփումներ։ Նշանակում է այդ դէպքում ինքը հակասութիւնը լուծւում է հիմքից և երկրորդ անգամ մերկանում է մեր առաջ այն փաստը, որ Պատկանեանը մինչ ատելութեան աստիճանը հասցրած անախորժ զգացմունք է տածել դէպի մահմեդական ժողովուրդները։ Դա կազմում է հայկական նացիոնալիզմի հոգեբանական բնորոշ տարրերը, որի վրայ մատնացուցեցինք մենք բանաստեղծի պօէմայի մասին խօսելու ժամանակ։ «Մայր Արաքսի» մէջ այդ տարրերը արտայայտւում է աւելի ռելիէֆ, ցայտուն կերպով հէնց այն հասարակ պատճառով, որովհետև սգաւոր այրին շատ լաւ գիտէ պատմական անցեալից, որ իր «սիրելի»—հայ ազգի քաղաքական ոյժի—աստիճանական թուլացման, քայքայման և վերջնական տապալման աւերիչ գործում մեծ մասնակցութիւն են ունեցել մահմեդական ցեղերը—մերթ պարսիկներ, մերթ արաբներ, մերթ Թիւրքեր և այլն—իրենց հրոսակային արշաւանքներով և արիւնահեղ ակտերով։

Այսպէս ուրեմն մեր բանաստեղծի մահմեդականատեացութեան զգացմունքը սոսկ սուբիեկտիւ մղումների մի խաղ չէ, այլ արդիւնք սօցիալական ինտրիկաների ուժեղ ներգործութեան, որ, դժբաղդաբար, տակաւին տիրապետող գիծն է կազմում հայ մասսայի հոգեկան ծալքերում։

Օտարատեացութեան զգացմունքի մասին մենք կխօսենք մի այլ գլխում։

Անցնենք ուրիշ կէտի։

Այրիացած Արաքսը երդւում է մինչև վերջ մնալ այդ վիճակում և նոյն իսկ նախատում է իր հարևանի անփութութիւնը այդ հողի վրայ։ Ի՞նչ է ասում նա․

«Իմ ազգակից գիժ Քուռը,
Թէև այրի ինձ նըման,
Ըստրկօրէն տանում է
Գայթակղիչի կուռ շղթան։
Բայց նա ինձ չէ՛ օրինակ,
Ես հայ՝ հայիս կըճանչնամ
Օտար փեսայ չուզելով,
Ես միշտ այրի կըմընամ»։

Վրաստանի մայրաքաղաքի ծոցով հոսող գետը, հասկանալի է, թէ ում այրին կարող է համարուել։ Բայց Արաքսը գիժ է անուանում իր քրոջը, որովհետև Կուրը, թէև այրիացած, այնուամենայնիւ, չի սգում ու ողբում իր «սիրելիի»—Վրաստանի քաղաքական անկախութեան—անդարձ կորուստը, այլ լուռ ու մունջ և «ըստրկօրէն տանում է գայթակղիչի»—այսինքն Վրաստանին տիրող օտար պետութեան—«կուռ շղթան»։ Սա էապէս նոյն մօտիւն է, ինչ տեսանք մենք «Ամպամած Մասիս»-ի մէջ, որ հայկական Արարատը դիմում է իր «գինեճան եղբօրը», Կազբեկին, նոյն քաղաքական ակնարկով։ Մօտիւների պատեհ կրկնութիւնը և հետզհետէ ուժեղացումը ցոյց է տալիս բանաստեղծի աստիճանական յառաջդիմութիւնը, և վկայում է, որ մեր հեղինակը վերապրել է շարունակ, և վերամշակել իր քնարը հասարակական գաղափարների

ու հայեացքների որոշ ուղղութեան դպրոցում։

Արաքսը իրեն օրինակ չէ ծառայեցնում իր «Գիժ ազգակիցը», այլ հաստատամտօրէն պնդում է, որ ինքը իբրև «հայ», միայն «հային պիտի ճանաչէ» և «օտար փեսայ չուզելով, միշտ այրի պիտի մնայ»։ Տրագիկ է, ի հարկէ, Արաքսի վիճակը—յաւիտեան մնալ այրի և սգաւոր, բիւրաւոր ցաւերով խոցուած։ Պատրիոտ բանաստեղծը լուռ ըմբոստութեան և յամառ կամքի այդօրինակ անողոք վճիռ է դնում այրու բերանը։

Բայց մայր Արաքսի հայ որդուց աւելի վաղ՝ մայր Քուռի վրացի որդին, գիտակցելով իր հայրենիքի ցաւը, դիմում է Քուռին ճիշտ նոյն լալկան նօտաներով.

По берегу рѣки я шель, тоской томимый,
Отъ гнета тяжкихъ думъ, забвенья тамъ искалъ,
И волю давъ слезамъ, присѣвъ на холмъ любимый,
Безмолвнымъ берегам я скорбь души ввѣрялъ.
Въ раздумьи молилъ я: проспись рѣка родная!
Живой свидѣтель ты событій вѣковыхъ,—
Такъ пусть разскажетъ мнѣ волна твоя сѣдая
О скорби прошлыхъ дней, о подвигахъ былыхъ» *).

Որքա՜ն նման են այս տողերը Արաքսի ալիքներից «հին-հին դարուց յիշատակ պատող» բանաստեղծի մրմունջներին։ Երկու ժողովուրդների պատմական նման կացութիւնները ծնեցրել են բանաստեղծների հոգում նման մոմենտներ։

---

*) Князь Ник. Мел. Бараташвили (*1816—1845 թ.*), (*տես* «Сборникъ стихотвореній грузинскихъ поэтовъ», перев. княгини С. В. Амираджиби)։

Ուշադրութեան արժանի է այն հանգամանքը, որ «Մայր Արաքսի» մէջ իսպառ բացակայում է մարտական տարրը և ագիտացիոն տոնը, մինչդեռ դրանք, սովորաբար օրգանական մասնիկներն են կազմում Պատկանեանի այն բոլոր հիւսուածքների, ուր շօշափւում է հայրենիքի վիճակը, ազգի դրութիւնը։ Արաքսը չէ ասում «ես այրի կմնամ» մինչև յարութիւն կառնէ իմ «սիրելին»—մինչև քաղաքականապէս կվերականգնէ Հայաստանը,—կամ ազատագրական յորդոր չէ ուղղում իրեն դիմող «խիզախ, անմիտ պատանուն», այլ միանգամայն անտարբեր վերաբերուելով դէպի ապագայի հեռանկարը, պնդում է, որ ինքը «միշտ այրի կմնայ»։ Այդ հանգամանքը կարելի է, մասամբ, բացատրել նրանով, որ «Մայր Արաքսին» պատկանում է Գ.. Քաթիպայի արտադրութիւնների սկզբնական շրջանին (50-ական թուականների կէսերին), երբ հայրենիքի ազատագրութեան իդէալը դեռ չէր տիրում բանաստեղծի թուիչքներին, չէր կազմում նրա լայտ-մոտիւը։ Ռուսանող-բանաստեղծը երգել է նախ պատմական փաստը՝ մելամաղձոտ-տխրալին նոտաներով, ապա իր ստեղծագործութեան հասունացած շրջանում՝ ժամանակի դէպքերի ազդեցութեամբ, հնչեցրել է նա դրական իդէալի, յուսավառ ձգտումների և կենսալիր ապագայի քնարը։

Սակայն միւս կողմից հէնց այդ հանգամանքը գալիս է ուժեղացնելու մեր հիմնաւորումը այն փաստի, թէ ինչու «Մայր Արաքսին» անխտիր ժողովրդականացման հմայքն է վայելում մեր մէջ։ Բովանդակութեան վերլուծումից անմիջապէս առաջ մենք ասացինք այդ փաստի վերաբերեալ հետևեալը. հայ նացիոնալիստական ամբողջութեան ո՞ր խաւի համար թանկագին ու սրբազան չէ յիշատակը անցեալի «փառքի»։

Այժմ տեսնում ենք, որ մեր վերլուծական դիտողութիւնները վաւերացրին այդ թեզիսի ճշտութիւնը։ Պահպանողական կղերականութիւն, լիբերալ բուրժուազիա թէ մանր-բուրժուական դեմօկրատիա—բոլորի համար էլ՝ առաւել կամ պակաս տարբերութեամբ, քաղցր է լսել ողբագին երգը անցեալի կորուստի մասին, իբրև նուիրական մի տրադիցիա նացիոնալիստական հոգեբանութեան տեսակէտից։ Չէ՞ որ բանաստեղծը վերյիշում է ազգային-քաղաքական կեանքի այն ինքնուրոյն վիճակը, երբ ներկայի մեկուսացած, սգաւոր այրին «շըքեղազարդ հարսի պէս, հազար ու բիւր պչրանքով փախչում էր ափերից»։ Իսկ այդպիսի մի ինքնուրոյնութիւն կստեղծէր հայ նացիոնալիստական ամբողջութեան վերոյիշեալ գրուպպաների համար փափուկ ու արտօնեալ դրութիւն,—անկասկած իւրաքանչիւրին համապատասխան չափերով,—ազատ օտար պետութիւնների յարձակողական նացիոնալիզմի ճնշումներից։ Ասածից հետևողականօրէն բղխում է, որ այդ բոլոր գրուպպաները շահագրգռուած են Հայաստանի քաղաքական անկախութեան իդէալով, որպէսզի ազատուէին նրանք օտար խնամակալի հպատակութիւնից և վայելէին սեփական խնամակալի—ազգային իշխանութեան—սիրաշահութիւնները։

Տրամաբանօրէն այո, բոլորը, բայց փաստապէս-հոգեբանօրէն—ոչ բոլորը։

Եթէ որև է հրաշքով իրականանար ինքնավար Հայաստանի այնքան փայփայուած իդէան, կասկած չկայ, որ առիւծի բաժինը կվայելէին խոշոր բուրժուազիան և նրա հոգևոր-իդէօլօգիական դաշնակից հոգևորականութիւնը. սակայն այդ ուղղութեամբ առաջ ընթացող գործնական ձգտումների (մանր-բուրժուական գունաւորութեամբ) մէջ ոչ միայն չեն մասնակ-

ցում նրանք ակտիւ կերպով, ոչ միայն անտարբեր են, այլև պատեհ և հարկադրուած դիպուածներում հակառակում, թշնամանում են այդ ձգտումների դէմ։

Ինչու։

Անմիջական պատասխանի փոխարէն,—որովհետև մեզ շատ հեռուն կտանէր այդ միջանկեալ հարցը,—բաւարարութիւն ստացէք հետևեալ կոնկրետ օրինակի համեմատութիւնից։ Զնայելով որ համառուսական խոշոր բուրժուազիայի դասակարգային սեփականութիւնը կկազմէր եւրօպական ազատ իրաւակարգը Ռուսիայում,—եթէ կրականանար այն,—այնուամենայնիւ նա գործնականօրէն ոչ միայն չէ ձգտում իրականացնելու եւրօպական սահմանադրութեան ամենատարրական սկզբունքները, այլև միաբանուած ռէակցիայի հետ ընդդիմադրում է այդ ձգտումների առաջխաղացութեանը։

Ինչու... sapienti sat...

Այժմ հասկանալի է դառնում, որ հէնց գործնական ձգտումների և մարտական տարրի բացակայութիւնն է այն գլխաւոր պատճառներից մէկը, որ «Մայր Արաքսի»-ն սիրելի ու հմայիչ է դարձել՝ դեմօկրատական շրջաններից դատ, նաև պահպանողական կղերականութեան և լիբերալ բուրժուազիայի խաւերում։ Մի ռազմական ագիտացիա, օրինակ զէյթունցիների մարշը, կամ նման շատ տենդենցիօզ երգեր ու ոտանաւորներ, չէին կարող նման լայն ժողովրդականութիւն ստանալ այդ այդ երկու խաւերի մէջ։

III.

ԼԵԶՈՒԻ ԵՒ ԴՊՐՈՑԱԿԱՆ ԿՐԹՈՒԹԵԱՆ ՀԱՐՑԸ Ս. ՇԱՀԱԶԻԶԻ ՄՕՏ.

Նոր լեզւով գրելու հիմնական դրդապատճառները։—Գրաբարի որակումները, արժէքը («Լևոնի վիշտ»)։—Աշխարհաբարի տիրապետութեան ջերմ պրօպագանդիստները։—Ըստ նոր մտաւոր կուլտուրայի նոր լեզուական արժէք։—Կրթութեան հարցը. հայ ուսուցչութեան բացասական խարակտերիստիկա («Լևոնի վիշտ»)։—Դպրոցական ռէֆօրմների պահանջներ։—«Հայասէր և ոչ ազգասէր»։—Հակադրութիւն հին ու նոր սերունդների ազգայնութեան գաղափարների («Լևոնի վիշտ»)։

1.

Ռուսահայոց վերածնութեան գլխաւոր հիմունքներից մէկն էր լեզուի հարցը,—դա տեսանք մենք արդէն այս աշխատութեան ներածութեան մէջ։ Բնական է, որ մեր բանաստեղծներից գլխաւորապէս նա, ով վերածնութեան մտաւոր-կուլտուրական շարժման երևոյթն է նիւթ դարձրել իր ստեղծագործութեան, պէտք է, անհրաժեշտօրէն, արտայայտուէր լեզուի հարցում առանձին ուշադրութեամբ։

Եւ Շահազիզը իր մեծ պօէմայի նախերգանքը սկսում է հէնց այդ հարցով.

«Ժամանակակից գրում եմ լեզուով,
Որ ամենայն մարդ կարդայ, հասկանայ»
. . . .

Ուրեմն աշխարհաբար լեզուով գրելու ամենամեծ դրդապատճառը բոլորին մատչելի դառնալու ձըգտումն է. մի իրական ձգտում, որ թելադրել են ժամանակի իրական պահանջները.

«Կեանքը ինձ ասաց. Մանուկ, քեզ դափնիայ
Գնա, նոր խօսքով բան մի գրուցել, (եր. 9)
. . . .

«Դու աշխարհաբար մեր սրտի թարգման»—գոչում է հեղինակը։ Նա, իբրև նոր սերնդի և նոր աշխարհահայեացքի ներկայացուցիչ, բնական է, կարող է իր «սրտի թարգման» ծառայեցնել միայն նոր լեզուն։ Աշխարհիկ մտածողութիւնը՝ կուլտուրական բոլոր սահմաններում, կարող է իր արտայայտութեան գործիք ծառայեցնել միմիայն աշխարհիկ լեզուն։ Այդ տարրական անհրաժեշտութիւնը զգացել են հայկական վերանորոգիչները, որոնք ոչ մի կոմպրոմիս չէին ուզում այլևս ճանաչել հնի ու նորի պայքարի մէջ, այլ վճռականօրէն խաչ էին քաշում հնի կենսազուրկ գոյութեան վրայ։

«Զրկամիմ հարկ տալ անպէտք ապրանքին,
Այն ոլորածոյ ճարտասանութեան,
Ես համարել եմ նորան մահի գին,—
Ամենամեծ գործ բթամտութեան.
Նորա մէջ տեսայ մռայլը հնութեան,
Բայց երբէք չըտեսայ ներկայի հոգին։ (Եր. 10)։

Ահա ինչպէս է բնորոշում գրաբարի էութիւնը մի մարդ, որ, յամենայն դէպս, կրթուել էր դեռ գրաբարեան դպրոցում, դաստիարակուել էր գրաբարի վրայ, իբրև աշակերտ, և արտադրել աշխարհաբարի միջոցով, իբրև ուսուցիչ։ «Հիւսիսափայլի» շկօլան վերակազմել է երիտասարդ բանաստեղծին, յեղաշրջել նրա ներքին աշխարհը և մի ժամանակուայ ճռաքաղեան գրաբարամոլից դարձրել Հիւսիսափայլի աշխարհաբարառամոլ։ Սխալ կլինէր, անշուշտ, ենթադրել, որ Շահազիզը բացարձակապէս ժխտում է հին լեզուի որևէ արժէքը։ Ամենևին։ Հինը նորի լեզուաբանական վերամշակման, քերականական նրբութիւնների և բառական հարստութիւնների համար մի պիտանի բեղերվ, մի հաստատուն հենարան է. վերածնիչները չէին կարող մոռանալ կամ ուրանալ այդ փաստը։ Ներկայ դէպքում հարցը դրան չէ վերաբերում և այդ կէտը տեղ չէ բռնել լեզուական պրօբլեմի մէջ։ Ամբողջ պայքարը մղուել է այն կենտրոնական առանցքի շուրջը,—ում պիտի պատկանէ լեզուական տիրապետութեան իրաւունքը, քաղաքացիականութեան պրինցիպը։ Միայն և միմիայն այդ կարդինալ հարցի տեսակէտից է բանաստեղծը «անպէտք ապրանք», «մահի գին» և այլ յատկութիւններով որակում գրաբառ լեզուն։ Անուանում է սրան «բթամտութեան գործիք», որովհետև նա եղել է միջնադարեան խաւարի «հոգևոր կուլտուրայի» արտայայտութեան միջոցը։ Հայ րէֆորմատորը «հնազանդւում է» նոր աշխարհիկ կեանքի «առողջ ձայնին», այդ կեանքի իրական, շօշափելի փաստերը և փորձառական դասերը ստիպում են նրան «հետևել պարզ լօգիկային»։ Ահա ինչ է ասում նա այդ առիթով։

Եւ օդ սղոցել կացնէ բառերով.
Եւ միջնադարեան տարածել փոշին,

Բողոքում է խիղճս երկայրի սրով.
Այդ սեփական չէ մեր ժամանակին»:
(Եր. 11)

Ուրեմն «կացնէ բառերով» կամ հայ հին կլասիք լեզւով կարելի է միմիայն «միջնադարեան փոշին տարածել», որովհետեւ այլ բան, քան միջնադարեան կուլտուրա, չէ արտայայտել այդ «կացնէ բառերով»: Միւս կողմից, իբրեւ միջնադարականութեան արդիւնք, գրաբառը անպէտք է մեր նորդարեան կուլտուրայի արտայայտութեան եւ տարրականացման տեսակէտից, որովհետեւ նա «սեփական չէ մեր ժամանակին»:

Միանգամայն փաստացի եւ տրամաբանական է մեր բանաստեղծի դատողութիւնը:

Սակայն պէտք է խոստովանել, որ այդ դատողութիւնը՝ իր սկզբունքային իմաստով, օրիգինալ ոչինչ չէ պարունակում իր մէջ: Շահազիզը առաջինը չէ եւ ոչ էլ երկրորդը աշխարհաբարի դրօշակակիրներից:

Մենք ունենք Աբովեանի «Վէրք Հայաստանի»-ն, գրած 40-ական թւականներին. Գամառ Քաթիպան դեռ 50-ականի սկզբներից սկսեց իր գեղեցիկ հիւսւածքների արտադրութիւնը, որի գողտրիկ, սահուն լեզուն՝ իր աշխարհաբառական բնաւորութեամբ, անհամեմատ գերազանցում էր Շահազիզի լեզւից, չընայելով, որ վերջինս աւելի քան տասը տարի ուշ էր գրել իր «Լեւոնի վիշտը»: Վերջապէս Ստ. Նազարեանը՝ աշխարհաբառի դատի իսկական ներկայացուցիչը, որ լեզուական սիստեմատիկ պայքարի հիմքը դրեց: Այդ բոլոր, նամանաւանդ վերջին, նախորդներից յետոյ մնում է Շահազիզին վերապահել այն

անկասկածելի արժէքը, որ նա, իբրեւ եռանդուն աշակերտ, պաշտպանեց հակառակորդների դէմ եւ ժողովրդականացրեց ուսուցիչների արծարծած դատը:

2.

Լեզուների հետ օրգանապէս շաղկապուած է դպրոցական կրթութեան հարցը: Աշխարհաբառը պիտի գործիք դառնար նոր մտաւոր կուլտուրայի՝ համապատասխան աշխարհիկ կեանքի րէալ յարաբերութիւնների: Մտաւոր-կուլտուրական վերածնութեան ներկայացուցիչները, հասկանալի է, թէ որպիսի՜ խոշոր ֆակտորի նշանակութիւն պիտի վերագրէին կրթական հաստատութիւններին, որոնց հէնց պատկանում էր մատաղ սերնդի հոգեկան աշխարհը վերակազմելու անհերքելի կոչումը:

Պէտքէ շեղջակոյտ նետել հին հասկացողութիւնները եւ հիմքից փոխել կրթական սիստեմը:

«Եւ ազգ գոչեցինք, եւ օդի վերայ
Դրեցինք հիմքը նորա կրթութեան:» (Եր. 14)

Այսքան խախուտ ու փխրուն էր իր ժամանակակից ազգային––դպրոցական կրթութեան հիմքը: Բանաստեղծը հարցնում է արհամարհանքով՝ ո՞րն է raison dÉ'tre—հայկական դպրոցի, ի՞նչ է ներկայացնում նա իր գաղափարային բովանդակութեամբ եւ բաղկացուցիչ մասերով.

«Ո՞վ են վարժապետք այդ ամբողջ ազգի.
Ո՞վ քարոզիչներ լուսաւորութեան.

Ո՞ւր են դպրոցներ գիտութիւնների.
Քանի՜ աշակերտ ուսումնառութեան»։
(Եր. 56—57)։

Ամեն մի հարց իրայատուկ պատասխան է պահանջում, իսկ ամեն մի պատասխան պիտի ներկայացնէ ընդհանուր երևոյթի —կրթական գործի— որոշ կողմը։ Հեղինակը, դժբաղդաբար, բոլոր կողմերից հանդիպում է տխուր վիճակի։

«Հայ վարժապետներ խելօք են միայն,
Որ Սաղմոս, Նարեկ սերտել են բերան,
Որ գիտեն Զամչեան քերականութիւն
Եւ ափեղ-ցփեղ ճարտասանութիւն»։ (Եր. 58—59)

Ահա ժամանակակից հայ ուսուցչութեան մտաւոր-կրթական մակարդակի խարակտերիստիկան։ Բնական է, միանգամայն, որ միջնադարեան գիտելիքների հետ վարժապետը պիտի կիրառէր դաստիարակութեան պրիմիտիւ եղանակը։ Նա կոչուած չէ մանկան հում ուղեղը մշակելու մանկավարժական տակտով, աստիճանաբար զարգացնելու նրա մտաւոր ոյժերը, այլ ընդունակ է միայն «խիստ դահճի» նման «ճնշել աշակերտի կամքը», «անապատ դարձնել» թշուառի «մատաղ կեանքը», իսկ ձայն-ծպտուն հանելուց՝ «ապտակ, փալախ և գան հարկանել»։ «Ձայն տուր պեդագօգ եթէ կենդանի ես», կոչում է մեր հեղինակը յուզուած տոնով. «ընդդէմ չարութեան զրահաւորուիր»։ Շահազիզը լինելով միաժամանակ պեդագօգ, զրահաւորուել է այդ չարութեան դէմ ոչ միայն գրականութեան, այլև մանկավարժական հողի վրայ։

Այնուհետև բանաստեղծը անցնում է ուսման և

ուսումնարանների հարցին, շեշտում ազգային դպրոցների և պանսիօնների անհրաժեշտութիւնը, առանց որոնց «չըկայ հնար փրկութեան», որովհետև ուսումն է, որից կարող է հայը «մի բարի վիճակ և կեանք փառաւոր» սպասել։ Այստեղ դարձեալ շեշտւում է հեղինակի սիրական մօտիւը՝ ինտելեկտուալ (մտաւոր) հողի վրայ լուծել բոլոր հարցերը. ազգի «բարի վիճակը» և «փառաւոր կեանքը» պայմանաւորում է նա մտաւոր կուլտուրայի բարձր դրութեամբ, չիմանալով, որ այդ վերջին պատճառը իր հերթին հետևանք է նիւթական կուլտուրայի տուեալ դրութեան։

Թէ ինչպիսի մեծ կարիք է զգում Շահազիզը ուսուցչական պերսօնալի՝ հայերի մէջ և որքա՛ն խոշոր նշանակութիւն է վերագրում նրանց, վկայում են հետևեալ տողերը.

«Ուղիղ վարժապետ, ուղիղ մտածող,
Դաստիարակիչ մանուկ սերընդի,
Ազգի պիտոյքը հօր պէս հոգացող—
Յառաջ քան դպրոցն այդ պէտք է լինի։»
(Եր. 127)։

Առաջին հայեացքից անհեթեթութիւն է թւում, երբ պօէտը ուսուցիչների, ասել է՝ անհատների պատրաստականութիւնը նախադասում է հասարակական կօլլեկտիւ հաստատութիւնների բարեկարգումից, մինչդեռ, կասկած չըկայ, միայն բարեկարգուած դըպրոցը կարող է տալ պատրաստուած դաստիարակիչներ։ Բայց չըմոռանանք մենք մի հանգամանք։ Հայ ժողովուրդը, ինչպէս ամեն մի մանր հպատակ ազգ, գտնւում է այնպիսի պայմաններում, որ նա ինտելիգենտ, ուսումնական-մասնագէտ երիտասարդութիւն

տալ կարող է միայն օտար —ռուսական կամ եւրոպական —կրթական հաստատութիւնների միջոցով։ Ուսուցիչների այն գրուպպան, որ իր մասնագիտական կրթութիւնը ստանում է արդէն բարեկարգուած օտար հաստատութիւնների մէջ,—էական նախապայմաններից մէկն է հայ դպրոցների բարեկարգման. Հէնց այդ տեսակէտից միայն կարելի է ասել. «յառաջ քան դպրոցն այդ պէտք է լինի»։ Եւ այդ դէպքում միայն չքանում է բանաստեղծի վերոյիշեալ անհեթեթութիւնը։

Բացի սովորական դպրոցների պահանջից, մեր պօէտը ջերմ փափագում է կառուցուած տեսնել մի «հոգևոր Ակադեմիա» «Մայր Էջմիածնում»։ Նա համարում է այդ հաստատութիւնը մի «մեծ ասպարէզ», մի «վերին Սիօն», ուր կարող էր փայլել քրիստոնէական ուսումը։ Այդ հաստատութիւնը, անշուշտ, պիտի լինէր հոգևոր գիտելիքների մի կենտրոնավայր՝ այսպէս անուանուած՝ ուսումնական հոգևորականներ պատրաստելու համար։ Դա Ստ. Նազարեանի փափագն էր, որ հարազատութեամբ արձարծուեց աշակերտի կողմից։

«Հասաւ ժամանակ—մենք բողոքում ենք.
Մենք ազգի անդամ և երեսփոխան,
Ակադեմիա մենք պահանջում ենք,
Պահանջում է ազգ, թէև կիսաձայն...»

Եւ դա մի հետևողական պահանջ էր մեր լիբերալների կողմից։ Հոգևորականութիւնը ռեֆորմների ենթարկելու ծրագրային պահանջներ անող իդէօլօգները, բնական է, պէտք է պահանջէին նաև վերկազմիչ ֆակտորների—հոգևոր դպրոցներ թէ ակադեմիա—իրականացումը։ Այլ հարց է, ի հարկէ, յետագայ մշակա-

կանութեան անդադար արշաւանքները հոգևոր դպրոցների և Ճեմարանի հասցէին. դա ոչ թէ ուղղուած էին վերջիններիս սկզբունքային գոյութեան դէմ, այլ տիրապետող անտիլիբերալ սիստեմի, վարիչների կղերապահպանողական ուղղութեան դէմ։ Մշակական-Նորդարական ամբողջ պայքարը՝ դպրոցական (և առհասարակ) հողի վրայ, այլ բան չէր, բայց եթէ հոսանքների տիրապետութեան մի հարց, ինչպէս տեսանք մենք ներածութեան մէջ։

«Պահանջում է ազգ, թէև կիսաձայն»,—ասում է Շահազիզը։ Նա ընդհանրացնում է մինչ համազգային չափ լիբերալ բուրժուազիայի և նրա կամակատար ինտելիգենցիայի կամքն ու պահանջը. մի պահանջ, անշուշտ, որ համեմատական յառաջադիմութեան սկզբունք է պարունակում՝ կանգուն դրութեան նկատմամբ։ Բայց այդ պահանջը ազգի կողմից, կիսաձայն է, որովհետև նա քանակով թէ որակով դեռ թոյլ կողմնակցութիւն է ցոյց տալիս դէպի ռեֆորմների հարցը, որովհետև տակաւին աղօտ է ըմբռնում, չի գիտակցում լիովին իր շահագրգռութեան աստիճանը լիբերալ ռեֆորմների հողի վրայ։

Վերև բերուած (56 երեսից) մի կտորի մէջ հեղինակը մի այսպիսի հարց է ուղղում ազգի հասցէին. «Ո՞վ են քարոզիչներ լուսաւորութեան»։ Դրա տակ, ըստ երևոյթին, Շահազիզը հասկանում էր ոչ միայն մտաւոր-կրթական լուսաւորութեան ներկայացուցիչներին—ուսուցչական գրուպպային,—թէև գլխաւորապէս ի նկատի ունէր դրանց, այլև առհասարակ հասարակական գործիչներին, կամ, այն ժամանակւայ ընդունուած շաբլօնական տերմինով՝ «ազգասէրներին»։

Ի՞նչպէս է նայում հեղինակը ժամանակակից գործիչներին, որոնք գլուխ էին կանգնել ազգային-հասա-

րակական լուսաւորութեան. Ի՞նչ խօսքերով է որակում նա այդ անհատների դէպի ազգն ունեցած յարաբերութիւնը. Ի՞նչ են նրանք.

«Դորա հայասէր և ոչ ազգասէր *)
Մէկը անցաւոր, միւսը հաստատուն
Մինը կոյր պարծանք, միւսն կենսաբեր,
Եւ մեծակշիռ առաքինութիւն»:

Նրանց բոլորին բանաստեղծը «փարիսեցիներ» է անուանում. «սուտ է ամենայն ազգասիրութիւն»,— գոչում է նա նրանց հասցէին,—«որ դղրդեց օդը, որպէս մի հնչիւն, որ չըբերեց կեանք, ոչ նիւթ, ոչ գանձեր»:

Խիստ բնորոշ և նշանակալից են այդ տողերը վաթսունականների բերնում: «Հայասէր և ոչ ազգասէր»—այսպէս անուանում է Շահազիզը հին սերնդի լուսաւորութեան ներկայացուցիչներին:

Ի՞նչ է նշանակում դա: Հայ կղերական աշխարհայեացքը զուրկ էր ազգայնութեան (національность) նորագոյն հասկացողութիւններից. եկեղեցին բռնում էր կենտրոնական տեղը, իսկ նրա շուրջը խմբուած կամ նրա դօգման դաւանող հայ ազգաբնակութիւնը համարւում էր եկեղեցու հօտը կամ համայնքը: Կղերապահպանողական գործիչը, երբ իր հասարակական կոչումով որոշ հանրօգուտ ծառայութիւն է մատուցանում ժողովրդին,—նա, բուրժուական իմաստով, չի կարող «ազգասէր» լինել, այլ առաւելն «հայասէր». դա «սէր» է դէպի մի յայտնի ցեղական տարր, այնքան, որքան վերջինս մի սերտ խմբակցուած համայնքն է

*) Ընդգծումները մերն են

ներկայացնում այն կենտրոնական մարմնի, որ կոչւում է հայկական եկեղեցի. ուրեմն կղերականի «հայասիրութիւնը» առաջնապէս պայմանաւորուած է նրա եկեղեցասիրութեամբ:

Բուրժուական իդէօլօգիան, ընդհակառակը, հրապարակի վրայ դրեց ազգայնութեան նորագոյն գաղափարը—կղերականի տրամագծօրէն հակառակ թեզիսը: Հայութիւնը, որպէս մի կօմպակտ ամբողջութիւն, բռնեց կենտրոնական տեղը, իսկ նրա պսիխիական բովանդակութեան ծալքերում—ազգայնութեան ֆակտօրների շարքերում—երկրորդական և ստորարժէք տեղը դըրուեց վաղեմի առաջնակարգ ֆակտօրին՝ եկեղեցուն, կրօնին:

Նախկին «հայասիրութիւնը» բղխում էր Հայաստանեայց եկեղեցու յոռի միստիցիզմից, որ իսկապէս «դղրդեց օդը, որպէս մի հնչիւն» և «չըբերեց կեանք, ոչ նիւթ, ոչ գանձեր»: Նորագոյն «ազգասիրութիւնը», ընդհակառակը, բղխում էր բուրժուազիայի դասակարգային էութիւնից, նրա ռէալ շահերի սպեկուլանտ քաղաքականութիւնից: Բուրժուական «ազգասիրութիւն» խաբուսիկ գաղափարը—փաստապէս ինքը բուրժուական նացիօնալիզմն է: Մեր լիբերալ երգիչը ցանկանում է, որ հակակղերական «ազգասիրութիւնն» իր արտայայտութիւնների մէջ լինի կենսալիր, բեղմնաւոր, շօշափելի-փաստացի և օգտաւէտ: Մի խօսքով յառաջդիմական «ազգասիրութիւն»: Միմիայն այդ տեսակէտից կարող են հայ լուսաւորութեան ներկայացուցիչները դառնալ ազգային-կուլտուրական կեանքի զարգացման մղիչ ուժերը և դիմաւորել ապագայ լաւագոյն սպասելիքները: Եւ միմիայն հասարակական այդ եռանդուն կօլլեկտիւ աշխատանքի դէպքում հայե-

րը իրաւունք կունենային, հեղինակի տեսակէտով, պարզ երեսով դիմելու լուսաւոր աշխարհին.

«Մենք այն ժամանակ կ'դադարէինք,
Ամօթից խեղդուած կարմրատակել,
Եւ Եւրոպային մենք կըյայտնէինք,
Որ այժմ ազգ ենք *)... Մեզ պէտք է սիրել:

Այո, մենք ազգ ենք և հայի որդի,
Մարդկութեան մշակ և գործակատար:
Թող մեր առջև անարգել բացուի
Լուսաւորութեան ազատ ճանապարհ»:

Նորածիլ դասակարգի գիտակից իդէօլօգի պատգամախօսութիւնն է այս՝ ազգային պրօգրեսի մասին: Եւ այն լուսաւոր աշխարհը, որին դիմելու կարիքն է զգում մեր բանաստեղծը՝ հայերին ազգ կոչելու ատեստացիա ստանալու համար,—19-րդ դարի էմինենտ բուրժուական Եւրոպան էր (ազատագրուած կղերա-ֆէօդալական տիրապետութիւնից), որ իրայատուկ եղանակով կաղապարել էր ազգութեան սօցիօլօգիական ստրուկտուրան: Բնական է, որ բուրժուականօրէն վերածնւող հայ ազգի երգիչը օրինակ պիտի ընդունէր բուրժուական լուսաւոր Եւրոպան, նրա պրօդուկտիւ աշխատանքը, ստեղծագործող քանքարը կուլտուրական արագ ու բազմակողմանի զարգացումը, որպէսզի իր ազգը ևս առաջ ընթանայ նրա քայլերով, հիմնապէս ազատագրուելով հայկական միջնադարականութիւնից, որպէս զի հայ ժողովուրդը կարողանայ

Ընդգծումը մերն է:

տեղ գրաւել ներագոյն ազգութիւնների գոյութեան կռուի, աւելի ճիշտ՝ մրցութեան հօրիզոնում, որպէս նորագոյն ազգ: Դա էր գերագոյն տենչանքը Սմբ. Շահազիզի մտորումների, այնպէս, ինչպէս Գ.-Բաթիպայի գերագոյն տենչանքը եղել է «Մայր Հայաստանի» քաղաքական ազատագրութիւնը:

IV

ՀԱՅՐԵՆԻՔԻ ԵՒ ԱՆՁՆԱԿԱՆ ՍԻՐՈՅ ԶԳԱՑՄՈՒՆՔԸ

Սիրոյ տարբեր մօմենտների հակադրութիւններ։—Հայրենիքի սիրոյ ամենուրեք յաղթութիւնը («Լևոնի վիշտ», «Ինձ մի սիրիր»)։—Անձնական-ամուսնական սիրոյ պարտութիւնը հայրենասիրութեան գաղափարի առաջ։ («Օտարուհի և հայ երիտասարդ»)։

1.

Մեր երկու բանաստեղծի հատորների մէջ կան մի քանի էջեր, ուր զուգահեռաբար յիշատակւում են սիրոյ զգացմունքները—դէպի հայրենիք և դէպի սիրած կոյսը։ Մեր տուած բոլոր բացատրութիւններից և ցուցումներից յետոյ՝ հեղինակների առաջնորդող տենդենցների մասին, կասկած չի կարող մնալ ընթերցողի համար, թէ ինչ յարաբերութեան մէջ են գտնւում անձնական և հայրենիքի սիրոյ մօտիւները մեր պօէտների մօտ։

Սակաւ չէ պատահում բանաստեղծական (ինչպէս և վիպական ու դրամատիկական) երկերի մէջ այդ զգացմունքների արծարծումները, զուգահեռաբար զարգացումը, նրանց մրցութեան մօմենտները, դրամատիկական ակտերը, ծայրահեղ լարուածութիւնը և մէկի վերջնական յաղթանակը՝ միւսի փշուր-փշուր գալու գնով։

Այդ զգացմունքները առանձին ընդհարման մօմենտներում չեն հանդէս գալիս մեր բանաստեղծների մօտ. շնորհիւ նրանց մի անգամ ընդմիշտ վճռած դիրքի՝ հասարակական հարցերում, շեշտակի արտայայտւում են նրանք ամեն անգամ, երբ պաշարում են նրանց հոգին՝ մէկը միւսից զոհողութիւն պահանջող մօտիւները։ Երկուսի մօտ էլ գրեթէ հաւասարապէս յաղթանակում է միշտ սիրոյ զգացմունքը դէպի հայրենիքը—անձնական սիրոյ դէմ՝ սեռական հողի վրայ։ Սա բոլոր տենդենցիօզ գրողների վիճակն է. դրանց մօտ հասարակական ինստինկտները միշտ գերադասւում են սուբիեկտիւ ինստինկտներից. վերջինները զոհւում են յանուն առաջինների։

Շահազիզը շօշափում է այդ մօտիւը, իր պօէմայի սկզբում, նախ քան իր հերոսը ասպարէզ հանելու և նրա ֆիզիօնօմիան պարզելու։ Լևոնը սիրում էր մէկին այրուած սրտով, ամբողջ հոգով նուիրուած։ Բայց այն օրից սկսած, երբ տոգորւում է նա հայրենասիրական զգացմունքներով և իր հայրենակիցներին նոր խօսքը քարոզելու միսիայով վճռում է այցելել հարաւ, նա իր հրաժեշտն է տալիս օտար հիւսիսին և դրա հետ միաժամանակ իր «պայծառ աղունեակին» հետևեալ խօսքերով.

«Այլ այժմ ներիր. ճակատագիր
Վերաս գրեց լուծ սաստիկ.
Ես պիտ՛ շրջեմ երկրից երկիր—
Մինչև գտնեմ հայրենիք» *)։ (Եր. 46)

---

*) Ընդգծումը մերն է։

Առանց տատանուելու խոնարհւում է հերոսը այն պարտականութիւնների առաջ, որոնց վերապահում է հեղինակը անհատին առ հայրենիքը. սուբյեկտիւ սիրոյ բոլոր մոմենտները չքանում են անդիմադրելիօրէն օբյեկտիւ մոմենտների առաջ և միակ մխիթարութիւնը, որ թողնում է Լևոնը իր սիրած կոյսին, դա նրանց վերստին տեսութիւնն է անդրգերեզմանային վիճակում.

«Մնաս բարեաւ, մաքուր հրեշտակ,
Թող քո սիրտը չմորմոքէ.
Թէև մեռնենք այլ աստղի տակ,—
Բայց մահը մեզ կը զուգէ»։ (Եր. 47).

Սրանք սովորական, բանաստեղծների գրչին խիստ յատուկ արտայայտութիւններ են, նոյնքան սովորական միստիցիզմով—«բայց մահը մեզ կը զուգէ»։

Սակայն անկախ ներկայ դէպքից, այդ մոտիւը, իբրև հասարակական, իր սկզբունքային իմաստով, բարձր գրական արժէք ունի. սուբյեկտիւը ստորադասւում, զոհւում է օբյեկտիւին, անհատականը՝ հանրականին, մասնաւորը՝ հաւաքականին։

Էապէս նոյն մոտիւը՝ տարբեր ելևէջների մէջ, կրկնւում է Շահազիզի «Ինձ մի սիրիր» վերնագրով ոտանաւորի մէջ (եր. 178)։ Այստեղ հայրենասէր երիտասարդը ընդ միշտ մնաս բարև է մաղթում իր երբեմնի սիրած աղջկանը։ Սիրել է նրան վաղուց՝ պատանեկական հասակում, իսկ յետոյ, երբ հայրենիքի սէրը ամբողջապէս համակում է նրա հոգին, դուրս է մղում անձնական սէրը՝ սեռական հողի վրայ։

«Խաւար եմ ես, որպէս գիշեր,
Իմ չորս կողմին փոթորիկ,
Չունիմ քեզ սէր, չունիմ քեզ սէր,
Ես սիրում եմ հայրենիք։»

Կոյսը լալիս, ողբում է՝ տղամարդու նախկին վառվռուն սէրը վերադարձնելու համար. իսկ վերջինս լիովին փոթորկուած հայրենիքի հոգսերով, անողոքաբար մերժում է նրան, կոտրում իր երբեմնի սիրուհու մղկտող սիրտը։

2.

Գ.-Բաթիպյան ևս արտայայտել է նոյն զգացմունքների նկատմամբ, բայց նրա մօտ այդ մոտիւների համեմատութիւնը և դասաւորութիւնը առանձնայատուկ բնաւորութիւն է ստացել։

«Օտարուհի և հայ երիտասարդ» վերնագրով (եր. 6) բանաստեղծութեան մէջ ներկայացրել է նա սիրոյ մի դիալօգիա՝ հայ երիտասարդի և նրա օտարազգի սիրուհու մէջ,—Լևոնի նման դարձեալ հիւսիսում։ Այստեղ լացողը, աղեկտուր ողբացողը տղամարդն է, բայց ոչ անձնական, կանացի սիրոյ համար՝ այլ սրտամաշ կարօտութիւնից առ հայրենիքը։ Անհոգ օտարուհին, իր սիրտը նուիրելով հայ երիտասարդին, աշխատում է հանգստացնել նրան, փարատել նրա ցաւը իր «թշի վրայ փայլուն շուշանի ու վարդի» տեսքով, իր կանացիական սիրագրգիռ զգուանքներով։ Բայց իզուր։ Հայ երիտասարդը մի անձնուրաց պատրիոտ է, սրտի բոլոր թելերով անքակտելիօրէն կապուած հայրենիքի հետ, որի անհուն տառապանքները արձագանք են գտնում իր հոգու մէջ. Նա սիրուհու բոլոր թախանձանքներին կարող էր միայն պատասխանել.

«Ջուր մի՛ ջանար, սիրական, իմ դարդը չես փարատիլ,
Հոգիս հոգսից, ցաւերից չես փրկիլ, չես ազատիլ,
Թող իմ աչքից հեղեղայ արտասուքի աղբիւրը
Արտասուքն է լուանում սրտի խոր-խոր ցաւերը։»

Օրիորդը յուսահատուած՝ իր գեղեցկութեամբ և զգացմունքների թափով տղամարդուն գրաւելու ջանքերից, դիմում է բնութեան գարնանային հրապոյրներին և աշխատում դրանցով գիւթել իր «խելակորոյս» սիրահարին։ Բայց դարձեալ իզուր. հայ երիտասարդը համակուած էր նաև աշխարհագրական պատրիոտիզմի բնազդներով.

«Հայրենիքիս կարօտը ձեր դաշտերից չեմ առնիլ,
Սառ հիւսիսում երկինքը Հայաստանի չեմ տեսնիլ»,
Եւ այլն։

Օտարուհին համբերութիւնը հատած դիմում է կըտրուկ միջոցի. նա կարծում է, որ իր հետևեալ խօսքերով կարող կը լինի սառցնել ֆանատիկ պատրիոտին, կտրտել նրա սրտի թելերը, այնքան ամուր օղակուած հայրենիքի հետ.

«. . . . . մոռացիր քու հայրենիք,
Քու հայրենիքն այնտեղ է, ուր սիրում են քեզ մարդիկ.
Տես արևին, նա պայծառ չէ՞ շողշողում հիւսիսում.
Հայաստանը կորել է, խե՛ղճ, դու ցնորք ես ուզում»։

Դա մի հարուած է ազգազգաց պատրիոտի քնքշալար զգացմունքների դէմ, որից սակայն ոչ թէ նա ջախջախւում է և յուսակտուր փարում իր սիրուհու պարանոցին, այլ խայթուած սրտով և թունաւոր տոնով գոչում է նրա երեսին.

«Սուտ են, սուտ քո վըրոյցքը, Հայաստանը չէ կորած»։

Ապա նա ոգևորուած նկարագրում է ընդարձակ այն աշխարհագրական տարածութիւնը, ուր բռնում է Հայաստանի պատմական տերիտօրիան, այն վիճակը, որ նա ունի ներկայումս և այն յոյսերը, որոնցով պիտի վերականգնէ իր հայրենիքը։

«Օտարն խաբուած» ասում է «չիջաւ աստղը հայերին», առանձնապէս շեշտում է մեր պատրիոտը։ Եւ նրա յուզումնալից նկարագրութիւնը այնպէս է ազդում մեր օտարուհու վրայ, որ «խանդաղակաթ գըրկելով» իր սիրահարին, «լաց ու ժպիտը երեսին՝ մեղմ ձէնով» խրախոյսի յորդորն է կարդում նրան՝ ամրապնդելու իր հայրենասիրական զգացմունքների մէջ, մտածելու իր հայրենիքի տարաբաղդ վիճակի մասին և այլն.

«Դէ՛հ, պատանի, քաջ եղիր, խըմէ՛ գինի, երգ երգէ,
Տէրն է որբոց օգնական. նա քու ազգն էլ կը փրկէ»։

Այդ խօսքերով է փակում օտարուհին իր քաջալերիչ յորդորը։

Ընդամէնը մի բանաստեղծութիւն ունի Պատկանեանը այս բնաւորութեամբ։ Ինչպէս տեսանք, այստեղ երկու մոմենտների ընդհարումը վայրկենաբար չանցաւ։ Հեղինակը զուգահեռաբար զարգացնում է հայրենիքի և սեռական սիրոյ զգացմունքները, դնում նրանց մրցութեան յամառ պրօցեսի մէջ։ Բայց այդ մոմենտները չեն խաղացւում միևնոյն անհատի հոգեկան ծալքերում, այլ տարբեր անհատների—պատրիոտ տղամարդու և սիրատենչ օրիորդի մէջ։ Գլխաւոր տարբերութիւններից մէկն է նաև՝ Շահազիզի ներ-

կայացրածի նկատմամբ, այն, որ այստեղ անձնական սէրը ոչ թէ անդարձ զոհւում է հայրենիքի սիրոյն, կամ իր մխիթարութիւնը գտնում անդրգերեզմանային դրութեան մէջ, այլ առաջնի ներկայացուցիչը ինքնաբերաբար նուիրւում է երկրորդին, համոզուելով վերջինիս անսպառ գերազանցութեան մէջ։ Կանացի զգացմունքները ոչ թէ անողոքաբար մերժւում, ջախջախւում են, ինչպէս «Ինձ մի սիրիր» ոտանաւորի մէջ, այլ պարտւում, տեղի են տալիս տղամարդու հոգեկան-իդէալական սիրոյ հանդէպ, բայց այնպէս, որ երկու տարբեր զգացմունքները միաձուլւում և վերածւում են մի ներդաշնակ սենթեզի, ուր առաջին էլեմենտը գտնւում է համերաշխ ենթակայութեան մէջ երկրորդից։ Եւ զգացմունքային այդ մետամորֆօզից յետոյ, օտարուհին սէր է տածում արդէն դէպի հայ երիտասարդը ոչ թէ սոսկ ֆիզիօլօգիական հողի վրայ, այլ նաև որպէս հասարակական ինստինկտներով օժտուած մի պատրիոտ։ Տղամարդը, իր հերթին, կրկնակի է սիրում օտարուհուն,—որպէս կնոջ և որպէս գաղափարային դաշնակցի։

V.

ԲՌՆԻ ԱՄՈՒՍՆՈՒԹԵԱՆ ԵՐԵՒՈՅԹԸ

Ամուսնութեան երևոյթը արևելքում և արևմուտքում։—Իրական մօմենտների շօշափման բացակայութեան պատճառները մեր պօէտների մօտ։—Արևելեան նահապետականութեան թշուառ զոհեր («Բռնի պսակ», «Անբաղդ»)։—Բռնի ամուսնութեան մի նմուշ սուլթանների երկրից («Հազարէն մէկը»)։

Արևելեան նահապետականութեան վիրաւոր կողմերից մէկն է այդ երևոյթը։ Դարաւոր տրկուհին բռնաբարուած է ամենուրեք և ամեն հողի վրայ, իբրև սեռ, ոչ միայն իրաւական-քաղաքացիական՝ լայն իմաստով, այլև ամուսնութեան մէջ և ընտանեկան նեղ հարկի տակ։ Ոտնահարւում են կնոջ զգացմունքները անհատական ընտրութեան հողի վրայ. կինը ոչ թէ ամուսնանում է, այլ ծախւում է, որպէս ապրանք, աւելի վատ, քան ապրանքը. նոյնքան վատ, որքան ստրուկը, կամ, որոշ տեսակէտից, գրեթէ նոյնքան վատ, որքան շուկայ հանած աշխատանքի ոյժը։

Մասնաւորապէս արևելքում հասել է այդ երևոյթը այլանդակ չափերի և շատ տեղեր պահպանուել նոյնիսկ մինչև մեր օրերը։ Արևմուտքում, անկասկած, «քաղաքակրթուել» է երևոյթը՝ կեանքի բոլոր կողմերի էվօլիւցիօնական փոփոխութիւնների համաձայն,

սակայն նա՝ իբրև տնտեսական դաժան անհրաժեշտութեան արդիւնք, չի ազատագրուել նախկին կապանքներից ամբողջապէս, այլ ենթարկուել է նոյնպէս մոդիֆիկացիաների, ստանալով «Geldgeschäft»-ի (փողային գործի) փափուկ ակտերից մէկի բնաւորութիւնը։ Աւելի քան այդ։ Եթէ արևելքում բացի նիւթական-տնտեսական մոտիւներից, կնոջ անհատական ազատ ընտրութեան սկզբունքը բռնաբարւում էր և՛ հարազատների նահապետական անպայման հեղինակութեամբ, ապա արևմուտքում ներկայումս համարեա չեզոքացել կամ չքացել է վերջին մոմենտը և ամուսնութեան հարցը կատարելապէս ենթարկուել է տնտեսական մոմենտների անյաղթահարելի տիրապետութեան։

Որքան մեր կովկասեան կեանքը բազմակողմանիօրէն ազատագրւում է ասիականութիւնից, այնքան նա եւրոպականանում է—բայց ամենից առաջ և ամենից արագ վարակւում է բացասական եւրոպէիզմով։

50—60 տարի առաջ, հայկական վերածնիչների բանաստեղծ ներկայացուցիչների երգասացութեան շրջանում, ամուսնական հարցը գտնւում էր իր նախկին շաւղի վրայ։ Բայց մեր հիւսիսաբնակ հեղինակները, ինչպէս շատ խնդիրներում, այնպէս էլ այդ երևոյթների նկատմամբ, չեն լարել իրենց քնարը ուժեղ հնչիւնների համար. հայրենիքի ազատագրութեան մշուշապատ իդէալը և ժողովրդի մտաւոր վերածնութեան համեմատաբար վերացական հարցերը կլանել են ամբողջապէս նրանց ուշադրութիւնը, որպէսզի կարողանային ընթացիկ կեանքի ծոցից աւելի մեծ չափերով աղաղակող երևոյթներ շօշափել, աչքի ծակելու չափ իրական մոմենտներ որսալ։

Գ. Քաթիպեան մի ոտանաւոր ունի՝ «Բռնի պսակ» վերնագրով (38 եր.), որով ընդհանրացած բացասական երևոյթից տալիս է նա մի կոնկրետ պատկեր։

Դժբաղդ Նազլուին հաղորդում են, որ նրա «արծաթասէր, քարասիրտ» հայրը ուզում է նրա կեանքը կապել մի «ծերուկ, կնճռոտ» հարուստի հետ. «Քո փեսան քեզ հօրէդ փողով գնել է»—ասում են նրան։ Աղջիկը ողբալով դիմում է իր հարազատներին.

—Մէրիկ, ինչե՞ր եմ լսում, վայ գլուխս.—
«Աղջիկ, հօրըդ գործըն է այդ. աչքի լուս»։
—Հէրիկ, զո՞րդ է, ինչ լսեցի, վա՜յ գլուխս։—
«Թո՛ղ աղբէրըդ զորդը ասէ, աչքի լուս։

—Աղբէր, ինչո՞ւ տալիս են ինձ ծերուկին։—
«Արծաթասէր մեր հօր գործն է, իմ անգին...
«Քիսով ոսկին ջըհուդ ծերը տուն բերեց,
«Անգին քըրոջ, ազիզ քըրոջ նա գերեց»։

Վերարտադրութիւնը յաջող է, ներկայացումը՝ ռելիեֆ։ Նման հազարաւոր դէպքերից մի տիպիքական նմուշ է այդ։ Եւ այդ բոլորի մէջ, որպէս մասսայական բացասական երևոյթի, բացարձակ տիրապետող մոտիւը նիւթականն է. վերջինս, որպէս հիմնական պատճառ, միացնում է իր հետ նահապետական հօր «ամենակարող» կամքը, և այդ երկուսի միաւորումը՝ բռնի հարկադրութեամբ, տալիս են անմեղ, անկամ զոհերի անվերջ շարքեր ամուսնական հողի վրայ։

Լեղապատառ Նազլուն՝ անկարող իր հօր որոշման հակառակելու, հնազանդ՝ որպէս առևտրի ենթակայ մի հասարակ ապրանք, խոնարհւում է սև ճակատագրի առաջ, լալահառաչ հրաժեշտ կարդալով բոլորին.

«Ոսկի օրըս սեցնելու է իմ փեսան,
Այսուհետև իմ կեանքն է ինձ գերութիւն,
Մահը միայն տալու է ինձ փրկութիւն»։

Այնուհետև ծերունի ամուսնու բոլոր ջանքերը ուրախացնելու համար տարաբաղդ զոհին, ապարդիւն են անցնում։ Անբաւ հարստութիւնը, շքեղ հագուստեղէնը, պերճ կենցաղը և այլն չըկարողացան ոչ մի կերպ հաշտեցնելու նրան իր նոր վիճակի հետ։ Բաւթառի բոլոր փայփայանքներին ու առաջարկներին, նա մի բերան պատասխանում էր.

«Բաւ, քեզ պահէ բոլոր քու փողն ու գանձը,
Դու սեցուցիր, անբաղդցուցիր իմ անձը»։

Եւ դրա հետևանքը լինում է այն, ինչ կարող է ունենալ բռնի ամուսնութիւնը. զոհը հոգեկան անհուն կսկիծներից յետոյ ազատւում է տանջող հրէշից իր մահով։

Ճիշտ այդպիսի մի ոտանաւոր «Անբաղդ» վերնագրով (եր. 217), բայց աւելի թերի բովանդակութեամբ և աղօտ վերտադրութեամբ տալիս է Շահազիզը։ Այստեղ ևս ծնողները վաճառում են իրենց աղջկայ «սիրտը», «կամքը» չսիրած փեսայի վրայ։ Մոտիւը նոյնն է բոլորովին։

Ուշադրութեան արժանի է այն հանգամանքը, որ մեր տենդենցիօզ երգիչները այս հարցում իրենց հիւսուածքի նիւթը չեն գունաւորում խրատական կօլօրիտով, այլ օբիեկտիւ կերպով արձանագրում են բացասական փաստը։ Անտարակոյս, իբրև լիբերալ գրողներ, նրանք ամբողջ հոգով հակառակ են ծնողական բռնակալութեան նահապետական արտայայտումների դէմ. բայց

նրանց այդ սուբիեկտիւ տրամադրութիւնը չի նկատւում անմիջապէս, ինչպէս սովորաբար նրանք վերաբերւում են ուրիշ դէպքերում, արտայայտելով թեր և դէմ՝ խրախուսիչ յորդոր կամ պարսաւիչ նախատական։ Այդ հանգամանքը ևս վկայում է, թէ որքան երկրորդական, երրորդական տեղ են բռնել մեր պօէտների հիւսուածքի մէջ նման մօմենտները։

Պատկանեանը մի այլ բանաստեղծութիւն ունի՝ «Հազարէն մէկը» վերնագրով (եր. 127), ուր բռնի ամուսնութիւնը էապէս տարբեր հանգամանքներում է կատարւում և վերարտադրւում այլ կապակցութիւնների մէջ։ Պատկերը վերցրուած է դարձեալ այն դժոխային միջավայրից, որի մասին մտածելն ու գրելը այնքան սիրելի զբաղմունք և քաղցր պարտականութիւն համարեց բանաստեղծը։

Մի սպայ և չորս ղաւազ սպանելով ծնողներին, գերում են նրանց դստեր Հռիփսիմէին և տանում փաշայի հարեմը։ Ահա բռնի ամուսնութեան ամբողջ ակտը։ Պառաւ Կաւատի բոլոր ջանքերը՝ սփոփելու և մխիթարելու համար մահմեդականացրած հայ աղջկանը իր նոր վիճակի՝ հարեմային «արքայութեան» հետ, ապարդիւն են անցնում. լաց ու կոծով է ապրում դժբաղդ աղջիկը իր հոգեմաշ կեանքի րոպէները։

Բայց այստեղ բռնութեամբ կին դարձրած սըրգազգաց աղջկայ մօտիւները այնպէս պարզ ու յստակ չեն, ինչպէս Նալբանդեանի («Բռնի պսակ») մօտ էր։ Առաջնի մէջ ծնողը փողով վաճառել էր իր դստեր չսիրած փեսայի վրայ։ Դա եզակի պատճառն էր Նալբանդեանի տաբաղդութեան։ Երկրորդի մէջ վաճառման մասին խօսք լինել չի կարող և դժբաղդ կեանքի շարժառիթները մէկից աւելի են՝ նախ ծնողների սրախողխող կորուստը (մասամբ իր պատճառով), երկրորդ՝ իր հա-

ւստափոխութիւնը և երրորդ՝ կին դառնալը մի ցինիկ գազանի, որին Հռիփսիմէն միայն ատել կարող էր ամբողջ հոգով։

Եւ այդ պատկերը համարում է հեղինակը, իրաւամբ, հազարից մէկը։

Վերջում նա աւելացնում է՝

«Զանիծեց աղջկայ բերանը արդար
Իր արիւնարբու թշնամիներին,
Այլ զարմանալով կ'ասէր անդադար.
«Ինչո՞ւ հայերը ինձ անտէր թողին»։

Այստեղ չի մոռացել Պատկանեանը՝ գէթ թոյլ մի ակնարկով դարձեալ իր սիրած տենդենցը շեշտելու. ինչո՞ւ հայերը ուրացրած և բռնութեամբ խլած աղջկանը անտէր թողեցին.—դա նշանակում է՝ ինչու հայերը այդ և առհասարակ նման հազար ու մի սուլթանական չարիքների արմատական վերացման համար չեն մտածում, չեն շարժւում. մինչև երբ պէտք է մնան նրանք բարբարոսական կամայականութիւնների ենթակայ խաղալիք և այլն։

VI.

ԿՐՕՆԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐ ԵՒ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԽՈՀԵՐ Ս. ՇԱՀԱԶԻԶԻ ՄՕՏ

Վերածնիչների հակակղերականութիւնը չէր պայմանաւորում հակաեկեղեցական և հակակրօնական գաղափարներ։—Կրօնական դաստիարակութիւնը մեր մէջ. («Լևոնի վիշտ», «Մի զուարթ մանկան»)։—Ծէս և կրօն։—Կրօնի խոստացած բարիքը («Լևոնի վիշտ»)։—Կրօնագիտական բացասական քննադատութեան արժէքը։—Գիտութիւն և կրօն («Լևոնի վիշտ», Գեօթէ)։—Շահազիզի մոլորութիւնները։—Ի՞նչ է կրօնը. մետաֆիզիքական պրոբլեմներ («Լևոնի վիշտ», «Ճշմարիտ կրօն», «XIX դարի կրօնաւորը», «կրօնասէրի աղօթքը», «Ինքնագիտակցութիւն»)—Թէիստ փիլիսոփաների դաւանանքը։ (Գեօթէի ծաղրը)։—Շահազիզի թէօսօֆիան։ Նրա իդէալիզմը կրօնական-բարոյական հարցերում։ («Լևոնի վիշտ»)։—«Ազգային միսիոնիզմ և միստիցիզմ («Խորհրդածութիւն բանաստեղծի»)։ Նոյն մօտիւը սլաւեանօֆիլների և նարօդնիկների մօտ, (Կ. Ակսակով, Գերցեն, Ուսպենսկի)։

1.

Բաւական էջեր նուիրեցինք մենք այն հարցին, թէ ինչպէս են վերաբերւում մեր բանաստեղծները, մանաւանդ Սմբ. Շահազիզը, դէպի հայ հոգևորակա-

նութիւնը և մասամբ եկեղեցին։ Դեռ Ներածութեան մէջ մենք ծանօթացանք առհասարակ վերածնիչների սկզբունքային դիրքի հետ այդ հարցի նկատմամբ։ Այն վերանորոգչական լիբերալ առաջարկները, որ ուղղում էին նրանք ժամանակակից հայ եկեղեցու և նրա նուիրապետական կազմակերպութեան հասցէին, դեռ գաղափար չեն տալիս մեզ, իմանալու, թէ քրիստոնէական ինչ զգացմունքներ և ընդհանրապէս կրօնական հայեցակէտ ունէին նրանք։ Եթէ առաջին հարցում (հոգևորականութեան վերաբերեալ) նրանք այնքան սուր ու անխնայ էին իրենց բացասական կրիտիկայի մէջ, դրանից դեռ հեռաւորապէս անգամ չի հետևում, որ նրանք նոյն՝ թէկուզ շատ մեղմացրած, ուղղութիւնը կարող էին ունենալ և՝ երկրորդ, կրօնական հարցում։

Թէ ինչ սկզբունքային դիրք կարող էր ունենալ վերածնութեան լիբերալիզմը դէպի քրիստոնէութիւնը, կրօնը առհասարակ, դա տեսանք մենք թռուցիկ ակնարկներով՝ որքան Ներածութեան ծաւալը ներել կարող էր, դեռ սկզբում։

Վերածնութեան բանաստեղծներից Շահազիզն է, գլխաւորապէս, աչքի ընկնում այդ հարցում իր երկար ու բարակ միստիկ խորհրդածութիւններով։ Նա այդ կէտում ևս ժառանգել է Նալբանդեանի առանձնայատուկ գծերը, որը, ինչպէս յայտնի է, թէ իր նատուրայով և թէ իր համոզմունքներով ամենակրօնական դէմքն էր բոլոր վերածնիչների մէջ։

Բանաստեղծի յարձակումները հոգևորականութեան հասցէին, ուղղուած են ոչ այն պատճառով, որ նրանք կրօնական ուսմունքի ներկայացուցիչներ կամ եկեղեցու սպասաւորներ են, որպէս այդպիսիներ, այլ այն պատճառով, որ այդ կազմակերպութիւնը լիբե-

րալների տեսակէտով, չի կանգնած իր կոչման բարձրութեան վրայ, իբրև կրօնի քարոզիչ և եկեղեցու առաքելական միսիայի արտայայտիչ. ուրիշ խօսքով մեր բանաստեղծի (ինչպէս և ամեն մի հայ վերածընիչի) հակակղերականութիւնը չէր պայմանաւորում երբեք հակակրօնական և հակաեկեղեցական գաղափարներ նրա աշխարհահայեացքի մէջ։ Սա պէտք է պարզ լինի մի անգամ ընդ միշտ ընթերցողի համար։

Մենք ծանօթացանք արդէն աշխատութեանս յատուկ բաժիններում (մանաւանդ Ներածութեան մէջ), թէ ինչպիսի րէֆորմներով պէտք է փոփոխութեան ենթարկուէ հայ հոգևորականութեան կոչման հասարակական ֆունկցիաները. այստեղ կարիք չկայ նորից շօշափել հարցի այդ կողմերը. մենք կծանօթանանք միայն այն տենդենցների հետ, որոնցով պիտի բարեփոխուէր հոգևորականի կոչման կրօնական բովանդակութիւնը։

Ինչի՞ դէմ է ուղղում Շահազիզը իր սլաքը։ Նա ամենից առաջ քրքրում է քրիստոնէական ուսմունքի դասատուի կրօնական գիտելիքների բագաժը։ Նա դատարկութիւն է գտնում այնտեղ. անընդունակ և տգէտ վարժապետներ, որոնք անկարող են «Աստուածային տառերի թարգման» հանդիսանալ, «սրտեր կրթել». Նա հարցնում է՝

«Ո՞րքան հայ զաւակն ուսումնարանից
Կարող էր քաղել կրօն և հոգի.
Ջէ, յոյս չկայ այդ վարժապետներից
Հին շինուածը—պէտք է նորոգուի»։ (Եր. 60)

Աւելի քան պարզ է, այս տողերից, որ հեղինակը կրօնի դասատուութեան և իրեն դասատուի կոչման նորոգման հարցն է շօշափում։ Նա ուզում է, որ

մատաղ սերունդը կրթուի քրիստոնէութեան ճշմարիտ ոգով, որ նրա հոգեկան աշխարհը դաստիարակուի կրօնական զգացմունքներով.

«Այնտեղ, հոգեակ, բնակւում է
Մեր սուրբ Հայրը երկնքի,
Նա է, որ մեզ ուղարկում է,
Եւ կեանք, և սէր, և հոգի»: (Եր. 215)

Ահա այսպիսի կրթական խօսքերով պիտի առաջնորդէ ուսուցիչը հայ երեխայի միտքն ու հոգին դէպի երանական աշխարհը, ինչպէս ինքը բանաստեղծը տալիս է դրա օրինակը «Մի զուարթ մանկան» վերնագրով բանաստեղծութեան մէջ: Նա կոչում է մի այլ տեղ զգացուած տօնով.

«Ո՞ւր է այն քրիստոնէութիւն,
Որ կամէր բերել մեզ արքայութիւն,
Որ կամէր մեր բեռն թեթեւացնել,
Եւ բոլոր աշխարհ լուսով ծաւալել»: (Եր. 61)

Ինչպէս տեսնում էք, Շահազիզի կարծիքով այդ է եղել քրիստոնէութեան երկրաւոր միսիան, որ շնորհիւ նրա անարժան ներկայացուցիչների, չի արտայայտուել լի բովանդակութեամբ: «Ով կրօնուսոյց ծանօթ է այս քեզ, բացատրէ՞լ ես դու այս ըսկըզբներ»—աւելացնում է նա անմիջապէս: Կրօնի սխեմատիկ մասը, նրա մեռած դօգման է պահպանուել և ոչ նրա կենդանի էութիւնը:

— Եթէ դպրոցը զուրկ է իսկական կրօնի դասաւանդութիւնից, ապա եկեղեցին զուրկ է իսկական կրօնի դաւանանքից. մի թերութիւն, դարձեալ պայ-

մանաւորուած հոգևորականների՝ այս անգամ արդէն ողջ եկեղեցական կազմակերպութեան անկեալ դրութեամբ:

Նա պախարակում է եկեղեցու մէջ յետագայ դարերում մուտք գործած ծիսակատարութիւնը և գտնում, որ դա քրիստոնէութեան պարզ հոգու դէմ հակառակող մի երևոյթ է, դա «հեթանոսութիւն» է և ոչ «վերահամբարձ» կրօնը, որ «աւանդեց Որդին Միածին»: Կրօնը ծէս չէ, և ո՛չ կոյր հաւատ»,—յայտարարում է նա. բայց ի՞նչ է կրօնը, այն «սէր է, հոգի անարատ», «կրօնը կեանք է ամբողջ մարդկութեան»: Իսկ քրիստոնէական այդ գիտակցութիւնից հեռու էր հայ աստուածաբանութիւնն ու եկեղեցական կազմակերպութիւնը. սուրբ «եկեղեցու սեղանը» վերածուել, «փոխուել է կարծես թատրոնական բեմի», փոխանակ քարոզելու այնտեղից Քրիստոսի փրկարար վարդապետութիւնը: Այսպէս և՛ այլ շատ համեմատութիւններ՝ տիրապետող անբովանդակ ծիսակատարութեան և քրիստոնէութեան իսկական ուսմունքի հակադիր կողմերի միջև:

Ի՞նչ բարիք է պատկերացնում իրեն բանաստեղծը, եթէ քրիստոնէական կրօնը ցանկալի խորութեամբ ու չափերով տարածուէր հայերի մէջ.

«Թէ հայերի մէջ կրօնը ծաղկած էր,
Մեր տասնիններորդ լուսաւոր դարին
Տեսնելու չէինք վատ միսիօններ,
Որ հայի խիղճը բռնաբարէին:
Թէ հայերի մէջ կրօնը ծաղկած էր
Որպէս գիտութեան այգի պտղաբեր,—
Գո՛րծ պիտի գործէր Հայոց աբեղան
Եւ ո՛չ սերմանէր որոմ չարութեան»:
(Եր. 126—127)

Մեզ պարզուեց, մօտաւորապէս, Սմբ. Շահազիզի կրօնական դէմքը: Ամենից առաջ նկատենք, որ նրա վերաբերմունքի մէջ՝ մի կողմից դէպի քրիստոնէական սուրբ ուսմունքը, միւս կողմից դէպի եկեղեցին՝ իր աւանդական սովորութիւններով,— նկատւում են գծեր Տօլստոյական կրօնա-բարոյախօսական ռացիոնալիզմից և միստիցիզմից: Տեղ-տեղ նա արտայայտւում է եկեղեցական բարդացած ձևերի, ծէսերի արտաքին աղաղակիչ շքեղութեան դէմ, որ ընդհանուր ոչինչ չունի աւետարանական սկզբունքների հետ, այլ արդիւնք է յետագայ դարերի եկեղեցական հայրերի նորմուծութիւնների: Նա ոչ թէ եկեղեցու դէմ է, որպէս մի հաստատութեան, որ կառուցուած է քրիստոնէական ուսմունքի գաղափարային հիմքերի վրայ՝ իր նախնի առաքելական նշանակութեամբ, այլ նա դէմ է եկեղեցու կերպարանափոխուած վիճակի: Կերպարանափոխուած հիմնարկութիւնը, բնականօրէն, տուել է իր օրգանական կազմակերպութեան—եկեղեցու ողջ հիրարխիական սպասաւորութեան—այլ ֆունկցիաներ, քան նրանք պէտք է ունենային ըստ քրիստոնէական դօգմայի: Եւ այսօր քահանան, վարդապետը և այլն, աւելի շատ ծանրաբեռնուած են ծիսակատարութեան կոչումով, քան աւետարանական կրօնի իսկական էութեան քարոզչութեամբ— Քրիստոսի բարոյական սկզբունքների տարածման միսիայով: Եւ որպէս հայ իրականութեան լիբերալ վերածնիչ, նա պահանջում էր, որ հայ կղերականութիւնը վերածնուէր կրօնա-բարոյական հողի վրայ, ստանձնէր իսկական հովուի դերը, կրօնական դաստիարակութիւնը հիմք դարձնէր հայ ժողովրդի մտաւոր կուլտուրայի: Եւ Շահազիզի միամտութիւնը հասնում է մինչ այն աստիճանի, որ ենթադրում է՝ եթէ կրօնը ծաղկած լինէր հայերի մէջ, 19-րդ դարում ազատ կը

մնար Հայաստանը վատ միսիոնարներից, որոնք այնքան բռնաբարեցին հայերի խիղճը հաւատի հողի վրայ:

Բնական հարց է ծագում, արդեօք, Շահազիզը մի փառաւոր գիծ չէ՞ քաշում իր մինչև այժմ մեզ յայտնի լիբերալիզմի վրայով, չէ՞ ընկնում նա արմատական հակասութիւնների մէջ՝ իր հասարակական իդէօլօգիայի հիմնական հայեցակէտերի նկատմամբ:

Կասկած չըկայ, որ 60-ական թուականներին Շահազիզի կրօնական գաղափարները՝ ժամանակակից տգէտ ու ծիսապաշտ կղերականութեան հանդէպ, ներկայացնում էին մի քայլ առաջ: Եւ լիբերալ իդէօլօգիան ամենուրեք, մանաւանդ կաթոլիկութեան շքեղազարդ ցերեմոնիաների վայրերում, քննադատական յարձակումների իր մշտական առիթներն է ունեցել կղերականութեան դէմ հէնց կրօնական հողի վրայ և յանուն քրիստոնէութեան պարզ, անպաճոյճ դաւանանքի:

Ուրեմն ընդհանուր առմամբ մեր բանաստեղծը դուրս չէ գալիս լիբերալիզմի շրջանակներից: Սակայն միւս կողմից այդ դիրքը՝ կրօնական հարցերում, կազմում է Շահազիզի գաղափարային մեծութեան ամենաթոյլ կողմը: Լիբերալի կրօնագիտական կրիտիկան ունէր, մեր կարծիքով, այն սոսկ նեգատիւ արժէքը, որ նա մերկացնում էր ժամանակակից եկեղեցու անպարունակ և անիմաստ ծիսակատարութիւնը և, հետևապէս, նրա հոգևորական կազմակերպութեան կոչման սնանկութիւնը, ներքին փթութիւնը,— երևոյթներ, որոնք ոչ մի ներքին տրամաբանական կապ չունեն քրիստոնէական ուսմունքի գաղափարային էութեան հետ: Իսկ այդպիսի մի վերագնահատական կրիտիկա՝ ուղղած հին տիրական հեղինակութիւնների դէմ, ունէր իր նշանակութիւնը հաւատացեալ

ազգաբնակութեան համար և իր դրական հետևանքները՝ յօգուտ լիբերալիզմի։

Հէնց այդ գործնական հետևանքներով էլ սալաւում է լիբերալ իդէօլօգների մղած կրօնագիտական նեգատիւ քննադատութեան արժէքը։

Պօզիտիւ արժէք չունին ամենևին Շահազիզի արշաւանքները այդ հողի վրայ։ Ընդհակառակը այդպիսի դիրքը հակասում է լիբերալիզմին յատուկ էութեանը, նրա խաղացած պատմական բազմակողմանի դերին։ 19-րդ դարու լիբերալիզմը իր փայլուն յեղաշրջումներն ունեցաւ ոչ միայն տնտեսա-քաղաքական սահմանում, այլ և գիտութեան մէջ։ Եթէ բուրժուազիայի լիբերալ քաղաքագէտները անհաշտ կռիւ էին յայտարարում եկեղեցու տիրապետութեան և կղերի աշխարհիկ տենդենցների դէմ, ապա նրա ազատամիտ բնագէտները և բնափիլիսոփաները անխնայ շեղջակոյտ էին նետում արևելեան հարուստ ֆանտազիայի այն առասպելական «հանճարեղ» հիւսուածքը, որ կազմեց գենետիկ հիմքը քրիստոնէական քարացած դօգմայի։ Գիտութիւնը անդարձ մահուան կռիւ յայտարարեց կրօնի դէմ։

Բայց ցաւը նրանումն է, որ վաթսունական թուականների մեր Շահազիզը դեռ միամիտ էր մինչ այն աստիճան, որ գիտութիւն ու կրօն դրեթէ հօմանիշ իմաստ ունէին նրա աչքում։ Ահա ինչ է ասում նա այդ առիթով.

«Վարդապե՛տ, չկայ հակառակութիւն
Գիտութեան մէջ և սուրբ կրօնի. *)
Դոքա են մշակն այն ամենարթուն,
Որ բարուոքում են ներքին կեանք մարդի»։

*) Ընդգծումը մերն է։

Ապա անմիջապէս՝

«Դոցանով միայն Թագաւորութիւն
Կարող է մնա՛լ անխաղտ յաւիտեան» *) (Եր. 124).

Եւ այլն։

Գիտութեան և կրօնի անհակասական ներդաշնակութեան միտքը կրկնւում է նրա մօտ մի քանի տեղ։ Եւ դրանով պարզւում է մեզ այն թիւրիմացութիւնը, թէ ինչու Եւրոպական լիբերալիզմի ներկայացուցիչը միաժամանակ վարդապետել է ասխական կրօնամոլութեան գաղափարներ։ Նա դեռ պրիմիտիւ է եղել բաւական՝ գիտութեան մասին ունեցած իր հասկացողութիւնների մէջ, նման այն աստուածաբանների, որոնք կարծում են, թէ գիտութիան և կրօնի մէջ չկայ ոչ մի հակասութիւն, որովհետև ամեն մէկը ունի իրեն մատնացուցած յատուկ սահմանը՝ գիտելու, քննելու և վարդապետելու։

Կրօնի «գիտականութեան» մասին Շահազիզին հարկաւոր էր դաս վերցնել դէթ Մեֆիստոֆելից։ Հանճարեղ «սատանան» իրեն դիմող աշակերտին՝ որը ցանկանում է աստուածաբանութիւն սովորել, պատասխանում է հետևեալը.

«Ich wünschte nicht, Euch irre zu führen.
Was diese Wissenschaft betrifft,
Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden,
Es liegt in ihr soviel verborgnes Gift...»

(Եւ չէի ցանկանալ ձեզ մոլորեցնել։ Ինչ վերաբերում է այդ գիտութեան (թէօլօգիային), դժուար է

Ընդգծումը մերն է։

խուսափել սխալ ճանապարհից, այնքան թոյն կայ թագնուած նրա մէջ։ («Ֆաուստ» հատ. I)։

Այդպիսով, Շահազիզը ընկնում է մի խոր, բայց և միանգամայն անգիտակցական հակասութեան մէջ։ Նորդարեան լիբերալիզմի դրական, պրոգրեսիւ սկզբունքները լռելայն բողոքում են նրա միջնադարեան աստուածաբանութեան դէմ։

Նրա այդ հակասութիւնից տրամաբանօրէն բղխում է մի այլ հակասութիւն։

Ուշադրութիւն դարձրէք նրա վերջին երկու տողերի վրայ։

Գիտութիւնն ու կրօնը մի տախտակի վրայ quasi օրգանական սերտ առընչութեան մէջ դնելուց յետոյ, նա գալիս է այն եզրակացութեան, որ միայն դրանց միջոցով կարող է թագաւորութիւնը մնալ անխաղտ և յաւիտեան։ Եթէ վերև Շահազիզը մեղանչեց դրական գիտութիւնների դէմ իր կրօնական միստիցիզմով, այստեղ նա առաջ է գնում անսայթաք այդ ռէակցիայի ուղիով և մեղանչում արդէն իր քաղաքական ռադիկալիզմի և դեմօկրատիզմի դէմ։ Մենք կտեսնենք «ազատութեան և յառաջադիմութեան գաղափարի» բաժնում, որ բանաստեղծը փայփայում է ժողովրդապետութեան գերագոյն սկզբունքը, ազգերի դեմօկրատական ինքնավարութեան գաղափարը։ Իսկ այստեղ նա միապետութեան անխաղտ գոյութեան հանգամանքներն է յայտարարում։

Մէկը միւսով պայմանաւորուած դրութիւններ։ Մի տեղ՝ կրօնական հողի վրայ, միստիկ աստուածաբանը, բնականօրէն միապետական է միւս տեղ՝ քաղաքական հողի վրայ։ Մի տեղ չքանում է գիտական ազատամտութիւնը, միւս տեղ՝ քաղաքական ռադիկալիզմը․

—դարձեալ մէկը միւսով պայմանաւորուած դրութիւններ։

Ի հարկէ այդ մասնաւոր թերութիւնները, իբրև մի-մի սև բիծ, չեն կարող ընդհանուր ստուեր ձգել վերածնութեան երգչի մեզ յայտնի քնարի վրայ։

2.

Շահազիզի փիլիսոփայական խոհերը գալիս են լրացնելու նրա կրօնագիտական ֆիզիօնօմիան։ Բանաստեղծը ոչ միայն հրապարակախօսում է յանգաւոր ձևերով, այլ և փիլիսոփայում է նոյնակերպ. փիլիսոփայում ամենավերացական, բնազանցական պրոբլեմների մասին։

Նա բաւական թւով էջեր ունի, որտեղ թռուցիկ ակնարկներով արտայայտում է կրօնափիլիսոփայական և բնափիլիսոփայական հարցերի վերաբերեալ. ամեն բանի ըմբռնողութեան և մեկնաբանութեան բանալին գտնում է նա, վերջին հաշւով, կրօնագիտութեան մէջ. ամեն տեղ էլ դատում ու փաստաբանում է, որպէս էքստրավագանտ թէօլօգ։

Ի՞նչ է կրօնը, հարցնենք նրան ամենից առաջ.

«Կրօնն է վերին ըզգացողութիւն,
Այն զգացմունք է անեզրական
Կրօնը նոյն է, թէ ճշմարտութիւն,
Որի թարգմանը—միտքը է սրտի»։ (Եր. 60).

Մի այլ տեղ նա ասում է.

«Կրօնը կեանք է ամբողջ մարդկութեան
Որ միշտ ձգտում է դէպի վախճան.

Դէպ այն էութիւն անսահմանափակ
Որին կոչում ենք-Աստուած միայնակ»։
«Քանի ծաղկած է մեր մտաւոր կեանք,
Նոյնչափ և սերտ է մեր սէրն դէպ Աստուած.
Նոյնչափ բարեպաշտ հոգու աղաչանք
Տալիս ենք Նորան մենք համեստացած»։

(Եր. 123).

«Ճշմարիտ կրօն» (եր. 150), «XIX դարի կրօնաւորը» (եր. 157), «Կրօնասէրի աղօթքը» (եր. 195), «Ինքնագիտակցութիւն» (եր. 213) վերնագրով բանաստեղծութիւնների մէջ Շահազիզը մետաֆիզիքական խորհրդածութիւններով պարզում է իր թէիստական տեսակէտը։

Նա փառաբանում է «սուրբ նախապատճառն աշխարհաստեղծութեան», այն «Յաւերժ կարգը», որ նրան «առաջնորդում է դէպի տաճարը ինքնագոյութեան», այն «Անհաս զօրութիւնը», որ «ստեղծել է մարդը իմաստուն, քան այլ շնչաւորք» և «բախշել» նրան «նուրբ բանականութիւն», այն «գերակայ Աստուծուն», որ «պատճառ է ինքը իւրեան» և այլն և այլն։

Կաշկանդուած հրէական կոսմոգոնիայի (աշխարհածնութեան) տուած ֆանտաստիկ առասպելաբանութիւնների և քրիստոնէայ թէիստ փիլիսոփաների (Դեկարտ, Լայբնից, Կանտ, Բասդեր, Հերբարտ, Ֆիխտէ և այլն) նոյն ուղղութեամբ արտադրած բնազանցական մարզանքների շրջանակի մէջ, բանաստեղծը ջերմեռանդ հաւատացեալի նման երկիւղածօրէն խոնարհում է երևակայեալ գերբնական էութեան («supranaturales Wesen») առաջ։

«Աստուած տէրն է աշխարհի, միաժամանակ

սիրող Հայրը կենդանի արարածների, որոնց փրկութիւնն է ցանկանում նա, մանաւանդ մարդը, «ստեղծագործութեան պսակը», է Աստուծուց սիրուած աստուածային համապատկերը, որի փրկութեան համար Աստուած նաև հրաշք է գործում կամ գործել է» (R. Eisler «Kritische Einführunq in die Philosophie» 430 եր.)

Այս է դաւանանքը թէիստ փիլիսոփաների։

Եւ սրա նման շատ յիմարութիւններով զարդարուած հեքիաթաբանութիւնը դաւանել է, որպէս անխախտ հաւատ, ոչ միայն շատ դարեր առաջ Իսրայէլի «ընտրեալ» ժողովուրդը, այլ և ողջ քրիստոնէական մարդկութիւնը շատ դարեր յետոյ, այլ և վերջինիս առաջնորդող, հանճարեղ ուղեղները. նոյն իսկ բնագիտութիւնը քրիստոնիայ արևմուտքում «չհամարձակուեց» մինչև անցեալ դարու կէսերը ամբողջապէս ազատագրուել միջնադարեան աստուածաբանութեան մետաֆիզիքական մարզանքներից։ «...Հրէական աշխարհածնութեան հեղինակութիւնից չկարողացան ազատուել անգամ ուժեղ և ուրիշ ուղղութիւնների մէջ ազատ մտքերը» (проф. К. А. Тимирязевъ, «Основныя черты исторіи развитія біологіи въ XIX ст.» եր. 73)։

Եւ այն բոլոր միստիկ մտածողներին ու ֆիլիստըր գործիչներին, որոնք այսօր իսկ ջանք չեն խնայում արմատացած պահել ժողովրդի մէջ «կենդանի հաւատը» դէպի «սիրող Հայրն Աստուած», կարող ենք պատասխանել Ֆաուստի խօսքերով՝

«. . . . . wer darf sagen:
Ich glaub' an Gott?
Magst Priester oder Weise fragen,

Und ihre Antwort scheint nur Spott
Ueber den Frager zu sein»

(Ո՞վ կարող է ասել՝ ես հաւատում եմ Աստուծուն։ Կարող ես քահանային կամ իմաստասէրին հարցնել, նրանց պատասխանը թւում է միայն մի ծաղր հարցնողի հասցէին»։ «Ֆաուստ» I հատ.)։ Սա պատասխանն է պարզամիտ Մարգարիտի այն հարցին՝

«Glaubst du an Gott»? («Հաւատում ես Աստուծուն»), ուղղած Գեօթէի հերոսին։

Որո՞նք են պատճառները քրիստոնէական դօգմայի անօրինակ երկարակեցութեան և նրա անպայման տիրապետութեանը եւրոպական մտքի վրայ.—մեզ չէ վերապահուած, անշուշտ, այստեղ կանգ առնել այդ սօցիօլօգիական հարցի վրայ, որքան էլ այն խիստ հետաքրքրական լինի։ Նկատենք միայն, որ զարմանալու ոչինչ չկայ, երբ եւրոպական «հաւատացեալ» հսկաներից յետոյ հայկական փոքրութիւնը ևս ջերմեռանդ հաւատացեալի երգն է երգում։ Սակայն միւս կողմից անկարող ենք վերագրել նրան թէիստների կրօնա-փիլիսոփայական արժէքը. նա խորհում է ոչ թէ փիլիսոփայօրէն, այլ թէօսօփիայի տեսակէտից։ Մեր բանաստեղծը յանդգնում է թափանցել «Գերակայ Աստուծոյ» գաղտնիքների խորքը, ճանաչել նրան, մինչդեռ թէիստական փիլիսոփայութիւնը հերքում է աստուածային ճանաչողութեան որ և է հնարաւորութիւնը, իբրև տրանսցենդենտ, գերբնական մի իդէա, որի գոյութիւնը անկարելի է ապացուցել որ և է իրական-փորձառական մեթօդով։

Յայտարարելով, որ ոչ մի հակասութիւն չկայ կրօնի և գիտութեան մէջ, Շահազիզը հակասում է ոչ միայն թէիստների կրօնա-փիլիսոփայական ըմբռնողութեան դէմ, այլ ինքն իրեն։ Ի՞նչ ընդհանուր բան կարող է լինել առ գերբնական և գերմարդկային ոյժերն (կամ ոյժը) ունեցած հաւատոյ (կրօնի, ինչպէս փիլիսոփայութիւնն է ընդունում), կամ «վերին զգացողութեան», «անեզրական զգացմունքի» (ըստ Շահազիզի) և մարդկային-բնական էմպիրիք կեանքի րէալ փաստերի և երևոյթների վերլուծութեան վրայ հիմնուած գիտական համոզմունքների միջև.—ուրիշ ոչ մի համերաշխ գիծ, բայց եթէ տրամագծօրէն հակասութիւն և թշնամութիւն։ Այս կէտէրումն է առանձնապէս աչքի զարնում բանաստեղծի յոռի, այլանդակ աստուածաբանութիւնը, նման կաթօլիկ աշխարհի պատենդաւոր թէօլօգներին, որոնք անդուռն բերանով հայհոյելով գիտութիւնն ու գիտնականներին, միաժամանակ պնդում են, մանաւանդ խուլ անկիւններում, որ չկայ թշնամական յարաբերութիւն կրօնի և գիտութեան միջև. երկուսն էլ կարող են գոյութիւն ունենալ՝ միմիանց չխանգարելով և չըվնասելով։

Նոյնքան ճղճիմ ու տափակ է Շահազիզի կրօնին յատկացրած բարոյա-կուլտուրական գնահատութիւնն ու դերը։ «Կրօնը նոյն է, թէ ճշմարտութիւն» —կարդացինք մենք վերև։ Այնուհետև՝ «կրօնը կեանք է ամբողջ մարդկութեան»։

Այստեղ արդէն լիբերալ Շահազիզը իջնում է մինչև կրօնամօլ վանականի ժանգոտած խուցը։ Նրա յայտարարութիւնը, ըստ երևոյթին, ընդհանուր սկզբունքային՝ բոլոր կրօններին կամ առհասարակ կրօնին վերաբերող աբսօլիւտ նշանակութիւն ունի։ Բայց յայտնի է, որ զանազան կրօններ՝ քրիստոնէութիւն, մահմեդականութիւն, բուդդայականութիւն (չհաշուելով ուրիշ շատերը և թուածներից ամեն մէկի դա-

ւանաբանական տարբեր ճիւղաւորութիւնները) ունեն միմեանցից զանազանուող գաղափարային պարունակութիւններ, առանձնայատուկ ըմբռունքներ, կրօնաբարոյական կօդեքսներ, որոնց մէջ անպակաս են և մինչ թշնամականի հասցրած՝ հակառակ նորմաններ ու տենդենցներ։ Եթէ այդպէս է, նշանակում է ամեն մի կրօն պիտի ներկայացնէ իր իդէական էութեանը համապատասխանող ճշմարտութիւն. ասել է կստացուին մի շարք ճշմարտութիւններ՝ մէկը միւսին հակասող։ Եւ այն ժամանակ ոչ միայն վերանում է ճշմարտութեան աբսոլիւտ բնաւորութիւնը, այլ և հարց է ծագում ճշմարտութիւններից մէկի կամ միւսի ոչ ճշմարտութեան կամ իսկական ճշմարտութեան մասին. այսինքն հարցը կառաջնորդէ մեզ դէպի ad absurdum։ Իսկ եթէ «կրօնը—ճշմարտութիւն է» ֆրազները իբրպէս վերաբերում են միայն քրիստոնէութեան, այն ժամանակ հարցը կորցնում է իր ողջ կրօնա-փիլիսոփայական սկզբունքային արժէքը և մեր հեղինակը հանդէս է գալիս քրիստոնէամոլ կղերի դերում։

Ասել՝ «կրօնը կեանք է ամբողջ մարդկութեան», նշանակում է ընդունել, որ այն կազմում է ամենաբարձր և ամենաակտիւ իդէօլօգիական ձևը, որը, որպէս առաջնակարգ ֆակտոր, տոն է տալիս մարդկային կեանքի պատմական զարգացման կուլտուրական բովանդակութեան։ Իսկ կրօնամոլական այդ տեսակէտով Շահազիզը ակամայ, անգիտակցօրէն ընդհարւում է իր բանաստեղծական ըէալիզմի և իր ընդհանուր իդէալիստական հասարակահայեցողութեան հետ։

Բարոյա-փիլիսոփայական հարցերում—ինչպէս մենք մասամբ գիտենք—Շահազիզը կուսական իդէալիստ է։ Բարիք գործելը, նրա կարծիքով, պէտք է լինի մի համարեա իմանենտ մարդկային պարտականութիւն։ Մարդու երկրաւոր կեանքը չունի ոչ մի այլ իդէալական իմաստ ու գրաւչութիւն, ոչ մի մնայուն արժէք, քան այն, որ մարդ անհատը կարող է գործել ու թողնել իրենից յետոյ։

«Ես մեռանում եմ որպէս շնչաւոր
Բայց բարի գործերս մեռնել կարող չեն.
Նոքա անմահ են, որպէս երկնաւոր
Արարչի տիեզերք, թէ և դարք սահեն»։ (Եր. 41)

Մի այլ տեղ երգում է նա.

«Բարի գործն է, որ մնում է պայծառ,
Որպէս պարզ երկինք չխաւարվելով.
Փոշի է փոխւում ամուր որձաքար,
Եւ կերթայ բոլորն իւր ժամանակով»։ (Եր. 94)

Այսպէս պատկերաւոր համեմատութիւններով՝ համեմած փիլիսոփայական շաղախով, Լեոնը աշխատում է համոզել հայ ունեւորներին, որ նրանք բարիք գործեն յօգուտ ազգային հասարակութեան, որովհետև ազգօգուտ գործունէութեամբ է պայմանաւորւած մէկի ազգասիրութիւնը։ Եթէ հայ ես, պարտաւոր ես հայ ազգի համար մտածելու, ցաւելու և գործելու, այս միտքն է հետևում բանաստեղծի բարոյական ազգասիրութիւնից։ Այսպէս, մեր իդէալիստը կարծում է, միամտօրէն, որ պարտականութեան նորմաններով և բարոյական գիտակցութեամբ պէտք է կրթել ու համոզել սերունդներ—յօգուտ ազգի հասարակական բարիքներ գործելու համար։ Նա հեռու է չափազանց՝ մէկի կամ միւսի ազգային պատկանելիութեան փաստը ըէալականօրէն ըմբռնելու տեսակէտից. նա չէ քրքրում իրական շա-

հագրգռութեան այն կոնկրետ հիմքերը, որոնց զօրութեամբ անհատը կամ հասարակական գրուպպան արտայայտում են իրենց «սիրոյ» կամ «սիմպատիայի» (խօսքեր՝ իրենց պայմանական իմաստով) դէպի ազգային ամբողջութիւնը։

Եւ Շահազիզը այնքան հեռու է գնում, որ իր բարոյական դիտողութիւնները հագցնում է մի անտեղի գործածուած ընդհանուր ֆորմուլայի մէջ.

«Եւ նրա համար իմ կեանքն ունի գին
Որ պիտի ջնջուի և ոչնչանայ»։ (Եր. 41)

Յիշում ենք, Գեօթէի յայտնի մտքի քիչ այլակերպ արտայայտութիւնն է այդ։ «Ֆաուստի» I հատորում Մեֆիստոֆելն ասում է Ֆաուստին.

«. . . . . alles, was entsteht,
Ist wert, dass es gu Grunde geht»։

(Ամեն բան, ինչ ծագում է, ունի արժէք խորտակուելու, կամ՝ արժանի է, որ նա խորտակուի)։

Բայց այդ միտքը հանրարժէք, ունիվերսալ բնաւորութիւն ունի Գեօթէի բերնում. ամեն բանի ինչպէս ծագումը, ֆունկցիօնալ-օրգանական գոյութիւնը, այնպէս էլ նրանց խորտակումը պատճառակցօրէն պայմանաւորուած մի պրօցեսս է և հէնց այդ «Werden und Vergehen»-ի մէջ էլ կայանում է բնութեան մեծ օրէնքի արժէքը։

Մեր բանաստեղծը, ընդհակառակը, գործ է ածում նոյնը սոսկ բարոյական աֆօրիզմի ձևով, լոկ մարդկային սեռի վերաբերեալ և, որ գլխաւորն է, թէլիօլօգիական տենդենցով։ Ահա ինչ է ասում նա շարունակութեան մէջ.

«Եւ նորա համար ես բանուոր եմ,
Որ մինչ յետին շունչ պիտի մշակեմ.
Միշտ մտածելով և բարձրանալով
Գիտութեան Հօրը ձեռներըս պարզեմ։ (Եր. 42)

Նա որոշ նպատակ, կոչում է յայտարարում «բանուոր» (բանական) մարդկային ցեղի համար։ «Մտածելու և բարձրանալու» ձգտումը գործ է ածուած կրօնա-բարոյական ներքին կատարելագործութեան իմաստով, որպէսզի բանական մարդը հետզհետէ մերձենայ և «ձեռները պարզ է» «գիտութեան Հօրը»— հասկացէք դրա տակ՝ Աստուծուն։ Այդպէս, վերջին հաշւով նա դարձեալ հանգում է իր աստուածաբանական մետաֆիզիկային։

Եթէ Շահազիզը մարդկային սեռի օրգանական գոյութեան հետ միստիկօրէն շաղկապում է ինչ որ բարոյական միսսիա, ապա նա չէ զլանում ինչ-ինչ գաղտնի խորհուրդներ որոնելու և՛ հայ ազգի դարաւոր գոյութեան մէջ։

«Խորհրդածութիւն բանաստեղծի» ընդարձակ ոտանաւորի մէջ (եր. 231) մէջ ասում է նա ի միջի այլոց հետևեալը.

«Ես Հայաստանի կսկիծն եմ լսել,
Այրուել եմ սրտով, այրուել եմ հոգով,—
Ես մտածել եմ. երկրիս երեսին
Թէ այս ազգը իր պահեց գոյութիւն
Այնչափ վտանգից անչափ մոլեգին,
Ունի մի խորհուրդ վերին և թագուն։»*) (Եր. 239)

Որքա՛ն յատուկ է ազգային միսիօնիզմի այս թօվին բարբառը նացիօնալիստ բանաստեղծի բերնում։ Ո՞վ չէ յիշում ռուս սլաւեանօֆիլների խորհրդաւոր

*) Ընդգծումները մերն են։

տոնն ու ապլոմբը ռուս ժողովրդի կենցաղային ու սոցիալական սպեցիֆիզմի, առանձնայատկութիւնների, ռուս ազգային ինքնայատուկ միսիոնիզմի մասին։ Կամ ո՞ւմ է անյայտ, որ ռուսական նարօդնիկութեան փայլուն դէմքերը նոյնպիսի մի գաղտնի խորհուրդ, անըմբռնելի ույժ են պրպտել ռուս ժողովրդի, յատկապէս գիւղացիութեան, պատմական կացութեան օրգինալ ինքնակենցաղի մէջ։ «Школа и строгость» պատմուածքի մէջ, ուր Գ. Ուսպենսկին շօշափում է գիւղական ազգաբնակութեան և ուսուցչի փոխադարձ յարաբերութիւնները, չի դադարում նա աքանչացումով յիշելու «ռուսական ժողովրդի գաղտնի ույժի», «աշխարհահայեացքի», նրա «ոգու ույժի» մասին։ Նա գոհունակութեամբ է արձանագրում իր մեծ գաղափարակցի՝ Գերցենի, նոյնիմաստ տողերը, ուր նա ևս որոնում է «մի ինչ որ բան» («нѣчто») ռուս ժողովրդի հոգեկան կեանքում, մի «ներքին, ոչ կատարեալ գիտակից ույժ, որ փառահեղ կերպով պահպանել է ռուս ժողովրդին մօնգօլական հօրդաների և գերմանական բիւրօկրատիայի լծի տակ...»։

Սլաւեանօֆիլների առաջնակարգ ներկայացուցիչներից մէկը՝ Կ. Ակսակով 1847 թ. «Московскій сборникъ»-ում զետեղած իր յօդուածի մէջ ռուս ժողովրդին անուանում է «կարող պահպանը կեանքի մեծ գաղտնիքին». վերագրում է նրան «խորախորհրդէութիւն»։ (Տես П. Коганъ „Очерки по исторіи новѣйшей русской литературы“ եր. 131, հատ. I, առաջին պրակ)։

Սա ազգային մի ակնայայտնի միստիցիզմ է, որքան նացիօնալիստ իդէօլօգները ինչ որ մութ ու խորհրդաւոր գաղտնիքներ են որոնում ժողովրդի հոգեկան կեանքում. անչօշափելի և անըմբռնելի մի ույժ, որ յայտարարւում է յատուկ բնոյթագիծը որոշ մարդկային խմբակցութեան։ Դա սօցիօլօգիական վիտալիզմ է, երբ նացիօնալիստ իդէօլօգները մի առանձնայատուկ կեանքային սկզբունք, ներքին անթափանցելի ույժ են փնտրում ամեն մի ժողովրդի պատմական կացութեան կեանքում։

Հայկական վերածնիչները թէ ռուս նարօդնիկները շատ հեռու էին ամեն մի ազգի (հայ, ռուս և այլն) ուրոյն կենցաղի, պատմական վիճակի և խաղացած դերի տարբերութիւնները միջավայրական (լայն իմաստով) ըէալ յարաբերութիւնների և գործօնների որպիսութիւններով պայմանաւորելու մտածողութեան և հետազօտութեան մեթօդից։

Այս ամբողջ բաժինը ցոյց տուաւ մեզ, որ Շահազիզը իր կրօնա-փիլիսոփայական և բարոյա-փիլիսոփայական հայեցակէտով մի յետադարձ քայլ է անում՝ վերածնութեան կենսական հարցերը բուռն թափով և առողջ, պրօգրեսիւ տենդէնցներով արծարծող Շահազիզի նկատմամբ։ Չնայելով այս տեսական ըէակցիային, այնուամենայնիւ, բանաստեղծի ընդհանուր լիբերալ ֆիզիօնօմիան, կրկնում ենք, չի մթագնում, չի նսեմանում նրա պատմական արժէքը, որովհետև նրա հենակէտը ծանրանում է հասարակական-գաղափարային և ոչ տեսական-փիլիսոփայական հողի վրայ։

Գամառ-Քաթիպային չեն զբաղեցրել կրօնա-բարօյական հարցերը՝ իրենց տեսական-փիլիսոփայական շաղախով։ Միայն 2—3 բանաստեղծութիւն ունի նա, ուր արտայայտւում են նրա քրիստոնէական զգացմունքները, բայց այնքան թոյլ ու աղօտ են դրանք և աննշան՝ նրա բոլոր հիւսուածքների մէջ, որ չարժէ այստեղ ուշադրութեան առնել։

VII

ԱԶԱՏՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ՅԱՌԱՋԱԴԻՄՈՒԹԵԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐ

Ազատութեան և յառաջադիմութեան գաղափարները—անհրաժեշտ տարրերը հայկական վերածնութեան։—Լեւոնի ազատասիրական յայտարարութիւնները։—Ազատութեան գաղափարի իդէալիստական, ինդիվիդուալիստական և բարոյական ըմբռնումներ։—Մտրակումներ սողունային տիպերի։—Մարտական ագիտացիա («Լեւոնի վիշտ»)։—Ժողովրդապետութեան սկզբունքի մօտիւ («Բռնաւոր սուլթան»)։—Զէյթունցիների ազատագրական շարժման հասցէին («Եզուիտներ և Զէյթուն»)։—Ազատասիրական տենչանքների հեռաւոր պերսպեկտիւներ։—Յառաջադիմութեան խրոխտ ագիտացիա («Ազգային վիճակ»)։—Իրական գործի արժէքը («Կեցցէ սուրբ գործը». Բելինսկի)։—Ռէակցիա կղերական միստիկ քարոզչարանութեան դէմ («Առ հրաժարուածը», «Լևոնի վիշտ»)։—Դրուատումներ գիտութեան հասցէին («Անուսումնասիրութիւն»)։—Դարաւոր տընքոցի բանաստեղծական արտայայտութիւնը («Հիմի էլ լռենք»)։—Պատմական երգի այժմէականութեան արժէքը։—Յառաջադիմութեան յորդոր («Հայ երիտասարդը երգում է»)։—Յոռետես տրամադրութիւն՝ «Մանուկ Հայաստանի սրբուականի առաջ («Թէ իմ ալևոր հերքս սենային»)։—Ազատութեան երգը մանուկ սերնդին («Ազասու մօր երգը», «Ուսանող»)։

1.

Ազատութեան և յառաջադիմութեան գաղափարները,—պատմական լիբերալիզմի այդ կենտրոնական սկզբունքները,—առաջնակարգ տեղ են բռնում մեր 50—70-ական թուականների գործիչների իդէօլօգիայի մէջ։ Հայկական համայն վերածնութեան էութիւնը կայանում էր հէնց նրանում, ու մի կողմից (ռուսահայերի մէջ) ցրէր տիրապետող կաշկանդիչ մթնոլորտը հին ույժերի և զարկ տար նոր կենսունակ տարրերի բովանդակ յառաջադիմութեան գործին եւրօպական ուղղութեամբ, միւս կողմից (թիւրքահայերի մէջ) արծարծէր և հասունացնէր արևելեան բռնակալութեան ճիրաններից «Մայր Հայաստանը» ազատագրելու գերագոյն անհրաժեշտութեան գաղափարը։

Ցատկապէս մեր երգիչները շատ էջեր ունին այդ ուղղութեամբ գրուած. իսկ լայն, համապարփակ իմաստով գրեթէ նրանց բոլոր հիւսուածքները դունաւորուած են ազատութեան և յառաջադիմութեան գաղափարների շաղախով։

Այս բաժնում մենք գործ կունենանք միայն նրանց ընդհանուր հայեցակէտների հետ—ազգային կեանքի բազմակողմանի ազատ ու յառաջադէմ պայմանների վերաբերմամբ, որպէս ձգտելու արժանի իդէալական դրութիւն։ Այդ հարցում Շահազիզը աւելի է արտայայտւում, քան Պատկանեանը։ Իսկ յաջորդ բաժնում, երբ մենք կխօսենք որոշ տերիտօրիալ ազատագրութեան իդէայի մասին, կտեսնենք, թէ որ աստիճան բացառակի երախտիք ունի Գամառ-Քաթիպան այդ հողի վրայ։

Սկսենք Սմբ. Շահազիզից։

Ամենից առաջ պարզում է նա մեզ իր հերոսի ֆիզիոնոմիան այդ հարցում։

Լևոնը իր ամբողջ «ուսման շրջանից» հանել է այս եզրակացութիւնը.

«Ես պիտի լինիմ մարդ ազատ անբիծ,—
Եւ ես կարող եմ իմ ազգը սիրել»։ (Եր. 24)

Հեղինակը աւելացնում է աֆորիզմի ձևով՝

«Առանց լիաձեռն ազատութեան,
Չկայ լիաձեռն և կեանք երջանիկ»։ (Եր. 25)

Շատ հեռուն կը գնայինք, եթէ բանաստեղծի այդ և նման արտայայտութիւնները ենթարկէինք սօցիալ-փիլիսոփայական ընդարձակ մեկնաբանութեան ու քննադատութեան, ուստի կբաւականանանք, գլխաւորապէս, նրանց հասարակական արժէքի համառօտ վերլուծութեամբ։

Եթէ ուսանող Լևոնը իր բոլոր սովորածներից եկել է վերոյիշեալ եզրակացութեան, և եթէ հեղինակը ասպարէզ է հանում նրան հասարակական գործիչի դերում, նշանակում է նա ազատութեան գաղափարը դարձնում է իր հերոսի բերանը դրած բոլոր ծրագրային մտքերի հիմնաքարը։ Ազգը սիրելու նախապայմանը կազմում է մարդու ազատութիւնը—այսքան գերակշիռ արժէք է վերագրում բանաստեղծը ազատութեան գաղափարին։ Որպէսզի անհատը հնարաւորութիւն ունենայ արտայայտելու իր համակրական զգացմունքները, մէկին սիրելու և միւսին ատելու ներքին պահանջը և վերջինիս գործնական կիրառումը, անհրաժեշտ է, որ նա ազատ անկաշկանդ լինի կողմնակի խոչնդոտներից։

Այսպէս է պատկերացնում իրեն հեղինակը։

Բայց ազգասիրական զգացմունքը և ազատութեան գաղափարը, ինչպէս սպասելի է, Շահազիզը ըմբռնել է վերացականօրէն—իդէալիստական, ինդիվիդուալիստական և բարոյական տեսակէտներից։

Իդէալիստական, որովհետև մէկի ազգասիրութիւնը պայմանաւորուած է, ըստ նրա, անհատի ազատ դրութեամբ։

Ինդիվիդուալիստական, որովհետև նա երգում է ոչ թէ ժողովրդի, մասսայի, այլ անհատականութեան, անձնաւորութեան ազատութեան գաղափարը. «Ազատ մարդ... որքան սա աւետական, խոստանում է մեզ անգին հաւաստիք», ասում է նա։

Եւ վերջապէս բարոյական, որովհետև ազգ սիրելու համար «անբիծ» լինելու պայմանն է շեշտւում։ Իսկ կատարեալ («լիաձեռն») «երջանիկ կեանք» ունենալու համար, անհրաժեշտ է սեպւում կատարեալ ազատութիւնը։

Նախ ազգասիրական զգացմունքը պայմանաւորուած չէ երբէք մէկի «ազատ» և «անբիծ» դրութեամբ, այլ այն ռէալ յարաբերութիւնների դասաւորութեամբ, որոնք օղակում են անհատի (կամ գրուպպայի) գոյութիւնն ու գործնէութիւնը ազգային ամբողջութեան հետ։ Երկրորդ՝ գոյութիւն չունի և չի կարող ունենալ ինչպէս կատարեալ երջանիկ կեանք, այնպէս էլ կատարեալ ազատութիւն։ Դրանք աբստրակտ հասկացողութիւններ են, որոնց յարաբերական մասնիկներն են միայն իրականանում գործնականի մէջ։

Եթէ բանաստեղծը ազգասիրութեան և երջանիկ կեանքի նախապայմանը համարում է ազատութիւնը, ապա յետագայ տողերից երևում է, որ ազատութեան

նախապայմանը որոնում է նա մտաւորական, ինտելեկտուալ հողի վրայ.

«Եւ ազատութիւն կարող է լինել,
. . . .
Թէ գործելով դաշտ մտաւորական
Խեղդէինք ցնորք—տգէտին սեպհական»։
(Եր. 25).

Այստեղ, ինչպէս տեսնում էք, աւելի վերացական բնաւորութիւն է ստանում բանաստեղծի ըմբռնողութիւնը։ Նա չէ որոնում ազատութեան նիւթական հիմքերը իրական կեանքում, այլ մտաւորական, մինչդեռ վերջինը ևս, իր հերթին, կախուած է նիւթական պայմաններից, իր որպիսութեամբ բացատրւում է նրանցով։

Այդ ուղղութեամբ աւելի հեռուն է գնում մեր պօէտը և տեղ-տեղ ազատութեան գենետիկ հիմքերը որոնում է կրօնական, աւելի ճիշտ՝ աստուածաբանական ռացիօնալիզմի սահմաններում։ Նկարագրելով Արարատեան դաշտի գեղեցկութիւնն ու բնական բարիքների լիառատութիւնը, աւելացնում է նա՝ գանգատի տոնով.

«Ով վերին Աստուած, դու պարգևել ես
Առատ ձեռներով այսքան բարութիւն,
Բայց ինչու, Անհաս, Դու խնայել ես
Պարգևել սոցա և ազատութիւն»։ (Եր. 112)

Նոյն մօտիւը սակաւ չէ կրկնւում նրա մօտ. 117 երեսում հայերի ազատութիւնը մուրում է նա աղօթքով։ Այդ էջերը կազմում են ամենաթոյլ և անբովան-

դակ մասը բանաստեղծի ազատամտական մտորումների։

Սակայն այդօրինակ մօտիւներով չէ սպառւում Շահազիզի ըմբռնողութիւնը ազատութեան գաղափարի. նա ամենուրեք այդպէս չոր ու սխեմատիկ չէ արտայայտւում այդ հարցում. նա ունի կենդանի էջեր, գործնական օրինակներ ու լօզունգներ յանուն հանրական ազատութեան, տեղ-տեղ այնքան ուժեղ, որ նսեմանում են վերոյիշեալ թերութիւնները։ Թափառական Լևոնը վերյիշում է իտալական ապստամբութիւնը, հիանում է «Գարիբալդեան զէնքի յաղթութեամբ» և ողջունում այդ, իբրև «հայրենասէրի» մի փայլուն ակտ (եր. 27—28)։ Ապա «Իտալուհիք և իտալացիք» վերնագրով (եր. 135) ոտանաւորի մէջ նա պատերազմին աջակցող իտալուհիներին համեմատում է հինգերորդ դարի հայ կանանց հետ, «անիծում» է «գիշատիչ Բուրբոնի խաբեբայ և մատնիչ դրօշակը», խրախոյս է կարդում «ասպետական» իտալացիներին՝ «Առէք սուսեր և յառաջ» ընդդէմ «աւերի և պղծութեան» արժանի Աւստրիայի։ Մի փոքրիկ, հպատակ և ճնշուած ժողովրդի երգիչ, կասկած չկայ, դեմօկրատական գուրգուրանքով և սքանչացումով պիտի վերաբերուէր դէպի մի այլ ճնշուած երկրի (այս դէպքում Իտալիայի) ապստամբութիւնն ու յաղթութիւնը։ Առաւել, երբ բանաստեղծը հմայուած է այդ երկրի անցեալով, «աշխարհ փառքի» և «գեղեցկութեան», որին նուէր է բերում պօէտը իր «հոգևոր տողերը»։

Ապա, դառնալով իր հայրենի երկրին, սախական իրականութեան, աւելի ու աւելի տաքանում, ըմբոստանում է երիտասարդ բանաստեղծը, խրոխտ ու համարձակ թռիչքներ է անում նրա գրիչը, դատափե-

տում է բռնակալութեան փեշերը լիզող պորտաբոյծ հարուստին,

«Նա սողալ գիտէ Աւիւծի դրան,
Խնդրելով ճնշող կնուտից ապաւէն,
Արծաթով գնել դողակից իշխան,
Կաշառող կուրծքին ձգել ժապաւէն»։ (Եր. 99).

Որքա՜ն թարմ են տակաւին այս տողերը, բնորոշելու համար այժմեան թունաւորուած մթնոլորտում «կնուտից ապաւէն» հայցող տարրերի և շատ ու շատ թշուառական կրէատուրների քաղաքական էութիւնը։

Բանաստեղծը, հակառակ իր սովորական չափաւորութեան և կրօնական տեմպերամենտին, դիմում է ուղղակի ամենակտրուկ միջոցին ազատագրութեան համար. հին արևելեան քաղաքական սիստեմի դէմ յանձնարարում է նա, «մի սարսափելի ռէակցիոն», որով «մեղաւորը» (հին ռէժիմը) «պէտք է խորտակուէր».

«Ուրեմըն թրեր, ուրեմըն սրեր,
Թող հանդիսանան այստեղ դատաւոր.
Թող Թափուին անպարտ արեան առուներ
Դա անմահ գործի է աւետաւոր»։ *) (Եր. 116)։

Երբեմն Աստուծոյ կամ կրօնի միջոցով ազատութիւն հայցող պօէտը, այստեղ պարզ մարտական ագիտացիա է մղում, սրի ու արեան ճանապարհն է ցոյց տալիս դարաւոր բռնակալութիւնից ազատագրուելու համար։ Բայց ի՞նչ դրական սկզբունք է առաջադրում մեր բանաստեղծը հին հեղինակութիւնները

*) Ընդգծումը մերն է։

քայքայելուց յետոյ, ո՞րն է այն հաւաքական մարմինը, որ իր վրայ պիտի վերցնէր պետական գերիշխանութիւնը՝ հին միահեծանութեան փոխարէն։ Այդ հարցում լիբերալ երգիչ-իդէօլոգը պարզում է քաղաքական ռադիկալիզմի դրօշակը,

«...Ժողովուրդն է այն սուրբ Աստուած,
Որի արարքին չըկայ մի բողոք» *) (Եր. 115).

Այստեղ պարզապէս հնչում է ժողովրդապետութեան սկզբունքի մոտիվը։ Ժողովրդի հաւաքական կամքը յայտարարւում է միակ գերագոյն լիազօրը, որի արտայայտութիւնը («արարքը») չէ սահմանափակւում որև է շրջանակի մէջ։ Իր «Բռնաւոր սուլթան» բանաստեղծութեան մէջ (եր. 144) աւելի շեշտակի է արտայայտում այդ սկզբունքը.

«Ինքնակալութիւն բռնաւորների,
Որպէս թէ մի ծուխ ցնդելու է վեր.
Ինքակալ է ազգ, *) ինքնակալ բարի
Ինքնակալ նորա հոգու օրէնքներ»։

Ազգային ամբողջութեան հաւաքական ներկայացուցչութիւնը յայտարարւում է այստեղ, որպէս ամենաբարձր ինստանցիան,—ծայրահեղ հակադիր տիպը «բռնաւորների ինքնակալութեան,—որ «ինքնակալօրէն» պիտի թելադրէ իր կամքը, իր օրէնքները» երկրի վիճակը տնօրինելու համար։

Բանաստեղծը նկատում է, ի միջի այլոց, որ «այստեղ» իր «խօսքը» թիւրքական ռէժիմի «անհոգի

Ընդգծումը մերն է։

և անաստուած բռնաւորների մասին» է, որոնց «լուծը» կրում են «մեր Տաճկաստանի հայ եղբայրակիցքը»:

Այդ վերապահումը ունի իր բնական պատճառները: Նախ մեր բանաստեղծների (ինչպէս և առհասարակ հայ վերածնիչների) արտայայտած քաղաքական հայեացքները գրեթէ բացառապէս վերաբերուել են Թիւրքահայ կեանքին ու հարցին, երկրորդ Շահազիզը մասամբ ի նկատի է ունեցել մեր երկրի ցենզուրական պայմանները և այդպիսի մի վերապահումով մասնաւոր բնաւորութիւն և սահմանափակ արժէք է տուել նա իր արծարծած գաղափարին: Մի տեղ, «Լևոնի վշտի» մէջ, նա պարզ շեշտում է, որ ազատ արտայայտուելու հնարաւորութիւն չունի.

«Ասելու բան կայ և լսելու բան,
Շատ հետաքրքիր վէպք ու զրոյցներ...
Եւ շատ ցաւում եմ, որ ես չեմ իշխան,
Որ արձակ խօսել կարելի լինէր»: (Եր. 80):

Այս տողերը հիմք են տալիս մեզ ենթադրելու, որ վշտահար հերոսի հեղինակը, թերևս, աւելի արմատական կլինէր քաղաքական հայեացքների մէջ իր գրուածքում (նաև ռուսական կեանքի նկատմամբ), եթէ ժամանակակից պայմանները ներէին:

Մի տեղ՝ «Եզուիտներ և Զէյթուն» վերնագրով բանաստեղծութեան մէջ եր. 173), հեղինակը մասնաւորում է իր ազատասիրական բարբառը ուղղակի Թիւրքահայերի վերաբերեալ, համակրանք ու խրախոյս կարդալով նրանցից ամենաըմբոստ ու քաջասիրտ տարրերի— զէյթունցիների — ազատագրական շարժման հասցէին, փառաբանելով վերջիններիս յաջող ջարդը Ազիզ փաշայի զօրքի դէմ 1862 Թուակա-

նին: Սակայն ի՞նչ օգուտ, երբ ապարդիւն են անցնում կռւող տարրերի հերոսական ջանքերը, երբ նա՝ Զէյթունը, «վէրքեր ու հարուած տանում է իւր մաշուած մէջքի վրայ, և չունի ոչ ոք, ոչինչ օգնութիւն», երբ, վերջապէս՝

«Եղեռնագործ են իշխանք աշխարհի,
Դոքա չեն լսում մուրճերի զարկեր,
Որից զօսացած և արտասուալի
Փչում են հոգին այդ անմեղ զոհեր»:

Խօսքը, անտարակոյս, վերաբերում է եւրօպական պետութիւններին, որոնց դիւանագիտական անտարբերութիւնը անուանում է նա եղեռնագործութիւն: Միամիտ բանաստեղծը կարծում էր, թէ այդ «եղեռնագործ իշխանները» «չեն լսում մուրճերի զարկերը»: Նա չգիտէր, որ «վսեմաշուք» պետերը շատ լաւ լսում ու դիտում էին բոլոր անցած գնացածը, բայց այլապէս վարուել չէին կարող, որովհետև հազարաւոր «զօսացած և արտասուալի անմեղ զոհերի» գնով, այնուամենայնիւ, չի ցաւում նրանց մատը և ոչ էլ, ինչպէս ասում են՝ արիւնոտւում է նրանց զինուորի քիթը: Նա ինքը անձամբ վերապրել է, թէև բանաստեղծօրէն չէ արտայայտուել, վերջին տասնամեակների պատմութիւնը՝ Թիւրքահայ արիւնլուայ իրականութեան. և հաւանօրէն զգացած կլինի նա, թէ ինչ է նշանակում մանր, աննշան ազգի վիճակ՝ խաղալիք դարձած մեծ պետութիւնների շահերի մրցութեան:

Անմիտ ու անարժէք է բարոյական բարբառը այնտեղ, ուր երևոյթների գնահատութեան եզակի կշռաչափը շահախնդրական տենդենցներն են, իսկ վերջինիս

իրականացողը—միլլիօնաւոր սուինաւորների փայլատակող սուրը։

Տեսնենք, այժմ, ընդհանուր-սկզբունքային նշանակութեամբ ի՞նչ իդէալի են հանգում մեր պօէտի ազատասիրական տենչանքները։

Նոյն բանաստեղծութեան վերջում Շահազիզը իր բարոյական ցասումն է արտայայտում գոյութիւն ունեցող հասարակական կարգերի բացասական կողմերի դէմ։ Մինչև երբ պէտք է «անարդարութիւնը», ասում է նա, ճնշէ «մտքի ծաղիկներ». երբ պէտք է կորչէ «գողերի խօլամտութիւնը». «մինչև երբ պէտք է զօրաւոր մնայ չարութեան կողմը», որ վանդակներով կապում է մեր խելքը, հզօր հանճարը.

«Մեզ, որ միութեամբ ձեռք ձեռքի տուած,
Գիտութեան դրօշով մի սուրբ գունդ կազմած,—
Պէտք է լուծէինք անլուծանելին»։

Այդպէս է ներկայի մռայլ պատկերը բանաստեղծի հայեցակէտով։

Ի՞նչ է սպասում նա ապագայում, թող դարձեալ ինքը խօսէ.

«Բայց ահա շատ մօտ արձակ ասպարէզ
Բացւում է աչքիս։ Խօսում են ազգեր
Ուրախ երգերով, նոքա պարզերես
Ջըգլտեն. ի՞նչ է կապանք, շղթաներ...

Ազատ են նոքա... և ամենայն բան
Շնչում է միայն սուրբ ազատութիւն.
Եւ չէ երևում բռնութեան նշան...
Սէր, և Արդար Գործ, և Եղբայրութիւն

Իշխում են դոցա.—և առհասարակ
Ծաղկում է հանգիստ, և բաղդ, և վաստակ...
Այն. սերմերը, կարծեմ, աճում են,
Երբ ազգե՛րն իրեանց պիտ կառավարեն»։

Աւելացնենք սրան անմիջապէս, իբրև մտքի լրացումն, «Լեռնի վշտից» հետևեալը.

Բարօրութիւնը հասարակ ազգի *),
Եւ վաւերականն ապահովութեան,—
Վերին նըպատակն այս պէտք է լինի.
Տապանակ Ուխտին,—մեծ դաշնակցութեան»։ (Եր. 115).

Ինչպէս տեսնում էք, մեր հեղինակը պատկերացնում է ազգերի հետըզհետէ ազատագրութեան մի լայն հեռանկար ապագայում, ուր չպիտի գոյութիւն ունենան այլևս «կապանք, շղթաներ, բռնութեան նըշան», ուր պիտի տիրապետեն՝ «սուրբ ազատութիւն, արդար գործ, եղբայրութիւն», պիտի «ծաղկեն հանգիստը», «բաղդն» ու «վաստակը»։ Այդ ժամանակ միայն հնարաւոր կդառնայ իրականացնելու ազգերի ինքնաորոշման կամ ինքզինքը կառավարելու սկզբունքը։ Եւ բանաստեղծը ընդունում է, որ ապագայի ազատ ազգերի փոխադարձ յարաբերութիւնների կապը պիտի օղակուի ֆեդերատիւ հիմքերի վրայ և կազմէ մի «մեծ դաշնակցութիւն», դա է «վերին նըպատակը», որ կարող է ապահովել ժողովուրդների կեանքի «բարօրութիւնը»։

Այսպէս է շօշափում և լուծում Շահազիզը ազգային հարցը։

---

*) Այստեղ ազգ խօսքը, կարծում ենք, ժողովրդի իմաստով է գործածուած։

Ժողովրդապետութեան սկզբունքից յետոյ, սա երկրորդ փաստն է, որ վկայում է բանաստեղծի սոցիալ-քաղաքական հայեացքների (ընդհանուր-սկզբունքային նշանակութեամբ) ռադիկալիզմն ու դեմօկրատիզմը։ Բայց այստեղ բնական հարց է ծագում, արդեօք, Շահազիզը իր այդ բարձր թռիչքներով դուրս է ելնում իր հասարակական դաւանանքի շրջանից, վերածնիչների արծարծած կարդինալ գաղափարների ծրագրային սահմաններից և թեակոխում մի այլ, սկզբունքով տարբեր, պլատֆորմ։ Արդեօք, բանաստեղծը ժողովրդապետութեան և միջազգային ֆեդերացիայի տենդենցներով չի՞ հակասում իր նացիոնալիստական սկզբունքների ընդհանուր չափաւորութեան ոգուն և, այսպէս ասած՝ իր կրօնական տեմպերամենտին։

Ամենևին։

Յայտնի է, և մենք մասամբ տեսանք ներածութիւնից, թէ ո՛ր աստիճան արմատական մտքեր ու լօզունգներ է հրապարակ նետել իր արգանդից վաղեմի պատմա-յեղափոխական լիբերալիզմը արևմտեան Եւրոպայի։ Սակայն թէ եւրոպական, թէ ռուսական և թէ հայկական լիբերալ իդէօլօգների գաղափարային պրօպագանդայի այդ բարձր վերասլացումները չունէին գործնական raison d'Ètre իրական կեանքում։ Դրանք մի տեսակ pia desideria, բարեպաշտական ցանկութիւններ էին՝ դարի էնթուզիազմով վառուած գլուխների համար (մօտիւները տես ներածութեան մէջ), որոնք, որպէս այդպիսիք, չէին կարող հակասել լիբերալիզմի գործնական մինիմայի կօնկրետ արտայայտութիւններին և դարագլխի տուեալ մօմենտների հարկադրիչ թելադրութեան։

Մասնաւորապէս Շահազիզի վերաբերմամբ կա-

րող ենք ասել, որ նրա հասարակական հայեացքների վերոյիշեալ հեռաւոր ծայրերը չեն կազմում որև է հիմնական տարր նրա իդէօլօգիական պարունակութեան մէջ և ոչ էլ ներկայացնում են որև է, նոյն իսկ փոքրագոյն, արժէք նրա գործնական արտայայտութիւնների և պահանջների բաղաժում։ Բանաստեղծի լայտ-մօտիւը, ինչպէս յայտնի է, պտոյտ է գործել (յատկապէս «Լեւոնի վշտի» մէջ) հասարակական, մտաւոր-կրթական և եկեղեցական լիբերալ ռեֆօրմների շուրջը, իբրև ժամանակի կաթեգորիկ պահանջներ հայկական իրականութեան մէջ։ Մինչդեռ նրա ռադիկալիզմը կազմում է երկրորդական մօտիւներից մէկը, և ունի միայն այն նշանակութիւնը ընթերցողի աչքում, որ բնորոշում է հեղինակի դիրքը՝ տեսական-մաքսիմալ բնաւորութեամբ, դէպի ազգերի ու ժողովուրդների սոցիալ-քաղաքական յարաբերութիւնների զարգացման ապագայ դասաւորութիւնը։

2.

Ճահճացած կղերականութեան, ծոյլ ու թմրած, ձրիակեր ու խուցապաշտ վանականների կեանքի դասերի փոխարէն, երիտասարդ լիբերալիզմի կենսալիր իդէօլօգները համարձակ թռիչքներով հնչեցնում են հասարակական ընդմնաւորութեան սկզբունքը,—ակտիւ գործնէութիւն, քրթնաթոր աշխատանք, անընդհատ յառաջադիմութիւն։

«Յառա՜ջ հայութիւն, յառա՜ջ ազգութիւն,
Լուսաւոր դարուս գաղափարներով.
Առիր ազգ անգին, խաւար ոգիութիւն,
Մի՛ տար քեզ խաբել խարդախ խօսքերով»։
(«Ազգային վիճակ», եր. 244)։

Կրակուած երգչի խրոխտ ագիտացիան է այդ, Սմբ. Շահազիզի բերնում: Նահապետական պարզամիտ ժողովրդի դարաւոր սևազգեստ դաստիարակը բթացրել էր նրա ուղեղը, մոլորեցրել՝ որպէս ոչխարի հօտի, «խաբել խարդախ խօսքերով», որպէս անփորձ մանուկի: Վերածնութիւնը ահաւոր սպառնալիքն էր կղերի հոգևոր-իդէօլօգիական անմրցակից տիրապետութեան դէմ և ժամանակակից թարմ, ապագայ ունեցող տարրերի շահերի ու ձգտումների կաթեգօրիկ պահանջը թելադրում էր լուսեայն արշալոյսի երգչին:

«Բաւական է մեզ, որքան բթացած,
Արհամարհեցինք մարդկութեան բարիք»:

(Եր. 244)

Ո՞վ է արհամարհել ուրը. բանաստեղծը պատասխանում է մեզ:

«Այո, բաւական, որքան կուրացած,
Կտրեցին կեանքից մեզ անկեանք մարդիկ»:

(Եր. 245):

Խօսքը վերաբերում է «կեանքից կտրուած», խուցերում կղզիացած «անկեանք» վանականներին, որոնք օրգանական ատելութեամբ հակառակում են եւրոպական մարդկութեան կուլտուրական բարիքների տարածման, առհասարակ ամեն մի նորմուծութեան, որ սպառնում էր հիմքերը փորել ասիական կարգերի գոյութեան և տապալել «երանական» նահապետականութեան խորհրդաւոր կուռքերն ու հեղինակութիւնները: Ուստի «անկեանք մարդկանց» վրայ դասային պարտականութիւն էր ծանրանում՝ մաքրել ժողովրդի շահագրգռութեան սաղմերը առ երկրային-մարդկային բարիքները և հոգով-մտքով կաշկանդել նրա ուշադրութիւնը «անկեանք» երկնայինի զօրութեամբ:

Բայց ի՞նչ է հասկանում մեր բանաստեղծը մարդկային բարիքի տակ.

«Այսուհետև սէր դէպի գիտութիւն,
Որ առհաւատչեայ է բարօրութեան.
Այսուհետև կամք և աշխատութիւն,
Որ մի ծնունդ է առաքինութեան:» *) (Եր. 245)

Նայելով հարցին նորագոյն սօցիալական գիտութիւնների ակնոցներով՝ բաւական նայիւ է մեր հեղինակի դատողութիւնը: «Բարօրութիւն»,—դա տնտեսանիւթական մի հասկացողութիւն է. մի ժողովրդի բարօր վիճակի «առհաւատչեան», միակ կամ նոյն իսկ գլխաւոր աղբիւրը—գիտութիւնը չէ, ինչպէս կարծում է հեղինակը, այլ արդիւնաբերական ոյժերի և տնտեսական միջոցների տուեալ դրութիւնը, որի բնաւորութիւնից, վերջին հաշւով, կախուած է և՛ գիտութեան զարգացման ընթացքը: Առաքինութիւնը—մի բարոյական յատկութիւն է, որը, իբրև վերացական հասկացողութիւն, չի կարող ծնունդ տալ կամ աղբիւրը լինել իրական աշխատութեան և կամքի գործնական արտայայտութիւնների, այլ միայն վերջիններիս ծնունդն է, արդիւնքը, նրանցով պայմանաւորուած դրութիւնը. իսկ այդ վերջինները, իրենց հերթին, վերածւում են դարձեալ նիւթական մղումների:

Սակայն բարոյա-իդէալիստ Շահազիզի գաղափարային պրօպագանդայի պատմական արժէքը չի նուաղում նորագոյն մասշտաբի պահանջներով: Մարդը զաւակ է մի էպօխայի, երբ սիրոյ վառվռուն յոր-

*) Ընդգծումը մերն է:

դորը դէպի գիտութիւնը, դէպի կամքի ազատութիւնը, քրթնաթոր աշխատութիւնը և այլն, ունեցել է իր կախարդիչ ազդեցութիւնը. և իբրև յեղափոխիչ-պրոգրեսսիւ գաղափարներ, նրանք ռմբակոծել են միջավայրի ասիական խաւարը, թուլամորթութիւնը, պանդաղկոտութիւնը և պարապ ժամանցը:

Ի՛նչպէս է գնահատում բանաստեղծը իրական գործի արժէքը. դա վկայում է նրա «Ազգէ սուրբ գործը» վերնագրով ոտանաւորը (եր. 160): Այստեղ հընչում է նրա գրականական ուղղութիւնը բնորոշող ուժեղ մոտիւներից մէկը: Առաջ երգում էր նա «անհոգ քնարի լարերով» «միայն սիրոյ գեղեցկութիւնը». «ինքնահաւան մուզան» ցանկանում էր կաշկանդել պօէտին այդ վիճակի մէջ «և միշտ» կերակրել նրան «երազով, քաղցրութեան ցնորքով». բայց պօէտը հասունանում, «զօրանում» է և «խորտակում» իր «մուզայի բռնութիւնը»:

Այս խօսքերը վկայում են մեզ բանաստեղծի մտքերի հասունացման և ուղղութեան փոփոխութեան էվօլիւցիան: Նա մի կողմ է նետել իր երիտասարդական-զգացմունքային յափշտակութիւնը՝ սէր գեղգեղող «անհոգ քնարի լարերի» հնչիւններով, և իր առաջ ցցել լուրջ, իրական պրօբլեմներ՝ մարդկային-հասարակական կեանքից:

«Ստեղծագործութեան ազատութիւնը դիւրին համաձայնում է ժամանակակից կեանքին ծառայելու դերի հետ . . . . . . դրա համար հարկաւոր է միայն լինել քաղաքացի, զաւակ իր հասարակութեան և իր դարագլխի, իւրացնել նրա (հասարակութեան, Բ. Ի.) շահերը, ձուլել իր ձգտումները նրա ձգտումների հետ»... (Сочиненія В. Г. Бѣлинскаго, т. II, изд. Іогансона 1907. г., стр.510) այդ պահանջն ունէր ռուս

գրականութեան մեծ քննադատը գեղեցիկ գրականութեան ներկայացուցչից:

Մենք գիտենք արդէն բազմիցս փաստերով, որ մեր պօէտները իսկական զաւակներն են իրենց դարագլխի:

Մի կողմ թողնելով էրօտիկ-սիրամոլական կըրքա-ընքշութիւնները և ռոմանտիկ-երազուն վերասլացումները, նրանք գալիս կանգնում են գեղարուեստական րէալիզմի հողի վրայ. «սիրոյ» և «ցնորքի» փոխարէն, Շահազիզը «սերտ սիրով ողջունել սկսեց քրթնաջան աշխատութիւնը»:

Վերջին խօսքերը կարող են թիւրիմացութեան տեղիք տալ: Բառական իմաստով պիտի ընդունել, որ քրթնաջան աշխատութեան սկզբունքը, որպէս նշանաբան, իր երգերի նիւթ դարձնող բանաստեղծը պէտք է լինի, ընդհանուր աշխատաւորութեան կամ աշխատաւոր ժողովրդի երգիչ. մինչդեռ փաստապէս ոչ Շահազիզը և ոչ Պատկանեանը,— մենք տեսանք արդէն տեսական բացատրութիւնների մէջ— չեն եղել և երբէք չէին կարող լինել այդպիսի երգիչներ: Այստեղ «քրթնաջան աշխատութիւն» խօսքերը հասկացէք իրական օգտաւէտ գործնէութեան իմաստով:

Բայց ինչ երևոյթներ ու մոտիւներ դրդեցին պօէտին իր քնարը ծառայեցնելու իրական գործնէութեան սկզբունքին. այդ պատմում է նա ինքը.

«Ես լսեցի խոր հառաչանք,
Եւ վիշտ հոգու, և զանգատ,
Եւ լաց, և սուգ, և աղաչանք,
Այն էր ազգ իմ հարազատ»:

Այդ մռայլ տեսարանի առաջ բանաստեղծը երգում է հետևեալը.

«Ես ուխտեցի լինել մշակ
Հասարակաց պիտոյքի.
Երգել ուսայ գործ և վաստակ
Արդար հացը այս կեանքի»:

Օրոշելով հանդերձ իր սուբիեկտիւ դիրքը հասարակական կեանքի լայն հորիզոնում, բանաստեղծը, միաժամանակ, օբիեկտիւ արժէքի գովքն է ուղղում «գործ», «վաստակ», «արդար հացը»—հասկացողութիւնների հասցէին: Դա բանաստեղծօրէն արտայայտուած մի փառաւոր իդէօլօգիական ռէակցիա է կղերական միստիկ քարոզչաբանութեան դէմ: Եկեղեցուրական ներկայացուցիչները գրում էին (և գրում են շարունակ, ամենուրեք) պարզամիտ ժողովրդի ուշադրութիւնը երկնային բարիքների—հանդերձեալ կեանքի հացի—անունով. վերածնութեան իդէօլօգը, ընդհակառակը, հակադրում է կղերական բնազանցականին՝ բուրժուական ռէալականը, երգելով «հացը այս կեանքի», այսինքն երկրային բարիքները: Կրօնի քարոզիչը երկնայինի սկզբունքով՝ ստորադասում է երկրայինի արժէքը մինչև չնչին մինիմումը. բուրժուական դրական գիտութեան ներկայացուցիչը, ընդհակառակը, իրական վաստակի ու գործնէութեան, «հասարակաց պիտոյքի» համար «մշակ» լինելու մէջ որոնում է անհատի քաղաքացիական պարտականութիւնների ողջէութիւնը:

Այդ միտքը յստակօրէն արտայայտում է Շահազիզը իր «Առ հրաժարուածը» վերնագրով (եր. 203) ոտանաւորի մէջ.

Կեանքը—գեղեցիկ պարգև աշխարհում,
Եւ կեանքից հեռու ի՞նչ ճանապարհ կայ.

Ով մարդ, քո սիրտը ու՞ր է վերանում,
Կապած, կաշկանդած այս երկրի վրայ»:

Ակներև ջատագովութիւն է սա իրական-շօշափելի կեանքի հասցէին: Այսպիսի տողերը վկայում են բանաստեղծի կենսուրախութիւնն ու լաւատեսութիւնը: Նա յարձակւում է կեանքից փախչողի վրայ, յորդոր է կարդում վանական ճգնապաշտի հասցէին այսպէս.

«Ա՛ռ փչեայ պսակ և մտիր աշխարհ.
Այդտեղ է, ո՛վ մարդ, Աստուծոյ Տաճար.
Այդտեղ քո կեանքը վաստակով վարժիր.
Այդտեղ սրբութեամբ դու գո՛րծ կատարիր»:

Ակտիւ գործունէութեան այսպիսի պահանջներ է անում լիբերալ իդէօլօգիան միջնադարեան կենցաղին և անբովանդակ պարապութեան սովոր հայ հոգևորականութիւնից:

Ազատութեան գաղափարի մասին խօսելուց նկատեցինք, որ Շահազիզը ազատագրական ձգտումների նախապայմանն ու կրիտերիումը որոնում է ինտելեկտուալ հողի վրայ: Նոյնը կարող ենք ասել յառաջադիմութեան, քաղաքակրթութեան և այլ նման գաղափարների նկատմամբ:

Այն վաստակաւոր իրական կեանքը, որի գերագոյն արժէքն է ներբողում հեղինակը, հնարաւոր է գտնում հայկական միջավայրում այն ժամանակ՝

«...Երբ գիտութեան կը փայլի դրօշակ *)
Իմ անբաղդ եղբօր Հայի ճակատին»:
(«Լեռնի վիշտ» եր. 73)

*) Ընդգծումները մերն են:

Առանց գիտութեան, չունի հայը ապագայ.—այս միտքն է շօշափում Շահազիզը իր «Հովիտ տրտմութեան» վերնագրով (եր. 153) բանաստեղծութեան մէջ.

«Թէ չկանաչի ծառը գիտութեան,—
Աւեր օրհասի քեզ պիտի ճնշէ.
Այսպէս է անբաղդ Հայիդ ապագան
Անհոյս, անտերունչ և թափառական»:

Իսկ ով ուզում է իմանալ, թէ ինչ գոյներով է ներկայացնում բանաստեղծը տգիտութեան և գիտութեան կոնտրաստը, թող կարդայ նրա «Անուսումնասիրութիւն» վերնագրով (եր. 179) ոտանաւորը: Տգիտութիւնը, նրա աչքում, բոլոր չարիքների հեղինակն է, մի «ահաւոր գազան», մի «խորամանկ», «քաղցր սատանայ» է նա, որ «միշտ փոխելով» իր «կերպարանքը», «թունաւորում է մարդկեղէն կեանքը»: Բանաստեղծը յաղթելով արտաքին փայլով դրուագ այդ սատանային, որդեգրում է գիտութիւն, որի հասցէին ոգևորուած տոնով կոչում է.

«Մաքրիր, մշակիր իմ լայն ասպարէզ.
Կեցցէ գիտութիւն—պաշտօնեայ եմ քեզ:
Աստուածանութեամբ ծունր եմ խոնարհում,
Որ դու ես միակ Արարիչ լուսոյ.
Խնդրիս բանալին քեզ եմ նուիրում—
Արա՛ ինչ կամիս—եղիցին կամք քո»:

Այսքան խորացնում և ծայրահեղ չափերով է պատկերացնում նա տգիտութեան և գիտութեան հակադրութիւնը: Ի հարկէ այդ խտացումը չի արտայայտուած կոնկրետ ձևերի մէջ, այլ ընդհանուր փրազ-

ներով. այնուամենայնիւ որակող մակդիրներ բնորոշիչ հասկացողութիւն են տալիս մեզ բանաստեղծի մտածողութեան ուղղութեան և ձգտումների մասին:

Նախ մի հարց. ի՞նչ գիտութեան մասին է խօսքը: Հեղինակը ոչինչ որոշակի չի ասում այդ առթիւ: Բայց նրա ընդհանուր ուղղութիւնը թոյլ է տալիս ենթադրելու, որ այստեղ խօսքը վերաբերում է պատմական կամ մտաւոր (հոգեկան) գիտութիւններին, որոնց մէջ, պէտք է ենթադրել, իրենց յարգելի տեղն են բռնում, Շահազիզի տեսակէտից, էտիկան և կրօնագիտութիւնը:

Մի կողմ թողնելով այն հարցը, որ գիտութիւնների այդ կաթեգորիան ստորարժէք տեղ է բռնում ճշգրիտ (էքզակտ) կամ բնական և տեխնիքական գիտութիւնների համեմատութեամբ, հարկ է շեշտել, որ վաստակաւոր կեանքը երգող բանաստեղծը չի ըմբռնել հասարակական կեանքի իրական յառաջադիմութեան հիմնապատճառները.

Մի հասարակութեան կուլտուրական յառաջադիմութեան և բարօր կեանքի նախապայմանները պէտք է որոնել ոչ թէ ինտելեկտուալ կամ իդէօլօգիական, այլ նիւթական (արդիւնաբերա-տնտեսական) հողի վրայ: Գիտութիւնը, իր հերթին լինելով ուժեղ ֆակտորներից մէկը, այնուամենայնիւ, վերջին հաշւով՝ իր զարգացման ու կատարելագործութեան մղումներով և պայմաններով, պարտական է արդիւնաբերական յարաբերութիւնների տուեալ կացութեան: Որպէս զի գիտութեան որև է ճիւղ հնարաւորութիւն ունենայ մուտք գործելու մի երկիր և գործնականապէս կիրառուելու նրա դպրոցական-կուլտուրական հաստատութիւնների մէջ, բարգաւաճելու, սերունդներ կրթելու ղ զինելու նրանց գիտութեան զէնքերով,—հէնց այդ

է փափագում մեր բանաստեղծը.—ամենից առաջ անհրաժեշտ է, որ այդ երկրի հասարակութիւնը ունենայ արդիւնաբերա-տնտեսական զարգացման համապատասխան բարձրութիւն, տիրէ նիւթական բարիքների (կապիտալի) հարկաւոր ֆոնդի (կուտակման),—դպրոցական և կուլտուր-տեխնիքական հաստատութիւններ՝ իրենց պահանջւող պարագաներով, կեանքի կոչելու համար: Եւրօպական գիտութիւնների նորագոյն արագաթափ զարգացումը պարտական է արդիւնաբերութեան նորագոյն սիստեմին—կապիտալիզմին. սրանով չի ուրացւում, անշուշտ, այն ահագին ծառայութիւնը, որ գիտութիւնը՝ յատկապէս բնագիտութիւնն ու տեխնօլօգիան, մատուցանում են, իրենց հերթին, կապիտալիզմի զարգացման: Հարցը, այստեղ, վերաբերում է երևույթների գենետիկ հիմքերին և ոչ նրանց յետագայ փոխ-յարաբերութիւններին:

Սակայն Սմբ. Շահազիզից, ինչպէս նման դէպքերում կրկնել ենք, այլ բան սպասել չէինք կարող: Նա, որպէս հայկական մտաւոր-գրական շարժման գլուխն անցած իդէալիստներից մէկը, գերագոյն արժէք—ազգային- հասարակական լուսաւորութեան և կուլտուրական յառաջդիմութեան գործում, վերագրել է իդէօլօգիական ֆակտորներին: «Լուսոյ միակ արարիչը»,—ինչպէս ասում է նա,—փնտրել է կազմակերպչի, կաղապարողի (գիտութեան) մէջ և ոչ թէ հիմնաքարի, սկզբնական աղբիւրի (տեխնիքական-արդիւնաբերական և տնտեսական պայմանների) ծոցում, որ ինքն է մատակարարում կազմակերպելու և կաղապարելու հարկաւոր նիւթն ու միջոցները: Նա ինչպէս և ամեն մի իդէալիստ, յետագայ երկրորդակարգ ֆակտորին վերապահել է սկզբնականի, առաջնակարգի դերը: Նոյն իսկ Արծրունին՝ այդ հարցում ամենաձախակողմեան հրապարակախօսը հայկական վերածնիչներից, գերապատւութիւնը տուել է «մտաւոր հարստութեան» և ոչ նիւթականին:

3.

Այս բաժնում մենք քիչ բան ունինք ասելու Գամառ-Քաթիպայի մասին: Պատճառն այն չէ, որ Պատկանեանը, ինչպէս և Շահազիզը, քիչ բան են տուել ազատութեան ու յառաջդիմութեան գաղափարների վերաբերեալ: վերածնութեան երգիչներ—նոյն է ասել ազատութեան և յառաջդիմութեան երգիչներ լայն իմաստով: Ամեն բանից ազատագրուելու և ամեն բանի մէջ յառաջդիմելու մօտիւներն են հնչեցրել նրանք,—ի հարկէ այնքան, որքան լիբերալիզմի պատմական պահանջներն են թելադրել կղերա-ֆէօդալական պահպանողականութեան դէմ: Մենք ծաղկաքաղել ենք այս գլխում հեղինակների այն բանաստեղծութիւնները, ուր շօշափւում է՝ ցայտուն արտայայտութիւններով, ազատութեան և յառաջդիմութեան սկզբունքային նշանակութիւնը:

Միայն յաջորդ բաժնի մէջ կլսենք մենք ազատութեան իդէալի իսկական երգը Պատկանեանի մօտ, հիւսած որոշ, կօնկրետ իրականութեան յօյզերից ու մրմունջներից. իսկ այստեղ կծանօթանանք մենք ազատագրական գիտակցութեան պրօպագանդայի ընդհանուր ակնարկների հետ, որոնք մի տեսակ նախերգանք կծառայեն յաջորդ բաժնի:

Սկսում ենք «Հիմի է՞լ լռենք»-ից, որ կրում է «Վարդան Մամիկոնեանի երգը» վերնագիրը (եր. 4):

Մենք տեսանք Վարդանանց պատերազմի մասին գրած պօէմայում, որ հեղինակը շատ տեղեր ժամանա-

կի գաղափարային հաւատարմութիւն է պահպանել, դնելով հինգերորդ դարի զօրավարի բերանը համապատասխան մտքեր ու խօսքեր։ Այդպիսի հաւատարմութիւն քիչ է պահպանել նա «Հիմի էլ լռենք»-ի մէջ։ Դա մի երգ է, իր շատ մասերով համապատասխան աւելի շուտ նորագոյն դարի,—քան միջնադարեան անցեալի,—հայկական քաղաքական վիճակի։

Բնական է դա։

Մասամբ հայ ժողովրդի նոր-դարեան թարմ իրականութիւնը ունի որոշ երեւոյթների մէջ նման կողմեր՝ մամռապատ անցեալի հետ։ Մասամբ էլ ինքը բանաստեղծը՝ իր հոգեբանական ողջ կառուցուածքով, ծնունդ է այդ թարմ այժմէութեան, որի առանձնայատկութիւններից ազդուել է նա, երգը հիւսելիս։ Եւ եթէ հեղինակը զօրավարի քաջալերիչ ճառի մէջ՝ պատերազմի օրհասական րոպէներին, աւելի հաւատարիմ է եղել, քան երգի մէջ, ապա դրա պատճառն այն է, որ նա առաջին դէպքում գործ է ունեցել Վարդանի սուբյեկտիւ հոգեկանի հետ՝ տրամադրուած որոշ կոնկրետ պատահարի (պատերազմի) ազդեցութեան տակ, մինչդեռ երգի մէջ բանաստեղծը պատկերացնում է օբյեկտիւ իրականութեան բազմերանգ մոմենտները։

«Հիմի էլ լռենք»... ամեն տունի սկզբում ու վերջում կրկնուող այդ հարցականը մի հոգեկան ուժեղ տընքոց է դարաւոր ընկճուած վիճակի, որ լռելիայն հաղորդում է մեզ հետեւեալը. համբերութեան բաժակը լցուել է և դանակը ոսկորին հասել... «Հիմի էլ լռենք»...

Իսկ այդպիսի մի հարց՝ պատմա-գենետիկ իմաստով, շատ աւելի ճիշտ արտայայտութիւն է տասնեակ դարերի քաղաքական տնքոցի, աւելի համապատասխան է մի խմբապետի (հայդուկապետի) երգի՝ Մասունի լանջերում, քան հինգերորդ դարի զօրավարին՝ Աւարայրի դաշտում։ Անուրանալի փաստ է, յամենայն դէպս, որ հայ ժողովուրդը շատ աւելի է տուժել, տնքացել է քաղաքանապէս քրիստոնէութիւնը ընդունելուց ի վեր (մինչև այժմ), քան նախաքրիստոնէական շրջանում, հետեւապէս, հինգերորդ դարում՝ հայ քրիստոնէական եկեղեցու սկզբնական շրջանում, երբ, տակաւին, քաղաքական կիսանկախութիւն ունէր Հայաստանը, քանակով թէ որակով այնքան շատ և ուժեղ չէր քամել հայ ազգը դառնութեան բաժակը, որքան մինչև 19—20-րդ դարը, որքան մինչև նրա անդաստական, մուրացիկ, ծայրահեղ թշուառ-սողունի վիճակը, տրորուած ուժեղների ոտի տակ։

«Հիմի էլ լռենք»-ը քաղաքական գիտակցութեան մի պրօպագանդ է, ազատագրական տենդենցներով լի մի յորդոր ընդդէմ տիրող ու ճնշող թշնամու։ Ինչո՞վ են արտայայտւում այդ թշնամու անողորմ բռնութիւնները։ Նա՝

«Դաւով, հրապուրքով տիրեց մեր երկրին,
Ջնջեց աշխարհից Հայկայ անունը,
. . . .»։

Առաջին տողը համապատասխանում է անցեալին, երբ, ըստ պատմութեան տուած փաստերի, Պարսկաստանը խոստումների դաւադիր քաղաքականութեամբ իր ծրագիրն էր աշխատում իրականացնել։ Երկրորդ տողը, արդէն, համապատասխանում է նորագոյն շրջանի Թիւրքա-սուլթանական քաղաքականութեան ձգտումներին—սիստեմատիկ կոտորած, աւերակ Հայաստան՝ առանց հայերի։ Յազկերտի նուա-

ճումները՝ Վարդանի օրով, երբեք այդքան հեռու չէր գնացել և չէր էլ կարող գնալ։

Նույն այդ թշնամին՝

«Խլլեց մեր սուրը—պաշտպան մեր անձին,
Մըշակի ձեռքից էլ խոփը խըլեց,
Այդ սուր ու խոփից մեր շղթան կըռեց
Վա՜յ մեզ, շղթայով կապած գերի ենք.—»

Սա ճիշտ և ճիշտ ներկայի, բանաստեղծի ժամանակից թիւրքահայ քաղաքական իրականութեան նկարագիրն է և ոչ մի դէպքում հինգերորդ դարի։ Անցեալում հայերը ոչ միայն սուր ու թուր ունէին, այլև տասնեակ հազարներով զօրք՝ իր զինուորական կազմով։ Նորագոյն շրջանումն էր, որ թիւքահայ տարրի վիճակը հաւասարեցրուեց քաղաքական ստրկութեան և արգելուեց հային կրելու սուր ու հրացանից սկսած մինչև հասարակ դանակը։

Բայց այդ թշնամին նաև՝

«Արտաքսում է մեզ մեր բընիկ երկրից։
Պանդըխտ, հալածեալ, եղբարք, ու՛ր դիմենք
Հիմի էլ լըսենք»։

Սա ևս ճիշտ նորագոյն դարաշրջանի պատկերն է։ Արիւնահեղ կոտորածներից, հարկ ու տուրքի բռնի յափշտակումներից և քրդական թալանումներից սարսափահար եղած, թիւրքահայ ժողովուրդը փախչում, ապաստան էր որոնում զանազան օտար, անհիւրընկալ երկրներում՝ Ռուսիայում, Ամերիկայում, Եգիպտոսում և այլուր։

Իսկ հետևեալ տողերը, ուր թշնամին՝

«Իւր լիրբ, նըզոված ձեռքը կարկառեց,
Ազգութեան վերջին կապը պատառեց։
Հայի կորուստը մօտ է, ինչ անենք…»

Եւ՝

«Արհամարհելով մեր փառքն ազգային,
Մեր եկեղեցուն ձեռնամբարձ եղաւ,
. . . .»

Իսկական արտայայտութիւնն է այն մոմենտի, որի առթիւ արտասանել է Վարդանը այդ երգը։ Յազկերտ II ձգտում էր կրակապաշտութիւն տարածել հայերի մէջ, ուստի բնական է, որ այդ քաղաքականութեան դէմ դուրս մղուած կրօնական պատերազմի հերոսը կարևոր մոմենտներից մէկը պիտի համարէ «եկեղեցուն ձեռնամբարձ» լինելը։ Նա կրօնը յայտարարում է «ազգութեան վերջին կապը», «ազգային փառքը»։ Այդպէս զգալ ու մտածել կարող է միմիայն միջնադարեան մարդը, ում տեսակէտից բոլոր արժէքները, մանաւանդ աշխարհիկ բնաւորութեամբ, չափւում ու գնահատւում էին կրօնական մասշտաբով։

Բանաստեղծը թուելով թշնամական ճնշումների և բռնութիւնների զանազան փաստերը, ներկայացնելով հայրենիքի քաղաքական ծանր կացութիւնը, վերջում հնչեցնում է՝ խրոխտ յորդորի ձևով, ազատութեան փողը.

«Թող լըռէ մունջը, անդամալոյծը,
Կամ՝ որոց քաղցր է թըշնամու լուծը,
Բայց մենք, որ ունինք հոգի ու սիրտ քաջ,
Ե՛կ անվախ ելնենք թըշնամու առաջ

Գոնէ մեր փառքը մահով յետ խլենք
Ու այնպէս լռենք»։

Սրանք կռուի դաշտի հերոսի խօսքեր են, նոյնքան համապատասխան նորագոյն շրջանի մի հարիւրապետի՝ Մշոյ դաշտում թէ Զէյթունի ծերպերին, որքան համապատասխան էր հինգերորդ դարում՝ Աւարայրի դաշտի սրբացրուած զօրավարին։

Այսպէս ուրեմն մենք տեսանք, զանազան կէտերի բաղդատական յիշատակութեամբ, որ «Հիմի էլ լռենք»-ը՝ դրուած պատմական հերոսի բերանը, չունի սոսկ պատմական նշանակութիւն, այլև իր շատ մասերով այժմէական բնաւորութիւն է կրում։ Հէնց դրանով պէտք է բացատրել այն համակրական ընդունելութիւնն ու ժողովրդականութիւնը, որ վայելում է այդ երգը հայ նացիոնալիստական ամբողջութեան զանազան խաւերի մէջ։ Բացի բանաստեղծի ժամանակակից իրականութեան համապատասխանող թարմ հընչիւններից,—իբրև ամենամեծ գրաւականը «Հիմի էլ լռենք»-ի ժողովրդականացման,—այդ երգի սիրուելուն և տարածման նպաստել է նաև այն հանգամանքը, որ նա արտասանւում է մի մարդու բերնով, որին հայ պատմագիրը վերագրել է շատ իդէալական առաքինութիւններ՝ «քաջ», «մեծ», «անման», «սուրբ» և այլն գրուատական մակդիրներ։ Որքա՜ն մեծ նշանակութիւն ունի աւանդութիւններով ծանրաբեռնուած անքննադատ մասսայի համար, երբ ագիտատորը արտասանում, երգում կամ բացատրում է մի ոտանաւոր՝ դրուած մասսայի համար այնքա՜ն նուիրական Վարդան Մամիկոնեանի բերանը, երգի ձևով։

4.

Յառաջադիմութեան և ազատութեան գաղափարների ներդաշնակ, մէկը միւսով պայմանաւորուած զուգորդութիւնն է արտայայտում Պատկանեանի «Հայ երիտասարդը երգում է» վերնագրով (եր. 8) բանաստեղծութիւնը։

Ո՞վ է այդ երիտասարդը։

Դա նորագոյն *) սերնդի ներկայացուցիչն է, բուրժուական-ազգային գիտակցութեան և հայրենասիրութեան դասերի դպրոցն անցած մի նացիոնալիստ, որ իր հայրենիքի յառաջադիմութեան և ազատութեան գաղափարներն է հնչեցնում ծերացած սերնդի փոշոտուած հնութեան դէմ.

«Հայկ ու Լևոնին մոռանանք, եղբարք,
Թափ տանք մեզանից փոշին հընութեան,
Վերածնենք մեր մէջ նոր կեանք ու նոր բարք
Կեցցէ շատ օրեր մանուկ-Հայաստան»։

Այս երգող երիտասարդը հէնց ինքը բանաստեղծն է (այն ժամանակ դեռ ուսանող) կամ նրա ժամանակակից համախոհներից—վերածնութեան իդէալի երգիչներից—մէկը։ Եւրօպական յառաջադիմութեան սկզբունքն է հնչեցնում այստեղ բանաստեղծը, որի

*) Ժամանակագրական թիւրիմացութեան տեղիք չտալու համար նկատենք, որ նորագոյն, նոր, այժմէական, ներկայ, ժամանակակից և նման յաճախ կրկնուող խօսքերը չեն վերաբերում մեր օրերին. այլ բանաստեղծի շրջանին և յետագայ տասնամեակներին, երբ հայ մտաւոր-հասարակական կեանքի հորիզոնում բացի կղերական պահպանողականութիւնից, նացիոնալ-լիբերալիզմից և նացիոնալ-դեմոկրատիզմից, գոյութիւն չունէր այլևս ուրիշ որևէ գաղափարային հոսանք։

համար նորագոյն կուլտուրական կեանքով ապրել ցանկացող ամէն մի ազգ պիտի մոռանայ, մթապատ անցեալի իր այլեւս անարժէք կուռքերը, թափ տայ հնութեան փոշին, ասել է ազատագրուէ հին նահապետական-պահպանողական վերակեաց հասկացողութիւններից ու աւանդութիւններից։

Եւ այդ բոլորը վերածնութեան անունով. վերածնութիւն՝ լայն, համապարփակ իմաստով, որ իր գաղափարային բովանդակութեան մէջ ամփոփէ «մանուկ-Հայաստանի» հեռաւոր տենդենցները։

Ի՞նչ է այդ «մանուկ-Հայաստանը». դա մի ֆիկցիա է,

«...որ դեռ միայն մեր սրտի խորքում
Ունի իւր հիմքը. ոչ տուն, ոչ կայան
Չունի տակաւին բուն Հայաստանում»։

Ուրեմն «մանուկ-Հայաստան» վերականգնելու միայն ջերմ փափագը, այսպէս անուանուած՝ նախագիծը, գոյութիւն ունի երիտասարդ, գիտակցող «սերընդի սրտի խորքում»։ Բանաստեղծը մեզ ագիտացիայի ձեւով բացատրում է, որ այդ ձգտումը, թէեւ «դեռ անշօշափելի», բայց և այնպէս «ցնորք չի կարծենք», «միայն մենք վստահ լինենք» և «մեր յոյսը միայն մեր վրայ լինի». երիտասարդը հակառակ է «մեծատուններին պատին», որովհետեւ «մուրացիկն» է միայն «ողորմութիւն» խնդրում, իսկ «մուրացողը միշտ ստրուկ է օտարին». Վերջապէս

«Բաւ է. օտարին շատ ծառայեցինք,
Ստրկի վիճակն չէ յաւերժական,
Ազատութեան գինն մենք քաջ սերտեցինք,
Էլ չենք հաւատալ օտարի խոստման»։

Հայրենիքի ազատագրական տենչանքը արտայայտում է բանաստեղծը առանձին ինքնավստահութեամբ և խրոխտ հպարտութեամբ։ Թող կորչէ հարուստ մեծատուն նպաստը, թող կորչէ անցաւակից օտարի օգնութիւնը. դա սոսկ ողորմութիւն է, որով միայն մուրացիկն է ապրում։ Մեր յոյսը դնենք մեզ վրայ։—Համարձակ են մեր երիտասարդի թռիչքները, գեղեցիկ ու գնահատելի՝ նրա մտքի սկզբունքային արժէքը։

Բայց դրանք իդէալիստ ուսանողին յատուկ անջինջ իլլիւզեաներ են միայն,—Վերացական, անփորձ, անհետևողական,—որոնք ապագայում, սովորաբար, ընդհարւում են անողոք իրականութեան ժայռերին և անխնայօրէն փշուր-փշուր գալիս։ Նոյնը պատահում է մեր բանաստեղծի հետ, ինչպէս այդ կտեսնենք յաջորդ բաժնում։

Այս երգի մէջ սկզբնական շեշտերն են հնչում այն լայտ-մոտիւի, որը տասնեակ տարիներ յետոյ ծաւալւում է Գ.-Բաթիպայի ստեղծագործութեան մէջ և ամբողջապէս տիրում նրա քնարի համարեա բոլոր լարերին։

«Կփշրեմ շղթաս, կերթամ Հայաստան,
Կըպագնեմ նորա հողը անարատ,
Կասեմ՝ «եկել եմ որդիդ չուառական,
Գրկիդ մէջ ինձ ա՛ռ, մայր իմ հարազատ։
Չունիմ ես ոսկի, կամ ոսկու մադան,
Զըլլոտ ձեռք ջուխտակ ու սիրտ անվեհեր,
Ձեռքումըս ունիմ բահ ու հրացան,
Սըրտումս ունիմ ազնիւ խորհուրդներ»։

Այստեղ երգող երիտասարդը հանդէս է գալիս արդէն կռուող տիպի դերում, որը իր Հայրենասիրական պարտքը կատարելու համար, զոհ է բերում իր «բահ

ու հրացանով» զինուած «Ջլուտ ձեռքերը» և «ազնիւ խորհուրդներով» տոգորուած «անվեհեր սիրտը»։ Բահը, այստեղ, կուլտուրական գործնէութեան, երկրագործական կուլտուրայի էմբլեման է. հրացանը՝ ազատամբական-ազատագրական կռուի էմբլեման։ Այդպիսով բանաստեղծը երգում է հայրենիքի յառաջադիմական վերաշինման և քաղաքական ազատութեան գաղափարը։

«Հարաւ, հիւսիսէն փոշի վերացաւ...
Ձայն, տրոփ, խօսք, շշուկ գիլ-գիլ լսուեցաւ...
Մասսայ *) ճակատէն մէգը հեռացաւ...
Մանուկ-Հայաստանն ոտքի կայնեցաւ...»

Ինքնանկախ Հայաստանի ուտոպիական իդէալն է այդ, որ այնքա՜ն գուրգուրանքով փայփայեց մեր պօէտը իր ստեղծագործութեան վերջին շրջանում։ Իդէալիստ ուսանողի երիտասարդական թոթովանքներն են դրանք, որոնց վերաբերմամբ ինքը՝ արնական հասակում, երբեմն յոռետեսօրէն է արտայայտուել, ինչպէս մենք տեսանք, օրինակ, «Ամպամած Մասիսի» մէջ։

50-ական թուականներին անփորձ բանաստեղծը երգել է իր հայրենիքի այն փայլուն ապագան, երբ ալեզարդ Մասիսի «չորս ու կէս միլլիոն» ցիրուցան որդիքը խմբուելով մայր երկիրը՝ «ոտքի են կանգնեցնում մանուկ Հայաստանը», որի պատճառով «հեռանում է մէգը Մասսայ ճակատէն»։ Իսկ 80-ական թուականներին՝ դառն վերապրումների բովով անցած փորձառու բանաստեղծը, ընդհակառակը, դուրս է բերում, հիասթափուած տոնով, որ ծերացած հօր (Մասիսի) գիլ-գիլ աշխարհադղորդ հրաւիրակոչին

*) Մասիս։

ոչ մի արձագանք չեն տալիս նրա ցրուած, պանդուխտ որդիքը, և դժբաղդ անաջողութեան պատճառով «խեղճուկ ծերուկի դէմքն է ամօթից ամպամած դարձել»։ Եւ Մասիսի այդ փորձը միամտութիւն է համարում հեղինակը, նրա վրայ հեգնաբար ծիծաղել տալիս Կազբեկ սարին։

Բոլորովին հակառակ պատկերներ են սրանք, արտայայտութիւններ հոգեբանական հակառակ մոմենտների—մօտ երեսուն տարուայ ձիգ տարածութեան սկզբում և վերջում։ Արնական հասակում, Պատկանեանը, ինչպէս երևում է, դառնապէս զգացել է իր երբեմնի յուսախաբութիւնը. այն, ինչ հաւանական ու հնարաւոր է կարծել նա առաջ, յետոյ դարձել է նրա աչքում ցնորք, միրաժ։

Սակայն յոռետես տրամադրութիւնը՝ «մանուկ-Հայաստան» վերականգնելու ընդհանուր անտարբերութեան նկատմամբ—ցրուած «ազգայինների» կողմից,—չի վհատեցրել և խանգարել բանաստեղծին, միշտ կծու շեշտերով խարազանելու իներտ ղանգուածի քարացումը և թարմ լոզունգներով առաջ մղելու գիտակից տիպերին։

Ահա մի դէմք «Թէ իմ ալևոր հերքս սևնային» (եր. 24) բանաստեղծութեան մէջ։ Նա ծեր է, արդէն ալեզարդ, բայց «կտրիճ» երիտասարդի փափագն է արտայայտում խանդավառութեամբ։ Ի՞նչ կանէր նա, եթէ նրա սպիտակ մազերը «սևնային», «ոյժը յետ գար», ուրիշ խօսքով երիտասարդանար։ Օ՜, շատ բան։ Նա թուրն առած Աւարայրի դաշտը կերթար՝ թորգոմեան ազգի կորցրած թագը յետ խլելու համար, նա կասէր հայոց օրիորդներին՝ իրենց թանկ շորերը, զարդն ու պաճուճանքը ծախելու՝ զէնքի, սուր ու թրի համար. իսկ եթէ նա հարուստ մեծատուն լինէր,

մնդուկներով ոսկու և արծաթի տէր, ճ, ազգասէր չէր լինի սոսկ ունայն խօսքերով, և շամպանիայի փոխարէն կառնէր գնդակ ու վառօդ, և բազմաթիւ զօրքով կարշաւէր հայատեաց ազգի վրայ և այլն և այլն: *)

Այսպէս է ներկայացնում բանաստեղծը Հայաստանի ազատութեան ուտոպիական իդէան, հագցրած կենդանի, պատկերաւոր ձևերի մէջ:

Ուշադրութեան արժանի է այն հանգամանքը, որ հարուստ մեծատան նպաստը մերժող բանաստեղծը, ինչպէս մենք տեսանք «Հայ երիտասարդը երգում է» ոտանաւորի մէջ, այստեղ, ընդհակառակը, հայրենիքի ազատութեան նուիրուած իդէալական դէմքը դուրս է բերում նաև մեծատան հարուստի դերում: Իսկ այդ նշանակում է, որ բանաստեղծը ընդունում է հարուստի, նրա նիւթական առատ միջոցների մասնակցութեան անհրաժեշտութիւնը հայրենիքի ազատագրութեան գործում: Ասել է Պատկանեանը հակասում է ինքն իրեն այդ հարցում: Եթէ չեմ սխալւում Սմայլսը արտայայտում է, մօտաւորապէս, այսպիսի մի միտք. ով փող, դու ամենազզուելի բանն ես, երբ ծառայում ես զեղխութեան և շռայլութեան, և ամենասքանչելի բանը, երբ ծառայում ես սուրբ ազատութեան և անկախութեան: Թէև այդ միտքը արտայայտուած է բարոյական մօտիւներով և բաւական սենտիմենտալ տոնով, բայց փաստի իմաստը ճիշտ է նկատուած.—բացասական թէ դրական երևոյթներին տոն ուող հիմքը կազմում է նիւթականը:

Բանաստեղծի վերոյիշեալ հակասութիւնը մեղմ

*) Այս բանաստեղծութեան շարունակութեան մէջ շեշտւում է մի այլ—տարատեացութեան—մօտիւ, որի մասին կխօսենք մենք իր տեղին:

և անուղղակի բնաւորութիւն ունի. մենք կտեսնենք յետոյ նրա շեշտակի հակասութիւնները թէ այդ, թէ ուրիշ կէտերում:

Պատկանեանը ունի նաև այնպիսի էջեր, ուր ազատութեան գաղափարով համեմած կրթական դասեր է տալիս մանուկ սերնդին: Գիտակից, հայրենասէր մօր դաստիարակութեան տենդենցն է արտայայտում, օրինակ, «Աղասու մօր երգը» (եր. 18) ոտանաւորը.

«Դուն կըմեծանաս, բոյ կըքաշես—չինար բոյիդ ես ղուրբան,—
Քեզ ուժ կուտան Մասսի քաջքը, որ դու լինիս քաջ Վարդան,
Իմ մատներով մի ոսկեթել մէջքիդ գօտի եմ կապել,
Գօտիիցըդ թուր կըկապեմ այն էլ ինքըս եմ սըրել»:

Բանաստեղծը, ժամանակի ոգու թելադրութեամբ ձևակերպում և հաղորդում է մեզ երկու միտք. հայ կինը պէտք է տոգորուած լինի հայրենիքի ազատագրութեան զգացմունքներով, և ինքը, իբրև մայր, պէտք է իր որդուն՝ մանկութիւնից 'ի վեր, մօր կաթի հետ միաժամանակ, ներշնչէ նոյն զգացմունքները,—նրան դաստիարակէ ազգային գիտակցութեան և հայրենասիրութեան ընտանեկան դպրոցում: Ամեն մի հայ մայր պէտք է գիտակից լինի Աղասու մօր նման և պահէ, մեծացնէ, կրթէ Աղասու նման հերոսական տիպեր: Այդ իմաստն ունի Աղասու մօր բերանը դրած երգը: Ազատագրի այն տիպը՝ որ ստեղծագործել է վերածնիչներից մէկը (Աբովեան), միւս

վերածնիչը (Պատկանեան) իդէալական դէմք է յայտարարում նրան և մատաղ սերնդի հայրենասիրական դաստիարակութեան օրինակ ծառայեցնում։

Ծնողական դաստիարակութեան ճիշտ նման օրօրներ արտայայտում է բանաստեղծը վանեցի մօր և մշեցի հօր միջոցով, որոնց մասին կխօսենք յաջորդ բաժնում։

Ուսանողական երգեր և ունի Պատկանեանը։ Նրանց կեանքի ուրախ, անհոգ, զուարճալից-խրախճանական մոմենտները ներկայացնելով հանդերձ, նա չի մոռացել գաղափարային շաղախ տալու ուսանող սերնդին։ «Ուսանող» վերնագրով (հր. 53) ոտանաւորի մէջ, համալսարանականը երգում է 'ի միջի այլոց.

«Ո՛վ չի երդուել ընկերաց
Պաշտպան լինել հայրենեաց,
Վերջին արիւնը թափել,
Հայրենիքը ազատել»։

Եթէ կան իսկապէս այնպիսիները, որոնք չեն ընդունել կամ չեն կարող ընդունել այդպիսի մի երդում, նրանց խորհուրդ է տալիս հեղինակը «աշխարհից վերանալ», «անասնոց կարգն ընկնել»։ Իսկ մի այլ տեղ, դարձեալ «Ուսանող» վերնագրով (հր. 112), Պատկանեանը պատկերացնում է չքաւոր, ցնցոտաւոր ուսանողի կեանքը, որից նա, այնուամենայնիւ, ապագայում հասարակական ակնկալութիւններ ունի.

«Գընա, պատանի, տոկա, համբերէ,
Հազար տանջանքով չորս տարիդ կերթան,

Տանջանքըդ չէ փոյթ, միայն թէ ապրէ.
Աչքն 'ի դուռ քեզ մնաց խեղճիկ Հայաստան»։

Քաթիպայի ստեղծագործութեան բոլոր էջերում տիրապետող սովորական տենդենցներն են սրանք, որոնցով կրթել է կամենում բանաստեղծը հայութեան բոլոր տարրերին—առանց հասակի, սեռի և դասակարգի խտրութեան։ Վերածնութեան իդէօլօգների բնորոշ միսիան է այդ—մանուկ բուրժուազիայի հասարակական իդէալը վարդապետել, երգել և տարրականացնել հայ ազգաբնակութեան բոլոր խաւերում, որպէս համազգային իդէալ։ Մեր կեանքում կատարուածը սկզբունքային կրկնութիւնն էր՝ իր բնորոշ առանձնայատկութիւններով, մեզնից առաջ անցած ազգերի կեանքում կատարուածի։

VIII

ԹԻՒՐՔԱՀԱՅ ԿԵԱՆՔՆ ՈՒ ՀԱՐՑԸ ԵՒ Ռ. ՊԱՏԿԱՆԵԱՆ

«Այո՛, իմ քնարի տխուր ձայները
Ցընցեցին Հայի հոգու լարերը,
Արիւն էլ ազնիւ սըրտէ քամեցին
Կըտրիճի աչքէ քունը փախուցին։»

Գ.-Քաթիպա

Հայրենիքի ազատագրութեան իտէալի երգիչ։—Բանաստեղծական ազատ թռիչքների և համարձակ թափի օբիեկտիւ նախապայմանները։—Թիւրքահայերի քաղաքական ձգտումների սոցիալական բնոյթը։—Ռուսահայերի շահագրգռութեան չափը Թիւրքահայերի ազատագրութիւնից։—Պատկանեանի նշանակութիւնը հայ նացիօնալ-դեմօկրատների համար։—Դեմօկրատ որդիների ստացած գաղափարային ժառանգութիւնը լիբերալ հայրերից։—Նմուշներ Թիւրքահայ կեանքից։ («Թալանուած գիւղ», «Ծերուկ վանեցի», «Մշակ», «Գանգատ»)։—Դարաւոր ստրկամտութեան հետևանք։ («Մշեցու հեկեկանքը»)։—Քաղաքական գիտակցութեան գաղափարը և մարտական ուղին։ («Վանեցի գեղջուկի տաղը»)։—Քաղաքական դաստիարակութեան հրահանգներ մանուկ սերնդին։ («Վանեցի մօր երգը», «Մշեցու նոր սերունդ»)։—Կուլտուրական խաղաղ գործնէութեան և քաղաքական շարժման մօմենտները։ («Վանեցի կտրիճ»)։—Ազատագրական տենչանքների հաւաքական արտայայտութիւնը («Վանեցոց աղօթքը», «Վանեցոց հայր-մերը», «Վանեցոց չունուագը»)։—Թիւրքահայ հարցը և Եւրոպան։ («Բողոք առ Եւրոպա»)։—Վիճակի նկարագիրը, նախատինք, տենդենցներ։—Ազատութիւնը չեն մուրում օտարից (Բայրոն)։—Նացիօնալիստական անհիմն պարծենկոտութիւն։—(«Հայի գանգատը», «Ձայն բարբառոյ յանապատի», «Հայի վիշտը»)։—Շանթահար բողոք ու նախատինք. («Վեհաժողով»)։—Դառը իրօնիա («Հայի արիւն»)։—Միջակութիւն («Ոչ խնդիր, ոչ հրաման»)։ Պետական ողորմութիւն։—Օտարատեացութեան զգացմունքը։ Թեր և դէմ տրամադրութիւններ դէպի օտարը և օտարինը։—Օտարատեացութեան զգացմունքի պատմա-հոգեբանական գենեզիսը։—Համահայկական ազգայնականութիւն կամ պանարմենիստական նացիօնալիզմ։ («Հայերուս թուքը», «Ի՞նչ անենք»)։ Յորդորներ ու պահանջներ ամենուրեք և բոլոր կարգի հայերից։ («Ղարիբ մշեցի», «Այց Հայաստանի»)։—Ի՞նչ կասէին լիբերալ հայրերը մեր օրերին։—Ժամանակի դատաստանը. (Շեքսպիր, Բելինսկի)։

1.

ՆԵՐԱԾՈՒԹԵԱՆ ՓՈԽԱՐԷՆ

Դեռ սկզբում, բանաստեղծների ընդհանուր խարակտերիստիկայի մէջ, մենք նկատեցինք, որ Պատկանեանի գեղարուեստական ստեղծագործութեան լայտմօտիւը պտոյտ է գործում Թիւրքաց Հայաստանի քաղաքական ազատագրութեան իտէալի շուրջը։ Այս բաժինը չէ միայն, որ պիտի գայ սպառեցուցիչ սահմաններով ապացուցելու այդ հիմնական թեզիսը։ Նախընթաց բաժիններում Քաթիպայի երգերի և ոտանաւորների մէջ, մենք սակաւ ցուցմունքներ և պարզաբանումներ չտուինք այդ հարցի վերաբերմամբ։ Այն բոլոր տեղերում, ուր խօսքը վերաբերում է հայրենիքի ստրկացած վիճակին, ժողովրդի ճնշուած, հալածուած

և անդաստական—ցիր ու ցան դրութեան. ուր տիրապետող ռէժիմի սարսափելի բռնութիւնները, արիւնլուայ քաղաքականութիւնն է նկարագրւում. ուր քաղաքական գիտակցութեան պրոպագանդն է մղւում, հայրենիքի անկախութեան իլլիւզիաներ փայփայւում և ապստամբական ագիտացիայի լօզունգները հնչւում. ուր թունաւորուած հոգեկանի խորքից շանթահար բողոքներ են նետւում իրաւազոր Եւրոպայի դիպլոմատիայի հասցէին և այլն,—այդ բոլոր տեղերում, իմացած եղէք, որ խօսքը վերաբերւում է բացառապէս Թիւրքահայաստանին *): Իսկ թէ որպիսի առատութեամբ ցուցմունքներ տեսանք մենք յիշատակածս կէտերի նկատմամբ նախընթաց բաժիններում, մանաւանդ վերջինում, դա կնկատէ իւրաքանչիւր փոքր ի շատէ ուշադիր ընթերցող: Անշուշտ այդ ցուցմունքներն ու վկայութիւնները ընդհանուր ակնարկներ էին, որոշ մասերում նոյնիսկ աղօտ, վերացական. հէնց այդ պատճառով էլ այդ կէտերը զատեցինք «Ազատ երգեր»-ից և առանձին վերլուծութեան նիւթ դարձրինք: Բայց կարևորն այն է, որ այդ բոլոր ակնարկները, ինչպէս ասացինք, վերաբերւում են բացառապէս Թիւրքահայերին:

Այս բաժնի մէջ արդէն Պատկանեանը մտնում է իր իսկական դերի մէջ, իբրև հայրենիքի ազատագրութեան իդէալի երգիչ. թերութիւնների կծու խարազանողից և եւրօպական մտքերի համեմատաբար մեղմ պրոպագանդիստից—դառնում է այստեղ քաղաքական լօզունգների և ապստամբական ձգտումների համարձակ ագիտատոր. նա դառնում է «ահակոչնակի» երգիչ.

*) Ռուսահայ տարրի (և համառուսական ժողովուրդների) քաղաքական ազատագրութեան իդէօլօգիա առհասարակ չի տուել հայկական վերածնութիւնը. այդ փաստն ունի իր պատճառները, որոնց վրայ անկարող ենք կանգ առնել այստեղ:

ուժեղանում է՝ մինչ ռազմականի չափ, հնչիւնների ինտօնացիան: Եւ եթէ առաջ բանաստեղծը փչում էր ազատութեան փողը՝ յանուն հայրենիքի, Հայաստանի, այստեղ այդ գաղափարը գործ է ածւում աւելի կօնկրետ արտայայտութիւններով—Թիւրքահայ կեանք, Թիւրքաց Հայաստան:

Պատկանեանի հոգեկան կեանքում կատարուած թռիչքների այդ արագ թափը պարտական է իրական յարաբերութիւնների փոփոխութեան՝ քաղաքական հօրիզոնի վրայ: Ռուս-թիւրքական վերջին պատերազմը և նրան յաջորդող մեծ պետութիւնների կօնգրեսը Բերլինում,—իբր մինչ այժմեան յարաբերութիւնների նորակերպ դասաւորութեան ակտեր,—եկան մոռացութեան մատնուած հայկական հարցը «ուժեղ շեշտերով» նորոգելու և միջազգային երաշխաւորութեամբ «իրաւազօրուած» մի անկիւն «շնորհելու» նրան ընդհանուր «արևելեան հարցի» բարդ հանգոյցի մէջ: Ահա այդ ակտերն էին, որ բաց արին նոր ակնկալութիւնների դռներ—եթէ եղել են երբ և իցէ հները,—պատրաստեցին նոր յոյսերի և տրամադրութիւնների գաղափարային հովեր հայ միամիտ ծողովրդի մէջ: Այդ հովերը, մասսայական խանդավառ ոգևորութիւնը դարձան իրենց հերթին խթանն ու աղբիւրը—գենեզիսը—«ազգային երգչի» ստեղծագործական ազատ թռիչքների ուժեղ, համարձակ թափի: Նա դարձաւ ընդհանուր սիտուացիայի կենդանի արտայայտիչը,

Եւ նախ քան ճանաչելու մեր պօէտին այդ նոր դերի մէջ, մի, գէթ թռուցիկ, հայեացք ձգենք այն հարցի վրայ, թէ որն է սօցիալական բնաւորութիւնը Թիւրքահայերի ազատագրութեան իդէալի, որն է ռուսահայ իդէօլօգիայի շահագրգռութեան չա-

մը այդ իդէալի մէջ և վերջապէս որն է Պատկանեանի նշանակութիւնը՝ այդ ուղղութեան մէջ, հայկական նացիոնալ-դեմօկրատիայի համար:

Մենք յաճախ ենք առիթ ունեցել՝ յօդուածներում թէ առանձին աշխատութիւնների մէջ *) որոշելու Թիւրքահայերի քաղաքական ձգտումների սօցիալական բնոյթը: Այստեղ երկար խօսելու կարիք չենք զգում նոյն հարցի մասին: Միշտ էլ ապացուցել ու պնդել ենք այն անկասկածելի փաստը, որ Թիւրքահայերի յեղափոխական շարժումը բուրժուական է՝ իր սօցիալական բնաւորութեամբ: Ազատագրական իդէալի ապագայ իրականացումը—լինէր այդ ինքնաանկախ մի երկիր՝ բուլգարական Թագաւորութեան, չերնօգորիական իշխանութեան թէ շվէյցարական դեմօկրատիկ հանրապետութեան ձևով. լինէր այդ Թիւրքպետութեան մի ամբողջական մասնիկը՝ ֆեդերացիայի, աւտօնօմիայի կապակցութեամբ, թէ լինի ներկայ «երիտասարդ-սահմանադրական» Թիւրքիայի մի անորոշ տերիտօրիալ կտորը,—ողջ մէկ է. բոլոր ձևերի և պայմանների մէջ հայկական մթնոլորտում տիրապետող դասակարգը առաւել կամ քիչ պակաս իրաւազօրութեամբ, լինելու է բուրժուազիան, հասարակակարգն ու իրաւակարգը—բուրժուական: Անտարակոյս, քաղաքական ազատագրութիւնը՝ հին բարբարոսական րէժիմի լուծից, մի հանրական բարիք է ողջ Թիւրքահայ ազգաբնակութեան համար, առանց դասակարգային-գրուպային խտրութեան: Սակայն կարևոր հարցն այն է, թէ ինչ տարրերի շահերից բղխած ըսկզբունքներով պիտի տնօրինուի հանրական բարիքի

*) Տեսականօրէն և հիմնական լուսաբանութեամբ կանգ ենք առել այդ հարցի վերաբերմամբ, «Ազգային պրօգրեսը և դասակարգային շահերը» գրքի մէջ:

բաշխումն ու վայելումը, ով պիտի ստանձնէ կազմակերպողի, կարգաւորողի, ղեկավարողի, օրինատուի և կառավարողի, կարճ՝ հրամայողի ֆունկցիաները. բացառապէս նրանք, ովքեր ամենից ուժեղ ու բարձր են իրենց սօցիալական դիրքով և ում պատկանում է առաջին և վճռական խօսքը ընդհանուր ազգային-հասարակական կեանքում. իսկ այդպիսի տարրեր հանդիսանում են,—ինչպէս սովորաբար բոլոր իրաւապետական երկրներում,—բուրժուազիան, արդիւնաբերատնտեսական փակտօրների եզակի մօնօպօլիստը: Ազատագրութեան համապարփակ բարիքը — հէնց ինքը բուրժուական իդէալի յաղթանակն է նշանակում, ընդհանրացուած մինչ համազգայինի աստիճանը:

Ազգային իդէալ գոյութիւն չէ ունեցել և չունի, դա սոսկ մի ֆիկցիա է, թէ և դրա անունով, որպէս մի հիպնոսող սֆինքսի, մարդիկ տանում են բոլոր զոհողութիւնները՝ սովորականից մինչև կախաղան: Ամեն մի այսպէս անուանուած ազգային իդէալ դասակարգային է՝ իր գենետիկ հիմքերով ու սկզունքային պարունակութեամբ, միայն նա պաշտօնական ճանապարհով յայտարարւում է և «գիտականօրէն» ընդհանրացւում ու տարրականացւում է, որպէս համազգային սրբազան իդէալ. դրա մէջ է կայանում դասակարգային քաղաքագէտների և պատենտաւոր իդէօլօգների նացիոնալիստական ծառայութեան էութիւնը:

Այդպիսի խոշոր ծառայութիւն մատուցել են հայկական վերածնութեան նացիոնալիստ իդէօլօգները Թիւրքահայ տարրի ազատագրութեան բուրժուական իդէալին: Բանը նրանումն է, որ տաճկահայ շարժումը յայտարարուեց անդասակարգային-ազգային (իր սկզբունքային բնաւորութեամբ) ոչ միայն Թիւրքիայի սահմաններում ողջ Թիւրքահայութեան համար, այլ և

դարձուեց հոգացողութեան առարկայ ամբողջ հայ ազգի բոլոր հատուածների, ցրուած գաղութային գրուպպաների համար,—յայտարարուեց համազգային իդէալը համայն հայութեան։

Եւ պանարմենիստական (կամ համահայկական) տենդենցները, որոնցով այնքա՜ն տոգորուեց և յետագայում ծրագրային լօզունգներ դարձրեց հայ նացիօնալ-դեմօկրատական ինտելիգենցիան, այլ բան չէր, բայց եթէ լիբերալիզմի պիօներներից մնացած մի գաղափարային ժառանգութիւն։

Բայց ի՞նչ շահ ունի ռուսահայ տարրը թիւրքահայերի ազատագրութիւնից։ Ինչո՞ւ ռուսահայ հրապարակախօսը, վիպասանը, բանաստեղծը այնքա՜ն այրւում, փոթոթւում էին նրանց համար, և տաքանում, ոգևորւում նրանց անկախութեան իդէալով։ Նացիօնալ-լիբերալների և դեմօկրատների իդէալիստական մեկնաբանութիւնը լուծում է հարցը, ինչպէս ամեն դէպքում, շատ պարզ ու մակերեսային, վերածելով երևոյթը ցեղական զգացմունքի, եղբայրական պարտականութեան և այլ հասարակ ֆօրմուլայի։ Մինչդեռ իրապէս այլ մօտիւներ էին գրաւում, թէև թագնուած արտաքինով, առաջին տեղը։

Ռուսահայկական և պարսկահայկական գաւառները, համեմատաբար, փոքրիկ մասնիկներն են կազմում «Մայր-Հայաստանի», որը թէ տերրիտօրիական մեծ ծաւալով և թէ ազգաբնակութեան գերակշիռ քանակով (առաջ) գտնւում էր Թիւրքիայում։ Այդպիսի տերրիտօրիայի քաղաքական, ասենք՝ ինքնավարութիւնը, միշտ ապահովում է մի հաստատուն կայան, ընդհանուր կուլտուրական ազատ զարգացման և քաղաքացիական իրաւ-ոյժի մի կենդրօնավայր, ուր հանգիստ տեղ կարող են գտնել հայկական այն բոլոր

հատուածները, որոնց քաղաքական վիճակը անտանելի կամ դժուար տանելի է օտար երկնակամարների տակ։ Ուր հայութիւնը մի ազատ ու հանգիստ «գլուխ դնելու տեղ» կ'ունենար—ինչպէս արտայայտուել է երբեմն հայ նշանաւոր նացիօնալ-դեմօկրատներից մէկը։ Վերջին հաշւով, Թիւրքիայից դուրս, հայկական հատուածներից դարձեալ բուրժուական էլէմենտներն էին, որոնք ամենից շատ են շահագրգռուած ազատագրուած Հայաստանով։ Օրինակ, ռուսահայ խոշոր բուրժուազիայի առաջ բացւում է առևտրի և արդիւնաբերական շահագործութեան մի նոր «կուսական աշխարհ», ուր անթիւ հարստութիւններ են թագնուած տեխնիկային անծանօթ այդ վայրի բնութեան ծոցում։

Մրցութեան հարուածների տակ ճնշուած մանր բուրժուան իր փոքր կապիտալը փոխադրելով «մանուկ-Հայաստանը», ապահովապէս կարող է դիմաւորել փառահեղ ապագայի։ Եթէ տասնեակ տարիներ առաջ «չուխաւոր» գաւառացու համար հնարաւոր է եղել նաւթային աշխարհում դրամական հիմքը ձգել իր ներկայ միլլիօնների, ապա ռուսահայ մանր բուրժուայի (ունևոր գիւղացի, արհեստաւոր թէ առևտրական) համար առաւել դիւրին է իր համեստ կապիտալով սկիզբը դնել խոշոր ձեռնարկութեան մի երկրում, ուր բացակայում է տակաւին առիւծների մրցութիւնը՝ իր խորտակիչ հետևանքներով։ Իսկ եթէ մէկը «մխիթարութեան» խօսք ունի հայ բանւորութեան (Ռուսիայում կամ այլուր) հասցէին ուղղելու, որ նրանք ևս աշխատելու «ազատ» տեղեր կ'գտնեն «մայր-Հայաստանում», ապա դա համարեա նոյնպիսի մխիթարութիւն է, ինչպիսին տալ կարելի է Գալիցիայի բանւորին, որ Աւստրիայից տեղափոխւում է Գերմանիա, կամ իտալացուն, որ

չում է հիւսիս ու արևմուտք՝ իր պարապ ձեռքերը գործի դնելու համար։ Բանւորի համար ողջ մէկ է, ուր ուզում է գնալ, ում մօտ աշխատանքի է մտնում. ամէնուրէք փաստապէս խորթ զաւակն է նա մարդկութեան այնքան, որքան միշտ, իբրև վարձու բանւոր, դատապարտուած է միայն շահագործուողի դերի մէջ, միշտ բարիքներ արտադրող և միշտ զրկուած բարիքների վայելումից։ Մի՞թէ իրական մխիթարութիւն է այն հանգամանքը, որ մի հայ բանւոր շրջապատուած է իր ցեղակիցներով և մատչելի է նրանց իր մայրենի լեզուով, իսկ միւս տեղ, լեհ կամ իտալացի բանւորները շրջապատուած են օտարներով։ Սենտիմենտալ նացիոնալիստի համար դա ամենամեծ մխիթարութիւնն է, անկասկած։

Այս պարզաբանումները եկան աւելորդ անգամ հաստատելու վերածնութեան իդէօլօգների մտաւոր արտադրութիւնների բուրժուական բնոյթը։

Վերև մենք հարց տուինք. ո՞րն է Պատկանեանի նշանակութիւնը՝ թիւրքահայ կեանքի և հարցի նկատմամբ, հայ նացիօնալ-դեմօկրատիայի համար,—այն կազմակերպութիւնների, որոնք իրենց քաղաքական ձգտումների նպատակակէտը դարձրին թիւրքահայ ժողովուրդի ազատագրութիւնը, նրա հարցի լուծումը։

Պատկանեանի նշանակութիւնը այդ կազմակերպութիւններից յատկապէս Դաշնակցութեան համար, նոյնն էր, բանաստեղծական հողի վրայ, ինչ Արծրունին, հրապարակախօսական, Րաֆֆին՝ վիպագրական հողի վրայ։ Սոսկ զգացմունքային գրգիռներ, իդէական մղումներ չէին, որ նորերը ստացան հներից, այլ հասարակական գաղափարների մի ամբողջ դպրոց էր այդ, որի մէջ տասնեակ տարիներ շարունակ խնամքով դաստիարակուեց նորագոյն երիտասարդ-

սերունդը։ Ցնորալից յափշտակութեան տարիներին, խմբական ընթերցանութեան և դիսպուտների նիւթը կազմում էին Րաֆֆու ֆանտաստիկ ստեղծագործութիւնները, նրա մտացածին տիպերը։ Իսկ երեկոյթների և զանազան ուրախութիւնների խանդավառ ոգևորութեան մոմենտներին հնչում էին ամենուրեք Գամառ-Քաթիպայի երգն ու ոտանաւորը, բերանից բերան անցնում էր նրա անունը։

Հայկական լիբերալները տուէին իդէօլօգիական մշակուած, պատրաստի յատակագիծը. հայկական դեմօկրատները պէտք է կառուցանէին շէնքը, այսինքն պիտի թափէին վարպետի գործնական աշխատանքը։ Լիբերալները տուել են ծրագիր՝ իր սկզբունքային հիմքերով, դեմօկրատները՝ պէտք է իրականացնէին, կիրառէին այն գործնական կեանքում։ Այդքան սերտ էր հայրերի և որդիների միմեանց օղակող կապը։ Հայրերի գաղափարային հոսանքի օրգանական արտայայտիչը հանդիսացաւ «Մշակը». մշակականութիւնը (հին) հայրերի ձգած լեգալ իդեական հիմնաքարն էր որդիների անլեգալ կազմակերպութեան գործնական ձգտումների և փորձնական արտայայտումների։

Անպայման, որդիները ընդլայնեցին իրենց դեմօկրատական աշխարհայեացքը. ժամանակի պահանջների և էմպիրիք կեանքի դասերի հարկադրութեամբ նրանք յառաջադիմական մոդիֆիկացիաների ենթարկեցին իրենց ծրագրային տենդենցները և աւելի ու աւելի զատուեցին, դէպի ձախ թեքուեցին, հայրերի չափաւոր որդիների բանակից (այս վերջինն արդէն ներկայացնում է աջակողմեան լիբերալ թևը երբեմնի «անաղարտ» լիբերալիզմի)։ Սակայն ձախակողմեան դեմօկրատ բանակը, այնուամենայնիւ, թիւրքահայ հարցի նկատմամբ խոշոր փոփոխութիւններ չմտցրեց

իր սկզբունքային հասկացողութիւնների մէջ։ Նոյնիսկ ազատագրութեան մեթօտական հարցում—կռուի ուղիների ընտրութեան մէջ,—դեմօկրատ որդիները շատ հեռու չգնացին լիբերալ հայրերից։ Դաշնակցութիւնը, օրինակ, տասնեակ տարիներ շարունակ, համարեա հաւասարապէս, կիրառեց Թիւրքահայ կեանքում երկու միջոցներ—դիպլօմատիական և իրական կռուի՝ յեղափոխական, ճանապարհները։ Լիբերալները ոչ միայն չբացասեցին, այլև առանձնապէս յանձնարարեցին այդ միջոցները. մանաւանդ Պատկանեանը՝ անկախ նրա երբեմնակի հակասութիւններից, շատ էջեր ունի այդ ուղղութեամբ հիւսած։ Կարճ՝ ներկայ Նացիօնալ դեմօկրատիայի քաղաքական իդէօլօգիան, իր գենետիկ հիմքերով, անմիջական ժառանգութիւնն է համահայկական վերածնութեան, որի գաղափարային պարունակութիւնը ամփոփում էր իր մէջ ոչ միայն ռուսահայերի կուլտուրական շարժումը, այլև Թիւրքահայերի քաղաքական ազատագրութեան իդէալը։

Անցնենք այժմ իրեն՝ Գամառ-Քաթիպային և տեսնենք, թէ ինչ կողմերն ու մօմենտներն է շօշափում նա Թիւրքահայ կեանքի ու հարցի։

2.

ՆՄՈՒՇՆԵՐ ԹԻՒՐՔԱՀԱՅ ԿԵԱՆՔԻՑ

Մեծ հիւսուածք չունի բանաստեղծը Թիւրքահայ կեանքի վերաբերեալ. բազմամփոփ, պատկերաւոր նկարագրութիւն՝ ժողովրդի ծանր կացութեան զանազան էջերի մասին, պակասում է նրա քերթուածքների մէջ։ Նա տալիս է մեզ միայն հատ ու կտոր, մանրիկ պատկերներ հանրածանօթ իրականութեան բնորոշ կողմերից։

Ահա ամենասովորական, Թիւրքահայ կեանքում անպակաս, քրօնիքական չարիք դարձած երևոյթի պատկերն է տալիս «Թալանուած գիւղ» (եր. 156) ոտանաւորը։ Հասարակ աւազակութեան կամ ունեցուածքի ու դրամի յափշտակութեան բնաւորութիւնը չունին քրդական և համիդէական արշաւանքները։ Զարիքի անպատիժ երկրում, քաղցած, վայրենի գազանները կրկնակի բաւականութիւն էին ստանում, երբ անարգել Թափում էին իրենց սանձարձակ կրքերը անպաշտպան զոհերի վրայ։ Նրանք չեն բաւականանում Թշուառ գիւղացու «մալի» Թալանով, նրա բուն տնտեսութեան արդիւնքի կողոպտումով, այլև աւեր ու անապատ են դարձնում Թալանի վայրը, հրդեհի են մատնում այն բոլորը՝ տուն, եկեղեցի, պարտէզ ու այգի, ինչ Թալանչիները անկարող են կողոպտել, սեփականացնել։ Բայց այդ բաւական չէ. «Կատղած օսմանլին չար մահ կսպառնայ զարհուրած հային»։

«Մայրը կականով կը փնտրէ աղջիկ,
Աղջկան գերի արաւ չար տաճիկ,
Իւր որդուն կուզէ հայրը շըւարած—
Որդուն կը տեսնէ խազուխի դրած։»

Սա երևակայութեան արդիւնք չէ և ոչ էլ նոյնիսկ չափազանցութիւն, այլ մասսայօրէն և յաճախակի կրկնւող աղետալից դէպքերի պարզ վերարտադրութիւնը։ Եւ ինչպէս ամեն մի տենդենցիօզ, դիտակտիկ գրող, նոյնը և Պատկանեանը, չէ բաւականանում իրողութեան օբիեկտիւ վերարտադրութեամբ, այլ վերջում տալիս է իր խրատականը։ Խեղճ գիւղացին օգնու-

թիւն է հայցում անցնող-դարձողից և յուսահատօրէն երկինք կարկառում իր ձեռքերը։ Մեր հեղինակը վրայ է հասնում իր խրատականով, «խաբուսիկ յոյսեր» անուանում այդ բոլորը և խորհուրդ տալիս, որ ինքը պիտի տեսնէ իր «գլխու ճարը», իզուր է օտարից օգնութիւն սպասում։

«Խեղճ մարդ, մի անգամ մեռնելէ վախցար,
Մինչ մահուան օրդ հազար մահ տեսար,
Հազար մեռնելըդ հազար ցաւերով,
Զաւակիդ փոսը ձեռքովդ փորելով...»

Բանաստեղծը մատնանշում է ազատագրական կռուի դաշտը, որ մի անգամ «մեռնելը» կատարւում է ուրիշների կեանքի փրկութեան անունով, յօգուտ ազգային կեանքի լաւագոյն ապագայի։ Խեղճ, անգիտակից գիւղացին խուսափելով այդ կարգի մահից, հազարաւոր մահերի ականատես եղաւ և նոյն իսկ հարազատ զաւակի փոսը փորեց իր ձեռքով։

Ահա մի ուրիշ պատկեր, նոյնքան իրական ու սրտաճմլիկ։ «Ծերուկ վանեցի» (եր. 155) ոտանաւորի մէջ, 66 տարեկան զառամեալ ծերունի՝ տանջուած, բիւրաւոր ցաւերով խոցուած թիւրքահայը, կծում, լալիս է իր գլուխը և մահ խնդրում այս «ունայն աշխարքէն»։ Ի՞նչ է պատահել յուսահատ ալևորի հետ։ Դեռ փոքրիկ երեխայ էր նա, որ «հօրը օսմանլին քաշեց կախաղան»—հարկի ու տուրքի պատճառով, իսկ փաշան հարեմ տարաւ մօրը։ Յետոյ, արնական, արդէն ընտանիքատէր հասակում, «անգութ քրդերը» սպանում են մին ու ճար որդուն, իսկ «անսիրտ թիւրքերը» փախցնում են երկու աղջիկներին. ծնողական կսկիծներին չդիմանալով, մեռնում է և իր կինը։

Այլևս ի՞նչ է կապում այդ թշուառ արարածին կեանքի հետ։ Բռնի ձեռքը յափշտակելով ծնողներին, նա որբացաւ մանկութեան հասակում. զրկուելով ընտանիքից—նոյն վիճակի մատնուեց և ծերութեան հասակում. ուրեմն ինչո՞ւ ապրել կամ կարօ՞ղ է ապրել մարդ, այդ բոլոր հոգեկան տանջանքներից յետոյ։ Աւելացրէք դրա վրա նրա անհատական թշուառ, միշտ-սովալլուկ վիճակը, պատկերը լրացնելու համար։

«Օրս մաշեցաւ խիստ տառապանքէն,
Ձեռքս թուլացաւ անխոնջ վաստակէ...
Գէնճ օրէս մինչ այժմ ժիր աշխատեցայ
Ու կուշտ-փոր հացի երես չը տեսայ»։

Զարքաշ գաւառացին է խօսում այստեղ, որի ձեռքի ողջ արդիւնքը պաշտօնական հարկառուների և անպաշտօն թալանչիների կուր ու բաժին է դառնում։ Այլևս անկարող լինելով տանել այդ դառնութեան ծանրութիւնը, ողջ կեանքում սգաւոր ծերուկը՝

«. . . . . ընկաւ Վանը
Ջրի մէջ գըտաւ իր գերեզմանը»։

Ահա երրորդ պատկերը «Մշակ» ոտանաւորի (եր. 11) մէջ։ «Ղարիբ մշեցու» դժբաղդ կեանքն է բանաստեղծում հեղինակը։ Տարագրուած բուն հայրենիքից, օտար երկրում «համալութիւն» է անում թշուառը. «շլինքը արևառ, քրտինքը երեսին, բեռը շալակած»,— այդպէս է օրն ի բուն պանդուխտ մշակի կեանքի ընթացքը։ Բանաստեղծը նկարագրում է նրա կարօտալից հառաչանքները, հոգեկան կսկիծները, երբ որոշ տեսարանների հանդէպ իսկոյն յիշում է իր սիրած հայրենիքը, տուն ու տեղը, «կարօտած եարին» և

այլն, գնում է մշակի բերանը գիտակից հայրենասէրի երգը՝ «Հա՜յ, բաց աչքդ, քո կորուստը մօտիկ է...»

«Ա՚ս ի՞նչ տեսնամ,-սելաւ կը գայ հիւսիսէն.
Հա՛յ մարդ՝ թէզով քո փասա-փուսէն,
Աւ գըլուխդ, քօչէ դէպի քո աշխարհ,
Քանի օրէն, ունըդ բունըդ չես ճանչնալ»

Ղարիբ մշեցու բերանով յորդոր է կարդում բանաստեղծը թիւրքահայերին՝ վերադառնալու իրենց հայրենիքը, չմնան օտար երկրում ուր կուլ կը գնան նրանք տիրող քաղաքականութեան դաւերին—հիւսիսից եկող «սելավին»։

Պանդխտութեան մի այլ մօմենտ է վերարտադրում Պատկանեանը իր «Գանգատ» վերնագրով (եր. 15) ոտանաւորի մէջ.

«Հալածում է այլ ազգին ինձ իր բընիկ աշխարհէն,
Հիւրասիրութեան պարտքը խպառ հանել է մտքէն,
Ասում է «հէ՞յ ես ունայն երկրէ երկիր թափառում,
Մի՞թէ փոքրիկ խորշ չկար քո հայրենի աշխարհում»։

Ահա այդ մօմենտը։ Բուն հայրենիքից հալածուած, իր ջուխտ բազուկները վաճառքի հանած և հացի օրուայ պարէնը հայթայթող մշակին հալածում են նաև օտար երկրից. նոյնքան սովորական է և յաճախ կրկնուել է սա անցեալում, որքան պանդխտութեան առաջին մօմենտը։

Օտար շրջապատը վիրաւորում է մեր մշակի ինքնասիրութեան զգացմունքը. «եթէ մարդ չունի իր աշխարհում կայարան, չէ նա մարդու հալումը, նորա կեանքն էլ է ունայն»,—ասում է անկարեկից օտարները։ Սրանք ծաղրում են նրա ազգասիրական զգացմունքները, նոյն իսկ ողջ հայ ազգին.

«...Հայը ինսա՜ն է, թէ՞ նապաստակ,
Հայի երակների մէջ ջո՞ւր է վազում, թէ՞ արիւն,
Թուր տեսնելիս զինչ մահից հէ՞ր է վազում»։

Այսպիսի և ուրիշ շատ բացասական գոյներով են բնորոշում օտարները հայերին։ Իսկ այդ օրինակ արհամարհական վերաբերմունքը անչափ վշտացնում, դառնացնում էր պարզամիտ մշակի օտարակեցութիւնը։ «Զընդան բանդէ իմ համար պանդխտութեան լոյս աշխարք»—ասում է վերջում հալածուած պանդուխտը մորմոքուած սրտով։

Այս բոլոր նմուշները՝ թիւրքահայ իրականութիւնից և թիւրքահայերի կեանքից, հայրենիքում թէ օտար երկրում,—տալիս են մեզ բարբարոսական ռէժիմի դարաւոր լծի տակ տնքացող մի ամբողջ ժողովրդի ռէալ կացութեան բեկորների ճշգրիտ նկարագիրը։ Ներկայ ռուսահայ ընթերցողը, անշուշտ, այլևս կարօտ չէ նման մանրիկ պատկերների՝ գաղափար կազմելու համար իրերի դրութեան մասին. նա շատ աւելի յուզիչ և մանրամասն պատմութիւններ է լսել կամ կարդացել հայ դեմօկրատների հաղորդածներից ու գրուածներից. իսկ 90-ական թուականների անօրինակ արիւնահեղութիւնները իրենց ահռելիութեամբ, եկան մոռացութեան մատնելու անցեալի աղէտները, որոնց արձագանքներից հիւսել, վերարտադրել է բանաստեղծը իր նմուշները։ Սակայն որքա՜ն արժէքալից էին և ցնցող ներգործութիւն ունէին այդ պատկերները իրենց ժամանակին. պատմական այն մօմենտին, երբ թիւրքահայը իր կացու-

թեամբ խիստ շատ էր անծանօթ ռուսահային և երբ «խաբրիկներ» հաղորդող և գեղգեղող սոխակը հրապարակի վրայ մեն-մենակ Գամառ—Քաթիպան էր։ Պատմական մծմնոտի մէջ պիտի որոնել նրա հիւսուածքների դրական գնահատութեան կշիռն ու արժէքը։

Մի այլ պատկեր է պարզում մեզ հեղինակը «Մշեցու հեկեկանքը» վերնագրով (եր. 115) ոտանաւորի մէջ։ Դա դարաւոր ստրկացած ազգաբնակութեան սարսափահար հոգու երկիւղած մրմունջների րէլիէֆ բանաստեղծումն է։

Հեկեկանքի ձևով աղաչում, խորհուրդ է տալիս մշակին, կամ նոյնն է ասել՝ մի ստրիամիտ անգիտակից տաճկահայ, թէ ինչ դիրք պէտք է պահպանէ հայ ժողովուրդը իր յարաբերութիւնների մէջ դէպի Թիւրք կառավարութիւնը։—Հայերը պէտք է վիզները ճկած տիրասէր հպատակ ու ծառայ լինին նրան, սրտով խոնարհուեն և աղօթով յիշեն նրա անունը։ Հայերը պէտք է իրենց քրթնաթոր վաստակի տասանորդը տան սուլթանի զօրքին և միշտ լինին նրա անմիջական ճորտը. փոյթ չէ, թող նոյն իսկ նա մեր որդիների անմեղ արիւնով իր սուրը լուանայ, որպէս հաճոյք, թող սուլթանը յագեցնէ իր գաղանային, ցինիկ կրքերը մեր պարկեշտ աղջիկներով. ցոյց տանք միշտ, որ հայերը բացի բարեկամութիւնից, չունին ոչ մի թշնամական զգացմունք դէպի տաճիկը և այլն և այլն։ Այսպէս է հեկեկում մշեցին։ Բայց ինչո՞ւ համար են այդ բոլոր ստրկական ստորաքարշութիւնները։ Յանուն այն մանկամիտ հաւատի, որ գուցէ այդ բոլորի գնով սուլթանը խղճայ, մեղքանայ հայերին. ասել է՝ չափ դնէ կամ վերջ տայ իր ճնշումների, հալածանքների և աւերածութեան ու սրածութեան զարհուրելի քաղաքականութեան։

Այս անասնական ստրկամտութիւնը միշտ փայփայել ու պահպանել են նահապետական պարզամիտ մասսաների մէջ կղերը, ամիրաները, էֆենդիները՝ առաջաւոր հեղինակութիւնները թիւրքահահերի մէջ,—իրենց քարոզներով և խրատական դասերով։ Եւ բանաստեղծը հարազատութեամբ պատկերացնում է մասսայի այդ ստրկական հոգեբանութիւնը։

Չէ՞ որ այդ առաջնորդներն են պաշտօնական ներկայացուցիչները հայ ժողովրդի ներքին հասարակական կեանքի և չէ՞ որ հակապետական որ և է ըմբոստ, «ապօրինի» քայլ նկատելուց նրանք ամօթահար, սևերես կմնան սուլթանական կառավարութեան առաջ։ Ընդհակառակը, որքան հաճելի և փափագելի է հայկական «իրևելիների» համար՝ պաշտօններով, շքանշաններով և գովեստներով վարձատրուած տեսնել սուլթանից և նրա փաշաներից. մի հանգամանք, որ կարող է լինել միայն այն ժամանակ, եթէ յաջողուի նրանց «ռամիկ ամբոխին» պահել միշտ ոչխարային լուռ ու մունջ հնազանդութեան և էշի նահատակութիւններ կրելու պատրաստակամութեան մէջ»։ Այդ է պատճառը, որ ազատագրական շարժման սաղմերն իսկ նկատելուց, հայկական «ծրևելիները» մահասարսուռ էին զգում և օրգանական ատելութեամբ հալածում «երիտասարդ խենթերին»։ Այդպէս է միշտ, արտօնեալ դասը փաստօրէն զոհաբերում է բացառապէս իր դասային շահերին և ձգտումներին ողջ ազգի շահերը և միաժամանակ ցուցադրում հրապարակով, որ իր դիրքն ու քաղաքականութիւնը արտայայտում է յօգուտ ողջ ազգի շահերի, խաղաղ, բարօր վիճակի։

Բանաստեղծը դարձեալ աւելացնում է վերջում իր խրատականը։ Նա, ինչ ասել կուզի, հակադնում է

իր ժխտականը «երևելիների» ուսուցած ստրկահոգի դասերին.

«... Խեղճ հայ մարդ, սնոտի յոյսեր
Քեզ շատ խաբեցին. էլ մի հաւատալ.
Կանցնեն ու կերթան շատ ու շատ դարեր,
Հայ ազգիս վրայ Թուրքը չի խղճալ»:

Ինչի՞ մէջ է որոնում նա ելքը.

«Ո՞ւր է, դու գիտե՞ս բաղդըդ ու փառքդ
Ու ազատ կեանքդ:—Ի ծայր քո սուրին»:

Դա է միակ ելքը.—տրամագծօրէն հակառակը «երևելիների» յանձնարարած տակտիկային: Իսկ սրի ոյժի մէջ հարցի լուծման ելքը, դարձաւ, ինչպէս մենք գիտենք, յետագայ դեմօկրատների — «երիտասարդ խենթերի»—ազատագրական իդէօլօգիայի կարդինալ սկզբունքներից մէկը:

3.

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳԻՏԱԿՑՈՒԹԵԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ ԵՒ ՄԱՐՏԱԿԱՆ ՈՒՂԻՆ.

Գամառ-Քաթիպան չունի, գրեթէ, մի բանաստեղծութիւն՝ Թիւրքահայ կեանքի ու հարցի մասին, ուր չարծարծուէին քաղաքական մտքեր ու հայեացքներ,— ուղղակի, թէ հեռաւոր ակնարկներով, դրական թէ բացասական որակումներով, խաղաղ պրօպագանդայի թէ մարտական ագիտացիայի ձևով, այդ միևնոյն է: Քաղաքական տենդենցը կարմիր թելի նման անցնում

է նրա բոլոր հիւսուածքների միջով՝ այդ հարցի վերաբերեալ:

Դեռ միայն նախորդ գլխում տեսանք մենք այդ փաստը: Իսկ այս գլուխը չի գալիս նրա արծարծած քաղաքական գաղափարները լիովին սպառելու: Եթէ վերև մենք ծանօթացանք Թիւրքահայ ժողովրդի քաղաքական րէալ կացութեան հետ՝ մի կողմից, և, eo ipso, պետական րէժիմի շօշափելի արտայայտութիւնների հետ՝ միւս կողմից, ապա այստեղ կ՚ծանօթանանք մենք մի կողմից, նոյն այդ ժողովրդի քաղաքական գիտակցութեան և վերածնութեան տենդենցների կամ նրա խմորուած հոգեկանի հետ, միւս կողմից՝ նոյն պետական րէժիմից ազատագրուելու միջոցների հետ: Բանաստեղծի ամենասիրած ու փայփայած միջոցը—մարտական ուղին է, յեղափոխական ապստամբութեան ճանապարհը. Նրա քաղաքական երգերի ու քաղաքագիտական խոհերի մէջ այդ շեշտը հնչում է ամենից ուժեղ: Եւ այն գիտակցական բարբառը, որ նա դնում է զանազան սեռի ու հասակի, կոչման ու դիրքի ներկայացուցիչների բերանը, հնչեցնում է միշտ սրի ու թրի շաչիւնը, գնդակի սլլոցը:

Ահա ձեզ, օրինակ, գիտակցութեան ճանապարհի վրայ կանգնած գիւղացու տիպը «Վանեցի գեղջուկի տաղը» (եր. 118) ոտանաւորի մէջ: Երկրագործ վանեցին գանգատւում է գութանին, որ թէև տանջւողը ինքը՝ գութանի տէրն է, բայց իր ջանքերի արդիւնք «կուշտ հացը» վայելում է ուրիշը, իր ոխերիմ թշնամին. և նրա տրտունջը հասնում է այն կէտին, որ նա, կարծես, նոյնիսկ յանդիմանում է գութանին ասելով՝

«Այն օր, երբ քեզ ձեռքս առի՝ ազատ օրս կորուցի,
Անվախ սիրտս վհատեցաւ, հոգիս Թուրքին մատնեցի»:

Բայց միայն կարծես. սոսկ արտաքուստ թւում է, թէ դա մի անմիտ յանդիմանութիւն է անշունչ, անզգայ առարկայի հասցէին. մինչդեռ այդ տողերով արտայայտում է բանաստեղծը քաղաքական գիտակցութեան սաղմը գիւղացու մէջ։ Երկրի մշակութեան, խաղաղ կուլտուրական զարգացման ժամանակը չէ այժմ, երբ, միևնոյն է, ապարդիւն են անցնում այդ բոլորը քաղաքական ստրկութեան վայրում։ Այդ է պատճառը, որ գութանը ձեռքն առնելով, այսինքն փոքրիկ հողակտորին գերի դառնալով, կորցնում է գիւղացին ազատ օր (կամ ազատութիւն) ձեռք բերելու կամքը, սիրտը վհատւում է և հոգին մտնում թիւրքին։ Այս մեկնաբանութեամբ պիտի հասկանալ բանաստեղծի լակօնական արտայայտութեան իմաստը։ Նախ ազատութիւն և ապա կուլտուրական զարգացման հոգս և զբաղմունք. այս դիրքն է դաւանում Նա։

Վճռական մոմենտին գոչում է սրտէն գիւղացին՝

«Բաւ է գութան, մեր տանջանքը, համբերութիւն, վերջ ունի.—»

Սա գիտակցողի կաթեգորիկ հրաժարականն է իր վաղեմի զբաղմունքին։ Իսկ հետևեալ խօսքերը՝

«Արի փշրեմ ես քո խոփը, տանք դարբինին կռելու,
Կռենք կոփենք սուր ու սուսեր՝ դուշմանի դէմ կռուելու։»

Սրանք վկայում են ակնյայտօրէն, որ խաղաղ, լուիկ-մնջիկ հողագործը քաղաքական ըմբոստութեան ուղին է բռնում։ «Վիզը ճկած» գիւղացին փոխարկւում է գիտակից մարտնչողի։ Նա աւելի հեռուն է գնում.

«Եղբարք հայեր՝ առէք խոփը, տուէք դարբինին կռելու,
Կռել-կոփել սուր ու սուսեր Հայաստանը փրկելու։»

Նշանակում է վանեցի գեղջուկը ոչ միայն ձեռք է վերցնում երկրագործութիւնից և դիմում ազատագրութեան կտրուկ միջոցին, այլև նոյն խորհուրդն է տալիս իր համագիւղացիներին. Թող բոլորը տան խոփը դարբինին, որ նա սուր ու սուսեր կռէ. Թող հողագործ մշակների փոխարէն ունենանք ազատագիր զինուորներ. այդ է վարդապետում բանաստեղծը ժամանակի հարկադրիչ պահանջների ազդեցութեան տակ։

Քաղաքական գիտակցութեան և մարտական ոգու նոյն բարբառն է հնչեցնում պօէտը և՛ մանուկ սերնդի դաստիարակութեան հարցում։ Ի՞նչ ուղղութեամբ պէտք է կրթեն թիւրքահայ ծնողները իրենց երեխաներին՝ դեռ օրօրոցից, դրա համար յանձնարարում է հեղինակը իր երգերը՝ «Վանեցի մօր երգը» (եր. 116) և «Մշեցու նոր սերունդ» (եր. 139) վերնագրերով։

Առաջնի մէջ մայրը հանգիստ չէ տալիս օրօրոցում պառկած իր «պզտի տղային». բոլոր «հայ եղբարքը» ոտքի են կանգնել ազատութեան անունով, մայրը քաջալերում է իր որդուն ինքը ևս ընկերակցելու այդ մեծ գործին, չմնայ «մենակ չար լծի տակ»։

«Զարթէ, հոգիս, անուշ քունէդ, թող աչքերըդ լոյս տեսնին,
Արևմուտքէն արև ծագեց բաղդը բանեց հայ ազգին»։

Վերջին տողը վկայում է, որ բանաստեղծը հիւսել է իր երգը հասարակական էնթուզիազմի կրակոտ մոմենտին, երբ եւրոպական պետութիւնների հաւաքական քայլը՝ արևելեան հարցի նկատմամբ, լուսավառ

տենչանքների գրաւականներ են թուացել դիւրահաւատ ժողովուրդին։

«Զար սուլթանի ոսկի թախտը ջարդուեցաւ, վար ընկաւ,
Թախտի տակէն հազար ազգաց ազատութիւն ծագեցաւ։»

Սրանք արդէն մատնանշում են հաւաքական քայլի նախօրեակին կատարուած ակտերը—ռուս-թիւրքական պատերազմը,—որից յայտնի է, թէ որքա՜ն սպասելիքներ են ունեցել հայերը՝ սահմանից ասդին թէ անդին։ «Հազար ազգաց ազատութեան» չափազանցրած փաստը վերաբերում է սլաւոն մանր ազգութիւններին, որոնց ազատագրութիւնը խրախուսիչ օրինակ է ծառայեցնում բանաստեղծը հայերի համար։

«Տո՛ւր, սիրական, քակեմ ձեռքիդ պալուլները արձակեմ,
Ու այդ թուլիկ աջիդ մէջը մի պողպատէ սուր դընեմ.
Ըստրուկ գնա՛ արեան դաշտը վերադարձիր ազատուած» *)

. . . .

Այսպիսի վճռականութեան է հասցնում հեղինակը իր ռազմասիրահարական տենդենցները նոյն իսկ մատաղ սերնդի դաստիարակութեան գործում։ Նա չէ խնայում անգամ «պալուլներով» փաթաթած մանկան թոյլ ձեռքի մէջ պողպատէ սուր դնելուց. թող նա՝ ստրուկը, գնա արեան դաշտը, եթէ չէ ումնալ ընդմիշտ ստրուկ, և ջարդէ, յաղթանակէ թշնամու բանակը, եթէ ուզում է վերադառնալ ազատուած։

*) Ընդգծումը մերն է։

Գեղեցիկ է այդ միտքը իր սկզբունքային իմաստով, հասարակական արժէքով։

Կան գրողներ, որո՛նք ծնողներին յանձնարարում են փոքրիկ մանկան ընտանեկան կրթութեան հիմքը դնել հնազանդութեան ու հեզութեան և այլ կրօնա-բարոյական «առաքինութիւնների» հողի վրայ, ձեռքը դնել խաչ ու աւետարան, ներշնչել նրան աստուածային խօսքը և այլն, դրա մէջն են տեսնում նրանք ապագայ «պարտաճանաչ» քաղաքացիութեան գրաւականը։ Մեր բանաստեղծը, ընդհակառակը, այլ հասկացողութիւն ունի մանուկ սերնդի ընտանեկան կրթութեան մասին, ինչպէս մենք մասամբ տեսանք: «Մշեցու նոր սերնդի» մէջ նա յանձնարարում է, որ երեխան աշխարհ գալուց, հայրը պէտք է տայ նրան «մի սրած դաշոյն», իբրև «ընծայ». իսկ մեծանալուց

«Խաղալիքների փոխարէն՝
Հայրը ձեռքը պիտի տայ
Մի մահաբեր հրացան»։

Նոյն իսկ մարմնամարզական խաղալիքների կարիք չէ զգում նա. դրանց փոխարէն թող մանուկը խաղայ, վարժուէ սուր ու հրացանի վրայ և դեռ մանկութիւնից սիրէ, դաշնակցէ նրանց, իբրև իր ապագայ կեանքի ամենապիտանի և անհրաժեշտ ընկերների։

Իսկ ինչպէ՞ս է վարւում նա դպրոցական կրթութեան հարցում։ Կարո՞ղ է կասկած լինել այն տարրական իրողութեան նկատմամբ, որ մանուկ սերունդը յաճախում է դպրոց ամենից առաջ, ուսանելու, կարդալ-գրել սովորելու համար։ Բայց մեր պօէտը այստեղ շատ է հեռու գնում, նա յանձնարարում է, որ

«տղան վարժարան» գնալուց՝

«Նախ՝ սուր խաղցնել և ապա
Պիտ սովրեցնենք կարդալու»։

Այստեղ ևս, ինչպէս տեսնում ենք, նա առաջնակարգ կարևորութիւն տալիս է հրաղէններին և նրանց գործածել, բանեցնել գիտնալուն՝ յանուն ազատագրութեան։ Պօէտը, անշուշտ, գրագիտութեան-դըպրոցի իսկական կոչման—արժէքը չէ ժխտում. նա աւելացնում է, որ «կարդալ-գրել լաւ բան է», բայց նա պահանջում է, որ քննութեան ժամանակ աշակերտներին հարցնեն՝ «վօթել գիտէ՞ նա արիւն»։ Ո՞րն է այդ բոլոր ռազմա-կրթական մտորումների պսակը.

«Լօկ դուք այդպէս յուսացէք՝
Փրկել խղճուկ Հայաստան...
Ազատ, անկախ մարդ երբէք
Լինելու չէ մուրացկան»։ *)

Այս տողերի մէջ արտայայտւում է մեր բանաստեղծի լայտ-մօտիւը ուժեղ շեշտաւորումներով, իր բոլոր փայլով։ Այստեղ ազատագրութեան Նրա սիրած մարտական ուղին ստանում է անպայման գերազանցութիւն. «լօկ այդպէս»,—այսինքն զէնքի կռուի միջոցով—«յուսացէք փրկել խղճուկ Հայաստան»։ Այս գլխի մէջ երկրորդ անգամն է, որ Պատկանեանը, կուլտուրական գործունէութեան և յառաջադիմութեան պրօբլեմը ստորադասում է քաղաքական ազատութեան

*) Ընդգծումները մերն են։

գաղափարին. առաջինը դնում երկրորդից կախման յարաբերութեան մէջ։ «Վանեցի գեղջուկի տաղը» ոտանաւորի մէջ մենք տեսանք, որ նա գիւղացու բերնով հրաժարիմք է կարդում երկրագործ ժողովուրդին և վերջինիս ուշադրութիւնը հրաւիրում ամենաառաջնակարգ և ամենաանհրաժեշտ խնդրի—ազատագրական շարժման—վրայ։ Այստեղ բանաստեղծը գործ ունի կուլտուրական կեանքի նիւթական (երկրագործական) պրօբլեմի հետ։ Երկրորդի—«Մշեցու նոր սերունդ»-ի մէջ արդէն, նա շօշափում է կուլտուրական կեանքի իդէական (կըրթական) պրօբլեմը։ Երկու դէպքումն էլ նա ստորադասում է կուլտուրական խաղաղ գործունէութեան նիւթական և իդէական կողմերը քաղաքական գործունէութեան յեղափոխական մօմենտին։ Ճի՞շտ է դատում Պատկանեանը. անպայման ճիշտ՝ պատմական կեանքի տուեալ րօպէի այժմէականութեան տեսակէտից։ Եթէ ճիշտ են այն նախադրութիւնները, որ Թիւրքահայերին չկայ ուրիշ փրկութիւն՝ յեղափոխութիւնից դուրս, և եթէ ճիշտ է, որ տուեալ մօմենտը յարմարագոյնն է ակտիւ բռնկումների համար, ապա կասկած չի մնում, որ յեղափոխական երգիչը կատարելապէս իրաւացի է իր ծայրագոյն էնթուզիազմի մէջ, երբ նա կուլտուրական կեանքի բոլոր արտայայտումները ստորադասում կամ ենթարկում է քաղաքական ազատագրութեան գերագոյն իդէալին։

«Ազատ անկախ մարդ՝ երբէք լինելու չէ մուրացկան»,—ասում է նա։ Այստեղ «մարդ» խօսքը անձնականացումը (սուբիէկտիւասիօն) կամ անհատականացումն (ինդիվիդուալիզասիօն) է որևէ հաւաքական հասկացողութեան, որ կարող ենք երկիր, հայրենիք, ազգ, ժողովուրդ, հասարակութիւն գաղափարներով արտայայտել։ Դրանցից ամեն մէկը մուրացկան չի կարող

լինել երբէք, եթէ նա ազատ ու անկախ է. և եթէ այդ միտքը պատկերացնենք այստեղ լայն սկզբունքային ընդհանրացումով, որ մէկը երբէք չի կարող լինել մուրացկան առհասարակ ամեն բանում, եթէ նա ազատ ու անկախ է առհասարակ ամեն բանում, այն ժամանակ էլ աւելի առաջնակարգ արժէք է ստանում ազատութեան գաղափարը: Սա դառնում է գերագոյն սկզբունքը, որին ենթարկւում են մարդկային բոլոր ձգտումները:

Այդպիսի տենդենցներ են նկատւում բանաստեղծի հիւսուածքների մէջ, եթէ ընդարձակենք նրա արտայայտութիւնների շրջանակը և լուսաբանենք նրանց բարոյական իդէալիզմի տեսակէտից (որի վրայ կանգնած են առհասարակ մեր վերածնիչները):

Այդպիսի ռազմական-ազգասիրական հրահանգներ է տալիս Պատկանեանը թիւրքահայ մատաղ սերնդի դպրոցական կրթութեան համար:

Ի՞նչ է ասում նա մեզ արդէն կեանքի շէմքը կոխած երիտասարդ սերնդի մասին: Այդ կէտում չէ տալիս նա խրատական դասեր ու խորհուրդներ, այլ պատկերացնում է թիւրքահայ տղամարդու արնական ոյժը, բայց ոչ օբյեկտիւ նկարագրով, այլ ուժեղ գոյներով իդէալականացրած, ինչպէս պէտք էր սպասել նրանից: Այդպիսի նմուշ տալիս է մեզ նրա «Վանեցի կտրիճ» վերնագրով (եր. 117) ոտանաւորը:

Հազիւ քսան տարին լրացած մի երիտասարդ է դա, յաղթանդամ, առողջ ու առոյգ, դիւցազնի ոյժ ամրացած իր մէջ՝ «հարիւր ու հազար» մարդկանց մեն-մենակ ջարդ ու փշուր անելու համար: Բանաստեղծի այդ աժդահան լիաբուռն գործելու անսպառ էներգիա է զգում իր մէջ. «մէջս այդքան ոյժ, աւէք, ի՞նչ անեմ»—հարցնում է նա անդադար:

«Իմ պէս բիւրերով լի է Հայաստան,
—Նրա սուրբ հողին լինիմ ես ղուրբան—
Մարմինը ուժեղ և առոյգ է հային,
Այլ, ափսո՜ս, թըմրած է դրա հոգին»:

Բանից երևում է, որ նման կտրիճ աժդահաներով լիքն է Հայաստան, կռուող ոյժերի կարիք չէ զգում մեր պօէտը, այնքան շատ է նրանց թիւը. նա միայն քաղաքական գիտակցութեան, մտքերի յեղափոխականացման կարիք է զգում Հայաստանում և տրտնջում է, որ յաղթանդամ, ուժեղ երիտասարդութիւնը «թմրած է հոգով»: Որքան չափազանցրած է այստեղ ոյժն ու քանակական առատութիւնը հայ «կտրիճների», այնքան ճիշտ է ներկայացրուած նրանց որակական աղքատութիւնը՝ անգիտակից, հոգեպէս թըմրած վիճակը: Ընդհակառակը, ամենաշատ բռնի հալածուածները և ինքնաբերաբար գաղթի դիմողները օտար երկիրներ,—թիւրքահայ երիտասարդ տարրն է: Իսկ մնացածների արտակարգ քաջութեան մասին խօսք լինել չի կարող. դրանք ըստ մեծի մասին անաջողակ ու սմքած թափթփուկներ են:

Պատկանեանը դատում է քաղցր իլլիւզիաներով, պատկերացնելով, թէ ինչ կլինի «մի օր» «Օսմանլի ազգի» վիճակը, եթէ գիտակցութեան գայ թմրած հայը, «զարթի նրա վեհ հոգին». հայը ցոյց կտայ այն այն ժամանակ, թէ «ո՛վ էր երկուսէն ստրուկ կամ տէր...» բանաստեղծը իսկապէս բանաստեղծում է քաղաքական հարցերը, գրչի թեթև հարուածներով լուծում է բարդ հանգոյցները:

Հեղինակի տեսակէտից, պէտք է խոստովանել, տրամաբանական կերպով օղակւում են նրա կրթական պահանջները և հասունացած երիտասարդութեան վե-

րաբերմամբ արտայայտուած իղձերը։ Եթէ Թիւքահայ երիտասարդները այնքան կարիճ լինելով հանդերձ, այնուամենայնիւ «Թմրած են հոգով», զուրկ գիտակցութիւնից,—կարող էր առարկել բանաստեղծը հետևողականօրէն.—ապա այդ այն պատճառով, որովհետև նրանք մանկութեան հասակում չեն կրթւում մարտական աներկիւղ հոգով. ռազմասիրական ուղղութեամբ, չեն խմորւում հայրենասիրութեան և ազատագրութեան գաղափարներով։ Երևոյթներ են դրանք՝ մէկը միւսով օրգանապէս պայմանաւորուած։

Այսպէս Պատկանեանը քաղաքական գիտակցութեան և մարտական տենչանքների հողի վրայ խօսեցրեց երկրագործին, խօսեցրեց ծնողներին՝ մատաղ սերնդի դաստիարակութեան դերում, խօսեցրեց երիտասարդութեան։ Այժմ նա ուշադրութիւնը դարձնում է մի այլ կողմ և հանդէս բերում կօլլեկտիւ մեծութիւններ նոյն հողի վրայ

«Վանեցոց աղօթքը» (եր. 113), «Վանեցոց հայր-մերը» (եր. 114). «Վանեցոց չունուագը» (եր. 140) վերնագրներով բանաստեղծութիւնների մէջ նա խօսեցնում է արդէն ժողովրդական խայտաճամուկ զանգուածին։ Մեր ոտքից ցգլուխ տենդենցիոզ երգիչը նոյն իսկ աղօթք, հայր-մեր և որոտընդոստ մարշ է ստեղծել ու փաթաթել այն խեղճ ու կրակ մասսաների շլինքին, որոնք տակաւին շատ հեռու են մէկի թէ միւսի քաղաքական իմաստն իւրացնելուց, այնքան յետամնաց ու սարկամիտ են իրենց ըմբռնումների մէջ. թէև, ասենք, մղձաւանջային դարաւոր վիճակի հետքերից աղօտ նշաններ նկատւում են նրանց աղօթքների մէջ,—այդ չափով, բայց միայն այդ չափով, հաւատարիմ է մնացել հեղինակը մասսայական հոգեբանութեան։ Երկարամեայ ծանր կօշմարի տակ, ցաւագգաց մրմունջներով, կրօնական-երկիւղած տոնով են հնչեցնում վանեցիք իրենց աղօթքը, ամեն անգամ կրկնելով «Տէր-ողորմեա»-ն։

Առաջին ոտանաւորի մէջ ճարահատեալ վանեցիք Աստուծոյ ողորմութիւնն են հայցում՝ իրենց «թոյլ բազկին՝ զօրութիւն» տալու և «անգութ տաճկին» հալածելու համար։ Նրանք խնդրում են «մէկ քաջ զօրաւոր», որ ՛ի մի խմբելով հայերին կռուի ելնէ Թիւրքի դէմ «կրօնի համար» ազատէ ազգը գերութիւնից։

«Յիշէ՛ զմեզ, Տէր, այս անգամը,
Ունայն չանցնի պատեհ ժամը,
Հայքս ալ ազգաց, լանք անդամը,
Տէր ողորմեա՛, Տէր ողորմեա՛»։

«Այս անգամը», «պատեհ ժամը»,—դարձեալ քաղաքական հրատապ անցքերի ազդեցութեան տակ հիւսուած մի ոտանաւոր է սա։ Անճար ժողովուրդը, նկատելով վիճակակից ազգերի ճակատագրի բարեյաջող տնօրինումը, դիմում է Աստուծուն, հաւատացեալի երկիւղած բարբառով, որ նա օգնէ իրեն պատեհ առիթին ազատ ազգերի անդամը դառնալու համար։ Ի՞նչ կլինի հայի վիճակը, եթէ Աստուած չողորմէ նրան այդ յարմարագոյն լոպէին.

«Ալ հայիս մէկ բան չի օգնել,
Մեզ կը մնայ ջուրը ընկնել»։

Այսքան յուսահատուած է պատկերացնում հեղինակը աստուածապաշտ վանեցիներին։ Բայց ապագայի վերաբերմամբ ընդհանրապէս լաւատես է պօէ-

տը. Թոյլ չէ տալիս նրանց վերջնականապէս յուսահատուելու, նա լսեցնել է տալիս նրանց Աստուծուն և հետևեալ քաջալերիչ խօսքերն է դնում նրանց բերանը։

«Ապա՛ թըշուառ եղբայր Հայեր,
Ձեռքերս առնունք մէկ-մէկ սուսեր,
Դրօշակ բռնանք, փըչենք փողեր,
Տէրն խըղճաց 'ի վերայ մեր»։

Օգնութեան շօշափելի գրաւականներ չի տեսել, և չէր էլ կարող տեսնել, հայ ժողովուրդը՝ ոչ երկնային ոչ երկրային թագաւորութիւններից. այնուամենայնիւ բանաստեղծը համարձակ թռիչքներով է փակում վանեցիների աղօթքը, զգալով, երևի, որ լաւատեսութիւնը, յամենայն դէպս, ունի իր դաստիարակչական նշանակութիւնը մասսայական խաւերում։

Երկրորդի մէջ բանաստեղծը կրօնական հայր-մերի-ի բովանդակութիւնը վերածել է քաղաքականի։ Ամեն մի հայցում, դիմողական խնդիր՝ իր միստիկ-վերացական բնաւորութեամբ, փոխադրել է նա շօշափելի-քաղաքական պարունակութեամբ։ Այս երկրորդ աղօթքի մէջ Պատկանեանը պատկերացնում է վանեցիներին այնքան գիտակից, որ նրանք երկնային արքայութեան փոխարէն հայցել են «երկրաւոր արքայութիւն»։

Նրանք չեն խնդրում Տիրոջից՝ «ոչ չոր, ոչ կակող հաց», այլ «միայն տուր ամեն հայի ձեռքը զէնք». չեն խնդրում նրանից՝ «թողնել մեր անձանց պարտքը», այլ միայն «վերցրու Թուրքի խայտառակ հարկը». այնուհետև՝

«Գլորէ մեզ Աստուած, մարտի փորձութեան,
Որ շուտ ազատուի ազգդ քո Հայկեան»։

Այս աղօթքը նա փակում է մարտի հրաւիրակոչով. դա սովորական ֆինալն է կազմում յեղափոխական երգչի բոլոր ազատագրական մտորումների։

Ինչպէս տեսնում էք, այս երկու աղօթքների մէջ քաղաքական գիտակցութեան գաղափարը չէ բարձրանում ռամկական—տարերային մտքի ընդհանուր մակարդակից։ Բազկի զօրութիւնը, մարտի դաշտը ելնելու մղումը սպասում է ինչ որ աներևոյթ մեծութեան ողորմութիւնից. ինքը՝ կռուելու պատրաստակամ ույժը, գտնւում է կրաւորական, անինքնուրոյն և կախուած վիճակի մէջ՝ անյայտ ակտիւ կամքից։ Այդ հանգամանքը ցոյց է տալիս, որ ազատութիւն հայցողները դեռ գտնւում էին գաղափարին խմորման սկզբնական՝ անորոշ ու անկազմակերպ շրջանում։

Այլապէս են հնչւում նոտաները երրորդ ոտանաւորի՝ «Վանեցոց չունուագի» մէջ։ Սա արդէն աղօթք չէ, իր ձևով, մատչելի և սազական խայտաճամուկ զանգուածին. սա ռազմական քայլերգ է, կազմակերպուած բանակի խրոխտակոչ մի մարշ։

«Մշեցու հեկեկանքի» մէջ, ինչպէս մենք տեսանք, ստրկացած ժողովուրդը գոչում էր պաղատագին՝ «վիզերս ճկած՝ սրտով խոնարհենք», այստեղ, ընդհակառակը, վանեցի ռազմիկը սկսում է իր քայլերգը՝ համարձակ ահակոչնակով.

«Բա՜ւ է եղբարք, վիզ ծըկել.
Ողորմելի երևել,
Ժամանակը հասել է
Հայ դրօշակըն ծածանել»։

Այս երգը պատկանում է Գ.-Քաթիպայի ստեղծագործութեան վերջին շրջանին, երբ ոչ միայն բանաստեղծական, այլև վիպագրական և հրապարակախօսական հողի վրայ եռուն հոսանքի բնաւորութիւն էր ստացել «հայկական հարցը». լիբերալների գաղափարային արծարծումներին և սկզբունքային հիմնաւորումներին, բնական է, վաղ թէ ուշ պիտի հետևէին դեմօկրատիկ կազմակերպութիւնների գործնական արտայայտութիւնները՝ իրական կեանքի ծոցում, ինչպէս 80-ականի վերջում և 90-ականի սկզբում իսկապէս տեղի ունեցան: Մեր բանաստեղծն արդէն կանխօրէն աւետում է՝ «ժամանակը հասել է» կոչով, այդ կազմակերպութիւնների գալուստը, որոնք պէտք է «հայ դրօշակը ծածանեն». Նա հիւսում է քայլերգ՝ մարտական խմբերի համար, որի որոտուն ձայնով՝ ռազմի փողը պիտի հնչեցնեն: «Հայոց լերինք թող թընդան, հայոց բերանք թող գոռան»... այդպիսի որոտումներով և զիլ ուռաներով պիտի հանդէս գան «Հայաստանի դաշտերում» հայդուկների մարտական խմբերը:

«Արիւն վօթէ թող հայը
Աղաղաղէ միշտ ուռա՛.
Մեր թշնամին այսուհետ
Սըրտի վախէն թող դողայ:»

Սրանով իր գալուստն է աւետում կռուող բանակը, այն նշանաբանով տոգորուած, որ հայը, վերջապէս, թող արիւն թափէ ակտիւ կռուի դաշտում յանուն հայրենիքի ազատութեան, որովհետև միմիայն այդ միջոցով կարելի է ահ ու երկիւղ պատճառել այսուհետև հայի թշնամուն: Իսկ հետևեալ տողերը՝

«Այսուհետև արտասուք
Վախկոտները թող հեղուն,
Հայքս արդէն պատրաստ ենք
Վոթել ազնիւ մեր արիւն»:

Վկայում են, որ ազատագիր մարտիկները խաչ են դրել վաղեմի կղերա-էֆենդիական «աղաչանաց-պաղատանաց» ստորաքարշ քաղաքականութեան վրայ, արհամարհում են «վախկոտների արտասուքը» և «պատրաստ են» զգում թափելու «ազնիւ արիւն»:

Այստեղ «ազնիւ» ածականը ունի իր խորհրդաւոր նշանակութիւնը՝ ազգային-գերագոյն, ազատագրական-իդէալական նպատակի համար թափուած արիւնը բանաստեղծը մկրտում է ազնուութեան աւազանի մէջ: Կռուող բանակը պատրաստ է անդադար «վոթելու» «իր ազնիւ արիւնը»—

«Մինչև ազգը չի ստանայ
Իրա ազատութիւնը»:

Սա է ազատագիր մարտիկների ապստամբութեան ձգտումների գերագոյն նպատակը:

Այս ամբողջ գլխում մենք տեսանք, որ քաղաքական գիտակցութեան գաղափարը արտայայտող բազմաթիւ նմուշներն ու ցուցմունքները մի ընդհանուր գծով շաղկապւում են ներդաշնակ միութեան մէջ. քաղաքական գիտակցութիւնը, ազատագրական տենչանքները իրենց ելքը որոնում են կռուի, ուղու, ապստամբական յեղափոխութեան մէջ: Դա եզակի միջոցն է, միակ կարելի քաղաքականութիւնը՝ հայրենիքը բռնութեան լծից ազատագրելու համար: Այդ տպաւորութիւնն է թողնում բանաստեղծի քաղաքական համոզմունքը այս գլխի մէջ:

Աչքի ընկնող արտաքին գծերից մէկն էլ այն է, այս գլխում, որ Պատկանեանը քաղաքական գիտակցութեան և մարտական ձգտումների բարբառը դնում է, գրեթէ, բացառապէս վանեցիների և մշեցիների բերանը: Դա կարելի է բացատրել, գլխաւորապէս այն հանգամանքով, որ այդ երկու գաւառները ներկայացնում են, համեմատաբար, ամենախիտ և կոմպակտ հայ ազգաբնակութեան վայրեր. և շարժում լինելուց դրանք են, մանաւանդ Վանը, որ ամենից առաջ բուն ու կայան պիտի դառնան մարտական բռնկումների, իսկ «ազատագրուած Հայաստանում»—նրանք պիտի կազմեն հայրենիքի սիրտը:

4.

ԹԻՒՐՔԱՀԱՅ ՀԱՐՑԸ ԵՒ ԵՒՐՈՊԱՆ

Նախընթաց գլուխները կարդալուց ակամայ հարց է ծագում. մի՞թէ Պատկանեանը, իրաւ, ոչ մի արժէք չէ վերագրել եւրոպական պետութիւնների միջամտութեանը, թիւրքահայերի վիճակի բարեփոխութեան խնդրում, և միակ փրկարար միջոցը սպասել է նա զէնքից, կռուից: Վերագրել է, անշուշտ, և չէր կարող այլապէս վարուել, իբրև լիբերալ երգիչ:

Բանը նրանումն է, որ «հայկական հարց» ասածըդ իր քաղաքական բովանդակութեամբ և միջազգային-իրաւական ձևակերպումով, անծանօթ էր առաջ բանաստեղծին, անծանօթ էր գոնէ այն չափով, որով սովորական դարձաւ 70-ական թուականի վերջից սկսած: Առաջ, ինչպէս մենք տեսանք, նա փայփայում էր Հայաստանի անկախութեան («Մանուկ Հայաստանի») իդէալը, որի իրականացման միջոցը

համարում էր նա ապստամբական յեղափոխութիւնը: Յետոյ արդէն՝ Սան-Ստէֆանէի և մանաւանդ Բերլինի ակտերից ի վեր, նա ուշադրութիւն դարձրեց և Եւրոպայի վրայ, իբրև գրաւականների և խոստումների «պարտականութիւններ» ստանձնած մի աղբիւրի: Դրանով է բացատրւում այն հանգամանքը, թէ ինչու այդ ուղղութեամբ ստեղծագործութիւններ տուել է նա, համեմատաբար, աւելի ուշ՝ իր «Ազատ երգերի» և «Նոր բանաստեղծութիւնների» շրջանում:

Պատկանեանի ամենաառաջին և յայտնի արտադրութիւն՝ այդ հողի վրայ, կազմում է «Բողոք առ Եւրոպա» (եր. 119) ոտանաւորը:

Չևով ամենայաջողուած հիւսուածքներից մէկն է դա, իսկ բովանդակութեամբ, ընդհանրապէս, աւելին չէր կարելի սպասել կամ պահանջել մի լիբերալից, անկախ այդտեղ ունեցած նրա մի քանի ինքնահակասութիւններից:

Դա խսկապէս մի բողոք է, սկզբից մինչև վերջ. բողոք, լի թունաւոր արտայայտութիւններով, նախատական պարսաւանքով՝ «ապերախտ» Եւրոպայի հասցէին: Մի ճնշուած ու հալածուած ժողովրդի զաւակ իր սրտի մաղձն է թափում միջազգային հզօրների ցինիկ դիպլոմատիայի վրայ, տարուած անաղարտ իդէալիստի այն միամիտ հաւատով, թէ ինչո՞ւ այդ հզօրները զուրկ են երախտագիտութեան տարրական զգացմունքներից այն լաւութեան համար, որ պատմական անցեալում հայը ցոյց է տուել նրանց վաղեմի նախնիքներին:

Մեծ պետութիւնների շահագործութիւնը և դրանից բղխած նրանց գործնական դիրքը ըմբռնում ու գնահատում է հեղինակը, ինչպէս պէտք էր սպասել,

քարոյական ակնոցներով։ Սրանով, անշուշտ, մենք չենքուրանում այդ բանաստեղծութեան մի քանի իրական արժանաւորութիւնները։

Ի՞նչ է ասում եւրոպային ուղղուած այդ բողոքը.

«Ձեռքերս կապած, ոտքերըս շղթայ
Կ'ասէ Եւրոպան «հէ՞ր չելաք ոտքի,
Ձեզ ազատութիւն, ձեզ օրէնք չի կայ,
Տարէք կըրեցէք դուք կեանք ըստրկի»։

Իրական մոմենտների յաջող հակադրութիւն է այս. մի կողմից, իրաւ որ, ձեռք ու ոտքը շղթայուածի չափ մի վիճակ (թիւրքահայերի), միւս կողմից այդ բոլորի հանդիսատես Եւրոպան քար անտարբերութեամբ մեղադրում է նրանց թէ ինչու ոտքի չելան, ուրեմն ազատութեան ու օրէնքի արժանի չեն նրանք։ Այդպիսի տարկութիւններով մեղադրում են առհասարակ ճնշուած մանր ազգութիւններին՝ պետութիւնների պաշտօնական օրգանները, խոշոր բուրժուական մամուլը—ոչ սակաւ կաշառուելով՝ իր յաւելեալ ծառայութեան համար։ Ուրեմն այդ իրական մոմենտների հակադրութիւնը մերկացնում է միջազգային դիպլոմատիայի՝ ինք զինք արդարացնող, երեւոյթի մեղքը ուրիշի շլինքին փաթաթող դիրքը։

Եղածի և օտարի պատկերացրածի հակադիր մոմենտների բաղդատումը շարունակում է նա յաջորդ երկու կտորների մէջ ևս։ Մինչդեռ ամբողջ «վեց հարիւր տարի» շարունակ հայ ժողովրդի երակներից «կաթ-կաթ» քամուեց իր «վերջին արիւնը», Եւրոպան, ընդհակառակը, թուլամորթ մի ամբոխ պատկերացրեց հայերին։ «Հայի մէջ չկայ ոյժ ու քաջութիւն։ «Թիւրքաց Հայաստանում «ասեղ չէր մնացել», ալան-թա-

լանի հերոսները աւերակ էին դարձրել բոլորովին. «Հայք, կ'ասեն, ինչու թուր չի վերուցին»—այս է պատասխանում Եւրոպան այդ դրութեան հանդէպ։ Բայց ի՞նչպէս վառօդի հոտ քաշէր հայ ժողովուրդը, երբ նա շարունակ «չոր հաց» պիտի «բրդէր» քաղցած գամփռներին,—յարում է բանաստեղծը տրտնջալից տոնով։

Այս բոլորը, իբրև կանգուն դրութեան փաստացի նկարագիր, համեմած դիպլոմատիական կեղծիքների խայթող մերկացումներով, իրենց տեղն ունեն։ Սակայն դրանք, միաժամանակ, իրերի ընթացքի ըէալիստական ըմբռնումով ոչինչ արդարացուցիչ հիմք չեն պարունակում իրենց մէջ այն խնդրի կամ պահանջի նկատմամբ, թէ ինչու, ի՞նչ մօտիւներից դրդուած Եւրոպան ազատութիւն պիտի պարգեւէր թիւրքահայերին կամ բարեփոխէր նրանց վիճակը, ինչպէս վարուեց Բալկանեան թերակղզում։ Բացի մի շարք բարեյաջող պարագաներից, որոնք նպաստեցին բալկանեան ազգութիւնների ազատութեան, առաջնակարգ արժէք ունի նաև այն հանգամանքը, որ նրանք ապստամբական ուժեղ ակտերով հարկադրեցին եւրոպական պետութիւններին հաշուի առնել իրենց, բաւարարութիւն տալ իրենց ձգտումներին։ Թիւրքահայերի ամենամեծ դժբաղդութիւնն եղաւ այն, որ նրանք ոչ միայն զուրկ էին այդ բարեյաջող, իրենցից անկախ, պարագաներից, (օրինակ հզօրների «խնամակալ» հովանաւորութիւնից, ինչպէս ռուսականն էր բալկանների համար) այլ և տեղի չունեցան նրանց կողմից—մանաւանդ Պատկանեանի օրով,—կազմակերպուած, սիստեմատիկ կռիւը պետական ռէժիմի դէմ, եթէ չը հաշուենք երբեմնակի և կղզիացած, ընդհանուր նշանակութիւնից զուրկ բռնկումները Զեյ-

թունի բարձունքներում և այլուր: Հայերը աւելի շուտ գթութիւն հայցեցին, քան զէնքի շաչիւնով ստիպեցին օտարներին ուշադրութիւն դարձնել և հաշուի առնել իրենց։

Բանաստեղծը իր իրաւացի նախատականն է ուղղում ազատութիւն մուրողների հասցէին՝

„Сыны рабовъ! незнаете вы, что ли,
Что плѣнные оковы сами рвутъ,
Когда ихъ вдохновляетъ голосъ воли?
Ни франція, ни Русь не спасутъ!“

Байронъ

Ազատութիւնը չեն մուրում. քաղաքական ազատագրութիւնը պէտքէ և կարելի է միայն ճանկել ուժեղի ձեռքից բացառապէս ուժով. իսկ իրական ույժի գործադրութիւնը, իր հերթին, լուրջ մտահոգութեան և դիւանագիտական կաթեգորիկ որոշման հարց է դառնում հզօրների կաբինետներում:

Բանաստեղծը, ՚ի միջի այլոց, մի դառն, կարծես ակամայից, խոստովանութիւն է անում, որ գալիս է հաստատելու մեր բացասական ակնարկները.

«Ապերախտ Եւրոպ, յիշէ հայերուն,
Դու շատ մի խաբուիլ սուրի շաչիւնէ,
Արիւն վոթելը չէ առաքինութիւն
Եւ ոչ նա ազատ ոգու նշան է»։

Վերջին երեք տողերը մի ապշեցուցիչ ժխտումն է նշանակում բանաստեղծի մեզ արդէն քաջ յայտնի լայտ-մոտիւի: Ով որ հետևել է մինչ այստեղ տուած լուսաբանումներին, նկատած կլինի այն անկասկածելի

փաստը, թէ որքան հարբած է եղել Պատկանեանը Հայաստանում անդադար շաչիւններ լսելու քաղցր երազներով, թէ որպիսի ոգևորութեամբ է նա ռազմական հրահանգներ, զինամոլութեան դասեր տուել մատաղ սերնդին։ «Արիւն վոթէ թող հայը» —գոչում է նա իր քայլերգի մէջ. և կռուող բանակի «ազնիւ արիւնի վոթելուց» սպասել է նա բացառապէս «ազգի ազատութիւնը»:

Ի՞նչպէս բացատրել միևնոյն երգչի միևնոյն հարցում յայտարարուած տարբեր տրամադրութիւնների այս խոր, անհաշտ հակասութիւնը:

Բանաստեղծի հիմնական մոտիւը,—որի շուրջը պտտւում են նրա բոլոր ազատասիրական հիւսուածքները,—չի խաղտւում կամ թուլանում նրա վերոյիշեալ տողերով, եթէ ՚ինկատի ունենանք մոմենտը: Եւրոպան իր ուշադիր աչքն էր յառել դէպի ապստամբ բալկանները, ուսկից, իսկապէս, սրի շաչիւն էր լսւում և արիւն վոթում, մինչդեռ համարեա անուշադիր էր դէպի թմրած փոքր Ասիան, ուր սրի ու թրի փոխարէն պաղատագին հառաչանքներն էին երկինք ուղղւում. ՚ի հարկէ, այստեղ ևս արիւն է հոսում, բայց նման սպանդանոցում մորթուող ոչխարի արեան...

Ահա իր հայրենիքի տխուր կացութեան ինքնին բացասական փաստը արդարացնելու համար, մեր բանաստեղծը, մղուած, կարծես, «ազգային Նամուսից», յայտարարում է՝ ազատութեան հարցում, վերոյիշեալ անհեթեթութիւնը. «Արիւն վոթելը չէ առաքինութիւն և ոչ նա ազատ ոգու նշան է». առաքինութիւն չէ, ճիշտ է, բայց ճակատագրական անհրաժեշտութիւն է, մի անխուսափելի չարիք, որ պէտք է կրել, անցնել գերագոյն բարիքի անունով:

Եւ իր հայրենիքի թմրած վիճակի ճարահատեալ արդարացումը, կարծես ընդհանուր, օբիեկտիւ փաստերով ամրապնդելու համար, աւելացնում է՝

«Մենք խաղաղութիւն Փրկչէն սովրեցանք,
Ներիչին ներել—Աւետարանէն,
Մի՞թէ մենք այսօր պատուհասեցանք,
Մի՞թէ խաբուեցանք մեր բարերարէն»:

Դարձեալ մի յայտարարութիւն—իր սխալական համոզմունքների դէմ: Թիւրքիան այն երկիրը չէր, յամենայն դէպս, ուր խօսք լինէր խաղաղութեան կամ խաղաղ կեանք վարելու մասին. դա շատ լաւ գիտէր և նոյնքան լաւ արտայայտել է նա իր բազմաթիւ հիւսուածքների մէջ: Իսկ ինչ վերաբերում է աւետարանից ստացած մեղկ, հեզ ու խոնարհ դասերին—այդ հարցում նոյնպէս հակասում է նա իր լիբերալ հասկացողութիւններին. խաւարամիտ կղերը դարաւոր շահագործութեան զէնք դարձրեց աւետարանը՝ տգէտ մասսաների միտքը կաշկանդելու և կամքին տիրապետելու համար: Դրա մէջ համոզուած է ինքը Պատկանեանը, ինչպէս վկայում է նրա «Դև Մրուս»-ը:

Բնական հարց է ծագում. ի՞նչ տրամաբանական հիմք ունի Գ.-Քաթիպան յոյսեր տածելու, ի՞նչ իրաւունքով է նա բողոքում, ո՞ր պրետենզիաների ուժով է նա «ապերախտ Եւրոպ, յիշէ հայերուն»—կոչում:

Զուր կլինէր ռէալական հիմքեր որոնել:

Բանաստեղծը վերյիշում է պատմական անցեալից դէպքեր, որոնք ապացուցում են, իբր, ներկայ Եւրոպայի երախտամոռացութիւնը այդ փաստերի հանդէպ:

Հայաստանը. իբրև, իր Աւարայրի արիւնահեղ պատերազմով և յետոյ Իսլամի դէմ ունեցած երկարա-

մեայ կռիւներով ազատել է Եւրոպային զրադաշտի և մահմեդականութեան մուտքից: Հայաստանը՝

«Երկերիւր տարի արիւն թափելով,
Դէմ տուեց ահեղ, ուժգին այն գրոհին,
Մինչև որ ձեր կեանքն դարձաւ ապահով.
Մինչև որ ուժէն ընկաւ թշնամին...»

Այնուհետև յիշատակում է այն փաստը, որ խաչակրած պատերազմի ժամանակ, եթէ հայերի «կուշտ հացը» չլինէր, «անապատի մէջ քաղցած մնացած» կռուող բանակը սոսկ իր զէնքերով ոչինչ չէր կարող անել:

Սա արդէն նացիոնալիստական սին պարծենկոտութիւն է, ուրիշ ոչինչ: Հայաստանը, իր գլուխն իսկ պահել չկարողացող մի դժբաղդ երկիր՝ տենդենցիօզ երգիչը ցուցադրում է, quasi, որպէս համաեւրոպական մի բարերար: Նա եղած մանրիկ, նշանակալուրկ փաստերը չափազանցնում է մինչ առասպելաբանելու չափ: Սակայն ենթադրենք նոյնիսկ, որ հայերը, իրաւ մի բան արել են, երախտիք ունեն անցեալում, որ ի՞նչ, եթէ «մեր նախնիքները փրկել են Հռոմը». ի՞նչ երախտագիտութեան պահանջ կարող է լինել ներկայ Եւրոպայից Հայաստանի անցեալ «բարերարութեան» հաշուին: Եթէ մի ողորմելի ժողովուրդ հեքիաթօրէն ուռուցնում է իր անբովանդակ անցեալը և պրետենզիաներ յայտարարում լոկ դրա հիման վրայ, ի՞նչ պիտի անէր հապա նոյն լծից ազատուել ձգտող Յունաստանը, չքնաղ հելլենիզմի հայրենիքը, որի հեռաւոր անցեալի բազմաթիւ մտածողներն ու քերթողները ուսուցիչներ և ուղեցոյցներ դարձան նորագոյն եւրոպական մտքի ու կուլտուրայի վերածնութեան գործում, և որի դարա-

ւոր նուիրական յուշարձանների անունով միջազգային հանճարները պաշտպանում էին նրա հազարերորդ ստրկացած շառաւիղների դատը.

„Британія. ужели ты довольна,
Что плачетъ грекъ, который слабъ и сиръ?
Въ хищеніяхъ такихъ признаться больно.
Ты за себя краснѣть заставишь міръ!“

Լորդ բանաստեղծի անդաստական Հարոլդն է է բողոքողը՝ իր հայրենի պետութեան հասցէին։

Բայց եթէ յունական ապստամբութիւն չլինէր, սրի շառաչին չգար յունական կղզիներից, միևնոյն է, Եւրոպան անուշադիր կթողնէր մեծ նախնիքների ստրկացած շառաւիղների լացն ու կոծը, թող նրանց Պատկանեաններն էլ աւելի հուժկու բողոքներ հիւսէին երախտապարտ Եւրոպայի հասցէին, ողջ մէկ է։

Այսպէս ուրեմն, քաղաքական երևոյթների բարոյականօրէն ըմբռնողութիւնն ու գնահատութիւնը՝ հեղինակի կողմից, չի դիմանում նոյնիսկ շատ ներողամիտ կրիտիկայի, սերողամիտ, որովհետև այսպէս թէ այնպէս, գործ ունենք գեղարուեստական ստեղծագործութեան հետ և ոչ զուտ հրապարակախօսական խօսերի կամ քաղաքագիտական տրակտատի հետ։

Բանաստեղծը փակում է իր բողոքը հետևեալ տողերով.

«Ինչերո՞ւս էր պէտք առաքինի վարք,
Է՞ր չեղանք հայքըս սրիկայ, մարդասպան.
Անշո՞ւշտ կը դասէր մեզի ազգի կարգ
Արիւնածարաւ գոլած Եւրոպան»։

Սա իրօնիա է, անշուշտ, դառն, թունաւոր իրօնիա։ Բանից դուրս է գալիս, որ «ազգի կարգ» դասւում է Եւրոպայի կողմից միայն «սրիկայ, մարդասպան» ժողովուրդները, իսկ «առաքինի վարք» վարողները—արհամարհւում են։ Եթէ տրամաբանական խըստութեամբ վերաբերուենք այդ խօսքերին և հանենք դրանց ընդհանուր կապակցութիւնից հետևող եզրակացութիւնը, դուրս կգայ, ներկայ դէպքում, որ Եւրոպայի աջակցութեամբ ազատագրուած ազգերը շատ կասկածելի վարք են ունեցել, զուրկ հայերի առաքինի կեանքից։

Դարձեալ նացիոնալիստական անհիմն պարծենկոտութեան մի պերճախօս փաստ։

«Արիւնածարաւ գոլած Եւրոպան»—սա բանաստեղծի դատավճիռն է, նրա բարոյական ցասման արտայայտութիւնը Եւրոպայի հասցէին։ Արևմուտքը մարդկանց ընդհանուր գովքն է վայելում, բայց նա արիւնածարաւ է, առանց արեան հոտը առնելու կամ արեան կաթիլ հոսեցնելու՝ տեղից չի շարժւում,—այս է հետևում խայթուած պօէտի թունաւոր խօսքերից։ Նախատինքը վերաբերում է, սակայն, եւրոպական կառավարութիւններին՝ միջազգային դիւանագիտութեան եղակի հեղինակներին, որոնք, իսկապէս, առանց բռնի ակտերի և ուժեղ հարկադրութեան, ոչինչ չեն լուծում, ոչինչ ստեղծում կամ քանդում։

Սակայն եթէ Պատկանեանի վերոյիշեալ խօսքերը լուսաբանենք ոչ թէ իրօնիայի, այլ ուղղակի, լուրջ իմաստով, դուրս կգայ, որ նա դժգոհ է հայերի՝ իր հասկացած պատմական «առաքինի» կեանքից և ներկայումս Եւրոպայից «ազգի կարգ» դասուելու բարիքի գնով՝ կուզենար, որ հայերը ևս անցեալում ուրիշների

նման՝ դարձել իր հասկացած «տնտառաքինի» կեանք ունենային։

Մի տեղ բարոյական կգանք («առաքինի կեանքի» շնորհիւ), միւս տեղ ազատ ազգերի կարգը դասուելու իրական օգուտ («սրիկա և մարդասպան» լինելու պատճառով).—այս բոլորը բանաստեղծի ներկայացրածից բղխեցրած տրամաբանական հետեւողականութեամբ։

Ո՞րը կընտրէր նա, եթէ առաջարկուէր նրան այդպիսի մի դիլեմա։

Տխուր կացութեան ճարահատեալ արդարացման նրա արգումենտները՝ «Բողոք առ Եւրոպա»-ի մէջ, թողնում են, ըստ երեւոյթին, այն տպաւորութիւնը, որ նա կնտրէր առաջին դրութիւնը։ Սակայն բանաստեղծի առաջնորդող մօտիւը՝ իր բաւական ուտիլիտար գունաւորումով, թոյլ է տալիս կարծելու, որ նա առանց տատանուելու կնտրէր երկրորդ դրութիւնը. թող «սրիկայութիւն ու մարդասպանութիւն» գործեն հայերը փոյթ չէ, միայն թէ դրա գնով ազատեն նրանց. նա կնտրէր գերագոյն բարիքը, գերագոյն չարիքից խուսափելու համար. լաւ է ազատ լինել՝ վատ բարոյականով, քան ստրուկ՝ առաքինի վարքով,—ընդունելով այստեղ բարոյականն ու առաքինին՝ բանաստեղծի հասկացած և պատկերացրած աւետարանական իմաստով։

«Բողոք առ Եւրոպա»-ն—իր էական կէտերով մի տեսակ ընդհանուր ծրագրային հիմք ծառայեց բանաստեղծի նոյն ուղղութեամբ արծարծած մտքերի, որոնց նա երբեմն դառնում էր տարբեր էջերով։

«Հայի գանգատը» վերնագրով (եր. 122) ոտանաւորի մէջ արտնջում է արդէն ինքը՝ ռամիկ բազմութիւնը։ Անխնամ թողնուած, բոլորից արհամարհուած է

զգում նա, նոյն իսկ «Հայոց ազգից», որ չի լսում նրա «պաղատանքը»։ Ցոյնը ատում է հայ ցեղը, գերմանացին տարբեր է կրօնով, ֆրանսիացու բանը լաւ չի գնում. Է՜լ ում դիմենք, ո՞ւմ գանգատուինք։ Իսկ թիւրքը.

«Թուրքին միտքը դէպի Պալքան,
Իսպառ մոռացաւ նա Հայաստան,
Նըրան պէտք է լոկ մեր փարան
Ապա ո՞ւր մենք գանգատուինք»։

Այսպէս է պատկերացնում բանաստեղծը քաղաքական հարցերի ժողովրդական հասկացողութիւնը։ Գուեհիկ է, տարակոյս չկայ, այդ հասկացողութիւնը՝ համապատասխան ռամկական «քաղաքագիտութեան»։ Ցոյնը ոչ թէ ատում է հայի ցեղը, այլ ազատագրուելուց յետոյ, նա նոյնքան դժկամակօրէն էր վերաբերւում դէպի մնացած ճնշուած ժողովրդների ազատագրական ձգտումները, որքան միւս պետութիւնները, եթէ որոշ՝ ուղղակի թէ անուղղակի շահ չունեն։ Ցոյնը նոյնքան քիչ է ատում հային, որքան (վերջինս) մակեդոնացուն՝ ցեղական տեսակէտից։ Նրա բացասական դիրքը՝ առաջնի թէ երկրորդի դէպքում, պայմանաւորուած է սեփական շահերով։ Նոյնը վերաբերում է Գերմանիային և Ֆրանսիային. ցեղական և կրօնական խտրութիւնները չքանում են դիպլոմատիայի առաջ այնտեղ, ուր դրանք, իբրև իդէօլօգիական տարբերութիւններ, ընդհարւում են կոնկրետ րէալականի, յաղթահարիչ նիւթականի հետ։ Իսկ թիւրքը, որի համար նոյնն է՝ Բալկանը թէ Հայաստանը՝ միայն «փարա» դուրս գայ մէկից թէ միւսից, իսկապէս «միտքը դէպի Պալքանն» էր դարձրել, բայց

ոչ թէ սիրով կամ ինքնաբերաբար, կամ Հայաստանը իսպառ մոռանալու համար, այլ որովհետև նա ստիպուած էր, նրան հարկադրում էր Եւրոպան։

Ռամիկ բազմութիւնը հաւատացնում է, որ հայ ժողովուրդը ունի և՛ «քաջ կտրիճներ» և «սատակ», «պէտք որ եղաւ», միայն թէ «ճամբայ ցուցնող չիկայ»։ Այստեղից երևում է, որ բանաստեղծը դանդաղող հայերի բերանով արտայայտում է մասսան կազմակերպողի և ղեկավարողի կարիք. նոյն մօտիւն է հնչում նրա նախընթաց ոտանաւորի մէջ «Ձայն բարբառոյ յանապատի» վերնագրով, ուր նա շարունակ կրկնում է՝

«Աստուած վկայ որ՝ մենք կըյաղթէինք,
Թէ մէկ անձնուրաց մարդ ունենայինք»։

Կասկած չկայ, որ խիստ մեծ նշանակութիւն ունեն շարժման գլուխ անցած «անձնուրաց» անհատները՝ կազմակերպողի, տոն տուողի, ղեկավարողի դերերի մէջ, սակայն ասել՝ «մենք կը յաղթէինք, թէ մէկ անձնուրաց մարդ ունենայինք», այսինքն շարժման կատարեալ յաջողութիւնը պայմանաւորել «մէկ անձնուրայ մարդով»—դա ներելի է միայն բանաստեղծի ֆանտաստիկ թռիչքներին։

Նոյն շարքին է պատկանում նրա «Հայի վիշտը» (եր. 134) ոտանաւորը. դառը գանգատ օտար պետութիւնների անտարբերութեան դէմ։ Առանձնապէս աչքի է զարնում ուժեղ տոնը հայերի օտարացման և ազգուրացութեան տենդենցների դէմ։

«Չէ, անհնար է ազգէն հրաժարուել,
Ինչպէս որ միսը ոսկորէն բաժանուել.

Սինլքոր կըմնամ, սոր ու ստած,
Բայց ես չեմ լինիլ երբէք ազգուրաց»։

Համոզուած իդէալիստի անհողդողդ խօսքեր են սրանք.—կրել բոլոր տառապանքները, բայց չդաւաճանել ազգին երբէք։ Լիբերալիզմի պիոներները ոչ միայն հիմնաւորումէին ազգութեան գաղափարը՝ ձևով ու բովանդակութեամբ, այլև տալիս էին ազգային հաւատարմութիւնը հերոսաբար պահպանելու դասեր։

Շանթահար բողոք և անխնայ պարսաւանք է պարունակում իր մէջ Գ.-Քաթիպայի «Վեհաժողով» վերնագրով (եր. 138) անպայման յաջողուած ոտանաւորը։ Նա հիւսել է այդ Բեռլինի կօնգրեսի առաջին տարեդարձին։

«Մայր Հայաստանի տարին էլ անցաւ,
Տանջում է նորան նոյն վիշտ ու նոյն ցաւ,
Բացուած լայն վէրքէն արիւնը ծոր-ծոր
Կաթելով վազում է դեռ ամեն օր»։

Ծանր է, անկասկած. և մասսայական մղձաւանջի այդ հոգեմաշ ծանրութիւնը զգում է խորապէս բանաստեղծը, նրա սրտի կսկծանքների և հոգեկան մրմունջների ոգևորուած երգիչը։ Ո՞վ կարող է մեղադրել հայրենասէր պօէտին. ամբողջ տարի է անցել միջազգային հզօրների հրապարակական «փառահեղ» խոստումներից և այդ ամբողջ տարուայ ընթացքում իրերի դրութիւնը ոչ միայն չի բարեփոխուել, այլև աւելի ու աւելի է վատթարացել. հայկական բոլոր սարսափների առաջ՝ «լուսաւոր Եւրոպ կոյր ու խուլ մնաց». նա տեսաւ ու լսեց ամեն բան, բայց անուշադիր թողեց, հակառակ իր բարձրագոյն խոստան-

ցիայի պարտադիր որոշումներին: Եւ այդ բոլորի հանդէպ ինչպէս չ'արտնջայ մեր բանաստեղծը խայթուածի տոնով.

«Անմեղ գառնուկը—խեղճիկ Հայաստան
Ողջակէզ եղաւ Տաճկի քաւութեան
Փշրտուած շղթայք սլաւոն ազգերին
Բերին փաթթեցին Հայոց ձեռքերին: *)

Ինչո՞ւ: Թող ասէ անգութ Եւրոպան,
Որ Պիղատոսի արաւ դատաստան—
Նախ՝ անմեղութիւնն մեր խոստովանեց,
Ապա չարերուն մեզ 'ի խաչ հանեց»:

Գեղեցիկ ու տպաւորիչ են բանաստեղծի այս տողերը՝ իրենց պատմական իմաստով: Երևակայում ենք թէ որպիսի թարմ, թովիչ տպաւորութիւն և ցնցող ազդեցութիւն են թողել նրա հիւսուածքի նման էջերը իր ժամանակակից երիտասարդ սերնդի վրայ. էջեր որոնք ներկայումս, անտարակոյս, հնացել, արդէն վերակեաց են: Այդ և նմանօրինակ ցուցմունքները վկայում են, որ մեր հեղինակի ըմբոստ ոգին ոչ միայն չէ բաւականացել Բերլինի կոնգրեսի հայկական տրակտատով, այլև հեռատես է եղել բաւական՝ պատռելու պեսսիմիզմի թանձր քօղը այն ապագայի, որ երաշխաւորում էր 61-րդ չարաբաստիկ յօդուածը: «Խեղճիկ Հայաստան ողջակէզ եղաւ Տաճկի քաւութեան». դա նշանակում է թիւրք կառավարութիւնը քաւելով իր մեղքերը ուրիշ հարցերում—մշտական զոհաբերութեան ողջակէզ դարձրուեց նրան Հայաստանը (ինչպէս և Մակեդոնիան): «Փշրտուած շղթայք Սլաւոն ազգերի, բե-

*) Ընդգծումները մերն են:

րին փաթթեցին հայոց ձեռքերին»—այս խօսքերը աւելի են ամրապնդում վերոյիշեալ միտքը, միայն հարկաւոր է մի փաստական ուղղագրում: Հայերը անշղթայ, այսինքն ազատ չէին, որ սլաւոններից վերցրուած շղթաները, նրանց փաթաթէին. Բուլգարիայի և Չերնոգորիայի ազատութիւնը յայտարարելով, միջազգային հզօրների լիազօր վեհաժողովը ամրակուռ դարբնեց Հայաստանի և Մակեդոնիայի արդէն հնամաշ շղթաները: 61-րդ և 23-րդ յօդուածները անջնջելի գրաւականներ էին զրկելու այդ ժողովուրդներից բոլոր հնարաւորութիւնները՝ Բուլգարիայի օրը տեսնելու համար: Բանաստեղծի ակնարկները թոյլ են տալիս ենթադրելու, որ նա՝ գոնէ աղօտ կերպով, պատկերացրել է իրեն՝ սիրած հայրենիքի այդ մռայլ ապագան: Այդ է պատճառը, որ նա ցաւազգաց տոնով «Պիղատոսի դատաստան» է անուանում «անգութ» Եւրոպայի դիւանագիտական սխրագործութիւնը:

Այդ յօդուածները չեն խափանում կոտորածների քաղաքականութիւնը, այլ, ինչպէս պատմական փաստերը վկայեցին, պատճառ դարձան ուժգնապէս լարելու այդ քաղաքականութեան մեխանիզմը: Կոնգրեսից շատ չանցած տեղի ունեցաւ վեց հազար հայերի կոտորածը, որի դէպքը արձանագրել է բանաստեղծը իր «Հայի արիւն» վերնագրով (եր. 151) ոտանաւորի մէջ:

«Փա՜ռք Աստուծու, հայ արիւն ալ վոթեցաւ,
Եւրոպայի արեան պասքը յագեցաւ»:

Դարձեալ դառն, խայթող իրօնիա: Չէ՞ որ նա «արիւնածարաւ» անուանեց պաշտօնական Եւրոպային: Բայց ի զուր է կարծում պօէտը, որ վեց հազար զոհերի արիւնով յագեցնող է նա: Ի՞նչ կասէր, որպիսի՜ թափով կ'վերարտադրէր Պատկանեանը հարիւր հա-

ղարների արիւն հեղեղը 90-ական թուականներին և սակայն, դարձեալ չյագեցաւ Եւրոպայի ծարաւը...

Բանաստեղծը յուզուած այդ մասսայական սրախողխող ոճրի հանդէպ, դարձեալ վերյիշում է իր սիրած, այնքա՜ն յաճախ երգած մօտիւը.

«Բայց դու, հայ մարդ, մինչև երբ պիտ համբերես,*)
Ազգաց, ազանց առջև մնալով սև երես.
Մի՞թէ ցայն օր պիտի մընաս անըզգայ.
Որ ասեն քեզ «Ա՛լ աշխարքս հայ չըկայ»...
Էջմիածի՛ն, դէ՜հ, հանէ՜ քու ցուցակէն
Վեց հազար հայ—այժմ սև հողի տակ են»...

Ահակոչնակի ձայնն է դա, արտայայտուած անուղղակի, քօղարկուած շեշտերով. մինչև երբ պէտք է հայերը մնան պասիւ վիճակի մէջ և ոչխարային համբերատարութեամբ մսագնդիրով կուր մատակարարեն Թիւրքի սրին ու թրին։ Թող դիմեն ազատագրական ակտիւ միջոցներին, քանի ուշ չէ, քանի ուրիշ ազգեր չեն ասել «սև երես մնացած» հայերին՝ «Ա՛լ աշխարքս հայ չը կայ»։ Այս իմաստն ունեն վերոյիշեալ տողերը։

Բայց այդ խօսքերով Պատկանեանը, կարծես, անգիտակցօրէն հերքում է իր ճարահատեալ արդարացումը («Բողոք առ Եւրոպա»-ի մէջ)՝ հայրենիքի լուկ մնջիկ վիճակի, աւետարանի համաձայն վարած խաղաղ կեանքի. այստեղ կրկին յաղթանակում է արիւն վոթելու անհրաժեշտութեան սկզբունքը, եթէ այդ չարիքը միջոց է ծառայում հայրենիքի ազատագրութեան, որպէս գերագոյն բարիքի։

*) Ընդգծումը մերն է։

Բնական հարց է ծագում, ի՞նչպէս է վերաբերւում մեր պօէտը դէպի պաշտօնական Թիւրքիան,—պաշտօնական Եւրոպայի դէմ յայտաբարած մի շարք բողոքներից, տրտունջներից և պրետենզիաներից յետոյ։ Դրա մասին որոշ չափով գաղափար է տալիս մեզ նրա «Ո՛չ խնդիր ոչ հրաման» վերնագրով (եր. 158) ոտանաւորը։ Դիմումը սպասածից աւելի մեղմ է. մեղմ մինչև հայցելու աստիճան։ Այդ բանաստեղծութիւնը բացատրական բնաւորութիւն ունի—հակառակորդին իրերի իսկութեան մէջ համոզելու տենդենց, դրանով կարելի է բացատրել, մասամբ, գրուածքի մեղմութիւնը։

Ինչո՞ւ է Թիւրքը «նորից մոռացել» հայ ժողովրդին. ինչո՞ւ է «սփոփում» նա իրեն «պատրանքներով» կարծելով, որ եթէ «հայը տկար է», ապա կարելի է նրան պահել միշտ ստրկական վիճակի մէջ. ճիշտ է, հեղինակը ևս չի ուրանում, որ

«Հայքըս դանդաղ ենք, բայց դեռ մեռած չենք,
Համբերատար ենք և ոչ յիմար,
Թէ այսքան ձրի քեզ ծառայել ենք,
Կըսպասենք քեզմէն վըճիռ արդար» *)։

Ապա Պատկանեանը նացիօնալիստի ինքնագով հպարտութեամբ համեմատում է հայերին բալկանների հետ և գտնում, որ հայերը աւելի են թւով և բարձր քաղաքակրթութեամբ սերբերից, գեղջուկ բուլղարներից և սև սարցիներից (չերնօգօրցիներից)։ Ո՞ւմնից են պակաս հայերը, որոնք և՛ «հարուստ են, և՛ ժիր, և՛ քաջասիրտ» են. «Ի՞նչ է պակաս» «մէկ

(* Ընդգծումը մերն է։

ազգ կազմելու» համար, մինչդեռ նրանցից շատ յետամնացները արժանացան ազատութեան։ Ուրեմն, եզրափակում է հեղինակը՝

«Ուրեմն ինչու Սլաւին հաւասար
Հայք պիտի չառնուն շնորք քու ձեռքէն **)։

Սա չափաւոր լիբերալի միամիտ քաղաքականութեան արձագանքումն է, նոյնքան միամիտ թոթովանքներով, որոնք, ճիշտն ասած, ստուեր են ձգում բանաստեղծի յեղափոխակ. ոգու հասակի վրայ և դնում նրան մի շարք հակասութիւնների մէջ։ Այստեղ մատնում է նա կատարուած քաղաքական դէպքերի դրդապատճառների մի շատ թոյլ, մակերեսային ըմբռնողութիւն։

Նախ ի՞նչ է նշանակում «հայերիս նորէն մոռացար» հարցականը թիւրք կառավարութեան հասցէին, երբ վերջինս երբէք չի յիշել հայերին բանաստեղծի ցանկացած իմաստով—պաշտպանելու, հովանաւորելու իմաստով։ Ի՞նչ բացատրական արժէք ունի՝ թուել հայերի դրական, կուլտուրական կողմերը, երբ բռնակալ պետութիւնը իր բարբարոսական էութեամբ օրգանական թշնամի է հէնց այդպիսի կողմերի և խորին ատելութեամբ ճնշում ու հալածում է գլուխ բարձրացնող ամեն դրականութիւնն ու կուլտուրականութիւնը յառաջադէմ ազգերի։ Միթէ սլաւոն ազգութիւնները ստացել են իրենց ազատութիւնը իբրև «շնորք» թիւրքի «ձեռքից», երբ իրեն՝ Պատկանեանին իսկ քաջ յայտնի է, որ արեան թանգ գնով է ձեռք բերուած այդ բարիքը, որ սրի «շաչիւնն» է Բալկանի կատարներից հարկադրել Եւրոպային, վճռական

**) Ընդգծումը մերն է։

քայլ անելու Թիւրքիայի դէմ. ազատագրութեան նոյն եղանակը չէ՞ արդեօք, որ ինքը անդադար յանձնարարում է «հայ կտրիճներին»։ Վերջապէս, ինչպիսի՜ տրամագծօրէն հակասութիւն. այստեղ «շնորք» է հայցում «ձեռքից» հայերի համար, ասել է ազատութիւնը պետական ողորմութեան հարց է դարձնում, իսկ «Ամպամած Մասիսի» մէջ, ինչպէս մենք տեսանք, հրաւէր կարդացող Արարատը կոչում է երիտասարդի ըմբոստ տոնով. «Ես շնորհը չուզեմ օտարին,—փշրանք շան առջև ձգած։»

Այսպէս ուրեմն, զուտ քաղաքական-դիւանագիտական հողի վրայ մեր բանաստեղծը պարզում է զուտ լիբերալին յատուկ մի ֆիզիօնօմիա՝ իր երկրուն, անհետևողական և հակասական հասկացողութիւններով, իբրև հակապատկեր «ահակոչնակ»-ի դեմօկրատ երգչի՝ իր ռազմական հրահանգներով և մարտական ագիտացիայով։

5.

ՕՏԱՐԱՏԵԱՑՈՒԹԱՆ ԶԳԱՑՄՈՒՆՔԸ.

Մենք առիթ ունեցանք մի քանի տեղ հանդիպելու այնպիսի կէտերի, ուր Գամառ-Քաթիպան արտայայտում է իր վերաբերմունքը դէպի օտարները. այնպէս որ այս գլխի մէջ հարկ չենք գտնում երկար կանգ առնելու դրանց վրայ։

Այն բոլոր էջերում, ուր նա շօշափում է այդ հարցը, վերաբերւում է նա բացասականօրէն—թթու, դառը, մաղձոտ, վրիժառու, հակամտօրէն. Նրա մօտիւը այդ հողի վրայ ատելութեան թոյն է տեղում։

Սակայն չմոռանանք հետևեալը։ Բանաստեղծը չէ

արտայայտում օտարատեսցութեան զգացմունքը վերացական ընդհանրացումներով, նա չի պնդում՝ չիք օտար հայերից դուրս, կամ հայը պիտի ատէ բոլոր օտարներին, որովհետև նրանք օտարներ են, հայերին թշնամի, վնասակար կամ ոչ բարեկամ։ Ո՛չ, վերածննութեան լիբերալիզմը անկարող էր տալ քաջախած նացիոնալիզմի ցաւագար տիպեր։ Մենք տեսանք արդէն «Հայ և հայութիւն» ոտանաւորի մէջ, բանաստեղծի ազգայնական (նացիոնալիստական) դաւանանքի տեսակէտից սկզբունքային նշանակութիւն ունեցող այդ հիւսուածքում, որ նա հեռու է այդ ախտից։

«Օտարինը մի՛ ատիլ, մի՛ էլ սիրիլ կուրօրէն,
Բայց քու Հայի օգուտները միշտ վե՛ր դասէ ամենէն։» *)

Ահա նրա լօզունգը, պատուիրանի ձևով արտայայտուած։ Ո՛չ անպայման ատելութիւն և ոչ էլ սէր կուրութեան աստիճանի հասցրած, այլ այնպիսի սէր կամ վերաբերմունք դէպի օտարն ու օտարինը, որ միշտ, ասել է՝ բոլոր պայմաններում ստորադասուած լինի դէպի հայն ու հայկականը տածած սիրոյն ու վերաբերմունքին։

Ահա մեր բանաստեղծի նացիոնալիզմի կորիզը. բոլոր պայմաններում գերադասել հային, պաշտպանել ու արդարացնել հայկականը օտարինի հանդէպ, եթէ նոյնիսկ լինեն դէպքեր, երբ մեղքն ու անարդարութիւնը ծանրանան հայի ու հայկականի կողմը։ Դա ընդհանուր գիծն է բուրժուական նացիոնալիզմի բոլոր ուղղութիւնների—լայն դեմօկրատականից սկսած մինչև բիսմարկեան շօվինիզմը։

*) Ընդգծումը մերն է։

Սակայն սկզբունքային վերաբերմունքը դէպի առհասարակ օտարները միայն մի տեղ գտանք, վերոյիշեալ ոտանաւորի մէջ։ Մնացած տեղերում նա արտայայտւում է միայն որոշ օտարների նկատմամբ. և որովհետև այդ բոլոր արտայայտութիւնները լիքն են յարձակողական շեշտերով ու զգացումներով, այդ պատճառով նրա մօտիւը ստանում է, ընդհանուր առմամբ, օտարատեացութեան գոյն։

Մենք տեսանք արդէն երկու տեղ՝ «Վարդան Մամիկոնեան»-ի պօէմայում և «Մայր Արաքսի» մէջ, թէ ինչպիսի բուռն ատելութեան և վրիժառութեան զգացմունքներ է արծարծում նա ընդդէմ պարսից (պատմական իմաստով), իսկ երկրորդի մէջ, որպիսի արհամարհանքով ու կծու նախատինքով է վերաբերւում դէպի «մոլլի» թիւրքն ու պարսիկը։ Նոյն կէտերին դառնալ կարիք չենք զգում այստեղ։ Եւ եթէ յիշեալ մօտիւները շօշափում ենք այս ընդհանուր բաժնի մէջ, ապա այդ այն պատճառով, որովհետև բանաստեղծը արծարծում է օտարատեացութեան զգացմունքը ուրիշ ոչ մի, բայց եթէ հայրենիքի կացութեան և ազատագրութեան հետ ունեցած առնչութեամբ։ Մենք տեսանք մօտիւը այդ կապակցութեամբ պօէմայի և «Մայր Արաքսի» մէջ. մենք կտեսնենք նոյնը յետագայ տողերի մէջ։

«Հայ երիտասարդը երգում է» վերնագրով մեր արդէն քննած ոտանաւորի մէջ դիմում է երիտասարդը վերականգման կարօտ Հայաստանին ի միջի այլոց հետևեալ խօսքերով.

«Դու որդիք ունես չորս միլլիոն ու կէս,
Թէ յանկարծ գաղթեն՝ նոցա տեղ ունես,

Ստինքիդ կաթը խնայէ օտարէն,
Գալու որդիքըդ քաղցած, ծարաւ են...»

Նա պատրաստակամութիւն է յայտնում դուրս վռնդելու օտարներին մայր հայրենիքի ծոցից. «Թոյլ տուր, որ բռնի հալածեմ նոցա»—ասում է բանաստեղծը կտրիճ երիտասարդի բերանով։

Ապա «Թէ իմ ալևոր հերքս սևնային» դարձեալ քննած ոտանաւորի մէջ քաջարի ռազմիկը հուժկու ծրագրներ, աշխարհաւեր ձգտումներ է պարզում մեր առաջ։ Երևակայեցէք թէ ինչ կանէր նա, եթէ լինէր մի երկրի իշխան. նա հրաման կտար իր զօրքին արեան հեղեղներ դարձնելու Եւրոպա թէ Ասիա՝

«Մինչև որ Թագ, գահ ու ազատ կրօն
Ինձնից չը ստանար Թշուառ Հայաստան»։

Բայց ի՞նչ կանէր նա, եթէ տիրէր մի էլ աւելի բարձր անպարտելի ույժի.

«...Եթէ մի օր, մի ժամ, մի րոպէ
Աստուած լինէի—մեր հողագնդին,
Ի՛նչ սուր սըլաքներ պիտի շաղ տայի
Մեր արիւնարբու թշնամու գլխին.
Նենգ... Թուրք մոլի, պարսիկ ոխերիմ *)
Դարևոր ոսոխ դու յոյն կրօնամոլ,
Գիտցէք, որ իմ սուր երկսայրի սըրից
Անվնաս չէր մընալ ոչ մի ձեր որդին»։

Այս ցասկոտ, վրիժառու տոնը՝ իր խրոխտ որո-

*) Ընդգծումը մերն է։

տումներով, գաղափար են տալիս բանաստեղծի քօղարկուած տենդենցների մասին։

Ամենից առաջ աչքի է զարնում նրա անհաշտ ատելութիւնը դէպի որոշ ժողովուրդներ—դէպի Թիւրքը, Թաթարը, պարսիկը, նոյնիսկ յոյնը. ատելութիւն ոչ ռասսայական, այլ քաղաքական հողի վրայ։ Չի կարելի ուրանալ այն պատմա-հոգեբանական փաստը, որ հայերը հոգեպէս սնուելով անցեալի կեանքի տխուր էջերի սարսռիչ նկարագրութիւնների աւանդական դպրոցում, աճեցրել են իրենց մէջ մի դժկամակ տրամադրութիւն, հակակրական վերաբերմունք, մի անտիպատիկ զգացմունք դէպի այն ցեղերն ու ժողովուրդները, որոնցից Հայաստանը՝ պատմա-աշխարհագրական պայմանների անփուսափելի դասաւորութեամբ, ամենից շատ են տուժել, վնասուել, քայքայուել։ Այդպիսիներ եղել են, կասկած չկայ, պարսիկներ, արաբներ, յոյներ, հռոմայեցիներ, սելջուկներ. թաթարներ և վերջին էտապում Թիւրքեր։ Բնական է, որ կեանք դուրս եկող երիտասարդ սերունդը՝ առանց շօշափելիօրէն վերապրելու փորձնական իրականութեան բովում, դեռ սկզբից ևեթ, դպրոցական շրջանից՝ ամբարում, տանում է իր գլխում բացասական տրամադրութիւնների, հակումների և հասկացողութիւնների մի անհագին apriori պաշար՝ վերոյիշեալ ցեղերի և ժողովուրդների վերաբերմամբ։ Իսկ կեանքում նա շարունակում է նոյն ուղղութեամբ հոգեկան սնունդ ստանալ Պատկանեանների, Շահազիզների, Րաֆֆիների և այլ նմանների հմայիչ հիւսուածքներից։

Ահա ձեզ օտարատեացութեան փաստի իդէական կաղապարման հոգեբանական գենեզիսը։

Բայց վերոյիշեալ ցեղական տարրերից կան այնպիսիները, որոնց տիրապետութիւնը՝ մինչև բանաս-

տեղծի օրերը իսկ, խոշոր չարիք են պատճառել հայ ժողովուրդին. դրանք ամենից առաջ թիւրքերը, պարսիկները և քրդերն են։ Այդ է պատճառը, որ բանաստեղծը այնքան յաճախ և խիստ արտայայտութիւններով է որակում նրանց։ Նրա օրով դեռ թարմ են եղել պարսկական տիրապետութեան յիշողութիւնները Անդրկովկասի հայկական գաւառներում, ուստի բնական է, թէ ինչու նա պարսիկներին ևս խարազանում է նոյն կծու, յարձակողական արտայայտութիւններով, ինչպէս թիւրքերին։

Սակայն մեզ համար աւելի հետաքրքրական է բանաստեղծի օտարատեացութեան, աւելի մասնաւորած՝ թիւրքատեացութեան *զգացմունքի քաղաքական աստառը, քան նրա հոգեբանական ծագումը։*

Ուշադրութիւն դարձրէք երիտասարդի երգի այն տողերի վրայ, ուր նա խորհուրդ է տալիս հայրենիքին խնայելու իր կաթը օտարից, որովհետև նա ունի չորս ու կէս միլիօն ցիր ու ցան որդիք, որոնց համար պէտք է նա տեղ պահէ, յայտնելով միաժամանակ իր պատրաստակամութիւնը՝ օտարներին բռնի հալածելու Հայաստանից։

Այդ հակիրճ միտքը, կարելի է ասել, հիմքը ձգեց հայկական նացիօնալ-դեմօկրատիայի քաղաքական ուտօպիայի։ Լիբերալիզմից—դեմօկրատիզմին անցաւ՝ որպէս մի գաղափարային ժառանգութիւն, «Մեծ Հայաստանի» քաղաքական անկախութեան փայփայած երազները։ Լիբերալիզմի շկօլայում այդ ձգտումը ձևակերպուեց ծրագրային գերագոյն նպատակի բնաւորութեամբ, որովհետև հայկական լիբերալիզմը՝ իր պիօներների օրով թէ յետոյ, մնաց միայն իբրև իդէական մի ուժեղ հոսանք—իր հրապարակախօսական և գրականական արտացոլումներով։ Հայկական դեմօկրատիա-

յին էր վերապահուած՝ նպատակակէտ դարձնելու այդ ձգտումը և նրա շուրջը փողփողելու կուսակցական դրօշակը։

«Ինքնավար Հայաստան»—ահա բովանդակութեամբ այնքան իդէալական, ձևով ու արտայայտութեամբ այնքան քաղցր ու գեղեցկահնչիւն նպատակը նացիօնալ-դեմօկրատիայի։ Սակայն մի ազգային տերիտօրիա չի կարող—տեխնիկապէս իսկ անհնարին է—քաղաքականօրէն լինել ինքնանկախ. չունենալով ազգաբնակութեան մեծամասնութիւնը։ Կոտորած, հալածանք, գաղթ, մահմեդականացում—այն սիստեմատիկօրէն գործադրւող միջոցներն էին՝ տարերային թէ կազմակերպուած բնաւորութեամբ, որոնք սրբում, մաքրում էին Հայաստանը հայերից։ Սուլթանական րէժիմը ձգտում էր իրականացնել իր «Հայաստանը առանց հայերի» այնքան շահաւէտ ծրագիրը, իբրև մի յաջողակ կօզր իր ձեռքին՝ դիպլօմատիական հողի վրայ։

Հայ յեղափոխական կուսակցութիւնը, ընդհակառակը, նետեց սուլթանական կաբինետային պլանների դէմ իր «Հայաստանը հայերի համար» խրոխտ լօզունգը։

«Հայաստանը հայերի համար»—ահա այդ նորագոյն տենդենցի իդէական սաղմերն են, որ տեսանք մենք վերև, Պատկանեանի մօտ՝ բանաստեղծական սեղմ ու կօկիկ արտայայտութիւնների մէջ։ Ոչ միայն հայերին պահել Հայաստանում, այլ և նրա ցիր ու ցան որդոց յետ գաղթեցնել անհիւրընկալ երկիրներից և համախմբել իր սեփական հայրենիքի արգաւանդ դաշտերում. ըստ կարելոյն շատ հայ բնակեցնել հայկական գաւառներում և ըստ կարելոյն հեռուն վանել բուն դրած օտարներին։ Այդ ձգտումը տրամաբանօրէն շաղկապուած էր «ինքնավար Հայաստանի» գաղափարի հետ։

Այս բոլորից յետոյ մենք գալիս ենք այն բնական եզրակացութեան, որ մեր լիբերալ երգչի օտարատեացութեան բարբառը շատ աւելի խոր, իրական հիմքեր ունի, քան առաջին հայեացքից, մակերեսային դիտողին թուալ կարող է։ Դա ոչ միայն հոգեկան պատմականօրէն կուտակուած մաղձի ժայթքումն է ընդդէմ այն տարրերի, որոնք այնքան չարիք ու պատուհաս են պատճառել հայերին անցեալում, այլև, որ գլխաւորն է, նոյն տարրերից տուժում է հայութիւնը և ներկայում։ Նացիոնալիստ բանաստեղծը չէր կարող չատել այն օտարներին, որոնք այս կամ այն տարբերութեամբ խոչընդոտ են հանդիսանում հայկական ազատագրութեան իդէալի իրականացման։ Նա չէր կարող ոչ միայն սիրոյ կամ համակրանքի զգացմունքով, այլև նոյն իսկ անտարբերութեամբ վերաբերուել դէպի այն թիւրքերն ու քրդերը, որոնք անարգել բնակութիւն են հաստատել կոտորուած, հալածուած կամ գաղթած հայերի վայրերում և ազատօրէն ծծում են իր հայրենիքի «ստինքի կաթը»։

Այսպէս ուրեմն, պատմական անցեալը, էմպիրիկ ներկան և իդէալական ապագան—մոմենտներ են, որոնք սև ֆոնի վրայ են գծագրում Հայաստանի հայերի և նրա շրջապատ ժողովուրդների յարաբերութիւնները։ Իսկ այդ մոմենտները պէտք է, անխուսափելիօրէն, դժկամութեան և ատելութեան զգացմունքներ հասունացնէին բանաստեղծի հոգեկան ծալքերում դէպի մեզ յայտնի տարրերը։

6.

ՀԱՄԱՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱԶԳԱՅՆԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆ ԿԱՄ ՊԱՆԱՐՄԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ՆԱՑԻՈՆԱԼԻԶՄ

Պանարմենիստական կամ համահայկական տենդենցների վերաբերեալ մենք արդէն տեսանք տեսական թռուցիկ ակնարկներ այս բաժնի առաջին գլխում (ներածութեան մէջ)։ Այստեղ մնում է մեզ շօշափելու փաստական կողմը,—Ի՛նչ չափերով է արծարծել Պատկանեանը այդ տենդենցները իր բանաստեղծական հիւսուածքների մէջ։

Բայց ամենից առաջ մի հարց. ի՞նչ ենք հասկանում մենք պանարմենիստական նացիոնալիզմի տակ.

Մի հարց է դա, որ վերաբերում է գաղափարի բովանդակութեան ոչ թէ էութեան, այլ ծաւալին, ոչ թէ նացիոնալիզմի խորութեան, այլ նրա համապարփակութեան։ Թիւրքահայ շարժման նացիոնալիզմը կրեց համահայկական կամ պանարմենիստական բնաւորութիւն այն պատճառով, որովհետև մի որոշ երկրամասում, մի կոնկրետ, շրջափակ իրականութեան մէջ կատարուելիք անհրաժեշտ յ եղաշրջումը—դարձուեց բոլոր հայաբնակ երկրների, հայկական իրականութիւնների հոգացողութեան առարկայ։ Սոսկ թիւրքահայ ազատագրութեան իդէալը—դարձրուեց համայն հայութեան կամ «ամենայն հայոց» իդէալ։

Այդ ուղղութեամբ մղած մտաւոր-գրական պրոպագանդը կրում է՝ ըստ իր սոցիալական արժէքի, բուրժուական պանարմենիզմի կամ պանարմենիստական նացիոնալիզմի գաղափարային բնոյթը։ Եթէ նացիոնալիստական իդէօլօգիան տքնում է սոսկ բուրժ.-դասակ. շահերն ու ձգտումները յայտարարել

ազգային-անդասակարգային գունաւորումներով և ընդհանրացնել, փաթաթել ազգաբնակութեան բոլոր դասակարգերի և գրուպպաների շլինքին, իբրև, quasi, հաւասարապէս բոլորի շահեր ու ձգտումներ, ապա պանարմենիստական (ինչպէս և ամեն մի պան—իստական) նացիօնալիզմը դասակարգայինը յայտարարում է ոչ միայն ազգային, այլև համազգային, բուրժուականը ընդհանրացնում է ոչ միայն միևնոյն տերիտօրիայի բոլոր գրուպպաների վրայ, այլև տարբեր երկրների, տարբեր քաղաքական տերիտօրիաների բոլոր հայկական հատուածների վրայ։

Բանաստեղծը երկու իմաստով էլ երգել է։

Մենք տեսանք արդէն («Հայ երիտասարդը երգում է», «Ամպամած Մասիս» և այլն ոտանաւորների մէջ), թէ ինչպէս բանաստեղծը թիւրքահայ տերիտօրիան յայտարարում է կենտրոնավայրը այն «Մայր Հայաստանի» որը վերականգնելով պիտի համախմբէ իր ծոցը բոլոր ցիրուցան որդոց—ընդամէնը չորս ու կէսից-հինգ միլլիօն հայերի։ Պատկանեանի ուտոպիստական թռիչքները կանգ չեն առնում նոյն իսկ քանաքական սահմանափակումների—հայերի թուական իրական մեծութեան առաջ։

Սակայն եթէ հեղինակը յատկապէս Տաճկահայաստանի ազատագրութիւնը սեպում է որպէս համահայկական իդէալ, բոլոր հայկական հատուածների քաղաքական ձգտումների բարձր նպատակակէտ, բնական է, որ գանգատներով ու պահանջներով դիմէ նրանց ազատագրութեան համար գործնական քայլեր անելու։ Բանաստեղծի աչքի առջև չքանում են սեռի, հասակի, դասակարգի, կոչման, աստիճանի և դրութեան բոլոր տարբերութիւնները։ Այդ տարբերութիւնները արժէք ունեն միայն այնքան, որքան

ամեն մէկը իրայատուկ և իրանհամապատասխան ծառայութիւն կարող է մատուցանել Հայաստանի «գործերին»։

Այդ տեսակէտից առաջին տեղն է բռնում Գամառ-Քաթիպայի «Հայերուս Թուքը» վերնագրով (եր. 124) ոտանաւորը։

«Դուն խելօք, հաշւով վաճառական ես,
Միւլք, փող ու ապրանք, կասեն շատ ունես.
Բայց թէ փողէդ շահ չունի Հայաստան,
Թըքել եմ քու ալ, փողիդ ալ վըրան։

«Քաջ ես, լըսել ենք. ինքըդ մեծաւոր,
Անուն յաղթողի ունիս փառաւոր.
Բայց թէ թըրէդ շահ չունի Հայաստան,
Թըքել եմ քու ալ, թրիդ ալ վրան։»

Եւ այսպէս շարունակ։ Նա թւում է ուրիշ միշարք կոչումներ՝ գրող, քաղաքագէտ, ճարտարապետ, հռետօր, գիտնական և բոլորի վերաբերմամբ տալիս է իր բացասական դատավճիռը։

Դատողութիւնը յատուկ իդէալիստական է, մինչև միամտութեան աստիճան իդէալիստական, բայց նա ուժեղ է, որպէս համոզուած մարդու անհողդողդ սկզբունքի թելադրութիւն։

Բանաստեղծը խոստովանում և հաստատում է, որ ամեն մի կոչում ունի իր մասնաւոր առաւելութիւնները, որ կոչման տէրը փայլում ու փառաւորւում է իր անհատական ընդունակութիւնների և հմտութիւնների ծաւալման ու բեղմնաւորման մէջ։ Սակայն այդ բոլորը լոկ սուբյեկտիւ արժէք ունեն, և իբրև այդպիսիք, նշանակազուրկ են բանաստեղծի համար, որովհետև նա մօտենում է հարցին հասարակա-

կան գնահատութեան մասշտաբով։ Ազգային-հասարական պիտանիութեան տեսակէտից է նա գնահատում մէկի թէ միւսի արժէքը։ Սա, էապէս նոյն մօտիւն է, ինչպիսին տեսանք մենք Շահազիզի մօտ— նրա «նախ քաղաքացի և ապա պօէտ» դէվիզի լուսաբանութեամբ։

Բայց այստեղ մի կարևոր հարց է ծագում. անմտութիւն չէ՞ արդեօք ենթադրել, որ ամեն մի պրոֆեսիայի արժէքը կայանում է նրա մատուցած սուբիեկտիւ բաւականութիւններերի մէջ։ Ամեն մի կոչում զբաղեցնում է մի ամբողջ գրուպպա և կազմում է մի անհրաժեշտ ֆունկցիա՝ հասարակական մեխանիզմի բարդ կառուցուածքի մէջ. հետևապէս ամեն մի պրոֆեսիա խաղալով հասարակական որոշ դեր, բնականօրէն վերապահում է իրեն նաև համապատասխան հասարակական արժէք։ Օրինակ, վաճառականական գրուպպան՝ ներկայ տնտեսակարգի տեսակէտից, խաղում է փոխանակութեան և շրջանառութեան պրօցեսսի մէջ մի կարևոր հասարակական դեր, հետևապէս նա ունի իր համապատասխան օբիեկտիւ արժէքը։ Այսպէս նաև միւս պրոֆեսիաների ներկայացուցիչները՝ զինուորական, գրականագէտ, գիտնական, ճարտարապետ ևայլն։

Սակայն բանը նրանումն է, որ մեր բանաստեղծը չէ դնում խնդիրը այնպիսի լայն պլատֆօրմի վրայ. նա նայում ու գնահատում է երևոյթները մի առանձնայատուկ հարցի անունով—իր լայտ-մօտիւի տեսակէտից։ Նա որոնում է կոչումների և կոչումաւորների մէջ ոչ թէ հասարակական բազմաբովանդակ կուլտուրայի արժէք, այլ ազգային հասարակութեան բացառապէս քաղաքական ազատագրութեան գիտակցութիւն։ Այդ վերջին մօմենտն է նրա հոգուն տիրապետողը, որ ինքնիշխանօրէն գունաւորում է նրա գրեթէ բոլոր հիւսուածքները քաղաքական տենդենցներով։ Թող ամեն մէկը իր տեսակում շատ յայտնի դիրք ու անուն ունենայ, հռչակաւոր տաղանդով բեղմնաւորէ իր շուրջը, փոյթ չէ բանաստեղծի համար։ Եթէ դրանից ամեն մէկը,—վաճառականը իր փողով, զինուորականը իր թրով, գրականագէտը իր գրչով, քաղաքագէտը իր հեռատես մտքով և այլն—ամեն մէկը իր ոյժի չափով ոչինչ չէ զոհաբերում Հայաստանի «գործին», բանաստեղծը անխտիր թուք ու մուր է նետում բոլորի հասցէին։ Նիւթական-մտաւոր կուլտուրայի բազմատեսակ ներկայացուցիչներին, համայն հայութեան ցիրուցան հատուածների բոլոր խաւերին անխտիր պէտք է միմիանց հետ սերտ, ամուր ու ներդաշնակօրէն օղակեն ամենքի համար էլ հաւասարապէս թանգ ու շահագրգռական ձգտումները—«Մայր Հայաստանի» ազատագրութեան գերագոյն իդէալը։ Դրա մեջ արտայայտուեց մեր իդէալիստ երգչի պանարամենիստական նացիոնալիզմի էութիւնը, դա կազմեց նրա գնահատումների եզակի կրիտերիումը և միայն դրանով էր կշռաչափում նա ամեն մի կոչման ու կոչումաւորի օբիեկտիւ պիտանիութեան աստիճանը։

Փխրուն է տեսակէտը իր ռոմանտիկական բուռն թափով, անկասկած. բայց դա այլ հարցէ. կարևորն այն է, որ մեր «կուսական» իդէալիստի պանարամենիստական վերաալացումների մէջ կայ մի առողջ երակ.— դա քաղաքական գիտակցութեան պահանջն է, հայրենիքի ազատութեան պրօպագանդը ամենքից և ամենուրեք, իբրև վերածնութեան լիբերալիզմի առաջնակարգ սկզբունքներից մէկը։ Յատկապէս Պատկանեանի մօտ, ինչպէս գիտենք, դա կազմեց նրա լայտ-մօտիւը, որի նկատմամբ, խոստովանում ենք, նա պահպանել է

մի իդէալական հետևողականութիւն սկզբից մինչև վերջ։

Ազգի քաղաքական վիճակով հետաքրքրուելը և նրա անունով զոհաբերութիւններ անելու համահայկական պարտականութեան մօտիւը կրկնւում է տարբեր ևլևեջներով մի շարք բանաստեղծութիւնների մէջ. «Զայն բարբառոյ յանապատի» (եր. 121), «Ամպամած Մասիս» (եր. 164), «Ի՞նչ անենք» (եր. 174) և այլն։

Ամենուրեք, առաւել կամ պակաս ուժեղ տոնով դիմում է նա հայկական զանազան գրուպպաներին, գրեթէ բոլոր կոչամաւորներին իր պահանջներով ու սպասելիքներով, իր բողոքալից նախատինքներով.

«Ո՞ր կաթողիկոս գըրեց մէկ կոնդակ,
Ո՞ր եպիսկոպոս ցրուեց հրաւիրակ,
Ո՞ր գիտնականը ձայնը բարձրացուց
Ո՞ր զօրականը թուր ու զէնք վերցուց»։
Եւ այլն (եր. 121—122)

Ճիշտ նոյնը՝ տարբեր բովանդակութեամբ և յորդորի ձևով, կրկնւում է 165 երեսում, իսկ իր վերջին ոտանաւորի մէջ (եր. 174) կարդում ենք հետևեալը ի միջի այլոց.

«Հարուստ՝ հե՞ր ոսկիդ սընդուկ դըրել ես,
Կտրիճ՝ ը՞ր ուրուայ ուժըդ պահել ես»։
Եւ այլն.

Հարուստին ցոյց է տալիս նա «աղնիւ ասպարէզ», որովհետև «հայրենին» լաւ է, քան թէ ոսկու «դէզ». կտրիճին ցոյց է տալիս կռուի դաշտը։ Ամեն մէկն էլ ունի օգնութեան ու աջակցութեան իր համապատասխան տեղը, գործելու ասպարէզը, հարկա-

ւոր է միայն, որ բոլորն էլ զգան ու գիտակցեն հանրական բարիքի համար անհատականը զոհաբերելու գերագոյն անհրաժեշտութիւնը։ Իսկ եթէ կան հայեր, որոնք ձեռքերը ծալած գոչում են անճարի նման՝ «ի՞նչ անեք», մեր պօէտը պատասխանում է նրանց.

«... Ամօթ այսպէս ասողին,
Ամօթ, բի՛ւր ամօթ յուսահատուողին
Մա՜հ, մա՜հ, հազար մահ հէգ վըհատուողին.
Եղբարք՝ ալ չասենք «Հայեր ի՞նչ անենք»։

«Թէ ուզէ Հայը՝ նա շատ բան կանէ»—յարում է մեր պօէտը հաստատամիտ տոնով։ Օրինակի համար

«Հայը կը ստիպէ վէհ պատրիարքին
Յորդորակ սփռել բոլոր Հայ ազգին,
Թօթափել—զարթեցնել մեր թըմրած հոգին...»

Վճռականութեան պերճախօս ապացոյցն է տալիս մեզ բանաստեղծը իր վերոյիշեալ տողերով։ Նա կծու պաֆօսով բիւր ամօթ ու նախատինք է ուղղում մտավախ, տատանուող, անտարբեր հայերին և ցոյց տալիս նրանց ակտիւ արտայայտումների միջոցներ, շօշափելի գործունէութեան ուղիներ։ «Բոլոր ճանապարհները տանում են Հռոմ», ասում են. օգնութիւնների բոլոր կերպերը, ամենադուզնաքեայ ծառայութիւնն անգամ, ունին իրենց դերն ու նշանակութիւնը, հասնում են այն գերագոյն նպատակին, որ այնքան մեծ եռանդով արծարծում և պաշտպանում է Պատկանեանը ու ցուցադրում, իբրև ամենայն հայոց համազգային իդէալ։

Ուշադրութեան արժանի են նրա վերջին տողե-

րը, ուր բանաստեղծը յանձնարարում է հայերին ստիպել «վեհ պատրիարքին (կաթողիկոսին), յորդորակ սփռելու» ամենուրեք և զարթեցնելու թմրած հոգիները:

Ո՞րն է տրամաբանական իմաստը բանաստեղծի այդ կեթեգօրիկ պահանջի: Ո՞վ կարող է կաթողիկոսին ստիպել՝ իրայատուկ դերով մասնակցելու կամ նպաստելու թիւրքահայ ազատագրական շարժման: Ի հարկէ, միայն նա, ով շարժման գլուխն է անցել, կամ եթէ շարժում չկայ տակաւին, ով ամենից շատ գիտակցում է շարժում առաջ բերելու անհրաժեշտութիւնը. ասել է՝ ժողովուրդի առաջաւոր տարրերը, քաղաքական հասունութեան տեսակէտից:

Միամտութիւն է, անշուշտ, կարծել, որ կաթողիկոս, պատրիարք, եպիսկոպոս թէ վարդապետ—կղերականութեան վերին շերտը—ընդունակ լինի և, իր տուեալ դիրքի տեսակէտից, շահագրգռուած կզգայ՝ ակտիւ գործօնի դերը խաղալու յեղափոխական շարժման մէջ: Բայց դա չէ կարևորը ներկայ դէպքում, հետքրքրականը այստեղ այն է, որ Պատկանեանը բարոյապէս արտօնաւորում է յեղափոխական գրուպպային՝ հարկադրաբար իր նպատակներին ծառայեցնելու նաև այնպիսի աւանդական սրբացրուած հեղինակութեան, ինչպիսին «վեհ պատրիարքն»է, հայ եկեղեցու գլուխը: Թող նոյնիսկ «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը» իր ոյժերը գործադրէ համայն հայութեան կամ «ամենայն հայոց» ազատագրութեան օգտին:

Թող շահագործուի տիրապետող դասի—կղերականութեան—հոգևոր իդէօլօգիան յօգուտ տիրապետութեան ձգտող դասակարգի—բուրժուազիայի—հասարակական իդէալի իրագործման: Դա հասարակական ձևերի տրանսֆօրմացիայի այն մօմենտն էր, երբ հին

տիրողներն ու շահագործողները կորցնելով հաւասարակշռութեան ղեկը, մտնում են ծառայողի փունկցիոնալ յարաբերութեան մէջ այն նոր տիրող սօցիալական ոյժերի հետ, որոնք առաջ նոյն և դեռ աւելի վատթար ծառայողի դերն են խաղացել հների վերաբերմամբ:

Վեհագոյնը բանաստեղծի աչքում, միմիայն «Մայր Հայաստանի» ազատագրութիւնն է, հայ ազգի քաղաքաղան անկախութիւնը, որի ուրուականի առաջ պէտք է ծունկ խոնարհեն անխտիր բոլոր հայերը՝ հասարակ համալից սկսած մինչև «վեհ պատրիարքը»: Այդպիսի հուժկու թափով է տիրապետել մեր պատրիոտ պօէտի հոգուն նրա գեղեցիկ հիւսուածքների հիմնական մօտիւը, նրա քնարի ամենաուժեղ հնչիւնը:

Մինչև այստեղ բանաստեղծը արծարծում էր իր պանարմենիստական գաղափարները մեծ մասամբ անորոշ դիմումներով և վերացական ընդհանրացումներով: Բարբառողը՝ պահանջների, բողոք ու տրտունջի և յորդորի ձևով—անմիջապէս ինքն էր: Բայց նա տալիս է նաև երկու կօնկրէտ նմուշներ, ուր նա փաստական վկայութիւններով աւելի է պարզում իր համահայկական տենդենցները: Բարբառողը ինքը չէ, այլ իր սիրեցեալ տիպերի ներկայացուցիչը—զինակիր կտրիճը կամ, նացիօնալ-դեմօկրատների սովորական տերմինով՝ հայդուկը:

Առաջինը «Նարիբ մշեցի» վերնագրով (եր. 125) ոտանաւորն է, ուր թիւրքահայ մարտիկը օգնութիւն խնդրելու միսխայով այցելում է ռուսահայերին (նոյն իրաւունքով կարող էր նա դիմել նաև պարսկահայերին, եգիպտահայերին և այլն, իբրև պանարմենիստական մի առաքելութիւն): Բնական է, թէ զինակիր

մարտիկը ինչի կարիքը պիտի յայտարարէր և ինչ խնդրէր իր ցեղակիցներից։

Նա ուղարկուած է հայրենիքից, բարևներ է հաղորդում «Հայի գիւղերէն և «Վարագայ Սուրբ Խաչէն» իր հեռաւոր ցեղակիցներին։

Բայց ո՞րն է նրա միսիայի իսկական իմաստը։ Կորիճը նիւթական օժանդակութիւն չէ հայցում ռուսահայերից, այլ թախանձագին խնդրում է ռազմական պարագաներով օգնել թիւրքահայերին։ Նա չի ուզում դրամ, ոսկի, նիւթական ուրիշ բարիքներ, այլ կամենում է սուր ու թուր, վառօդ, հրացան ու թընդանօթ, նկարագրելով բովանդակ կեանքի այն դժոխային վիճակը, որը յեղաշրջելու համար անհրաժեշտ կարիք է զգում միմիայն այդ պարագաների մէջ։

«Այսքան շատ տանջանքին ի՞նչպէս դիմանանք,
Մինչև ե՞րբ ձեր դիմաց անօգ պիտ մնանք.
Մեր ազգը տէր չունի Սլավոնի նման,
Բարի դուք ըլլայիք մեզի օգնական.
Հոգիներս տրորած է, ջաններս ցաւոտ,
Զուզենք մենք ձեր փարան, տուէք թնդանօթ։» *)

Ասում է ի միջի այլոց մշեցի հայդուկը։

Բնորոշ են այդ տողերը։ Կորիճը գանգատւում է, որ թիւրքահայը չունի հզօր պաշտպաններ Բալկանեան սլավոնների նման, և մի՞թէ միաժամանակ նա պիտի անօգնական մնայ նոյնիսկ «եղբայրներից», հեռաբնակ հայութիւնների հանդէպ։ Դիմումը, ի հարկէ, ուղղուած լինելով, այսպէս ասած՝ եկւոր հիւրի, քաղաքական միսիոների կողմից, արտայայտուած է այստեղ մեղմ բարոյական աղերսանքի ձևով և ոչ այնպիսի վճռական

*) Ընդգծումները մերն են։

պահանջներով, որով դիմում է սովորաբար ինքը հեղինակը։

Մշեցի մարտիկը չի ուզում նիւթական օժանդակութիւն, այլ միայն զէնքի օգնութիւն։ Բայց մի՞թէ դրամ չէր կարելի վերածել զէնքի, ինչո՞ւ հրաժարուել նրանից. կամ մի՞թէ նիւթական միջոցները, ըստ ինքեան վերցրած, պիտանի գործադրութեան տեղ չունեն ռազմական բանակի մէջ. կրկնում ենք, ինչո՞ւ հրաժարուել ոսկուց։

Առաջին, մակերեսային հայեացքից, կարծես, տարօրինակ է թւում մշեցի հայդուկի վերաբերմունքը։ Բայց միայն առաջին հայեացքից։ Դրամական օժանդակութիւն, սովորական հասկացողութեամբ, հասցնում են կամ վնասուած, կամ անգործ, կամ որևէ դժբախտութիւնից քաղցածութեան մատնուած—կարճ՝ չունևոր, նիւթական կարիքի մէջ տառապող մարդուն (գրուպպային, ժողովուրդին)։ Այդ կարգի օգնութիւնը մի տեսակ բարեգործութեան, եթէ չասենք ողորմութեան կամ մուրացկանութեան (ընդունողի կողմից) բնաւորութիւն ունի։ Թիւրքահայ ժողովուրդը եղել է շարունակ այդպիսի կարիքաւոր—շատ անգամ սարսափելի սովալլուկ—վիճակի մէջ։

Հասկանալի է այդ դէպքում, թէ ինչու այդօրինակ դիմումով չէ հանդէս գալիս ղարիբ մշեցին։ Սրա միսիան durch und durch քաղաքական բնաւորութիւն ունի. Նա չէ մուրում պատառ հացի գինը ռուսահայերից, չընայելով որ հազարաւոր ընտանիքներ չոր հացի կարիք են զգում իր հայրենիքում. ոչ, նա, գիտակցող մարտիկը, դիմում է ազատագրական շարժման անունով, քաղաքական նպատակների համար և խնդրում օգնութիւն այն «անիծուած» պարագաներով, որոնց միջոցով միայն հնարաւոր է խլել «կարմիր ազատութիւ-

նը» բռնակալ հօրների արնաթաթախ ճանկերից։ Իսկ այդպիսի միջոցներով պարտաւոր են—մեզ արդէն յայտնի է այդ՝ բանաստեղծի հիմնական տենդենցից— հայութեան բոլոր հնարաւոր խմբակցութիւնները օգնութեան գնալու «Մայր Հայաստանի» ընիկ ժողովրդին, որովհետև նրա ազատութիւնը բազմանշանակալից է ամենքի համար։

Հակառակ դերի մէջ է պատկերացնում բանաստեղծը իր այցելուին «Այց Հայաստանի» վերնագրով (եր. 159) ոտանաւորի մէջ։ Զարմանալի զուգադիպութիւն. կարծես այս բանաստեղծութիւնը արձագանքը, պատասխանն է վերոյիշեալի։ Առաջինի մէջ, ինչպէս տեսանք թիւրքահայ մարտիկը այցելում է ռուսահայերին, պատմում է երկրի ողբալի վիճակը և հրազէններով օգնելու ուշադրութիւնը հրաւիրում նրանց։ Երկրորդի մէջ այցելուն ռուսահայն է—թէ և այդ պարզ չէ ասում բանաստեղծը ի հարկէ,—որ քաղցրալիր ու կարեկցական խօսքերով դիմում է թիւքահայերին.

Ի տես գուգամ իմ թշուառ դու հայ,
Աչքով տեսնել քո քանդած տները,
Ականջով լսել գանգատ քու ու վայ,
Ձեռքով շօշափել քու խոր խոցերը»..։

Այնուհետև ռուսահայ այցելուն իր ցաւն է արտայայտում, որ իրենց «սուրուկ եղբարց» պաշտպանելու հնարաւորութիւն չունին, որովհետև շատ են հեռու նրանցից՝ «սարերով ու ձորերով բաժանուած»։

Շատ բնորոշ են արգահատանքի այդ խօսքերը ռուսահայ ազգաբնակութեան յայտնի շրջանների կող-

մից։ Այդպիսիրքի հանդէպ մեր բանաստեղծը ինքն իրենից դուրս է գալիս. զայրանում ուժգնօրէն և բռնկւում կրքոտութեամբ։

«Ունայն բարբաջանք ու պատիր խօսքեր,
Բոզի արտասունք, զգացմունք ըստրկի,
Աւա՜ղ անհոգի ու անսիրտ հայեր,
Լոկ խօսքով մի ազգ չի կանգնիլ ոտքի»։

Որպի՜սի անողոք դատավճիռ, անխնայ հարուած։ Պատկանեանը ատում է խօսքի հերոսներին, տրորում անպտուղ զգացմունքները։ Նա գործ է պահանջում, շօշափելի արդիւնք, իրական օգուտ. քաղաքական գիտակցութեան և ռազմական օգնութեան խրոխտ տիպերն են նրա պաշտելիները. Նրանք, որոնց առաջացման և իդէալական գործերի տենչալից երգերն է հիւսել նա այնքան յաճախ։ Եւ յանկարծ այդ խանդավառ պատրիօտը լսում է սոսկ ցաւակցութեան ձայներ, որոնք էապէս դատարկ են և նշանակազուրկ։

Կարելի է երևակայել, թէ որքա՜ն աւելի ուժեղ կլինէր Պատկանեանի պաֆօսը, թունաւոր ու հայհոյական նրա անզուսպ բռնկումները, եթէ ապրէր նա մինչև մեր օրերը, և առաջօք դիտէր, որ կան ռուսահայ իրականութեան մէջ նոյն իսկ գրուպպաներ (խօսքս վերաբերում է բանւորական շարժման), որոնք հրապարակով յայտարարում են՝ իրենց կտրուկ ու վճռական սկզբունքային հրաժարումը որ և է մասնակցութիւն ունենալու թիւրքահայ գործերում, առարկելով, որ իրենց գերագոյն իդէալը գտնւում է սահմանից աստին, ուր նրանք ապրում, աշխատում, շահագործւում են և ուր միայն իրենց կազմակերպուած

կուլից է կախուած սեփական դրութեան բարեփոխութիւնը։ Այո, կարելի է երեւակայել—մի այնպիսի կուսական իդէալիստ, որպիսին Պատկանեանն է եղել,—և առհասարակ յայտնի չափով ամեն մէկը վերածնութեան լիբերալիզմի ներկայացուցիչներից,—չէր կարող սառնասրտօրէն դիտել, թէ ինչպէս մի ինչ որ նորելուկ շարժում համարձակւում է տիրապետութեան հասած հպարտ լիբերալիզմի գաղափարային հիմքերը փորել արմատից, վերագնահատական կրիտիկայի ենթարկել հայկական իդէալիզմի ուսուցած անխախտ ճշմարտութիւններն ու հանրական սրբութիւնները, և դրանց փոխարէն կամ դրանց հակառակ վարդապետել նոր, մեր կեանքին «խորթ» ու «օտար» ուսմունք։ (Ինչպէս մի ժամանակ պահպանողական կղերականութիւնն էր ուղղում լիբերալ վերածնիչների հասցէին)։

Ամենից առաջ Գր. Արծրունին և Ռ. Պատկանեանը,—այդ տաք, կրքոտ, անհանդուրժելի տեմպերամենտները,—կլինէին նորագոյն սերնդի «խենթութիւնը» քարկոծողները։ Բայց երկարամեայ ժանգը շատ աւելի է անզօրացրել 50—70 թ. թ. ռահվիրաների գրիչները, որպէսզի կարողանային սրանք քար անել։

Լաւ է, հազար անգամ լաւ, երբ գրական-հասարակական դէմքերը չեն վերապրում իրենց կենաց շրջանը, այլ մեռնում են ճիշտ իրենց ժամանակին...

...„Какъ много есть вещей,
Которыя тогда лишь получають
И должную оцѣнку, и хвалу,
Когда дають ихъ во́ время".

Шекспиръ

Հանճարեղ դրամատուրգի այս բնորոշիչ խօսքե-

րը («Շէյլօկ» V գործող.) կարելի է ուղղել նաև մեր վերածնիչների գործնէութեան հասցէին։ Կամ, ինչպէս Բելինսկին է ասում, «բոլոր քննադատներից ամենամեծը, ամենահանճարեղը և ամենաանվրէպը—ժամանակն է»։ (Տես Бѣлинскій, Соч. հատ. IV, եր. 134, изд. Іогансона, 1907—08 г.)

IX.

ԱՄՓՈՓՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ԵԶՐԱՓԱԿՈՒՄՆԵՐ

(Վերջաբան)

Համառօտ ամփոփումներ կարեւոր կէտերի և բնորոշումների։—Վերածնիչների հասարակական արժէքի այժմէականութեան հարցը։—Մօմենտի հերոսները։—Լիբերալիզմի հետ ծնուած և նրա հետ ծերացած սերունդը։—Լիբերալիզմի պատմական պիօներները ներկայ բուրժուազիայի և բանւորութեան շահերի տեսակէտից։ Հայ հոգևորականութեան և բուրժուազիայի իրական փոխ-յարաբերութիւնների նորագոյն դասաւորութիւնը։—Բուրժուազիայի փաստական յաղթութիւնը և հոգևորականութեան իրաւական ոյժը մեր մտաւոր-կուլտուրական կեանքում։—Վերածնիչների գաղափարային հմայքի աստիճանական չքացումը—պայմանաւորուած նրանց արծարծած սկզբունքների իրականացումով։—Գործիչների հասարակական արժէքի տարբերութիւնը մանր, հպատակ և մեծ, տիրապետող ազգերի մէջ։ Ազգային իրականութիւն և պետական քաղաքացիութիւն—երկու կարգի ազգերի մէջ։—Ճակատագրական դուալիզմը հպատակ ազգերի բուրժուազիայի բուն ազգային և պետական-քաղաքացիական վերաբերումների մէջ։—Բուրժուա-ազգային կուլտուրան պէտք է և կարող է ապրել ու յառաջադիմել միմիայն կապիտալիստական շահագործութեամբ։

1.

Աւարտեցինք մեր աշխատութիւնը։

Մենք յիշատակեցինք և շօշափեցինք համապատասխան բաժիններում այն բոլոր բանաստեղծութիւնները, որոնք արծարծում են հասարակական գաղափարներ այս կամ այն չափով, նպաստում բանաստեղծների ընդհանուր իդէօլօգիական բնոյթի լուսաբանութեան այս կամ այն կողմից։ Մեր քննադատական-գենետիք վերլուծութիւնը պարզեց՝ նիւթիս ծաւալի պահանջող շրջանակներում, հեղինակների գրական-հասարակական մեծութեան ռէալ պատկերը—պատմական գնահատութեան հողի վրայ։

Բայց պատկերը աւելի ակներև և ընթերցողին դիւրութեամբ վերյիշելի դարձնելու համար, կարևոր ենք համարում աշխատութեանս զանազան մասերում հիմնաւորած բնորոշումները համառօտակի ամփոփել այստեղ և անել տրամաբանական հեռաւոր եզրափակումներ։

Ռ. Պատկանեանը և Ս. Շահազիզը կազմում են միևնոյն դարագլխի՝ 50—70-ական թուականների, գրականական ընդհանուր ուղղութեան և ռուսահայ հասարակական մտքի շարժման բանաստեղծ ներկայացուցիչները. նրանք եղան հայկական մտաւոր-կուլտուրական և քաղաքական (թիւրքահայ) վերածնութեան երգիչ-իդէօլօգները։ Իսկ որպէս այդպիսիք, նրանք դարձան անմիջական անդամները այն գաղափարային ընտանիքի, որոնք հռչակուեցին մեր կեանքում, իբրև վերածնութեան պիօներներ։ Այն իդէական բուռն հոսանքը, որ կազմեց հայկական գործիչների սօցիալական դաւանանքը և որի արսենալից իւրացրին նրանք պահանջող զէնքերը, համարուեց

եւրոպական լիբերալիզմը, որի բեղմնաւոր սերմերը խնամքով պատուաստուեց և օրգանապէս աճեցրուեց մեր իրականութեան մէջ։ Իսկ այն կաթեգորիան, որի հասարակական գոյութեան ու կացութեան օբիեկտիւ պայմաններից բղխեց լիբերալ հոսանքը, եղաւ բուրժուազիան։ Մեր բանաստեղծները, ինչպէս և իրենց ժամանակակից նովատորները, իրենց դասակարգային-իդէօլօգիական պատկանելիութեամբ — սօցիալական դաւանանքի բնոյթով—դարձան հայկական նոր բարգաւաճող բուրժուազիայի (մանր բուրժուական գրուպաների) հասարակական իդէալի արտայայտիչները։ Եւ իբրև վերածնւող, առաջխաղաց կաթեգորիայի շահերի և պատմական ձգտումների ներկայացուցիչներ, նրանք դեմոկրատ էին իրենց դաւանած նացիօնալիստական իդէօլօգիայի մէջ և պրոգրեսիստ—պատրիոտիզմի մէջ։

Ռ. Պատկանեանին (կամ Գ.-Քաթիպային), ըստ իր հիմնական լայտ-մոտիւի, մենք անուանեցինք երգիչ-իդէօլօգ Թիւրքահայ քաղաքական ազատագրութեան իդէալի։ Ս. Շահազիզին—անուանեցինք ռուսահայ մտաւոր-կուլտուրական վերածնութեան երգիչ-իդէօլօգ։ Առաջինը՝ բանաստեղծ էր Արծրունեան տիպի. երկրորդը՝ Նազարեան տիպի։ Բայց նրանք երկուսն էլ մէկը միւսին անհրաժեշտօրէն լրացնող երգիչներ էին, որոնք օրգանապէս օղակւում են մի գերագոյն սկզբունքի՝ համահայկական վերածնութեան իդէալի դրօշակի ներքոյ, որին մենք անուանեցինք ազգային գիտակցութեան և հայրենիքի գաղափար։

Ինչպէս մենք տեսանք բանաստեղծների արծարծած մտքերի և շօշափած զանազան հարցերի վերլուծութիւնից, նրանք իրենց հասարակական ըմբռնումների մէջ հեռու չեն գնում իդէալիստի—որոշ տեղերում կուսա-

կան, նաեւ իդէալիստի,—և մօրալիստի— որոշ հարցերում կրօնա-կղերական մօրալիստի (յատկապէս Շահազիզը),—տեսակէտներից։ Իսկ գեղարուեստի և գրականական ուղղութեան մէջ, նրանք, ընդհանուր առմամբ, կանգնած էին րէալիստական հողի վրայ։ Երկուսն էլ գրեթէ հաւասարապէս հեռու էին թէ ռոմանտիկական եթերային վերասլացումներից և թէ սիրամոլական կամ էրօտիկական քնքշալար գեղգեղումներից։ Նրանց քնարի բոլոր լարերին, շատ չնչին բացառութեամբ, կատարելապէս տիրում է հասարակական միտքը, գաղափարը, ձգտումները. նրանք տենդենցիօզ են մինչև ոսկորների ծուծը։ Նրանք աւելի խորհում, քան զգում, աւելի դատում, փաստաբանում, վիճում ու պայքարում էին, քան ստեղծագործում՝ յուզումնալից վերապրումներով, քան նրբագծում՝ գեղեցիկ երանգներով, քան պատկերայնում՝ ուժեղ, տպաւորիչ ու ներդաշնակ թռիչքներով։ Ձևը զոհւում է բովանդակութեան,—բանաստեղծական արուեստը սոսկ արտայայտութեան միջոց է ծառայեցնւում բուռն, խանդավառ գաղափարախօսութեան։ Դա բնորոշ գիծն է բոլոր տենդենցիօզ գրողների։ Հէնց այդ տիրապետող յատկութեան շնորհիւ մեր պօէտների գրական ստեղծագործութիւնները անուանեցինք բանաստեղծական հրապարակախօսութիւն. այսինքն հրապարակախօսութիւն բովանդակութեամբ, իր գաղափարային իմաստով, արտայայտուած բանաստեղծական ձևերի միջոցով։

Այս բոլոր բնորոշումների փաստական հիմնաւորումները տեսանք մենք աշխատութեանս զանազան մասերում։

2.

Մեր առաջ ծագում է այժմ մի այլ հարց։

Պահպանեցի՞ն արդեօք բանաստեղծները կամ առհասարակ վերածնիչները այժմէականութեան արժէք մեր օրերում—պատմական այն ահագին ծառայութիւնից, որ ունեցան նրանք վերածնութեան փայլուն շրջանում։

Սա մի հարց է, անմիջապէս օղակուած այն հանգամանքի հետ, թէ ո՛ր չափով է նրանցից այնքա՜ն փայփայուած իդէալը այս կամ այն մասերով և ուղիներով հասել իր իրականացման վերջակէտին մեր հասարակական կեանքում։

Այն բոլոր գրողներն ու գործիչները, որոնց արտադրութիւնների և գործողութիւնների ամբողջ թափը արտացոլում է իր մէջ որոշ ժամանակաշրջանի, մի յայտնի իրականութեան յատուկ երևոյթի էութիւնը. որոնց ողջ էներգիան սպառւում է մի որոշ կաթեգորիայի հասարակական իդէալի հիմնաւորման և փաստական կիրառման վրայ,—այդպիսի գրողներն ու գործիչները շարունակում են ապրել, սերունդներ կրթել և կազմակերպել իրենց ուսմունքի շուրջը այնքան, որքան, տակաւին, չի աւարտուել տուեալ երևոյթը իր պահանջւող շրջանակների մէջ, և տիրապետութեան չի հասել, այսինքն փաստապէս չի իրականացել արծարծւող իդէալը։ Որքան գրողը կամ գործիչը սերտ կապերով է շաղկապւում էպօխայի ցայտուն արտայայտութիւնների, նրա ռէալ էջերի, իրենց լուծումը հրամայաբար պահանջող հարցերի հետ, այնքան այդ կենդանի ոյժերը ճիշտ նոյնպիսի հեշտութեամբ են պատմութեան գիրկն անցնում իրենց ողջ գաղափարային մեծութեամբ, որպիսի արագութեամբ լուծւում են

և կորցնում իրենց այժմէականութեան սուր բնաւորութիւնը նրանց անուան հետ կապուած հարցերն ու երևոյթները։

Արևմտեան Եւրոպայի դարաւոր յեղափոխութիւնը սրբագործեց բուրժուազիայի դասակարգային տիրապետութիւնը. դա եւրոպական մարդկութեան նորագոյն էվօլիւցիայի քաղաքական բովանդակութիւնն էր, նրա հիմնական զարկերակը, իբրև ցայտուն, յեղաշրջիչ ակտ։ Բայց դասակարգային այդ տիրապետութիւնը բնական անհրաժեշտութեամբ մի անգամ ընդմիշտ աւարտեց լիբերալիզմի առաջխաղաց կուրսը։ Ի՞նչ ունէր այլևս ասելու լիբերալիզմը, երբ նրա տնտեսակարգի, իրաւակարգի և հասարակակարգի բոլոր հիմնական պօստուլատները կիրառուել էին փաստօրէն իրական կեանքում։ Նշանակում է նա կորցրել է իր այժմէականութեան կենսունակ արժէքը շարժուն կեանքի պրօցեսում և մատնուել պատմութեան գիրկը, որպէս հին երանական յիշողութիւնների հետ կապուած մաշուած կարմիր ծիրանին նետւում է սնդուկի խուլ անկիւններից մէկը՝ այլևս չհագնուելու դիտաւորութեամբ։ Պատմական (յեղափոխական) լիբերալիզմը եւրոպական մանուկ բուրժուազիայի փառապանծ ծիրանի՛ն էր, որ հնացել, գործնականօրէն անպէտքացել էր արդէն խոշոր բուրժուազիայի համար և դարձել մի տեսակ մավզօլէյ,—պատմական կարմիր օրերը երբեմն յիշեցնելու համար։ Կուրսն աւարտած յեղափոխական լիբերալիզմը, բնական է, իր հետ միասին արխիւ գլորեց նաև իր տրիգերներին, իր սկզբունքների կրիչ ու արտայայտիչ ոյժերին. այն խոշոր դէմքերին, որոնց պատմութիւնը հռչակեց անկիւնաքար մեծութիւններ քաղաքական երկունքի փառահեղ պրօցեսում։

Մօմենտի հերոսները շուտ են մոռացւում և դառնում սոսկ պատմութեան սեփականութիւն ապա-

գայ սերունդների աչքում։ Մի Ռոբեսպիեր, մի Դանտոն, Մարատ և ուրիշ նմանները, որոնք մեծ յեղափոխութեան հրդեհածիգները դարձան յանուն բուրժուական իդէալի, չէին կարող ոչ միայն խրախուսիչ օրինակներ դառնալ յետագայ բուրժուազիայի համար, այլև վերջինիս նրանց ուրուականն անգամ սարսափելի է։ Իսկ յեղափոխութեան նախակարապետ իդէօլօգները՝ օրինակ մի Վօլտեր, մի Ռուսսօ և այլն, իրենց քննադատական թունաւոր պաթօսով, ազատագրական վառ, ցայտուն էջերով վաղուց են դադարել կրթական ոգևորութեան կամ աւելի ճիշտ՝ քաղաքական-գործնական դաստիարակութեան աղբիւրներ համարուելուց։ Մի Շիլլեր, իբրև ապստամբ, ըմբոստ տիպերի («Աւազակներ», «Վիլհելմ Տելլ» և այլն) հրաշակերտ, մի Հայնէ, իբրև կծու, խարազանող քնարերգու և ազատագրութեան երգիչ, չունին այլևս փաստական հմայք վաղեմի մանր բիւրգերթումի ուռճացած յաջորդների համար։

Այդ բոլորի հասցէին ներկայ բուրժուական իդէօլօգիան ինքնագոհ յայտարարում է՝ das ist eine alte Geschichte—դա հին պատմութիւն է. մի պատմութիւն, իրաւ, որից նա գործնական դասեր առնելու կարիք չունի ամենևին, այլ առ-առաւելը տածում է մի տեսակ pia desideria դէպի փառաւոր անցեալի փոշաթաթախ կոթողները։

Ներկայ բուրժուազիան շահագրգռուած է ոչ միայն խուսափելու անցեալի ըմբոստ, ապստամբ, ազատագիր տիպերի օրինակներից, այլև բոլոր միջոցներով խանգարելու նման տարրերի առաջացման կարելիութիւնը, բղխած արդէն մի ուրիշ, իր ծայրահեղ հակառակորդ կաթեգօրիայից։ Երբեմնի ճնշուած երրորդ դասը, այժմ տիրապետում է կատարելապէս, և

իբրև այդպիսին, նա փոխել է իր յարձակողական դիրքը պաշտպանողականի — անվթար պապանելու համար իր սրբագործուած հասարակակարգը։ Ընդհակառակը, պատմութեան վերջին դասակարգային ծնունդը, պրօլետարիատը, իբրև տիրող ու շահագործւող կաթեգօրիա, միշտ գտնւում է պահանջողական-յարձակողական դիրքի մէջ՝ կանգուն իրաւակարգի դէմ։

Սակայն վերջինը ևս, պրօլետարիատը, թէև յեղափոխական իր էութեամբ, այնուամենայնիւ դրականօրէն չունի ոչինչ օրինակելու կամ ժառանգելու պատմական անցեալի ըմբոստ, ազատագիր, ապստամբ տիպերից։ Պատճառ, որովհետև անցեալի և ներկայի յեղափոխական իդէօլօգիաները բղխել և մշակուել են հակամարտ սօցիալական դասակարգերի գոյութեան օբյեկտիւ՝ պայմանների հիմքերից. որովհետև նրանց հասարակական իդէալները,—թէև մէկը դիալեկտիկօրէն յաջորդում է միւսին, ergo մէկը պայմանաւորուած է միւսով,—իրենց հիմնական ելակէտներով տրամագծօրէն հակասում են իրար. որովհետև անցեալի յեղափոխութիւնը կատարուեց բուրժուական լիբերալիզմի դրօշակի ներքոյ, իսկ ներկայինը առաջ է ընթանում պրօլետարական սօցիալիզմի դրօշակի ներքոյ։ Ահա ինչու նորագոյն բանւորական շարժումը ունենալով իր ինքնուրոյն ուղին և առաջմղիչ ույժերը, կարիք չի զգում մատնացուցուելու պատմա-յեղափոխական լիբերալիզմի խոշոր դէմքերի թողած գաղափարային ժառանգութեան վրայ։

Նշանակում է, ընդհանուր եզրակացութիւնն այն է, որ պատմական լիբերալիզմի պիօներները չունեն այժմէականութեան կենսական արժէք մեր օրերում՝ թէ բուրժուազիայի և թէ պրօլետարիատի համար,—ի հարկէ

դրանցից իւրաքանչիւրը առաջնորդուելով իրայատուկ տեսակէտներով։ Բուրժուազիան ղեկավարում է րէալ քաղաքականութեան և հասարակական ոյժերի հանդիստ, հաւասարակշիռ դրութեան տեսակէտով. պրոլետարիատը առաջնորդւում է դասակարգային նուաճումների, սոցիալական արագընթաց պրոգրեսի տեսակէտով։ Իսկ դրանք տենդենցներ են, հակամարտ բնաւորութեամբ, բղխած նոր հասարակակարգի այլակերպ դասաւորուած յարաբերութիւնների հիմքերից, հեռու և տարբեր XVIII դարի և XIX-ի առաջին կէսի յարաբերութիւններից։

Թիւրիմացութեան տեղիք չտալու համար աւելացնենք, որ մեր ասածները վերաբերում են անցեալի գրողներից և գործիչներից յատկապէս նրանց կամ այն էջերին, գործնական-տեսական այն արտացոլումներին, որոնք շօշափել են ընդհանուր սոցիալական պրոբլեմներ և կռիւ մղել նոր հասարակական իդէալի համար. որոնք լինելով ազատագրւող տարրերի իդէօլօգիական արտայայտիչները, մի կողմից բացասական ջախջախիչ քննադատութեան են ենթարկել ֆէօդալական հին հասարակակարգը, այլևս անպէտք ancien régime, միւս կողմից բուրժուականի հիմքն են ձգել իրենց դրական պօստուլատներով, լայն րեֆօրմատօրական ձգտումներով։ Այսինքն մի գործունէութիւն, որ բնանհրաժեշտ արտայայտութիւն էր միայն ժամանակակից պայմանների հարկադրիչ մօմենտի։ Ասածներիցս երբեք չի հետևում, որ, օրինակ, անցեալի կլասիք քերթողները, մտքի ու արուեստի շատ հանճարներ դադարել են որևէ արժէք ունենալուց այժմեան սերնդի մտաւոր-կուլտուրական կրթութեան գործում։ Ընդհակառակը մենք տեսանք աշխատութեանս յատուկ բաժնում, որ բուրժուական մանկավարժութիւնը առանձին

ուշադրութիւն է դարձնում անցեալի, նոյնիսկ հնագոյն, ազգային մեծութիւնների մտաւոր-գրական ժառանգութեան վրայ։

3.

Մեր ընդհանուր-սկզբունքային բնաւորութեամբ համառօտ դիտողութիւնները վերաբերում են նոյնքան եւրօպական, որքան հայկական իրականութեան նման էջերին։

Բայց որպէս զի ըստ կարելոյն լրիւ ու շօշափելի լինի այն հարցի պատասխանը, թէ արդեօք ո՞ր չափով պահպանել են կամ պահպանեցի՞ն առհասարակ մեր վերածնիչները այժմէականութեան արժէք ներկայումս, մենք պէտք է գէթ մի թռուցիկ զուգահեռական գիծ անցնենք պատմական և ներկայ շրջանների լիբերալիզմի միջև։

Դասային և դասակարգային իրական փոխ-յարաբերութիւնների նորակերպ դասաւորութիւնը՝ հայ հոգևորականութեան և բուրժուազիայի միջև, կազմում է այն միակ իրական խարիսխը, որի տեսակէտից միայն կարելի է գաղափարային մեծութեան այժմէական գնահատութեան տակ առնել անցեալի վերածնիչներին։ Մենք ցոյց տուինք արդէն աշխատութեանս զանազան մասերում, մանաւանդ ներածութեան մէջ, հայկական պիօներների պատմական ահագին ծառայութիւնը, որի սոցիալ-գաղափարային էսենցիան կազմում էր.—զինուած եւրոպական պրոգրեսիւ-յեղափոխական լիբերալիզմի սկզբունքներով, հասարակական տիրապետութեան ճանապարհը հարթել՝ իր դասակարգային հունի մէջ նոր միայն կաղապարւող հայկական մանուկ բուրժուազիայի։

Գրական բոլոր ուղղումների գաղափարային տեն-

դենցները արտայայտւում էին այդ և միայն այդ ուղղութեամբ։

Սակայն մենք տեսանք նախընթաց գլխից, որ այդ պատմական լիբերալիզմը բնական ընթացքով ամենուրեք կորցրել է իր նուաճողական-յառաջադիմական բնոյթն ու արագ տեմպը և վթարուել անտիկվար վիճակի մէջ։ Նա աւարտել է իր կուրսը նրանով, որ իրականացրել է իր բովանդակութեան ողջ սկզբունքային-հիմնական մասը։ Իսկ իրականացնելով իր գաղափարային պարունակութիւնը, նա՝ իր դրօշակակիր մեծութիւններով, անպէտք յայտարարուեց սոցիալական պրօգրէսի տեսակէտից։

Ի՞նչ կէտ մնաց, օրինակ, մեր լեբերալ վերածընիչների արծարծած մտաւոր-կուլտուրական ծրագրից, որ մինչ այժմ չիրականանար կամ այժմ իրականանալու վրայ չլինի։

Դասակարգային ամենամեծ տենչանքներից մէկը՝ տեսնել ինդուստրիական խոշոր կապիտալի կենտրոնացում հայերի ձեռքին, շահագործական և առևտրական հսկայ ձեռնարկութիւններ՝ ընկերական-կօլլեկտիւ հիմքերի վրայ, որոնք կարողանային «միլլիօններ աշխատել և միլլիօններ խաղացնել»,—այսօր արդէն ակնյայտնի փաստ է, և մեր մէջ շատ աւելի լայն չափերով, քան կովկասեան որև է ժողովրդի մօտ։ Լեզուական րէֆօրմը, վերածնութեան այդ հիմնական պրօբլեմը, լուծուել է վաղուց ի շահ աշխարհաբառի այն չափերով, որ սպառնում է գրաբառին դուրս վըռընդել նոյն իսկ հոգևորական հաստատութիւններից*)։

*) Նորերս հայ եկեղեցու գլուխը կարգադրեց կօնսիստօրիաներում վերացնել գրաբառ լեզուով գրութիւնը և պաշտօնական դարձնել աշխարհաբառը։ Դա լուծումն էր ժամանակի լեզուական պահանջներից մէկի։

Ունենալ ազգային-դպրոցական հաստատութիւններ՝ տարրական, միջին և նոյն իսկ «Հոգևոր Ակադեմիա Ս. Էջմիածնում»,—դա ևս իրականացած փաստ է։ Ցանկանալ, որ կրթական հիմնարկութիւնները՝ իրենց մանկավարժական և վարչական բաժիններով ազատագրուեն կղերի մենավաճառ տիրապետութիւնից և անցնեն ժողովրդի կարող ոյժերի, ընտրողական ներկայացուցչութիւնների ձեռքը,—դարձել կատարուած իրողութիւն է և իրաւ այնչափ, որչափ արտաքին պայմանները (պետական քաղաքականութիւնը) հնարաւոր չէին դարձնում։ Պահանջել րեֆօրմներ հայկական եկեղեցու ներքին կազմակերպութեան մէջ,—սկսուած գործ է և առաջ է գնում կաղ է կաղ։

Այսպէս և ուրիշ հարցեր։

Փաստ է, յամենայն դէպս, որ այժմ հայկական կեանքի ներքին մտաւոր կուլտուրական խնդիրներում փաստական առաջնութիւնը պատկանում է բուրժուազիային և ոչ երբէք հոգևորականութեան։ Առանց առաջնի նիւթական օժանդակութեան, նրա ինտելիգենցիայի մտաւոր-գիտական ոյժերի մատակարարութեան և կազմակերպիչ-ղեկավար դերի, երկրորդը անընդունակ կլինի մի «ժառանգաւորաց դպրոց» անգամ պահպանելու։ Ի հարկէ իրաւական սուբիեկտը, այսպէս կոչուած՝ ձևական անուանակոչութիւնը, շարունակում է, տակաւին, հայ եկեղեցին ու հոգևորականութիւնը կրել իր վրայ։ Բայց այդ հանգամանքը չի ապացուցում երբէք հայկական լիբերալիզմի թերութիւնը կամ նահանջողական դիրքը և ոչ էլ այնքան հայ բուրժուազիայի թուլութիւնը, այլ միայն այն, որ համառուսական կաշկանդուած քաղաքական մթնոլորտը փաստական կարելիութիւն չի տալիս, որպէսզի վերանորոգչական լիբերալիզմն ու դեմօկրատիզմը տանեն բոլոր սահման-

ներում իրենց յաղթութիւնը։ Որ մանր, հպատակ ազգութիւնների բուրժուազիան կարող է նոյնիսկ իրաւապէս-ձևապէս ազատագրել ազգային կրթարանները կղերի ձեռքից և ամբողջապէս իր ձեռքը կենտրոնացնել, թող ապացոյց ծառայէ դրան Աւստրիայի մանր ազգութիւնների օրինակը. այնտեղ ոչ թէ «հոգևոր-թեմական» կամ «հոգևոր-ծխական» կրթական փիրմայի տակ, այլ զուտ աշխարհիկ ամեն տիպի դպրոցներ է բաց անում իւրաքանչիւր ժողովուրդ իր համար՝ տարրականից, միջնակարգից սկսած մինչև համալսարանը։ Աւստրիական լեհութիւնը որքա՜ն ցածր է կանգնած ռուսականից՝ թէ քանակով, թէ նիւթական հարստութեամբ, թէ մտաւոր-կուլտուրական մակերևոյթով, բայց և այնպէս երկրորդը զուրկ է առաջնի ազգային սեփականութիւններից։ Դա նշանակում է, որ Աւստրիայում յեղափոխական լիբերալիզմը քաղաքական սիստեմի մէջ մտցրած սահմանադրական փոփոխութիւնների համապատասխան՝ ունեցել է ռեֆորմատորական ներգործութիւն նաև մանր ազգերի ներքին մտաւոր-կուլտուրական կեանքում։ Մեր մէջ դպրոցը կոչւում է՝ սոսկ իրաւական-պաշտօնական անունով, հոգևոր-ազգային, իսկ այնտեղ ազգայնացրած է՝ հիմնապէս բուրժուական գունաւորումով։

Հէնց այն ակնյայտնի փաստի պատճառով, որ վերածնութեան լիբերալիզմի էական պահանջները արդէն իրականացել և իրականանալու պրոցեսի մէջ են գտնւում, պէտք է որ, անհրաժեշտօրէն, ներկայ լիբերալ իդէօլօգները հեռանային 60—70-ական թուականների նովատորների դիրքից՝ դէպի եկեղեցին և հոգևորականութիւնը։ Նախկինների սուր, բացասական կրիտիկան, յարձակողական տաք պայքարը, անհաշտ հակակղերականութիւնը տեղի է տուել ներկայինների չափաւոր-զգու-

շաւոր, խորհրդատու և ռէալ քաղաքականութեան։ Վերածնիչները ձգտում էին կորզել իրենց ծայրահեղ հակառակորդներից (կղերից ու կղերականներից) ժողովրդական լուսաւորութեան հիմնարկութիւնները՝ համաձայն թարմ, յառաջադէմ, կենսունակ խաւերի շահերի թելադրութեան. ներկայ բուրժուական ինտելիգենցիան, ընդհակառակը, վայելում է արդէն իր հայրերի սկզբունքային յաղթութեան պտուղը։ Եւ այժմեան բուրժուազիան շահագրգռւած է միայն դաշնակցել հոգևորականութեան, եկեղեցու գլխի հետ։ Դրանք, իբրև տիրապետող հասարակական տարրեր մեր կեանքում, անհրաժեշտօրէն մատնացուցւած են միմեանց իրենց ազգային-հասարակական գործողութիւնների և ազդեցութիւնների բոլոր սահմաններում։

Այն մտաւոր-կրթական ֆունկցիաները, որոնք գտնւում են հայ ազգային իրականութեան մէջ, իրենց իրաւական-գոյութեամբ և փաստական կացութեամբ պահանջում են այդ սկզբունքային դաշնակցութիւնը հոգևորականութեան և բուրժուազիայի միջև. մի դրութիւն, որի պահպանման ամենամեծ չափերով նպաստում է ներկայ տիրող քաղաքակարգը։ Հոգևորականութիւնը բացարձակապէս անկարող է առանց բուրժուազիայի տնտեսական և մտաւոր-գիտական ոյժերի սերունդ կրթել։ Իսկ բուրժուազիան իրաւական հնարաւորութիւն չունի՝ առանց «հոգևոր-կրթական» պաշտօնական փիրմայի, ազգային լուսաւորութեան լիբերալ պահանջներին բաւարարութիւն տալու։ Աւելացրէք դրա վրայ և այն աւանդական, երբեմն հիպնոսող հեղինակութիւնը, որ վայելում են տակաւին հայ եկեղեցին ու հոգևորականութիւնը ազգաբնակութեան անգիտակից մեծամասնութեան մէջ, որպէս զի հասկանալի լինի ներկայ ուռճացած բուրժուազիայի մտեր-

մութեան շահագրգռութիւնը հոգևորականութեան հետ։

Այլևս սկզբունքային-թշնամական չէ այժմեան լիբերալիզմի հակակղերականութիւնը,—ինչպէս վերածնութեան շրջանումն էր,—այլ տակտիկական նիւանսներ են մեծագոյն չափով, որոնք բաժանում են նրանց՝ փոխ-յարաբերութիւնների երբեմն սուր ու ուժեղ երբեմն թոյլ ու մեղմ երերումներով։ Եւ ուղիղ այն ժամանակ, երբ հայկական լիբերալիզմը ցնծութեամբ տօնեց իր յաղթանակը,—Գր. Արծրունին հասցրեց այդ կատարին նախ քան իր մահը,—մեր հասարակութեան տիրող տարրերի նախկին հաւասարակշռութեան հենակէտը ևս փոխուեց ի վնաս կղերականութեան։ Վերջինս, իբրև պարտուած, հետզհետէ մօտեցաւ յաղթողին և ենթարկուեց լիբերալիզմի վճռական ազդեցութեան։ Մշակականութիւնը շարունակեց «Հիւսիսափայլի» հիմնադրած կռիւը, զարգացրեց մինչև ցայտուն, կրակոտ բանկռումների հասուն շրջանը, յաղթանակեց «Մեղու»-«Նոր-Դարական» բանակին։ Բայց նոյն մշակականութիւնը՝ իր գաղափարային-առաջխաղաց, իր սկզբունքային-աննահանջ կուրսը աւարտելուց յետոյ, տրամաբանական հետևողականութեամբ հանգեց խաղաղարար-չափաւոր քաղաքականութեան՝ իր պարտուած հակառակորդի վերաբերմամբ։ Եւ այն մանր-բուրժուական դեմօկրատները, որոնք այսօր «մի Արծրունի» կոչելով, յարձակւում են ներկայ մշակականութեան դէմ, պարսաւելով նրա իբր դաւաճանական տակտիկը՝ վերածնութեան լիբերալիզմի կամ նախկին մշակականութեան դէմ,—հեռաւորապէս անգամ գաղափար չունեն սօցիալական երևոյթների և նրանց արտայայտիչ իդէական հոսանքների յարաբերութիւնների զարգացման և օրգանական փոխակերպումների մասին։ Եթէ ֆէօդալիզմի ամրոցները խոր-

տակող յեղափոխական լիբերալիզմը Եւրոպայում, պարփակուել է այժմ սահմանադրական լօյալիզմի չափաւոր, լճացած շրջանակների մէջ, ինչու բնական չպիտի համարել վերածնութեան լիբերալիզմի նմանօրինակ չափաւորութիւնը մեր ներկայ մտաւոր-կուլտուրական կեանքում։

Այս զուգահեռական եզրափակիչ համեմատութիւնները՝ լիբերալիզմի անցեալ ու ներկայ վիճակի վերաբերմամբ, ցոյց տուին արդէն, որ մեր վերածնութեան ներկայացուցիչները չունին այլևս հասարակական արժէքաւորութեան որև է այժմէականութիւն այն բոլոր սկզբունքային հարցերում, որոնց արծարծման, հիմնաւորման և յաղթանակիչ իրականացման մէջ, իբրև անցեալի փակտ, կայանում է նրանց պատմական խոշոր արժէքը, դարագլուխ կազմող նշանակութիւնը։

Սակայն կայ դեռ մի կարևոր խնդիր, որ առանձին ուշադրութիւնն է հրաւիրել մեր պիօներների և նոյն իսկ դարձել բանաստեղծի լայտ-մօտիւ։ Դա թիւրքահայ հարցն է։ Մինչև մեր օրերը շարունակում էին իրենց արժէքը պահպանել այդ հարցում վերածնիչներից նրանք, որոնք առանձին եռանդով քաղաքական պրօպագանդայի նիւթ էին դարձրել թիւրքահայ ժողովրդի ազատագրութեան գաղափարը։ Րաֆֆու ֆանտաստիկ տիպերը շարունակում էին, տակաւին, խըմորել կռւող հերոսների հոգեկանը։ Ռ. Պատկանեանի մարտահրաւէր ոտանաւորներն ու ռազմական քայլերգերը հիպնոսում էին դեռ հայդուկային խմբերի շարքերը։ Իսկ տաճկահայ հարցի հրապարակախօսական գնահատումների մէջ թարմ յիշողութեան հետ էր կապուած այն գործիչի անունը—Գր. Արծրունին,—որ առաջին անգամ այդ խնդիրը հրապարակական սխտե-

մատիկ պրոպագանդայի նիւթ դարձնելու երախտիքն ունեցաւ ռուսահայ կեանքում: Վերջապէս կար դեռ այդ հարցի լուծման անունով կուռ բանակի մէջ ամփոփուած նացիոնալ-դեմօկրատական մի կազմակերպութիւն, որի ծրագրային նպատակի և նոյն իսկ գործելակերպի հիմնական տարրերը ժառանգուած էին վերածնիչների գաղափարային աւանդից:

Բայց այդ հարցում ևս խաղաց վերածնիչների իդէական հմայքը՝ նորագոյն, դեռ շատ թարմ, անցեալում: 1908 թուականի քաղաքական յեղաշրջումը Թիւրքիայում՝ եկաւ էապէս փոխակերպելու Թիւրքահայ հարցի հիմքերը. աւելի ճիշտ՝ այդ յեղաշրջումը վերացրեց Թիւրքահայ հարց կոչուածը իր պատմական իմաստով և իրաւական ձևակերպումով: Իսկ դա նշանակում է, որ հին սուլթանիզմի լծից ազատուած ներկայ Թիւրքիան՝ համապատասխան իր նոր իրաւա-պետական կարգերի, իրայատուկ կերպով լուծեց հայկական հարցը: Թիւրքահայ ժողովուրդը—գոնէ իրաւա-օրինական հողի վրայ—ազատագրուեց հին բարբարոսական րէժիմից այն չափով, որ չափով առհասարակ համաթիւրքական ազգաբնակութիւնը: Թէ ներկայ երիտասարդ սահմանադրութեան ինչ հեռանկարներ են սպասում ապագայում՝ դրական թէ բացասական բնաւորութեամբ, դրա մասին չէ խօսքը. ապագայի մօմենտները դուրս են ներկայի էմպիրիք դատողութիւնների շրջանակից: Նայելով հարցին կատարուած կոնկրետ փաստի տեսակէտից, կարող ենք ասել առանց այլ և այլութեան, որ Թիւրքահայ հարցի վերաբերմամբ ևս ռուսահայ վերածնութեան պիոներները չունին այժմէական որև է արժէք: Ոչ միայն նրանք, այլ և այն նացիոնալ-դեմօկրատական հսկայ կազմակերպութիւնը,—որի քաղաքական տենդենցների գաղափարային հիմնական ազդակները տուին վերածնիչները,—

կորցրել է այժմ իր գործնէութեան նախկին պլատֆորմը: Լիբերալ նօվատորների արծարծած, Գ.-Բաթիպայի երգած ինքնանկախ «Մանուկ Հայաստանը», Հ. Յ. Դ.-եան «Ինքնավար Հայաստանը» կամ «Համաթիւրքիական ռամկավար ֆեդերացիան»—տասնեակ տարիներ շարունակ նացիոնալիստ երիտասարդութեան քաղաքական ձգտումների նպատակակէտն էր կազմում: Իսկ այժմ իրերի բնական ընթացքը օդը ցնդեցրեց այդ խաբուսիկ միրաժը և Թիւրքահայ ժողովրդի վիճակը՝ համաթիւրքիականի նման, տնօրինուեց այնպէս, ինչպէս պահանջում էր նորագոյն անցեալի անխուսափելիութիւնը:

Այս բոլոր ամփոփիչ դիտողութիւնները հասցրին մեզ այն եզրակացութեան, որ հայկական վերածնութեան լիբերալիզմը՝ իր բոլոր հիմնադիր ներկայացուցիչներով, կատարելով իր մտաւոր-կուլտուրական և քաղաքական միսիան որոշ պատմական էպօխայում և որոշ հասարակական կաթեգորիայի դրօշակի ներքոյ, կորցրեց ներկայումս իր այժմէականութեան թարմ, գրաւիչ, առաջխաղաց արժէքը: Ծնունդ առնելով մեր կեանքում մանուկ բուրժուազիայի հետ, լիբերալ հոսանքը հասակ քաշեց նրա հետ միասին, զարգացաւ զուգահեռաբար և նրա հետ միասին տիրապետութեան հասաւ մեր հասարակական բովանդակ կեանքում: Իսկ իբրև տիրապետող դասակարգի տիրող իդէօլօգիա, լիբերալիզմը պէտք է փոխէր իր նախկին բացասական-քննադատական արտայայտումների ուղղութիւնը՝ իր վաստակած դրական նուաճումների ոյժը լրութեամբ պահպանելու համար: Վճռական ռադիկալիզմից փոխուել դարձել է նա չափաւոր պահպանողական: Այդպէս է լիբերալիզմի վիճակը ամենուրեք. tous comme chez nous:

Սակայն անցեալի լիբերալ հոսանքն ու գործիչը մեր մէջ,—ինչպէս բացատրեցինք վերև եւրոպականի օրինակով,—կորցնելով իրենց այժմէականութեան արժէքը ներկայ բուրժուազիայի համար, միաժամանակ չունեն սկզբունքային որև է նշանակութիւն պրոլետարիատի համար։ Եթէ առաջնի ներկայ ըէալ քաղաքականութեան տեսակէտից վերածնիչները շատ խիստ են՝ իրենց տակտիկական դիրքով և քննադատական գործելակերպով, ապա երկրորդի (պրոլ.) դասակարգային իդէօլօգիայի տեսակէտից՝ նրանք թոյլ ու մեղմ են՝ իրենց ողջ աշխարհահայեացքով, տրամագծօրէն օտար ու հակառակ—իրենց հասարակական իդէալով։

Վերածնիչների գրական-հասարակական մեծութեան գաղափարային լիարժէք ծառայութիւնը որոնելու է միայն պատմական անցեալում,—մենք ընդարձակօրէն հիմնաւորեցինք և ապացուցեցինք այդ թեզը աշխատութեանս ամբողջ ընթացքում։

4.

Վերջաբանիս մէջ կարևոր ենք գտնում շօշափելու նաև մի խնդիր, որ իր տրամաբանական էութեամբ բղխում է մեր փաստական լուսաբանումների ընդհանուր կապակցութիւնից։

Հայկական վերածնիչների սօցիալական դաւանանքը բնորոշելու ժամանակ, մենք յաճախ առիթ ունեցանք համապատասխան կէտերի անալօգիաներ անելու եւրոպական և ռուսական կեանքից։ Իբրև դասակարգային իդէօլօգներ, իբրև լիբերալիզմի պիօներներ, մեր անցեալի գործիչներին վերագրեցինք նոյն սկզբունքային դերն ու պատմական նշանակութիւնը—հայկական բուրժուազիայի հասարակական իդէալի

համար, ինչ ունեցան եւրոպական լիբերալիզմի խոշոր դէմքերը՝ յեղափոխութեան շրջաններում երրորդ դասի համար։

Տրամաբանական-սկզբունքային տեսակէտից միանգամայն ճիշտ էր մեր այդ դիտողութիւնների իմաստը։

Այստեղ, եզրափակումներիս վերջում, կուզենայինք համառօտ սահմանաւորիչ քննութեան ենթարկել այդ խնդրի փաստական կողմը։

Արդեօք, ըստ իրական արժէքի խորութեան, նո՞յնն է մեր (կամ առհասարակ մանր, հպատակ ազգերի) և եւրոպական (կամ առհասարակ մեծ ինքնանկախ ազգերի) բուրժուական իդէօլօգների դասակարգային ծառայութիւնը. արդեօք, գործնէութեան հետևանքների արդիւնաւորութեան տեսակէտից համապատասխա՞ն են առաջին և երկրորդ կարգի իդէօլօգների պատմական մեծութեան ազգային նշանակութիւնները։ Արդեօք, նո՞յնն է բուրժուական խաւերի (երկու կարգի ազգերի մէջ) գիտակցական-դրական վերաբերմունքը դէպի ազգային իրականութիւնը։

Առանց վարանումների կարող ենք ասել—ոչ։

Հպատակ ազգերի մէջ գրական գործիչը՝ հրապարակախօս, վիպասան, բանաստեղծ, գիտութեան այս կամ այն մասնագէտ, և ազգային-կուլտուրական զանազան հաստատութիւններ ու գործօններ՝ դպրոց, թատրոն, գրականութիւն, լրագրութիւն, հաւաքական զանազան ձեռնարկութիւններ—չունեն երբէք ազգային-հասարակական այն իրական արժէքը, այն բեղմնաւոր արտայայտութիւնը, հետևողական ներգործութիւնը, ինչ ունին նոյն կարգի գործիչներն ու ֆակտօրները անկախ, քաղաքականապէս տիրապետող ազգերի մէջ։ Առաւել,—հարկէ շեշտել այս մասնաւորապէս,—երբ հպա-

տակ ազգերն ու ժողովուրդները գտնւում են առանձնապէս ճնշուած, հալածական վիճակի մէջ, զուրկ ազգային սեփականութիւնները ազատ զարգացնելու իրական կարելիութիւնից։

Այդ անհամապատասխան հետևանքները բղխում են այն տարբեր, շատ կողմերով նոյնիսկ հակասող դրութիւններից, որ ունեն անկախ ու հպատակ ազգերի իրականութիւնները։

Տիրապետող ժողովուրդների մէջ ազգային իրականութեան և պետական քաղաքացիութեան սահմանները ծածկւում են միմեանց. վերջինը մտնում է առաջնի շրջանակի մէջ, իբրև նրա մի բաղադրիչ մասը։ Եթէ ասում ենք ռուսական, գերմանական, ֆրանսիական և այլն ազգեր, հասկանում ենք քաղաքականօրէն անկախ, տիրապետող տարրեր, որոնց մօտ պետական իշխանութիւնը մի յայտնի մասն է կազմում ազգային բարդ բազմածալ իրականութեան մէջ։

Ընդհակառակը, հպատակ ժողովուրդների մէջ, ազգային իրականութիւն և պետական քաղաքացիութիւն խորթ ու օտար են իրար. առաջինը ուժով ենթարկուած է երկրորդի տիրական սկզբունքին։ Եթէ ասում ենք հայկական։ վրացական, լեհական և այլն ազգեր, հասկանում ենք մի շարք քաղաքականօրէն տիրապետւող տարրեր, որոնք իրենց ազգային շրջափակ իրականութեամբ մտնում են օտար պետութեան լայն փեշերի մէջ։

Այստեղից ծագում են արդէն գործունէութեան ասպարէզների, կուլտուրական ֆունկցիաների, սոցիալական ձգտումների և անհատական ձեռներէցութեան ու «պարտականութիւնների» արտայայտումների բազմաթիւ տարբերութիւններ՝ իրական արժէքաւորութեան հողի վրայ։

Օր. պետական-քաղաքացիական սահմանում յայտնի գործիչներն ու իդէօլօգները, միաժամանակ, իրենց գաղափարային արժէքով, յայտնի հասարակական մեծութիւններ են տիրապետող ժողովուրդների ազգային իրականութեան մէջ։ Ընդհակառակը, հպատակ ժողովրդների ազգային իրականութեան որոշակի սահմանը դեռ ոչնչով չի շահւում, եթէ նա տալիս է իր միջից յայտնի գործիչներ ու իդէօլօգներ օտար պետական-քաղաքացիական հողի վրայ։

Աւելին կասենք։

Եթէ հպատակ ժողովուրդը արտադրում է գործնական ու տեսական այնպիսի յայտնի ներկայացուցիչներ՝ մտաւոր-գիտական և սօցիալ-կուլտուրական հողի վրայ, որոնք գործում ու արտայայտւում են տիրապետող ազգի լեզուով և նրա իրականութեան մէջ, ապա այդ դէպքում ոչինչ անմիջական-դրական օգուտ չի ստանում հպատակ ժողովրդի ազգային յատուկ իրականութիւնը։ Ի՞նչ շա՞հ վերջինիս համար, եթէ նրա ծոցից դուրս եկած լաւագոյն որդիք փայլում են միայն օտար կեանքի, գրականութեան, արուեստի զանազան ճիւղերում։ Ի՞նչպէս յառաջադիմեն նրա ազգային դպրոցները, երբ նրա ունեւոր խաւերը աւելի սերտ կապերով են օղակուած պետութեան կրթական-կուլտուրական հաստատութիւնների հետ և աւելի են շահագրգռուած վերջիններիս բարեկեցութեան մէջ, հետևապէս աւելի են հոգում, նպաստում նրանց յառաջադիմութեան գործին, քան զուտ ազգային հողի վրայ։ *)

---

*) Թիւրիմացութիւններից խուսափելու համար աւելացնենք, որ մենք կատարւող սօցիալ-ազգային այդ երևոյթը չենք յանդիմանում բարոյապէս և ոչ էլ խրախուսում, այլ մեր խնդրի հիմքերը ակներևօրէն լուսաբանելու համար, շեշտում ենք օբեկտիւ փաստի տրամաբանական հետևութիւնները։

Սա անկապտելի, բնականօրէն պատճառակցուած իրողութիւն է, արձանագրենք ու անցնենք։

Այսպէս ուրեմն, հպատակ ազգի բաղկացուցիչ տարրերը գտնւում են ձգտումների և պարտականութիւնների երկուութեան մէջ, որից բնաւ ազատ են տիրապետող ազգի բաղկացուցիչ տարրերը։ Վերջիններիս բոլոր գործերն ու արտադրութիւնները իրենց անմիջական հետեւանքներով ազգային են, որովհետև ազգային է այն լեզուն, որի միջոցով նրանք արտայայտւում են և այն պետական-քաղաքացիական հողը, որի վրայ նրանք արտայայտւում են։ Այլ է առաջինների վիճակը։ Սրանք կենսապէս շահագրգռուած են զինուել օտար կամ տիրապետող լեզւով ու կուլտուրայով, որովհետև դա կեանքի, ապրուստի հարց է, մրցութեան ու յառաջադիմութեան պահանջ։ Առաւել բուրժուազիան (հպատակ ժողովրդի), որի մանուկ սերունդը անհրաժեշտօրէն ուսանում է պետական դպրոցներում, տիրապետում պետական լեզուին, որովհետև այդ է թելադրում րէալ իրականութեան կաթեգորիկ կարիքը, կեանքի մէջ պիտանի, փորձառու-գործնական, ճարպիկ ու կոչումաւոր սերունդ ունենալու գերագոյն շահը։ Իսկ դա նշանակում է, որ հպատակ ազգի բուրժուազիան իր դրական էներգիան ամենից առաջ և ամենից շատ վատնում է յօգուտ պետական-քաղաքացիական հիմնարկութիւնների։

Դա երկուութեան մի կողմն է։

Հպատակ ժողովրդի բուրժուազիան, սակայն, ունի, ձգտումների և «պարտականութիւնների» մի այլ հող ևս՝ ազգային մտաւոր-կուլտուրական իրականութիւնը, ուր նա, ինչպէս մենք տեսանք, պէտք է իր տիրական դիրքը պահպանէ։ Բայց այստեղ, համեմատաբար, թոյլ է նրա սպասելիքների շօշափելի շահագրգռութիւնը։ Ազգային լեզուն, ազգային աղքատ

կուլտուրան չունին գործնական արժէք համապետական անողոք իրականութեան ծալքերում։ Հետևապէս նա կարիք չի զգում նոյնքան անմիջապէս շփուելու զուտ ազգային իրականութեան օբիեկտիւ պայմաններին ու արտայայտութիւնների հետ, նրա սերունդը չի սնւում, չի կաղապարում իր հոգեբանութիւնը լայն չափերով ազգային մտաւոր-կուլտուրական արտադրութիւնների մթնոլորտում։ Այդ թոյլ շահագրգռութեան համապատասխան, բնական է, բուրժուազիան վատնում է իր էներգիան, իր նիւթական միջոցները՝ զուտ ազգային իրականութեան մէջ, շատ թոյլ չափերով, կիսատ-պռատ, կաղ է կաղ, որոշ դէպքերում նոյն իսկ ակամայ։

Դա երկուութեան միւս կողմն է։

Եւ այդ հասարակական պատճառակցուած անտարբերականութեան (ինդիֆերենտիզմ) շնորհիւ է, որ հպատակ ազգերի մէջ համարեա ամեն բան, ազգային բոլոր ձեռնարկութիւնները կրում են հասարակական բարեգործութեան և անհատական բարերարութեան բնոյթը. ամեն բան սկսւում է հանգանակութիւններով ու ստորագրութիւններով, առաջ տարւում նուիրատւութիւններով ու կտակներով, և չքանում կամ կանգ առնում մէկ կամ միւս պայմանի բացակայութեան շնորհիւ։ Ազգային-հաւաքական սեփականութիւնների զարգացումը տրւած է պալիատիվիզմի և բարոյական զգացմունքների ու պարտականութիւնների հողի վրայ։

Տիրապետող ազգերի բուրժուազիան ազատ է ձգտումների և պարտականութիւնների երկուութեան այդ տրագիկ հակասութիւնից։ Նրա էներգիայի սպառման բոլոր ձևերը նոյնքան ազգային են, որքան և պետական-քաղաքացիական։ Այդ է պատճառը, որ նրա լիբերալ իդէօլօգների պրոպագանդը շատ աւելի րէալիստական է, համերաշխ ու համապատասխան բուր-

ժուազիայի դասակարգային ռէալ շահագրգռութեան, քան հպատակ, ճնշուած ազգերի մէջ։

Օրինակ հայ լիբերալ իդէօլօգները՝ անցեալում թէ ներկայում, չեն դադարել ազգային գիտակցութեան կոչերով ու դիմումներով համոզել ազգաբնակութեան բարձր, ունևոր խաւերին՝ հարազատ հոգատարութեան առարկայ դարձնելու ազգային մտաւոր-կուլտուրական սեփականութիւնները։

Այդ կոչերն ու դիմումները արտայայտուել են հազարերանգ ձևերով ու շեշտերով՝ երբեմն խաղաղ, համոզեցուցիչ պրօպագանդայի ձևով, երբեմն վարդապետական ներշնչող խրատի ու քարոզչութեան եղանակով, երբեմն հրապարակախօսի կրակոտ ագիտացիաներով, շատ յաճախ լալկան երգչի արցունքոտ էջերով՝ ազգային տխրատես իրականութիւնից, երբեմն ըմբոստ բանաստեղծի խրոխտագին նախատինքներով ու պարսաւանքներով, երբեմն հեգնող գրչի կծու, խայթող մերկացումներով և այլն։

Հայ դպրոցը աղքատ է, յետամնաց, պէտք է դնել նրան յառաջադիմական նպաստաւոր պայմանների մէջ. հայ ժողովուրդը տգէտ է, անգրագէտ, պէտք է կրթութիւն, ուսում տարածել գաւառական խուլ անկիւններում. հայ թատրոնը կաղում է, ծանրաբեռնուած դեֆիցիտի տակ, պէտք է բարձրացնել ազգային բեմի ընկած մակարդակը. հայ գրականութիւնն ու լրագրութիւնը աղքատ ու անբովանդակ է, չի աճում, չի տարածւում. հայ գրականագէտը քաղցած է, չի ապրում իր պրօֆեսիայով, և այլն, և այլն,—անհրաժեշտ է ապահովել, տանելի պայմաններ ստեղծել ազգային մտաւոր-կուլտուրական սեփականութիւնները պաշտպանելու և զարգացման շաւղի վրայ դնելու համար։—Թող ինքը ժողովուրդը հաւաքական ոյժերով

ստանձնէ իր վրայ հաստատութիւնների պահպանման և յառաջադիմութեան գործը, կապիտալիստից յոյս չկայ.—յայտնւում է մի ուրիշ վերսիա աւելի ձախ՝ եկած դեմօկրատական թևից։

Դա հայ իրականութեան ռէալ պատկերն է, որ շարունակ նկարագրել են և մինչ օրս էլ լալկան նօտաներով կրկնում են հայկական լիբերալիզմի և դեմօկրատիզմի բարեացակամ ներկայացուցիչները։

Ազգասիրութեան և հայրենասիրութեան բուռն, խանդավառ զգացմունքներով են միշտ հանդէս եկել նրանք՝ հայի ազգային «սրբազան պարտականութիւնը» յիշեցնելու, կատարել տալու համար։

Եւ իդէօլօգիական այդ բոլոր արտայայտութիւնները շարունակ պտոյտ են գործել անողոք իրականութեան՝ սոսկ բարոյական ըմբռնողութեան շրջանակի մէջ, սօցիալական կօնկրետ երևոյթների՝ վերացական պարզաբանումների եթերում։ Իրերի ընթացքը չի փոխել իր ուղին՝ իդէալիստի բարոյական խրատներից։

Բարեգործութեան և բարերարութեան սկզբունք յայտնեցին այնտեղ, ուր, ընդհակառակը, դասակարգային ռէալ շահագրգռութեան պահանջ էր յայտարարւում և ամենից քիչ խօսք կարող էր լինել բարոյականութեան մասին։

Ի՞նչ շօշափելի փոխ-հատուցումներ են խոստանում բուրժուազիային (հպատակ ազգի, որի ամենատիպիկ օրինակներից մէկը կարելի է համարել հայկականը), երբ իդէալիստ բարոյախօսները առաջարկում են նրան իր էներգիան (նիւթական թէ մտաւոր-կուլտուրական հողի վրայ) լայն չափերով վատնելու ազգային իրականութեան մէջ։ Ինչո՞ւ զարմանալ կամ մեղադրել, երբ այդ հիմնապէս ռէալիստ տարրը (բուրժուազիան) շօշափելի հետևանքներ է

սպառում այնտեղ, ուր նա վատնում է իր մտաւոր էներգիան, սպառում իր նիւթական արդիւնքները։ Նա գերադասում է տիրող ազգի կամ պետական լեզուն, դպրոցը, գրականութիւնը, թատրոնը, լրագրութիւնը իր սեփական ազգայինից, որովհետև առաջիններով հետաքրքրուելն ու զբաղուելը, նրանց տիրապետելը տալիս են շահեկան փոխհատուցումներ, մրցութեան զէնքեր սոցիալական գոյութեան կռւում, մտաւոր-կուլտուրական բաւականութիւններ ու վայելքներ շատ աւելի մեծ չափերով, քան նա ստանալ կարող է ազգային իրականութեան ծոցում։ Հետևել սեփական ազգայինին և զոհաբերել յօգուտ նրան հէնց այն պատճառով, որովհետև դա բարոյական պարտագիտակցութեան փաստ կը յորջորջուի ազգասէր իդէալիստներից,—դա շատ քիչ է, եթէ չասենք ոչինչ է։ Առայժմ բաւական է այն դանդաղ հետաքրքրութիւնն ու արտայայտումները «բարեգործական» հողի վրայ, որպէսզի գրանով իսկ նա ապահով պահպանել կարողանայ իր դասակարգային տիրապետութիւնը ազգային իրականութեան մէջ։

Ասում ենք առայժմ, որովհետև քաղաքական մթնոլորտը փոխուելուց յետոյ, երբ մանր ազգերը ազատագրուելով իրենց ճնշուած դրութիւնից, կօժտուեն քաղաքացիական լայն, դեմօկրատական իրաւունքներով ազգային հողի վրայ,—յարաբերաբար կբարձրանայ նաև բուրժուազիայի դասակարգային շահագրգռութեան մակարդակը իր ազգային իրականութեան օբիեկտիւ կացութեան մէջ։ Թող պաշտօնապէս յարգուեն մանր ազգերի լեզուները մեր երկրի գէթ որոշ տերիտօրիական սահմաններում (ծայրագաւառներում), ինչպէս Աւստրիայում և Շվէյցարիայումն է. Թող նա (լեզուն) դառնայ իրական կեանքի բազմապիսի բո-

վանդակութեան մէջ կենդանի օրգան, կուլտուրական բարիքների իւրացման դրական զէնք. Թող հնարաւորութիւն դրուի ազատ ու անկաշկանդ զարգացնելու ազգային սեփականութիւններն ու ստացուածքները,—այն ժամանակ կասկած չկայ արդէն, որ բուրժուազիան լայն չափերով կվատնէ էներգիա իր ազգային իրականութեան ծոցում, ունենալով շահեկան փոխհատուցումների անկասկածելի շանսեր։

Բուրժուական բովանդակ կուլտուրան, ինչպէս և մեր մէջ, պէտք է և կարող է միայն ծաւալուել խոշոր կապիտալի միջոցով։ Ոչ մի քաղաքակիրթ ազգ չի ապրում և անկարող է ապրել ժողովրդական կաթ-կաթ կոպէկներով և անհատական հազար ու մի ձևի զոհողութիւններով,—որոնց լիբերալ իդէօլօգիան կնքել է «բարեգործութիւն» և «բարերարութիւն» առաքինազարդ տերմիններով։ Կապիտալիստական արդիւնաբերակարգը իր անխուսափելի դրօշմն է կընքել մտաւոր-կուլտուրական հիմնարկութիւնների և երևոյթների վրայ, ուստի քանի կշարունակուէ առաջնի տիրապետութիւնը, այնքան էլ մի ազգի մտաւոր-կուլտուրական կեանքը կարող է պահպանուել և բազմակողմանիօրէն զարգանալ, եթէ նա իր նիւթական հիմքերով կրէ զուտ կապիտալիստական բնաւորութիւն։ Մտաւոր արտադրութիւնների հրատարակչական գործը, պարբերական մամուլը, դըպրոցն ու թատրոնը և այլն, այսօր Եւրօպայում նոյնքան կապիտալիստական հաստատութիւններ են դարձել, որքան զանազան տնտեսական-առևտրական ձեռնարկութիւնները, որքան հիւրանոցային-ռեստորանական հիմնարկութիւնները։ Բարեգործական պալիատիւիզմով չի կարելի ազգային կուլտուրա պատուաստել և աճեցնել. Նա վաղ թէ ուշ իր դանդաղաշարժ ու երերուն

կացութեամբ կփշրուէ իր շուրջը (պետական կեանքում) անդիմադրելիօրէն ծաւալւող կուլտուրական կապիտալիզացիայի պրօցեսի հարուածներից։ Իսկ որպէսզի հպատակ ազգերի մտաւոր-կուլտուրական իրականութիւնը շօշափուէ խոշոր կապիտալի ինտենսիւ շահագործութեան բարերար, արդիւնաւէտ հետեւանքներից, անհրաժեշտ է, ինչպէս նկատեցինք վերև, որ այդ իրականութեան մէջ կապիտալիստները գտնեն արդիւնաւոր փոխ-հատուցումների, էքվիվալենտների օբիեկտիւ պայմաններ ու գրաւականներ։

Օտար կապիտալիստական կուլտուրայի (ընդարձակ իմաստով) յաղթահարումների դէմ մի ազգ կարող է «ապահովել» իր ինքնակենցաղ գոյութիւնը միմիայն սեփական կապիտալիստական կուլտուրայի դիմադրութեամբ։ *)

---

*) Կոպիտ թիւրիմացութիւն կլինէր, ասածներիցս ենթադրել, որ մենք, իբր, տեսականօրէն պնդում ենք բուրժուա-ազգային կապիտալիստական (հաւասար թէ անհաւասար) կուլտուրաների մշտնջնական պայքարի կարելիութիւնը կամ սրբագործում նրա կենսունակ զօրութեան տեւականութիւնը։ Ad hoc խօսքս վերաբերում է զարգացման այն էտապին (ամենուրեք), երբ կապիտալիստական արդիւնաբերաձևը շարունակելով տակաւին իր տիրապետութիւնը, պիտի պահպանէ անխուսափելիօրէն,—այս կամ այն չափով և այս կամ այն եղանակով—ազգերի տարբեր իրականութիւնների փոխադարձ պայքարի երևոյթը՝ մերթ խաղաղ մրցութեան, մերթ մէկի յարձակողական տակտիկի, միւսի լարուած դիմադրութեան ձևերի տակ։ Միաժամանակ չենք հերքում այն հեռանկար հնարաւորութիւնը, որ որոշ տեղերում հէնց ինքը կապիտալիզմը (տիրող ազգերի) կարող է իր հզօր թափերով «լուծել» «ազգային հարցեր», այսինքն թոյլ ու տկարին ձուլել ուժեղի և կենսունակի լայն ծոցում։ Այ-

Բուրժուա-ազգային կուլտուրան կարող է պահպանուել և զարգանալ միմիայն կապիտալիստական հիմքերով և սկզբունքներով, հակառակ դէպքում ազգի ուրոյն գոյութեան վտանգ կսպառնայ—իր կուլտուրայով հանդերձ։

Qui vivra verra....

լատարըլ հասարակութիւնների փոխ-յարաբերութիւնների այդ բնական էվօլիւցիայի փառահեղ պսակումը, սակայն, վերապահուած է այն հասարակակարգին, որ պատմական անհրաժեշտութեամբ պիտի յաջորդէ տիրող կապիտալիստական արդիւնաբերաձևին։

ՅԱՒԵԼՈՒԱԾ

Ռ. ՊԱՏԿԱՆԵԱՆԻ ՎԵՐՋԻՆ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ.

1.

Մեր աշխատութիւնը պատրաստ էր բոլորովին, մամուլի տակ և մի երրորդ մասը արդէն տպուած էր, երբ պատահմամբ ձեռքս ընկաւ Պատկանեանի բանաստեղծութիւնների երրորդ՝ եթէ չեմ սխալւում վերջին, հրատարակութիւնը (1895 թ., Պետերբուրգ), պ. Գր. Խալաթեանի խմբագրութեամբ։

Խիստ ցաւում ենք, որ ապարդիւն անցան սկզբում մեր ջանքերը՝ անպատճառ ձեռքի տակ ունենալ բանաստեղծութիւնների այդ նոր, լրիւ հրատարակութիւնը։ Մենք օգտուել ենք երկրորդ՝ թերի և անխնամ հրատարակութիւնից (1881 թ.), որի մասին խօսեցինք «Բանաստեղծների ընդհանուր խարակտերիստիկան» վերնագրով բաժնում։ Եւ այն, ինչ այնտեղ ցանկալի էր համարում մեզ՝ տեսնել Պատկանեանի բանաստեղծութիւնների տարեթուերով հրատարակութիւնը, մեծ խնամքով կատարուած է պ. Խալաթեանի հրատարակութեան մէջ։

Երրորդ հրատարակութեան մէջ աւելացրուած են 54 ոտանաւորներ, որոնք պակասում են երկրորդի մէջ։ Դրանցից 38-ը գրուած են երկրորդ հրատարակութիւնից ի վեր, 11 տարուայ ընթացքում (1881—1892 թ.), իսկ մնացած 16-ը գրուած են աւելի վաղ, զանազան թուականներին, նոյնիսկ գրական գործնէութեան առաջին տարուանից (1850 թ., օրինակ «Զարմայր Նահապետի մահը»), որոնք, չգիտեմ ինչու, բացակայում են երկրորդ հրատարակութեան մէջ։

Անշուշտ բանաստեղծի բոլոր յայտնի և լաւագոյն ստեղծագործութիւնները լոյս են տեսել դեռ նախկին հրատարակութեան մէջ և 80-ական թուականից ի վեր հիւսած նրա երգն ու ոտանաւորը՝ իրենց գաղափարային պարունակութեամբ ու տենդենցներով, մեծագոյն մասով կրկնութիւններ են նրա վաղեմի փայփայուած մօտիւների (ի հարկէ տարբեր կապակցութիւնների մէջ)։ Այնուամենայնիւ ուշադրութեան արժանի են այստեղ մի քանի բնորոշ վերյիշումներ։

2.

Ամենից առաջ յիշենք, որ բաւական թւով ոտանաւորներ գրուած են ուշագրաւ դէպքերի առիթով՝ նուիրուած կամ ի յիշատակ հայ գործիչների։ Խրիմեան, Րաֆֆի, Գր. Արծրունի, Սունդուկեան, Մկրտիչ Էմին, Ս. Պալասանեան և այլն։

Այդ բոլորի մէջ նկատւում է մի ջերմ համակրանք և դրուատական վերաբերմունք դէպի այն ժամանակակիցները, որոնք իրենց հասարակական հայեացքներով՝ այս կամ այն չափով, պատկանում էին միևնոյն լիբերալ ուղղութեան։ Դրանք, ինչպէս և ինքը բանաստեղծը, հայ ժողովրդի մտաւոր-կուլտուրա-

կան վերակազմութեան ջերմ նախանձախնդիրն էին, մերկացնում էին ասիական յետամնացութեան բացասական կողմերը։

Բնորոշ են Պատկանեանի խօսքերը Գ. Սունդուկեանի հասցէին, նրա 25-ամեայ յօբելեանի առիթով (1888 թ., եր. 250).

«Ազգիս շարաւոտ վէրքը յուանալ,
Լիրբ մեծատունին անվախ ապտակել,
Գոհարով ծածկած կեղտերը եանալ
Կեղծաւորների դիմակը պոկել
Ու խեղճ կինտոյին դնել մարդու շար—
Այս ամենը զօրեց միայն քո հանճարը»։

«Պեպօ»-ի գրական մեծութեան հասարակական արժէքի գնահատումն է այս՝ բանաստեղծական սեղմ արտայայտութիւններով։ Մի լիբերալի տաղանդաւոր ստեղծագործութիւնը՝ ուր յաղթանակում է դեմօսի ծոցից հրաշակերտուած տիպի գիտակցութեան և մարդկային արժանապատուութեան իդէան, դրուատւում է միւս լիբերալի կողմից, որը, իր հերթին, շարունակ նման տիպերի հասցէին հիւսել և ուղղել է իր ըմբոստ երգերը։

Իսկ թէ ինչ անշնորհակալ, տրագիկ վախճան է ունենում հայ իրականութեան մէջ հասարակական գործիչը, դա ցոյց են տալիս Պատկանեանի տողերը արտասանած Րաֆֆիի դագաղի վրայ (եր. 248).

«Բանի դու մեր մէջ կեանքով լի էիր,—
Դու միշտ հալածուած, ատելի էիր.
Բայց հէնց առ հարըս գնացիր, հեռացար,
Դու մեր ազգային հանճարը դարձար։
Հայքըս, որ հոգւով վաղուց ենք մեռած,
Միշտ դիակներ ենք մեր կեանքում սիրած.
Սուտ չէր խօսքը մեր ասած պապերէն—
Գընա դու մեռի՛ր, արի՛ քեզ սիրեմ։»

Այդպէս է կեանքն ու վախճանը ամեն մի գործիչի (մեր մէջ թէ այլուր), որ մարտական դիրքեր բռնած, անդադար կռւում է տիրապետող իդէօլօգիայով սրբագործուած կարգերի դէմ յանուն այն հասարակական իդէալի, որը, տակաւին, ցնորք, ուտօպիա է թւում՝ փորձառական կեանքի վուլգար ակնոցների դիտողութեամբ։

3.

Անցեալի մօտիւներից և տենդենցներից յիշատակւում են Պատկանեանի վերջին բանաստեղծութիւնների մէջ մի քանիսը։

Անցեալի «փառք ու պարծանքի» անունով, իբրև մի պատմական գրաւական, լաւատեսական խրախոյս է կարդում նա՝ ներկայ հայութեան հասցէին, իր «Մեսրոպ, Վարդան, Ղևոնդ» վերնագրով բանաստեղծութեան մէջ (եր. 217)։

Դրանցից ամեն մէկը սեպւում է, որպէս որոշ հասարակական «ֆակտօրի» էմբլեմա և նրանց անունով մխիթարութիւն կարդացւում հայ ժողովրդին։ Մեսրոպը, որպէս մտաւոր-կրթական լուսաւորութեան, Վարդանը՝ որպէս քաջագործութեան, զինւորական ույժի, և Ղևոնդը՝ որպէս լուսաւորչական կրօնի—ներկայացուցիչներ։

Էլ ինչո՞ւ «վախենայ» հայը այժմ, երբ ունի «անտէր հայ ազգի» այդպիսի մի «փրկութիւն» պատմական անցեալում «վաւերացրուած»։

Սա մեզ ծանօթ սովորական մոտիւն է, որի շուրջը այնպէս ոգևորուած և այնքան շատ արտայայտուեցին մեր նացիոնալիստ պօէտները գրուածքիս երկրորդ բաժնում՝ «Համեմատական գծեր պատմական անցեալից և ներկայից» վերնագրով։

4.

Նոր սերնդի բացասական վարք ու բարքի պատկերն է տալիս մեզ Գամառ-Քաթիպան իր «Մեր նոր սերունդը» վերնագրով (եր. 211) ոտանաւորի մէջ։

Կլուբի սիրահար անդամն է նոր սերնդի այդ տիպը, խաղաթղթի մէջ ասպետ, ցինիզմի մէջ անձնուրաց հերոս։ «Մօդերն» կենցաղի, վարք ու բարքի այն ներկայացուցիչն է դա, որ իր անձնական «զեղխութեան», «շռայլութեան», «շնութեան», «պճնութեան», «սուտ փառքի» և «պերճութեան» համար բաց է իր դրպանը, ոսկիների գանձարկղը։

Բայց փորձեցէք դիմել նրան «հասարակաց օգտի» անունով «երկու-երեք կոպէկ» խնդրելու, կամ «աղքատ, ուսումնատենչ օրիորդին» օժանդակելու, կամ մուրացիկ, «ցնցոտիաւոր պանդուխտին» օգնելու, և կամ «եղկելի Մայր-Հայաստանին», «սոված վանեցուն» նպաստելու համար,—դուք կստանաք միշտ հարկաւոր մերժողական պատասխանը.

«Խնդրեմ գլուխըս մի՛ տանէք,
Իմ օր-արևը վըկայ,
Խնդրեմ գլուխըս մի՛ տանէք,
Գըրպանումըս փող չի կայ»։

Այս մոտիւը ևս յայտնի է մեզ ընդհանուր առ-

մամբ։ Յիշեցէք բացասական եւրոպէիզմի զոհերին՝ յանձինս մայրաքաղաքում կրթուած երկսեռ երիտասարդների։ Աչքի զարնող տարբերութիւնն այն է, որ այստեղ պատկերը լրիւ է, վերցրած փորձառական կեանքի ծոցից, մինչդեռ այնտեղ—դեռ կեանքի շեմքում կանգնած երիտասարդների միջավայրից։

Այդ պատկերը արտացոլում է իր մէջ մեր «ինտելիգենտ» հասարակութեան բացարձակ մեծամասնութեան մտաւոր-հոգեկան կեանքը։ Զուրկ հասարակական ջիգերից և մտաւոր հետաքրքրութիւնից, կըծկուած իրենց անձնական խեցիների մէջ, նրանք վատնում են և՛ ժամանակը, և՛ միջոցները՝ անհատական լի ու լի վայելքների համար։

Իբրև տիրապետող երևոյթ դեռ իր ժամանակին, Պատկանեանը հոտառութեամբ է որսել ու վերարտադրել այդ մօմենտը։

5.

Հայրենիքի և անձնական սիրոյ զգացմունքների բախման վայրկեանն է ներկայացնում բանաստեղծը իր «Փեսաներ» (եր. 222) վերնագրով ոտանաւորի մէջ։

Մի շարք փեսաներ զանազան հրապուրիչ խոստումներով խնդրում են հայ աղջկայ ձեռքը։

Մէկը երկրներ, «ազգ ու ազինք նուաճելու», «պարսկին, թուրքին, տաճկին կոտորելու» հերոսութիւնն է պարզում հայ աղջկայ առաջ։

Միւսը՝ թիւրքական բարձր, ունեոր մի անձ բոլոր վայելքներով շրջապատուած իր հարեմական արքայութեան թագուհին դարձնելու քաղցր խոստումն է տալիս հայ աղջկան, միայն թէ վերջինս ընդունէ նրա ձեռքը։

Երրորդը՝ մի գալանտ կավալեր ֆրանսիացի, եւրոպական փարթամ ու շքեղ կեանքի հրապոյրներով է աշխատում համոզել հայուհուն, որ սա «երբեք դարձնէ հայութենէ», «ապրէ» «որպէս եւրոպացի»։

Իսկ չորրորդը, կոպիտ ու ինքնագոհ գերմանացին, գերման կնոջ ընտանեկան կենցաղով է ջանում սիրաշահել հայուհու սիրտը, խոստանալով նոյն իսկ, որ նրա «սնդուկները կլցնէ ձոխ աւարով, Գաղիայէն գողցած, թալնած արծաթեղէն իրերով»։

Հայ աղջիկը ամեն մէկին տալիս է համապատասխան մերժումը, կտրուկ յայտարարելով՝ «այդպէս կեանքին ես անտարբեր, սէր չունեմ»։

Բայց ահա նրա ձեռքն է խնդրում հայ փեսան «Վան,—բուն Հայաստան» գնալու և նրա ազատութեան նուիրուելու գաղափարով ոգեւորուած քաջ երիտասարդը։ Բացի ցաւ ու հոգսերի և զրկանքների մռայլ պատկերից, կուռող երիտասարդը ոչինչ չունի խոստանալու իր ցեղակից կոյսին։

«Թուցէ այնտեղ մեզ կըսպասէ
Բանտ, թոյն, աքսոր ու տանջանք...
Ի՞նչ փոյթ, երբ հայ հողի վերայ
Մա՛հն էլ կլինի մեզ պարծանք»։

Հայ հարսնացուն գրկաբաց գոչում է, ի պատասխան նրա.

«Ա՛ռ իմ ձեռքը, ա՛ռ իմ սիրտը,
Հայ պատանի իմ անգին,
Զինակից եմ, քեզ ընկեր եմ,
Մինչ քու մէջ կայ Հայ հոգին»։

Բոլոր առաջարկների և խոստումների մէջ անպայման գերադասելին՝ աղջկայ տեսակէտից, փեսայի հայ ազգային պատկանելիութիւնն է և «հայ հոգի» ունենալը— հայրենիքի ազատութեան նուիրուելու պատրաստակամութիւնը։

Դարձեալ միզ յայտնի մի մոտիւ, որ մենք տեսանք մի առանձին (IV) գլխում։ Այստեղ իդէալական դէմքի պատկերը աւելի լրիւ ու ցայտուն է արտայայտուած։ Սուբիեկտիւ վայելքները, ապագայ անձնական երջանկութիւնը, ինչպիսին խոստանում էին նրան օտարազգի փեսաները, նա առանց ներքին մաքառումների, որպէս հասունացած ու գիտակից մի մարդ, ստորադասում է հայրենիքի ազատագրութեան բարձր իդէալին, որքան էլ փշոտ ու տառապանքներով լի նրան ձըգտելու ուղին, որքան էլ անորոշ ու մշուշապատ մի ցնորք լինի այդ իդէալը։

Հայրենասիրական մոտիւների ֆինալն է կազմում մեր պօէտի «Երդումն» վերնագրով (եր. 242) բանաստեղծութիւնը։ Նա երդւում է հայ ազգի յայտնի պատմական յուշարձաններով (Արաքս, Արարատ) և սրբութիւններով (Սահակ, Մեսրոպ, Ղևոնդ, Վարդան և այլն), որ անսպառ է իր հայրենասիրութիւնը և ազգի անունով պատրաստ է ամեն ինչ զոհել։

«Ազգիս սեղանի վըրայ ես դրի,
Իբրև ողջակէզ իմ այս սուրբ ուխտին—
Իմ ինչքը, կեանքը, վայելք աշխարհի,
Աւելի քան զայն՝ քաղցր իմ ամուսին... *)
. . . .

*) Ընդգծումը մերն է։

Այստեղ արդէն նոյն մօտիւը արտայայտւում է տարբեր կապակցութեան մէջ: Այստեղ ոչ թէ երիտասարդ կոյսի սէրն է զոհաբերում «ազգի սեղանին», ինչպէս մենք տեսանք առաջ, այլ ինքը կին ամուսինը:

Դա մի քայլ առաջ է արբեցած պատրիոտիզմի մէջ:

Յիշո՞ւմ էք Պատկանեանի «Հայ և հայութիւն» ոտանաւորը: Այնտեղ դեռ ուսանող երիտասարդը, 1856 թ., ճշմարիտ պատրիոտիզմի բարբառն էր հրահանգում, բոլոր նրանց, որոնք նորագոյն իմաստով փափագում էին պիտանի և օգտակար անդամը լինել հայ ազգի:

«Դու պատրաստ ես թողնել կայքդ, ծնող,
եղբարք, սիրական,
Սիրելույդ տեղ կըրծքիդ սեղմել միշտ մահառիթ
հրացան:»

Այսպէս էր հարցաքննում նա այն ժամանակ: Իսկ այժմ, 1887 թ., մեր բանաստեղծը տալիս է հասունացած ու եփուած պատրիոտի երդումը կատարելու յանուն ազգի այն բոլորը, ինչ պահանջւում էր երեսուն տարի առաջ:

6.

Ազգային բացասական գծերն է մերկացնում ու խարազանում Գ. Քաթիպան իր «Բանաստեղծ լաւ բաներ գրէ» (եր. 234) և «Յուսահատութիւն» (եր. 239) վերնագրով ոտանաւորի մէջ:

Նոյն նիւթի մասին գրուած I գլխում մենք շատ

հիւսուածքներ թուեցինք երկու բանաստեղծների երկերից: Այնտեղ Պատկանեանը տալիս էր ռելիէֆ պատկերներ տիպիքական դէմքերի միջոցով, իսկ այստեղ պարզում է նա մեր առաջ իր նկատած և մտրակած բացասական գծերի մի ընդհանուր նկարագիր:

Որքան սիրեցի ես իմ հայրենին,
*Այնքան էլ ջոկ-ջոկ ատեցի հային. *)*
Չի տուեց ազգիս չար աստուածութիւնն
Ոչ մի ազգաշէն առաքինութիւն»:

Ամբողջ 37 տարուայ երգասած բանաստեղծի այս տողերը, հիւսած իր վերջալոյսի նախօրեակին, գուցէ կարելի լինէր ընդհանուր դեւիզ դնել նրա այն բոլոր մտորումներին, որոնք վերաբերում են իր ազգ ու հայրենիքի քարակտերիստիկային:

Հայրենիքը, որպէս պատմական նուիրական որրան հայ ցեղի. ազգութիւնը, որպէս համամիտ, գէթ գաղափարապէս խմբակցուած միութիւն ցիրուցան հայութեան,—հնչեցրել են վերածնութեան երգիչների մելամաղձոտ քնարի ամենաքնքոյշ, ամենազգայուն լարերը: Նրանք ապրել են այդ անուններով, լացել նրանց վիշտն ու տառապանքը, ոգևորուել նրանց լաւագոյն ապագայի երազներով: Եւ իբրև դարի հասունացած պահանջների արտայայտիչ, լուսաւոր գաղափարների քարոզիչ, նրանք իրենց դառնացած սրտի մաղձն ու թոյնն են թափել «Ջոկ-Ջոկ հայերի» (զանազան խաւերի և գրուպպաների) գլխին, որոնք իրենց ասիական յետամնացութեամբ ու դանդաղկոտութեամբ

---

*) Ընդգծումները մերն են:

և նահապետական քար անտարբերութեամբ չեն մըտածում ու գործում ազգի վերածնութեան, հայրենիքի ազատագրութեան համար։

Կա՞յ մի բացասական յատկութիւն, մի «մոլութիւն», որ չվերագրէ բանաստեղծը հային։ Մեր իդէլիստ երգիչը հեռու չէ նոյնիսկ այդ բոլորը յայտարարելու որպէս հայ ժողովրդի ցեղական բնոյթագիծը։

«Ազգատեցութի՜ւն, տիրանենգութի՜ւն,
Կեղծաւորութիւն, խոր տգիտութի՜ւն
Շըռայլ կեա՜նք, ազնիւ զոհէ միշտ փախուստ,
Հայ եղբօր նիւթող օր-գիշեր կորուստ,
Իւր հարազատին արիւնը ծըծո՜ղ,
Օտարի առջև շան նըման քըծնո՜ղ,
Ազգը կէսուակէս տէրտէրով լըցուած,
Իսկ ամեն մի հայ կրօնէ զրկուած,
Լուսաւորութեան իբրև թէ ձըգտող,—
Հայ գիտնականին յաւէրժ հալածո՜ղ,
Իւր անձէն ի զատ մարդ չի ճանաչե՜լ,
Ցանցաւոր լինել՝ ու չի ամաչե՜լ.
Չար ու բարիին լինել քաջ ծանօթ—
Ու լինել ոճրի միշտ ընտիր անօթ,
Եւ այդ ազգութի՜ւն... Ա՜խ, Աստուա՛ծ, Աստուած
Մի՞թէ հայն դորա համար էր ստեղծած»։

Մնա՞ց այլևս մի ազգային կամ մարդկային թերութիւն, որ մոռացած լինի Պատկանեանը իր ցուցակում։ Եթէ այս բոլորը ճիշտ են, նա, իսկապէս, իրաւունք ունէր «յուսահատուելու»։

Եթէ նա մի տեղ ուրուագծում է ցեղական պա-

կասութիւնների սոսկ սխեման, մի այլ տեղ նա շօշափում է դրանցից մի քանիսը՝ արտայայտուած որոշ կոնկրետ դէպքերում։

Մինչդեռ Բալկանեան սլաւոնները թօթափելով «ստրկի շղթան» «նոր պարծանք դարձան պատմութեան համար», «Հայքըս», ընդհակառակը, «սարսեցանք հրացանէ թըրէ»։

Քուրդը սըւին է խրում հայի կուրծքը, իսկ մենք

«Հաստ կաշի ունենք ու չենք կարմրում,
Երբ որ մեր եղբարց ըստրուկ ենք տեսնում».

Թէև 19-րդ դարի որդիք ենք, բայց «չենք մոռացել մեր հին գժտութիւն» և

«Հայ հալածելիս վագր ենք համարձակ,
Օտարի առջև՝ վախկոտ նապաստակ».

Կրթական հողի վրայ ևս տեսնում ենք նոյն անմխիթար վիճակը.

«Հայի դըպրոցը դառաւ մաքսատուն,
Չունի և ո՛չ մի վարժապետ գիտուն
Մեր մեծ աբեղան*) սին կեանք թող վարէ»...
Եւ այլն և այլն։

Ուր որ նայում է բանաստեղծը—տխուր, մռայլ պատկեր, հեղձուցիչ մթնոլորտ.

Ուր և աչք դարձնես՝ անըսփոփ պատկեր—
Հայ սուրբ մամուլն է կաշառակեր,
Ամբիոնէն պիղծ քարոզչի բերան
Անէծք է թափում գուսանիս վըրան.
Ո՞ւր փախչինք—պահուինք անզուսպ լըրբերէն»...

*) Վերաբերում է կաթուղիկոսին։

Եւ այդ բացասական անթիւ պակասութիւնների հանդէպ հայը դեռ համարձակութիւն ունի երգչից պահանջելու՝

«Բայց դու, բանաստեղծ, լաւ բաներ գրէ»։

Ազգային գիտակցութեան գաղափարով տոգորուած, յառաջադէմ ձգտումներով և եւրոպական րէֆորմներով ոգևորուած, վերածնութեան կոչուած երգիչը չի խնայել իր ստեղծագործական էներգիան, տաք տեմպերամենտը՝ պատռելու ասիական թանձր խաւարի քօղը, մերկացնելու հայկական նահապետականութեան ճահճացումը և խարազանելու նրա անհոգ, թմրած ու դանդաղկոտ ոգոց։

Ամեն բան տխուր ու յուսահատեցուցիչ, ամբողջ շրջապատը մռայլ ու ամպամած, համայն հայութիւնը խրուած է տղմի մէջ և, «աստուածութեան» դիւթական կամքով ժառանգել է միմիայն վատ, ստոր ու զազրելի գծերը մարդկային սեռի։

Մենք տեսանք իր տեղին, որ այդ քաղաքականութիւնը կազմում է տիրապետող երակը ամեն մի նոր հոսանքի բացասական (նեգատիւ) կրիտիկայի, նրա մերկացումների և մտրակումների տակտիկայի։

7.

Ռ. Պատկանեանի վերջին բանաստեղծութիւնների մեծագոյն մասը՝ ուղղակի թէ անուղղակի վերաբերումներով, շօշափում է թիւրքահայ կեանքն ու հարցը։

Իր սիրած ու փայփայած լայտ-մօտիւն է դա, որի շուրջը հնչեցրեց նա իր ամենաուժեղ լարերը, գոռ ու որոտալից ձայնը «Ազատ բանաստեղծութիւնների»

մէջ և որի համար կաթեցրեց նա փափկազգաց պօէտի դիւրազգրգիռ սրտի արիւնը։

Բայց շատ երկար կանգ առնելու առիթ ու կարիք չունենք այդ բանաստեղծութիւնների վրայ, որովհետև նոյն սիւժէն, նոյն հարցերը, երգչի նոյն սպասելիքները ու պահանջները, նոյն դիմումներն ու բողոքները, նոյն վիշտն ու լացը ոլորապտոյտ հոլովումներով կըրկընւում են նրա մօտ անվերջ։

1887 թ. ծերունի հայ գուսանը (եր. 220) տըրտնջում է իրեն՝ հրճուանքի երգը հնչեցնել թախանձողներին, որ ուրախ երգել անկարող է բոլորովին, քանի որ «երկաթեայ շղթայով կաշկանդուած» ազգ ունի, որի վրայ թափւում է «աշխարհքի անէծքը, թուք ու մուրը», «հայի արիւնով ներկւում թշնամու զենքը», «իր դրախտանման հայրենիքի գիւղերը կողոպտւում», «աւերւում ժամերը», «պղծւում հայ կոյսը», «հայ մըշակի ձեռքից թիզ-թիզ խլւում բեղմնաւոր հողը» և այլն և այլն։

Ուրեմն ինչ երգէ հայ գուսանը. «հայերի անտարբեր հոգի՞ն», որ այդ բոլորի հանդէպ «լուռ են քնում», թէ

«Երգեմ մեծատանց երեսն անամօթ,
Որ օրն ի բուն լոկ իւր վրայ են խորհում,
Փոխանակ տալու մեզ զէնք, թընդանօթ,
Զանգուլակներով կուրծքն են զարդարում»...

Ապա յարում է նա վշտահաց տոնով.

«Չէ, թող իմ նախնեայ ազնիւ բամբիռը
Թող մընայ յաւէրժ լուռ, պատին կախած,
Քանց որ փառատէ ձեր սին ձանձիրը,
Քանի որ հայի հոգին է թըմրած»։

Սա, կարելի է ասել, նախերգանքն է՝ բանաստեղծի կարապի երգի, որ հնչեց հինգ տարի յետոյ։ Բայց վաղաժամ է այդ հրաժեշտի տրամադրութիւնը։ Նա իզուր չէ 40 ձիգ տարիների ընթացքում ամենանուիրական զգացումներով պատրիոտ բանաստեղծի սիրտ սնել ու կրթել, որպէսզի այդքա՛ն վաղ հրաժարիմք կարդայ իր սիրած քնարին, քանի բաբախում է նրա սիրտը։ Հապա ո՞վ պիտի արձագանքէր «Տաճկահայերի հառաչանք»-ին (եր. 236), «Տաճկահայերի օրհասն»-ին (եր. 240), ո՞վ պիտի ողբար Կարինի կոտորածը 90 թուականին, ո՞վ պիտի ազատութեան խրոխտ երգով առաջ մղէր «հայ կտրիճներին»։ Պատկանեանը Շահազիզ չէր, որի մուզան այնքա՛ն վաղամեռ եղաւ հանելուկային չափ։ Պատկանեանը ոչ միայն հաւատարիմ մնաց իր կոչմանը մօտ կէս դար երկար ժամանակամիջոցում, այլև, որ գլխաւորն է, պահպանեց նա մի օրինակելի հետևողականութիւն իր դաւանած սկզբունքների, իր երգած մոտիւների մէջ։ Նոյն իսկ հայրենիքի ազատութեան այն ուղիները կամ եղանակները, որոնց արծարծում էր նա տասնեակ տարիներ շարունակ, անշեղ կրկնեց նա մինչև վերջ—ի բաց առեալ նրա երբեմնակի հակասական սայթաքումները մէկի կամ միւսի վերաբերմամբ։ Ազատութեան այդ միջոցներն են,—ինչպէս մեզ յայտնի է,—եւրոպական պետութիւնների միջնորդութիւնը և, որ աւելի նշանակալից է բանաստեղծի աչքում՝ մարտական ուղին, ապստամբութիւնը։

Ահա տաճկահայերի հառաչանքների անունով (եր. 236) դիմում է պօէտը Եւրոպային. այս անգամ բողոք ու պարսաւանք չէ վերջինիս հասցէին ուղղածը, այլ մի մեղմ տոնով բացատրութիւն այն տարրական քաղաքացիական իրաւունքների, որոնցից իսպառ

զուրկ է թիւրքահայ ժողովուրդը, բայց որոնք հաց ու ջրի չափ անհրաժեշտ հանրական բարիք են բոլոր նրանց համար, որոնք մարդկային կոչում են կրում։

Մի՞թէ իրաւունք չունի հայրը ազատ մշակելու իր հայրենի հարազատ հողը։

«Ուր ամփոփած են (այդ խօ՛չ է գաղտնիք)
Նորա նախնեացը սուրբ ոսկերոտիք»։

Մի՞թէ յանցանք է խեղճ հայ կնոջ համար իր արգանդից ծնուած մանկիկին «նանի» երգելու հայի բառերով։ Իրաւունք չունի՞ հայն իր հաւատն ունենալ, իր կնոջ ու աղջկայ մաքրութիւնը պաշտպանել մարդ-գազանի յափշտակութիւնից։ Ինչո՞ւ մի «հատ տաճկի» խօսքը աւելի արժէք ունի օրէնքի, դատաստանի առաջ, քան հարիւր հայ վկաներինը և այլն և այլն։

Այդ տխուր կացութեան հանդէպ բանաստեղծը անփորձ ու միամիտ պատանու նման հարց է տալիս.

«Մի՞թէ անհնար էր Եւրոպային—
Կատարել համեստ կարիքը հային.
Նորան գրաստի վիճակէն հանել
Աստուծոյ պատկեր մարդոց շարք դընել»։

Իսկ մի այլ տեղ («Սրտի վկայութիւն» եր. 243) նա առաջ է գնում իր լաւատեսական յուսադրութեամբ, գոչելով.

Չէ, չէ, դահիճք չեն լուսաւոր ազգեր,
Վստահ ենք, նոքա չեն մերժիլ հային,

Զի՛ յուսահատուինք, իմ եղբայր հայեր,
Մեզ էլ իրաւունք կուտան մարդկային»։ *)

...

Մենք տեսանք արդէն աշխատութեանս համապատասխան բաժնում, թէ որ աստիճան անպտուղ իլլիւզիաներ էին բանաստեղծի՝ նման ակնկալութիւնները «լուսաւոր ազգերից»։

«Տաճկահայերի օրհաս»-ի մէջ (եր. 240) արդէն, նորից ու նորից հնչում է բանաստեղծի պանարմենիստական մոտիւը։ Հայրենիքի կրիտիքական վիճակի հանդէպ դիմում է նա յորդորով բոլոր կարգի հայերին (ինտելիգենտ, գիւղացի, հոգեւորական, առեւտրական, քաջ երիտասարդներ և այլն), որ թողնեն իրենց զբաղմունքը, «մոռանան պահ մի հին հաշիւները», «թողնեն առօրեայ անձնական շահը», որովհետև «երկունքի մէջ է Հայաստան աշխարհ», պէտք է նրա ազատութեանը նուիրուել՝ ով ինչով կարող է։

«Քրիստոնեայ ենք մենք և սերունդ Հայկի,—
Այսքան բաւ է։ Էլ լուսաւորչական,
Կամ պապադաւան և կամ լօթրանգի
Ազգը չի բաժնենք ի սէր ծայութեան։» *)

Սա պանարմենիզմի ապօֆէօզն է։

Մինչև հիմա մենք գիտէինք, որ Պատկանեանը յանուն հայրենիքի ազատութեան անխտիր զոհաբերութիւն էր պահանջում բոլոր կարգի ու տեղերի (տարբեր տերիտորիաներից) հայերից՝ առանց կոչման և գրուպպայական տարբերութիւնների։

*) Ընդգծումները մերն են։

Այս անգամ արդէն նա թեւակոխում է կրօնական դաւանութիւնների սահմանը և պահանջում, որ ընդհանուր, միացած հայութեան առաջ հաւասարապէս խոնարհուեն բոլորը՝ լուսաւորչական, կաթօլիկ թէ բողոքական հայկական հատուածները։ Սա, միաժամանակ, մի փառաւոր վկայութիւն է՝ վերածնիչներից աւետուած նորագոյն ազգայնութեան գաղափարի, որին ստորադասում էին նրանք լուսաւորչական եկեղեցին և թէ կրօնը առհասարակ։

Մարտական ագիտացիա է մղում և ազատութեան յոյսեր ներշնչում Պատկանեանը մի շարք բանաստեղծութիւնների մէջ. «Առիւծի սթափումը» (եր. 245), «Կարինի կոտորածը» (եր. 252), «Կարինի սոխակ» (եր. 254), «Հայ զինուոր» (եր. 257), «Հայ Գուղացի ըունուագը» (եր. 259)։

1861 թ. Վարդան Մամիկոնեանի բերանը դրած «Հիմի էլ լռենք» երգի միջոցով հեղինակը իր ազգի ընկճուած հոգեկանի դարաւոր տնքոցն էր արտահայտում շեշտակի, ինչպէս մենք տեսանք։ Ուղիղ 26 տարի յետոյ կրկնում է պօէտը իր հարցականը փոքր այլ կերպ.—մինչև ե՞րբ համբերէք, մինչև ե՞րբ լռէք, մինչև ե՞րբ... շարունակ կրկնում է նա այդ հարցը, նկարագրելով թիւրքահայերի դժոխային կացութեան բոլոր սև էջերը.

«Դէ՛հ, ելէք, Հայեր, ոտքի կանգնեցէք,
Ահա թըշնամին կայ ձեր յանդիման,
Զըլոտ ձեր բազկաց ոյժը փորձեցէք,
Ինչպէս սովրեցուց ձեզ Քաջըն-Վարդան։

Գիտեմ՝ զէնք չունիք. բայց մի՛ սարսափիք,
Առէք ինչ հանդէպ կայ՝ կացին, խոփ, բահ,

Սուտ-պարծուկ և ոչ արի է Տաճիկ,
Հուժկու ձեռներով արէք խեղդամահ։

Գիտեմ՝ անտէր էք, չունիք կարեկից,
Բայց մի՛ վըհատիք ու մի՛ սոսկացէք,
Մէրն ազատութեան է ձեր զինակից,
Յուսով փրկութեան քաջալերուեցէք։»

Ապստամբական այսպիսի կոչ է ուղղում բանաստեղծը տաճկահայերին։ Նա այնքան է հարբած այդ գաղափարով, որ նոյն իսկ անօգնական, անկարեկից, անզէն ու անպատրաստ վիճակը գիտակցելով, այնուամենայնիւ յորդոր է կարդում նրանց ոտքի ելնել, կռուի ուղին բռնել, լեգիոններով կազմ ու պատրաստ բանակի դէմ։ Յուսադրել «կտրիճներին» ապագայ յաջողութեան անպտուղ իլլիւզիաներով կամ տաճկից գերազանցելու. սին պարծենկոտութեամբ,— ահա այն ճակատագրական սխալը, որ լիբերալ հայերի սոսկ գաղափարային պրոպագանդայից անցաւ ու կրկնուեց նացիոնալ-դեմոկրատների ծրագրային տենդենցների և գործնական արտայայտութիւնների մէջ։

«Հայ մարդ, պըստիկ ճիգ, էլի պըստիկ գրոհ,
Ջարդ բուրդ արա, մի՛ կորցնիլ յոյս, հաւատ,
Էլի՛ փոքր. ինչ մահ, էլի՛ փոքր ինչ զոհ,
Եւ... սուրբ Հայաստան կըկանգնի ազատ»։

Այսքան շտապ ու հեշտ է լուծել մեր հեղինակը թիւրքահայ ազատագրութեան այնքան կնճռոտ հարցը։ Բայց ինչ հասկանալի է և մասամբ ներելի բանաստեղծի գրչի թռիչքներին, նոյնը ոչ մի դէպքում ներելի չէ մի յեղ. կազմակերպութեան «քաղաքագէտ»

ղեկավարներին։ Մինչդեռ, ինչպէս շուտեսցինք, քաղաքական ռոմանտիզմի այդ էժան հրահանգները լիբերալ հայերից հետևողականօրէն անցան դեմոկրատ որդիներին...

Նոյն մարտական յորդորն է շարունակում բանաստեղծը «Հայ զինուոր» (եր. 257) և «Հայոց Գուգագի չունուագը» (եր. 259). ոտանաւորների մէջ։

Առաջնի մէջ ազատագիր մարտիկների ներկայացուցիչն է երգում, պարզում ապստամբութեան դրօշակը և խրոխտագին սպառնալիք կարդում սուլթանի հասցէին.

«Ըստրուկ եմ եղել, կը դառնամ ազատ,
Յետ խըլած քեզմէն հողն իմ հարազատ»։

Դա այն իդէալական տիպերից մէկն է, որի ազգասիրական ֆանատիզմը արհամարհում է «մարմին» ու «հոգի», «սով և անդորրութիւն» յանուն «Հայաստանի սուրբ ազատութիւն»։ Նա արհամարհում է նաև այն մութ ու խաւար տարրերին՝ «չերքէզն. ու քուրդը», որոնց վրայ հենւում էր թիւրք կառավարութիւնը իր սրածութեան և աւերածութեան քաղաքականութեան մէջ։

«Սուլթա՛ն, սիրտ ունե՞ս, իջիր մարտի դաշտ,
Տե՛ս, քու առջևն է թըշնամիդ անհաշտ»։

«Հայոց չունուագի» մէջ դարձեալ հանդէս է գալիս ինքը զանգուածը կոլլեկտիւ մարմինը։ Այս չորրորդ ոտանաւորն է, ուր բանաստեղծը հաւաքական կոչով յիշեցնում է հասունացած ժամանակը, այլևս անհամբերելի մօմենտը։ «Հիմի՞ էլ լռենք», «Մինչև

Ե՞րբ համբերէք», «Բա՜ւ է եղբայր վիզը ճկել», իսկ այս անգամ՝

Բա՜ւ է, բաւ է անվերջ այս տանջանքը,
Դանակի ծայրը հասաւ մեր ոսկորին,

. . . .

Եւ այնուհետև, ինչպէս միւսների մէջ, այնպէս էլ այստեղ, նկարագրելով թիւրքահայերի դժոխային կացութիւնը, երգող գրուպպան առաջ է մղում կըռուի դաշտը իր յորդորական վերջաբանով,

«Հազար մահ է վախկոտ ապրել այսպէս.
Տաճկահայերիս այս է ցանկութիւնը—
Կա՛մ կըմեռնենք մենք Քաջ-Վարդանի պէս,
Կա՛մ կըստանանք մեր սուրբ ազատութիւնը.
Օ՜ն, գումարվենք, Հայք, վաշտ վաշտ,
Զափ տանք պատերազմի դաշտ,
Շանթենք Տաճկի դէմ հրացան,
Անե՛նք ցիր ու ցան»:

Այս խօսքերով է փակում արդէն ծերացած բանաստեղծը իր նախավերջին ոտանաւորը 1892 թ.: Իր բազմիցս կրկնած, սիրած ու փայփայած անունը—Քաջ Վարդան,—չի մոռացել նա իր վերջին քայլերգի մէջ իսկ յիշատակել նրա դէմքն ու արարքը—իր պատմա-նուիրական մեծութեամբ:

1890 թուականին, ուղիղ քսան տարի սրանից առաջ, Պատկանեանը յուզուած տոնով երգեց «Կարինի կոտորածը» (եր. 252):

«Հայերի կուրծքը պատառեց սուրին,
Նորից խոխոջաց արիւն յորդառատ,

. . . .

Վա՜յ քեզ, հազար վա՜յ խեղճուկ Հայաստան»:

Բայց ապստամբ երգիչը չի վհատւում, չեն թուլանում նրա քնարի սովորական խրոխտակոչ լարերը: Նա, ընդհակառակը, կարծում է, որ այդ կոտորածը մի մղում, սթափման մի ուժեղ հարուած կդառնայ ժողովրդի համար, իսկ միւս կողմից կհրաւիրէ լուսաւոր ազգերի ուշադրութիւնը թիւրքահայերի վիճակի վրայ:

Այնուհետև նա ոգևորւած գովքն է երգում Կարինում ընկած քաջերի և պահանջում նրանց յիշատակը սրբացնելու:

«Եղբա՛րք, ի՞նչ են պէտք մեր տաճարներում
Այսուհետ յիշել Կիւրեղ ու Մարկոս,
—Հայի ականջին խորթ, օտար անուն—
Պետրոս, Եպիփան, Եփրեմ, Կիրակոս.
Յիշենք ու տօնենք անուանք քաջերին,
Որ երեկ-այսօր ընկան Կարինում,
Պաշտպան կանգնելով ազգային խնդրին*),
Ուր մեզ միշտ անբաւ վիշտ էր պատճառում»:

Նորագոյն դարի լիբերալն է դատում:

Ուշադրութիւն դարձրէք ընդգծած խօսքերի վրայ: Հեղինակը անվերապահ բացասում է հին եկեղեցական սրբութիւնների—վերակեաց արժէքների—նշանակութիւնը և առաջարկում կամ պահանջում է, որ սրբացնուեն հանրութեան կողմից նրանք, որոնք ընկել են «ազգային խնդրի» անունով, նահատակուել են հայրենիքի ազատութեան համար: Նա հակադրում է ազգային նոր արժէքները եկեղեցական հին արժէքներին և առանց վարանման վերջինը ստորադասում առաջնին:

Կարինում ընկած քաջերին բանաստեղծը անուա-

*) Ընդգծումը մերն է:

նում է «Նոր Հայաստանի նոր նահատակներ», որոնց հանգստեան վայրը պէտք է «ուխտատեղի դառնեն», հայերը, իսկ հայ մայրերը պէտք է իրենց որդիներին բերեն ուխտատեղին հողը համբուրել տալու:

«Նոր Հայաստանի նոր նահատակներ»—դա նշանակում է ազատագրուած հայրենիքի ապառաժը, յեղափ. դէմքերը, որոնք ընկել են կռուի դաշտում: Եւ ինչպէս որ ամեն մի ազատուած ժողովուրդ՝ օտարի լծից ապստամբութեամբ (օր. բալկանների ապստամբութիւնը), թէ նոյն ազգի հին պետական ռէժիմից (օր. եւրոպ. յեղափ.), սրբատեղի է դարձնում իր ազատագիր հերոսների անմոռաց շիրիմները, և սրանց ցոյց տալով մատաղ սերնդին կրթում, խմորում է նրա հոգեկանը նրա նախնիքների քաջագործութիւններով, նոյնն էլ մեր պատրիոտ բանաստեղծն է պահանջում հայերից:

Վերջում Բաթիկյան դարձեալ իր սովորական խրախուսիչ յորդորն է կարդում համահայկական մի կոչով, որ բոլորն պատրաստուեն և աջակցեն՝ ըստ չափու կարողութեան, թշնամուց վրէժխնդիր լինելու համար:

Նոյն թուականին Պատկանեանը գրում է մի ոտանաւոր՝ «Ուղերձ առ Սուլթան» (եր. 256) վերնագրով—«ի դիմաց 36 դաւաճան էֆենդիներուն.—մակագրութեամբ: Դա մի դառը խարազանող իրօնիա է, որով բանաստեղծը խայտառակութեան սիւնին է մեխում «երևելի» էֆենդիներին՝ իրենց ստորաքարշ, փեշալեզ վարմունքների համար՝ հայրենիքի դժբաղդութեան րոպէներին:

1892 թ. բանաստեղծը հիւսում է իր, «Կարսպի երգը» (261 եր.), աւանդում է իր վերջին խօսքը:

Վերջին թոյլ, նուաղած նօտան է հնչում բանաստեղծի յոգնած քնարից:Նա ծերունու յատուկ բեկբեկուած հառաչանքն է արձակում իր կեանքի գարունը յիշելիս: Ուրախ ու անհոգ էր նա, անշուշտ, երիտասարդական այդ ծաղիկ հասակում. «քնարի արծաթ լարի անուշիկ ձայնով» գեղգեղում էր նա սիրոյ և գինու շուրջը. «աշխարհի դառնութիւնը» նրան «ծանօթ չէր» տակաւին: Եւ նոյն իսկ այն ժամանակ, երբ նա, իբրև հասունացած մարդ, իբրև խանդավառ հայրենասէր, սկսեց իր ազգի ցաւերը երգել, նա այնքան միամիտ էր, ապագայի քաղցր երազներով տարուած, որ կարծում էր.

«Շատ է թեթև նըշմարք տամ,
Որ դիւցազանց իսկոյն գայ իմ շուրջ երամ,
Սար ու ձորեր չափ կու տանք ու կը թըռչենք,
Մեր առջևի խոչք ու խութքը կը փըշրենք,
Որ հայերի սըրտէն վախը փարատենք
Ու ըստըրկի կեանքէն նոցա ազատենք»...

Այսքան դիւրահաւատ ու լաւատես է եղել մեր «ազգային երգիչը» դէպի իրերի և երևոյթների ընթացքը անողոք կեանքի ծոցում:

Ճիշտ է, անցնում է նրա «կեանքի գարունը», այլեւս «չքնաղի գեղ և համբուրի հրճուանք» «չեն հանում» նրա «քնարից արձագանք». էլ չի «պտրում» նա «աշխարհի բերկրութիւնը»: Բայց նրա քնարին վերագրուած այդ մոտիւները այնքան քիչ են եղել և որակով թոյլ, որ դրանց կորուստը առանձին ցաւ չի կարող համարուել բանաստեղծի համար:

Ցաւը՝ նրա սարսափելի յուսախաբութիւնն էր իր հայրենակիցների վերաբերմամբ, ողբալին նրա լաւագոյն յոյսերի և ակնկալութիւնների ջուրը մաղուելն էր, նրա օդային ամրոցների անխնայ փշուր-փշուր գալը:

Քանի՜-քանի՜ անգամ և որպիսի՜ ղանազանակերպ միջոցներով է յորդոր ու խրախոյս կարդացել ազատագիր երգիչը համայն հայութեան բոլոր հատուածներին, բոլոր խաւերին ու կոչումաւորներին՝ զգալու հայրենիքի ծանր վիճակը, գիտակցելու նրա շահերը, անձնուրաց նուիրուելու «Մայր-Հայաստանի» ազատագրութեան նուիրական իդէալին։

Իզուր ամեն բան։

Սակայն չէ պատահել, որ պեսսիմիզմի թանձր քողով պատած պօէտի հոգին լալահառաչ ողբացել է այլևս փրկութեան ոչ մի յոյս չունեցող հայրենիքի կորուստը։

Բայց մի բան չպիտի մոռանալ։ Յոռետեսական տրամադրութիւնը չդարձաւ երբէք նրա բանաստեղծական խառնուածքի մէջ տիրապետող տարր մինչ այն աստիճան, որ վերջնականապէս ընկճէր վերածնութեան երգչի մուզան և խորտակէր նրա ազատագրութեան փողը հնչող քնարը։ Ազգային լեռնացած բացասականութեան հանդէպ՝ որ այնքա՜ն յաճախ պատկերացնում էր Քաթիպան բազմերանգ շտրիխներով, այնուամենայնիւ նա պահպանեց մինչև իր բանաստեղծական կեանքի վերջալոյսը մի ուժեղ երակ՝ խրախուսական յորդորի, մարտական ագիտացիայի նօտաները—գէթ մերթ ընդ մերթ—հնչեցնելու։

Պատկանեանը ռուսահայ ամենահետևողական և ամենախիզախ վերածնիչներից մէկն էր, որ ծերութեան հասակում ոչ միայն չդաւաճանեց իր երիտասարդական իդէալին, այլև չդադարեց «ահակոչնակի» երգը գեղգեղելու։ Այդ է պատճառը, որ նա իր «Կարապի երգի» վերջում, չնայելով իր ուժասպառ և կենսազուրկ դրութեան, այնուամենայնիւ սթափուածի տրամադրութեամբ յարում է.

«Բայց ե՞ր նորից եռ է գալիս արիւնըս
Է՞ր ձըգւում են ջիլերը իմ բազուկին,
Արծւոյ նըման սաւառնում է իմ հոգին.
Է՞ր յամրախօս լեզուս դառնում է ճարտար,
Սիրտըս մէջըս որոտում է անդադար,
Է՞ր իմ թըմրած աչքէս փախչում է քունը,—
Երբ որ լսում եմ հայ ազգի անունը»։ *)

Յոռետեսութիւնը տեղի է տալիս լաւատեսութեան բանաստեղծի նոյն իսկ կարապի երգում, նրա վերջին հրաժեշտում։

*) Ընդգծումը մերն է։

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆ

ՆԿԱՏՈՒԱԾ ԿԱՐԵՒՈՐ ՎՐԻՊԱԿՆԵՐԸ

Սխալ	երես	տող	ուղիղ
հիմքրրի	6	10 (վերևից)	հիմքերի
Zwinqen	12	15 (վ.)	Zwingen
հակադրութիւննեձին	20	10 (ներքևից)	հակադրութիւններին
պօներներ	21	16 (ն.)	պիօներներ
կամը	27	3 (վ.)	կազմը
ամրողջ	41	14 (ն.)	ամբողջ
մրնչև	46	14 (վ.)	մինչև
տարրի	70	14 (վ.)	տարրի
արծաթպաշտութիւն	72	3 (վ.)	արծաթապաշտութիւն
լիբերալիզ	84	5 (վ.)	լիբերալիզմի
ճճկիմ	76	2 (ն.)	ճղճիմ
մօմիկանը	81	16 (ն.)	մօհիկանը
րանաստեղծ	89	5 (ն.)	բանաստեղծ
տուրգորել	93	2 (վ.)	տոգորել
չափուծոյ	94	13 (ն.)	չափածոյ
նրրագէտ	95	17 (ն.)	նրբագիր
Ջայլս	99	2 (վ.)	Ջայլդ
рвзвратѣ	100	3 (վ.)	развратѣ
քաղաքականութիւն	101	6 (ն.)	քաղաքացիականութիւն
«поэтъ гражданин»	101	3 (ն.)	«поэт и гражданин»
այն	103	5 (վ.)	այն ևս

Սխալ	երես	տող	ուղիղ
լացերից	105	13 (ն.)	լարերիդ
ՇԱՀԱՋԻՋԸ	105	4 (ն.)	ՇԻԼԼԵՐԸ
попраВиться	105	2 (ն.)	понравиться
երցիչ	108	9 (վ.)	երգիչ
տենչենցը	109	5 (վ.)	տիպերը
հրապարակախօսութեան	109	13 (վ.)	հրապարակախօսական
յատկութիւնը	110	4 (ն.)	յատակութիւնը
135—348	113	15 (ն.)	135—248
դայլայինկներով	117	1 (ն.)	դայլայլիկներով
երգւում են	119	5 (վ.)	երգւում են
դակափարը	119	15 (վ.)	գաղափարը
հայրենիքի	120	2 (վ.)	հայրենի
գիտակցութեան	123	7 (վ.)	գիտակցական
դրուած	123	5 (ն.)	ցրուած
երկերը	125	4 (ն.)	երկիրը
սիրևոյդ	127	5 (ն.)	սիրելոյդ
հերևում է	129	2 (ն.)	հետևում է
համայնական	130	12 (վ.)	համահայկական
հաղօլտ	134	7 (ն.)	Հարօլդ
գիւղացիապայտ	135	3 (ն.)	գիւղացիապաշտ
անցեալից	135	1 (ն.)	անձկալից
ընդունում	138	6 (վ.)	ընթանում
Ծէ տասն անդամից քաշելով	138	11 (վ.)	դառն անցեալից քաղելով
свой	140	1 (ն.)	своей
պօլիտիկան	141	7 (վ.)	պօլիմիկան
հենական	141	10 (ն.)	հեգնական
հարուստ է	142	10 (ն.)	հնարաւոր է
ուսած	144	4 (ն.)	ուսայ
հակակիռ	147	12 (ն.)	հակակշիռ

Սխալ	երես	տող	ուղիղ
հաք	162	7 (վ.)	հայք
մեստիցիզմ	179	4 (վ.)	միստիցիզմ
Եղիշէ	179	8 (վ.)	Եղիշէ
գուցէ այնքան	184	4 (վ.)	գուցէ ոչ այնքան
դէալ	187	13 (ն.)	իդէալ
րերել	209	13 (ն.)	բերել
կիրականանար	220	11 (վ.)	իրականանար
խած	246	7 (ն.)	խլած
իմամենտ	262	1 (ն.)	իմանենտ
gu	264	15 (վ.)	zu
տողերը	273	5 (ն.)	տաղերը
Եթէ չէ ու-	328	3 (ն.)	Եթէ չէ ուզում
աղաղաղէ	338	9 (ն.)	աղաղակէ
շահագործութիւնը	341	3 (ն.)	շահագրգռութիւնը
արիւն հեղեղը	356	1 (վ.)	արեան հեղեղը
ստորադասած լի-	360	11 (ն.)	ստորադասած լինի
կոչումաւորին	372	12 (վ.)	կոչումաւորներին
քաղաքաղան	375	9 (վ.)	քաղաքական
Այդպիսիիրքի	379	1 (վ.)	Այդպիսի դիրքի
անվթաբ	389	2 (վ.)	անվթար
Թափերով	410	3 (ն.)	Թաթերով

15

ՀՀ Ազգային գրադարան
NL0372792

63.816